

# سکو لاریزم و حکومت دینی:

## بررسی انتقادی یک نظریه

تاریخ دریافت: ۱۳۸۵/۱/۱۴

تاریخ تأیید: ۱۳۸۵/۳/۲۶

دکتر حسین کچویان\*

این مقاله متکفل نقد و بررسی نظریه‌ای است\*\* که با اصل قرار دادن سکو لاریزم و مبانی آن می‌کوشد امکانی برای توجیه حکومت دینی بر پایه آن بیابد. ماهیت مصادره‌ای نظریه، جابجایی موضوع نزاع از فلسفه سیاسی به معرفت‌شناسی، مغالطه هست و باید، ارائه تصویری از حکومت دینی و سکو لاریزم که نامتعارف بوده و نه مورد پذیرش دینداران و نه سکو لارهاست از جمله مشکلاتی است که این بررسی در نظریه می‌یابد.

**واژه‌های کلیدی:** سکو لاریزم، حکومت دینی، حکومت سکو لار، فلسفه سیاسی، سیاست، اسلام، حقیقت، تحقیق پذیری.

\* عضو هیأت علمی دانشگاه تهران.

\*\* نظریه مزبور توسط دکتر مصطفی ملکیان در کرسی نظریه‌پردازی دفتر جنبش نرم‌افزاری و توسعه علوم اسلامی معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم ارائه شد و مورد نقد و بررسی محققان قرار گرفت. به منظور دسترسی آسان‌تر پژوهشگران به متن نظریه و تسهیل در فهم و مقایسه، متن نظریه مزبور در آخر همین مقاله آورده شده است.



## مقدمه

شاید سکولاریزم از معدود اندیشه‌هایی باشد که علی‌رغم پیشینه تاریخی حدوداً ۱۵۰ ساله‌اش تا همین اواخر، کمتر موضوع مباحثه‌های عمومی بوده است و حتی مورد غفلت مورخین نیز قرار داشته است.<sup>۱</sup> این اندیشه، به منزله یک جنبش اجتماعی و مکتب نظری مشخص، از اواسط سده نوزدهم میلادی در فرآیند اوج‌گیری نهضت‌های چپ اعم از کمونیستی و سوسیالیستی و تحریکات کارگری ضد سرمایه‌داری صورت‌بندی شده است.

با این حال حتی در زمان گسترش و بسط اولیه یا نشاط ابتدایی آن نیز، این جریان اجتماعی - فکری نتوانست چندان باعث جلب توجه عموم یا اهل نظر گردد. نه تنها این حرکت در حد جنبش‌های چپ یا کارگری، که در ربط با آنها رشد یافت، هم با اقبال مواجه نگردید بلکه حتی در قیاس با جنبش تعاونی‌گرایی اوئن\* - که پیوندی با آن نیز داشت - هم توفیق نیافت و در حد یک جنبش محدود محلی باقی ماند.

با این حال این عدم توفیقات را نباید به معنای عدم توفیق کلی آن در نظر گرفت. در واقع به شکلی تناقض‌آمیز دلایل عدم توفیق سکولاریزم در اوج‌گیری و گسترش آن - به مثابه یک مکتب یا جریان مشخص - را بایستی در توفیق کاملاً واضح و بی‌ابهام آن از خلال ادغام اصول و برنامه‌های آن در کلیت نظام‌های اجتماعی و مکاتب عصر تجدد و غرب جست‌وجو کرد. با آن که سکولاریزم به عنوان یک جریان فکری و جنبش اجتماعی بعد از مدتی کوتاه از صحنه منازعات اجتماعی و فکری خارج شده، اما در حقیقت در متن واقع به بنیان اساسی فکر تجدد و نظم اجتماعی آن مبدل شده و در هیئت مکاتب مختلف یا سازمان‌ها و نهادها و قواعد آن به شکل ماندگار و پایایی در خاموشی پرفروغ و سکوتی پرطنین زندگی خود را در غرب تجددی تاکنون ادامه داده است.

از منظری، سکولاریزم به منزله یک جریان مشخص فکری و اجتماعی، تنها یک صورت‌بندی خاص از جوهره و اصولی است که تمدن غربی پس از تجدد را شکل داده است. از این جهت آغاز آن با آغاز این تمدن نقطه واحدی را در تاریخ می‌سازد. به همین دلیل عمر آن نیز با عمر این تمدن تطبیق دارد. نسبت این فکر با تجدد، نسبت آب با ماهی است؛ به همین جهت غیبت مسئله‌ساز آن از صحنه منازعات، در واقع ناشی از فراگیری و نفوذ تقریباً تام و تمام آن در شؤونات و ابعاد مختلف این تمدن است. سکولاریزم در تجدد آن چنان با تار و پود آن عجین و درهم تنیده شده که از فرط بداهت‌ظهور، نادیدنی و مغفول به نظر می‌آمده است. مکاتب و فلسفه‌های اجتماعی، در پاسخ به مسائل و نیازهای

\* Owen.

اجتماعی سر بر می‌آورند و زمانی که بتوانند جهان را، مطابق اصول و برنامه‌های خود شکل دهند دیگر به مثابه یک اندیشه بدون موضوع می‌شوند؛ چون در عین و واقع، ظهور می‌یابند. تنها هنگامی که این جهان، توسط مشکلات و نیازهای تازه توسط اندیشه‌ها و فلسفه‌های متفاوت تهدید به ویرانی یا تغییر می‌شود، آنها حضور خود را اعلام می‌دارند و در مقام چالش نظری با وضعیت نوظهور، بار دیگر به صحنه برمی‌گردند.

اکنون چند دهه‌ای است که سکولاریزم مجدداً به منزله یک فکر و اندیشه، به صحنه مباحثات اجتماعی - نظری بازگشته است. وجه این بازگشت نیز ظهور نهضت‌های دینی و چالشی است که این نهضت‌ها متوجه تجدد و نظامات سکولاریستی آن ساخته‌اند. بنابراین، این حضور را بایستی حضوری منفعلانه، و از تبعات مشکلات و خطرات تهدید کننده تجدد دانست. با این حال این عجیب است که درست در جایی که تهدید اصلی تجدد سر بر آورده شاهد بالا گرفتن منازعات و مباحثات نظری در باب رابطه اسلام و سکولاریزم و برتر از همه، تلاش برای سازگار سازی این دو هستیم. اما با این که از این منظر تحلیلی درگیری در این منازعات به نحوی انحراف از خط سیر درست حرکت در عصر حاضر است، از وجهی دیگر می‌تواند در مسیر کمال باشد، چرا که می‌تواند به انحلال کامل موانع موجود بر سر راه تبدیل تاریخی عالم، کمک کند. صرف نظر از اینها از وجهی، چاره‌ای نیز از درگیری در این مباحثات نیست، چون در غیر این صورت و در فقدان حضور مؤثر توهم صحت و درستی این تلاش‌ها به صورت مانعی بر سر راه درک حقیقت، ظاهر خواهد شد.

#### اصول و بنیان‌های سکولاریزم

**محدود سازی انسان و سیاست به دنیا و منافع مادی:** پیش از آن که بتوان سخنی در باب مسئله این نوشتار گفت، بایستی معنا و مفهوم سکولاریزم و وجوه خاص آن روشن گردد. ضرورت این کار علاوه بر الزامات معمول معرفت شناسانه، روش شناسانه و ابهامات موجود در این زمینه، در کنار تنوعات سکولاریزم و برداشت‌های مربوط به آن است. در معنای مضیق یا متعارف، سکولاریزم صرفاً اندیشه‌ای ناظر به قلمرو سیاست و عرصه عمومی اداره جامعه، تلقی می‌شود. هسته اصلی این اندیشه تفکیک کلیسا و دولت، یا دین و حکومت است. البته این به معنای نفی هرگونه نقش یا مداخله و اثر دین در سیاست نیست. با توجه به شرایط تاریخی ذی مدخل در شکل‌گیری اندیشه سکولاریستی، مسئله اصلی در اینجا، بیرون راندن یا حذف جایگاه انحصاری دین در قلمرو حکومت است. تا پیش از دوران جدید، دین پایه مشروعیت حکومت، در همه جا به ویژه در دنیای مسیحی بود. از این دید حکومتی که فاقد اعتبار و تصویب دینی بود، حکومتی نامشروع و ناممکن بود. به واسطه



همین، حکومت مقید به حدود دین و اعمال تجویزات و یا هنجارها و ارزش‌های آن در قلمرو سیاست‌گذاری و قانون‌گذاری می‌گردید. به علاوه، حدود حکومت، بیرون از حدود دین نمی‌رفت که به معنای عدم جواز ایفای نقش از سوی اندیشه‌ها، اشخاص یا نهادهای ضد دیانت مشروعیت بخش یا غیر مقید به آن بود. فراتر از اینها حدود جامعه یا عرصه عمومی نیز محدود به حدود دین می‌گردید. البته این به معنای نفی یا طرد اقلیت‌های دینی نبود، اما به معنای حذف آنها از عرصه عمومی و تبدیل آن به شهروندان فاقد نقش یا حق ایفای نقش در عرصه سیاست و قلمرو عمومی بود.

اما از منظری بنیادی‌تر سکولاریزم سیاسی، نفی حق دین در تعیین خیر یا خیرات عمومی جامعه بر مبنای دینی است.<sup>۲</sup> حکومت غیر سکولار، حکومتی است که به واسطه تقید و تعهد به تصویر دین از خیر غایی و سعادت بشری از حکومت سکولار متمایز می‌شود. اما مهم‌تر از این تقید، نحوه قبول و رد خیرات عمومی جامعه تعیین‌کننده ممیزه و بنیادی حکومت سکولار و غیر سکولار است. حکومت دینی از آن جهت خود را به خیرات یا سعادت تعریف شده دینی برای بشریت مقید می‌داند که به مرجعیت فرا انسانی یا فرا عقلی اعتقاد دارد. بر این مبنای، صرف اینکه یک حکومتی در عمل از همان ارزش‌ها و مصالحی که ادیان عرضه نموده‌اند پیروی کند لزوماً حکومتی دینی نخواهد شد، زیرا حکومت سکولار حکومتی نیست که به طور کلی مانع از حضور دین در عرصه عمومی شود؛ یعنی مثلاً به طور کلی از الزامی شدن احکام دینی یا تبدیل آنها به قوانین عمومی جلوگیری نمی‌کند. حکومت سکولار، می‌تواند این نوع تبعیت از ارزش‌های دینی را بپذیرد، اما به شرط آن که به اعتبار ارزش فی نفسه یا دینی آنها، و از منظر اعمال مرجعیت دینی نباشد. در این معنای دقیق سکولاریزم نفی انحصاری دین در تعیین خیرات عمومی جامعه بر اساس مرجعیت امر فرا انسانی و فراعقلی است.

بنابراین حکومت سکولار حکومتی است که هیچ نوع تقید و تعهدی را به ارزش‌ها و غایات دینی از وجه دینی بودن آنها نمی‌پذیرد. حکومت سکولار، نه به دنبال ایجاد انسان دینی یا جامعه دینی است، نه این که صلاح و رستگاری اخروی انسان‌ها را هدف خود می‌داند. بالتبع حکومت سکولار الزامی دینی نمی‌بیند که اقدامات، سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌های خود را با معیارهای دینی تطابق دهد. به علاوه هیچ ضرورتی نیز نمی‌بیند که در تقویت یا تحکیم یک دین خاص بکوشد یا این که به دلایل دینی علیه دین دیگر عمل کند. اینها شامل کلیه اقداماتی است که منظور از آن تداوم یک دین در جامعه و تضمین و التزام افراد آن جامعه به این دین خاص است. تعلیم و تربیت دینی، اختصاص منابع مالی عمومی به نهادهای دینی، ارائه تخفیف‌های مختلف مالی یا غیر مالی به افراد و نهادهای وابسته به یک دین، مستثنا ساختن آنها از شمول قوانین یا دادن امتیازات حقوقی - قضایی و مشروط ساختن مناصب به ایمان یا عقیده دینی یا تبدیل دین و خصایص دینی به شرط‌گزینش یا استخدام،

و نظایر اینها است.

البته در عمل، بسیاری از حکومت‌های سکولاریستی، به طور کامل به این الزامات پای بند نیستند. در واقع جز در مورد حکومت‌های کمونیستی هیچ حکومتی که تماماً به این تصویر گسترده از سکولاریزم معتقد بوده باشد وجود نداشته و اکنون نیز وجود ندارد. به همین جهت است که بعضاً از حکومت‌های سکولاریستی موجود به سکولاریزم ناقص یا نیم سکولاریزم تعبیر می‌شود. به علاوه، این که اصولاً این نیز محل بحث است که آیا سکولاریزم مستلزم چنین شمولی است یا نه؟ به هر حال بعد از این مقدمات اجمالی، وارد بحث از مقاله دکتر ملکیان در باب سکولاریزم و حکومت دینی می‌شویم.

### نظریه «سکولاریزم و حکومت دینی»

مدعاهای سه گانه نظریه دکتر ملکیان: آن گونه که در مقاله (سکولاریزم و حکومت دینی)<sup>۳</sup> تقریر شده است سه مدعای اساسی دارد: مدعای اولی آن ارائه «دفاعیه‌ای از سکولاریزم» است که به نحو جدیدی انجام گرفته است. البته اصل مدعا و یا پایه استدلالی آن جدید نیست، زیرا مبنای دفاع بر اعتبار دهی به علم و تبدیل آن به معیار داوری سیاسی قرار دارد. سکولاریزم در شکل کلاسیک آن نیز به عقل انسانی، برای اداره امور دنیا و جهان سیاست اتکا کرده و وسیله تحقق اهداف دنیای انسان را علم می‌داند. آن چه در این نظریه جدید است نحوه استدلال آن می‌باشد که می‌گوید تنها نحوه مشروع حکومت یا اداره عرصه عمومی استفاده از علم یا حقیقت به منزله ملاک جواز طرح سیاست‌ها و برنامه‌ها در این عرصه است. نظریه با تقسیم قضایا به دو دسته آفاقی و انفسی، تنها قضایایی را واجد صلاحیت برای اداره جهان سیاست می‌داند که در مقام اخبار از جهان عینی یا واقعی بوده و بالقوه قابل تحقیق باشد. از منظر این نظریه، اگر سیاست را بر پایه این گونه قضایای عینی سازمان داده و اداره کنیم نظامی مشروع داریم، زیرا چنین قضایایی، حقایق عینی و مورد پذیرش همگان را در خود جا داده و قبول آنها به معنای قبول حقیقت، برای تمام افراد ذی نفع در عرصه عمومی الزامی و اجباری است. نظریه می‌گوید: «اگر امری آفاقی بالفعل قابل تحقیق بود به رأی مردم رجوع نمی‌کنیم» بلکه صرف نظر از خواست مردم سیاست را بر اساس این قضایا اداره می‌کنیم. از آنجایی که مطابق این نظریه تبعیت از حقیقت یا قضایای آفاقی بالفعل قابل تحقیق برای هر فردی الزامی است، اگر دیانت و احکام دینی نیز از این نوع بود «مردم بخواهند یا نخواهند، موافق باشند یا نباشند حکومت باید حکومت دینی باشد.» تنها در صورتی که نتوانیم در مورد امر اجتماعی یا مسئله‌ای سیاسی از این گونه قضایا بیابیم و موضوع یا مسئله در قالب «اعتقادات انفسی و اعتقادات آفاقی بالفعل غیر قابل



تحقیق» بود به آرای عمومی رجوع می‌کنیم. دلیل آن این است که این گونه اعتقادات یا قضایا وجه ذهنی داشته و ناظر به واقع نیست. یا این که اگر ناظر به واقع باشد امکان تحقیق از آنها موجود نیست. چون مطابق فرض ناگفته نظریه اداره عرصه عمومی تنها در صورتی مشروع است که بر سر امور میان همه افراد ذی نفع در سیاست اجماع کامل باشد، نمی‌توان در این گونه اعتقادات راه دیگری جز رجوع به آرای عمومی یافت. وقتی حقیقت قابل تحقیق بالفعل در دسترس نیست امری الزامی برای همگان وجود ندارد و الزام مردم به یک طرف «ترجیح بلا مرجح عملی» و «یکی از مصادیق بی‌عدالتی» است.<sup>۴</sup>

در دنباله همین مدعا ادعای دیگری در مقاله به منزله ضمیمه دفاع از سکولاریزم مطرح می‌شود. مطابق این ادعا حکومت دینی فاقد مشروعیت می‌باشد چون «گزاره‌ها و باورهای دینی از نوع گزاره‌های آفاقی بالفعل قابل تحقیق نیست». عدم مشروعیت این حکومت مطابق استدلال‌های قبلی واضح به نظر می‌رسد، زیرا اگر دین و گزاره‌های دینی از قسم این گزاره‌ها نباشند از قسم حقایقی نخواهند بود که همگان به اعتبار الزام به حقیقت مجبور به پذیرش آنها هستند. «حکومت دینی حکومتی است که تصمیم‌گیری‌های جمعی در آن همه بر اساس معتقداتی صورت می‌گیرد که در یک دین و مذهب وجود دارد» و این گزاره‌ها صرفاً معتقدات شخصی افراد متدین است. الزام غیر متدینین به آنها از قسم ترجیح بلا مرجح و تحمیل بر دیگران، و خلاف عدل خواهد شد.<sup>۵</sup>

اما مدعای سوم نظریه این است که روشن سازد «با وجود همین مبانی سکولاریزم، حکومت دینی در شرایط خاصی می‌تواند پدید آید و به نحوی که با مبانی سکولاریزم ناسازگار نباشد». شرایط چنین امکانی این است که «در جامعه‌ای اکثر افراد (و در صورت ایده‌آل و آرمانی، همه) بگویند ما در عین این که می‌دانیم باورهای دینی بالفعل قابل تحقیق نیستند و هیچ دلیلی بر صدق و کذبشان وجود ندارد به این باورها دل‌بستگی داریم و همان‌ها را مبنای حکومت خود می‌دانیم». این چنین حکومتی که نه بر پایه حقیقت عینی یا قابل استدلال، بلکه بر اساس ترجیحات شخصی و ذهنی اکثر افراد یک جامعه شکل گرفته، شکل پایدار حکومت نیست. چون از منظر این نظریه تنها حکومت نوع اول (سکولاریزم) به اعتبار ابتنا بر حقیقت قابل پذیرش عمومی شکل معمول و مجاز حکومت است. در این نوع حکومت، یعنی حکومت دینی، مرجع مشروعیت آرای مردم است. و دینی بودن صرفاً به اعتبار اجرای احکام یا قوانین دینی در آن است. زیرا اعتبار آن به پذیرش اکثر افراد جامعه است که مشکلات معرفت‌شناختی عقاید دینی خود را دانسته و آن را پذیرفته‌اند. در نتیجه تا زمانی که مردم به دوام چنین حکومتی رضایت دارند و آرای خود را ضامن دوام آن سازند، حکومت، مشروع و پایدار خواهد بود. اما به محض این که مردم گفتند «دیگر نمی‌خواهیم» از آن پس، نمی‌توان گفت آن

### تازگی مسئله‌ساز نظریه خطایی در درک ماهیت نزاع و حوزه آن

با امید به این که تصویر واضحی از نظر دکتر ملکیان بیان کرده و به نحوی ابعاد ناگفته آن را روشن کرده باشیم به سراغ ارزیابی نظریه ایشان می‌رویم. از جهتی باید اذعان کرد که نظریه دکتر ملکیان در باب «سکولاریزم و حکومت دینی» نظریه جدیدی است. اما همان طوری که گفته شد تازگی این نظریه به اعتبار آن نیست که می‌گوید سیاست بایستی بر پایه مأخوذات علمی یا دریافت‌های عقل در انسان، اداره شود. دقت زیادی لازم نیست تا دریابیم این نظریه نیز نظیر نظریه کلاسیک سکولاریزم می‌گوید روش و طریقه مشروع اداره جهان سیاست علم و عقل سکولار است. اما این نظریه نسبت به نظریه معمول به واسطه یک خطای بنیادین آن تازه می‌شود. در نظریه معمول سکولاریزم اساساً ما استدلالی از آن نوع که در نظریه دکتر ملکیان آمده نمی‌بینیم. سکولاریزم، در صورت کلاسیک آن، در مقام استدلال بر حکومت یا سیاست و کلاً حیات غیر دینی جامعه از محدوده فلسفه سیاسی بیرون نمی‌رود. سکولاریزم با استدلال در مورد خیرات و ترجیح خیرات دنیایی بر سایر خیرات سر و کار دارد. از آنجایی که خوش‌بختی دنیایی انسان فی نفسه به منزله بی‌واسطه‌ترین و ضروری‌ترین غایت تشخیص داده می‌شود، اهتمام به سایر خیرات از حوزه بحث کنار گذاشته می‌شود. اما رجوع به علم و عقل دنیایی نیز بر پایه کفایتی انجام می‌گیرد که در آن دیده می‌شود. بنابراین در اینجا استدلال اساسی در کلیت آن متوجه تعیین خیرات یا غایت انسانی و طریق تحصیل آن است. اما در نظریه دکتر ملکیان مسئله‌ای که متعلق به حوزه فلسفه سیاسی است، به واسطه صورت بندی متفاوتی به حوزه‌ای غیر از حوزه معمول این‌گونه مسائل منتقل می‌شود. به بیان خلاصه تازگی این نظریه در این است که به واسطه یک خطای بنیادین مسائل فلسفه سیاسی تبدیل به مسائلی از قسم مسائل معرفت‌شناسانه می‌گردد. یعنی نزاع بر سر غایات و خیرات انسانی و شکل درست آن به نزاع بر سر حقیقت و طریق تحصیل آن بدل می‌گردد.

مسئله سکولاریزم نظیر هر مکتب یا دیدگاه سیاسی دیگر در حوزه فلسفه سیاسی به شکل حکومت یا نظام سیاسی مطلوب ارتباط می‌یابد. گفته می‌شود که در تحولات چند دهه اخیر مسئله اصلی فلسفه سیاسی از سؤال در باب این که چه کسی باید حکومت کند یا حاکم خوب کیست به سؤال در باب این که چه روشی بهترین شیوه حکومت کردن است تغییر یافته است. اما بر فرض این که بپذیریم مسأله فلسفه سیاسی در دوره معاصر تغییر یافته نیز تغییری ماهوی در مسائل فلسفه سیاسی ایجاد نمی‌کند.



فلسفه سیاسی اساساً حوزه‌ای تجویزی است که بر پایه ارزش‌ها یا قضایای ارزشی - اخلاقی می‌کوشد روشن سازد بهترین نحوه سازمان‌دهی حیات و فعالیت‌های جمعی انسان چگونه می‌باشد. داشتن تصویری از وجود و درکی هستی‌شناسانه، مفروضات انسان‌شناسانه شامل قضایایی در باب ماهیت انسان و ویژگی‌های رفتارشناسانه بنیادین آن، به علاوه دریافتی از ارزش‌های غایی یا نهایی لازمه هرگونه داوری در باب مسائل این حوزه تجویزی می‌باشند.

بنابراین هر تقریری از ماهیت نظام سیاسی مطلوب سکولاریستی مستلزم بحث از این جهات عدیده است. سکولاریزم با تصویری از جهان آغاز می‌کند که بنابر دو مشرب مختلف یا نافی قلمرو فرا حسی یا فرا پدیداری است، یا این که نظیر کانت و کنت با اتخاذ موضع لادری یا بی‌فایده‌گی بحث از ذوات فی نفسه یا غیر حسی در عمل با تعلیق قلمرو فرا پدیداری آن را کالمعدوم فرض نموده، آثار این جهان را بیرون از مباحثات نظری و محاسبات عملی قرار می‌دهند و به همین دلیل نافی هر خیر آن جهانی می‌شوند، یا آن که می‌گویند در صورت وجود چنین خیراتی محل توجه و اهتمام یک نظام سکولاریستی نمی‌باشد. به اعتبار این دو وجه است که سکولاریزم خود را اندیشه‌ای محدود به تجربه زندگی این جهان دانسته و تنها، رهبری، هدایت و سعادت انسان در رضایت دنیایی‌اش را مسئله یا وظیفه و هدف خود می‌داند.

روشن است که تعیین چنین اهداف یا غیایاتی برای انسان مستلزم درک خاصی از ماهیت و خصایص انسانی می‌باشد. از آن جایی که در مقام بیان تفصیلی اندیشه سکولاریزم نیستیم و تنها به قصد تبیین قلمرو بحث، ابعاد مختلف آن را برمی‌شماریم، لزومی به طرح دیدگاه‌های انسان‌شناسانه این اندیشه نیست. در همین حد کافی است که بگوییم انسان موجود در کانون این اندیشه «انسان سکولار» یعنی انسانی بدون داشتن پیوند یا علقه‌ای ماورای حسی در درون یا ذات خود می‌باشد. این انسان تا جایی که به زندگی این جهانی‌اش مربوط می‌شود انسانی مستکفی بالذات و مستغنی از غیر می‌باشد. این انسانی است که به واسطه عقل خویش توانایی و امکان این را دارد تا بدون اتکا به هیچ منبع غیر انسانی، سعادت و هدایت خود را در این جهان تأمین کند و به نیک بختی و فلاح این جهانی دست یابد.

تنها از این وجه اخیر است که اندیشه سکولاریزم به نحوی درگیر با مسئله معرفت می‌شود. از نظر این مکتب، عقل انسانی فی نفسه تأمین‌کننده دانش و نیازهای معرفتی یا نظری برای دست‌یابی به سعادت این جهانی است. تأکید در این جا بر آن است که نیازی به هیچ نوع دانش یا معرفت ماورای عقل انسانی نیست و لزومی هم به تأیید عقل انسانی یا هرگونه همراهی و کمک از سوی غیر آن نمی‌باشد، در واقع به بیانی درست‌تر از نظر سکولاریزم هرگونه مداخله یا همراهی غیر عقل انسانی که



به طور مشخص وحی و الهیات را شامل می‌شود محل عقل و انحرافی در دانش معتبر و مورد نیاز ما به حساب می‌آید. در بهترین حالت این گونه دانش‌ها یا عقلانیت‌ها بی‌ربط به سعادت و بهره‌وری انسان و جامعه انسانی به حساب می‌آید. گرچه گرایش اصلی، مضر و خطرناک تلقی نمودن آنهاست. آن چه احتمالاً ممکن است با تسامح مورد برخورد قرار گیرد اخلاقیات دینی است. آن چه قطعاً رد و منع می‌شود قضایای مابعدالطبیعی و به ویژه قضایای ناظر به مناسک و عبادات دینی می‌باشد.

عقلانیت مورد تأیید سکولاریزم عقلانیت طبیعی می‌باشد، و ماهیت طبیعت‌گرایانه دارد. به بیان دیگر عقل طبیعی که در محدوده بسته جهان طبیعی عمل می‌کند واجد کفایت تلقی می‌شود. بخشی از دریافت‌های این عقل همانی است که در حوزه‌های مختلف علوم طبیعی یا تجربی انباشت شده یا می‌شود. اما بخش دیگر آن دریافت‌هایی است که در حوزه‌های فلسفه و اخلاق طبیعی تحصیل می‌گردد. سکولاریزم اولیه از این حیث فایده‌گرایی و ماتریالیزم را مورد تأیید قرار می‌داد. در حالی که بخش اول دانش‌های نظری یا فنی لازم برای سازمان دهی جامعه سکولاریستی را فراهم می‌آورد، بخش دوم به عنوان مؤید یا منبع اقدامات عملی سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌ها عمل می‌کند. با این که بخشی از کارکردهای عقل انسانی تولید دانش نظری است که توسط علوم تجربی فراهم می‌آید عقلانیت مورد بحث در سکولاریزم به آن محدود نمی‌شود. سکولاریزم به علاوه به خودمختاری عقل در داورهای اخلاقی و دستیابی به احکام اخلاقی ارزشی نیز تأکید دارد که به مفهومی کانتی به استقلال حوزه اخلاق یا عقل عملی از دین می‌رسد.

### مشکلات نظریه

حال با این شرح اجمالی در مورد سکولاریزم، به نظریه دکتر ملکیان باز می‌گردیم. مشکل اصلی در این نظریه همان طوری که از این اجمال می‌توان دریافت ارائه تصویری محدود و ناقص از مکتب سکولاریزم است. از محوری‌ترین اصول این اندیشه این است که تنها مسائل این جهان یا دنیا، مسائل قابل توجه و اهتمام است. و به منزله ضمیمه‌ای به این دیدگاه که هرگونه دغدغه اخروی یا اهتمام به مسائل ناظر به اخلاقیات غیر نفع‌گرایانه یا دنیاخواهانه را خارج از بحث عرصه عمومی قرار می‌دهد، سکولاریزم بدون مشغول سازی خود به استدلال بر نفی خیرات دیگر صرفاً می‌گوید بهتر است که هم خود را معطوف به خیرات یا نفع این دنیایی سازیم. از این منظر سکولاریزم می‌گوید خواه خیرات دیگر وجود داشته باشد یا نه، آن چه تردیدی در آن نیست این است که خیرات این دنیا اولی است، و در خوبی اهتمام به آنها تردیدی نیست.



تجویزی و هم بُعد توصیفی یا اخباری دارد. در یک فلسفه اجتماعی بخش اعظم احکام، تجویزی است. مهم‌تر از همه این که مبنای داوری در مورد این کلیت نیز تجویزی است، هرچند مداخله احکام اخباری یا توصیفی گریزناپذیر است. در نظریه دکتر ملکیان بحث از یک فلسفه سیاسی به پایین‌ترین سطح سیاست، یعنی آن جایی که مقام تصمیم‌گیری و حل مسائل، یعنی قانون‌گذاری و اجراست، تنزل یافته است. با چنین تنزلی اصلی تأسیس می‌شود دایر بر این که اگر مسئله‌ای قابل اثبات عینی بالفعل بود، یعنی امکان اثبات بالفعل آن از طریق حسی یا تجربی وجود داشت می‌تواند وارد عرصه عمومی شود و الا نه. با چنین دیدی قلمرو سیاست و مسائل سیاسی تبدیل به قلمروی معرفت‌شناسانه و مسائل معرفتی می‌گردند. به این ترتیب گویی مناقشات و منازعات سیاسی میان فلسفه‌ها و جریان‌های مختلف سیاسی حول این مسئله می‌گردند که کدام حکم یا سیاست، عینی یا حقیقی است و کدام نیست. - به تعبیر دیگر، گویی سیاست جایگاه تعیین صدق و کذب یا درستی و خطای معرفتی است. در حالی که سیاست در واقع پس از این آغاز می‌گردد. گرچه زبان سیاست ممکن است توهماتی را موجب شود، اما نه در سطح فلسفه سیاسی و نه در سطح سیاست عملی، موضوع نزاع درستی و خطای معرفتی نیست همان طوری که با انکار حقیقت نیز آغاز نمی‌شود. بلکه با لحاظ آن تدوین می‌شود. هیچ فلسفه سیاسی نیز نه عامدانه و نه صریح بنا بر انکار حقیقت ندارد. تا آن جایی که به حقیقت مربوط می‌شود سیاست‌ها و فلسفه‌ها ممکن است عینیت را متفاوت بفهمند یا این که بر حقایق متفاوتی دست بگذارند. اما حتی وقتی حقایق واحدی مورد قبول قرار می‌گیرد تفاوت‌های سیاسی در مواجهه با این حقایق است. از این جاست که می‌گوییم سیاست پس از حقیقت آغاز می‌شود. به طور مثال بعید است در منازعه‌های سیاسی یا مناقشات فلسفی بر سر نحوه مواجهه با امپریالیزم، مارکس یا دیگران خطایی در تشخیص قدرت و اقتدار سرمایه‌داری یا آمریکا داشته باشند. با درک این که آمریکا واجد دست مادی برتر است یا این که فلان ماده مثلاً شراب یا گوشت خوک مضر و زیان‌آور است سیاست تمام نمی‌شود بلکه از این نقطه سیاست آغاز می‌گردد. فلسفه‌های سیاسی و سیاست‌های مختلف بر این اساس متمایز می‌شوند که بنابر ترجیحات ارزشی - اخلاقی مبارزه با امپریالیزم، تمکین و تسلیم در برابر آن، کناره‌گیری از حوزه قدرت آن و یا همکاری با آن را توصیه می‌کنند.

این درک از خطای دکتر ملکیان در تشخیص مسئله مورد نزاع کاملاً با اظهارات صریح ایشان تأیید می‌شود. ایشان می‌نویسد: «اگر امری آفاقی بالفعل قابل تحقیق بود، به رأی مردم رجوع نمی‌کنیم. برای نمونه اگر معلوم شد که فلان قارچ سمی است یا فلان ماده غذایی سرطان‌زا است در این صورت نمی‌توان گفت که در مورد کارخانه تولید کننده این مواد رأی بگیریم که آیا هم‌چنان به

تولید آن مواد غذایی ادامه بدهد یا نه»<sup>۸</sup> تنها یکی کردن جهان سیاست با جهان معرفت است که می‌تواند به چنین فهم بسیط و غیر واقعی از سیاست بیانجامد. در سیاست، ما به طور کلی و دائماً با تنازع میان این‌گونه حقایق سر و کار داریم. در سیاست با این مسئله سر و کار نداریم که چون زنا به هزار و یک دلیل به تخریب خانواده، آشفتگی در حیات جمعی و یا اختلال در تعلیم و تربیت بچه‌ها و افزایش جرم و جنایت منجر می‌شود پس باید تحریم شود چون کسان دیگری درست یا نادرست با استناد بر بعضی قضایای بالفعل عینی، سخن از آثار سوء تحریم زنا بر رشد روانی یا جسمی، ایجاد عقده به میان می‌آورند و خواهان رواج آن هستند. با مسئله این نیست که نحوه تولید سرمایه‌دارانه به تخریب محیط زیست، فقر بسیاری از انسان‌ها یا تخریب سرمایه اجتماعی منجر می‌شود. چون کسان دیگری شیوه‌های دیگر تولید را منجر به عدم توسعه کلی ثروت و فقر کلی جامعه یا منشأ رشد هزار و یک مشکل دیگر می‌دانند و از آن دفاع می‌کنند.

### استدلالی مغالطه‌آمیز بر له سکولاریزم

البته در این‌گونه فهم از نسبت سیاست با حقایق عینی با خطای زیاد سر و کار داریم. در این جا مغالطه‌ای مشهور اساس انتقال نادرست از قضایای عینی، به احکام یا دستورالعمل‌های سیاسی است که شکاف منطقی میان قضایای اخلاقی - ارزشی و قضایای توصیفی را به غلط نادیده گرفته است. از این نیز بگذریم که با توجه به مطالعات تاریخی و به ویژه بعد از کوهن اساساً جهان علم نیز شباهتی با تصویری که در این جا از جهان سیاست ارائه شده ندارد زیرا صدق و کذب قضایای علمی یا قبول و رد آنها در اجتماع علمی نیز فراتر از واقعیات عینی به ترجیحات ارزشی - اخلاقی هم ربط می‌یابد. به یک معنا می‌توان گفت که خطای بنیادین نظریه دکتر ملکیان گرفتاری آن در دام مغالعه هست / باید می‌باشد. اگر ایشان به این مغالطه توجه می‌نمود که داشتن هزارها، میلیون‌ها، میلیاردها و بلکه بی‌نهایت آگاهی از حقایق عینی نمی‌تواند ما را ملزم به صورت‌های خاصی از عمل بنماید اساس نظریه خود را بر بود و نبود حقایق عینی بالفعل قابل تحقیق قرار نمی‌داد. با این که ما می‌دانیم قارچی سومی است، یا کشورهای غربی و آمریکا واجد قدرت نظامی مخربی هستند اخلاقاً ملزم به این نمی‌شویم که این قارچ را بخوریم یا نخوریم، تولید کنیم یا نکنیم. کما این که ملزم نمی‌شویم به این که در برابر قدرت غربی‌ها و آمریکا تمکین کنیم یا نکنیم، بلکه بسته به ارزش‌هایی که بدان معتقد می‌شویم یا هستیم در برابر این حقایق عینی بالفعل قابل تحقیق واکنش نشان می‌دهیم. به طور مثال ما چون به منزلهٔ مسلمان نفس انسانی را محترم و حفظ آن را تکلیف می‌دانیم حکم به منع تولید و توزیع یا مصرف قارچ سومی می‌دهیم (صرف نظر از سایر شرایط ذی مدخل) یا این که چون معتقد



به برتری اسلام، نفی سبیل و عدم تسلیم در برابر کفار هستیم بر ضرورت و لزوم مبارزه با آمریکا و تجهیز منابع، برنامه‌ها و سیاست‌ها در این جهت تأکید می‌کنیم.

بنابراین به واسطه مغالطه هست / باید دکتر ملکیان از این غفلت دارد که نمی‌توان بنیاد سیاست یا اخلاق در صورت کلی آن را بر کشف حقیقت قرار داد. صرف نظر از اشکالی که در حقیقت مورد نظر، یا تعریف شده ایشان وجود دارد، اشکال اساسی تر نظریه وی به نا تمامی استدلال آن از منظر فلسفه سیاسی برمی‌گردد. ایشان نه تنها روشن نساخته که به چه دلیل مسئله اصلی سیاست به مسئله حقیقت و کشف آن ربط می‌یابد! این را نیز مستدل نساخته که چرا با کشف حقیقت باید مسئله را حل شده تلقی کرد. برای این که از این حیث استدلال تمام شود ایشان باید متکفل اقامه برهان له این قضیه شود که اخلاقاً پس از کشف حقیقت علمی بایستی به آن تن داد و از حکم آن تبعیت کرد تا مردم عمل مطابق با حقیقت کشف شده را اخلاقاً الزام‌آور تلقی کرده و حکم به پایان نزاع سیاسی بدهند. البته این استدلال نبایستی صورتی کلی داشته باشد بلکه بایستی دال بر این باشد که عمل مطابق با حقیقت کشف شده الزامی است. البته از این مشکل نیز صرف نظر می‌کنیم که از مقام کشف حقیقت تا شکل‌گیری یک عمل یا سیاست خاص قضایای متعدد دیگری دخیل است. اما اگر قرار باشد کشف سمی بودن قارچ به منع تولید، توزیع و مصرف آن منجر گردد حداقل این باید اثبات شود که بایستی مطابق با قضیه کشف شده عمل کرد. قاعدتاً به راحتی می‌توان دریافت که حتی در این صورت نیز مسئله سیاست کماکان حل نشده باقی خواهد ماند، زیرا هیچ معلوم نیست که عمل مطابق با قضیه قارچ سمی و کشنده است چیست؟ زیرا تصور این که عمل مطابق با این قضیه امتناع از خوردن تولید و... قارچ سمی است در خود بار دیگر مغالطه هست / باید را باز تولید می‌کند.

بنابراین می‌توان گفت بی‌توجهی به مشکل اخیر نقصان اساسی تری را وارد نظریه دکتر ملکیان می‌کند. برای هر فلسفه سیاسی مسئله جوهری پس از اثبات مجموعه‌ای از قضایای هستی‌شناسانه در باب عالم و آدم، یا جهان اعم از انسان - خدا، جامعه یا طبیعت و نظایر اینها - شروع می‌شود. بعد از این که حقایق اثبات شد بایستی بر ضرورت اخلاقی تمکین در برابر این حقایق یا حقیقت برتر و هم چنین روش‌های دست‌یابی به آن نیز استدلال شود. اول بایستی ثابت شود حق چیست تا سپس اثبات گردد که بایستی از این حق تبعیت کرد، آن هم به طریقی که در آن مکتب توصیه می‌شود. صرف اثبات وجود خدا کفایت نمی‌کند تا انسان الزاماً خود را در کنف حمایت آن قرار داده و ملزم به تبعیت و قرب به او و طرق ارائه شده برای دست‌یابی به این حقیقت، یعنی قرب به وی گردد. باید به نحوی به دلیل خالی از مغالطه هست / باید الزام اخلاقی به عبودیت و طرق عبودیت نیز اثبات گردد. خواه به این دلیل که ام ارباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار یا به دلیل گریزناپذیری این خدا

برای دست‌یابی به خیرات عالم و اجتناب از شرور آن باید ضرورت اخلاقی اسلام و طریقت آن برای همراهی با حقیقت عینی اثبات شود تا اسلام حجیت اخلاقی - ارزشی یا سیاسی بیابد. بدون برداشتن این گام‌های اساسی هزارها قضیه عینی نمی‌تواند ما را ملزم به قبول عملی یا اخلاقی و سیاسی خود کند چه شاید طریق سعادت در مخالفت با این حقایق عینی باشد. جهان انسانی، جهانی است که بدون نادیده‌انگاشتن حقایق عینی بسیاری به قصد رعایت قضایای عینی دیگر اساساً به حیطة وجود پا نمی‌گذارد. آن جهان طبیعی است که تنها با لحاظ و در محدوده قضایای عینی تحقق می‌یابد. جهان عینی را جهان انسانی ساخته و این کار را از طریق تأسیس اصول اخلاقی و ارزشی انجام می‌دهد.<sup>۱۰</sup> حال باید دید آیا نظریه ملکیان علی‌رغم خطای اولیه، وارد این عرصه می‌شود یا نه و اگر می‌شود چه نکاتی برای گفتن دارد.

### تبعات بدفهمی سیاست و گرفتاری در دام مغالطه

همان طوری که گفته شده باید اذعان کرد که مغالعه هست / باید تمام ابعاد نظریه دکتر ملکیان را به خطای خود آلوده کرده است. ایشان در باب حکومت دینی نیز معتقد است که «اگر این معتقدات و باورهای دینی از نوع آفاقی بالفعل قابل تحقیق بود، در این صورت مردم بخواهند یا نخواهند موافق باشند یا نباشند حکومت باید حکومت دینی باشد».<sup>۱۱</sup> از آن مغالطه استبدادی از این نوع برمی‌آید که قطعاً مطابق درک انسان نیز حتی دیانت هم بدان راضی نیست. از نظر ما گرچه از لحاظ اخلاقی و با نظر به طریق درست سعادت صحیح نیست که مردم اسلام را به اعتبار این که حقیقت و تمام حقیقت هستی را بیان می‌دارد کنار بگذارند، اما این جواز وجود دارد که چنین کنند؛ هرچند که نتیجه آن تبعات سوپی هم‌چون عدم سعادت این دنیایی و عدم صلاح آخروی است چه «انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفوراً». با این حال بگذارید تلاش کنیم در یابیم با چه استدلالی دکتر ملکیان ما را به سکولاریزم می‌خواند. با توجه به جایگاهی که مغالطه هست / باید در نظریه ایشان دارد و با توجه به ابتدای نظریه بر تقسیم بندی قضایا به قضایای آفاقی / نفسی می‌توان گفت که استدلال ایشان بر محوریت اصالت الحقیقه پا گرفته است. می‌توان گفت که استدلال ایشان در حوزه فلسفه سیاسی این است که بایستی از هر چه حقیقت دارد تبعیت کرد یا این که چون حقیقت ارزش مند است باید به مقتضای آن عمل کرد. اولین مشکل در این رابطه عدم هرگونه استدلالی در خصوص این اصل فلسفی است. ظاهراً ایشان این را بدیهی گرفته‌اند که افراد باید از حقیقت تبعیت کنند، صرف نظر از مشکلی که به معنا و مفهوم حقیقت در این نظریه بر می‌گردد این روشن نیست که چرا اصالة النفع، اصالة العدالة، اصالة آزادی و غیر آن نبایستی مبنا قرار گیرد. در سکولاریزم به معنای اصطلاح اصالة النفع یا تقدم و برتری



یا ذی ارزش بودن دنیا و نفع این دنیایی و خیرات این جهانی مبنای مشروعیت بخش می‌باشد. اما در این نظریه حقیقت به منزله ارزش غایی رفتاری و مبنای سازمان‌دهی سیاسی یا نظم‌دهی به قلمرو عمومی عرضه شده است. مشکل دیگر این نظریه با توجه به اصلی که بر پایه آن اعتبار می‌یابد این است که سایر اصول رقیب ضرورتاً نافی اصالة الحقیقة نیستند. اگر به طور دقیق نگاه کنیم، فلسفه‌های سیاسی رقیب هیچ یک خود را به اعتبار باطل بودن توجیه نمی‌کنند. همه فلسفه‌ها به نحوی خود را بازگو کننده حقیقت می‌دانند. آنها در واقع تقریرهای خاص از اصالة الحقیقة هستند. نفع‌گراها به این اعتبار بر اصالة النفع تأکید می‌کنند که آن را تنها حقیقت معتبر در قلمرو انسانی می‌دانند. همین طور آنها که آزادی را معیار توجیه خود می‌گیرند نیز به این اعتبار است که آزادی را تنها حق مورد اعتنا می‌شمرند.

فلسفه‌های سیاسی مختلف از این جهت اصول متفاوتی را مورد تأکید قرار می‌دهند که غایات و نیازهای یکسانی را در حیات انسانی مد نظر ندارند و یک راه درک این که چه غایات یا نیازهایی در یک فلسفه سیاسی اساسی و اولیه در نظر گرفته شده است، توجه به مشکلاتی است که در آن فلسفه مشکل بنیادین انسان و حیات سیاسی تلقی می‌شود. نظریه دکتر ملکیان ظاهراً فرض گرفته که مشکل اصلی ما در سیاست مشکل حقیقت و باطل است. به بیان دیگر نزاع‌های ما در سیاست نزاع صدق و کذب به معنای مورد نظر ایشان است. از این منظر مشکل نظم سیاسی یا عرصه عمومی یافتن معیاری خواهد شد که تحقق حقیقت بالفعل عینی را تضمین کند. اما صرف نظر از مشکل موجود در تعریف حقیقت در نظریه ایشان، آیا مشکل انسان‌ها در سیاست مشکل نیافتن حقیقت و خطاست؟ البته نباید انکار کرد که بعضی از مشکلات مهم سیاسی بشریت به حقیقت و خطا برمی‌گردد. اما بدیهی‌تر از این حقیقت، این است که اکثر نزاع‌های جهان سیاست به تزاخم میان حقایق برمی‌گردد. مسئله ما در سیاست صرفاً این نیست که بعضی می‌خواهند باطل خود را در عرصه عمومی عرضه کرده و بر ما تحمیل کنند. مشکل اکثری سیاست این است که بعضی حقایق خود را بر حقایق دیگر، در عرصه عمومی تقدم می‌دهند، یا این که نمی‌توانند در تزاخم میان حقایق راه خویش را پیدا کنند.

اگر تلاش کنیم به نحوی دریابیم که به چه دلیل دکتر ملکیان چنین طرحی در انداخته، شاید بتوانیم دلیل غفلت وی در توجه به این بدیهیات سیاسی را کشف نماییم. با نظر به اصل تأسیسی این نظریه و شباهتی که میان جهان سیاست و جهان علم برقرار کرده به نظر می‌رسد از نظر وی مشکل اصلی سیاست اختلاف میان افراد و گروه‌های اجتماعی باشد. البته این تصور درستی از سیاست است. قلمرو سیاست اساساً به دلیل اختلاف میان انسان‌ها و تمایز دیدگاه‌های آنها بر سر اهداف، به

اولویت‌ها، اقدامات، سیاست‌ها و برنامه‌ها به وجود می‌آید. اگر جهان انسانی بدون اختلاف امکان می‌یافت، سیاست، در مقابل ناممکن و بی‌وجه می‌شد. بر این پایه می‌توان گفت که این نظریه با توجه به حقیقت غیر قابل انکار تفاوت‌ها و اختلافات مسئله ساز انسانی مسئله اصلی جهان سیاست را، یافتن پایه‌ای موجه برای حل و فصل این منازعات و رفع آن می‌داند. از همین جا است که روشن می‌شود چرا ملاک و معیار برای ورود به عرصه عمومی در آن عینی بودن بالفعل باورها و اعتقادات تلقی شده است. نظریه فرض گرفته است که منشاء اختلافات و سیاست‌ها، برنامه‌ها یا نظراتی است که پشتوانه عینی ندارد. از این منظر هر زمان که فرد یا گروهی سخن، نظر یا طرحی را به عرصه سیاست می‌آورد که عینی نیست اختلاف و نزاع سیاسی آغاز می‌شود، زیرا صرفاً ترجیحات شخصی (قضایای انفسی) این یا آن گروه و فرد است. اما اگر آن چه به قلمرو عمومی می‌آید فراتر از ترجیحات بی‌دلیل (از اقسام چندگانه انفسی یا آفاقی بی‌پشتوانه مورد نظر ایشان) باشد، اختلافات و نزاع‌ها رفع می‌شود، زیرا به این ترتیب حقیقتی که همگان می‌توانند آن را بپذیرند جای آن باورها و اعتقادات غیر موجه یا غیر قابل توجیه را می‌گیرد.

بنابراین اگر اختلافات و نزاع‌های سیاسی را بپذیریم مشکل اصلی نظم سیاسی، یافتن راه چاره‌ای برای حل قابل قبول آنها خواهد شد. حل آنها نیز در چهارچوب نظریه دکتر ملکیان، تن دادن به معیار حقیقت و اجتناب از طرح اقوال و نظراتی است که همگان نمی‌توانند اعتبار آن را محک زده و بپذیرند. این که مشکل سیاست اختلافات و نزاع گروه‌ها بر سر باورها و اعتقادات متفاوت آنهاست، تردیدناپذیر و غیر قابل مناقشه است. اما این که فکر کنیم سکولاریزم بنا به تعریف ایشان رافع مشکل است اول الکلام است. اولاً تنها نظریه‌ای که گرفتار مغالطه هست / باید می‌باشد چنین راه حلی برای جهان سیاست عرضه می‌کند و الا قبول حقایق عینی هیچ کس را ملزم به عمل به مقتضای آنها نمی‌سازد. به علاوه همان طوری که مکرر گفته شد زندگی سیاسی با نزاع دایمی میان این حقایق و قبول یا نادیده گرفتن بعضی از آنها برله یا علیه بعضی دیگر سر و کار دارد. اگر قرار بود انسان‌ها به طور فردی نیز چنین کنند امکان زندگی نداشتند چه رسد به این که قرار باشد بر این پایه اجتماع و سیاست را سازمان دهند. مسئله اصلی در سیاست نه خود حقایق عینی بلکه اصولی است که بر پایه آنها در مورد این حقایق داوری می‌شود. همگان اذعان دارند که روابط جنسی آزاد آثار سوء اجتماعی و فردی زیادی دارد. اما این نیز حقیقتی است که این گونه روابط موجبات خشنودی جسمی افراد می‌شود یا این که این حقیقتی است که آموزش‌های دینی با جرم و جنایت رابطه منفی دارد، در عین حالی که در جهات دیگری رفتار و اعمال انسان‌ها را محدود می‌سازد، حال مسئله ما در سیاست این می‌شود که کدام دسته از این حقایق را ترجیح بدهیم. از آن جایی که ترجیحات ارزشی افراد



متفاوت است وجود این قضایای عینی (در مثال‌ها علی‌رغم اعتبار بالای آنها مناقشه نکنید) رافع اختلاف نیست بلکه بر پایه آنها اختلافات آغاز و سازمان‌دهی می‌شود.

بیاید فرض کنیم که قضایای اخلاقی یا متعلق به حکمت عملی نیز قابل دست‌یابی به عینیت تعریف شده در نظریه هستند. البته نظر دکتر ملکیان در این زمینه چندان روشن نیست اما با توجه به تأکید بر عدالت می‌توان فرض کرد که وی حداقل بعضی از قضایای ارزشی را از این قسم می‌داند - گرچه نظر وی در مورد قضایای دینی ناقض یا خلاف این فرض است - اما آیا این فرض خلاف یا مسئله‌ساز در نظر دکتر ملکیان مشکل نظریه را حل می‌کند؟

می‌توان مسئله را به این صورت درآورد که هرگاه باور و اعتقادی از الف قسم قضایای اخباری ناظر به قلمروی غیر اخلاقی به ضمیمه ب حقیقتی از قسم قضایای اخلاقی به مقام بالفعل عینی رسید اعتبار لازم را برای ورود به عرصه عمومی به دست خواهد آورد. به نظر می‌رسد به این ترتیب مشکل حل خواهد شد، زیرا مشکل نظریه در این بود که بدون دادن معیاری برای داوری در مورد قضایای قسم اول ما را به تمکین در برابر حقایق می‌خواند. اکنون با داشتن این دسته از قضایا ظاهراً چاره‌ای جز تمکین در برابر حقیقت نخواهیم داشت و اختلافات در صحنه سیاست رخت برخواهد بست. اما با کمی تدقیق روشن خواهد شد که این توهمی بیش نیست، چون نزاع مجدداً در حوزه این قضایای اخیر نیز سربرخواهد آورد. البته دکتر ملکیان چندان ما را در یافتن قضایایی از این دست یاری نمی‌کند. به اعتبار تأکیدی که بر دو اصل آزادی و عدالت دارد باید فرض گرفت که ایشان حکم به خوبی این دو را از قسم قضایای بالفعل عینی می‌داند. بر فرض که چنین باشد و ما تنها این دو قضیه را داشته باشیم با توجه به ترجیحات متفاوتی که افراد و گروه‌ها در این خصوص دارند در ربط با هر قضیه دیگر از قسم اول حداقل دو طرف خواهیم داشت: کسانی که با اتکا بر قضیه عینی آثار سوء قطع درختان بر حیات انسانی سرمایه‌داری را مخالف عدالت می‌دانند و کسانی که با اتکا به آثار سوء جلوگیری از قطع درختان بر اقتصاد و معیشت مردم آن را موافق آزادی انسان‌ها در فعالیت‌های اقتصادی می‌دانند.

بنابراین صرف نظر از مشکلات عدیده‌ای که پیش از این در نظریه دکتر ملکیان تشخیص داده شد مشکل بی‌فایده‌گی آن را نیز داریم. اگر نظریه‌ای که کفایت کامل عقلانی دارد. نتواند نتایج مورد نظر خود را بر حسب مفروضات درونی‌اش تأمین کند تردیدی در این نخواهیم کرد که آن را کاملاً خطا بیانگاریم. وقتی نظریه‌ای نتواند به نتایج خود دست یابد حتماً مسیر خطایی را طی کرده است. حال ما نظریه‌ای داریم که به دور از خطاهای بنیادین آن قصور مشابهی در دست‌یابی به نتایج مورد نظر خود، یعنی رفع اختلاف از صحنه سیاسی دارد. از این جهت انسان در می‌ماند که شاید این نظریه تنها



برای بیرون کردن دین از صحنه سیاست طراحی شده است و تمامی اختلاف جهان سیاست را اختلاف میان دین و غیر دین می‌داند. این چنین استنباطی از آن روست که با این تصویر از سکولاریزم و معیار داوری در مورد مسائل جهانی سیاست در همان وهله اول دین است که از صحنه خارج می‌شود، زیرا مطابق تصریح نظریه پرداز هیچ تردیدی در عدم امکان دستیابی به قضایای عینی بالفعل در این حوزه نیست.

مشکلی که به این ترتیب بدان اشاره کردیم از جهتی دیگر می‌گوید که این نظریه گرفتار نوعی مصادره به مطلوب است: یعنی اساساً از آغاز به نحوی سازمان داده شده که نتیجه مورد نظر با حذف دین از سیاست بالضروره حاصل می‌شود. ثابت یا حاصل می‌شود، چون در مقدمات استدلال مفروض گرفته شده است. برای درک این مشکل لازم است بار دیگر از آغاز، نظریه و استدلال در آن را مورد بررسی قرار دهیم. یک نظریه در حوزه فلسفه سیاسی بر عکس حوزه علم - اخباری و در مقام شناخت توصیفی یا تبیینی پدیده‌ها و رخدادها یا وقایع جهان نیست بلکه در مقام حل یک مشکل عملی می‌باشد و مربوط به سازمان دهی و نظم اجتماعی می‌باشد. با این که نظریه دکتر ملکیان ظاهراً درگیر خلط میان این دو مقام است نظیر هر نظریه فلسفی دیگر در حوزه سیاست با مشکل اختلاف و نزاع جهان سیاست آغاز می‌کند که نقطه موجهی برای یک نظریه سیاسی است. اما میان این دو آن چه به نظریه‌های سیاسی خصوصیت خاص می‌دهد تصور آن‌ها از ماهیت نزاع است. در این جا یعنی در نظریه دکتر ملکیان، به درستی نزاع موجود ناشی از تلاش دین‌داران برای ایجاد حکومت دینی تصور شده است که با نظر به واقعیت‌های کنونی سیاست فرضی ناموجه نیست. با توجه به این که در جهان کنونی کسانی (سکولاریست‌ها) با ایجاد نظم دینی و ابتدای قوانین و قواعد حیات جمعی بر دین موافق نیستند طبیعی است که نزاع عمیق و حادثی جهان سیاست را در خود می‌گیرد. به واسطه این نزاع مسئله یک طرف این می‌شود که استدلال کند به چه دلیل حکومت دینی موجه است و مسئله طرف مقابل این خواهد شد که استدلال کند چنین حکومتی ناموجه و حکومت غیر دینی یا سکولار توجیه پذیر است. هم مشکل نظریه، مشکل واقعی و مهمی است، هم هدف آن که رفع اختلاف و نزاع باشد هدفی موجه و از لحاظ انسانی مقدس و ارزش مند.

پیش از این که مجدداً به استدلال نظریه دکتر ملکیان برگردیم به یک نکته مهم روش شناختی توجه می‌دهیم که داوری در مورد استدلال‌های حوزه فلسفه سیاسی بر پایه آن انجام می‌شود. روشن است که استدلال‌های نظری در این حوزه برای کفایت و صحت، حداقل دو شرط دارند؛ اولاً، مفروضات اولیه استدلال‌ها باید برای همگان به ویژه طرفین نزاع مورد قبول و پذیرش باشد و ثانیاً استدلال به لحاظ منطقی بایستی به درستی بسط و گسترش یابد. اگر مفروضات استدلال یا شیوه



استنتاج آن از این جهات خدشه‌دار باشد انتظار پذیرش و قبول آن عقلاً و منطقاً ناموجه است. حال با این مقدمات ببینیم که آیا این نظریه کفایت عقلی لازم را دارد یا نه. اولین فرض این نظریه این است که مشکل جهان سیاست یا آن چه نزاع میان جویندگان حکومت دینی و طالبان حکومت غیر دینی را موجب شده اختلاف و نزاع بر سر حقیقت است. همان طوری که بیان شد نظریه فرض گرفته که اگر جهان سیاست یا قلمرو عموم بر پایه حقایق عینی سازمان یافته وارد شود جایی برای اختلاف نخواهند ماند؛ اگر کس یا کسانی بخواهند سیاست را مطابق نظرات شخصی یا قضایای انفسی تنظیم کنند، نزاع آغاز می‌شود چون طرف‌های این اشخاص وجهی عینی یا درست برای پذیرش این نظرات یا سیاست‌ها و برنامه‌ها نمی‌بینند. با این که مناقشات عظیمی میان اهل نظر و فلسفه در این خصوص وجود دارد که اختلافات و کجی‌ها در جهان انسانی از جمله سیاست بر سر حقیقت است. این فرض را به طور اجمال می‌پذیریم با این که مشکلات زیادی از جمله مشکلات منطقی در خصوص این نظر وجود دارد که آدمیان پس از درک حقیقت از خطا، نادرستی و نزاع آفرینی باز می‌ایستند، این را با توجه به ظواهر سیاست جهان کنونی نیز به طور اجمال می‌پذیریم. آن چه این استدلال را گرفتار شائبه مصادره بالمطلوب می‌سازد، تقریر یا فرضی است که از حقیقت دارد. مطابق فرض این نظریه حقیقت تنها می‌تواند وصف قضایای آفاقی بالفعل قابل تحقیق باشد. با این که معیار این نظریه برای تحقیق، اعم از معیارهای پذیرفته شده توسط سکولاریزم به مثابه یک مکتب خاص است اما با این حال ظاهراً از نظر نظریه پرداز نزد متدینین از جامعیت کافی برخوردار نیست. البته این مسئله‌ای است که در دنباله به آن خواهیم پرداخت. اما دلیل ما در این جا این است که نظریه پرداز تصریحاً می‌گوید «اما - و هزار اما - گزاره‌ها و باورهای دینی از نوع گزاره‌های آفاقی بالفعل قابل تحقیق نیست». <sup>۱۲</sup> به این ترتیب نظریه پرداز در واقع از ابتدا این فرض را داشته است که گرچه متدینین، احکام و قضایای دینی را واجد حقیقت می‌دانند، در واقع چنین نیست بلکه به توهم به حقیقت آنها ایمان آورده‌اند. به بیان دیگر در حالی که مؤمنین بر پایه معیارهایی به حقیقت دین و قضایای آن باور آورده‌اند این معیارها هرچه باشد از قسم معیارهای مورد پذیرش یا معتبر ارائه شده در نظریه نیست. به این ترتیب در حالی که نزاع میان دین‌داران و سکولاریست‌ها بر سر حقیقت‌های متفاوت آنهاست، نظریه پرداز تعریف و معیاری از حقیقت به دست داده که به اعتبار آن از آغاز نزاع منحل می‌شود به نزاع میان حقیقت و خطا. بر پایه این مفروضات نزاع، به نزاع میان کسانی بدل می‌شود که گروهی از آنان می‌گویند بایستی حقیقت یا باور بالفعل قابل تحقیق، مبنای زندگی جمعی باشد و گروهی که بر خلاف آن بر خطا یا قضایای غیر قابل تحقیق (از سه قسم دیگر) پافشاری می‌کنند. این مشکل وقتی حادث می‌شود که در بایم نظریه پرداز هیچ یک از قضایای دینی را از قسم قضایای عینی بالفعل قابل

تحقیق نمی‌داند و تصریح می‌کند که حتی گزاره «خدا هست» نیز از این قسم قضایا نیست. به این ترتیب نظریه پرداز درک و تعریفی از حقیقت و معیارهای آن را فرض می‌گیرد که تحمیلی بر طرف دیگر است و از ابتدا حقیقت دینی را بیرون از بحث می‌گذارد. اگر مطابق مفروضات دیگر نظریه پذیریم که نزاع مورد بحث نزاع بر سر حقیقت است صورت درست تقریر مسئله آن می‌باشد که توجه کنیم طرفین نزاع از حقیقت‌های متفاوتی سخن می‌گویند. اهل دیانت از حقیقت و بلکه تمام حقیقت سخن گفته و معیارهایی مشخص برای درک و فهم آن ارائه می‌دهند، در مقابل سکولاریست‌ها درک محدودی از حقیقت داشته و آن را محدود به جهان حسی پدیداری می‌سازند. دلیلی در نظریه ارائه نشده که چرا بایستی تعریف و معیار خاصی از حقیقت توسط متدینین پذیرفته شود بلکه صرفاً صحت آن و ضرورت تمکین اهل دیانت بدان فرض گرفته شده است. به همین دلیل گویی در بدو امر فرض شده که حکومت خوب و درست یا حکومتی که همگان ملزم به پذیرش آن هستند حکومت سکولار یا حکومتی است که بر پایه حقیقتی غیر از حقیقت دینی، یعنی بر پایه قضایای عینی بالفعل قابل تحقیق یا قضایای مورد پذیرش سکولاریست‌ها سازمان یافته و اداره شود.

روشن است که به این ترتیب استدلال مصادره بالمطلوب می‌کند مگر این که استدلالی بر صحت تعریف خود از حقیقت و معیارهای آن به دست دهد یا نشان دهد که از ابتدا تعریف از حقیقت یا قضایا به نحوی ارائه نشده که صرفاً شامل قضایای مورد اعتماد سکولاریست‌ها باشد و قضایای دینی را برحسب تعریف، از محل بحث و نزاع خارج کند.

### ادعایی بزرگ اما فاقد استدلال در مورد قضایای دینی

همین این جا مناسب است مفصل تر به این مشکل نظریه دکنتر ملکیان بپردازیم. به منظور بحث از این مشکل نیازی به آن نیست که در مورد تقسیم بندی نظریه از قضایا بپردازیم، چرا که سؤال اساسی، به داوری ایشان در مورد قضایای دینی مربوط می‌شود. در این نظریه به طور کامل و بدون هیچ استثنایی حقایق یا باورهای دینی را از قسم قضایایی نمی‌داند که بر پایه «چهار میزان شناخته شده (ریاضی، منطقی، عقلی، تجربی انسانی و طبعی، تاریخی و شهودی) به نحو بالفعل قابل تحقیق» باشد، در این مورد جز اشاره به قضیه محوری «خدا هست» و نفی امکان تحقیق پذیری آن هیچ استدلالی ارائه نشده است. از آن جایی که اصالة العدالة یا اصل عدالت و اصل حقیقت از قضایای پایه‌ای مورد قبول نظریه بوده و هر دو در سر سلسله باورهای دینی است، عمومیت حکم به عدم امکان تحقیق پذیری قضایای دینی در نظریه تناقض عجیب به نظر می‌آید. به علاوه این که بسیاری



از احکام دینی به ویژه آنهایی که به جهات اجتماعی و عرصه عمومی ناظر می‌باشد به استناد دلایل عقلی یا ادله کارشناسانه موضوعیت یا شأنت حکمی و تکلیفی می‌یابد که مطابق معیار نظریه قابلیت تحقیق بالفعل دارد. مثلاً از مواردی که در مقاله به آن مثال زده شده است ممنوعیت تولید و توزیع قارچ سمی است. در صورت کلی از احکام فقهی دین اسلام ممنوعیت معامله مقولات، اجناس یا کالاهایی است که منافع محله معتنابه ندارند. مطابق تعریف نظریه این قضیه از قضایای عینی بالفعل قابل تحقیق است، چون نظیر قارچ سمی می‌توان بر مضار یا منافع کالاهای اقامه دلیل عینی کرد. اما با حکم عام نظریه دکتر ملکیان در مورد اسلام این قضایا نیز از شمول تعریف قضیه آفاقی مورد قبول وی خارج می‌شود که در تناقض با اصل تأسیسی آن است.

ظاهراً تنها می‌توان یک وجه برای تصریح نظر عجیب و مسئله‌ساز دکتر ملکیان در مورد قضایای دینی یافت، به علاوه بسیاری از قضایای دینی حکم به تبعیت از نظر کارشناسی و لزوم عمل بر طبق احکام مستقل عقلی یا مستقلات عقلیه را داریم که عمومیت حکم به تحقق‌ناپذیری بالفعل باورهای دینی را منتفی می‌سازد. اما اگر شخصی به صدور چنین حکم عامی دست زد قاعدتاً بایستی وجه موجهی برای آن بیابیم؛ به ویژه که شخص مورد نظر هم بی‌اطلاع از این نیست و هم دستی در مسائل معرفت‌شناسانه دارد البته وجهی که در این جا ذکر می‌شود در مقاله مکتوب یافت نمی‌شود بلکه قرائتی بیرون از آن برای آن وجود دارد. در هر صورت چنین حکم عامی در صورتی صحت دارد که تفکیکی میان محتوای قضایای موجود در دین و وجه صدور و انتساب آنها به دین ایجاد کنیم. با پذیرش این تفکیک اگر بگوییم قضیه‌ای دینی است که صرف نظر از محتوای آن انتساب آن را بدین بدانیم شاید بتوان مفری برای آن حکم کلی یافت. از این منظر قضایای دینی نه به اعتبار محتوی بلکه از آن‌رو که می‌توانیم آنها را صادره از ناحیه خدا یا دین بدانیم دینی هستند. نتیجه این تفکیک این خواهد شد که اثبات دینی بودن لازم‌اش اثبات صدور آن از ناحیه دین یا خداست. که از نظر دکتر ملکیان اثبات عینی آن ناممکن می‌باشد. اما چرا نتوانیم صدور قضایای دینی را به طریق معهود در فقه اثبات کنیم؟ با این حال تنها راه تصحیح آن حکم این قول حداقل با نظر به احکامی که مستند آن قرآن می‌باشد عجیب است، این است که بگوییم صرف نظر از ادعاها هیچ کس نمی‌تواند صدور احکام دینی را از ناحیه خدا اثبات کند. از این منظر اثبات دینی بودن احکام نظیر اثبات اصل دین تنها به معجزه یا طرقی نظیر آن نیاز دارد که جزء طرق معهود یا در دسترس همگان نیست. در نتیجه تمام قضایای دینی از قسم قضایایی خواهد شد که بالفعل غیر قابل تحقیق هستند. البته پاسخ ما به این نحوه تقریر از مسئله برگشت به اصل مسئله اثبات دین است که چون ما را از مقصد اصلی دور کرده وارد آن نمی‌شوم.

### تهافت گویی در باب ملاک تحقیق پذیری و معرفت‌شناسی دینی

اما دکتر ملکیان در بحث از دین و قضایای دینی به علاوه آن حکم مطلق در ضمن اشاره به «مهم‌ترین عقیده دین، اعتقاد به وجود خدا» نکته‌ای می‌گوید که از اساس اعتبار تعاریف خود از حقیقت و معیارهای آن را مخدوش می‌سازد. در حالی که تا پیش از این تحقیق‌پذیری بالفعل بر پایه چهار میزان گفته شده ملاک قضایای معتبر عرصه عمومی تلقی شده، در این جا عدم امکان مناقشه در ادله را ملاک می‌گیرد. او با ذکر قضیه «خدا هست» می‌پرسد؟ «آیا به نظر شما تاکنون دلیل قاطعی برای وجود خدا اقامه شده که هیچ کس نتوانسته باشد در آن مناقشه کند؟»<sup>۱۳</sup> ظاهراً دکتر ملکیان توجه نمی‌کند که به این ترتیب از جهات متعددی در تناقض با سخن قبلی خود در مورد قضایای تحقیق‌پذیر قرار می‌گیرد، زیرا معیار وی قابلیت تحقیق بوده است نه فعلیت آن. به علاوه اگر معیار عدم امکان مناقشه یا عدم مناقشه بالفعل باشد آیا می‌توان قضیه‌ای را یافت که از نوعی مناقشه خالی باشد یا این که نتوان در آن به هیچ وجه مناقشه کرد؟ هیچ قضیه یا حکمی حتی قضایای علمی نیز با این ملاک اعتبار حقیقی نخواهد یافت.

از اینها گذشته به نظر می‌رسد که این نظریه بر معرفت‌شناسی کاملاً نامعتبر یا غیر موجهی مبتنا یافته است. ما از مناقشات عدیده و سختی که بر سر قضایای ریاضی، منطقی، عقلی یا شهودی وجود دارد می‌گذریم. اگر توجه خود را معطوف به قضایای علوم تجربی کنیم که ظاهراً بیش از سایر قضایا محل توجه این نظریه است باز هم نمی‌توانیم چاره‌ای برای نقصان معرفت‌شناختی آن پیدا کنیم. این نقصان بارزتر و حادث‌تر خواهد شد، اگر که خود را محدود به قضایای علوم انسانی بسازیم. آیا دکتر ملکیان فکر می‌کند می‌تواند قضایایی در این علوم نشان دهد که به طور اجماعی مورد پذیرش اهل این علوم - چه رسد به مردم و عامه - قرار گرفته باشد؟ اگر پاسخ ایشان به این سؤال مثبت باشد، این نشان می‌دهد که آن چه وی علوم انسانی می‌داند غیر از آنی است که ما و همگان تحت عنوان علوم انسانی می‌شناسیم. آیا نقش وجود تنوع مکاتب و نظریه‌های علوم انسانی که دائماً نیز تکثر می‌یابند به اندازه کافی دلیلی قوی در اثبات خطای دکتر ملکیان در مورد ماهیت این علوم و امکانات معرفت‌شناختی و روش‌شناختی آن فراهم نمی‌کند؟ اگر ایشان تحقیق‌پذیری را به معنای خام اثبات‌گرایانه‌اش به کار نگرفته باشد، هیچ قضیه‌ای را در این علوم خالی از امکان نوعی تحقیق‌پذیری نخواهد یافت. اما با پذیرش این سطح از تحقیق‌پذیری که علوم به طور کلی و حتی کل آگاهی بشر را موجه یا عینی می‌سازد، روشن نیست که چرا قضایای دینی را نبایستی از قسم قضایای آفاقی بالفعل تحقیق‌پذیر دانست. اما اگر مناقشه‌ناپذیری یا تحقیق‌پذیری اثبات‌گرایانه ملاک باشد این بر عهده وی خواهد بود که یک قضیه، بلکه تنها یک قضیه تحقیق‌پذیر با این ملاک ارائه دهد تا ما تمام مدعای



خود را رها کنیم. این را نیز در نظر نمی‌گیریم که وی برای نفی اعتبار عینی قضیه «خدا هست» ملاک عجیب «مناقشه‌پذیری» را مبنا قرار داده است. حال اگر بپذیریم که ما به لحاظ معرفت‌شناسانه در یافتن قضایای عینی بالفعل تحقیق‌پذیر، یا حداقل در مورد وجود یا عدم وجود چنین قضایایی و یا در مرتبه بنیادی تر راه کشف این قضایا، دچار مشکلات حادی هستیم، تکلیف ما با جهان سیاست چه خواهد شد؟ صرف نظر از مشکلات حاد دیگری که بیان آن گذشت، نظریه دکتر ملکیان مبنایی برای حل و فصل مسائل سیاسی یا نزاع‌های عرصه عمومی ارائه داده که خود، در تجدد منبع عمده اختلافات بشری گردیده است. ایشان بدون این که هیچ‌گونه توضیحی در مورد مبانی معرفت‌شناسانه نظریه، تحقیق‌پذیری، راه‌های وصول به حقیقت یا تحقیق حقیقت و نظایر آن ارائه دهد تصور می‌کند مبنایی اجماعی برای شکل دهی سیاست و اداره عرصه عمومی یافته است. این در حالی است که خود وی به اندازه کافی نسبت به مناقشات عرصه معرفت‌شناسی آگاهی دارد. با این حال علی‌رغم این حقیقت معلوم نیست که چرا بر پایه نظریه وی و ملاک معرفت‌شناسانه آن‌ها امکان می‌یابیم که نزاع‌های جهان سیاست را بر پایه جهان مناقشه‌آمیز معرفت حل و فصل کنیم.

### تلاشی برای فهم نظریه‌ای مشکل‌ساز در باب حکومت دینی

از خطاهای آشکار در ارزیابی حقیقت دین، تناقض عجیب نظریه در مواجهه با باورهای دینی، و تلقی کاملاً غلط از علوم و امکانات معرفت‌شناسانه آنها بگذریم تا به مسئله یا مشکلی دیگر در نظریه بپردازیم. به نظر می‌رسد شاید بتوان ضمن پرداخت به این مشکل دلایلی هم برای این خطاها، تناقض‌ها و تلقی‌های غلط و تماماً نامأنوس با معرفت‌شناسی کنونی بیابیم. با این که دکتر ملکیان با شروع از تقسیم بندی قضایا به انفسی و آفاقی، معیاری که ارائه می‌دهد، مثال‌ها و آن چه در مورد عدم امکان تحقیق‌پذیری مهم‌ترین قضیه دینی می‌گوید ما را ناخواسته به خطا می‌کشاند، بیایید فرض کنیم که وی نمی‌خواهد بگوید که جهان سیاست می‌تواند هم‌چون جهان علم اداره شود؛ به این ترتیب که برای قبول و رد سیاست‌ها و برنامه‌ها بایستی نهاد یا سازمان‌هایی علمی نظیر دانشگاه‌ها و مؤسسات پژوهشی تأسیس کرد و در هر مورد با تعیین تحقیق‌پذیری آنها به شکل علمی روشن کرد که آیا این طرح‌ها با لوايح و برنامه‌ها می‌توانند به عرصه عمومی بیایند یا نه. بیایید مطابق تصریحات وی فرض کنیم که چون وی به نفع سکولاریزم استدلال می‌کند مسئله اصلی‌اش یافتن معیاری است که از همان آغاز امکان حکومت دینی را منتفی سازد. به بیان دیگر وی نمی‌خواهد نظامی تأسیس کند که در هر مورد خاص بر پایه تحقیق‌پذیری به داوری در خصوص امکان اداره سیاست بر پایه این قضیه دینی یا آن سیاست غیر دینی بپردازد؛ بلکه می‌خواهد بگوید که بر پایه معیارهای وی حکومت

دینی از اساس، ناموجه می‌باشد. اگر استدلال ایشان در این خصوص را به نحوی که تاکنون بر پایه ظواهر مقاله «سکولاریزم و حکومت دینی» بیان شد به اعتبار مشکلات، خطاها، تناقض‌ها و نقصان‌های آن کنار بگذاریم، امکان دیگر این است که معیار مقاله را متوجه کل دین و کلیت حکومت دینی بکنیم. از این منظر، موضوع نزاع نه این قضیه یا آن قضیه دینی یا غیر دینی بلکه کل حکومت است. با این که به خطا در مقاله، نزاع متوجه قضایای دینی شده، اما ظاهراً و مطابق با قراین دیگر نظریه می‌خواهد بگوید حکومت دینی - صرف نظر از قضایای دینی - حکومتی است که وافی به معیارهای موجه نیست. اما به چنین سخنی چگونه می‌توان تفوه کرد؟ آیا می‌شود حکومتی را صرف نظر از آنچه می‌کند و بی‌توجه به سیاستها و طرحهای آن بر پایه معیار تحقیق پذیری رد و قبول کرد؟ روشن است که معنایی در تحقیق‌پذیری یک حکومت یا عدم تحقیق‌پذیری آن مستقل از اقدامات و برنامه‌های آن نیست. اما با توجه به این که اگر بخواهیم نظریه را متوجه آن چه حکومت‌ها می‌کنند، یعنی قضایای دینی و غیر دینی بکنیم مشکلات حادی که دیدیم گریبان‌گیر آن می‌شود، چاره‌ای جز یافتن معنایی برای این صورت از مسئله نیست. دکتر ملکیان می‌گوید «مراد من از حکومت دینی، حکومتی است که تصمیم‌گیری‌های جمعی در آن همه بر اساس معتقداتی صورت می‌گیرد که در یک دین و مذهب وجود دارد». اگر بخواهیم حکومت دینی را مستقل از تصمیماتی که می‌گیرد به محک معیار تحقیق‌پذیری بزنیم تنها یک امکان برایمان باقی می‌ماند. آن امکان این است که بگوییم حکومت دینی حکومتی است که تنها به این شرط سیاست‌ها، اقدامات یا تصمیمات را تأیید کرده و به اجرا در می‌آورد که دینی باشد. این سخن آشکارا این همان‌گویی به نظر می‌رسد مگر این که ما راهی برای گریز از آن بیابیم. اگر بخواهیم روشن‌تر بگوییم می‌توان حکومت دینی را حکومتی دانست که کاری نمی‌کند، مگر آن که مورد تأیید دین باشد. بیان روشن‌تر آن با توجه به معیار نظریه، این است که بگوییم حکومتی که اقدامات و تعصبات خود را بدون لحاظ این که در دین است یا نیست با نظر به تحقیق‌پذیری آن به اجرا در می‌آورد حکومتی دینی نیست. از این منظر دینی بودن حکومت نه به اعتبار محتوای تصمیمات و تطبیق آنها با قضایای دینی بلکه با لحاظ وجه صدور آنها تعیین می‌شود. در نتیجه اگر ما حکومتی تأسیس کنیم که تمام تصمیمات و اقدامات آنها اتفاقاً عیناً با قضایای دینی یکی باشد باز هم حکومت دینی نمی‌باشد. کما این که اگر عامدانه نیز چنین تطبیقی داده شود نیز حکومت ما دینی نخواهد شد، مگر این که تصمیمات و اقدامات از آن وجهی که دین گفته و خواسته انجام شده باشد. برای این که مطلب روشن‌تر شود می‌توان حکومتی را در نظر گرفت که همه اقدامات و تصمیمات خود را از آن رو موجه دانسته و به اجرا در می‌آورد که دین خواسته یا گفته، اما در واقع دچار خطا و اشتباه است و هیچ یک از آن چه می‌کند آن چیزی نیست که دین یا خدا به واقع خواسته است.



با این که چنین حکومتی انحراف کاملی از قضایای دینی دارد، اما دینی است چون اعتبار اقدامات و تصمیمات خود را از دین گرفته و مبتنی بر خواست خداوند تبارک و تعالی می‌دانسته است. برای این که بتوانیم بحث را ادامه دهیم بگذارید به طور خلاصه نتیجه بحث را تا این جا بیان کنیم. از این منظر، حکومت‌ها با اعتبار پایه و مبنایی که برای تصمیمات و اقدامات خود تأسیس می‌کنند دینی یا غیر دینی می‌شوند. حکومتی دینی است که هر کاری می‌کند از آن جهت می‌کند که جزء معتقدات دینی است و دین بدان دستور داده است. در مقابل، حکومت سکولار، حکومتی است که هر کاری می‌کند، خواه از قضایای دینی باشد یا نباشد، آن را از آن جهت نمی‌کند که دین گفته یا خواسته است، بلکه بر پایه اصل تحقیق پذیری یا اصول دیگر، آن را موجه و جاری می‌سازد. از این منظر، حکومتی که به خطای حکمی یا مصداقی امری غیر دینی را در عرصه عمومی به اجرا در می‌آورد هم چنان دینی است اگر و تنها اگر آن را به اعتبار دینی بودن، تصویب کرده باشد؛ درست نظیر فردی که لیوان شرابی را بدون قصد انجام حرام به اشتباه به جای لیوان آب می‌نوشد. حکومتی هم که احکام و قضایای دینی را نه از آن جهت که دین گفته بلکه از آن جهت که مردم یا هر شخص دیگری جز خدا خواسته در عرصه عمومی اجرا می‌کند، هم چنان غیر دینی است؛ نظیر شخصی که نماز به قصد ریا و برای غیر می‌خواند. (به یاد داشته باشیم که ما مخطئه هستیم نه اهل تصویب).

حال ببینیم اگر منظور نظریه این باشد چه مشکل یا مشکلاتی دارد. اولین مسئله‌ای که به ذهن می‌آید ابهام موجود در این گونه داوری در مورد حکومت دینی است. اگر حکم حکومت دینی از قسم تعبدیات باشد، تنها حکومتی را می‌توانیم دینی بدانیم که تصمیمات و اقدامات خود را از آن وجه معتبر دانسته و انجام می‌دهد که دین و خدا گفته و خواسته‌اند. اما اگر حکم حکومت از قسم توصیلات باشد، مهم، اقدامات و تصمیمات آن است، نه وجهی که به اعتبار آن این کارها را می‌کند. در حالی که در این حالت اخیر تنها شرط دینی بودن، آن است که اقدامات حکومت در واقع مطابق قضایای دینی باشد، در حالت اول بر عکس، شرط دینی بودن، اعمال حکومت نیست، بلکه وجهی است که بر پایه آن حکومت، این اعمال را انجام می‌دهد. در حالت دوم دینی بودن حکومت به این است که آن چه خدا و دین خواسته در عمل اجرا شود و به تحقق درآید و این که این امور به چه قصد و نیتی تحقق شده نقشی در دینی بودن حکومت ندارد. این درست مثل آن است که می‌گوییم در تطهیر اعیان نجس قصد یا عدم قصد مدخلیتی ندارد. از این رو اگر دست نجس یا شلوار ناپاک فردی بدون آگاهی وی و به طور اتفاقی پاک شود حکم طهارت بر آن جاری است. اما در حالت دوم مثل عبادات، قصد و نیت حکومت، یا حکومت‌گران در اطلاق دینی بودن بدان مدخلیت دارد. در نتیجه همان طوری که اگر شخصی بدون قصد قربت نماز خواند، نماز وی بی‌اعتبار و تکلیف‌او باقی است، اگر حکومتی همه



احکام دین را بدون لحاظ دینی بودن آنها و بدون قصد اجرای دستورات خدا جاری کند، دینی نمی‌شود.

داوری در مورد این مسئله مستلزم اجتهادی تازه در حوزه فقه سیاسی، یا کلام و فلسفه سیاسی شیعه و اسلام است، چون مسئله تا پیش از این بیان، موضوع بحث یا هیچ فتوایی قرار نگرفته است. از وجهی ظاهراً این طور به نظر می‌رسد که حکم حکومت از قسم تعبدیات باشد. زیرا شیعه حکم به عدم مشروعیت تمام حکومت‌های غاصب ولایت، و عدم جواز دخل و تصرفات آنها در امور عمومی، عدم حلیت درآمدهای متولیان امور حکومت‌های غاصب، عدم جواز ورود در دستگاه‌های حکومتی آنان و... داده است، صرف نظر از این که کارهایشان مطابق احکام دین باشد یا نه. از منظر شیعه اگر حکومتی بدون اذن و بر غیر وجه معتبر شرعی تأسیس شود، شرعیت و اعتبار ندارد ولو این که احکام دین را اجرا کند. به این بیان نه آن چه که حکومت انجام می‌دهد بلکه وجهی که به اعتبار آنها کارها در آن انجام می‌شود درستی و صحت شرعی حکومت و اعمال آن را مشخص می‌سازد. اگر از سمت دیگری به مسئله نگاه کنیم، حکومت مأذون، -ولو خطا هم بکند - معتبر و شرعی است.

ظاهراً به نظر می‌رسد مسئله کاملاً واضح است. با این حال نباید در این خصوص دچار شتاب‌زدگی شد، زیرا در جهت مقابل نیز می‌توان ادله‌ای سراغ گرفت. یکی از اینها حدیث معروف حضرت امیر علیه السلام در پاسخ به خوارج است که ضرورت حکومت را به کارکردهای آن برمی‌گرداند. حدیث «لابد للناس من امیر بَرّ او فاجر...»<sup>۱۴</sup> ظاهراً می‌گوید آن اعمالی که حکومت می‌کند مهم است نه وجهی که بر پایه آن کارها را انجام می‌دهد. این که حدیث زندگی ایمانی با حیات مؤمنانه را مشروط به وجود امیر بَرّ یا نیکوکار نمی‌کند این احتمال را تقویت می‌کند که حکومت را به اعتبار کارهایش مورد ارزیابی قرار دهیم تا بنیان‌های تأسیسی‌اش، خصوصاً اینکه در دنباله حدیث دلیل ضرورت حکومت این به علاوه از ادله قوی ناظر بر ضرورت تأسیس حکومت دینی احکامی است که می‌دانیم دین قطعاً راضی به تعطیل و عدم اجرای آنها نیست. این ادله ظاهراً می‌گوید نیاز ما به حکومت از باب اموری است که باید بکند، نه وجهی که بر پایه آن کارها را انجام می‌دهد. این چنین استنباطی از آن رو مجاز است که اگر به نحوی احکام مذکور اجرا شود استدلال، توان خود را از دست خواهد داد. اگر دلیل وجوب حکومت عدم رضایت شارع به تعطیلی احکام باشد با اجرای آن به هر نحوی که انجام شود ضرورت تأسیس حکومت منتفی می‌شود. صرف نظر از اینها ما می‌دانیم که بسیاری از احکام یا وظایف حکومت‌ها از قسمی است که صرف انجام آن اهمیت دارد نه نحوه انجام آنها از حیث قصد تقرب یا نظیر آن. مهم این است که رفع اختلاف متخاصمین شود، یا به تعبیر حضرت امیر علیه السلام توفیر فیّ شود، و یا امنیت بلاد حفظ گردد. این که این کارها توسط شخص خود



ایشان انجام شود البته محاسن یا فضایل غیر قابل احصاء دارد اما از این منظر اینها ربطی به اصل مسئله ندارد. به عنوان یک دلیل دیگر به این توجه می‌دهیم که عموم فقها در مورد امور حسبیه حکم به این داده‌اند که در اجراء، ترتیب رعایت شود تا آن جا که در صورت نبود عدول مؤمنین واجد شرایط، فساق مؤمنین نیز می‌توانند چنین کنند. آیا نمی‌توان از این فتاوی چنین استنباط کرد که در حکومت اعمال نه مقاصد و نیات اعتبار دارد؟

بعضی از سکولاریست‌ها نظیر دکتر سروش حکم حکومت را از قسم توصیلات می‌دانند، چون اصولاً حکومت را مقوله‌ای داخل یا تحت علوم اجتماعی و واقعیت طبیعی یا مستقل از احکام ارزشی - اخلاقی می‌دانند. از نظر آنها چون حکومت از قسم پدیده‌های طبیعی و علم آن از قسم علوم اجتماعی - تجربی است حکومت دینی معنا ندارد. اما اگر تقریر جدید از استدلال دکتر ملکیان درست باشد ایشان حکم حکومت دینی را از قسم تعبدات می‌دانند، زیرا در غیر این صورت نمی‌تواند آن را غیر قابل جمع با حکومتی بدانند که اقدامات خود را صرفاً به اعتبار تحقیق‌پذیری یا عدالت احکام انجام می‌دهد. از این منظر تنها حکومتی دینی است که تصمیمات جمعی را بر این وجه تصویب و اجرا می‌کند که دین گفته و جزء معتقدات دینی است.

البته چون این تقریر را، برای تصحیح نظریه یا تأمین وجه درستی برای آن ارائه داده‌ایم طبیعی است در خصوص این حکم هیچ استدلالی توسط نظریه پرداز محترم نشده باشد. از این رو اعتبار آن به قبول آن به منزله یک مفروضه توسط اهل دیانت یا معتقدین به حکومت دینی است. از جهتی این درست است که یک حکومت دینی بایستی ربط و پیوند مستقیم و مشخص با دیانت داشته باشد و منشأ مشروعیت و صدور احکام خود را دین و خداوند بداند. به علاوه بعضی از احکام حکومت دینی نظیر برقراری نماز جمعه یا سازمان‌دهی، جمع و اجرای حدود مستلزم قصد و نیت دینی خاص نظیر قرب به خداوند است. اما صرف نظر از این جهات تا آن جایی که به نظریه مورد بحث مربوط می‌شود آیا نمی‌توانیم حکومتی را دینی بدانیم که همه اعمال و احکام آن صرف نظر از وجه صدور و نحوه انجام آنها، مطابق دین و باورهای دینی است؟ آیا اگر حکومتی به غیر از مواردی که وجه صدور و نیت در دینی شدن آنها معتبر است به تمامی احکام دین عمل کرد باز هم نمیتوانیم آن را دینی بدانیم؟ نظریه دکتر ملکیان در این خصوص از این جهت مشکل دارد که حکمی کلی صادر می‌کند و بدون در نظر گرفتن این وجوه متمایز، حکومت دینی را تعریف می‌کند. در هر حال صرف نظر از این جهات به نظر می‌رسد وی مشکل بتواند حکومتی را که تمام تصمیمات آن به هر دلیل موافق دین یا معتقدات دینی است، غیر دینی بداند، خصوصاً این که، معیار حکومت مورد قبول ایشان تحقیق‌پذیری و یا اصل عدالت است. می‌توان بر عکس آن چه از ادعای ایشان برمی‌آید استدلال کرد که حتی بنابر معیارهای

ایشان و خصوصاً بر پایه معیارهای نظریه مورد بحث ما، حکومت مورد نظر وی در این فرض یا هنگامی که اکثریت جمعیت مسلمان هستند، می‌تواند حکومت دینی باشد، زیرا در این وضع تصمیمات حکومت یا به واسطه اصل تحقیق‌پذیری و یا به واسطه اصل عدالت (در مواردی که قصد و وجه صدور، در دینی شدن معتبر است) همانی می‌شود که دین خواسته و در قضایای دینی صورت‌بندی شده است.

بنابراین یک مشکل نظریه این است که استدلالی در مورد تعریف خود از حکومت دینی عرضه نمی‌کند. اگر کسی تعریف را نپذیرد حداقل در بعضی موارد معیارهای وی نمی‌تواند جواز معقولیت یا مشروعیت حکومت دینی را مانع شود. حکومت دینی به موردی که در نظریه با شرایط سه‌گانه، مجاز و معنادار قلمداد شده، محدود نخواهد گردید.

### حکومت دینی بر پایه مبانی سکولاریزم

حال از تمامی اشکالات مورد بحث بگذریم و به بخش پایانی نظریه بپردازیم. در این بخش، نظریه می‌کوشد نشان دهد که بر پایه مفروضات سکولاریزم مورد تعریف، ما می‌توانیم حکومت دینی داشته باشیم. از منظر این نظریه تنها با تحقق سه شرط عجیب چنین امکانی باز می‌شود. شرط اول آن است که «همه یا اکثریت جامعه قبول داشته باشند که گزاره‌ها و باورهای دینی، بالفعل قابل تحقیق نیستند». شرط دوم آن است که همه اینان «قبول داشته باشند که این گزاره‌ها در عین این که بالفعل قابل تحقیق نیستند باید مبنای تصمیم‌گیری آنان باشند». و شرط سوم نیز این است که «این گزاره‌هایی که مردم می‌خواهند مبنای تصمیم‌گیری در زندگی جمعی ایشان باشد مطابق تفسیری باشد که خودشان از آن گزاره‌ها دارند و می‌خواهند؛ نه این که صورتی ظاهری از یک گزاره را به آنان نشان دهند و آنها بپسندند و بخواهند، ولی بعداً در عمل چیز دیگری از آب درآید».<sup>۱۵</sup>

در مورد این سه شرط که عدم تحقق یکی از آنان قاعدتاً حکومت دینی را ناممکن و بی‌اعتبار می‌سازد در نظریه هیچ توضیحی داده نشده است. مشخصاً ما نه تنها در مورد دلایل لزوم این سه شرط بلکه در مورد این که چرا در صورت عدم تحقق آنها حکومت دینی مسئله‌دار می‌شود مطلبی در نظریه نمی‌بینیم.

اما چرا بایستی اکثریت یا همه جامعه معتقد باشند که قضایا یا باورهای دینی بالفعل غیر قابل تحقیقند تا بتوانند حکومت دینی داشته باشند؟ آیا اگر مردم یک جامعه اعتقادات خود را حقایق عینی و قابل اثبات بدانند حکومت تأسیسی ایشان حکومت دینی نخواهد بود؟ نظریه به اعتبار شروطی که می‌گزارد در دادن پاسخ منفی صراحت دارد، ولی دلایل آن را توضیح نمی‌دهد.



ظاهراً تنها یک وجه برای تصحیح این مدعا وجود دارد. اگر قرار باشد تنها حکومتی مشروع باشد که صرفاً بر پایه قضایای عینی بالفعل تحقیق پذیر عمل می‌کند، هر حکومتی ولو این که مورد خواست اکثریت باشد از منظر نظریه فاقد اعتبار است. البته نباید از این حکم عجیب تعجبی بکنید، زیرا تقریر این نظریه از مشکله سیاست و راه حل‌های آن چنین اقتضایی دارد. اگر مقدمات بحث را پذیرفتیم که می‌گویید تنها صورتی از سازمان‌دهی عرصه عمومی بی‌مسئله یا مشروع است که بر پایه قضایای عینی بالفعل تحقیق پذیر سازمان یابد، خود به خود از آن این حکم درخواهد آمد. اگر بگوییم تنها حکومتی مشروع است که بر پایه حکم خدا و به جواز آن تأسیس شده باشد هر حکومت دیگری بدون داشتن این وصف نامشروع خواهد بود. در این جا نیز چون نظریه می‌گویید تنها سیاست مشروع سیاست مبتنی بر قضایای تعریف شده در آن است، هر سیاست دیگر نامشروع تلقی می‌شود ولو این که تمام یک جامعه آن را خواسته باشند. تنها راه تصحیح حکومت آنها از منظر این نظریه اذعان به این است که تصمیمات یا قضایای مورد عمل آن حکومت فاقد وصف تعریف شده می‌باشد.

با این که تلاش شد وجه موجهی برای شرط اول یافته شود نکته‌ای کماکان حل نشده باقی می‌ماند. اگر وجه مشروعیت یک حکومت، داشتن وصف خاصی است، چطور ممکن است بدون داشتن این وصف باز هم آن را مشروع تلقی کنیم؟ آیا باور مردم به این که قضایای دینی بالفعل غیر قابل تحقیقند چه چیزی را عوض می‌کند؟

از وجهی، ظاهراً این شرط برای جلوگیری از تبدیل حکومت سکولار به حکومت معارض آن، یعنی حکومت دینی انجام گرفته است. اگر مردمی حکومتی تأسیس کنند که بر پایه معتقدات دینی عمل می‌کند تنها در یک صورت این حکومت هم چنان سکولار باقی خواهد ماند. اگر این مردم معتقدات دینی یا پایه حکومت دینی خود را از قسم حقایق بالفعل قابل تحقیق پذیر بدانند حکومت آنها دینی خواهد بود اما از قسمی که دیگر سکولار نخواهد بود. چون مفروضات نظریه معتقدات دینی را از قسم قضایایی که در حکومت سکولار تجویز می‌شود نمی‌داند، اعتقاد مردم به تحقیق پذیری بالفعل باورهای دینی، آنها را از دایره این حکومت بیرون می‌برد. به این ترتیب در نتیجه اعتقاد این مردم و حکومت آنها غیر قابل جمع با حکومت سکولار خواهد بود. در نتیجه می‌توانیم بگوییم این شرط برای آن گذاشته شده که مدعای سوم نظریه، یعنی جمع بین حکومت دینی و حکومت سکولار ممکن گردد. با این حال ما، هم چنان نتوانسته‌ایم دریابیم که چرا چنین حکومتی علی‌رغم داشتن وصف لزوم برای حکومت سکولار باز هم مشروع و معتبر تلقی نشده است. روشن است که اگر حکومتی تصمیمات خود را از آن وجه که حقایق دینی است به عمل درآورد حکومت، دینی خواهد بود، اما سکولار نیست. این وجه از توضیح قبلی با نظر به آن چه در مورد مسلک اشعری مآبانه دکتر ملکیان

در باب حکم حکومت در دین گفتیم قابل فهم تر می شود. اما چرا بایستی حکومتی فاقد وصف لازم برای سکولار شدن را مشروع تلقی کنیم؟ جواب آن این است که این حکومت گرچه بر پایه اصالة الحقیقة مشروع نیست، اما بر پایه اصل عدالت حکومتی مشروع است. از این منظر، سکولاریزم دکتور ملکیان این را نمی پذیرد که چنین حکومتی داعیه حقیقت داشته باشد، چون آن را مبدل به حکومت دینی و غیر قابل جمع با حکومت سکولاریستی می سازد، اما این را می پذیرد که به شرط عدم ادعای حقیقت معتقدات دینی و بلکه قبول غیر قابل تحقیق پذیری آنها، بر مبنای این باورها زندگی جمعی خود را سازمان دهند، چون بعد از نیافتن یا نداشتن حقیقت، نوبت به اصل عدالت می رسد.

به این ترتیب تکلیف شرط دوم نیز روشن خواهد شد. اگر مردمی نخواهند بر پایه باورهای دینی، دنیای سیاسی خود را اداره کنند اصل عدالت نیز نمی تواند مصحح حکومت دینی سکولار باشد. با توجه به وجود شرط اول در فقدان حقایق بالفعل تحقیق پذیر، تنها امکان تأسیس حکومت دینی اصلی عدالت است. عدالت اقتضا می کند که اگر مردمی خواستند بر پایه معتقدات بالفعل غیر قابل تحقیق دینی زندگی کنند این کار را مشروع و مجاز بدانیم، اما اگر آنها نخواهند این معتقدات را به عرصه عمومی بکشانند جوازی برای تأسیس حکومت بر پایه دین وجود نخواهد داشت.

شرط سوم نیز اکنون در پر تو آن چه تا این جا گفتیم به روشنی قابل فهم می باشد. چون خواست مردم تنها امکان تأسیس حکومت دینی بر پایه مفروضات نظریه سکولاریزم است، در هیچ صورتی دیگر جز تحقق این خواست نمی توان حکومت دینی داشت. وقتی که خواست مردم به گونه ای دیگر از آن چه خود می فهمند مبنای عمل سیاسی قرار گیرد حکومت نه بر خواست مردم، بلکه بر پایه غیر خواست آنها، یعنی خواست دیگری سازمان یافته است. اگر حکومت دینی به اعتبار حقیقت باورهای دینی مجاز شمرده شود نه خواست مردم بلکه حقیقت باورها ملاک اعتبار حکومت خواهد بود. اما از آن جایی که حکومت دینی سکولار نه بر پایه صادق بودن، یا صحت عینی معتقدات دینی بلکه بر پایه خواست یا نظر مردم در مورد این معتقدات اعتبار می یابد، هر انحرافی از خواست مردم، مشروعیت حکومت دینی سکولار را زیر سؤال خواهد برد.

شرطی که نظریه برای پایداری و دوام حکومت دینی سکولار مقرر می دارد مؤیدی بر درک ارائه شده از معنا و مفهوم شروط سه گانه و دلایل ضرورت آنها در این نظریه است. مطابق این شرط، دوام حکومت دینی سکولار مشروط به بقای خواست مردم و پایداری رضایت آنها از این حکومت است. به مجرد این که مردم گفتند نمی خواهیم حکومت دینی داشته باشیم، یعنی نمی خواهیم بر پایه معتقدات دینی زندگی سیاسی خود و عرصه عمومی را اداره کنیم، مبنایی برای تداوم حکومت دینی در چهارچوب مفروضات سکولاریستی دکتور ملکیان باقی نمی ماند. اگر این حکومت پایه و اساسی در



حقیقت یا قضایای عینی بالفعل تحقق پذیر می داشت - مطابق مفروضات نظریه - امکانی برای مردم، جز چنین حکومتی وجود نداشت. از این حیث نظریه صراحت دارد، زیرا می گوید در صورتی که «معتقدات و باورهای دینی از نوع آفاقی بالفعل قابل تحقیق بود... مردم بخواهند یا نخواهند، موافق باشند یا نباشند، حکومت باید دینی باشد.»<sup>۱۶</sup> اما چون حکومت دینی سکولار بر پایه شروط سه گانه هیچ مصححی جز عدالت که قبول خواست اکثریت یا همه است ندارد، دوام آن جز با دوام خواست و رضایت حکومت شوندگان ممکن نیست.

آن جایی که مردم خواست خود را برای زندگی بر پایه دیگری اعلام کنند، به اقتضای اصل عدالت حکومت دینی سکولار باید جای خود را به حکومت سکولار از انواع دیگر (در صورت وجود) یا حکومت سکولار در صورت فرضی آن (مبتنی بر قضایای عینی بالفعل تحقق پذیر) بدهد. تداوم حکومت دینی سکولار بدون رضایت و خواست مردم نظراً ناممکن و نامشروع است و در عمل جز تحمیل و ظلم معنایی نخواهد داشت.

در باب این شکل از جواز حکومت دینی چندان سخنی نمی توان گفت، زیرا این تنها صورتی است که بر پایه قبول مفروضات نظریه می توان از آن دفاع کرد. هدف نظریه در آغاز دفاع از مشروعیت و صحت سکولاریزم است نه حکومت دینی. با این حال نظریه می کوشد که بر پایه تقریر خود از سکولاریزم امکانی نیز برای حکومت دینی باز کند. اما قطعاً حکومت دینی سکولار آن حکومتی نیست که اهل دیانت بدان اعتقاد داشته و از آن دفاع می کنند. مشکلی که در این جهت وجود دارد نیز تنها همین است که چنین حکومتی نسبتی با آن چه دین داران به دنبال آن هستند ندارد. لکن از این حیث دکتر ملکیان نه مشکلی رویاروی خود می بیند و نه این که الزامی به پاسخ دارد. او معتقد است تنها یک شکل از حکومت مشروعیت دارد که آن هم سکولار است. بر پایه قبول مفروضات وی حکومت دینی آن گونه که دین داران بدان معتقد و جویای آنند فاقد مشروعیت است. تنها امکانی که وی برای دین داران می بیند این است که بر پایه مفروضات وی به حکومتی دینی به نام حکومت دینی سکولار تن در دهند. این که چنین حکومتی مطابق مفروضات اهل دیانت در باب دین با سیاست و اعمال آنان نیست، از نظر وی مفهوم و پیش بینی شده است. مطابق نظریه، دین داران می توانند خواهان حکومت دینی غیر سکولار باشند که مشروعیتش نه بر پایه مفروضات نظریه ایشان بلکه بر پایه خواست خدا و انطباق احکام آن بر مصالح و مفاسد واقف است، اما این چنین حکومتی، حکومتی نیست که بر پایه مفروضات نظریه بتوان آن را مشروع و در نتیجه قابل دفاع قلمداد کرد.

این که دکتر ملکیان در نهایت با تقریر خود از حکومت دینی از اساس آن را بی محتوا می سازد،

شاید کوچک‌ترین مشکل نظریه وی باشد. قاعدتاً اگر کسی در مقام جمع بین دیدگاه‌ها و نظرات باشد این کار بایستی به نحوی صورت گیرد که در پایان به واقع، دو نظر با هم جمع شده باشند، نه این که یکی به دیگری تبدیل و انحلال یافته باشد. چندان نیازی به تأمل نیست که در بایم حکومت دینی سکولار جز به اعتبار یکسانی تصمیمات آن با معتقدات دینی نسبتی با حکومت دینی ندارد. این وجه به ویژه، در صورتی بارز می‌شود که تقریر دوم ما از نظریه در مورد حکومت دینی ملاک قرار گیرد. مطابق این تقریر حکومت دینی نه به اعتبار آن چه انجام می‌دهد بلکه به اعتبار وجه صدور اعمال آن دینی می‌شود. اما مطابق این نظریه اعتبار نهایی به مردم و خواست آنها داده می‌شود، به علاوه صرف نظر از این که تقریر اول را از منظر دین بپذیریم یا تقریر دوم را، از منظر دینی گرچه در نهایت مردم، دین و عمل به مقتضای آن را انتخاب می‌کنند، اما فی نفسه و صرف نظر از خواست آنها نیز اوامر و نواهی نفس الامری وجود دارد که می‌گوید آنها بایستی چنین کنند. از این منظر با انتخاب دین، مردم فراتر از خواست خویش، خود را ملزم به تبعیت از دین و احکام آن از جمله حکومت دینی می‌کنند. دین یا حکومت دینی برای تحقق یا اجرا منوط به خواست مردم است، اما مشروعیت آن به آنها وابسته نیست، از این نظر دکتر ملکیان برای این که به جمع میان حکومت دینی و حکومت سکولار در قالب حکومت دینی نایل شود یکی را از اساس قلب به دیگری می‌کند. آن چه جمع می‌شود دو نوع جوهراً متمایز حکومت نیست بلکه یک گونه حکومت سکولار با گونه‌ای دیگر از حکومت سکولار است که در این جا به اعتبار یکسانی اعمال یا تصمیمات آن، ناباورها و احکام دین، دینی تلقی شده است، جمع می‌گردد. البته این چنین نتیجه‌ای بیرون از خواست نظریه پرداز نیز نیست چون شروط سه‌گانه جواز تشکیل حکومت دینی از اساس برای جلوگیری از تأسیس حکومت دینی اصیل و قلب آن به حکومت سکولار قرار داده شده است.

مشکلی که در این نوع تقریر از حکومت دینی وجود دارد به من عندی بودن شروط آن برمی‌گردد. البته نظریه کوشیده به نحو سازگاری امکان حکومت دینی را در درون خود جا دهد، اما اگر تنها یکی از مفروضات بی‌اعتبار و مردود آن را نپذیریم و جهی برای تن در دادن ما به این تصویر از حکومت دینی نمی‌ماند. از آن جایی که به غلط و بر پایه معرفت‌شناسی نامعلومی فرض شده، قضایای دینی هیچ یک به طور عینی بالفعل تحقیق پذیر نیست، حکم به عدم مشروعیت به حکومت دینی داده شده است. اما روشن شد که تنها در یک صورت چنین حکم عامی معنادار می‌باشد. اگر نظر به کلیت دین و استناد آن به خدا باشد نیز می‌توان اثبات کرد که در این مورد نیز، آن حکم عام معنایی ندارد، چون دلیل صدور یا بالفعل موجود است (مثل معجزه قرآن) یا این که به استناد تاریخ که از طرق مورد پذیرش نظریه است می‌توان آن را تحقیق کرد. در هر حال چون به لحاظ معرفت‌شناسانه نمی‌توان



به بی‌اعتباری قضایای دینی حکم کرد مقابل مفروضات اولیه نظریه حکومت دینی به شکل درست آن مشروعیت می‌یابد. به علاوه فرض کنیم که حکم غلط نظریه در مورد اعتبار قضایای دین، قابل اتکا باشد. چه دلیلی دارد ما فروض یا شروط سه‌گانه نظریه را در مورد حکومت دینی بپذیریم؟ اگر مطابق مفروضات نظریه تنها قضایای آفاقی بالفعل تحقیق‌پذیر مبنای سیاست مشروع باشند و امکان معرفت‌شناسانه برای تحقیق این‌گونه قضایای غیر دینی وجود داشته باشد چنین شروطی معنا می‌یابد. اما در حالی که ما می‌دانیم از حیث تحقیق‌پذیری اکثر قضایای دینی با قضایای آفاقی، بالفعل تحقیق‌پذیر، وضع یکسانی دارند چه دلیلی دارد به این شروط تن در دهیم؟ اما فراتر از اینها ما می‌دانیم که قضایای دینی دو دسته‌اند: دسته‌ای از آنها بالفعل تحقیق‌پذیرند و دسته‌ای دیگر، بالفعل تحقیق‌پذیر نیستند. حال اگر در جامعه‌ای اکثریت آن از مؤمنین باشند با رجوع به آرای آنان در مورد احکام بالفعل تحقیق‌ناپذیر دین، سیاست را بر پایه اصل عدالت، مطابق احکام دینی پیش خواهیم برد.

### نظریه‌ای که از آغاز تنها به هدف نفی حکومت دینی سازمان یافته

در این بخش پایانی لزومی به تکرار اشتباهات، نقصانها و تناقض‌های متعدد نظریه دکتر ملکیان نیست. مجملاً روشن شد که نظریه بر درک غلطی از مسائل جهان سیاست مبتنا یافته و از طریق مغالطه‌ای آشکار، در مقام حل و فصل آنهاست. به علاوه مشخص گردید که به لحاظ معرفت‌سیاسی هم در مورد قضایای دینی و هم در مورد قضایای غیر دینی سخنان غلط و ادعاهای اثبات ناشدنی یا حداقل ناشده‌ای جزء مفروضات این نظریه وجود دارد. در مورد تلقی آن از حکومت دینی و مشکلات آن به اندازه کافی سخن گفته شد. مسئله اصلی در سخن پایانی دکتر ملکیان که به جمع میان حکومت دینی و حکومت سکولار مربوط می‌شد به شروط این نظریه برمی‌گشت. با این که زیرکی و فطانت مشخصی در مشروط کردن حکومت دینی سکولار به این شروط دیده می‌شود، اما اعتبار آن تنها به قبول مفروضات اولیه نظریه و صحت آنها منوط است. به علاوه این مشکل اساسی نیز در طرح حکومت دینی سکولار وجود دارد که آن چیزی نیست که اهل دیانت آن را به منزله حکومت دینی می‌شناسند.

در هر حال در این بخش پایانی بجای ارائه خلاصه‌ای از بحث‌های قبلی بنا دارم که با ارائه تقریری تازه از نظریه ابعاد متفاوتی از آن را در معرض دید قرار دهم. هدف نیز این است که نشان داده شود که این نظریه از اساس به نحو معنادار برای حذف دین و جلوگیری از ورود آن به عرصه سیاست صورت‌بندی شده است. اما این را نیز نشان خواهم داد که مشکل آن صرفاً ابطال آن به مصادره به



مطلوب نیست بلکه خلل بنیادین آن در طریقی است که به نفع سکولاریزم و حذف دین از عرصه عمومی، استدلال می‌کند، به بیان مجمل نقصان ریشه‌ای نظریه این است که در پایان، مشکل اولیه خود را حل ناشده باقی می‌گذارد در حالی که آن را به نحو دیگری تداوم می‌دهد، یعنی این که راه حل این نظریه صرفاً در صورت راه حل است و در باطن تقریر دیگر گونه‌ای از مشکل است.

بگذارید بار دیگر از آغاز یعنی مسئله یا مشکلی که دکتر ملکیان را به سمت ارائه نظریه خود سوق داده کار را دنبال کنیم. گفتیم که هر چند در نظریه سخنی از این مشکل نیست، اما چون دکتر ملکیان در مقام حل و فصل مجادلات مؤمنین و سکولارها بر سر نوع درست حکومت برآمده تقریر یا فهم وی از مشکل یا معضل جهان سیاست را می‌توان دریافت. در صورت کلاسیک، فلسفه سیاسی مشکل سیاست یا نظم عمومی جامعه را نزاع بر سر نحوهٔ درست حکومت یا چگونگی صحیح انتظام بخشی به زندگی مشترک انسان‌ها یا اعمالشان در عرصه عمومی می‌داند. در این بیان کلاسیک، مشکل از آن رو پدید می‌آید که انسان‌ها بر سر این که چه نوع حکومتی مصالح و منافع یا به بیان کلی سعادت آنها را تأمین می‌کند با هم اختلاف دارند. فلسفه‌های سیاسی بر پایه انسان‌شناسی‌های خاص خود با مفروض گرفتن کمالات و غایات مشخصی برای انسان در مقام کشف یا استدلال بر این بر می‌آیند که روشن سازند نوع حکومت پیشنهادی آنها بهترین طریق برای تحقق این مقاصد یا سعادت حقیقی انسانهاست. نظریه دکتر ملکیان تا جایی که از وجود اختلاف و نزاع میان دین‌داران و سکولارها بر سر نوع حکومت آغاز می‌کند کاملاً در انطباق با این صورت از بیان معضل سیاست است. اما تفاوت بنیادین این تقریر از معضله فلسفه سیاسی در این است که می‌خواهد بدون هیچ گفت و گویی از این مسائل اساسی، یعنی بدون توجه به این که نزاع ریشه‌ای میان این دو گروه بر سر نوع حکومت به اختلاف آنها بر سر سعادت و کمال غایی انسان‌ها برمی‌گردد، مشکل یا اختلافات را چاره‌جویی کند. ولی به این ترتیب نه تنها محل نزاع را به سطحی متأخر منتقل می‌کند، بلکه با اجتناب از گفت و گو در باب این مسائل محوری مانع از تشخیص درست ماهیت حکومت سکولاریستی می‌گردد. به علاوه به واسطه این نحوه ورود به نزاع، دگردیسی جوهری تری نیز در مسئله صورت می‌پذیرد. در حالی که سکولاریزم اساساً به فلسفه‌ای ربط می‌یابد که جست‌وجوی خیرات غیر دنیایی و اهتمام به دغدغه‌های غیر مادی را از دستور کار حیات جمعی بیرون قرار می‌دهد، با این تقریر، مسئله آن به مسئله دموکراسی تبدیل می‌کند. به این ترتیب، گویی مسئله سکولاریزم این است که راهی مجمع علیه یا طریقی اتفاقی برای تجویز یا منع ورود سیاست‌ها و برنامه‌ها به عرصه عمومی بیابد. برای سکولاریزم مسئله اصلی این است که ملاک یا معیاری ارزشی - اخلاقی بیابد تا بر پایه آن این کار یعنی تجویز یا منع سیاست‌ها در عرصه عمومی را انجام دهد، اما برای ایشان مسئله محوری، یافتن



چهارچوبی صوری برای داوری در مورد این سیاست‌ها و برنامه‌هاست. در حالی که از منظر سکولاریزم اتفاق و اجماع همگانی بر سر قبول احکام دینی در عرصه سیاست نیز نمی‌تواند مجوز تأمین حکومت دینی یا نادرستی آن باشد، در نظریه ایشان به واسطه قلب معنا و مسئله سکولاریزم به حکومت اجماعی و دموکراسی چنین کاری جواز می‌یابد.

همان طوری که به راحتی می‌توان تشخیص داد با غفلت در مسائل جوهری و ماهوی سیاست هر راه حلی صرفاً چاره‌ای صوری و ناتمام خواهد بود. دکتر ملکیان با اجتناب از ورود و پرداخت به مسائلی که اساس و بنیان اختلافات و مشکلات جهان سیاست و فلسفه‌های سیاسی است به علاوه قلب مسئله سکولاریزم و تحول مسئله مورد نزاع، عامدانه ما را ملزم به مفروضات خاص خود نیز می‌سازد. نظریه او هم چون فلسفه‌های سیاسی لیبرال چنین فرض گرفته که سیاست نبایستی با الزام به غایبات یا کمالاتی خاص سامان یابد بلکه بایستی به نحوی آن را فهم و چاره کرد که انسان‌ها و گروه‌های مختلف بتوانند متناسب با تلقی خود از خیر و سعادت، به زندگی و عمل بپردازند. هرگاه نظیر فلسفه‌های لیبرالیستی چنین فرض کنیم که ارزش‌های غایی صرفاً بر پایه توجیهات شخصی و غیر عقلی تعیین می‌شوند منطقاً نزاع بجای آن که از بحث بر سر غایبات آغاز گردد بایستی با فرض چاره‌ناپذیری این اختلافات ادامه یابد. از این جاست که ایشان بدون این که خود را درگیر یافتن پاسخی برای مسائل اساسی مورد نزاع میان دین‌داران و سکولارها سازد، ما را به سمت یافتن چاره‌ای صوری برای این اختلافات هدایت می‌کند که مطابق آن هر کس بتواند بسته به ارزشهای انتهایی‌اش در قلمرو عمومی فعالیت و زندگی کند.

بنابراین در همان گام اول، نظریه دکتر ملکیان با نحوه تقریر مشکل و طرح مفروضاتی در مورد آن، خود را برای یک پیروزی از پیش تعیین شده تجهیز می‌کند. اما صرف نظر از مشکلاتی که فی نفسه در نحوه صورت‌بندی لیبرالیستی از مشکلات جهان سیاست و فلسفه سیاسی وجود دارد دینداران به هیچ رو با این فرض توافق ندارند که یافتن چاره‌ای صوری یا تأسیس حکومتی بی تفاوت به غایبات و کمالات نهایی انسان مسئله یا مطلوب آنان باشد. از این منظر گر چه نظریه، درک درستی از مسئله اساسی فلسفه سیاسی دارد، اما برای حل و فصل آن از نقطه خوبی آغاز نمی‌کند. زیرا این نقطه همانی است که اساسی‌ترین وجوه اختلاف میان دینداران و سکولارها یا غیر دینداران را مشخص می‌سازد. مفروض گرفتن دیدگاهی خاص در مورد علل و عواملی که اختلافات جهان سیاست را موجب می‌شود در صورتی که لحاظ نظری درست است که یا بدیهی قلمداد شود یا این که اگر مورد استدلال قرار نگرفته به صورت اصل مسلم مورد پذیرش طرفین باشد. از منظر دینی مسئله اساسی و بنیادین در حیات انسانی از جمله جهان سیاست، دست‌یابی به درک درستی از غایبات و

کمالات انسانی است. به همین دلیل راه حل‌ها یا چاره‌جویی‌هایی که نتواند میل به سعادت حقیقی را تضمین کند از این دیدگاه نقض غرض است. به همین دلیل هنگامی که بحث با این فرض آغاز می‌شود که کمالات یا غایات انسانی صرفاً بر پایه ترجیحات شخصی اتخاذ شده و تحقیق‌پذیر نیست، چاره کار هر چه باشد مطلوبیتی نخواهد داشت. از دید دینی، سعادت و کمال انسانی وجهی حقیقی و ماورای شخصی داشته و جامعه بایستی به نحوی سازمان یابد که نیل بدان را تضمین کند. پذیرش اختلافات میان انسان‌ها و سازمان‌دهی جامعه به نحوی که تداوم این اختلافات امکان زندگی بر پایه ترجیحات شخصی را مجاز دارد، از نظر دینی به معنای ممانعت از طریق حق یا دست‌یابی به کمال حقیقی انسان‌هاست. گرچه شرک یا داشتن الهه‌ها یا معبودهای متکثر، یعنی غایات نهایی مختلف، توسط افراد و گروه‌های متفاوت انسانی در جامعه، با بود الهه یا معبود حقیقی یعنی تقید آدم‌ها به کمالات و سعادات حقیقی انسان مسئله‌دار نمی‌شود، اما توحید یا دیانت حقیقی بقاء و استمرار شرک و زندگی مشرکانه در جامعه ناممکن می‌باشد.

نظریه دکتر ملکیان از این جهت ابهام یا تناقض دارد چون به واسطه استناد به اصالة الحقیقة و اصالة العدالة ما را به این جهت می‌راند که تصور کنیم، وی امکان عقلانی دفاع از ارزش‌های غایی و اجماع سر آن را می‌پذیرد. اما با توجه به آن چه در مورد دین و قضایای دینی می‌گوید می‌توان فرض کرد که وی در جواب اشکال قبلی از عدم امکان تحقیق‌پذیری دعاوی دین‌داران در مورد غایات و کمالات نهایی انسان سخن بگوید. بر این پایه وی از چاره‌ناپذیری اختلافات گروه‌ها و انسان‌ها در مورد این‌گونه مسائل اساسی آغاز کرده، چون معتقد است هیچ‌کس در این عرصه امکانی برای اثبات یا تحقیق دعاوی خود ندارد. اگر دین‌داران این فرض وی را رد کرده دعاوی خود را قابل تحقیق بدانند وی قاعدتاً به ادعای معرفت‌شناسانه خود درباره قضایای دین تمسک خواهد جست. اما در این صورت سؤال این است که چرا بایستی معرفت‌شناسی ادعایی وی را بپذیریم و او معرفت‌شناسی ما را نپذیرد. با توجه به منازعات معرفت‌شناسانه و نوع دیدگاه‌ها معلوم نیست که دکتر ملکیان بر چه پایه‌ای آن هم بدین شکل کلی و مطلق همه قضایای دینی را تحقیق‌ناپذیر می‌داند؟ از آن جایی که وی نظریه خود را مستند به اصولی چون عدالت که از قضایای دینی است یا مورد قبول دین و دینداران است می‌کند چنین حکمی تنها در صورتی معنا دارد که منظور وی نفی امکان اثبات وجه دینی این قضایا یا استناد آن به خداوند باشد. اما همان طوری که گفته شد پی‌گیری این دید ما را درگیر مباحثات عقلی در مورد نبوت و رسالت می‌سازد که جای آن در این جا نیست، اما آیا واقعاً ایشان بر این نظر است که ادعای دین‌داران در مورد رسالت حضرت رسول ﷺ، قرآن و... اسلام فاقد هرگونه مبنا و پشتوانه عقلی قابل دفاع است و استناد ارسال حضرت محمد ﷺ و انزال قرآن به خداوند سخنی

گراف بیش نیست؟

بنابراین اگر چنان که پیداست نظریه دکتر ملکیان با فرض ضرورت قبول اختلافات انسان‌ها در مورد غایات و کمالات نهایی و یافتن راهی برای این که هر کس بتواند مطابق درک و میل خود از آنها در جامعه زندگی کند آغاز شده باشد آشکارا مصادره به مطلوب کرده است. من لازم می‌بینم که تأکید کنم که اگر دین‌داران این فرض را بپذیرند از همان آغاز بایستی کار را تمام شده تلقی کنند. در واقع با قبول این فرض اساساً نیاز به هیچ استدلال دیگری نیست و ما بی‌خود تا پایان استدلال با آن پیش می‌رویم. قبول این فرض دقیقاً قبول سکولاریزم است، زیرا به این ترتیب ما قبول می‌کنیم که حکومت نبایستی با فرض غایات خاصی در مورد انسان و سعادت وی شکل بگیرد و هر کس بایستی بتواند هرگونه که خواست در جامعه زندگی کند. این فرض تمامی فلسفه‌ها به غیر از لیبرالیزم را که مصداق آتم حکومت سکولاریستی است مردود می‌شمرد این بویژه در مورد فلسفه‌های سیاسی دینی درست می‌باشد که بنابراین دید مصداق اتم فلسفه‌های سیاسی غیر موجه و مردود می‌گردد.

اما در رابطه با نظریه دکتر ملکیان صرفاً مسئله این نیست که مفروضات اولیه آن نزاعی باقی نگذاشته و نتیجه نهایی مطلوب خود را تضمین می‌کند، بلکه گام بعدی آن نیز دچار مشکل مشابهی است. گام بعدی نظریه این است که عرصه عمومی تنها بایستی بر پایه قضایای بالفعل تحقیق پذیر و در فقدان آنها بر پایه عدالت اداره شود. قبلاً گفته شد که به علاوه درک غلط موجود در پس این راه حل از سیاست، مغالطه‌ای بنیادین آن را آلوده ساخته است. بدون مغالطه هست و باید هیچ امکان دیگری وجود ندارد که بر پایه آن بتوان سیاست را حول محور بود و نبود قضایای بالفعل تحقیق پذیر سازمان داد. از این نیز بگذریم که سیاست اساساً اجماع یا اتفاقی بدین صورت که نظریه دکتر ملکیان بدنبال آن است را هرگز ندیده و نخواهد دید، حتی زمانی که حقیقت چون خورشید ظاهر و بلکه اظهر از آن است. اما با توجه به این که نمی‌توانیم باور کنیم خطاهای چنین فاحش دیده نشده می‌توان جویای عمق متفاوتی برای این نظریه شد. به نظر می‌رسد با کمی دقت می‌توان دریافت که از نظر دکتر ملکیان اداره عرصه عمومی تنها بر پایه رضایت حکومت شوندگان مجاز و ممکن است. با توجه به این که وی مسئله سکولاریزم را به مسئله دموکراسی مبدل ساخته این دریافت کاملاً موجه به نظر می‌رسد. بر این پایه می‌توان گفت که ایشان دو حالت را فرض کرده‌اند: حالتی که همه حکومت شوندگان به طور اجماعی سیاست برنامه و یا به تعبیر نظریه قضیه‌ای را می‌پذیرند و حالتی که میان آنها اجماع و اتفاقی از این دست وجود ندارد. با نظر به این دو وضع ایشان به سمت آن رفته که فراتر از رأی و نظر حکومت شوندگان مبنایی برای اجماع آنان بیابد. به این ترتیب این که وی به جای آرای مردم که تنها مبنای مورد قبول نظریه است به سمت توجه به متعلق رأی، یعنی سیاست‌ها یا قضایا



می‌رود دلایل کاملاً مشخص پیدا می‌کند. اگر ما دشواری‌های موجود بر سر این جابه‌جایی و مغالطه مربوط به آن را در نظر نگیریم به روشنی می‌توان دریافت که چرا وی بحث خود را از تقسیم‌بندی قضا یا شروع می‌کند. مشخص است که ایشان به این ترتیب خواسته تا ملاک اصلی نظریه، یعنی رأی مردم را از نظر پنهان دارد و به جای آن ملاک موجه و پذیرفتنی حقیقت را قرار دهد. به این ترتیب نظریه برای ما دو حالت تصویر می‌کند: حالتی که به واسطه ماهیت سیاست‌ها و برنامه‌ها، یعنی وجود قضایای بالفعل تحقیق‌پذیر عرصه عمومی چاره‌ای جز قبول یا اجماع نخواهد داشت؛ حالت دوم آن است که چنین قضایایی یافت نشود. در حالی که در وضع اول به واسطه اجماع چاره‌ای دیگر جز تن دادن به نظر حکومت شوندگان یا به تعبیر نظریه قضایای بالفعل تحقیق‌پذیر نخواهد ماند، در حالت دوم رأی آنها ملاک قرار خواهد گرفت، چرا که در غیر این صورت «ترجیح بلا مرجح» و خلاف عدالت خواهد بود.

بنابراین روشن است که نظریه به شکلی موجه و حقیقت‌خواهانه، ما را نسبت به ملاک واقعی خود دچار انحراف می‌سازد. به این معنا نظریه به جای آن که بگوید «سیاست بایستی بر پایه آرای مردم (اجماعی یا اکثریتی) اداره شود» می‌گوید «بایستی بر پایه تحقیق‌پذیری قضا یا سازمان یابد»<sup>۱۷</sup> جای‌گزینی آرای مردم با تحقیق‌پذیری قضا یا به لحاظ قواعد استدلال منطقی و ماهیت سیاست نقص آشکاری وارد نظریه می‌کند، اما این حسن را دارد که ما را نسبت به حقیقت آن و مصادره به مطلوب بودن استدلال غافل می‌سازد. از آن جایی که ملاک تحقیق‌پذیری در چهارچوب نظریه، عقل سکولار می‌باشد ماهیت سکولاریستی حکومت تضمین می‌شود بدون این که ما دریابیم این حکومت در واقع مشروعیتش را از رأی مردم می‌گیرد. اگر از ابتدا گفته شده بود که حکومت تنها بر پایه آرای مردم (عقول سکولار) مشروعیت دارد جایی برای ادامه بحث نمی‌ماند، زیرا این سخن اصل مدعای سکولاریست‌ها و اصل محل نزاع می‌باشد. اما هنگامی که مشروعیت سکولاریزم بر پایه ماهیت قضایا یا سیاست قرار داده می‌شود طرفدار حکومت دینی با توهم متفاوت بودن ملاک در نخواهد یافت که این عین تکرار مدعا است، خصوصاً این که ظاهر ملاک دگرگون شده این است که گویی حکومت سکولاریستی بر پایه حقیقت توجیه شده است.

ما نیازی نمی‌بینیم که ماهیت مصادره‌ای بخش سوم استدلال، یعنی نظر آن در مورد قضایای دینی را مشخص کنیم؛ این مسئله هم بدیهی است، هم مکرراً بیان شده است. اما شاید بد نباشد که از جالب‌ترین بخش نظریه جایی که بر پایه مفروضات سکولاریستی امکانی برای حکومت دینی باز می‌شود، نیز سخنی بگوییم. قبلاً گفته شد که دقت خاصی در این بخش به لحاظ تعیین شروط جواز به خرج رفته است. البته بر نظریه اشکالی نیست که می‌خواهد در عین سازگاری راهی نیز برای تأسیس



حکومت دینی پیدا کند. اما نکته این است که ایشان به این ترتیب خود را بیهوده به زحمت انداخته است، چرا که آن چه دین داران از حکومت دینی می‌گویند و می‌خواهند هیچ نسبتی با تقریر ایشان از این نوع حکومت ندارد، بلکه وهن آنان و دین نیز هست. واقع این گونه تقریر از حکومت دینی و تجویز آن بر پایه شروط سه گانه آشکارا متضمن تخفیف دین، دین‌داری و متدینین است، زیرا آن را از هرگونه حقیقتی خالی می‌کند. با این نوع نگاه اشعری گونه به دین نه تنها دکتر ملکیان معقولیتی برای حکومت دینی باقی نمی‌گذارد بلکه دین و دین‌داری را نیز به طور کامل از عقلانیت تهی می‌سازد. اوج سخافت دینی و دین‌داری یا قبول حکومت دین از سوی دین باوران بر پایه این تقریر از آن وقتی روشن تر می‌شود که توجه کنیم مطابق نظریه وی قضایای دینی حتی بر پایه شهود نیز تحقیق پذیر قلمداد نگردیده‌اند. از این جهت باید گفت که هیچ کس بهتر از این گونه تجویز حکومت دینی و دفاع از آن نتوانسته یا نمی‌تواند در مقام رد و بی‌اعتباری آن دلیل اقامه کند. این مدحی است که از هر ذمی بهتر می‌تواند مایه شرم‌ساری و بی‌ارزشی دین و حکومت دینی شود.

### کلام آخر

مشکل سیاست بنیانی تر و اساسی تر از آن است که مهار آن را به دست راه حل‌های صوری بدهیم. اگر سیاست کل معضله انسانی را در بر نداشته باشد بنیادی ترین وجوه آن را در خود جا داده است. در سیاست ما با سوالات اساسی‌ای از قبیل آن که انسان‌ها چگونه باید خود را سازمان داده و اداره کنند - تا به سعادت حقیقی و کمالات غایی خود نایل آیند، سر و کار داریم. از این جهت سیاست به درستی با حقیقت و جست و جوی آن سروکار می‌یابد. اما معضله سیاست را نبایستی به گونه‌ای چاره کرد که صورت تعیین کننده محتوای حقیقت یا جوهره حق باشد، زیرا روش معیاری در راه دستیابی به حقیقت و کشف آن است نه وسیله‌ای برای جعل و ایراد آن.

مشکل نظریه دکتر ملکیان این است که آن را هرگونه قرائت کنیم به دلیل بدفهمی از مسئله، به جای راه حل‌های حقیقی ما را به راه حل‌های صوری می‌خواندگویی که طریق و روش، جعل حقیقت می‌کند. در حالی که نزاع اصلی این است که طریق سعادت و صلاح چیست؟ این نظریه با ارجاع به اجماع آرا یا عقل سکولار (قضایای تحقیق پذیر بالفعل) ما را ملزم به پذیرش حکومت سکولاریستی می‌سازدگویی که تنها از این طرق حقیقت تحصیل یا جعل می‌شود. درست است که مشکل ما بدو این است که هر یک از دین داران یا سکولارها از حقیقتی سخن گفته و نمی‌توانند با اتفاق بر سر حقیقتی نزاع را حل کرده و عرصه سیاست را بر پایه آن سازمان دهند. اما راه حل نزاع به آن نیست که بگوییم تنها سیاستی مشروع است که بر پایه حقیقت تحقیق پذیر، یعنی عقل سکولار اداره شود. این

راه حل به دو دلیل، قابل قبول نیست: یکی این که در واقع از همان آغاز حقیقت ادعایی سکولارها را که موضوع نزاع است معیار حل آن یا فصل الختام می سازد و دیگر این که به این ترتیب با اجتناب از استدلال در مورد درستی این حقیقت ادعایی، طریقی خاص (عقل سکولار یا اجماع آرا) را مبنای کل حقیقت می سازد، گویی که حقیقت تنها وابسته به این طریق است.

گرچه از لحاظ عملی راه حلی که این نظریه ارائه می دهد می تواند توجیه پذیر باشد، اما از لحاظ نظری در حوزه فلسفه سیاسی، این راه حل مصادره به مطلوب است. برای اثبات اعتبار فلسفه سیاسی سکولاریستی و حکومت سکولار بایستی استدلال شود که چرا و به چه دلیل این فلسفه بهترین طریق تحصیل سعادت انسانی، و حکومت سکولار بهترین شکل اداره عرصه عمومی است. استدلال له سکولاریزم به نحوی که در نظریه دکتر ملکیان انجام گرفته به جای آن که حاوی چنین دلایلی باشد سکولاریزم را به این دلیل تجویز می کند که بهترین راه حل اختلافات و منازعات سیاسی یا دین داری یا دین داران و سکولارهاست. این استدلال اشکالش این است که در نمی یابد یا نمی خواهد در یابد که اختلاف میان اینان صرفاً اختلاف عملی نیست که بتوان از این طریق آن را چاره کرد، بلکه این اختلاف عملی، فرع نزاع اساسی تر آنها در مورد ماهیت سیاست و شکل مطلوب اداره عرصه عمومی از نظر تأمین سعادت و غایات انسانی است. به علاوه چون راه حل خود را در تمکین به قضایای خاصی که با عقل سکولار تحقیق پذیر است می سازد در واقع بدون استدلال از همان آغاز حقایق دینی را حذف می کند، هم چنین این نظریه به اعتبار راه حلی که ارائه می دهد در نظر نگرفته که در مقام نظر امکان یا عدم امکان اتفاق عملی حکومت شوندهگان از نظر فلاسفه سیاست و نظریه سیاسی موضوعیتی ندارد. نظریه سیاسی و فلاسفه سیاسی بدو خود را در مقام کشف بهترین شکل اداره سیاست می دانند نه این که به مشکلات عملی آن توجه کنند. آنها کشف حقیقت یا مطلوب ترین صورت سازمان دهی جامعه و عرصه عمومی را وظیفه خود می دانند با این فرض درست که پس از قبول آن پیروان و معتقدین به آن نظریه وظیفه حل و فصل مشکلات عملی آن را به عهده خواهند داشت، از جمله اینکه با پذیرش حقیقت آن نظریه به برسر آن به اجماع خواهند رسید.

نظریه دکتر ملکیان با خلط دو مقام عملی و نظر به دنبال راه حلی است که همگان را به طور الزامی به خود متعهد سازد در حالی که از این نیز غفلت دارد که در عمل نیز، سیاست کاملاً اجماعی امکان تحقق ندارد. اما اگر مسئله ما چنان که ظاهراً نظریه فرض گرفته اختلافات عملی است، چرا بایستی حل و فصل آن را در سکولاریزم جست و جو کنیم؟ با نظر به این که هیچ استدلالی در نظریه له درستی حقیقت ادعای سکولاریستی یا مرجعیت عقل سکولار (قضایای تحقق پذیر بالفعل) برای دست یابی به سعادت انسانی و کمالات غایی نشده، حل و فصل عملی منازعات تنها به مسئله



پیشنهادی نظریه وابسته نیست. در مقام عمل بسته به این که امکانات چه باشد راه حل های مختلفی پیدا می شود. نه سکولاریست ها و نه دین داران از این لحاظ ملزم به تبعیت از طرق دیگری نیست، بلکه مقید به چهارچوب فلسفه سیاسی خود است.

دین داران استدلالی را که انسان را ملزم به محدودسازی سیاست به اجماع یا قضایای بالفعل تحقیق پذیر می سازد رد می کنند چون چنین استدلالی مستقیم یا غیر مستقیم بر کفایت عقل سکولار برای دستیابی به سعادت انسانی اتکا دارد. البته این دیدگاه دینداران نافی عقلانیت فنی یا عقل تجربی نیست، اما آن را بالاستقلال عاجز از درک غایات و کمالات نهایی انسان و طریق دستیابی به آن می داند. به علاوه اساساً در بحث از سکولاریزم نزاع بر سر عقلانیت فنی یا عقلانیت موجود در علوم تجربی نیست، چون این عقل از تعیین مقاصد سیاسی یا تجویز ارزش ها به سیاست ها و برنامه ها قاصر است. آن چه در دیدگاه دینی نفی می شود عقلی است که انسان و سیاست را محدود به منافع دنیایی ساخته و مصالح اخروی را انکار می کند.

عدم کفایت عقل سکولار در فهم غایات حقیقی انسان و طرق دستیابی به آن از آغاز مورد قبول فلسفه های سکولاریستی قرار داشته است زیرا سکولاریزم صریحاً می گوید که خیر هر چه باشد تردیدی در خوبی تحصیل خیر این دنیایی نیست که ما خود را بدان محدود می سازیم.

به علاوه حتی اگر در آغاز تردیدی در عدم کفایت این عقل وجود داشت اکنون با توجه به دست آوردهای آن نمی بایستی نیاز به استدلال بیشتر داشته باشیم. اما پس از آن که روشن شد این عقل برای هدایت انسان در حرکت به سوی دست یابی به سعادت حقیقی اش کفایت ندارد نمی توان به کفایت آن در امور این دنیای خیرات این جهانی حکم کرد. احاله استقلالی سیاست و تمشیت امور این دنیایی به این عقل تنها با غفلت از پیوستگی خیرات انسانی به یکدیگر ممکن است. دیدگاهی می تواند چنین رویکردی به حیات انسانی و سیاست داشته باشد که یا از دین، یا از طریق جامع سعادت انسانی تلقی نادرستی دارد و یا اینکه گرفتار ثنویت دنیا و آخرت یا سیاست و عبادت و افتراق کامل خیرات انسانی یعنی شرک است. محدودسازی دین به حوزه عبادات و یا احاله دنیا و قدرت به قیصر و سیاست، و دین و آخرت به پاپ و کلیسا نه تناسبی با حقیقت دین و دنیا دارد نه بر پایه درک درستی از دنیا و قدرت انجام گرفته است.

از منظر دینداران اسلامی خیرات قلمروهای حیات، حقیقت یکپارچه و بهم پیوسته ای را می سازند که انفکاک آنها از هم تنها نتیجه اش از دست رفتن سعادت انسانی است.

بعد از قبول قصور عقل مستقل انسانی و اذعان به پیوستگی خیرات و حوزه های حیات انسانی، تنها طریق تحصیل آن دین خواهد شد زیرا به علاوه دلایل دیگر، این تنها دین است که ادعای



مناسب با معیّت و پیوستگی حیات بشری و خیرات آن داشته است. اما اگر پذیرفتیم که سیاست درست یا تأمین کننده سعادت انسانی سیاستی است که بر پایه عقل دینی اداره می شود برای عقل انسانی جز به شکل فنی و جزیی جایی در این سیاست نخواهد بود. سیاست دینی خود را ملزم به تبعیت از علوم تجربی می داند اما قضایای بالفعل تحقیق پذیر این علوم را در طریق تنظیم سیاستها بکار می گیرد نه اینکه به آنها استقلال دهد. این نوع استقلال بخشی به طرق کارشناسانه مستلزم مغالطه هست / باید و خروج از حدود معرفت شناسانه این علوم است.

سیاست دینی بر پایه اجماع و شورا عمل می کند اما همانگونه که اقتضاء این سیاست بوده و آیه شورا<sup>۱۸</sup> نیز به آن دلالت می کند این اجماع و شور در بستر فرهنگ دینی و بر پایه دین خواهد بود. فهم دیگری از نقش اجماع و شور در سیاست دینی نه تنها با فهم آیه و غرض دین در تناقض می افتد، بلکه با ماهیّت سیاست دینی نیز در تخالف خواهد بود. در نظام دینی هر اقدامی با هدف تحقق سعادت و نیل به خیرات انسانی که در دین تعریف شده انجام می گیرد. استقلال آراء و شور، یا اعتناء به آن در بیرون از بستر فرهنگ دینی به معنای اعتبار دهی به منطقی متفاوت از منطق دینی (عقل سکولار) در نظام سیاسی است و به علاوه ایجاد تناقض در منطق نظام مانع تحقق اهداف آن نیز هست. به همین دلیل است که در نظام دینی آراء فی نفسه (ولو اجماعی) نمی تواند مبنای تجویز سیاستها و برنامهها باشد گرچه بایستی بیانگر نیازها و مشکلات تلقی گردد. این چنین رویکردی به آراء مردم هیچ تناقضی با حق مشروع انتخاب آنها نیز ندارد چون بر پایه فلسفه اسلام مردم با انتخاب دین خود به حکومت احکام دین بر آراء خود رأی داده اند. کسانی که در این گونه موارد بداعیّه دفاع از حق مردم حکومت دینی را به استبداد و غیر مردمی بودن متهم می کنند در واقع این انتخاب و حق بنیادین و پایه ای مردم را نادیده می انگارند.

اگر مردم با انتخاب دین می پذیرند که آرائشان تنها در حدود دین اعتبار دارد تکلیف غیر دینداران این نظام نیز مشخص است. در نظام مردمی دینی، غیر دینداران امکان و مجال محدودی برای ورود به عرصه عمومی دارند زیرا اعتباری به عقل آنان در برابر دین و عقل دینی نیست. با این حال تا جائی که به بیان مشکلات و نیازها ارتباط می یابد نظام دینی نسبت به آنها متعهد بوده و دیدگاههایشان را از این جهت مورد توجه قرار می دهد به علاوه آنها می توانند با تقید عملی به چارچوبهای بنیادین نظامی سیاسی دینی در عرصه عمومی مشارکت کنند. اما صرف نظر از وجه نظری عدم قبول نقش سکولارها در عرصه سیاست نظام دینی وجه عملی نیز دارد. سکولارها برای حضور در عرصه عمومی فاقد مشروعیّت اند چون به لحاظ نظری امکانات لازم را برای این حضور ندارند و از لحاظ عملی مداخله ایشان به شکل مطلق به ناسازگاری در جامعه و انحراف از سعادت و خیرات انسانی منجر

می‌گردد.

همانطوری که قابل تشخیص است بقاء حکومت دینی نظیر استقرار آن به قبول مردم وابسته است، اما این به معنای آن نیست که مردم کلید مشروعیت نظام دینی‌اند. با این که از منظر فلسفه دین، مردم می‌توانند از دین حقیقی روگردان شده و به کفر، یا هر نوع اعتقادی بگردند، جواز عمل آنان به معنای درستی رفتارشان نیست. انسان با انتخاب گزینه خطا مبتلا به خطا شده است و جواز انجام خطا مصحح فعل را مبدل نمی‌سازد. انسان با انتخاب گزینه خطا مبتلا به خطا شده است و جواز انجام خطا مصحح فعل وی و تبدیل آن به فعل درست و عمل صحیح نیست.

با این حال راه تغییر حکومت دینی نظیر هر حکومت دیگر رجوع به آرای مردم به طریق معمول در انتخابات نیست. همان گونه که هیچ حکومتی (توجه شود که منظور دولت‌ها نیست) تاکنون بر پایه انتخابات شکل نگرفته و هیچ حکومتی با انتخابات ساقط نشده حکومت دینی نیز از این طریق به غیر حکومت دینی مبدل نخواهد شد. انتخابات یا مراجعه به آرای عمومی ساز و کارهای درونی برای انجام اقدامات و تعیین سیاست‌ها هستند که در چهارچوب تعریف شده ساختارهای سیاسی انجام می‌شود. هیچ حکومتی در خود، ساز و کاری برای تغییر ماهوی ساختار سیاسی‌اش تعبیه نکرده و نمی‌کند چون این در تناقض با ماهیت آن قرار می‌گیرد. و در عملکرد آن ایجاد اختلال می‌کند. برعکس، تمام حکومت‌ها اصل یا اصولی از ساختار سیاسی خود را غیر قابل تغییر دانسته و در قانون اساسی‌شان بدان تصریح می‌کنند. به علاوه حکومت‌ها برای استقرار و عمل بر اقتضائات و نیازهایی، بیش از آن چه رأی معمول شهروندان در یک انتخابات متعارف می‌تواند تأمین کند، اتکا دارند. تفصیل این مسئله دقیق سیاسی از مجال ما در این جا بیرون است، اما همین قدر کافی است که بگوییم اگر تأسیس سیاست - یعنی آمد و رفت حکومت‌ها - بر صرف آرای معمولی مردم اتکا می‌داشت - هیچ سیاستی امکان پیدا نمی‌کرد. اگر جهان سیاست از این وجه بنیادین همان گونه رقم زده می‌شد که مثلاً تعیین قیمت‌ها یا برنامه‌ها و دولت‌ها به طور معمول رقم می‌خورد، نه تنها بنای سیاست هستی‌شناور و لرزانی می‌شد که هرگز از زمین بلند نمی‌شد، بلکه تکامل جامعه بشری نیز ناممکن می‌گردید.



## پی‌نوشت‌ها

۱. کار ذیل ضمن اشاره به این غفلت به روند روبه رشد مطالعات تاریخی در سال‌های اخیر در این زمینه اشاره دارد. ر.ک:

Nash, David (1992) *Secularism, Art and Freedom*. Leicester, London and New York: leicester university press, pp.1-2.

۲. سکولاریزم به عنوان یک جریان و جنبش فکری خاص از لحاظ رویکرد به دین مواضع متفاوتی داشته است. بعضی صورت رادیکال و ضد دینی داشته‌اند، اما بعضی دیدگاه لادری که تنها ربط دین و خدا را با سعادت این دنیایی مورد تشکیک قرار می‌داده‌اند. رجوع به: همان، فصل اول و فصل هشتم.

۳. ملکیان، مصطفی (الف ۱۳۸۲) *سکولاریزم و حکومت دینی*، جزوه منتشره توسط دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۴. همان.

۵. همان.

۶. همان.

۷. ملکیان، مصطفی (ب ۱۳۸۲) *سکولاریزم و حکومت دینی*، جلسه اول، کرسی نظریه‌پردازی و نقد اندیشه، شماره ۲. متن این نشست که در قم برگزار شد در آدرس ذیل وجود دارد.

<http://www.Danaee.com>

۸. این مثال از متن مکتوب یا جزوه گرفته شده است. در نشست مثال ایشان در مورد وزن یک لیوان بود.

۹. متأسفانه آقای ملکیان در جلسه بحث نظر بنده در این خصوص را به شکل غلطی صورتبندی کرد. ایشان این تلقی را به شنوندگان داد که گویی بنده از سیاست معمول جهان دفاع می‌کنم، حال آن که ایشان از سیاست مقید به حقیقت دفاع می‌کند. ایشان ظاهراً به این نکته توجه نداشتند که موضوع آنچه می‌نمایند نیست. بحث بنده این بود که صرف نظر از درستی یا نادرستی نظر ایشان، در نظریه دلیلی بر صحت آن اقامه نشده است. همانطوریکه در دنباله نشان خواهم داد، در واقع نیز معیار اصلی ایشان نه اصالة الحقیقه بلکه اصالة الرأی عقل عرفی است. برای صورتبندی ایشان از مشکل مطروحه توسط بنده رجوع به: ملکیان، ب ۱۳۸۲.

۱۰. آقای ملکیان در نشست (ب ۱۳۸۲) متذکر شدند که از ماهیت تجویزی جهان سیاست و احکام سیاسی آگاهند و از باب ابتناء هر قضیه تجویزی به یک قضیه اخباری، معیار تحقیق پذیری بالفعل را مطرح کرده‌اند. در



اینجا چند نکته وجود دارد. اول اینکه این مثل تعریف شی به لازم آن است که گرچه از این حیث اشکال منطقی ندارد اما از این جهت که امر سیاسی را با چیزی تعریف می‌کند که جوهره سیاست را نمی‌سازد مشکل دارد. به علاوه چون در سیاست تجویزها اساسی است، با این نحوه صورتبندی از مسئله سیاست ایشان مانع از آن می‌شوند تا خواننده یا شنونده در یابد در واقع حکم ایشان این است که: بایستی از احکام عقل عرفی یا علم تجربی تبعیت کرد. اگر مسئله اینطور تقریر می‌شد روشن می‌گردید که اصل مدعا به عنوان معیار ارائه شده است و هیچ دلیلی بر لزوم اخلاقی - ارزشی این حکم ارائه نگردیده است.

۱۱. ملکیان، الف ۱۳۸۲.

۱۲. همان، ایشان در نشست (ملکیان، ب ۱۳۸۲) به عنوان «یک بحث صغروی کوتاه به این مطلب اشاره می‌کند که «به نظر من گزاره‌های دینی و مذهبی، از آن رو که دینی و مذهبی‌اند، هیچ کدام ابجکتیو بالفعل نیستند و همه، یا سابجکتیو یا آبجکتیو بالقوه‌اند».

۱۳. همان.

۱۴. خطبه ۴۰، نهج البلاغه صبحی الصالح، قاهره: ۱۹۶۷، ص ۳-۸۲.

۱۵. ملکیان، ب ۱۳۸۲.

۱۶. همان.

۱۷. همان.

۱۸. و امرهم شوری بینهم، قرآن کریم، سوره شوری.

توجه شود که ضمیر «هم» به مؤمنین برمی‌گردد که اوصاف آنها پیش از خصوصیات روحی - رفتاری آنها را مشخص ساخته است.

\*\* متن نظریه مصطفی ملکیان که مورد نقد مقاله حاضر قرار گرفته است:

### سکولاریسم و حکومت دینی

در این فرصت اندک، می‌کوشم تا طرح یا به تعبیر متعارف‌تر، پروژه‌ای را ارائه کنم. در این طرح، سه مقصد داشته‌ام: قصد اول این است که دفاعیه‌ای را از سکولاریسم گزارش کنم تا دوستان به جد و حق‌طلبانه در این دفاعیه، مذاقه و آن را تحلیل و نقادی کنند. قصد دوم این است که نشان بدهم می‌توان با مبانی سکولاریسم در اوضاع و احوالی خاص (که شرایطش را بیان خواهم کرد) حکومتی داشت که صبغه دینی داشته باشد. قصد سوم هم این است که ربط و نسبت آزادی را با سه مقوله بسیار ارجمند «حقیقت، عدالت و معنویت» بررسی کنیم؛ هم ربط و نسبت در مقام حدود آزادی، هم ربط و نسبت در مقام بقای آزادی، هم ربط و نسبت در مقام تحدید

آزادی.

باورها، به هر قصد و نیتی که بر زبان آورده شوند، به دو دسته کلی قابل تقسیم‌اند: باورهای انفسی (Subjective): معمولاً این واژه را به ذهنی، درون ذاتی و غیره ترجمه می‌کنند، ولی ما معادل «انفسی» را ترجیح می‌دهیم.) و باورهای آفاقی. (Objective): معمولاً این واژه را به عینی، برون ذاتی و غیره ترجمه می‌کنند، ولی ما معادل «آفاقی» را ترجیح می‌دهیم.) باور انفسی به معنایی که من مراد می‌کنم، باوری است که قابل ارزیابی نیست؛ نه ارزیابی منطقی و نه ارزیابی معرفت‌شناختی. این باورها به ذوق و سلیقه مربوط است و معمولاً به چیزی ناظر هستند که ما از آن به امور ذوقی تعبیر می‌کنیم. (Matters - of - taste)

دسته دوم از باورهای ما، آفاقی هستند؛ یعنی اصلاً حال شخصی مرا بیان نمی‌کنند، بلکه درباره عالم واقع ادعایی می‌کنند. این باورها در درون خودشان به دو دسته فرعی تر قابل تقسیم‌اند: باورهای آفاقی که بالفعل قدرت تشخیص صدق و کذبشان در اختیار ما نیست، و باورهای آفاقی که بالفعل قابل تحقیق‌اند؛ مثل اینکه بگوییم فلان قارچ، سمی است.

تمامی باورهای یاد شده که من و شما به عنوان یک انسان داریم، اگر بخواهند در حریم زندگی خصوصی بها داده شود فعلاً محل بحث من نیستند. بحث ما بر سر این است که وقتی این باورها بخواهند به ساخت زندگی عمومی راه پیدا کنند و در این ساخت به آنها ترتیب اثر داده شود - یعنی مبنای تصمیم‌گیری‌های زندگی جمعی ما شوند؛ شامل تصمیم‌گیری‌ها در امور سیاسی، اقتصادی، قضایی، جزایی، بین الملل و تعلیم و تربیت - چه باید کرد.

آیا اعتقادات انفسی و اعتقادات آفاقی بالفعلی غیر قابل تحقیق، می‌توانند مبنای تصمیم‌گیری در زندگی جمعی شوند یا نه؟ به نظر می‌آید که این دو اعتقاد، فقط وقتی می‌توانند در زندگی جمعی راه پیدا کنند که همه کسانی که این زندگی جمعی، زندگی جمعی آنهاست، به این راهیابی رأی مثبت داده باشند. در غیر این صورت، یک نوع ترجیح بلا مرجح عملی پیش می‌آید که یکی از مصادیق بی‌عدالتی است. این پسند عمومی، از راه نظر خواهی حاصل می‌آید و این نظرخواهی به صورت‌های مختلفی می‌تواند صورت گیرد. نکته مهم‌تر این است که رأی خواهی، فقط به همین دو جا اختصاص دارد. از سوی دیگر اگر امری، آفاقی بالفعلی قابل تحقیق بود، به رأی مردم رجوع نمی‌کنیم. برای نمونه، اگر معلوم شد که فلان قارچ سمی است یا فلان ماده غذای سرطان‌زاست، در این صورت نمی‌توان گفت که در مورد کارخانه تولید کننده این مواد، رأی بگیریم که آیا همچنان به تولید آن مواد غذایی ادامه بدهد یا نه!

می‌خواهیم ببینیم حکومت دینی، تا چه اندازه با مسائلی که تا به حال گفتیم، سازگار است. مراد من از حکومت دینی، حکومتی است که تصمیم‌گیری‌های جمعی در آن، همه بر اساس معتقداتی صورت می‌گیرد که در یک دین و مذهب وجود دارد؛ در ناحیه هستی‌شناسی و ما بعدالطبیعه، چه در ناحیه انسان‌شناسی، و چه در ناحیه وظیفه‌شناسی و اخلاق آن دین و مذهب.



اگر این معتقدات و باورهای دینی، از نوع آفاقی بالفعل قابل تحقیق بود، در این صورت، مردم بخواهند یا نخواهند موافق باشند یا نباشند، حکومت باید حکومت دینی باشد. اما اگر این باورها، آفاقی بالفعل غیر قابل تحقیق، یا احیاناً انفسی باشند، آن وقت فقط در صورتی می‌توان حکومت دینی داشت که مردم به آن رأی دهند. اما - و هزار اما - گزاره‌ها و باورهای دینی، از نوع گزاره‌های آفاقی بالفعل قابل تحقیق نیست. آنچه در دین گفته می‌شود - که به لحاظ رتبه، اول عقاید مابعد الطبیعی است، بعد عقاید انسان‌شناختی و در نهایت عقاید اخلاقی - هیچ کدام با هیچ یک از چهار میزان شناخته شده (ریاضی - منطقی - عقلی، تجربی انسانی و طبیعی، تاریخی و شهودی) به نحو بالفعل قابل تحقیق نیست. آنچه تا اینجا گفتیم دفاعیه‌ای بود از سکولاریسم. این دفاعیه، طبعاً به معنای مخالفی است با حکومت دینی، به معنایی که گفتم.

اینک به بخش دوم سخنانم می‌پردازم. قصد دوم من این است که نشان دهم با وجود همین مبانی سکولاریسم، حکومت دینی در شرایط خاصی می‌تواند پدید آید، به نحوی که با مبانی سکولاریسم - که ذکر کردم - ناسازگار نباشد. یک شرط این است که وقتی در جامعه‌ای اکثریت افراد (در صورت ایده آل و آرمانی، همه) بگویند، ما در عین این که می‌دانیم باورهای دینی، بالفعل قابل تحقیق نیستند و هیچ دلیلی بر صدق و کذبشان وجود ندارد، به این باورها دلبستگی داریم و همان‌ها را مبنای حکومت خود می‌دانیم.

اما دوام این حکومت تا چه زمانی است؟ تا وقتی آن را پشت سر خود داشته باشد. به محض اینکه مردم گفتند: «دیگر نمی‌خواهیم» از آن پس نمی‌توان گفت حکومت، دینی است. پس با احراز سه ویژگی می‌توان حکومت دینی داشت: ۱- همه، یا اکثریت مردم جامعه قبول داشته باشند که گزاره‌ها و باورهای دینی، بالفعل قابل تحقیق نیستند. ۲- قبول داشته باشند که این گزاره‌ها، در عین اینک بالفعل قابل تحقیق نیستند، باید مبنای تصمیم‌گیری آنان باشد. ۳- این گزاره‌هایی که مردم می‌خواهند مبنای تصمیم‌گیری در زندگی جمعی‌شان باشد، مطابق تفسیری باشد که خودشان از آن گزاره‌ها دارند و می‌خواهند؛ نه اینکه صورتی ظاهری از یک گزاره را به آنان نشان دهند و آنها هم بپسندند و بخواهند، ولی بعداً در عمل چیز دیگری از آب درآید.

قسمت سوم سخن من، درباره ربط و نسبت مقوله‌ای به نام «آزادی» است با سه مقوله دیگر: «حقیقت، عدالت و معنویت».

## آزادی

به یک تلقی، برای آزادی، دو معنای عظیم وجود دارد. هر یک از این معانی دوگانه می‌توانند معانی فرعی‌تر فراوانی داشته باشند. من گاه برای تفکیک این دو معنا، اولی را آزادی طبیعی می‌نامم و دومی را آزادی اجتماعی؛ گاه نیز اولی را آزادی آرمانی می‌نامم و دومی را آزادی عملی. یک معنا برای آزادی، این است که انسان، از وقتی به دنیا می‌آید تا وقتی از دنیا می‌رود، فقط تحت حاکمیت قوانین عالم طبیعت باشد، نه چیزی دیگر. این آزادی را نباتات نیز دارند، ولی وقتی وارد عالم حیوانات می‌شویم، می‌بینیم آنها چنین نیستند. حیوان

ممکن است بخواهد علوفه‌ای را بخورد ولی صاحبش اجازه ندهد. پس نمی‌توان گفت که حیوانات - تا چه رسد به انسان‌ها - به این معنا آزادند. پس آزادی طبیعی هم در مقام عمل امکان‌پذیر نیست. از این رو، چاره‌ای جز این نیست که از این آزادی آرمانی یا آزادی طبیعی، به معنای دوم از آزادی برسیم.

رأی من در باب آزادی به معنای دوم این است که اگر بتوان ارزش‌ها را در جهان به ارزش‌های لذاته (یعنی ارزش‌هایی که انسان آنها را به خاطر خودشان می‌خواهد) و ارزش‌های لغیزه (ارزش‌هایی که انسان آنها را می‌خواهد، برای اینکه او را به دیگری برساند)؛ یا ارزش‌های غایی و ارزش‌های آلی تقسیم کرد، آن‌گاه به نظرم رأی مور (E.G. Moore) در این باب قابل دفاع است که می‌گوید: آزادی، ارزش غایی نیست، ولی مهم‌ترین ارزش آلی هست.»

این آزادی که ذکر شد، البته آزادی طبیعی نیست؛ بلکه آزادی اجتماعی و عملی است. به طور طبیعی دامنه این آزادی عملی، از آزادی آرمانی تنگ‌تر است، اما این تنگی و محدودیت را چه کسی تعیین می‌کند؟ دو عامل، آزادی را تحدید می‌کنند: «حقیقت و عدالت». وقتی حقیقت کشف شد، می‌توان آزادی را تحدید کرد. منظور از کشف حقایق بیشتر، این است که به امری آفاقی برسیم که اینک بالفعل برای ما قابل تحقیق شده و می‌توانیم بفهمیم که آیا صادق است یا کاذب. هر چه حقایق بیشتری کشف شود، آزادی نیز تحدید می‌شود و دایره آن تنگ‌تر می‌گردد.

اما در امور آفاقی بالفعل غیر قابل تحقیق و انفسی‌ها، چه چیزی آزادی را تحدید می‌کند؟ عدالت! رجوع به آرای عمومی برای این است که بی‌عدالتی از تصمیم‌گیری‌های ما زوده شود و ترجیح بلا مرجع نشود. آیا این امکان پیش نخواهد آمد که به دلیل عدم اجماع عام امت، اکثریت مردم به اقلیت ظلم کنند؟ این امر امکان دارد؛ جز در صورتی که صد درصد مردم در نظرخواهی‌ها و تصمیم‌گیری‌ها، رأی یکسانی دهند. پاسخ این است که در اینجا راه نظری وجود ندارد، اما یک راه عملی هست: اینکه در انسان‌ها معنویت رشد کند. این امر البته با کارهای آکادمیک ممکن نیست؛ بلکه نوعی سلوک درونی و باطنی می‌خواهد.

این معنویت، یکی از کارهایی است که روشنفکران یک جامعه (اعم از روشنفکران دین‌دار و بی‌دین) باید آن را در میان مردم رشد دهند؛ وگرنه همیشه این امکان وجود دارد که این ساختار کاملاً عقلانی به مخاطره بیفتد.

### معنویت

معنویتی که من بیان می‌کنم، سه بخش دارد. برای اینکه این معنویت در درون انسان حاصل شود، باید:

۱. یک سلسله آرای مابعد الطبیعی پذیرفته شود؛ ۲. یک سلسله آرای انسان‌شناختی پذیرفته گردد؛ ۳. یک سلسله باورهای اخلاقی پذیرفته شود.

به این لحاظ، پدید آمدن معنویت با اکراه امکان ندارد و فقط با نیروهای باورنانه امکان دارد. با نیروهای برانگیزاننده، و به طریق اولی با نیروهای وادارنده (به تعبیر راسل)، اصلاً نمی‌توان ایجاد کرد. اینجا یکی از همان

---

مواردی است که آزادی، شرط لازم معنویت است. اگر این معنویت پدید آید. در زندگی خود احسان، عدالت و محبت را به بنی نوع خود اعمال می‌کند. طیفی است که تا جایی از آن به عدالت تعبیر می‌کنیم؛ از جایی به بعد محبت؛ و بعد نیز احسان.

### عدالت

عدالتی که مورد نظر من است، عدالت سقراطی است. به بیان ساده، عدالت یعنی این که من بیش از آنچه باور دارم که حق من است، مطالبه نکنم. مرتبه بعدی این است که آنچه را حق خود می‌دانم از خودم افراز کنم و به دیگری ببخشم. مرحله سوم این است که نه فقط به حق خودم راضی باشم و نه فقط بخشی از حق خودم را به شما ببخشم؛ بلکه اصلاً شما را دوست بدارم. این دوست داشتن، عالی‌ترین مرتبه معنوی است.

حتی عدالت موجود در معنویت هم کافی است، برای اینکه آن معضلی که می‌گفتیم پدید نیاید؛ چه برسد به اینکه احسان و محبت هم درکار باشد.

