

شرعی سازی سیاست؛ چارچوبی معرفتی

برای تحقق ایده سیاست اسلامی

دکتر اصغر افتخاری*

چکیده: گرچه نسبت بین دین و سیاست، سؤالی دامنه‌دار ارزیابی می‌گردد که تاکنون پاسخهای متعدد و متنوعی را دریافت داشته است، پرسش از مبادی معرفتی و امکان منطقی پیدایش، سیاست اسلامی، موضوعی به روز به شمار می‌آید که توجه بسیاری از تحلیل‌گران را در عصر حاضر به خود جلب کرده است.

در این ارتباط دو رویکرد اصلی را در حوزه گفتمان سیاسی اسلام که قائل به تلفیق دین و سیاست هستند، می‌توان از یکدیگر تمییز داد: نخست آنان که با رویکردی سلبی به نقد دیدگاههای عرفی‌اندیش (سکولار) پرداخته و در نهایت، امکان «سیاست اسلامی» را نتیجه می‌گیرند؛ دسته دوم با اتخاذ رویکرد ایجابی، از نقد مکاتب عرفی‌گرا فراتر رفته و از ضرورت تأسیس «سیاست اسلامی» سخن می‌گویند. مقاله حاضر متعلق به رویکرد دوم بوده و نویسنده به تبیین مبادی معرفت‌شناسانه سیاست اسلامی پرداخته و در نهایت ایده «شرعی‌سازی سیاست» را به عنوان طرحی معرفتی برای تحقق آرمان «سیاست اسلامی» معرفی می‌نماید. بر این اساس درک و کاربرد سیاست در جامعه دینی بدون ارجاع آن به مبادی اولیه‌اش، اصولاً ممکن و میسر نیست.

کلیدواژه: اسلام، سیاست، سکولاریسم (عرفی‌گرایی)، شریعت، قدرت، جامعه، حکومت.

* عضو هیئت علمی و معاون پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)

- <http://www.Eftekhary.ir>

- Eftekhari_asg@Yahoo.Com

مقدمه

«اسلام را به مردم معرفی کنید تا نسل جوان تصور نکند که... باید دیانت از سیاست جدا باشد! این را... استعمارگران گفته و شایع کرده‌اند. این را بدبینها می‌گویند. مگر زمان پیغمبر اکرم(ص) هم بود» (موسوی خمینی، بی‌تا، صص ۱۹-۲۱).

چنان که امام خمینی(ره) به صراحت بیان کردند، تکوین و رشد جریان عرفی‌سازی در جهان اسلام با اغراض و منافع استعمارگران ارتباط تنگاتنگی دارد؛ بنابراین، حمایت‌های مادی و معنوی از آن، توسط کانونهای قدرت خارجی مشاهده می‌شود؛^۱ نتیجه این تحول، پدیدار شدن طیف متنوعی از استدلالهای مختلف در باره تأیید ابعاد و سطوح «سکولاریسم» است که امروزه به رکنی اصیل در الگوی لیبرال-دموکراسی برای اداره حیات انسان تبدیل شده است.

رشد فناوری و تحولات علمی به دلیل افزایش منابع قدرت سخت و نرم نظامهای سکولار، منجر شد تا پاره‌ای از اندیشه‌گران به صحت و سلامت مبادی نظریات غیرالوهی در حوزه عملیاتی باور بیاورند و به این اعتقاد گرایش یابند که لازمه بهبود و ارتقای جایگاه بازیگر در نظام بین‌الملل، گردن نهادن به اصل «عرفی شدن» و حاکم کردن آن بر حیات فردی، اجتماعی و سیاسی است.^۲ به همین دلیل است که گونه تازه‌ای از نظریه پردازان دینی پدیدار شدند که گرچه از حیث اعتقادی «مسلمان» و در عمل فردی مجری احکام دینی هستند، در سطح عمل سیاسی، به تحدید حضور دین و تبعیت از الگوهای سکولار برای طراحی و تأسیس حکومت اعتقاد دارند.^۳

معنای سخن بالا تأیید شرعی «سکولاریسم» است که امروزه در پاره‌ای از جوامع رواج یافته است و به دلیل اعتبار آموزه‌های دینی نزد پیروان ایشان، تلاش می‌شود با عرضه این طیف از استدلالهای عقلی و نقلی، اصل عرفی‌سازی به مثابه حکمی الوهی بازتعریف و به مثابه اقدامی دینی اجرا شود. این در حالی است که ماهیت ایدئولوژی اسلامی اصولاً چنین رویکرد و تفکری را بر نمی‌تابد؛ به عبارت دیگر، اصول و ماهیت اسلام (چنان که شیعه بر مبنای قرآن، سنت، عقل و اجماع آن را درک می‌کند)، نه تنها به تحدید حضور دین در عرصه سیاست منجر نمی‌شود بلکه دلالت بر حضوری فراگیر

در تمام شئون و حیات انسان دارد که از قبل از تولد تا پس از مرگ او را در بر می‌گیرد. بر این اساس، سیاست و حکومت به عنوان بخش مهمی از حیات انسان موضوع حکم ذکر شده است و بدون دین نمی‌توان به درک درستی از «حیات سیاسی سعادت‌مندان» دست یافت.

البته توسعه و حاکمیت نگرشهای سکولار، از نوع غربی یا شرقی آن، منجر شده است که به اصل مهم پیش‌گفته کمتر توجه شود و در نتیجه، رویکرد سکولار مسلک حتی در حوزه عمل و نظر اسلامی برای خود قائلان و پیروانی بیابد؛ تا آنجا که «عرفی‌سازی» به ضرورتی متعلق به جهان معاصر، که به تأیید شرع نیز رسیده است، تلقی می‌شود؛ بدین معنا که بنای نظام سیاسی کارآمد و مدیریت معیشت با هدف نیل به سعادت، در گرو پذیرش سکولاریسم و گسترش آن دانسته شده است.^۴ به منظور نقد دیدگاه ذکرشده و تبیین واقعیت سیاست اسلامی، نویسنده در اثر حاضر پرسش از «هویت اسلام» را مطرح کرده و برای ارائه پاسخی متین و درخور، به تحلیل ساختار بینش اسلامی برای اداره حیات انسان روی کره خاکی پرداخته است. بر مبنای این رویکرد، نویسنده مفهوم «شرعی‌سازی» را در مقابل «عرفی‌سازی» پیشنهاد می‌دهد که از حیث معنایی بر پذیرش حضور دین و تبعیت از هنجارهای دینی در تمام جنبه‌های حیات بشری، اعم از فردی تا جمعی، دلالت دارد. از این دیدگاه، سعادت‌مندی انسان نه بر تهی‌سازی عرصه‌های فعالیت او از حضور دین بلکه بر کشف این حضور و انطباق و همسویی عمل انسانی با هنجارهای دینی استوار است؛ بنابراین «شرعی‌سازی»، و نه «عرفی‌سازی»، راهکار خروج جوامع اسلامی از بن‌بستهای متعدد و پیچیده جهان معاصر تلقی می‌شود.

برای نیل به این هدف و درک مفهوم ذکرشده، نویسنده نخست دو تلقی متفاوت نسبت به دین را طرح و بررسی کرده است؛ سپس بر مبنای نتایج به دست آمده از نقد آنها، «تصویر سیاست دینی مطلوب» را مستند به اصول و مبانی تفکر شیعی بیان می‌کند. طبعاً این الگو به دلیل ابتنا بر منابعی چون قرآن و سنت می‌تواند برای همه کشورهای اسلامی، در خور توجه باشد؛ افزون بر اینکه رعایت مبادی عقلی در طراحی آن، آن را به الگویی کارآمد برای عرضه در عرصه سیاست در گستره جهانی نیز تبدیل می‌کند.

۱. چارچوب مفهومی؛ سپهر دینی - سپهر سکولار

«امروزه همواره بحث از تغییر و تحول و دگرگونی است. گروهی... می‌کوشند تا همه امور را نسبی و مطابق زمانه خویش سازند... [به زعم ایشان] انسان باید همه حقایق را تسلیم تمایلات و سبک و سلیقه این عصر کند، هر چقدر این سلیقه کج باشد... [اما] انسان موجودی است که اساساً تغییر نکرده و عمق روح او مانند اجدادش در مقابل واقعیتی بی‌نهایت قرار گرفته است و او خود محکوم به جستجوی معنا در این ایام گذران زندگی است» (نصر، ۱۳۷۱، صص ۲۴۹ و ۲۵۱).

چنان که سید حسین نصر به درستی اظهار می‌کند، «دین» و «سکولاریسم»^۵ را نباید صرفاً به مثابه دو مفهوم بسیط، ولو با اهمیت بسیار زیاد در زندگانی انسان، ارزیابی کرد بلکه این دو از آن نظر که دو نظام معنایی متفاوت برای حیات انسان ترسیم می‌کنند، پایه‌گذار دو سپهر متفاوت در زندگی انسان هستند؛ به عبارت دیگر، می‌توان آنها را مولد دو گونه از «جهان» دانست که یکی «دنیایی» و دیگری «فُدسی» است. این دو جهان نه تنها بر یکدیگر منطبق نیستند بلکه نقاط افتراق اساسی بسیاری دارند که از رهگذر نفوذ به لایه‌های معنایشان می‌توان به آنها دست یافت. بدین منظور در ادامه به کالبدشکافی معناساختی «حیات دینی» و «حیات سکولار» خواهیم پرداخت.

۱-۱. دین‌شناسی و حیات دینی

«شاید هیچ کلمه دیگری غیر از دین نباشد که همواره و آشکارا خیلی صاف و ساده به کار برود؛ ولی در واقع نمایانگر نگرشهایی باشد که نه فقط بسیار متفاوت‌اند بلکه مانع‌الجمع‌اند...» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۴، ص ۲۰۲).

چنان که استانلی ال. جکی (Stanely L. Jaki) به درستی اظهار می‌کند، نقطه عزیمت در مباحث مربوط به نسبت دین با سایر موضوعات را مشخص کردن تعریف و تلقی از «دین» شکل می‌دهد؛ به عبارت دیگر، چارچوب نظری این‌گونه از مباحث بر ارائه ساختاری مقبول از دین استوار است. بنابراین، لازم است دو موضوع در بحث از دین بررسی شود:

۱-۱-۱. رویکردها

واژه «دین» پیشینه زبان‌شناختی طولانی‌ای دارد که در مجموع بر نوعی تعهد معنوی نزد پیروان آن دلالت می‌کند. این واژه در «گاهان» زرتشت به صورت «da-e-n»، در زبان پهلوی به شکل «den»، در لاتین با «religion» و در زبان عربی به صورت «الدین» آمده است (علیزاده، ۱۳۷۱، صص ۶۶-۷۲؛ هاشمی، ۱۳۷۰، صص ۶۵-۷۲). این تنوع دلالت بر وجود تلفیهای متفاوتی از دین دارد که عمده‌ترین آنها عبارت‌اند از:

یک. رویکرد اخلاقی

در این تلقی، دین موضوع نوعی تعهد اخلاقی بین فرد و کانونی ماورایی ارزیابی می‌شود که قابل مقایسه با سایر تعهدات نیست؛ بدین معنا که دین در بردارنده «وظایف تعیین‌شده به امر مرجع الهی» خواهد بود. انجام این «وظایف» و بازخواست نسبت به اجرا نکردن آنها در قالب سازوکارهای متعارف نیست بلکه از ناحیه الهی و به صورت سازوکارهای خاصی (وعده الهی) صورت می‌پذیرد. خلاصه کلام آنکه دین حوزه‌ای خاص از تعهدات انسانی و متمایز از همه الگوهای متعارف انسانی ارزیابی می‌شود که به تعبیر کانت محوریت آن با «تکالیف» است (هیوم، ۱۳۷۳، ص ۲۲).

دو. رویکرد روان‌شناختی

تقلیل دین به احساس روان‌شناختی فردی در مقابل کانون ماورایی، تصویری است که مورد توجه اشلایرماخر (Shehleitermacher) قرار گرفته است؛ آنجا که می‌گوید: «دین عبارت است از احساس وابستگی به مطلق» (هیوم، ۱۳۷۳، ص ۲۲). در این رویکرد، گرچه حدود مذکور در رویکرد اول (یعنی منحصر دین به وظایف) وجود ندارد و همه تعلقات (اعم از اخلاقی، استجابی و واجب) موضوع دین شناسانده می‌شوند، از آن نظر که ماهیت دین به «احساس فردی» محدود می‌شود، نقش کانون الهی به حداقل ممکن می‌رسد.

سه. رویکرد جامعه‌شناختی

توجه ویژه به مقتضیات عینی و کارکردی پدیده‌ها و مقولات که در پی

حاکمیت نگرشهای اثبات‌گرایانه (positivism) بر حوزه مطالعات انسانی رخ می‌نمایاند (پوپر، ۱۳۷۴)، منجر به پیدایش رویکرد تازه‌ای در دین‌شناسی می‌شود که در آن، «دین» به مثابه مجموعه‌ای از باورها، اعتقادات و شعائر متناسب با شرایط زمانی و مکانی جوامع تلقی می‌شود. امیل دورکیم در تعریف دین از این دیدگاه، چنین می‌گوید:

«دین نظام وحدت‌یافته‌ای از اعتقاد و اعمال مربوط به اشیای مقدس [است]؛ یعنی اشیایی که مجزا شده و تحریم گردیده‌اند. اعتقادات و اعمالی که همهٔ گروندگان را در جهت اخلاقی واحدی که معبد نامیده می‌شود، وحدت بخشد» (علیزاده، ۱۳۷۱، صص ۸۴-۸۵).

در این رویکرد، دین «پدیداری اجتماعی» (social phenomena) ارزیابی می‌شود و به همین دلیل است که از آن به رویکرد جامعه‌شناختی در بحث دین‌شناسی یاد می‌شود. نکته در خور توجه، نقش محوری «شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی» در تکوین و ظهور دین است که منجر می‌شود دین به عنوان محصول جوامع شناسانده شود.

چهار. رویکرد فردگرایانه

تقلیل دین به تجربه‌ای فردی از جمله رویکردهایی است که در پی حاکمیت فردگرایی (individualism) بدان توجه شده است. ویلیام جیمز در تنوع تجربهٔ دینی اظهار می‌کند دین راهبردی برای رستگاری به شمار می‌آید که فرد را از قید و بندهای بیرونی رهایی می‌بخشد و به «خویشتن راستینش» رهنمون می‌شود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۳، ص ۲۴۶).

«همان طور که من اکنون از شما می‌خواهم داوطلبانه آن را بپذیرید، باید برای ما [دین] به معنای احساسات، اعمال، تجربیات هر یک از افراد بشر در خلوت خودشان، تا جایی که خود را در رابطه با هر آنچه که الهی می‌پندارند و می‌بینند، بوده باشد» (هیوم، ۱۳۷۳، ص ۲۳).

پنج. رویکرد الوهی

در این رویکرد، دین بر اساس مفهوم محوری «امر مقدس» تعریف و شناسانده می‌شود.

چنان که در رویکردهای بیان شده مشخص است، وجود امر مقدسی که بتوان متناسب با آن (چه از نظر تکلیفی، چه احساسی یا کارکردی) روابط دینی را تعریف کرد، امری ضروری به شمار می آید. به همین دلیل است که در اسلام به این محور توجه ویژه‌ای شده و «الله» به مثابه هستی بخش جهان با ویژگیهای خاص پذیرفته شده است. امام خمینی (ره) در تفسیر «بسم الله» آورده‌اند:

«... تمام دار تحقق از غایة القصوای عقول مهیمنه قادسه تا منتهای النهایه صف نعال عالم هیولی و طبیعت، ظهور حضرت اسماء الله الاعظم است و مظهر تجلی مشیت مطلقه است که ام اسماء فعلیه است. چنانچه گفته‌اند: ظهر الوجود بسم الله الرحمن الرحیم» (موسوی خمینی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۸).

شناخت دین بر بنیاد «امر مقدس» که جوهره گفتمان شیعی را تشکیل می‌دهد، نخستین نشانه برای نقد و نفی سکولاریسم ارزیابی می‌شود؛ چراکه از این دیدگاه، اصولاً مقولاتی «دینی» به شمار می‌آیند که به نوعی با «امر مقدس» مرتبط باشند و سکولاریسم از آنجا که در پی قطع رابطه امر مقدس با مقولاتی خاص است، سیاستی «ضد دینی» محسوب می‌شود که نمی‌تواند از سوی دینداران مورد قبول باشد؛ به عبارت دیگر، گذشته از اینکه سکولاریسم در چه حوزه‌ای طرح و عرضه می‌شود (حوزه‌های خصوصی یا عمومی)، از نظر ماهیت در تعارض با «دینداری» (با رویکرد الوهی‌ای که ذکر آن رفت)، قرار دارد و به همین دلیل گرایش و گروش به سکولاریسم دارای خاستگاهی غیردینی است. از این روست که توجیه سکولاریسم با استفاده از گزاره‌ها و احکام دینی مستلزم تغییر رویکرد دیندار به دین و اصلاح بینش او نسبت به ماهیت دین است؛ بدین صورت که نخست رویکردی غیرالوهی پذیرفته می‌شود و سپس بر اساس آن، سکولاریسم با مؤیدات دینی (دین با روایت غیرالوهی‌اش) ارائه می‌شود.^۶

مجموع ملاحظات ذکر شده دلالت بر آن دارد که طرح و تأیید سکولاریسم به مثابه پدیده‌ای که در پی ارائه تصویری تازه از دین و دینداری است، در گرو پرسش از «چیستی دین» و تأمل در «ماهیت» نوع دینی است که پیروان مکاتب سکولار بدان توجه دارند. در دسته‌بندی‌ای کلان می‌توان دو گفتمان اصلی را در این زمینه از یکدیگر تمییز

داد که یکی مولد و توسعه‌دهنده سکولاریسم و دیگری معارض سکولاریسم ارزیابی می‌شود؛ به عبارت دیگر، پذیرش سکولاریسم در حوزه دینی منوط به تغییر نوع نگرش به دین از «مقوله‌ای قدسی» به پدیده‌ای «دنیایی» است. به همین دلیل است که سکولاریسم گرچه داعیه «نفی دین» را ندارد، در بنیاد نتیجه‌ای جز «تعارض با هویت دین» به بار نمی‌آورد.

۲-۱-۱. گفتمانها

اگر گفتمان (discourse) را مجموعه‌ای از گزاره‌ها، مفاهیم و مقولاتی بدانیم که در ارتباط منطقی با یکدیگر قرار دارند و در نهایت، منظومه فکری مشخصی را شکل می‌دهند که به قول و فعل پیروانش معنا می‌دهد (اصل تولید معنا) (Marsh & Stoker, 1995, pp.110-140)؛ در آن صورت می‌توان دو گفتمان اصلی را در بحث از دین‌شناسی در حد نوشتار حاضر تفکیک کرد:

یک. گفتمان دنیایی

تلاش برای حذف امر مقدس از درک دین و تبدیل کردن آن به پدیده‌ای بشری که با امانیسم جمع‌پذیر باشد، محور اصلی گفتمان دنیایی در شناخت دین را شکل می‌دهد. از همین دیدگاه است که برخی از فلاسفه دین، آن را پدیداری انسانی تعریف می‌کنند که در بستر فرهنگ بشری شکل می‌گیرد. دین از این دیدگاه، ماهیت و کارکردی مشابه سایر عناصر فرهنگی انسان دارد (نک. هیک، ۱۳۷۲). ویژگیهای بارز این گفتمان عبارت‌اند از:

ویژگی اول: تحدید دین

بدین معنا که حوزه نفوذ و ظهور دین متناسب با شرایط و مقتضیات زمانی، کاستی یا فزونی می‌گیرد. آنچه در این گفتمان در خور توجه می‌نماید، پذیرش صحت اصل تعریف قلمرو دین به صورت بیرونی (نسبت به متن دین) است (سروش، ۱۳۷۰).

ویژگی دوم: تحریف دین

بدین معنا که دین به واسطه خدماتی که برای دیندار دارد، معنا و مفهوم می‌یابد؛ بنابراین، نوعی عملگرایی بر روابط دینی حاکم است که می‌تواند میزان التزام و حدود آن را

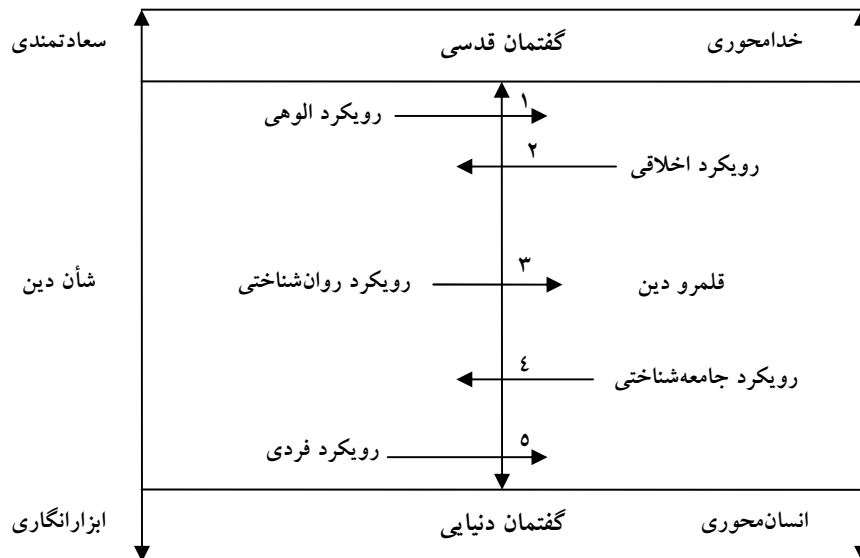
مشخص کند. به عبارت دیگر، دین از موضع اصلی «انسان‌سازی‌اش» خارج می‌شود و تا حد یک ابزار در «خدمت انسان» تنزل می‌یابد (العروی، ۱۳۸۱، صص ۸۷-۹۷).

دو. گفتمان قدسی

«باید به قبول تجلیات قداست در هر جا و هر بخش از حیات جسمانی (فیزیولوژیک)، اقتصاد، معنوی و اجتماعی خو کنیم» (الیاده، ۱۳۷۲، ص ۳۲). بنیاد گفتمان قدسی را توجه به نقش محوری «امر قدسی» در حیات دینی شکل می‌دهد و اینکه دین در نسبت آسمان با انسان معنا می‌یابد؛ لذا حذف عنصر ماورایی یا بازتعریف زمینی آن، منجر به از بین رفتن دین می‌شود. در این نگرش می‌پذیریم که: اولاً، دین گرچه دارای کارکردهای عملی بسیاری است، به هیچ وجه جنبه ابزاری ندارد؛ به عبارت دیگر، انسان درون دین معنا می‌شود و نه اینکه دین در چارچوب منافع انسانی فهم شود (نصری، ۱۳۷۸، صص ۱۲۹-۱۳۹) (درک مفهوم خلقت و اینکه انسان مخلوق است)؛

ثانیاً، قلمرو حضور و نفوذ دین تابعی از اراده شارع، و نه خواست انسانی، ارزیابی می‌شود؛ بنابراین، در مقام شناخت دین، پرسش اصلی «انتظار خدا از انسان» مدنظر است (لاریجانی، ۱۳۷۰، صص ۱۷۶-۱۹۸) (نمودار شماره ۱).

نمودار شماره ۱ دین‌شناسی: رویکردها و گفتمانها



۲-۱. حیات دینی

با توجه به گفتمانها و رویکردهای مذکور، می‌توان دو نظریه دینی را استنتاج کرد که یکی از آنها به تولید مفهوم «عرفی‌سازی» و دیگری به عرضه مفهوم «شرعی‌سازی» در عرصه «حیات دینی» منتهی می‌شود؛ این دو نظریه عبارت‌اند از:

۱-۲-۱. نظریه دین حداقلی

«دین حداقلی» عنوانی کلی است که می‌توان آن را بر مجموعه‌ای از دیدگاهها در مقام دین‌شناسی اطلاق کرد که گرچه در آن، «امر مقدس» و جایگاه منحصر به فرد آن پذیرفته شده است، به دلایل مختلف «قلمرو حضور امر مقدس» محدود ارزیابی می‌شود. این «تحدید» با ادله متفاوتی توجیه می‌شود که می‌توان عمده‌ترین آنها را به شرح زیر برشمرد:

یک. جوهر‌گرایی

از دیدگاه این تحلیل‌گران، دین نیز همانند سایر مقولات دارای گوهری است که فلسفه وجودی آن را شکل می‌دهد؛ بر این اساس، آنچه از احکام یا توصیه‌های دینی دریافت می‌شود، در ارتباط با آن گوهر، معنا و مفهوم می‌یابد و به هیچ وجه نمی‌توان آنها را به جای «گوهر دین» نشانند. بدین ترتیب، پرسش از «گوهر دین» به سؤالی محوری تبدیل می‌شود که پاسخ آن قلمرو اصلی حضور دین را روشن خواهد کرد (ملکیان، ۱۳۸۱- الف و ب، صص ۲۶۵-۴۳۰). ارائه پاسخی از قبیل معنویت‌گرایی، آبادانی آخرت، انسان‌سازی و... گرچه هر یک به صورت مستقل در خور نقد و بررسی هستند، در یک نکته با همدیگر مشترک‌اند و آن اینکه اصل تحدید قلمرو حضور دین را گردن می‌نهند. «جوهر‌گرایی» از آنجا که به تمییز قلمرو «حضور ذاتی دین» از قلمرو «حضور عرضی دین» منتهی می‌شود، در تولید «نظریه‌های دینی حداقلی» بسیار به کار گرفته شده است؛ به عبارت دیگر، این نظریه از درون گفتمان قدسی قابلیت رویش دارد و همین امر منجر می‌شود تا مستندات دینی برای تحدید دین، در آن ظهور تام داشته باشد.

دو. انسان گرایی

تأکید بر توان فکری انسان و قابلیت‌های تکوینی یا اکتسابی وی، که در ذیل عنوان کلان «عقلانیت» از آن تعبیر می‌شود، بنیاد استدلالی این نظریه را شکل می‌دهد. بر این اساس، مقتضای رشد عقلی انسان و توان مدیریتی وی آن است تا در عرصه‌هایی خاص نقش‌آفرینی وی تعریف و پذیرفته شود؛ به عبارت دیگر، اصل حضور توأمان خدا و انسان در یک ظرف مورد تأیید نیست و چنین تصور می‌شود که «اختیار» و «عاملیت» انسان در گرو کم‌رنگ کردن یا نفی حضور الهی است.

توجهات «انسان‌گرایانه» برای تأیید «نظریه دین حداقلی» با دو روایت متفاوت ارائه شده است که هر یک درون یکی از دو گفتمان قدسی و دنیایی قرار دارند:

- روایت دینی از انسان‌گرایی

مطابق این روایت، تصویر ارائه‌شده از انسان در بطن دین چنان است که اقتضای تحدید حضور خداوند به نفع نقش‌آفرینی انسان را دارد؛ به عبارت دیگر، شارع «منطقة الفراغی» را قائل می‌شود و خود نسبت به تحدید حضور خویش اهتمام می‌ورزد؛ بنابراین، شأن انسان آن گونه که خداوند متعال قرار می‌دهد، توجیه‌گر این تحدید است. بر این اساس، اراده الهی بر خلیفه الهی انسان و ارتقای ظرفیت وجودی و عقلانی وی، که «کمال انسان را در پی دارد»، اقتضاء می‌کند که خود به تدبیر امور خویش همت گمارد.^۷ این روایت، گرچه مستندات دینی دارد، از آن نظر که «منطقة الفراغ» را تا حوزه فراغت از اصول دینی توسعه می‌دهد و برای رأی انسان به صورت مستقل (فارغ از نتایج آن) تأیید دینی قائل می‌شود، شدیداً محل نقد است (افتخاری، ۱۳۸۴).

- روایت غیردینی از انسان‌گرایی

بر اساس این روایت، دین از آنجا که برای انسان در نظر گرفته شده، لازم است در حد و اندازه او فهم شود؛ بنابراین، رشد فکری و علمی انسان باعث می‌شود زوایای مخفی‌تر حیات بر او آشکار و توان مدیریت آنها برایش فراهم شود؛ لذا نیازهای سنتی به دین، دیگر موضوعیت ندارد؛ به عبارت دیگر، رشد انسان جا را برای امر قدسی تنگ می‌کند و این پدیده‌ای است که از آن با عنوان «رمزدایی» از جهان در پرتو تقویت

عقلانیت ابزارری یاد می‌شود.^۸

سه. طبیعت‌گرایی

این استدلال که جهان معاصر اصولاً با جهان پیشین متفاوت است و «ما» به دلیل ورود به عصر «مدرنیته» و «پست‌مدرنیته» در جهانی متمایز از دیگران زندگی می‌کنیم که ابزار، اهداف، روشها و آموزه‌های خاص خود را دارد؛ برخی از اندیشه‌گران را بدانجا رهنمون می‌شود که ادعای «به روز بودن» را چنین معنا کنند که لازم است «دینی برای عصر حاضر» داشته باشیم؛ به عبارت دیگر، دین باید در ظرف مقتضیات امروزی فهم شود و اگر این مقتضیات بر تحدید دین دلالت داشته باشد، پذیرفتن آن امری «ضروری» و «گریزناپذیر» است (سروش، ۱۳۸۱-د، صص ۱۰۷-۱۶۷).

مشکل اصلی این توجیه در پاسخ به پرسش مهم «اصالت دین» است و اینکه آیا دین متناسب با محیط ساخته می‌شود، یا آمده است تا سازنده و شکل‌دهنده محیط باشد؟ طبیعی است که شأن فعال دین در این رویکرد توجیهی رو به ضعف می‌گذارد.^۹ در مجموع، پذیرش توجیحات بالا، به صورت صریح یا ضمنی، اندیشه‌گر را به قبول «نظریه دین حداقلی» رهنمون می‌شود که از آن، روایتی خاص از سکولاریسم، به معنای تعریف عرصه‌های عرفی و فارغ از حضور دین برای تصمیم‌گیری و عمل انسان، استنتاج می‌شود. در این روایت، گرچه دین وجود دارد و همچنان ارزشمند و معتبر ارزیابی می‌شود، قلمرو حضور آن، طی تاریخ و متناسب با شرایط پیش روی انسان، رو به کاهش دارد. «عرفی‌گرایی» بر این مبنا، همزاد و مکمل دین تلقی می‌شود که در نسبت معکوس با «شرعی‌سازی» (یعنی قبول حضور فراگیر دین) قرار دارد.

۱-۲-۲. نظریه دین حداکثری

جوهره «دین حداکثری» را این تلقی عمومی شکل می‌دهد که اصول و مبانی دینی بر همه افعال، گفتار و باورهای دینداران حاکمیت دارد و از این رو فعل، قول یا اندیشه‌ای را نمی‌توان سراغ گرفت که آکنده از هنجارهای دینی نباشد. البته روایتهای ارائه‌شده از این نظریه واحد از نظر ارزش، یکسان نیستند؛ به گونه‌ای که می‌توان اندیشه‌گرانی را سراغ گرفت که ضمن پذیرش اصل «نظریه دین حداکثری»، منتقد یا مخالف

پاره‌ای از روایتهای توجیه‌گر این نظریه بوده‌اند. مهم‌ترین روایتهای موجود از این نظریه عبارت‌اند از:

یک. عقل قوی

گرچه مقوله عقل موضوعی دیرینه در تاریخ فلسفه و تحول فکری انسان به شمار می‌آید، به گونه‌ای که می‌توان تلقیهای متعدد و متفاوتی را از این مفهوم سراغ گرفت که هر یک در شکل‌دهی به اندیشه و عمل سیاسی تأثیرگذار بوده‌اند، کمتر نظریه‌ای وجود دارد که همچون دیدگاه ماکس وبر در مورد کارکرد عقل (عقلانیت) مدنظر قرار گرفته باشد. ژولین فروند در مقام تلخیص دیدگاه وبر، عقلانیت را وضعیت مبتنی بر «تهی شدن جهان از افسون» معرفی می‌کند که به نظر می‌رسد بیانگر جوهره «عقلانیت ابزاری» تجربه‌شده غرب باشد.^{۱۰} از «افسون‌زدایی» مورد نظر وبر، به دلیل اتکای بیش از حد بر ارکانی چون محاسبه‌گری توسط اندیشه‌گران بسیاری، و مهم‌ترین آنها یورگن هابرماس، انتقاد جدی شده است؛ چرا که عقلانیت ابزاری «صوری» است و خود تبدیل به قفسی آهنین شده است که از درک ماهیت متحول ارتباطات انسانی عاجز است.^{۱۱}

ایراداتی از قبیل آنچه پیروان مکاتب انتقادی نسبت به نظریه ماکس وبر و نحوه کاربرد عقل در آن (وبر، بی‌تا، صص ۳۳-۳۸) عرضه داشتند، در نهایت، اندیشه‌گران نحله‌های مختلف را به پردازش مفاهیم تازه‌ای در این حوزه رهنمون شد که «عقل قوی» از جمله آنهاست. این تفسیر از عقل را نویسنده مستند بر مباحث پیشین و بر پایه گزاره‌های زیر پیشنهاد می‌کند:

گزاره ۱: عقل ملازم شریعت است؛^{۱۲}

گزاره ۲: عقل اولین مخلوق الهی و مقدم بر وجودهای جسمانی و حاکم بر آنهاست؛^{۱۳}

گزاره ۳: عقل ابزار اصلی در استنتاج احکام الهی در هر عصر و دوره‌ای به شمار می‌آید؛^{۱۴}

گزاره ۴: عقل مایه فهم و عبرت‌آموزی است.^{۱۵}

گزاره ۵: عقل مایه هدایت انسان است.^{۱۶}

گزاره ۶: عقل تولیدکننده علم و به واسطه آن، سامان‌دهنده امور است؛^{۱۷}

گزاره ۷: عقل مایه صیانت انسان است.^{۱۸}

در این ترکیب هفت وجهی است که «عقل قوی» شکل می‌گیرد و مطابق آن بین «دین و عقل» در سه سطح ارتباط مثبت برقرار می‌شود: نخست، در «سطح فطری» که هر دو بر مقتضای فطرت، مؤید یکدیگر تصویر می‌شوند؛

دوم، در «سطح کاربرد» که در نتیجه آن، عقل ابزاری کارآمد و مطمئن برای شناخت دین و تأمین‌کننده اهداف آن ارزیابی می‌گردد؛ سوم، در «سطح اهداف» که در نتیجه آن، عقل سلیم در راستای اهداف متعالی دین ارزیابی می‌شود.

خلاصه کلام آنکه «عقل قوی» از آن نظر که به ارائه تصویری از عقل که از ناحیه شارع تأیید و تقویت می‌شود، بدین وصف خوانده شده است و از «عقل ضعیف» که در قالب روایتهای وبر یا هابرماس از اصول و مبادی دینی دور می‌گردد، متمایز می‌شود. مطابق این رویکرد:

اول، حکمت متعالیه و لطف الوهی در حق انسان پذیرفته شده است؛ دوم، پیچیدگی حیات دنیوی به مثابه واقعیتی مسلم فرض شده است؛ سوم، ناتوانی نسبی انسان در مدیریت حیات پیچیده دنیوی و در نتیجه، نیاز مبرم وی به مساعدت قدرتی برتر، پذیرفته شده است؛ چهارم، فراگیری نقصان توانمندی انسان در تمام سطوح فردی و جمعی تأیید می‌شود.

بنابراین، لازم است توان انسان در پرتو اراده شارع تعریف و شناسایی شود. در این شیوه، عقل قوی، یا همان عقل تأییدشده از سوی شارع که به دلیل هدایت دریافت کرده، قوت یافته است، موضوعیت می‌یابد. این عقل حضور دین را برای شناخت و نیل به سعادت، امری کاملاً ضروری قلمداد می‌کند و معتقد است که هر گونه بی‌توجهی به دین، در سطوح مختلف فردی و جمعی، به معنای از دست رفتن منبعی معتبر و توانا در هدایت و حمایت از انسان است؛ به عبارت دیگر، «بازگشت به دین» بر اساس اصول عقلانی ضرورت دارد؛ آن هم بدون آنکه توان عقل در شناخت مسائل و مدیریت آنها

تحلیل یا به انحراف رود.

دو. انسان ضعیف

توجیه حضور فراگیر دین در عرصه حیات فردی و جمعی در این نظریه، بر اساس عجز انسان در درک مسائل حیات و در نتیجه، نیاز مبرم وی به کانونی برتر در تمامی ابعاد زندگی صورت می‌پذیرد. این نظریه، که در تجربه قرون وسطای غرب ظهور تام دارد، با اتکاء به ارکانی چون ضعف فراگیر انسانها، ارتباط رسمی خداوند با گروهی خاص از مردم (سازمان رسمی کلیسا)، مرجعیت بدون مخالف آبای کلیسا و سرانجام، طرح همه موضوعات در متن دین، بر آن بود تا مناسبات فردی و جمعی را با نظر دین، که به صورت رسمی توسط آبای کلیسا بیان می‌شد، تنظیم و مدیریت کند (رک. ژیلسون، ۱۳۶۶، صص ۳۹۶-۴۲۱)! چنان که از بررسی نظری و عملی این روایت به دست می‌آید، در رویکرد قرون وسطایی، انسان و توانمندیهای آن هیچ جایگاهی ندارد و فرض بر ناتوانی ذاتی اوست و به همین دلیل است که عقل و جایگاه رفیع آن، آن گونه که در روایت پیشین گفته شد، اصلاً مورد توجه نیست و به موهبتی محدود نزد آبای کلیسا تبدیل می‌شود. نتیجه آنکه در روایت قرون وسطایی نیز پیچیدگی حیات فردی و جمعی پذیرفته شده است؛ با این تفاوت که توانمندی انسان شدیداً نفی می‌شود و صرفاً منبعی واحد به نام دین با محوریت سازمان رسمی کلیسا جایگزین آن می‌گردد. در این چشم‌انداز انسانهای ضعیف چاره‌ای ندارند جز آنکه مداخله مسیحیت را در تمام شئون زندگی خود به صورت انفعالی پذیرا شوند و تبعیت پیشه کنند (ژیلسون، ۱۳۶۶، صص ۲۸۱-۳۱۱).

چنان که ملاحظه می‌شود، ماهیت روایت قرون وسطایی با روایت پیشین از حضور فراگیر دین متفاوت است؛ بنابراین، می‌توان در سطح اهداف، روشها و الگو آن دو را از یکدیگر تفکیک کرد؛ بدین صورت که حضور فراگیر نسبت به روایت قرون وسطایی جنبه تحمیلی و هویتی منفی دارد؛ حال آنکه در روایت عقلانی‌ای که پیش از این آمد، ماهیتی مثبت دارد که اصولاً با نقش متعامل «عقل - دین» فهم می‌شود؛ لذا در رویکرد اول، انسان به هیچ وجه در حاشیه قرار ندارد و در عین فعال بودن، به شرعی‌سازی

حیاتش با هدف سامان‌دهی هر چه بهتر آن همت می‌گمارد.

۳-۱. حیات سکولار

سکولاریسم از نظر لغوی، ریشه در واژه لاتینی «saeculum» یا «saecularum» به معنای قرن و سده دارد که از آن به «زمان حاضر» نیز تعبیر شده است؛ بر این اساس، نزدیک‌ترین معنای اصطلاحی به این واژه «توجه به زمان و عصر حاضر» است که به صورت عرفی به «این جهان» در مقابل «جهان ابدیت» اطلاق می‌شود. گرچه این اصطلاح طی ادوار زمانی فراز و فرودهای بسیاری را پشت سر گذاشت، می‌توان ادعا کرد که جوهره اصلی آن، یعنی توجه ویژه به «این جهان»، را حفظ کرده است. به همین دلیل است که طیف متنوعی از واژگان معادل چون بی‌دینی، دین‌زدایی، دیانت‌زدایی، غیردینی کردن، دنیوی‌سازی، دنیوی شدن، دنیاگرایی و عرفی شدن برای آن پیشنهاد شده است (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰، صص ۲۰۲-۲۱۷).

۱-۳-۱. سطوح

با توجه به تحلیلهای ارائه‌شده توسط اندیشمندانی چون کارل وابلر، همیلتون، ویلم، برایان ویلسون و رولند رابرتسون می‌توان دست‌کم سه سطح متمایز را برای «عرفی شدن» شناسایی کرد:

نخست، عرفی شدن دین در سطح فردی، که بر عقلانی شدن فرد و تحدید جایگاه و نقش دین در تأملات و رفتارهای فرد دلالت دارد.

دوم، عرفی شدن دین در سطح جمعی که، به تعبیر «جیمسون»، مرگ دین در حیات اجتماعی را در پی دارد و در بهترین حالت، تمییز سپهر دینی و سپهر عرفی را نتیجه می‌دهد.

سوم، عرفی شدن دین در سطح ملاحظات درون‌دینی که آن را به مقوله‌ای شخصی یا خصوصی تبدیل می‌کند که اصولاً توجه یا ربطی با ملاحظات بیرونی ندارد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰، ص ۲۲۰).

بدین ترتیب، مشخص می‌شود عرفی شدن «ماهیت دین»، «روابط آن با سایر بازیگران» و سرانجام، «جایگاه دین درون جامعه» را به صورت همزمان تحت تأثیر قرار

می‌دهد و در نتیجه نخست تحدید و در نهایت، تحریف دین را در پی خواهد داشت. تجربه جهان مسیحیت از این نظر روشنگر است و می‌توان مراحل سیر و تکامل عرفی شدن دین را مشتمل بر «فروگاهی دین به ایمان»، «عصری کردن دین»، «قلب ماهیت دین تکرر ماهیت دین»، و در نهایت، «بشری ساختن دین» دانست که با تهی‌سازی دین از امر قدسی، ارزش آن را به حداقل ممکن در حیات انسان پایین می‌آورد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰، ص ۲۲۰).

۱-۳-۲. اصول

سکولاریسم نیز همچون سایر پدیده‌ها و فرآیندهای تجربه‌شده در تاریخ تحول جوامع بشری بر اصول و ارکانی استوار است که عمده‌ترین آنها متناسب با تجربه تمدن غربی عبارت‌اند از (نصری، ۱۳۷۸، صص ۳۵۱-۳۵۵):

یک. ابتدا بر عقل ضعیف که در آن، عقل و خردورزی به مثابه بدیلی برای تأملات و راهنماییهای دینی مطرح است؛

دو. جداانگاری نهادهای دینی از نهادهای سیاسی - اجتماعی به اقتضای ماهیتشان که به‌زعم ایشان، اجتماع آن دو را غیرممکن می‌کند؛

سه. تأکید بر ماهیت دوگانه حاکمیت دینی و حاکمیت مردمی که به قبول دو الگوی متفاوت از مدیریت در حوزه‌های دینی و سیاسی منتهی می‌شود؛

چهار. قدسی‌زایی از پدیده‌ها به منظور ممکن ساختن اعمال نظارت بر آنها؛ به دلیل محوریت عقل ضعیف، سکولاریسم اعمال نظارت را اصولاً با التزامات و باورهای دینی غیرممکن می‌داند؛

پنج. جایگزینی حقوق طبیعی به جای حقوق فطری و الهی، تا بدین شیوه وجدان به جای خداوند در کانون تنظیم مناسبات فردی و جمعی قرار گیرد.

بر این اساس، سکولاریسم به ترسیم جهان‌بینی تازه‌ای همت می‌گمارد که در آن، سمت و سوی فعالیتها و تلاش بازیگران معطوف به «به حاشیه راندن امر مقدس» و جایگزین کردن عناصر مادی - انسانی به جای آن، است. طبیعی است که در این فرآیند، تنها ادیانی می‌توانند به حیات خویش استمرار بخشند که در چارچوب اصول و مبانی

قابل درک و مورد قبول انسان، بازتعریف و به تعبیری «انسان‌ساز» شوند؛ در غیر این صورت، به دلیل تعارض با عقل و آسیب رساندن به هویت انسان و حیات جمعی طرد خواهند شد.

۴-۱. سکولاریسم دینی

چنان که بیان شد، توجیه سکولاریسم با مستندات دینی از جمله ایده‌هایی است که برای توسعه سکولاریسم در جهان اسلام، به دلیل تفاوت ماهوی که با جهان مسیحیت دارد، به کار گرفته شده است. در این دیدگاه، دین توجیه‌گر سکولاریسم شناخته می‌شود؛ چرا که راهکارهایی درون دین پیش‌بینی و تأیید شده است که ورود عرف را به درون احکام دینی، به‌زعم ایشان، میسر می‌کند. از آن جمله:^{۱۹}

- تفکیک احکام تأسیسی از امضایی؛

- پذیرش حجیت اجماع؛

- پذیرش حوزه‌ای به نام «منطقة الفراغ» (مالا نص فیه)؛

- تنقیح مناط احکام؛

- پذیرش حجیت عقل و اعتباربخشی به آن (به گونه‌ای که رسول باطنی قلمداد می‌شود و به رغم خاتمیت حضور رسول ظاهر، همچنان نقش خود را ایفا می‌کند).
 گرچه هر یک از توجیحات ذکر شده می‌تواند بر نقش و اهمیت عرف در رویکرد دینی دلالت داشته باشد، چنان که در قسمت مربوط به حضور فراگیر دین در حیات انسانی خواهد آمد، این نقش آن قدر پررنگ نیست که دین را معنا کند؛ به عبارت دیگر، عرف در چارچوب دین، و نه به صورت برعکس، فهم خواهد شد و از این نظر استدلالهای مذکور در نهایت، مؤید چیزی به نام عرف‌گرایی از ناحیه دین اسلام نخواهد بود.^{۲۰}

نتیجه آنکه حیات سکولار بنا به ماهیت از حیات دینی مجزا می‌شود و چنین به‌نظر می‌رسد که تمام تلاشهای به عمل آمده برای جمع بین این دو الگوی حیات به نوعی بر محوریت «بازتعریف» یا «بازسازی دین» برای انطباق با آموزه‌های الگوی سکولار، قرار دارد و از این نظر نمی‌تواند، به دلیل فرسایش دین، برای دینداران مطلوب باشد؛

به عبارت دیگر، ماهیت، اهداف، ابزار و روشهای پیشنهادی اسلام در مقام مدیریت حیات انسان، در سطوح فردی و جمعی، مانع از آن می‌شود تا نسبت به پذیرش اصول و مبانی سکولاریسم در عمل و نظر اقدام شود. تجربه ادیان دیگر نیز حکایت از آن دارد که این مهم محقق نمی‌شود، مگر آنکه نخست تحدید و سپس تحریف دین پذیرفته شود و این دو به اقتضای ماهیت از سوی اسلام پذیرفتنی نیست. بر این اساس، آنچه در ادامه می‌آید، نتیجه‌گیری‌ای درون‌دینی است که بر حضور فراگیر دین با اعتباربخشی به عقل و شأن انسان در حیات فردی و جمعی او اشعار دارد که در نهایت، «شرعی‌سازی حیات»، و نه سکولاریسم، را در پی دارد.

۲. نظریه حضور فراگیر دین و شرعی‌سازی حیات

مهم‌ترین پرسشهایی که در مقابل نظریه حضور فراگیر دین در زندگانی انسان طرح می‌شود، ناظر بر شأن و ماهیت انسان و مقتضیات زمانی و مکانی است که معمولاً پیروان دیدگاه «دین حداقلی» را به تأیید و تصویب آن رهنمون می‌شود؛ حال آنکه درک نوع و ماهیت حضور می‌تواند در تفسیر هرچه بهتر نظریه «حضور فراگیر» و همچنین پاسخگویی به پرسشهای مطرح شده تأثیرگذار باشد. بدین منظور در این قسمت، نخست مستندات درون‌دینی نظریه حضور فراگیر دین از دیدگاه اسلام بیان می‌شود؛ سپس به تحلیل ماهیت و نوع «حضور دین» پرداخته خواهد شد و در نهایت، روایتی جامع بر مبنای سه عنصر «حضور فراگیر دین»، «عمل مختارانه انسان» و «شرایط زمانی و مکانی متحول» از این نظریه عرضه خواهد شد.

۲-۱. مستندات

اسلام بر خلاف سایر ادیان در بردارنده آموزه‌های اعتقادی است که «حضور فراگیر» آن را در زندگی انسان تأیید می‌کند. مهم‌ترین این دلایل از منظری درون‌دینی عبارت‌اند از:

۲-۱-۱. ماهیت سعادت

گرچه تأمین سعادت توسط عمده مکاتب انسانی و همه ادیان الهی مدنظر بوده، با این حال، تصریح اسلام بر اینکه سعادت در این گفتمان دینی، عام بوده است و هر دو

بعد دنیایی و اُخروی حیات انسان را شامل می‌شود، حوزه عملکرد دین را توسعه می‌دهد؛ به عبارت دیگر، اگر دین صرفاً داعیه آبادانی دنیا یا ساختن آخرت انسان را داشته باشد، به‌طور طبیعی حوزه فعالیت مشخص و معینی می‌یابد؛ حال آنکه اجتماع این دو، با عنوان «سعادت‌مندی» و تأکید بر ماهیت دوگانه (ولی کاملاً مرتبط با یکدیگر و دارای تعامل درونی) آن در اسلام، عملاً جای خالی‌ای برای دین در حیات انسان نمی‌گذارند (مراد، ۱۹۹۲). به‌طور خلاصه، مقتضای فلسفه وجودی دین اسلام مانع از قبول حداقل‌گرایی برای آن می‌شود.

۲-۱-۲. ماهیت اهداف شارع

در حالی که مقوله سعادت ناظر بر هدف مطلوب انسان است و حداکثرگرایی دین را می‌طلبد، تأمل در ماهیت اهداف بیان‌شده توسط شارع دلالت بر آن دارد که اصولاً نوع درخواستهای خداوند از مسلمانان چنان است که همه زوایا و سطوح حیات آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهد. از همین منظر است که امام خمینی (ره) تفکیک دین از سایر ابعاد حیات انسان و به‌ویژه سیاست را امری غیرممکن معرفی کرده و اظهار داشته‌اند:

«طبق [آیات] شریفه، احکام اسلام محدود به زمان و مکانی [خاص] نیست و تا ابد باقی و لازم‌الاجراست...؛ بنابراین، چون اجرای احکام پس از رسول اکرم (ص) و تا ابد ضرورت دارد، تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره ضرورت می‌یابد» (موسوی خمینی، بی‌تا، ص ۲۶).

بر همین سیاق ایشان به احکام مالی، دفاعی، حقوقی، جزایی و... اشاره می‌کنند و در نهایت چنین نتیجه‌گیری می‌کند: «احکام شرع حاوی قوانین و مقررات متنوعی است که یک نظام کلی اجتماع را می‌سازد» (موسوی خمینی، بی‌تا، ص ۲۸)؛ به عبارت دیگر، هدف شارع بدون پذیرش «نظریه حداکثری» تحقق‌پذیر نیست.

۲-۱-۳. وجود الهی

بررسی تصویر ارائه‌شده از «خالق» در دین اسلام و مقایسه آن با تصاویر ارائه‌شده توسط ادیان دیگر، بیانگر این واقعیت است که «خدای مسلمانان» به دلیل قواعدی چون لطف، اقتدار، قدرت، علم، فعال بودن و... اصولاً در تمام ذرات هستی حضور دارد و

نمی‌توان حوزه یا پدیده‌ای را سراغ گرفت که به نوعی از حضور اراده الهی خالی باشد؛ به همین دلیل است که جهان هستی به یک معنا تجلی‌گاه «خداوند» به شمار می‌آید.^{۲۱} بر این اساس، حیات سیاسی - اجتماعی به مثابه بخشی از کل حیات انسان، مشمول این قاعده کلی ارزیابی و در نتیجه حضور فراگیر الهی در آن مشاهده می‌شود.^{۲۲}

۴-۱-۲. خلقت انسانی

آخرین توجیهی که می‌توان برای نظریه حضور فراگیر ارائه داد، ناظر بر ماهیت انسان به عنوان اشرف مخلوقات الهی است؛ بدین معنا که نقصان اندیشه و عمل انسان، ماهیت دوگانه وی، وجود ویژگیهای منفی‌ای چون حرص و آز و... ما را بدانجا رهنمون می‌شود که انسان به مقتضای طبعش ناقص است و این نقصان همه‌جانبه، توجیه‌گر حضور فراگیر الهی برای یاری رسانیدن انسان به منظور نیل به اهداف بلندی است که بر اساس انسانیت و عهدش با خداوند متعال، تعریف و تعیین شده‌اند؛ به عبارت دیگر، سرنوشت انسان در گرو تحقق این اهداف است و امکان دستیابی به این مهم بدون مساعدت الهی هرگز میسر نخواهد بود.^{۲۳}

۲-۲. ساختار

شواهد ارائه‌شده دلالت بر ضرورت حضور فراگیر دین در حیات انسان دیندار دارد که با عنایت به ماهیت دین اسلام و جایگاه و رسالت فرد دیندار، قابل درک است. به منظور تبیین این ضرورت در مقام عمل، در اینجا با استفاده از رویکرد ساختاری به تحلیل نوع رابطه بین انسان با خدا در مکتب اسلام پرداخته می‌شود. ساختار ارتباطاتی ارائه‌شده، ضمن تأکید بر جایگاه انسان به عنوان خلیفه‌الله روی زمین و پذیرش توانمندی عقلانی و اصل اختیار، نظریه دین حداکثری را در مقام عمل، تبیین و تأیید می‌کند. به منظور بیان هرچه بهتر این معنا، از الگوی تحلیلی ایزوتسو^{۲۴} بهره‌گیری خواهد شد که بر بنیاد سه رکن به شرح زیر قرار دارد (رک. ایزوتسو، ۱۳۷۲):

۱-۲-۲. ربط وجودشناختی

ربط وجودشناختی به تعیین مناسبات بین خدا-انسان در مقام پیدایش نظر دارد. بر این

اساس شاهد شکل‌گیری ارتباطی هستیم که در آن یک طرف، به صورت مستقل و طرف دیگر، به صورت وابسته تعریف می‌شوند. بدین معنا که «خدا» در مقام «خالق» و مستقل از جهان هستی تصویر می‌شود و طرف دیگر، وابسته مطلق، و به عنوان مخلوق، شناسایی شده است.

«این است پروردگار شما، خدایی که جز او نیست و آفریننده همه چیز است» (انعام: ۱۰۲).^{۲۵}

۲-۲-۲. ارتباط اخلاقی

«در این نگرش... خدا نسبت به انسان از طریق اخلاقی عمل می‌کند... و از انسان در مقابل انتظار می‌رود که او نیز از طریق اخلاقی واکنش نشان دهد» (ایزوتسو، ۱۳۷۲، ص ۲۹۸).

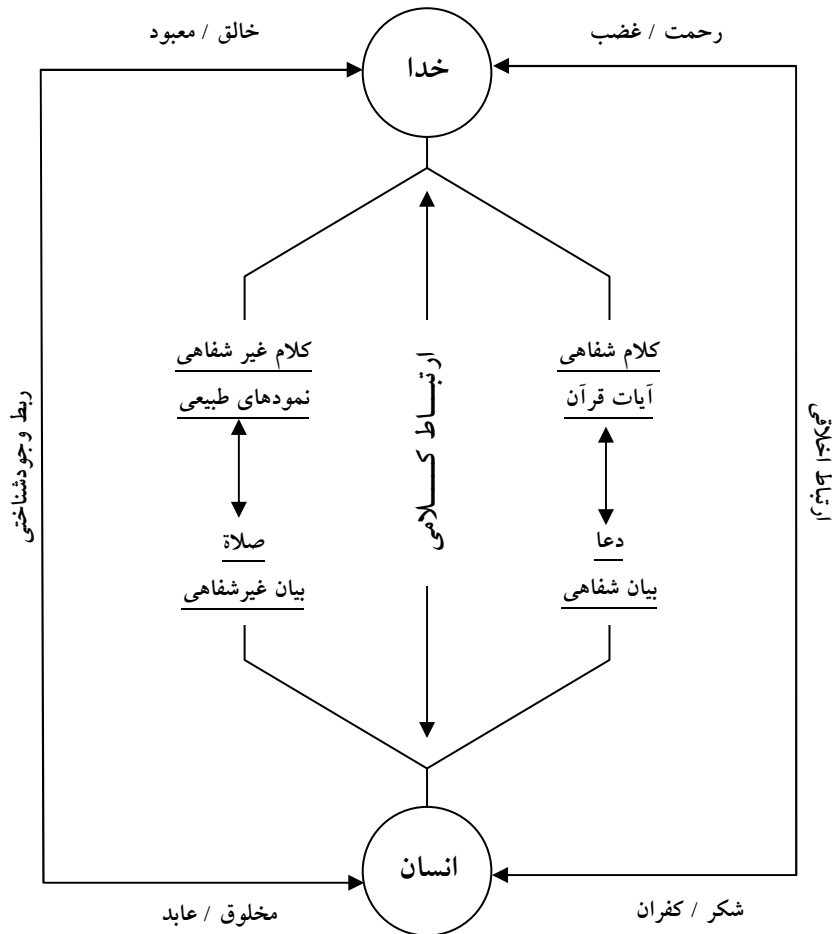
بر این اساس، شناسایی ارتباط اخلاقی خدا و انسان با دو چهره امکان‌پذیر است: چهره نخست که ناظر بر عمل قادر متعال است، به صورت رحمت و غضب نمایان می‌شود؛ چهره دوم که ناظر بر رفتار انسان است، به صورت شکر و کفران تعریف می‌شود. در تعاملی دوسویه، رحمت الهی، چنانچه با شکر انسانی همراه شود، توسعه می‌یابد و چنانچه با کفران مواجه شود، غضب الهی را در پی خواهد داشت. این تفسیر وسیع است و بسیاری از اعمال و رفتار انسان را تحت دو عنوان «کفر - شکر» جای می‌دهد و هویتی دینی به آنها می‌بخشد و بدین ترتیب، راه را برای سکولار دیدن آنها سد می‌کند.

۲-۲-۳. ارتباط کلامی

سومین و فراگیرترین نوع ارتباط، شکل کلامی، به معنای عام کلام شامل الگوهای شفاهی و غیرشفاهی، دارد که بر اساس آن، خدا در ارتباط دوسویه‌ای با انسان قرار می‌گیرد: نخست، ارتباط کلامی شفاهی که از ناحیه الهی به صورت نزول «آیات قرآن» و از ناحیه انسان به شکل «دعا» ظهور می‌یابد؛ دوم، ارتباط کلامی غیرشفاهی که از ناحیه الهی در قالب خلقت کل طبیعت برای عبرت و تعقل انسان تجلی می‌یابد و از ناحیه انسان به صورت «صلاة» تعریف می‌شود. ایزوتسو این حالات متعدد را چنین معرفی می‌کند:

«وحی در اسلام به آن معناست که خدا سخن می گوید... این مهم ترین و اصلی ترین واقعیت است [و] بدون صورت گرفتن این فعل... دین نمی توانسته است روی زمین پیدا شود... [از سوی دیگر]، بدان صورت که از قرآن فهمیده می شود...، به هر چه معمولاً نام نمود طبیعی می دهیم، از قبیل باران، باد، ساختمان و آسمان و...، نباید تنها به عنوان نمودهایی طبیعی نظر شود بلکه باید آنها را نشانه ها یا نمادهایی بدانیم که دخالت خدا در کارهای بشری را نشان می دهند» (ایزوتسو، ۱۳۷۲، صص ۱۹۳ و ۱۹۶).

نمودار شماره (۲) ساختار روابط سه گانه خدا-انسان در اسلام



با توجه به سه نوع ارتباط مذکور، حال می‌توان به شبکه‌ای از روابط بین خدا و انسان اشاره کرد که در آن، هیچ فضایی خالی از هنجارهای دینی وجود ندارد (نمودار شماره ۲).

۲-۳. شاخصها

گرچه ضرورت «حضور فراگیر دین» بر مبنای استدلالهای ذکر شده تأیید می‌شود و در قالب ساختار ارتباطاتی ترسیم شده، تبیین می‌گردد، تحقق این ضرورت در عرصه عمل نیازمند ارائه تفسیری است که امکان جمع بین عقلانیت انسانی و ضرورت‌های دینی را به صورت همزمان فراهم کند. واقع امر آن است که طیف وسیعی از پیروان سکولاریسم با طرح تفسیری رادیکال از حضور دین در عرصه عمل انسان، نسبت به نقد این ایده و تأیید ضرورت تحدید دین به نفع نقش‌آفرینی هرچه بیشتر انسان همت گمارده‌اند. از دیدگاه آنها شاخص حضور دین، صدور احکام «بایدی-نبایدی» است که دیندار وظیفه دارد از آنها تبعیت کند؛ بنابراین، هر حضوری به فرسایش اختیار انسان منجر خواهد شد و بر این اساس، سکولاریسم حرکتی انسان‌مدارانه، و در حمایت از توانمندی و کرامت انسانی، تلقی می‌شود.

بدین ترتیب، مشخص می‌شود که موضوع اصلی در تقابل «عرفی‌گرایی» و «شرعی‌سازی» را درک اندیشه‌گران دو گروه از «شاخصهای حضور» تشکیل می‌دهد. با توجه به اهمیت و ضرورت مطالب ذکر شده، نویسنده در ادامه دو شاخص اصلی برای سنجش «حضور دین» ارائه می‌دهد که در تأیید حضور فراگیر دین با رعایت اصل اختیار انسان، کارساز است:

۲-۳-۱. شاخص حکمی

از جمله معیارهای آشکاری که عمده دین‌پژوهان بدان توجه نشان داده‌اند، حضور حکمی دین است؛ بدین معنا که موضوعاتی در قلمرو دین آورده می‌شوند که بتوان برای آن حکمی درون دین جستجو کرد. «حکم»^{۲۶} در این تلقی، معنایی خاص و مشخص دارد که در برگرفته «امور واجب» (یعنی آنچه دیندار باید انجام دهد و در صورت اجرا نکردن، مستوجب عقاب می‌شود یا آنچه نباید انجام دهد و در

صورت اجرا، بازخواست می شود) یا وضعیتهای میانه آن دو (یعنی استحباب، کراهت و اباحه) است؛

۲-۳-۲. شاخص اصولی

غرض از اصول، بیان قواعدی است که فقیه را در استنتاج احکام شرعی یاری می‌رساند و از درافتادن به وادی آرای شخصی یا نتیجه‌گیریهای قیاسی باز می‌دارد. استناد این اصول به منابع اولیه دینی باعث می‌شود فرآیند استنتاج در حوزه‌های مختلف از سلامت مورد نظر شارع برخوردار باشد. به همین دلیل است که امام رضا(ع) در فرازی فرموده‌اند:

«بر ماست تا اصول را به شما بیاموزیم و بر شماست تا به تفریع فروع پردازید (و استنتاج حکم کنید)» (حر عاملی، ۱۴۰۱، ج ۲۷، ص ۷۲).

در گفتمان اسلامی، قواعد فقهی و اصول عملیه دارای ارزش تحلیلی و کاربردی بسیاری هستند؛ به گونه‌ای که تاریخ تحول گفتمان اسلامی با تاریخ تحول قواعد فقهی و اصول عملی ارتباط تنگاتنگی دارد؛ به همین دلیل است که پژوهشگران، فقه امامیه را در سه دوره اصلی «قبل از القواعد»^{۲۷} «زمان القواعد» و دوره «پس از القواعد» تقسیم‌بندی می‌کنند (محقق داماد، ۱۳۸۰، بخش مدنی ۲، صص ۹-۱۲). آنچه در این باره و در حد بحث حاضر در خور توجه می‌نماید، آن است که درک دین و کمال آن در ارتباط مستقیم با این اصول و نحوه کاربرد آنها قرار دارد:

«در استنباط احکام مواردی پیش می‌آید که شخص مجتهد در کتاب، سنت، اجماع و عقل، دلیل کافی نمی‌بیند. در این وضعیت، مجتهد به مقتضای زمان و مکان به کمک اصول عملیه حکم مسئله را تعیین می‌کند. بدین ترتیب، اصول عملیه، خلأ ناشی از عدم کفایت یا سکوت دلایل موجود در منابع فقه را جبران می‌کند» (محقق داماد، ۱۳۸۰، صص ۳۰-۳۱).

به عبارت دیگر، اصول، شأن استدراکی دارند و مکمل منابع فقه به شمار می‌آیند؛ یعنی در این حالت، موضوع و حکم مانند موارد قبلی به صراحت ذکر نشده‌اند، اما مشی مطلوب شارع بیان می‌شود و لازم است فرد دیندار بر مقتضای آن خط مشی، تحلیل، تصمیم‌گیری و رفتار کند.

۲-۴. گونه‌شناسی

بر مبنای دو شاخص اصولی و حکمی، حال می‌توان به روایتی از حضور فراگیر دین در حیات انسانی دست یافت که در آن، اهداف شارع، ماهیت دین، ویژگی‌های خالق و جایگاه و توانمندی‌های انسان، به صورت همزمان مد نظر قرار گرفته‌اند. این روایت بر پایه پذیرش سه‌گونه از حضور برای دین استوار است که متناسب با شرایط و توانمندی انسان و منطبق با اهداف شارع تعریف شده‌اند:

۲-۴-۱. حضور تعینی

حوزه‌ای را شامل می‌شود که در آن خط مشی، موضوع و حکم به صورت همزمان توسط شارع مشخص شده‌اند؛ بنابراین، هیچ‌گونه اختیاری در اجرای آن برای دیندار تعریف نشده است؛ به عبارت دیگر، این نوع از حضور دین منوط به انتخاب دین توسط فرد است و پس از اختیار کردن دین، اجرا یا اجرا نکردن پاره‌ای از امور به‌عنوان حکم بر وی واجب می‌شود (حلی، ۱۳۸۹، ج ۲؛ القرضاوی، ۱۹۸۹).

۲-۴-۲. حضور تخییری

حوزه‌ای را در بر می‌گیرد که در آن، خط مشی و موضوع مشخص است، اما حکم به‌صورت تعینی نیامده است. در این موارد، فرد دیندار می‌تواند در چارچوب «خط مشی» تعریف‌شده از سوی دین که در بر دارنده گزینه‌های مختلفی برای فرد است، نسبت به انتخاب یکی از گزینه‌ها، متناسب با امکانات و شرایط زمانی و مکانی‌اش، اقدام کند و آن را به اجرا گذارد. نکته مهم آنکه، گزینه‌ها توسط شارع تحدید شده‌اند؛ بنابراین، گرچه گزینه‌ای معین مد نظر نیست، «گزینه‌های مختلف» معرفی شده‌اند. بدین ترتیب، انتخاب هر گزینه‌ای، همچنان با «دینی بودن فرد» همخوانی دارد (الصدر، ۱۹۸۲؛ الصدر، ۱۹۷۸).

۲-۴-۳. حضور اصولی

عام‌ترین نوع حضور دین در مقام تنظیم، حیات انسان را شامل می‌شود که با وضع چارچوب کلان حاکم بر تحلیل رفتار و گفتار دینداران معنا و مفهوم می‌یابد؛ به عبارت

دیگر، شارع خط مشی دینی‌ای را مشخص می‌کند که لازم است فرد دیندار در چارچوب آن حرکت کند. در این وضعیت، موضوع و حکم خاصی مطرح نیست و دینداران با استفاده از همه توانمندیهای خود تصمیم‌گیری می‌کنند. آنچه در این موقعیت، حضور هنجارهای دینی را اثبات می‌کند، جنبه سلبی تا ایجابی آنهاست؛ بدین صورت که تصمیمهای گرفته‌شده و رفتارهای ناشی از آنها نباید با هنجارهای دینی تعارض داشته باشد (تعارض نداشتن مد نظر است؛ نه اثبات انطباق) (نراقی، ۱۴۱۷؛ موسوی خمینی، ۱۳۶۹، صص ۲۳-۳۵).

نتیجه‌گیری

سکولاریسم را می‌توان دستاورد عملکرد دو فرآیند متفاوت، اما مکمل یکدیگر، در عرصه تحول تاریخی - فکری جوامع انسانی ارزیابی کرد؛ بدین صورت که عملکرد رادیکال آبای کلیسا در قرون وسطی زمینه مناسبی را برای طرح این ایده، که حضور دین در عرصه‌های سیاسی - اجتماعی منجر به پیدایش پیامدهای نامطلوبی می‌شود، فراهم کرد. در ادامه این فرآیند، شکل‌گیری نوعی از عقلانیت معطوف به نتیجه و ابزارانگاران مشاهده می‌شود که با استمداد از آموزه‌های عصر روشنگری در پی افسون‌زدایی از حیات انسان و حاکمیت مبادی معرفتی مادی‌انگاران است. ظهور و رشد آنچه به عنوان تمدن غربی از آن یاد می‌شود، منجر شد تا ایده‌ای مشابه در حوزه تمدن اسلامی توسط پاره‌ای از اندیشه‌گران طرح و عرضه شود.

سکولاریسم در این روایت جدید با دو چهره متفاوت رخ نموده است: نخست، الگوهایی تقلیدی مطابق با تجربه مسیحی ارائه می‌شود که طبعاً امکان نداشت توسط جوامع دینی و اندیشه‌گران دین‌مدار، قبول و تأیید شود؛ بنابراین در ادامه نوعی سکولاریسم با توجیحات و استدلالهای دینی پدیدار شد که با استناد به مقولاتی چون صیانت از گوهر دین، التزام به اهداف ذاتی و اولیه دین، تحلیل تجربه دینی و درک سیاست سکولار دین در مقام عمل و... در پی آن بود تا دینداری را با عرفی‌گرایی جمع کند.

گرچه اصول عقلانی و نقلی این روایتها نیز مخدوش و محل نقد است، در عمل

شاهد توسعه و بسط آنها هستیم؛ به گونه‌ای که امروزه عرفی‌گرایی به عنوان راهکاری دینی و نه ضد دینی، توسط برخی از اندیشه‌گران دیندار معرفی می‌شود و در حال جذب مخاطبان خویش است. این در حالی است که، به زعم نویسنده، ماهیت و گوهره دین اصولاً با هر گونه روایتی از عرفی‌گرایی (چه در قالب تحدید دین یا حذف دین از عرصه سیاسی - اجتماعی) تعارض دارد.

بررسی اصول اولیه اسلام و ماهیت دین عرضه‌شده توسط شارع، دلالت بر آن دارد که اسلام اصولاً بر مبنای حضور فراگیر در حیات انسان سرشته شده و این ویژگی در اهداف، غایات و روشهای مورد نظر شارع و مطالب بیان‌شده توسط معصومین(ع) نمود دارد؛ به عبارت دیگر، دین اسلام بر خلاف سایر ادیان (موجود) در همه سطوح حیات انسان، اعم از فردی و جمعی، حضور مؤثر دارد و این حضور بنا به استدلالهای عقلی (عقل قوی و نه ضعیف) و ملاحظات نقلی، قابل استنتاج است. مؤلف بر همین اساس، مفهوم «شرعی‌سازی» را در مقابل «عرفی‌سازی» به عنوان راهکاری عملیاتی برای رهایی از بن‌بست «نظری - عملیاتی» در جوامع اسلامی پیشنهاد می‌کند که بر اساس مرجعیت‌بخشی به دین، بدون آنکه با جایگاه و اختیار انسان در تعارض یا مخالفت باشد، وی را در درک، تجزیه و تحلیل و حل مسائل یاری می‌رساند. نتیجه آنکه عرفی‌سازی نه تنها مسائل جوامع اسلامی را حل نمی‌کند بلکه بر گرههای موجود می‌افزاید و حل آن را دشوارتر می‌کند.

یادداشتها

۱. به منظور مطالعه در باب سکولاریسم به عنوان یک پروژه قدرت رک. - Moyser, 1991; Glasner, 1977.
۲. درمورد تأثیرپذیری استدلالهای نظری از نتایج عملی تمدن غربی رک. سروش، ۱۳۷۶، صص ۱۷۵-۲۲۷؛ همو، ۱۳۶۶، صص ۲۷۴-۳۲۷.
۳. نمونه تأیید دینی الگوی سکولار را در آثار زیر ببینید: عبدالرزاق، ۱۳۸۲؛ جعفری هرنندی، ۱۳۷۹.
۴. از این ایده با تعبیر مختلفی که در نهایت به «دین‌زدایی» از عرصه سیاست عملی ختم می‌شود، تعبیر شده است. تحدید دین، یا حذف آن، در واقع دو گونه اصلی در این حوزه به

- شمار می آید. به منظور آشنایی با این رویکردها رک. گلدمن، ۱۳۶۶؛ آرکون، ۱۹۹۶؛ محمدی، ۱۳۷۷؛ حجاریان، ۱۳۸۰.
۵. به سکولاریزم در این جمله با معنای «امور را مطابق زمانه خویش ساختن» توجه شده است.
۶. این موضوع را به صورت مبسوطتری در اثر زیر بحث شده نشان می دهد که چگونه رویکردهای مختلف به دین متناسب با اهداف سکولاریستی شکل گرفته و در نتیجه روایتهای مختلف و متعددی از اصل دین عرضه شده که ضرورتاً الوهی نبوده اند و بعضاً انسانی و در خدمت اغراض و امیال انسان معنا و مفهوم می یابند؛ رک. افتخاری و کمالی، ۱۳۷۷.
۷. به منظور آشنایی با رویکرد انسان شناختی و اهمیت آن در بحث دین شناسی رک. نصری، ۱۳۷۱؛ همو، ۱۳۷۲. به منظور مطالعه دیدگاه سکولار برآمده از این ناحیه رک. فیلالی انصاری، ۱۳۸۰، صص ۲۰-۳۸. به منظور مطالعه ای موردی بر بنیاد این استدلال رک. عبد دیکسون، ۱۳۸۱.
۸. به منظور آشنایی با مبادی نظری این رویکرد رک. ترنر، ۱۳۷۹؛ به منظور مطالعه موردی در این باره نیز رک. لرنر و دیگران، ۱۳۸۳.
۹. به همین دلیل تحلیل گرانی که از این دیدگاه به بحث سکولاریسم می نگرند، نسبت به قبول و عرضه اصناف متعددی از دینداری توجه می کنند تا بدین ترتیب امکان ارائه پاسخ برای این مشکل را بیابند؛ رک. سروش، ۱۳۸۱- الف، ب و ج، صص ۱۵-۲۴۳.
۱۰. به منظور آشنایی به سیر تحول عقلانیت در بستر فلسفه رک. فروند، ۱۳۶۲، ص ۳۱.
۱۱. در باره نقد عقلانیت ابزاری رک. افتخاری، ۱۳۷۳، بخش ۲.
۱۲. کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع و کل ما حکم به الشرع حکم به العقل.
۱۳. اول ما خلق الله العقل.
۱۴. در باب عقل گفته اند قوه استدلال، یعنی استنباط و استخراج احکام از طریق رد فروع به اصول است.
۱۵. قال الله تعالی: «و لقد ترکنا منها آیه بینة لقوم یعقلون» (عنکبوت: ۳۵)
۱۶. «و ما یعقلها الا العالمون» (عنکبوت: ۴۳).
۱۷. در همه مواردی که در قرآن کریم، خداوند نبود عقل را مایه ضلالت و گمراهی خوانده، این ایده مدنظر است (نک. بقره: ۱۷۰-۱۷۱).

۱۸. اما العقل فمن اتقى الله عقل.
۱۹. برای بررسی استدلالهای این رویکرد، رک. حجاریان، ۱۳۸۰.
۲۰. به منظور بررسی انتقادی هر یک از این استدلالها رک. جبار گلباغی ماسوله، ۱۳۷۸.
۲۱. قال الله تعالى: «فاینما تولوا فثم وجه الله» (بقره: ۱۱۵).
۲۲. برای آشنایی با مبادی کلامی و استدلالی این بحث رک. مطهری، ۱۳۶۰، ج ۱؛ برای مطالعه برداشتی عرفانی از این بحث رک. موسوی خمینی، ۱۳۵۹، ج ۱؛ برای آشنایی با برداشت سیاسی- اجتماعی از این رویکرد رک. موسوی خمینی، ۱۳۶۹.
۲۳. بر اساس تحلیل نویسنده، انسان کامل چنان که در قرآن کریم معرفی شده، بدون حضور فراگیر الهی در شئون مختلف وی قابل تصور نیست و نقصان تصاویر ارائه شده توسط سایر مکاتب نیز در همین جا نهفته است که مقتضیات و مقدمات آن را پیش‌بینی و تمهید نکرده‌اند؛ به منظور آشنایی با تصویر ارائه شده از انسان در اسلام، و مقایسه آن با سایر تصاویر موجود، و همچنین سنجش میزان تحقق آن بدون مساعدت الهی رک. نصری، ۱۳۷۲؛ در مورد دیدگاه سایر مکاتب نیز رک. رزمجو، ۱۳۶۸.
۲۴. پرفسور ایزوتسو، استاد فلسفه دانشگاه مک‌گیل کانادا و استاد ممتاز دانشگاه «کیو»، در توکیو، بوده است. رشته اصلی تحصیلی وی «معناشناسی» (سمانتیک) بوده و از مدرسان برجسته این رشته به شمار می‌آمده است؛ او که مسلط به زبان عربی بود، اولین ترجمه قرآن کریم به زبان ژاپنی را تهیه و منتشر کرد. ایزوتسو با منابع فلسفه اسلامی آشنایی داشته و صاحب تألیفات متعددی در این زمینه است. وی در کتاب «خدا و انسان در قرآن» الگوی ارتباطاتی‌ای را بین خدا و انسان مستند به آیات الهی عرضه داشته که در اینجا از آن با دخل و تصرفی اندک استفاده شده است.
۲۵. قال الله تعالى: «ذلکم الله ربکم، لا اله الا هو خالق کل شیء...».
۲۶. «الحکم» (Judgment) (مفرد احکام، مصدر حکم)، قضاوت و داوری ... خطاب خداوند که با اقتضا یا تخییر با افعال مکلفان تعلق می‌گیرد... حکم در لغت به معنای علم و تفقه، حکمت و قضا آمده است و در اصطلاح، حکم شرعی، قانون‌گذاری و تشریحی است که در مورد بندگان صورت گرفته و بر دو قسم است: ۱. تکلیفی: حکمی که مستقیماً متوجه مکلف است و به وجوب، استحباب، حرمت، کراهت و اباحه تقسیم می‌شود؛ ۲. وصفی: هر حکمی غیر از تکلیفی باشد؛ مانند حکم به صحت یا فساد یا شرطیت چیزی» (حسینی،

۱۳۸۲، صص ۱۸۸-۱۸۹).

۲۷. «القواعد و الفوائد» کتاب ارزشمند شهید اول است که اولین اثر مشتمل در حوزه فقه امامیه در بحث از «اصول فقه» به شمار می آید. ایشان در این اثر در مجموع، ۳۰۳ قاعده را بیان داشته است.

کتابنامه

- آرکون، محمد (۱۹۹۶). *العلمانیة والدین*. هاشم صالح. بیروت: دارالساقی.
- افتخاری، اصغر (۱۳۷۳). «رابطه عقلا نیت با توسعه یافتگی سیاسی - اجتماعی» تهران: دانشگاه امام صادق(ع)، پایان نامه کارشناسی ارشد.
- همو (۱۳۸۴). *مصلحت و سیاست؛ رویکردی اسلامی*. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).
- افتخاری، اصغر و کمالی، علی اکبر (۱۳۷۷). *رویکرد دینی در تهاجم فرهنگی*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۷۲). *خدا و انسان در قرآن*. احمد آرام. تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۲). *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. [تهران]: سروش.
- پوپر، کارل (۱۳۷۴). *شناخت عینی: برداشتی تکاملی*. ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ترنر، برایان (۱۳۷۹). *ماکس وبر و اسلام*. سعید وصالی. تهران: مرکز.
- جبار گلباغی ماسوله، سید علی (۱۳۷۸). *درآمدی بر عرف*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- جعفری هرندی، محمد (۱۳۷۹). *فقها و حکومت؛ پژوهشی در فقه سیاسی شیعه*. تهران: روزنه.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۷۳). *ترجمه دین پژوهی*. بهاءالدین خرمشاهی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۷۴). *فرهنگ و دین*. هیئت مترجمان. تهران: طرح نو.
- حجاریان، سعید (۱۳۸۰). *از شاهد قدسی تا شاهد بازاری*. تهران: طرح نو.

- حر عاملی، شیخ محمدحسن (۱۴۰۱). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه. ج ۲۷. ترجمه عبدالرحیم ربانی شیرازی. تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- حسینی، سید محمد (۱۳۸۲). فرهنگ لغات و اصطلاحات فقهی. تهران: سروش.
- حلی، جعفر بن حسن (۱۳۸۹). شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام. ج ۲. ترجمه عبدالحسین محمد علی. نجف: مطبعة الآداب.
- رزمجو، حسین (۱۳۶۸). انسان آرمانی و کامل. تهران: امیرکبیر.
- ژیلسون، اتین (۱۳۶۶). روح فلسفه قرون وسطی. ترجمه ع. داوودی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۶۶). «صناعت و قناعت». تفرج صنع، تهران: سروش.
- همو (۱۳۷۰). قبض و بسط تئوریک شریعت. تهران: صراط.
- همو (۱۳۷۶). «ایدئولوژی و دین دنیوی». مدیریت و مدارا. تهران: صراط.
- همو (۱۳۸۱- الف). «دینداری تجربت‌اندیش» در: جمعی از نویسندگان. سنت و سکولاریسم. تهران: صراط.
- همو (۱۳۸۱- ب). «دینداری معرفت‌اندیش». در: جمعی از نویسندگان. سنت و سکولاریسم. تهران: صراط.
- همو (۱۳۸۱- ج). «دینداری معشیت‌اندیش». در: جمعی از نویسندگان. سنت و سکولاریسم. تهران: صراط.
- همو (۱۳۸۱- د). «سکولاریسم». در: جمعی از نویسندگان. سنت و سکولاریسم. تهران: صراط.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۸۰). دین، جامعه و عرفی شدن. تهران: مرکز.
- الصدر، محمدباقر (۱۹۷۸). دروس فی علم الاصول. بی‌جا: دار الهادی للمطبوعات.
- همو (۱۹۸۲). اقتصادنا. بیروت: دارالتعارف.
- عبدالرزاق، علی (۱۳۸۲). اسلام و مبانی حکومت. محترم رحمانی و محمدتقی محمدی. تهران: سرایی.
- عبد دیکسون، عبدالامیر (۱۳۸۱). خلافت اموی. گیتی شکری. تهران: طهوری.
- العروی، عبدالله (۱۳۸۱). اسلام و مدرنیته. ترجمه امیر رضایی. تهران: قصیده‌سرا

- عزیزاده، بیوک (۱۳۷۱). فلسفه اسلامی. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- فروند، ژولین (۱۳۶۲). جامعه‌شناسی ماکس وبر. عبدالحسین نیک‌گهر. تهران: نیکان.
- فیلالی انصاری، ع (۱۳۸۰). اسلام و لائیسیتته. امیر رضایی. تهران: قصیده.
- القرضاوی، یوسف (۱۹۸۹). الحلال و الحرام فی الاسلام. طهران: منظمة الاعلام الاسلامی.
- گلدمن، لوسین (۱۳۶۶). فلسفه روشنگری: بورژوازی مسیحی و روشنگری. ترجمه منصور کاویانی. تهران: نقره.
- لاریجانی، صادق (۱۳۷۰). معرفت دینی. تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- لرنر، دانیل و دیگران (۱۳۸۳). گذر جامعه سنتی. غلامرضا خواجه‌سروی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- محقق داماد، سیدمصطفی (۱۳۸۰). قواعد فقه: بخش مدنی (۲). تهران: سمت.
- محمدی، مجید (۱۳۷۷). سر بر آستان قدسی دل در گروه عرفی. تهران: نقره.
- مراد، سعید (۱۹۹۲). نظریة السعادة عند فلاسفة الاسلام. (تصدیر) محمد عاطف العراقی. القاهرة: مكتبة الانجم المصریة.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۰). شرح منظومه. جلد اول. تهران: حکمت.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱- الف). «سکولاریزم و حکومت دینی؟». در: جمعی از نویسندگان. سنت و سکولاریسم. تهران: صراط.
- همو (۱۳۸۱- ب). «معنویت گوهر ادیان». در: جمعی از نویسندگان. سنت و سکولاریسم. تهران: صراط.
- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۵۹). اسرار الصلوة: پرواز در ملکوت. ج ۱. ترجمه سید احمد فهری. تهران: نهضت زنان مسلمان.
- همو (۱۳۶۰). سر الصلوة. مقدمه، ترجمه آیات و روایات و تصحیح سید احمد فهری. تهران: پیام آزادی.
- همو (۱۳۶۹). شئون و اختیارات ولی فقیه. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- همو (بی تا). ولایت فقیه و جهاد اکبر. تهران: الست فقیه.

- نراقی، ملا احمد (۱۴۱۷). عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات الحلال و الحرام. قم: مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیه.
- نصر، سید حسین (۱۳۷۱). معارف اسلامی در جهان معاصر. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- نصری، عبدالله (۱۳۷۱). سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- همو (۱۳۷۲). مبانی انسان‌شناسی در قرآن. تهران: طلوع آزادی.
- همو (۱۳۷۸). انتظار بشر از دین. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- هاشمی، عبدالله (۱۳۷۰). مباحث فرهنگی دولت. تهران: ناشر: مؤلف.
- هیوم، رابرت (۱۳۷۳). ادیان زنده جهان. عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- وبر، ماکس (بی‌تا). اخلاق پرستانی و روح سرمایه‌داری. تهران: سمت.

- Marsh, D, & G. Stoker (Editors) (1995). **Theory & Methods in Political Science**. London: Macmillan.
- Moyser, G. (1991). **Politics & Religion in The Modrn World**. New York & London: Routledge.
- Peter Glasner (1977). **The Sociology of Securisation**. London: Routledg & Kegan Paul.