

## نقد و بررسی دیدگاه پروفیسور «پاول هک»

### در کتاب «زمینه مشترک»\*

محمد جعفر مروارید (نویسنده مسئول)\*\*

حسن توسلی\*\*\*

### چکیده

این مقاله به نقد و بررسی دیدگاه پروفیسور «پاول هک»، یکی از اسلام شناسان برجسته آمریکایی، در خصوص رابطه اسلام و مسیحیت با مقوله دموکراسی در کتاب «زمینه مشترک، اسلام، مسیحیت و تکثرگرایی دینی» پرداخته است. وی در این کتاب آورده است که بهترین مدل فلسفی برای گفتگوی بین‌الادیانی و در اینجا اسلام و مسیحیت، تکثرگرایی دینی است و با توجه به تکثرگرایی دینی می‌توان فهمی از اسلام و مسیحیت ارائه کرد که با مقتضیات زندگی در جوامع مدرن سازگاری داشته باشد. سکولاریزم و دموکراسی دو میوه مدرنیته هستند که اسلام و مسیحیت می‌توانند خود را با توجه به آموزه‌های متن مقدس و سیره عالمان دینی در اعصار گذشته با آنها تطبیق دهند. در این نوشته ابتدا مبانی معرفت‌شناختی - فلسفی تکثرگرایی دینی مورد پذیرش وی مورد نقد و بررسی قرار گرفته است و سپس دیدگاه دین اسلام (قرائت شیعی) در مورد حکومت و دموکراسی با توجه به مبانی معرفتی نظریه سیاسی اسلام شرح داده شده است.

**کلید واژه‌ها:** اسلام، مسیحیت، دموکراسی، تکثرگرایی، حکومت دینی، سکولاریزم.

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۱۱/۰۵ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۳/۱۲/۲۰

\*\* استادیار دانشگاه فردوسی مشهد، و عضو هیئت علمی جامعه المصطفی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مشهد

مقدس / jafar\_morvarid@yahoo.com

\*\*\* دانشجوی دکترای دین و اندیشه معاصر، مجتمع مذاهب تهران و محقق جامعه

المصطفی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ العالمیه مشهد مقدس / Hassan.tawaseli@gmail.com

«پاول ال هک»<sup>۱</sup> اسلام شناس برجسته و استاد مطالعات اسلامی دانشگاه «جورج تاون» و دانشگاه «محمد پنجم» رباط مراکش و مدیر مؤسسه مطالعاتی «مطالعه ادیان معطوف به تمدن‌ها»<sup>۲</sup> است.

وی کتب و مقالات متعددی در حوزه الهیات تطبیقی و الهیات سیاسی نگاشته، که هر کدام مورد توجه محافل علمی قرار گرفته است. در این مقاله سعی بر این است، کتاب وی با عنوان «زمینه مشترک؛ اسلام، مسیحیت و تکثرگرایی دینی» مورد نقد و بررسی قرار گیرد.

«هک» در این کتاب با مبنا قرار دادن تکثرگرایی دینی به عنوان بستر مطالعاتی خود، به مطالعه اسلام و مسیحیت پرداخته است و از این خلال به وجوه اشتراک این دو دین الهی در ساحات مختلف می‌پردازد. ارتباط بین قرآن و کتاب مقدس و تعریف وحی و نبوت و همچنین تبیین رابطه بین دین و اخلاق و جایگاه جهاد در عصر حاضر با توجه به متن مقدس، رابطه دین و سیاست، رابطه دین و حقوق بشر، موضوعاتی هستند که نویسنده با رویکرد تکثرگرایی دینی در این کتاب به آنها پرداخته است.

نویسنده در این کتاب سعی دارد، نوعی قرائت از اسلام و مسیحیت ارائه دهد که با واقعیت‌های سکولار، تعامل و سازگاری داشته باشد. از نظر نویسنده، نه دین اسلام و نه دین مسیحیت، واجد هیچ‌گونه طرح سیاسی مشخص نبوده و کارکرد دین صرفاً به اموری معطوف است که در نهادینه کردن ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی و فردی خلاصه می‌شود.

در این نوشتار دیدگاه نویسنده در خصوص رابطه اسلام، مسیحیت و دموکراسی را مورد ارزیابی قرار خواهیم داد و سعی خواهیم کرد که کاستی‌های نظری موجود در این کتاب را با توجه به رویکرد نویسنده در این خصوص به تصویر بکشیم و مورد نقد و بررسی قرار دهیم.

۱. Paul L Heck

۲. (SORAC). see: <http://www.religionsacrosscivilizations.org/>

## مبانی نظری پاول هک در کتاب «زمینه مشترک»

### ۱. دین و دموکراسی

امروزه بحث ارتباط دین و دولت یا دین و دموکراسی و یا کارکرد دین در حوزه عمومی از مهم‌ترین مباحثی است که نوع نگاه به این رابطه و نوع راه حل ارائه شده در خصوص چالش‌های نظری و عملی موجود در این حوزه، تاثیر عمیقی بر نحوه سیاست‌گذاری‌های کلان سیاسی و اجتماعی در سطح ملی و بین‌المللی دارد؛ در این خصوص حتی گفتگوی بین‌الادیانی نیز متأثر از نحوه ورود به این مسئله است.

با توجه به این مهم، پرسش اساسی که در این تحقیق، با توجه به آرای پروفیسور پاول هک در کتاب «زمینه مشترک» در صدد بررسی پاسخ مناسب بدان هستیم این است که: آیا دین و در این جا مشخصاً اسلام و مسیحیت با دموکراسی نوین سازگاری دارند یا خیر؟

برای روشن شدن دیدگاه پاول هک در این کتاب، از تقسیم‌بندی «موريس باریبه» در خصوص رابطه دین و حکومت، استفاده می‌کنیم. موريس باریبه در کتاب دین و سیاست در اندیشه مدرن از چهار نوع رویکرد در خصوص ارتباط دین و حکومت سخن می‌گوید:

۱. کسانی مانند لوتر، کالون، بُدن، بوسوئه و دومستر که دین را در جایگاهی بالاتر از سیاست قرار می‌دهند و خواستار تبعیت سیاست از دین هستند؛
۲. افرادی چون ماکیاولی، مونتسکیو، اسپینوزا، هابز و روسو که نگاهی ابزارگرایانه به دین دارند و دین را در خدمت سیاست و جامعه می‌دانند. آنچه برای آنان حایز اهمیت است، شکل گرفتن ساختار سیاسی دولت برای کنترل تنش‌های موجود در جامعه است؛
۳. دیدگاه سوم متعلق به کسانی است که با رویکرد لیبرالی قائل به جدایی دو حوزه دین و سیاست هستند. افرادی چون جان لاک و توکویل که بر آزادی در تمام زمینه‌ها از جمله بر استقلال دو حوزه دین و سیاست تأکید دارند؛
۴. دسته چهارم کسانی هستند که تحت عنوان رویکرد انتقادی به دو شاخه قابل تقسیم هستند: شاخه اول کسانی مانند اگوست کنت و سن سیمون که پیشنهادی برای تأسیس دین جدیدی دارند؛ دینی با ماهیت عقلانی و ویژگی عرفی که درصدد نشان دادن اهمیت و کارایی دین عرفی شده به جای دین سنتی هستند و شاخه دیگر کسانی هستند که دین را عامل از خود بیگانگی و آگاهی کاذب می‌دانند، مانند مارکس و انگلس. (ر.ک: باریبه، ۱۳۸۴)

اگر همین تقسیم‌بندی باریبه را بپذیریم، می‌توان گفت که پاول هک در این کتاب، جزو اندیشمندانی است که در رویکرد سوم نسبت به رابطه دین و سیاست قرار دارند. وی جدایی ساحت دین و سیاست را یک اصل ضروری در تحقق دموکراسی می‌داند و معتقد است که دین دارای ماهیت، کارکرد و قلمرو خاص خود است و صلاحیت این را که در حوزه سیاست دخالت کند، ندارد.

در این خصوص، هم آموزه‌های اسلام بر این نکته مهر تأیید می‌زند و هم آموزه‌های مسیحیت و روش آباء کلیسا.

تاریخ اسلام نیز با توجه به نوع مواجهه مسلمانان با سیستم‌های حکومتی از صدر اسلام تا کنون، از سیستم پادشاهی و سلطانی گرفته تا سیستم‌های سیاسی نوین و همچنین نوع رفتار عالمان دین اسلام به عنوان نمایندگان حوزه دین با حکام زمان خود، همه و همه نشان از این دارد که دین اسلام نیز مرز میان دیانت و سیاست را به رسمیت می‌شناسد.

دین یک امر پیچیده است. مسیح گفت که پادشاهی او در این جهان نیست، اما پیام او چالشی جدی با دنیاپرستی ایجاد کرده است. پیامبران از جمله حضرت محمد ﷺ برای آقایی کردن بر دیگران فرستاده نشده‌اند، بلکه برای مورد مذاقه قرار دادن ضعف‌ها، حتی گردن فرازی یک قدرت دنیوی در مقابل فقیر و محروم، فرستاده شده است. آنها با خضوع تمام، شباهت به خداوند<sup>۳</sup> را همانند قدرت مطلق وی نیز باور داشتند، همان‌گونه که قرآن اشاره می‌کند.<sup>۴</sup> (Heck, 2009, p161)

وی در ادامه می‌نویسد:

اقتدار سیاسی یک امر ذهنی نیست که به منزلت نفس هر کسی بستگی داشته باشد، بلکه امری عینی و مشترک برای همه و ضرورتاً اسبابی برای مصلحت اجتماعی همه است. این می‌تواند اشاره به این داشته باشد که ذهن انسان، چه اقتدار دینی را پذیرفته باشد یا نه، هنوز قابلیت تشخیص منافع عمومی را دارد. (bid, p161)

به باور وی، تحقق دموکراسی مبتنی بر برابری همه افراد در انتخاب سرنوشت اجتماعی و سیاسی خود، تنها مبتنی بر آموزه‌هایی خواهد شد که این حق برابری همه انسان‌ها را به رسمیت بشناسد و این آموزه هم در متن مقدس اسلام و هم در آموزه‌های

۳. بنا بر سفر تکوین، ۲۶:۱ به بعد، خداوند در اصل انسان را طبق صورت خود (image of God) آفریده

است. (م)

۴. وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (اسراء: ۷۰)

مسیحیت مورد تأکید قرار گرفته است. قدرت نهایی تنها از آن خداوند است و دیگران حق سلطه بر انسان‌ها را ندارند. همه انسان‌ها خلیفه و جانشین خداوند در روی زمین هستند و این گونه نیست که در این دو شریعت برخی بر برخی دیگر برتری سیاسی و طبقاتی داشته باشند. «خداوند در قرآن وظیفه مراقبت از جهان را به حضرت آدم و اولاد او محول کرده است، و نه فرد واحدی بلکه همه انسان‌ها را نماینده (خلیفه)<sup>۵</sup> خودش بر روی زمین قرار می‌دهد. آیا این دستوری الهی در تأیید دموکراسی نیست؟» (Ibid, p145)

وی دموکراسی را این گونه تعریف می‌کند: «دموکراسی، توانایی همه اعضای یک ملت برای رقابت بر سر منصب دولتی، مخصوصاً بالاترین آن از طریق انتخابات سالم و آزاد است.» (Ibid, p146) و کلیدی‌ترین مسئله در دموکراسی، برابری همگان، در به دست آوردن قدرت از طریق یک رقابت آزاد و برابر است.

فهم‌های گوناگونی از دموکراسی وجود دارد. مسئله کلیدی، برابری است. همه مسلمانان معتقدند که تنها خداوند، پروردگار<sup>۶</sup> است. این، در اصل، زمینه رقابت را یک‌دست می‌کند. هیچ کسی حق ویژه‌ای برای حکومت کردن ندارد. در عین حال، این نگرش که حکومت باید خواست الهی را در برخی سبک‌ها، منعکس کند، وجود دارد، ولی خداوند هیچ علامتی که دال بر نزول از تخت الهی به منظور حکومت مستقیم بر مخلوقاتش باشد، نشان نداده است. (Ibid, p146-147)

وی معتقد است که دموکراسی تنها در زمینه رقابت‌های سیاسی نقش بازی نمی‌کند، بلکه اکنون مفهوم برابری را در حوزه اخلاق (ارزش‌های یک جامعه یا اجتماع خاص در جامعه) نیز وارد معرکه کرده است. مشخصاً مردم در انتخاب سیاسی خود، ارزش‌هایی را که به آنها پایبند هستند، نیز مد نظر دارند، لذا دموکراسی، هم نوعی هموار کردن صحنه برای برابری سیاسی است و هم نوعی ابراز و نمایش ارزش‌هایی که مردم یک جامعه به معرض نمایش در می‌آورند. حال اگر ما به همان رویکرد اسلام سنتی برگردیم که در مورد نوع حکومت کردن، در طول تاریخ چندان مشکلی نداشته است و نقش دین را تنها به عنوان راهنمای اخلاقی جامعه و حاکمان می‌دانسته است، می‌توانیم به تطابق و حمایت دین از دموکراسی معتقد شویم؛ اما اگر به نظریه حکومت دینی ملتزم شویم، قاعدتاً برابری سیاسی و اخلاقی (ارزشی) را نمی‌توان چشم انتظار بود. (Ibid, p 152)

۵ . Caliphs.

۶ . God is God.

به همین دلیل، اسلام عقیده سیاسی را زمینه امتحان جهت کمال دینی امت نمی‌داند. مراجع دینی اسلام گاهی اوقات به عنوان مشاور حاکمان عمل می‌کنند و آنان را به حکومت عادلانه توصیه می‌کنند، اما حکومت را به عنوان عاملی اصیل در منازعه بین ایمان و بی‌ایمانی نمی‌دانند. (Ibid,p147)

## ۲. تکثرگرایی دینی، بستر اجتناب ناپذیر در تحقق دموکراسی

در خصوص گفتگوی بین‌الادیانی می‌توان از چند مدل فلسفی نام برد که هر کدام به نحوی تکثر دینی موجود در حال حاضر را تبیین می‌کنند:

۱. نظریه انحصارگرایی؛
۲. نظریه شمولگرایی؛
۳. نظریه تکثرگرایی دینی.

البته با توجه به تنوع آرای موجود در هر یک از این نظریات، در این مقاله فرصت پرداختن به صورت مفصل به هر یک از این‌ها نیست. (ر.ک: هیک، ۱۳۷۲ و ۱۳۷۸؛ نصری، ۱۳۸۰؛ پترسون و دیگران، ۱۳۸۸)

به هر حال، پرسش اصلی در این قسمت از بحث این است که دموکراسی با کدام یک از این مدل‌های فلسفی گفتگوی ادیان، بهتر می‌تواند در یک جامعه متشکل از پیروان ادیان و مذاهب گوناگون محقق شود؟ در این خصوص، پاول هک معتقد است که برای تحقق دموکراسی در عصر حاضر، راه حلی بهتر از تکثرگرایی دینی نیست. بدون باور به تکثرگرایی دینی، خشونت و انحصارگرایی و در نتیجه دیکتاتوری دینی یا غیر دینی سر بر خواهد آورد.

راه حل بنیادین به رسمیت شناختن تکثر اجتماعی و سیاسی و تکثرگرایی دینی است. کثرت‌گرایی دینی نظریه‌ای است در باب حق بودن ادیان و بر حق بودن دینداران و بر آن است که کثرتی که در عالم دین‌ورزی پدید آمده است، حادثه‌ای است طبیعی که از حق بودن ادیان و بر حق بودن دین‌داران پرده بر می‌دارد و مقتضای دستگاه ادراکی آدمی و ساختار چند پهلوی واقعیت است و با هدایت‌گری خداوند و سعادت‌جویی و نیک‌بختی آدمیان سازگار است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۴: ۱۲) و اسلام و مسیحیت این ظرفیت را دارند که در این خصوص گام بردارند.

باید گفتگو صورت گیرد و گفتگو مبتنی بر به رسمیت شناختن همدیگر است. می‌توان به نقاط مشترک عده‌های دست‌یافت؛ نقاطی که زندگی در یک جامعه متکثر را برای همه شهروندان آن سهل و آسان می‌کند. به باور وی تکثرگرایی دینی در عصر حاضر دغدغه بسیاری از دانشمندان دینی اسلامی و مسیحی نیز هست. (See: Sankari, 2005) و وی

با استفاده از طرح رستگاری و آموزه نجات در مسیحیت و همچنین آیات قرآن، مانند آیه ۹۹ سوره یونس به این که تکثر ادیان خود طرحی الهی است، اشاره می‌کند.

اعلامیه سال ۲۰۰۰ کنگره برای تبلیغ ایمان،<sup>۷</sup> که تحت ریاست کاردینال جوزف راتزینگر،<sup>۸</sup> پاپ بندیکت شانزدهم، انتشار داده شد، از الهی‌دانان کلیسا دعوت می‌کند «تا در مورد عناصر مثبت و تاریخی که در {دیگر} ادیان هست تحقیق و مشخص کنند که به چه روش‌هایی ممکن است که آنها مشمول طرح رستگاری الهی قرار گیرند». در واقع، بند ۸۴۱ از کتاب تعلیم مذهبی کاتولیک اظهار می‌کند که طرح رستگاری خداوند شامل مسلمانانی که «خالق را تصدیق می‌کنند... {و} به ابراهیم ابراز ایمان می‌کنند» نیز می‌شود. آیه‌ای در قرآن (یونس: ۹۹) با صراحت می‌گوید که اگر خداوند می‌خواست، همه مردم با هم معتقد می‌شدند. نکته اصلی، همان گونه که توسط بسیاری از اندیشمندان مسلمان، در طول قرن‌ها بیان شده، این است که تکثر ادیان بخشی از طرح الهی است. (heck,2009,p1-2)

جان‌مایه نظریه تکثرگرایی دینی را می‌توان در آراء و اندیشه‌های جان‌هیگ، فیلسوف دین‌کثرت‌گرا با توجه خاص وی به مبانی معرفت‌شناختی و فلسفی این نظریه مشاهده کرد. (ر.ک: دباغ، ۱۳۸۸: ۲۱۳ و ۲۱۴ و هیگ، ۱۳۸۱: ۲۶۱-۲۸۴)

اما لازمه التزام به تکثرگرایی دینی، فروکاستن تعلیم دینی و مذهبی همه ادیان صرفاً در ساحاتی است که هیچ‌گونه تضاد اجتماعی و سیاسی را موجب نشوند. در نتیجه سخن گفتن از بعد اجتماعی و سیاسی ادیان بر اساس این نظریه، چندان صواب نیست. سکولاریزم هم به باور وی، بهترین رویکرد در خصوص ارتباط دین و حکومت است، چون از دل آموزه‌ها و تعلیم دو دین اسلام و مسیحیت نمی‌توان یک نظام سیاسی (حکومت دینی) را استخراج کرد، لذا وی نظریه حکومت دینی را باطل اعلام می‌کند. دفاع وی از سکولاریزم سیاسی در جوامع دینی را می‌توان در راستای تعامل دین و دموکراسی در این کتاب دانست. لذا بر اساس بایسته‌های تحقق دموکراسی، به زعم وی جامعه‌ای که در بر دارنده افرادی با تعلقات دینی مختلف است، دین باید از حوزه عمومی حذف شود.

### ۳. تکثرگرایی و سکولاریزم

برای کسانی که نظریه تکثرگرایی دینی را بهترین تبیین در خصوص کثرت ادیان می‌دانند، دین دیگر در ابعاد اجتماعی زندگی انسان‌ها دارای شأن و جایگاه چندانی

۷ . Congregation for the Propagation of the Faith.

۸ . Joseph Cardinal Ratzinger.

نیست. در این خصوص سکولاریزم بهترین بستر برای یک جامعه متکثر از ادیان مختلف است.

اختلاف شیوه‌هایی که در همه ادیان وجود دارد، نظیر امور مربوط به سلیقه‌های شخصی، اساسی نیستند. بر اساس نگرش تکثرگرایی دینی، ترجیح دین اسلام یا بودا یا یهودیت با بحث و بررسی عقلانی ممکن نیست، زیرا ترجیح یکی از ادیان بر دیگری فقط موضوع احساس است که عمدتاً از تربیت فرهنگی افراد ناشی می‌شود. (لگنهاوسن، ۱۳۷۶)

ایمان بدون آزادی در انتخاب معنا ندارد و این آزادی تنها در صورتی مجال حضور می‌یابد که تکثرگرایی دینی را در حوزه شریعت و سکولاریزم سیاسی را در نحوه تعامل دین و حکومت پذیرا باشیم، لذا نه تنها میان دین و سکولاریزم، دوگانگی و ناسازگاری، بلکه دین‌داری و دین‌ورزی در گرو سکولاریسم است. (Maddox, 1996) پاول هک می‌نویسد: «آنچه می‌توان گفت این است که مسلمانان و مسیحیان در مسیر خودشان بین حکومت و دین تمایز قائل شده‌اند. دین همه چیز نیست و همه پاسخ‌ها را ندارد، اما چیزهایی برای ارائه کردن دارد. منفعت اجتماعی که توسط جوامع محلی از طریق محاسبات دموکراتیک و ارزش‌های مشترک تعیین شده است، یک سرمایه انسانی باقی می‌ماند که دین می‌تواند آن را حمایت کند». (heck, 2009, p172)

و زمانی که به نسبت دین و سیاست در مسیحیت می‌پردازد، می‌نویسد:

سنت پل<sup>۹</sup>، برای در دسترس دانستن نجات<sup>۱۰</sup> برای همه ملت‌ها، نجات را به ایمان به مسیح، سوای از بدنه مشخص قوانین شرعی گره زد. این بدین معنا نیست که مسیحیت قوانین حقوقی ندارد، بلکه به این معناست که عنایت خداوند محدود به یک شیوه فرهنگی زندگی و قواعد حقوقی وابسته به آن نیست. در واقع، انجیل اظهار می‌کند که سلطنت مسیح<sup>۱۱</sup> برای این دنیا نیست. {سلطنت مسیح} حتی اگر با صنع خداوند در مسیح<sup>۱۲</sup> فتح باب شده باشد، باز هم قابل پیاده شدن به یک طرح سیاسی نیست. دومین نامه پتر<sup>۱۳</sup>، به مؤمنان توصیه می‌کند که «به حاکم احترام بگذارید»، به این معنا که قدرت سیاسی هدف خودش را دارد و اساساً با سلطنت خداوند متفاوت

۹ . Saint Paul.

۱۰ . salvation.

۱۱ . Christ's kingdom.

۱۲ . work of God in Jesus.

۱۳ . Peter.



است. با این حال پیام مسیحی، خالی از معنی سیاسی نیست. وفاداری نهایتاً به خداوند تعلق دارد. (Ibid,p145-146)

لذا به نظر وی، موضوع، روش و هدف دین با موضوع، روش و هدف سیاست تفاوت دارد و دخالت آن دو در یکدیگر درست نیست. موضوع دین رابطه انسان با خداست، ولی موضوع سیاست رابطه انسان با حکومت؛ دین برای انجام امور آخرت است و سیاست برای انجام امور دنیا است. (حسنی، ۱۳۸۳: ۷۵) لذا وی می‌نویسد: «حکومت حق میانجیگری باورها را ندارد، حتی اگر مجبور به اجرا کردن یک اخلاق اجتماعی باشد.» (Ibid,p161)

نتیجه‌ای که می‌توان از این مقدمات به دست آورد، این است که در راستای تحقق دیالوگ بین الادیان و تحقق دموکراسی در جامعه به لحاظ بافت دینی- فرهنگی متکثر، ضرورتاً دین باید معرفی شود.

در ادامه نویسنده محترم با ناکارآمد شمردن نظریه دولت دینی می‌کوشد تا تصویری از اسلام (اسلام سنتی) را نماینده حقیقی و جلوه حقیقی دین مبین اسلام قلمداد کند که با هر نوع حکومتی و با هر نوع ساختار سیاسی همراه است. به باور وی پروژه حکومت دینی یک خطر بسیار جدی برای دموکراسی و حتی برای خود دین است. چون «معاشرت نزدیک دین با حکومت به صورت پیوسته، با تبدیل کردنش به یک ابزار قهری برای قدرت سیاسی، دین را به خطر می‌اندازد. دین یک راهنمای اخلاقی برای جامعه است ولی نه با کارایی بیشتری.» (Ibid,p168)

## نقد و بررسی

با توجه به اینکه مبنای مطالعاتی نویسنده در همان ابتدای کتاب مشخصاً تکثرگرایی دینی است و از این رهگذر به مطالعه موضوعاتی مانند رابطه دین و دموکراسی و حکومت می‌پردازد در ابتدای این بخش به نقد تکثرگرایی دینی خواهیم پرداخت. این قسمت بحث مشخصاً برون دینی و فلسفی است، لذا نقد ما هم به وی برون دینی و فلسفی خواهد بود، اما برداشتهای وی از آیات کریمه قرآن و سنت اسلام و ارجاع وی به کیفیت مواجهه عالمان دین اسلام با حکام زمان خودشان در تاریخ اسلام، بحثی کلامی، تاریخی است، لذا نقد ما هم در این خصوص درون دینی خواهد بود و نشان خواهیم داد که نظریه وی در خصوص رابطه اسلام و سکولاریزم با مبانی معرفتی نظریه سیاسی اسلام سازگار نیست. در اینجا قرائت ما از اسلام و نظریه حکومت دینی، قرائت اسلام شیعی است و علت این که چرا این قرائت را از میان سایر جریان‌های فکری، سیاسی جهان اسلام انتخاب کردیم به دو دلیل است: داشتن مبانی

معرفتی قوییم و مستحکم برای نظریه پردازی در حوزه جامعه و سیاست و برخورداری از مصداق خارجی موفق جهت تحقق آن نظریه‌ها. (جمهوری اسلامی ایران)

### ۱. تکثرگرایی دینی و مشکلات معرفت شناختی، فلسفی

تکثرگرایی دینی، علیرغم جاذبه‌های اجتماعی، سیاسی آن، و این ویژگی که در خصوص رفع تزاخم و اصطکاک بین پیروان و ادیان مذاهب قدم بر می‌دارد، اما یک بحث برون دینی و مبتنی بر مبانی معرفت شناختی و فلسفی خاصی است و بدون بررسی این مبانی نمی‌توان حکم به صدق این نظریه داد. قاعداً نقد و بررسی ما هم به سمت و سوی مباحث معرفت شناختی سوق پیدا خواهد کرد.

بسیاری از مسایل جدید در کلام و الهیات مسیحی و در اینجا تکثرگرایی دینی، معلول رواج جریان شکاکیت در حوزه معرفت انسانی، به ویژه معرفت دینی است. بر این اساس لازمه پذیرش تکثرگرایی دینی، تن دادن به تکثرگرایی معرفتی است و تکثرگرایی معرفتی بر مبنای نسبیت فهم و یا نسبیت حقیقت قوام یافته است. (حسینی، ۱۳۸۳: ۲۱) نسبیت‌گرایی معرفتی این ایده را که می‌توان از یک نقطه نظر کاربست‌پذیر و یعنی جهان شمول می‌توان مورد ارزیابی قرار داد، انکار می‌کند. (Steven Luper, 2004, p271) وابستگی‌های گروهی و اجتماعی بر صدق و کذب گزاره‌ها تأثیرگذار هستند و بدین سان دیگر حقیقت مطلق معنا ندارد. درک هر کسی از حقیقت مرتبط با عواملی مانند شرایط تاریخی او، قصد و نیت او، موقعیت جغرافیایی و فرهنگی و اجتماعی او و تعبیر وی از واقعیت و معرفت است. هر کس جنبه خاصی از واقعی را می‌بیند و جزئی از حقیقت را درک می‌کند. (محقق داماد، ۱۳۷۸) مراد از نسبیت فهم این است که:

شناخت، اعم از نسبی یا نفسی، محدود یا مطلق، هرگز بدان گونه که هست در ظرف ادراک و آگاهی انسان قرار نمی‌گیرد، بلکه ادراک، شیء سومی است که از مواجهه و برخورد «عین» و «ذهن» پدید می‌آید و حقیقت آن، غیر از عالم و معلوم است و همواره دارای نسبیتی با عین و ذهن است و با تغییر نسبت، تغییر می‌کند. (کامران، ۱۳۸۱: ۱۶۱)

معرفت که همان باور صادق موجه دانسته می‌شود، اکنون به لحاظ شاخصه‌هایی مانند درستی، صدق و توجیه متزلزل است و یک معیار نهایی وجود ندارد که بتوان بر اساس آن به صدق و توجیه باوری دست یافت. (Feyerabend, Paul, 1992, p3)

کثرت گرایان دینی متأثر از این رویکرد معرفت شناختی، معتقدند که معرفت امری نسبی است. همه فهم‌ها و ادراک‌های بشری از امر قدسی دارای اعتبار و هم‌تراز

یکدیگرند و نمی‌توان در خصوص درستی یا عدم درستی آن به داوری نشست. همه مدعیات مختلف و حتی متضاد درباره حقیقت قدسی در عرض یکدیگر قرار می‌گیرد. به گونه‌ای که هیچ متدینی نمی‌تواند اعتقاد خود را مطابق با واقع دانسته و یا آنکه اعتقادات دیگران را به بطلان متهم گرداند. «حقیقت آن است که همه ما انسان‌های کوری هستیم که در بند مفاهیم شخصی و فرهنگی خود گرفتار آمدیم.» (پترسون و دیگران، ۱۳۸۸: ۴۰۷) در نتیجه هیچ دلیلی برای رستگاری و سعادت یک گروه و گمراهی گروه‌های دیگر نیست. جان هیک در این خصوص می‌نویسد:

آیا ممکن است این تمایز کلی کانتی میان جهان را آن گونه که فی نفسه هست و جهان آن گونه که بر ما ظاهر می‌گردد، بپذیریم و آن را بر ارتباط و نسبت میان واقعیت نهایی و آگاهی‌های بشری متفاوت انسان از آن واقعیت اطلاق کنیم؟ با توجه به این فرضیه بنیادین در باب واقعیت خداوند، می‌توان گفت که یهوه و کریشنا (و همین طور شیوا، الله و پدر عیسی مسیح) ذوات متشخص مختلفی هستند که بر اساس آن واقعیت الهی در متن جریان‌های متفاوت حیات دینی به تجربه درمی‌آید و موضوع تفکر قرار می‌گیرد. از این رو، ذوات متفاوت، تا حدی تجلیات واقعیت الهی در آگاهی و وجدان بشری و تا حدی فراقکنی‌های خود آگاهی و ذهن بشری، آن گونه که فرهنگ‌های تاریخی خاص، بدان صورت داده، هستند. از جنبه بشری، آن تصاویر خود ما از خداوند هستند. (هیک، ۱۳۷۲: ۲۴۱)

به عبارت دیگر، تکثرگرایان به حقایق کلامی<sup>۱۴</sup> که در قالب قضایا بیان می‌شوند، تعلق خاطر ندارند و به جنبه‌های وجودی<sup>۱۵</sup> و تحول‌آفرین دین توجه دارند. اعتقادات فرد چندان مهم نیست، چون نوعی فراقکندن تجربیات، فرهنگ و مقولات فاهمه ان فرد در قالب اسطوره‌ها، بر واقعیت غایی هستند. (پترسون و دیگران، ۱۳۸۸: ۴۰۹)

نظریه نسبیت در فهم و ادراک به نتایج ناخوشایندی منجر خواهد شد و هر گونه رویکرد فلسفی که مبتنی بر این نظریه معرفت‌شناسانه قرار بگیرد، دچار تزلزل و عدم استحکام در مبانی خواهد بود. این نتایج برای هیچ یک از دین‌باوران و دانشمندان دینی قابل پذیرش نیست.

کثرت‌گرایان باید به این پرسش پاسخ دهند که چگونه می‌توان هم پروای صدق<sup>۱۶</sup> داشت و هم پروای رستگاری؟ این که بالاخره گزاره‌های ادیان در مورد واقعیت غایی، شأنیت اتصاف به صدق و کذب را دارد یا نه؟

۱۴. Theological Truth.

۱۵. Existential.

۱۶. Truth.

از نظر تکثرگرایان، اهمیت این گزاره‌ها (اعتقادات و باورهای دینی) فقط برای متحول کردن (خدا محور شدن) آدمی است و شأن ذاتی ندارند. برخی از اینان معتقدند که نباید درک گزاره‌ای از واقعیت غایی داشت و اصلاً واقعیت غایی در قالب گزاره‌ها در نمی‌آید و مستقل از دیدگاه‌های فرد باورمند به آن گزاره‌هاست. برخی نیز معتقدند این گزاره‌ها از واقعیت غایی سخن می‌گویند، اما نه آن‌چنان که فی نفسه هست، بلکه آن‌گونه که بر وی پدیدار می‌شود، لذا اگر دو گزاره از دو دین مختلف در مورد واقعیت غایی متناقض به نظر رسیدند، فی الواقع متناقض نیستند، چون در مورد شیء فی نفسه ادعا نمی‌کنند که این‌گونه هست، بلکه از پدیداری که بر آنها شده است سخن می‌رانند. دین‌داران از واقعیتی سخن می‌گویند که از منظر دینی—فرهنگی خویش با آن مواجه شده‌اند، نه از منظر بیرونی، عینی و فراگیر. بنابراین نمی‌توان گفت که مدعیات آنها با یکدیگر واقعاً متناقض‌اند. (ر.ک: پترسون و دیگران، ۱۳۸۸: ۴۱۰ و ۴۱۱)

اما این ادعا به ذهنی بودن مدعیات دینی صدق و کذب‌بردار به لحاظ تاریخی و فرهنگی می‌انجامد که سرانجامی جز شک‌گرایی ندارد. ما نمی‌توانیم هیچ چیزی در مورد واقعیت غایی بدانیم و حتی نمی‌توانیم از وجود واقعیت غایی اطمینانی حاصل کنیم و این نتیجه معرفتی، نوعی نزدیک شدن به الحاد را تداعی می‌کند. کسانی مانند جان هیک می‌گویند که ما باید واقعیت غایی را مفروض بگیریم، اما وقتی با نظریه تکثرگرایی دینی ما هیچ اطمینانی در مورد وجود عینی واقعیت غایی نداریم، مفروض گرفتن چه دردی را دوا می‌کند، حال آنکه بر خلاف این مبنای نظری تکثرگرایان، مسیحیان و مسلمانان حقیقتاً معتقد به وجود واقعیت غایی عینی مشخص هستند.

در مورد نقد تکثرگرایی دینی چه به لحاظ فلسفی (برون دینی) و چه به لحاظ الهیاتی (درون دینی) به همین میزان در این نوشتار اکتفا می‌کنیم. (ر.ک: نصری، ۱۳۸۰؛ پترسون و دیگران، ۱۳۸۸؛ لگنهاوسن، ۱۳۷۹)

همان‌گونه که از عنوان این نوشتار بر می‌آید ما درصدد نقد و بررسی نظریه نویسنده در رابطه اسلام و دموکراسی هستیم و اشاره ما به تکثرگرایی دینی هم صرفاً در راستای این بود که نحوه ورود و خروج نویسنده به موضوع اسلام و دموکراسی را نشان داده باشیم. بر اساس همین تکثرگرایی دینی، پاول هک در این کتاب سعی می‌کند که نشان دهد، این دو دین بزرگ ابراهیمی اساساً دارای طرح و برنامه خاص سیاسی نیستند و صرفاً رهنمودهایی اخلاقی برای مؤمنین در رفتارهای فردی، اجتماعی و سیاسی دارند و بس. لازمه نظریه پاول هک سرکوب بسیاری از سنت‌ها و فرهنگ‌هایی است که دارای ریشه مذهبی و عقیدتی خاصی هستند که سیاست را در چارچوب امر دینی تعریف می‌کنند و این نظریه در جوامعی که متشکل از این فرهنگ‌های متکثر هستند،

با مشکل مواجه می‌شود و اتفاقاً بر عکس آنچه وی معتقد است به تحقق دموکراسی و لوازم آن مانند آزادی بیان و عقیده نیز لطمه وارد می‌کند. در این خصوص ابتدا به نظریه سیاسی اسلام خواهیم پرداخت و بعد رابطه این نظریه و دموکراسی را روشن خواهیم کرد؛ این که برای همزیستی مسالمت‌آمیز پیروان ادیان مختلف در یک جامعه دینی، ضرورت ندارد که حتماً از مدل فلسفی تکثرگرایی دین استفاده کنیم.

## ۲. اسلام و سیاست

در قسمت قبل به مبانی تکثرگرایی دینی پرداخته شد و مردود بودن این رویکرد هم بیان شد. اکنون در این قسمت به نظریه سیاسی اسلام خواهیم پرداخت و این که آیا اسلام با چنین قرائتی که نویسنده محترم از آن، در ارتباط با مدیریت جامعه ارائه داده است همخوانی دارد یا خیر؟

برای روشن شدن این ارتباط در وحله اول باید منطق قرآن درباره سیاست و مدیریت سیاسی و اجتماعی جامعه اسلامی را بررسی کنیم. قاعدتاً بحث یک بحث کاملاً درون دینی است و با توجه به اینکه نویسنده کتاب نیز در این خصوص به آیات قرآن و سیره تاریخی علمای اسلام متمسک می‌شود، ما نیز با ارجاع به متن قرآن کریم و سیره معصومین علیهم‌السلام به نقد نظر وی می‌پردازیم.

حکومت دینی مد نظر ما، حکومتی است که مرجعیت همه جانبه دینی خاصی را در عرصه حکومت و اداره جامعه پذیرفته است، «در این نظام دولت و نهادهای گوناگون آن خود را در برابر آموزه‌ها و تعالیم دین و مذهبی خاص متعهد می‌دانند و تلاش می‌کنند تا در تدابیر و تعلیمات و وضع قوانین و شیوه سلوک با مردم و نوع معیشت و تنظیم شکل‌های روابط اجتماعی، دغدغه دین داشته باشند و در تمام شئون حکومتی از تعالیم دینی الهام گیرند و آنها را با دین هماهنگ سازند.» (واعظی، ۱۳۸۵: ۲۸)

## الف) پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و حکومت دینی

در قرآن کریم، قوانین مدنی، احکام ازدواج و طلاق، قوانین تجارت و معاملات و رهن و دین و از این قبیل آمده است - که وجود آنها حاکی از آن است که بخشی از مسائل کشورداری که عبارت است از وضع قوانین و ارائه قوانین برای اداره جامعه، در اسلام منظور شده است. در قرآن حق ویژه‌ای برای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در نظر گرفته شده که در موارد خاص و بر اساس شرایط متغیر زمانی و مکانی احکام و قوانینی را وضع کند و مؤمنان موظف به گردن نهادن به احکام صادره از سوی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هستند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۴)

با توجه به منطق قرآن کریم، در خواهیم یافت که حکومت از شئون رسالت و امامت است و این که مبنا و هدف رسالت و دعوت انبیای الهی به سمت خداوند، هرگز خالی از امر سیاسی نبوده و نیست. علامه طباطبایی<sup>ره</sup> در تفسیر المیزان اشاره می‌کند، آیاتی که دال بر ولایت رسول الله<sup>ص</sup> هستند (احزاب: ۶؛ نساء: ۱۰۵؛ شوری: ۹۵۲) ولایت سیاسی وی را نیز در برمی‌گیرند. (رک: طباطبایی، ج ۶، ۱۳۷۴: ۱۵-۲۰)

باری جامع و فشرده این آیات این است که رسول خدا<sup>ص</sup> نیز دارای چنین ولایتی هستند که امت را به سوی خدای تعالی سوق دهد و در بین آنها حکومت و فصل خصومت کنند و در تمامی شئون آنها دخالت نماید و همین طور که بر مردم اطاعت خدای تعالی واجب کرده است، اطاعت او نیز بدون قید و شرط واجب است.

آن گونه که از این آیه (احزاب: ۶) استفاده می‌شود، این اولویت، اختصاص به مسائل دینی ندارد و همه امور دینی و دنیایی آنان را در بر می‌گیرد. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۱۳: ۱۶۸) در همین زمینه روایت امام باقر<sup>علیه السلام</sup> نیز مؤید مطلب است که فرمود: «این آیه درباره رهبری و فرماندهی نازل شده است». (حسینی بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴: ۴۱۲)

آیه هفتم سوره مبارکه حشر نیز به امامت و پیشوایی و مرجعیت دینی مورد اشاره دارد:

آن غنیمتی که خدا از مردم قریه‌ها نصیب پیامبرش کرده است از آن خداست و پیامبر و خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و مسافران در راه مانده، تا میان توانگران تنان دست به دست نشود. هر چه پیامبر به شما داد بستانید، و از هر چه شما را منع کرد اجتناب کنید. و از خدا بترسید که خدا سخت عقوبت است. (حشر: ۷)

مرحوم علامه طباطبایی<sup>ره</sup> در مورد همین آیه شریفه می‌فرماید: «و این آیه با صرف نظر از سیاقی که دارد، شامل تمامی اوامر و نواهی رسول خدا<sup>ص</sup> می‌شود و تنها منحصر به دادن و ندادن سهمی از فیء نیست، بلکه شامل همه اوامر و نواهی است که صادر می‌فرماید». (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۳۵۳)

شیخ طبرسی نیز ذیل همین آیه به شمول تمامی اوامر و نواهی رسول اکرم<sup>ص</sup> در حوزه اطاعت و فرمانبرداری مؤمنین اشاره دارد. (طبرسی، ۱۳۸۱، ج ۲۵: ۳۲۵)

۱۷. التَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ.

۱۸. إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ.

۱۹. إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.

۲۰. التَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَ أَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَ أَوْلُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَٰلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا.

در این خصوص آیات فراوانی در قرآن کریم می‌تواند مورد استناد ما باشد که ما به همین میزان اکتفا می‌کنیم. در نتیجه با توجه به مجموع آیات قرآن، می‌توان فهمید که حضرت رسول ﷺ در آن واحد، دارای سه شأن امامت و مرجعیت دینی، ولایت قضایی و ولایت سیاسی و اجتماعی است. (مصباح یزدی، ج ۱، ۱۳۸۲: ۱۱۱ و ۱۱۲)

اگر حکومت پیامبر ﷺ حکومتی عرفی بود، دیگر نیازی نبود که خداوند مسلمانان را موظف به اطاعت از آن حضرت در امور اجتماعی خویش کند، بلکه مردم بر اساس خواست خود، در این زمینه تصمیم می‌گرفتند، لذا منبع معرفتی اصلی نظریه حکومت دینی را باید در «وحی» جستجو کرد.

### ب) ائمه معصومین علیهم‌السلام و نظریه حکومت دینی

آن گونه که امام علی علیه‌السلام در خطبه ۱۳۱ نهج البلاغه درباره دلایل پذیرش خلافت و اوصاف امام بر حق بیان کرده است، یکی از ویژگی‌های پیشوای حقیقی را اقامه حدود الهی می‌داند:

بار خدایا! تو می‌دانی آن کارها که از ما سر زد، نه برای هم چشمی بود و نه رقیب در قدرت و نه خواستیم از این دنیای ناچیز، چیزی افزون به چنگ آوریم، بلکه می‌خواستیم نشانه‌های دین تو را که دگرگون شده بود، باز گردانیم و بلاد تو را به صلاح آوریم تا بندگان ستم‌دیده‌ات در امان مانند و حدودی که مقرر داشته‌ای و بر زمین مانده بود، اجرا شود. شما دانسته‌اید سزاوار نیست کسی که بر ناموس‌ها و جان‌ها و غنیمت‌ها و احکام مسلمین، ولایت دارد و پیشوایی مسلمانان به عهده‌ی اوست، مردی بخیل و تنگ چشم باشد، ... یا کسی باشد که سنت را فرو می‌گذارد تا امت را به هلاکت اندازد. (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۱)

در این خطبه حضرت به مواردی به عنوان وظیفه حاکم اسلامی اشاره می‌کند که جز در سایه تحقق حکومت دینی امکان‌پذیر نیست. ایشان ایجاد صلح میان مردم و حمایت از ستم‌دیدگان و اجرای حدود الهی را وظیفه حکومت اسلامی بر می‌شمرد. پاول هک معتقد است چه در متن مقدس و چه در سنت نبوی، نشانه‌هایی دال بر این که تأسیس حکومت دینی جزو شئون پیامبرانه حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم باشد، نداریم، اما خلاف رأی وی، آنچه از منطق آیات و روایات به دست می‌آید این است که ضرورت تأسیس حکومت دینی در راستای تحقق سعادت دنیوی و اخروی مؤمنان در جامعه اسلامی، امر غیر قابل انکاری است و ریاست حکومتی پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در راستای رسالت نبوی اوست.

### ۳. اسلام و دموکراسی

اگرچه پاول هک می‌پذیرد که دین و آموزه‌های دینی در ساختار یک جامعه دینی و نوع ارتباط افراد جامعه با یکدیگر، محور اصلی در نظم اجتماعی است و البته در گرایش‌های سیاسی افراد به احزاب و دسته بندی‌های سیاسی در یک حکومت دموکرات نقش بازی می‌کند ولی معتقد است که این هرگز به معنای تشکیل نظام سیاسی دینی - چه مسیحی و چه اسلامی - نیست. به نظر وی، در یک جامعه اسلامی، ارزش‌های اسلامی موجب تنظیم روابط اجتماعی می‌شوند و دین، تنها امری شخصی نیست، بلکه جنبه‌های اجتماعی هم دارد و مراد وی از جنبه‌های اجتماعی دین اسلام این هست که مثلاً مسلمانان بر پایه احکام اسلام عبادت می‌کنند، نماز جمعه و جماعت دارند، مؤسسه‌های خیریه تشکیل می‌دهند، یکدیگر را به پرهیز از دروغ، غیبت و صفات رذیله و انجام واجبات و کسب فضایل توصیه می‌کنند و رفتار روزمره و تعاملات‌شان را برابر اسلام ترتیب می‌دهند، ولی این موارد به حکومت ارتباطی ندارد و با وجود حکومت‌های غیر دینی که مردم را در انجام وظایف شرعی آزاد می‌گذارند، جنبه‌های اجتماعی دین قابل تحقق است و دیگر لزومی ندارد دامن دین را به قدرت و سیاست آلوده کنیم و تقدس آن را از بین ببریم.

خلاف برداشت نویسنده از آموزه‌های دین اسلام، اهداف و احکام اجتماعی اسلام، منحصر در نماز جماعت و انفاق به فقرا و مانند آن نیست و حفظ اصل دین و ارزش‌های دینی، حتی احکام فردی آن هم، بی‌ارتباط با نظام سیاسی حاکم بر جامعه نیست، بلکه تحقق کامل اهداف دین بدون تشکیل نظام سیاسی اسلامی امکان ندارد، زیرا اصول اعتقادی اسلام و فروع و احکام آن چنین اقتضایی دارد و نیز حفظ اصل اسلام بدون وجود یک نظام سیاسی اسلامی در جامعه، با مخاطرات جدی روبه‌رو می‌شود.

بنابراین، اسلام دینی همه جانبه‌نگر است که تمام جنبه‌های فردی و اجتماعی زندگی انسان‌ها را در نظر دارد و تمام امور آنها را در راستای توحید و عبادت خداوند هدایت می‌نماید و با اصول و فروعش تمام شؤون حیات بشری را تنظیم می‌کند. تحقق کامل اهداف اسلامی، جز با وجود یک نظم اجتماعی فراگیر، امکان‌پذیر نیست، به همین دلیل، اسلام مسلمانان را به تشکیل جامعه اسلامی و سامان‌دهی چنین نظمی در جامعه خودشان مأمور کرده است. رفتار یک رهبر سیاسی مانند حضرت علی علیه السلام در آزاد گذاردن مردم در بیعت با خویش و اجبار نکردن شخصیت‌های مخالف به این امر، بهترین نمونه در نشان دادن یک حکومت تراز دینی است که به خواست و اراده مردم



اهمیت می‌دهد و احترام قائل است. (نهج البلاغه، خطبه ۳) بیعت مردم با امام علی علیه السلام مردمی‌ترین و پرشورترین بیعت در میان خلفای راشدین بود. (معاذیخواه، ۱۳۷۹: ۲۶۰)

استاد مطهری، نوع برخورد حضرت علی علیه السلام با خوارج را با عنوان «دموکراسی علی علیه السلام» یاد می‌کند:

امیرالمؤمنین علی علیه السلام با خوارج در منتهای درجه آزادی و دموکراسی رفتار کرد. او خلیفه است و آنها رعیتش. هرگونه اعمال سیاستی برایش مقدور بود، اما او زندانشان نکرد و شلاقشان نزد و حتی سهمیه آنان را از بیت‌المال قطع نکرد. به آنها نیز همچون سایر افراد می‌نگریست. این مطلب در تاریخ زندگی علی عجیب نیست، ولی چیزی است که در دنیا کمتر نمونه دارد. آنها همه‌جا در اظهار عقیده آزاد بودند و حضرت، خودش و اصحابش با عقیده آزاد با آنان روبه‌رو می‌شدند و صحبت می‌کردند. طرفین استدلال می‌کردند و استدلال یکدیگر را جواب می‌دادند. شاید این مقدار آزادی در دنیا بی‌سابقه باشد که حکومتی با مخالفان خود تا این درجه با دموکراسی رفتار کرده باشد. می‌آمدند در مسجد و در سخنرانی و خطابه علی علیه السلام اخلاص ایجاد می‌کردند. (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۳۹)

این در حالی بود که خوارج در مسجد حضور می‌یافتند و عمداً با علی علیه السلام به نماز جماعت نمی‌ایستادند و این به معنای اعتراض به حکومت و مخالفت رسمی با خلیفه وقت تلقی می‌شد. (ابن ابی الحدید، ۱۹۶۵، ج ۲: ۲۶۹) هدف او به جای «حفظ قدرت» برای ادامه حکومت، حفظ حقیقت و ارزش‌ها بود. (آقاجانی قناد، ۱۳۸۰: ۴۱) تفاوت دموکراسی الهی و دموکراسی غربی را می‌توان در همین مورد نیز مشاهده کرد که آنچه برای علی علیه السلام به عنوان حاکم جامعه اسلامی مهم است، حفظ ارزش‌های والای انسانی در جامعه اسلامی است. محققین تاریخ اسلام، رویکرد حضرت علی علیه السلام را در طول دوران حکومت و خلافت آن حضرت، نقطه عطفی در تاریخ بشر می‌دانند. جورج جرداق به صراحت آن حضرت را اهل مدارای با مردم دانسته است. (جرداق، ۱۳۴۱، ج ۱: ۱۳۰)

لذا در حکومت تراز دینی، اصل احترام به انسان‌ها و خواسته‌های آنان از حکومت دینی و شخص حاکم کاملاً محترم شمرده شده است و این ارزش‌ها و هنجارهای نیک و انسانی است که مدل حکومت مردمی دینی را از حکومت دموکراسی غربی متمایز می‌کند. در نتیجه حکومت دینی به هیچ وجه در تعارض با دموکراسی نیست و خواست مردم برای این نوع از حکومت در درجه اهمیت والایی قرار دارد و نسبت دادن دیکتاتوری مقدس که نویسنده به حکومت‌های دینی داده است، کاملاً ناروا به نظر می‌رسد.

## نتیجه گیری

همان گونه که از عنوان کتاب «زمینه مشترک؛ اسلام، مسیحیت و تکررگرایی دینی» پیداست، پاول هک در خصوص رابطه اسلام و مسیحیت با مقولاتی مانند حکومت و دموکراسی مبنای تکررگرایی دینی را برگزیده است.

وی با این مبنای فلسفی، اشتراکات دو دین الهی اسلام و مسیحیت را بررسی می‌کند، اما نظریه تکررگرایی دینی با توجه به مبانی معرفت شناختی که دارد، با مشکلات عدیده‌ای مواجه است و از طرفی مبنای کلامی و الهیاتی این نظریه نیز چنان عقیم است که نمی‌توان بدان دل بست. کثرت گرایی دینی، به معنی تنوع فهم‌ها از متون دینی و یا تنوع تفسیرها از تجارب دینی (هیگ، ۱۳۸۴) هیچ‌گاه قابل پذیرش نخواهد بود، زیرا از دیدگاه ادیان گزاره‌های دینی حقیقتاً ارجاع به حقیقت عینی می‌دهند و از واقعیت غایی عینی (نه مفروض) خبر می‌دهند.

در تکررگرایی دینی، هیچ شناختی از واقعیت غایی و حتی از وجود عینی آن نیز هیچ اطمینانی نداریم و این با روح دین‌داری نمی‌سازد. دین مبین اسلام در خصوص تکررگرایی دینی معتقد است که هرچند دین الهی محدود به زمان نزول همان دین است، ولی با نزول دین بعدی از سوی خدای متعال، حقانیت دین قبلی از بین می‌رود. دین واقعی خداوند یکی است؛ «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ». بر اساس آموزه‌های اسلام، مؤمنین از نظر رفتاری، تکررگرا عمل می‌کنند. از نظر اسلام و پیروان اهل بیت (علیهم‌السلام) کتاب و اهل ذمه در حکومت و جامعه اسلامی می‌توانند آزادانه زندگی کنند و عامل به دین خود باشند. ما هم با نویسنده محترم هم‌نوا هستیم که نباید دریچه دشمنی با سایر ادیان را گشود، باید حق حیات و برابری به دیگر ادیان داد. این همان تکررگرایی رفتاری است که دین اسلام بر آن تأکید دارد.

## منابع و مأخذ

- قرآن کریم
- نهج البلاغه
- ابن ابی الحدید، فخرالدین ابو حامد عبدالحمید (۱۹۶۵)، شرح نهج البلاغه، عزالدین عبدالمجید، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیه، ج ۲، بیروت.
- آقاجانی قناد، محمد رضا (۱۳۸۰)، تساهل و تسامح از دیدگاه امام علی علیه السلام، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، قم.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۸)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، تهران.
- جرداق، جرج (۱۳۴۱)، امام علی ندای عدالت انسانیت، ترجمه میرزا ابوالحسن شعرانی، کتاب فروشی اسلامیة قم.
- حسنی، ابوالحسن (۱۳۸۳)، سیطره دین بر ساحت دنیا، ج ۱، سروش مهر، تهران.
- حسینی بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶)، البرهان فی تفسیر القرآن، بنیاد بعثت، تهران.
- حسینی، سید حسن (۱۳۸۳) «بحثی تطبیقی پیرامون بررسی ریشه‌ها، پیش زمینه‌ها و خاستگاه‌های نظریه تکثرگرایی دینی در مسیحیت و اسلام»، اندیشه دینی، شماره ۱۰.
- دباغ، سروش (۱۳۸۸)، امر اخلاقی‌ساز متعالی، کتاب پارسه، تهران.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، جامعه مدرسین، قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۸۱)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه علی کرمی، سازمان چاپ و انتشارات.
- کامران، حسن (۱۳۸۱)، «هبانی و ادله فکری و فلسفی کثرت‌گرایی»، معرفت، شماره ۵۴.
- گلیپایگانی، علی‌ربانی (۱۳۷۵)، «تحلیل و نقد پلورالیسم» مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، تهران.
- لگنهاوسن، محمد (۱۳۷۶)، «پلورالیسم بررسی اصول اخلاقی و سیاسی پلورالیسم دینی» ترجمه محمد حسین زاده، معرفت، شماره ۲۲.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، اسلام و کثرت‌گرایی دینی، ترجمه نرجس جواندل، ج ۱، مؤسسه فرهنگی طه، قم.

- محقق داماد، مصطفی (۱۳۷۸)، *دین، فلسفه و قانون*، ج ۱، انتشارات سخن، تهران.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲)، *نظریه سیاسی اسلام*، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، *جاذبه و دافعه علی علیه السلام*، ج ۳۵، انتشارات صدرا، تهران.
- معادینخواه، عبدالمجید (۱۳۷۹)، *خورشید بی غروب نهج البلاغه* (ترجمه نهج البلاغه)، نشر ذره، تهران.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۶) *تفسیر نمونه*، چاپ ۱۳، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳) *برگزیده تفسیر نمونه*، تحقیق احمدعلی بابایی، ج ۱۴، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۸) *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم.
- نصری، عبدالله (۱۳۸۰) *یقین گمشده*، انتشارات سروش، تهران.
- هیک، جان (۱۳۷۸) *مباحث پلورالیزم دینی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶) *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، ج ۱، انتشارات بین المللی الهدی، تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴) «*سیحیت، دینی همچون دیگر ادیان؟*»، بازتاب اندیشه، شماره ۶۵.
- واعظی، احمد (۱۳۸۵)، *حکومت اسلامی*، درسنامه اندیشه سیاسی اسلام، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

### منابع انگلیسی

- Feyerabend, Paul (1992). *Against method (Repred)* London [u.a.]: Verso.
- Graham Maddox (1996), *Religion and the Rise of Democracy* (London:Routledge).
- Heck, Paul L.(2009)*Common ground: Islam, Christianity, and religious pluralism*, Georgetown University Press, Washington, D.C.
- Jamal Sankari, Fadlallah(2005): *The Making of a Radical Shi'ite Leader* (London: Saqi,).

- Mohamed Mahmoud, (2007), “When Shari‘a Governs: The Impasse of Religious Relation in Sudan,”Islam and Christian-Muslim Relations18, no.2.
- Muhammad Qasim Zaman(2002),The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change(Princeton, NJ: Princeton University Press).

Archive of SID