

تحلیل مبانی نظری خاورشناسان در نقد الگوی قرآنی حاکمیت و مشارکت سیاسی

چکیده

نقد گفتمان خاورشناسانه بر الگوی سیاسی قرآن، چالشی فراتر از جدال‌های کلامی سطحی است و ریشه در تقابل پارادایمیک دارد. مسئله اصلی آن است که این گفتمان، با جهان‌شمول انگاشتن مبانی نظری برآمده از سنت فکری غرب، الگوی قرآنی حاکمیت و مشارکت سیاسی را بر اساس معیارهایی بیرونی و ناسازگار مورد سنجش قرار می‌دهد. این پژوهش با هدف عبور از پاسخ‌گویی صرف به شبهات، درصدد تحلیل و شالوده‌شکنی این پیش‌فرض‌های بنیادین است. برای نیل به این مقصود، از روش توصیفی تحلیلی با رویکرد انتقادی با تمرکز بر «تحلیل مبانی» بهره گرفته شده تا لایه‌های معرفتی پنهان در پس نقدهای شرق‌شناسانه آشکار گردد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که انگاره «عدم صلاحیت ذاتی دین برای حکومت» برخاسته از مبنای سکولاریسم پساروشنگری است و شبیه «زمان‌مندی و ناکارآمدی احکام سیاسی» ریشه در مبنای معرفتی «تاریخ‌گرایی» دارد. همچنین، نقد «کلی‌گویی و عدم کارایی فقه سیاسی» از مبنای «پوزیتیویسم حقوقی» نشئت می‌گیرد و تلقی «استبدادی بودن حاکمیت الهی» و تضاد آن با اراده مردم، محصول اعمال پیشینی الگوی «دموکراسی لیبرال» و مبنای «فردگرایی» است. بر این اساس، پژوهش نتیجه می‌گیرد که بخش عمده‌ای از نقد خاورشناسان، نه یک ارزیابی درون‌متنی، بلکه یک برون‌فکنی پارادایمیک است که اعتبار آن، نه به قوت استدلال، بلکه به پذیرش پیشینی مبانی نظری آن گره خورده است. این امر، ضرورت گذار از رویکرد جدلی به تحلیل تطبیقی-بنیادین را آشکار می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: مبانی نظری، خاورشناسی، حاکمیت قرآنی، مشارکت سیاسی، سکولاریسم، تاریخ‌گرایی، دموکراسی لیبرال.

۱- بیان مسئله:

تقابل میان الگوی قرآنی حاکمیت و پارادایم‌های سیاسی مدرن غربی، یکی از بنیادین‌ترین چالش‌های فکری و سیاسی معاصر است. در حالی که اندیشه‌ی اسلامی بر جامعیت قرآن کریم برای تمام شؤون حیات، از جمله سیاست، تأکید می‌ورزد، گفتمان مسلط غربی که پس از رنسانس بر اصل جدایی دین از سیاست استوار شده، هرگونه مداخله‌ی دین در عرصه‌ی عمومی را امری غیرعقلانی و نافی پیشرفت می‌داند. این تنش پارادایمیک، بستری برای شکل‌گیری مجموعه‌ای از انتقادات توسط خاورشناسان شده است که مشروعیت، کارآمدی و ماهیت الگوی سیاسی قرآن را به چالش می‌کشند. مسئله‌ی محوری این است که این نقدها، اغلب نه حاصل تحلیل بی‌طرفانه‌ی متن، بلکه محصول پیش‌فرض گرفتن مبانی نظری مدرنیته و سنجش قرآن با معیارهای برآمده از آن است. این امر به یک خطای روش‌شناختی مزمن منجر شده که در آن، به جای فهم منطق درونی نظام سیاسی قرآن، صرفاً به رد و انکار آن بر اساس الگوهای بیگانه بسنده می‌شود.

چالش اصلی در مواجهه با این نقدها، فراتر رفتن از پاسخ‌های دفاعی و جزئی‌نگر است. روش رایج در بسیاری از پژوهش‌ها، پاسخ‌گویی به شبهات منفرد بدون توجه به ریشه‌های معرفت‌شناختی آن‌هاست. این مقاله اما بر این فرض استوار است که تا زمانی که مبانی نظری تولیدکننده‌ی این شبهات شالوده‌شکنی نشوند، نقدها به طور مستمر بازتولید خواهند شد.

بررسی پیشینه‌ی تحقیق، گویای غنای آثار در حوزه‌های مرتبط و در عین حال، نشان‌دهنده‌ی یک خلاء پژوهشی مشخص است. آثار گرانسنگی در تبیین مبانی درونی اندیشه‌ی سیاسی اسلام توسط اندیشمندانی چون امام خمینی (در کتاب ولایت فقیه)، عباسعلی عمید زنجانی (در مجموعه فقه سیاسی) و محمدتقی مصباح یزدی (در کتاب مشکات) تدوین شده است. از سوی دیگر، آثاری نیز در نقد کلی دیدگاه‌های مستشرقان، نظیر کتاب مستشرقان و قرآن از محمدحسن زمانی و مقاله واژگان سیاسی قرآن کریم؛ نوشته مصطفی جعفر پیشه، به این حوزه پرداخته‌اند. با این وجود، یک خلاء پژوهشی معنادار در نقطه‌ی تلاقی این دو حوزه مشهود است: اثری که به صورت متمرکز و روشمند، سه ضلع «خاورشناسی»، «سیاست قرآنی» و «تحلیل مبانی نظری نقدها» را به یکدیگر پیوند دهد، کمتر یافت می‌شود. پژوهش‌های موجود یا به تبیین نظام سیاسی اسلام بدون پرداختن به شبهات مستشرقان پرداخته‌اند یا به نقد استشراق در حوزه‌های عمومی‌تر اکتفا کرده‌اند.

وجه تمایز و نوآوری مقاله‌ی حاضر دقیقاً در همین نقطه‌ی تلاقی و اتخاذ روش «تحلیل مبانی» است. این پژوهش نه صرفاً یک دفاعیه کلامی است و نه یک گزارش تاریخی از آراء مستشرقان؛ بلکه یک تحلیل انتقادی لایه‌به‌لایه است. حال با توجه به این نوآوری و تمایز، مقاله‌ی حاضر می‌کوشد با

شالوده‌شکنی مبانی‌ای چون سکولاریسم، پوزیتیویسم حقوقی، دموکراسی لیبرال و فردگرایی، نشان دهد که چگونه بخش بزرگی از نقدها، بیش از آنکه حاصل تحلیل متن قرآن باشند، نتیجه‌ی برون‌فکنی پارادایمیک و تحمیل پیش‌فرض‌های گفتمان مدرنیته‌ی غربی بر یک نظام فکری متفاوت است.

۲- مفهوم‌شناسی الگوی قرآنی حاکمیت و چارچوب نظری

تحلیل دقیق و علمی هر پدیده‌ای، در گروی تحدید و تعریف مفاهیم بنیادین آن است. بدون ایضاح معانی واژگان کلیدی، هرگونه استدلال در معرض ابهام و تفسیرهای متهافت قرار می‌گیرد. در این پژوهش، مفهوم محوری «حاکمیت»، که در ادبیات سیاسی معاصر غالباً مترادف با «حکومت» به کار می‌رود، نقطه‌ی عزیمت تحلیل‌های آتی است. این واژه که از ریشه عربی «ح ک م» به زبان فارسی راه یافته است، در کتب لغت دارای معانی متعددی است که در یک هسته‌ی مشترک به هم می‌رسند. لغت‌نویسان آن را به معنای «فرماندهی و حکمرانی» (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۹۱۶۵)، «اعمال کردن قدرت سیاسی و اداره امور» (انوری، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۵۶۹) و «فرمانروایی کردن بر یک شهر یا یک کشور» (عمید، ۱۳۵۸، ص ۵۲۸) تعریف کرده‌اند. با نگاهی عمیق‌تر به ریشه‌ی لغوی آن، مشاهده می‌شود که این ماده در اصل بر مفهوم «منع به منظور اصلاح» دلالت دارد (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۸۹)؛ بدین معنا که جوهره‌ی حکومت، ایجاد مانع در برابر فساد و تباهی برای تحقق صلاح و سامان اجتماعی است. بنابراین، معنای لغوی حکومت، صرفاً اعمال قدرت نیست، بلکه اعمال قدرتی جهت‌دار و هدفمند برای تحقق نظم و اصلاح است. در معنای اصطلاحی، این مفهوم پیچیدگی بیشتری می‌یابد. گاه حکومت برای بیان نوع رژیم سیاسی به کار می‌رود، مانند «حکومت پارلمانی» یا «حکومت سلطنتی» (آشوری، ۱۳۸۳، ص ۱۴۱) و گاه در معنایی وسیع‌تر، مترادف با «دولت» یا «هیأت حاکمه» قرار می‌گیرد که کلیه‌ی قوای سازمان‌یافته‌ی سیاسی، اعم از مجریه، مقننه، قضاییه و نیروهای نظامی و انتظامی را در بر می‌گیرد (واعظی، ۱۳۸۶، ص ۲۹). با جمع‌بندی این تعاریف می‌توان دریافت که واژه‌ی حکومت در دو سطح به کار می‌رود: نخست، به معنای نهاد یا هیأت سیاست‌گذار و فرمانده و دوم، به معنای فرآیند و کنش‌های اداره‌ی امور سیاسی جامعه.

در این مقاله، مقصود از «الگوی قرآنی حاکمیت»، یک نظام سیاسی مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی و حیانی است که بر دو اصل بنیادین «حاکمیت طولی خداوند» و «خلافت انسان» استوار است. این الگو، مشروعیت، اهداف و سازوکارهای خود را از این دو اصل استنتاج می‌کند.

اصل نخست، یعنی حاکمیت الهی، بدین معناست که منشأ اصلی تشریع و قانون‌گذاری، اراده‌ی خداوند است، چنان‌که قرآن کریم به صراحت بیان می‌دارد: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (یوسف: ۴۰). این آیه هرگونه حاکمیت مستقل و در عرض حاکمیت الهی را نفی می‌کند و تمام شئون قانون‌گذاری و ارزشی را به منبع وحی بازمی‌گرداند. بر این اساس، مشروعیت هر قدرتی در جامعه اسلامی، به میزان انطباق آن با این اصل بنیادین سنجیده می‌شود. رکن دوم این الگو، «خلافت» یا جانشینی انسان است که طی آن، انسان به عنوان نماینده‌ی خداوند بر روی زمین، مسئولیت عمران، آبادی و تحقق عدالت را بر عهده می‌گیرد. این مسئولیت، صرفاً یک تفویض اختیار بی‌قید و شرط نیست، بلکه امانتی است که در چارچوب قوانین و ارزش‌های الهی باید به انجام رسد. بنابراین، الگوی قرآنی حاکمیت، نظامی است که ضمن تأکید بر مرجعیت مطلق الهی، با به رسمیت شناختن نقش انسان به عنوان خلیفه، زمینه‌ی مشارکت فعال سیاسی و اجتماعی او را از طریق سازوکارهایی چون «شورا» فراهم می‌آورد. در این دیدگاه، رابطه‌ی حاکمیت خدا و اراده‌ی مردم، نه یک رابطه‌ی متضاد و حذفی، بلکه یک رابطه‌ی طولی و مکمل است که در آن، اراده‌ی جمعی امت در چارچوب شریعت الهی تجلی می‌یابد.

چارچوب نظری این پژوهش بر «تحلیل مبانی» در ذیل رویکرد کلان «تحلیل گفتمان انتقادی» استوار است. این رویکرد به ما اجازه می‌دهد تا از سطح بررسی و پاسخ‌گویی به گزاره‌های منفرد و شبهات سطحی مستشرقان فراتر رفته و به لایه‌های عمیق‌تر، یعنی پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی، فلسفی و ایدئولوژیکی که آن شبهات را تولید و بازتولید می‌کنند، نفوذ کنیم. نقدهای خاورشناسان بر الگوی سیاسی قرآن، آن‌گونه که در این مقاله تحلیل خواهد شد، پدیده‌هایی منزوی و اتفاقی نیستند، بلکه محصول یک گفتمان منسجم و تاریخی‌اند که ریشه در تحولات فکری غرب پساروشنگری دارد. می‌توان شبهات را بر اساس قالب‌های مختلفی چون تاریخی، تفسیری یا انتقادی دسته‌بندی کرد (رضوانی، فلسفه سیاسی اسلامی در غرب، ص ۷). اما این مقاله با تمرکز بر محتوای شبهات، به دنبال شالوده‌شکنی مبانی‌ای است که آن نقدها را برمی‌سازند. بر این اساس، «تحلیل مبانی» به مثابه ابزاری روش‌شناختی عمل می‌کند که به جای پرسش از «صدق و کذب» یک شبهه، از «چرایی و چگونگی» شکل‌گیری آن سؤال می‌کند. این رویکرد، میان «دلیل عقلی» که عدم پذیرش آن به تناقض منطقی (اجتماع یا ارتفاع نقیضین) می‌انجامد (طباطبایی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵۲) و «دلیل عقلایی» که مبتنی بر اتفاق نظر عقلا و «آراء محموده» است (مظفر، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۱)، تمایز قائل می‌شود. بسیاری از مبانی نظری گفتمان خاورشناسانه، از جنس گزاره‌های عقلایی هستند که در بستر فرهنگی و تاریخی خاصی (مدرنیته غربی) مقبولیت یافته‌اند، نه براهین عقلی خدشه‌ناپذیر و

جهان‌شمول. لذا، این چارچوب نظری ما را قادر می‌سازد تا نشان دهیم چگونه بسیاری از شبهات مطرح‌شده، بیش از آنکه حاصل تحلیل بی‌طرفانه‌ی متن قرآن باشند، نتیجه‌ی اعمال پیشینی مبانی نظری مدرنیته غربی و خوانش متن دینی از دریچه‌ی آن مبانی هستند.

۳- شالوده‌شکنی مبانی نقد «مشروعیت» حاکمیت قرآنی

ورود به لایه‌های عمیق‌تر نقد مستشرقان بر الگوی قرآنی حاکمیت، مستلزم فراروی از سطح شبهات جزئی و تمرکز بر شالوده‌های فکری و معرفتی است که این شبهات از آن برمی‌خیزند. مشروعیت) به معنای حقانیت و جواز اعمال قدرت، محوری‌ترین مفهومی است که در کانون این انتقادات قرار دارد. خاورشناسان، اغلب نه بر اساس تحلیل درون‌متنی آیات، بلکه با اتکا به پیش‌فرض‌های برآمده از پارادایم فکری غرب مدرن، اصل و اساس صلاحیت دین برای حضور در عرصه‌ی عمومی و سیاسی را به چالش می‌کشند. این بخش از پژوهش با بهره‌گیری از روش «تحلیل مبانی»، به شالوده‌شکنی دو پیش‌فرض بنیادین می‌پردازد که مشروعیت حاکمیت قرآنی را هدف قرار داده‌اند. نخست، مبنای «سکولاریسم پساروشنگری» که دین را ذاتاً امری شخصی و فاقد صلاحیت برای نظریه‌پردازی در حوزه‌ی حکومت تلقی می‌کند و دوم، مبنای «تاریخ‌گرایی» که با زمان‌مند و مکان‌مند دانستن احکام قرآن، اعتبار فراتاریخی آن‌ها را نفی کرده و در نتیجه، مشروعیتشان را برای جوامع امروزی انکار می‌کند. تحلیل این دو مبنا نشان خواهد داد که بخش بزرگی از نقدها، نه نقدی بر قرآن، بلکه بازتابی از مبانی فلسفی گفتمان غربی است.

۳-۱. مبنای «سکولاریسم پساروشنگری» و انگاره عدم صلاحیت دین برای

حکومت

یکی از بنیادی‌ترین و در عین حال پنهان‌ترین پیش‌فرض‌هایی که گفتمان انتقادی خاورشناسان در مواجهه با الگوی سیاسی قرآن بر آن بنا شده است، اصل جهان‌شمول‌پنداشتن «سکولاریسم» به مثابه تنها پارادایم عقلانی برای اداره‌ی جوامع بشری است. این مبنای نظری، که ریشه در تحولات فکری، اجتماعی و سیاسی اروپای پس از رنسانس و عصر روشنگری دارد، محصول یک تجربه‌ی تاریخی بسیار خاص است: تجربه‌ی نزاع طولانی و خونبار میان نهاد کلیسا و دولت‌های ملی نوظهور. در آن بستر تاریخی، تفکیک حوزه‌ی اقتدار دین (امور معنوی و اخروی) از حوزه‌ی اقتدار دولت (امور دنیوی و سیاسی) به عنوان یک راه‌حل کارآمد برای پایان دادن به جنگ‌های مذهبی و استقرار صلح اجتماعی ظهور کرد. این راه‌حل سیاسی، به تدریج در فلسفه‌ی غرب به یک اصل معرفتی و ارزشی تبدیل شد که بر اساس آن، دو قلمرو «عمومی» و «خصوصی» از یکدیگر تفکیک گردیدند. حوزه‌ی

عمومی، قلمرو عقلانیت ابزاری، علم تجربی، قانون‌گذاری بشری و کنش سیاسی تعریف شد؛ در مقابل، حوزه‌ی خصوصی به عنوان عرصه‌ی ایمان، عقیده، وجدان و مناسک فردی شناخته شد. در این چارچوب، دین به امری شخصی و غیرعقلانی برای مداخله در نظم اجتماعی فروکاسته شد و هرگونه تلاش آن برای ورود به عرصه‌ی سیاست، به مثابه تهدیدی برای آزادی، پیشرفت و عقلانیت مدرن تلقی گردید.

چالشی که در تحلیل‌های خاورشناسانه رخ می‌دهد، تعمیم شتاب‌زده و غیرانتقادی این مدل تاریخی غربی به تمام فرهنگ‌ها و ادیان، از جمله اسلام، است. (Dorling Kindersley, ۲۰۱۳, p ۲۱۲) بسیاری از مستشرقان، با درونی ساختن این اصل موضوعه، پیش از آنکه به بررسی محتوای قرآن و سنت نبوی بپردازند، حکم به «عدم صلاحیت ذاتی» دین برای نظریه‌پردازی در باب حکومت صادر می‌کنند. از این منظر، اسلام نیز همچون مسیحیت پیشامدرن، اگر بخواهد وارد عرصه‌ی سیاست شود، لاجرم به استبداد دینی و نفی آزادی‌های فردی خواهد انجامید. این پیش‌داوری، مانع از درک ماهیت متفاوت دین اسلام می‌شود؛ اسلامی که از آغاز، برخلاف مسیحیت پولسی، خود را به عنوان یک نظام جامع حیات (دین و دنیا) معرفی کرده و برای تمام شئون زندگی فردی و اجتماعی، از جمله سیاست و حکومت، برنامه و قانون ارائه داده است. چنانکه اندیشمندان اسلامی تأکید دارند، اهتمام به مسائل سیاسی و اجتماعی، نه امری عارضی، بلکه جزئی لاینفک از هویت و رسالت اسلام است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، صص. ۲۱-۲۴).

این مبنای سکولار، در قالب شبهات و انتقادات مشخصی خود را نشان می‌دهد که همگی در یک نقطه مشترک‌اند: نفی مشروعیت الهی حاکمیت قرآنی. یکی از ریشه‌ای‌ترین این شبهات، انگاره‌ی «وحيانی نبودن قرآن» است که توسط چهره‌های شاخصی چون ایگناس گلدزیهر و تتودور نولدکه مطرح گردیده است. این ادعا که قرآن نه کلام الهی، بلکه تألیف شخص پیامبر (ص) تحت تأثیر آموزه‌های یهودی-مسیحی و فرهنگ زمانه است، دقیقاً از دل یک پیش‌فرض سکولار-ماتریالیستی برمی‌آید. زیرا پذیرش یک متن وحيانی که از منبعی فرابشری صادر شده و حاوی احکام الزام‌آور برای حیات سیاسی و اجتماعی است، با اصل حاکمیت مطلق عقل بشری و قانون‌گذاری سکولار در تضاد کامل قرار دارد. بنابراین، برای خلع ید از قرآن در حوزه‌ی عمومی، ابتدا باید منشأ الهی و حجیت آن را انکار کرد. با این کار، قرآن از یک «کتاب تشریع» به یک «سند تاریخی» تنزل می‌یابد که حداکثر می‌تواند برای مطالعه‌ی جامعه‌ی عربستان قرن هفتم مفید باشد، نه به عنوان منبعی برای استنباط یک نظام سیاسی مشروع.

شبهه‌ی دیگری که از همین مبنا تغذیه می‌کند، ادعای «نبود احکام سیاسی در قرآن» یا «مجمّل و کلی بودن» آن‌هاست. مستشرقان با مقایسه‌ی قرآن با کتب قانون اساسی مدرن، انتظار دارند که کتاب الهی نیز ساختارهای قدرت، نحوه‌ی توزیع آن میان قوا، و جزئیات سازوکارهای اجرایی را به تفصیل بیان کرده باشد. از آنجا که قرآن به بیان اصول، مبانی و ارزش‌های کلی حاکم بر نظام سیاسی پرداخته و تعیین مصادیق و ساختارها را به عقل و شرایط زمانه واگذار کرده است، آنان نتیجه می‌گیرند که قرآن فاقد نظریه‌ی سیاسی منسجم است. (Raymond, ۱۹۹۸, p ۳۶) این در حالی است که قرآن کریم خود را «تبیانا لکل شیء» (نحل: ۸۹) معرفی می‌کند و اندیشمندان اسلامی با استناد به آیات متعدد، وجود یک نظام سیاسی جامع را در قرآن اثبات کرده‌اند (معرفت، ۱۳۸۰، ص. ۳). این رویکرد انتقادی، ماهیت متفاوت قرآن به عنوان کتاب هدایت را نادیده می‌گیرد و آن را با معیارهای یک متن حقوقی سکولار می‌سنجد. در واقع، آنچه از نظر آنان «فقدان» یا «اجمال» تلقی می‌شود، از منظر اسلامی نقطه‌ی قوت و رمز جاودانگی شریعت است که با ارائه‌ی اصول ثابت، امکان انطباق با شرایط متغیر زمانی و مکانی را فراهم می‌آورد (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ص. ۴۵). در نهایت، می‌توان نتیجه گرفت که انگاره‌ی «عدم صلاحیت دین برای حکومت»، بیش از آنکه حاصل یک تحلیل بی‌طرفانه از متن قرآن باشد، محصول اعمال پیشینی یک چارچوب نظری غربی-سکولار بر پدیده‌ای با ماهیت کاملاً متفاوت است؛ یک خطای روش‌شناختی که به جای فهم متن بر اساس مبانی درونی آن، به تحمیل مبانی بیرونی بر آن می‌پردازد.

۲-۳. مبنای «تاریخ‌گرایی» (Historicism) و انگاره زمان‌مندی احکام سیاسی قرآن

دومین شالوده‌ی معرفتی که مشروعیت حاکمیت قرآنی را از منظری متفاوت اما به همان اندازه بنیادین به چالش می‌کشد، رویکرد «تاریخ‌گرایی» است. این مکتب فکری که در قرن نوزدهم در آلمان بسط یافت، بر این اصل استوار است که هر پدیده، متن، یا اندیشه‌ای، محصول انحصاری و تامّ شرایط زمانی، مکانی و فرهنگی خود است و تنها در همان بستر تاریخی قابل فهم و ارزیابی است. تاریخ‌گرایی با نفی وجود حقایق ثابت و فراتاریخی، متون مقدس را نیز از جایگاه استعلایی و قدسی خود به سطح اسنادی تاریخی فرو می‌کاهد که صرفاً بازتاب‌دهنده‌ی باورها، هنجارها و ساختارهای اجتماعی عصر پیدایش خود هستند. این رویکرد روش‌شناختی، هنگامی که توسط بسیاری از مستشرقان برای تحلیل قرآن به کار گرفته می‌شود، به ابزاری قدرتمند برای نفی اعتبار جهان‌شمول و جاودانه‌ی آموزه‌های آن، به‌ویژه در حوزه‌ی سیاست و حکومت، تبدیل می‌شود.

بر اساس این مبنا، قرآن کریم نه یک پیام الهی ابدی برای تمام بشریت، بلکه متنی است که برای پاسخ‌گویی به نیازها، معضلات و اقتضائات جامعه‌ی قبیله‌ای و عمدتاً بدوی عربستان در قرن هفتم میلادی نازل شده است. (Lefebvre, ۱۹۷۷, p ۱۲۵)

در این چارچوب تحلیلی، احکام سیاسی و اجتماعی قرآن، مانند مقررات مربوط به جهاد، جزیه، غنائم، نحوه‌ی مواجهه با کفار و مشرکین، و اصول کلی مربوط به امامت و اطاعت، به عنوان راه‌حل‌هایی عمل‌گرایانه و موقت برای مدیریت آن جامعه‌ی خاص نگریسته می‌شوند. در نتیجه، این احکام فاقد هرگونه اعتبار هنجاری برای جوامع پیچیده، متکثر و مدرن امروزی تلقی می‌گردند. از این منظر، تلاش برای استنباط یک الگوی حکومتی از قرآن و پیاده‌سازی آن در عصر حاضر، نه تنها ناکارآمد و ناممکن، بلکه یک حرکت «تاریخ‌پریش» (anachronistic) و ارتجاعی است که سعی در بازگرداندن چرخ تاریخ به عقب دارد. این انگاره‌ی «زمان‌مندی» (time-boundness) که در آثار بسیاری از خاورشناسان به چشم می‌خورد، مشروعیت هرگونه نظریه‌ی سیاسی مبتنی بر قرآن را پیشاپیش و به صورت روش‌شناختی نفی می‌کند.

این دیدگاه در تضاد مستقیم با هویت و تعریفی قرار دارد که قرآن از خود ارائه می‌دهد و همچنین با اصول بنیادین اندیشه‌ی کلامی و فقهی اسلام در تضاد است. قرآن کریم به صراحت خود را پیامی جهانی و برای تمام انسان‌ها معرفی می‌کند، نه صرفاً برای اعراب عصر نزول. آیه‌ی شریفه‌ی «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا» (سبأ: ۲۸) به روشنی بر این عمومیت و فراگیری رسالت پیامبر اسلام (ص) تأکید دارد. همچنین در آیاتی دیگر، قرآن به عنوان «ذِكْرٍ لِّلْعَالَمِينَ» (انعام: ۹۰) و «نَذِيرًا لِّلْبَشَرِ» (مدثر: ۳۶) توصیف شده است که همگی بر خصلت فراتاریخی و فرامکانی آن دلالت دارند. این اصل بنیادین، در سنت روایی نیز با قاطعیت مورد تأکید قرار گرفته است. حدیث مشهور نبوی که امام صادق (ع) آن را نقل می‌فرماید: «حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا يَكُونُ غَيْرُهُ وَلَا يَجِيءُ غَيْرُهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۸)، به مثابه یک مانیفست، بر جاودانگی احکام شریعت اسلام مهر تأیید می‌زند.

اندیشمندان اسلامی در پاسخ به این مبنای تاریخ‌گرایانه، بر تمایز میان «اصول ثابت» و «فروع متغیر» تأکید ورزیده‌اند. از منظر آنان، قرآن و سنت، حاوی مبانی، ارزش‌ها و اهداف ثابتی هستند که در هیچ زمان و مکانی تغییر نمی‌کنند؛ اصولی مانند عدالت، شورا، نفی ظلم، کرامت انسانی و حاکمیت الهی. این اصول ثابت، چارچوب کلی نظام سیاسی اسلام را تشکیل می‌دهند. اما شکل، ساختار و سازوکارهای اجرایی برای تحقق این اصول، امری متغیر است که به عقل و تجربه‌ی بشری در هر عصر واگذار شده است (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱، صص. ۱۹۱-۱۹۳). این پویایی، که از طریق

مکانیسم «اجتهاد» عملیاتی می‌شود، رمز جاودانگی و کارآمدی اسلام در مواجهه با تحولات زمانه است. بنابراین، خطای اصلی رویکرد تاریخ‌گرایانه‌ی مستشرقان در آن است که میان این دو سطح تمایز قائل نمی‌شوند و با مشاهده‌ی تغییر در اشکال و مصادیق، حکم به زمان‌مندی و نسخ خود اصول می‌کنند. در حقیقت، آنچه از نظر آنان نشانه‌ی ضعف و تاریخ‌مندی است، از دیدگاه فقه اسلامی، نقطه‌ی قوت و دلیل انعطاف‌پذیری و ظرفیت بالای شریعت برای انطباق با نیازهای نو به نو است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص. ۱۸۰). لذا، انکار مشروعیت الگوی سیاسی قرآن با تکیه بر مبنای تاریخ‌گرایی، بیش از آنکه حاصل تحلیل دقیق متن باشد، نتیجه‌ی تحمیل یک پیش‌فرض فلسفی بیرونی است که با ماهیت و ادعای درونی این متن مقدس در تعارض کامل قرار دارد.

۴- واکاوی مبانی نقد «کارآمدی و ماهیت» نظام سیاسی قرآن

پس از واکاوی مبانی‌ای که اصل «مشروعیت» حاکمیت قرآنی را از طریق انگاره‌های سکولاریسم و تاریخ‌گرایی هدف قرار می‌دادند، اکنون نوبت به واکاوی دسته‌ای دیگر از پیش‌فرض‌های انتقادی می‌رسد که نه بر حقانیت، بلکه بر «کارآمدی و ماهیت» نظام سیاسی برآمده از قرآن تمرکز دارند. این دسته از شبهات، با فرض پذیرش جدلی امکان وجود یک نظام سیاسی دینی، محتوای آن را با دو معیار بنیادین مدرنیته، یعنی کارایی حقوقی و ارزش‌های انسان‌گرایانه، می‌سنجند و آن را فاقد صلاحیت اجرایی و مغایر با کرامت انسانی معرفی می‌کنند. نخستین مبنای این رویکرد، «پوزیتیویسم حقوقی» است که نظام حقوقی را معادل با قوانین مدون، جزئی و مشخص می‌داند که توسط نهاد حاکم بشری وضع شده باشد. از این منظر، اصول کلی و راهبردی قرآن در حوزه سیاست، به مثابه «خلاء قانونی» تلقی شده و فقه سیاسی اسلام به ناکارآمدی و کلی‌گویی متهم می‌شود (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ص. ۴۵). دومین مبنای «اومانیزم» است که انسان و عقل خودبنیاد او را محور و معیار نهایی ارزش‌گذاری اخلاقی و حقوقی قرار می‌دهد. این دیدگاه، احکام سیاسی و جزایی قرآن را که مبتنی بر اراده‌ی الهی و مصلحت فرابشری است، به عنوان قوانینی «ضدبشری» بازتفسیر می‌کند (رضوانی، ۱۳۹۳، ص. ۷). این مبحث بر آن است تا با کالبدشکافی این دو مبنای نظری، نشان دهد که چگونه نقد کارآمدی و ماهیت حاکمیت قرآنی، بیش از آنکه مبتنی بر تحلیل دقیق متن باشد، ریشه در تحمیل پیش‌فرض‌های فلسفی و حقوقی مدرنیته بر یک پارادایم معرفتی متفاوت دارد.

۱- ۴. مبنای «پوزیتیویسم حقوقی» و انگاره کلی گویی و ناکارآمدی فقه سیاسی

یکی از ظریف‌ترین و در عین حال مؤثرترین مبانی روش‌شناختی که تحلیل‌های خاورشناسانه را در ارزیابی نظام سیاسی قرآن هدایت می‌کند، تکیه بر پارادایم «پوزیتیویسم حقوقی» است. این مکتب، که برآیند تحولات فکری پس از روشنگری و محصول تلاش برای علمی‌سازی (scientization) حوزه‌ی حقوق است، قانون را پدیده‌ای صرفاً بشری، ارادی و وضع‌شده (positive) می‌داند که اعتبارش نه از مفاهیم متافیزیکی نظیر عدالت الهی یا حق طبیعی، بلکه از اراده‌ی یک حاکمیت مسلط و رویه‌های مشخص قانون‌گذاری نشأت می‌گیرد. (Erlanger, ۲۰۱۳, p ۱۸) در این چارچوب، یک نظام حقوقی کارآمد، نظامی است که دارای قوانینی مدون، جزئی‌نگر، شفاف و فاقد ابهام باشد؛ قوانینی که بتوانند به صورت مستقیم و بدون نیاز به تفسیرهای پیچیده، روابط اجتماعی را تنظیم کرده و برای تمام وضعیت‌های ممکن، راه‌حل‌های مشخصی ارائه دهند (واعظی، ۱۳۸۶، ص ۲۹).

مستشرقان، با حمل این چارچوب نظری و تطبیق آن بر قرآن کریم، به یک نتیجه‌ی از پیش تعیین‌شده می‌رسند: نظام حقوقی و سیاسی اسلام، ناقص، ناکارآمد و غیرقابل اجراست. آنان قرآن را با معیارهای یک قانون اساسی مدرن یا یک مجموعه‌ی قوانین مدنی (Civil Code) مقایسه می‌کنند و چون در آن، جزئیات ساختار حکومت، تفکیک قوا، آیین دادرسی، قوانین انتخاباتی و سازوکارهای اداری را نمی‌یابند، حکم به «کلی‌گویی» و «اجمال» آیات سیاسی می‌کنند. از این منظر، آیاتی که به اصولی چون «عدالت» (نحل: ۹۰)، «شورا» (شوری: ۳۸)، «اطاعت از اولی الامر» (نساء: ۵۹) و «وفای به عهد» (مائده: ۱) امر می‌کنند، حداکثر به عنوان توصیه‌های اخلاقی کلی نگریسته می‌شوند، نه به مثابه مواد قانونی الزام‌آور و کارآمد. این نگاه، فقه سیاسی (الفقه السياسي) را به حوزه‌ای نظری و انتزاعی فرو می‌کاهد که فاقد ظرفیت لازم برای تبدیل شدن به یک نظام حقوقی اجرایی و پاسخ‌گو به نیازهای پیچیده‌ی جوامع مدرن است. در واقع، آنچه از دیدگاه آنان یک «خلاء قانونی» (legal vacuum) به شمار می‌رود، نقطه‌ی قانونی نقد بر کارآمدی الگوی حکومتی قرآن می‌شود.

این رویکرد انتقادی، از یک خطای مقوله‌ای (category mistake) بنیادین رنج می‌برد؛ زیرا ماهیت و هدف قرآن را به درستی درک نکرده و آن را با معیارهای یک پارادایم معرفتی بیگانه می‌سنجد. (Erlanger, ۲۰۱۳, p ۲۱) قرآن کریم، در وهله‌ی نخست، یک کتاب قانون به معنای پوزیتیویستی آن نیست، بلکه «کتاب هدایت» و «تبیاناً لکل شیء» (نحل: ۸۹) است که اصول بنیادین و چارچوب‌های راهبردی حیات فردی و اجتماعی بشر را تبیین می‌کند. حکمت الهی در این بوده

است که با بیان اصول ثابت و پایدار، زمینه‌ی انعطاف‌پذیری و انطباق شریعت با شرایط متغیر زمانی و مکانی را فراهم آورد. این همان حقیقتی است که در منظومه‌ی معرفتی اسلام، از طریق سازوکار تکمیلی «سنت» و «عقل» تحقق می‌یابد.

قرآن خود به این نقش محوری پیامبر اکرم (ص) در تفصیل و تبیین کلیات وحی تصریح دارد: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل: ۴۴). سنت نبوی، اعم از قول، فعل و تقریر ایشان، به عنوان اولین و معتبرترین منبع برای شرح آیات مجمل و تعیین مصادیق عملی اصول کلی قرآنی عمل می‌کند. غفلت از این منبع حیاتی و نگرستن به قرآن به مثابه یک متن منفرد و خودبسنده، به ناچار به استنتاج ناقص بودن آن منجر خواهد شد (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۰، ص. ۳). علاوه بر سنت، «عقل» نیز در هندسه‌ی معرفت دینی جایگاهی رفیع دارد و به عنوان حجت باطنی، وظیفه‌ی درک، استنباط و تطبیق اصول کلی بر مصادیق جدید را بر عهده دارد. پویایی فقه شیعه از طریق فرایند «اجتهاد» تضمین می‌شود که به فقیه اجازه می‌دهد با بهره‌گیری از عقل و اصول عقلایی (مظفر، ۱۴۱۶، ص ۲۳۱)، احکام مورد نیاز برای مسائل نوپدید (مستحدثه) را از دل همان اصول ثابت قرآنی و روایی استخراج کند. این تمایز میان «اصول ثابت» و «فروع متغیر»، که متفکران اسلامی بر آن پای فشرده‌اند، رمز جاودانگی و کارآمدی نظام سیاسی اسلام است (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱، صص. ۱۹۱-۱۹۳). در نتیجه، آنچه از منظر پوزیتیویسم حقوقی، «کلی‌گویی» و نشانه‌ی نقص است، از منظر حکمت تشریع اسلامی، «اصل‌گرایی» و مایه‌ی کمال و دوام است. این اصول، همچون یک قانون اساسی الهی، جهت‌گیری‌های کلان جامعه را مشخص می‌کنند و تفصیل و اجرای آن‌ها به سنت معصوم و عقلانیت مجتهدانه در بستر زمان واگذار شده است (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ص ۴۵). بنابراین، انگاره‌ی ناکارآمدی فقه سیاسی، نه از ضعف محتوایی متون دینی، که از تحمیل یک مبنای روش‌شناختی نامتناسب بر آن سرچشمه می‌گیرد.

۲-۴. مبنای «اومانیستی» و انگاره ضدبشری بودن برخی قوانین قرآنی

عمیق‌ترین لایه‌ی نقد مستشرقان بر ماهیت نظام سیاسی قرآن، ریشه در یک تقابل بنیادین فلسفی دارد: تقابل میان انسان‌شناسی الهی و پارادایم «اومانیسم» (Humanism). اومانیسم، به عنوان شالوده‌ی فکری مدرنیته‌ی غربی، بر اصل «انسان‌خودبنیاد» استوار است؛ انسانی که عقل، اراده و امیال او، به تنهایی، منشأ و معیار نهایی برای ارزش‌گذاری‌های اخلاقی، حقوقی و سیاسی است. (Richardson, ۲۰۰۸, p ۸۸) در این جهان‌بینی، هر قانونی که منشأی فرابشری داشته باشد و استقلال مطلق اراده‌ی انسان را محدود سازد، ذاتاً مورد سوءظن قرار می‌گیرد. از این منظر، قوانینی که

مبتنی بر اراده‌ی الهی هستند، نه تنها غیرعقلانی، بلکه بالقوه «ضدبشری» تلقی می‌شوند، زیرا حق حاکمیت را از انسان سلب کرده و او را تابع یک قدرت بیرونی و غیرقابل پرسش می‌سازند. این مبنای نظری، هنگامی که بر احکام سیاسی و جزایی قرآن اعمال می‌شود، به ابزاری برای محکومیت ماهوی نظام حقوقی اسلام بدل می‌گردد. مستشرقان با تمرکز بر قوانینی نظیر «حدود» (مانند قطع دست سارق یا رجم زانی) و «جهاد»، آن‌ها را به عنوان شواهدی بر ماهیت خشن، غیرعقلانی و ناقض کرامت انسانی شریعت اسلام معرفی می‌کنند. از دیدگاه اومانیستی، مجازات‌های بدنی، تعدی به تمامیت جسمانی فرد و مصداق بارز شکنجه است و با حقوق بنیادین بشر، که برآمده از عقلانیت مدرن است، در تضاد کامل قرار دارد. به همین ترتیب، مفهوم جهاد به عنوان یک جنگ دینی، به مثابه ترویج خشونت و عدم تسامح و نقض آزادی عقیده تفسیر می‌شود. (Neuwirth, ۲۰۱۰, p ۲۵۱) این تحلیل، بدون آنکه به فلسفه‌ی وجودی این احکام در چارچوب جهان‌بینی اسلامی بپردازد، صرفاً با انطباق آن‌ها بر معیارهای ارزشی اومانیستی، حکم به «ضدبشری» بودنشان صادر می‌کند.

این رویکرد انتقادی از این واقعیت بنیادین غفلت می‌ورزد که اسلام خود دارای یک انسان‌شناسی جامع و یک تعریف مشخص از کرامت انسانی است که با تعریف اومانیستی آن تفاوت ماهوی دارد. قرآن کریم با اعلام «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰)، بر کرامت ذاتی انسان مهر تأیید می‌زند؛ اما این کرامت، هدیه‌ای الهی است که در سایه‌ی عبودیت و تبعیت از فرامین حکیمانه‌ی خالق به کمال می‌رسد، نه در بستر خودمختاری مطلق و رها از هر قید فرابشری. از منظر اسلام، انسان موجودی است مرکب از ابعاد مادی و معنوی، و سعادت حقیقی (فلاح) او در گرو تأمین مصالح هر دو بعد است. از آنجا که علم انسان به تمام زوایای وجودی خود و مصالح و مفسدات حقیقی امور، محدود و ناقص است (طباطبایی، ۱۴۰۴، ص ۲۵۲)، خداوند به عنوان خالق علیم و حکیم، از طریق وحی، قوانینی را برای هدایت او تشریع کرده است. این قوانین، نه برای تحدید انسان، بلکه برای حفاظت از او در برابر خودش و تضمین سعادت دنیوی و اخروی اوست.

فلسفه‌ی وجودی احکام جزایی اسلام را باید در همین چارچوب تحلیل کرد. این احکام، هرچند در ظاهر سخت‌گیرانه به نظر می‌رسند، اما در حقیقت، کارکردی پیشگیرانه و حفاظتی برای کل جامعه دارند. قرآن کریم در بیان حکمت قصاص می‌فرماید: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» (بقره: ۱۷۹). این آیه به زیبایی نشان می‌دهد که چگونه یک حکم ظاهراً مرگ‌آور (قصاص)، در باطن خود، حیات و امنیت جامعه را تضمین می‌کند. به همین ترتیب، اجرای حدود الهی، با ایجاد بازدارندگی قدرتمند، از فروپاشی نظام اخلاقی و امنیت اجتماعی جلوگیری می‌کند (مطهری،

۱۳۸۰، ج ۱، ص. ۱۹۱). این نگاه، مصلحت جامعه را بر منفعت آنی فرد مجرم ترجیح می‌دهد، در حالی که نگاه اومانیستی غالباً بر حقوق فردی مجرم متمرکز است و از آسیب‌های کلان اجتماعی جرم غفلت می‌ورزد.

مفهوم «جهاد» نیز قربانی همین تحلیل تک‌بعدی شده است. در حالی که در نگاه انتقادی، جهاد معادل با جنگ افروزی کور و عدم تسامح است، در منطق قرآن و روایات، جهاد یک مفهوم چندلایه و تابع اصول و ضوابط دقیق است. اصل بنیادین قرآن «لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره: ۲۵۶) هرگونه اجبار در پذیرش دین را نفی می‌کند. جهاد ابتدایی نیز نه برای تحمیل عقیده، بلکه برای رفع موانعی است که حاکمان مستبد بر سر راه رسیدن پیام الهی به گوش مردم ایجاد کرده‌اند و در واقع، نوعی مبارزه برای آزادی اندیشه است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص. ۱۸۰). علاوه بر این، جهاد دفاعی، حقی عقلانی و مشروع برای هر ملتی است که مورد تهاجم قرار گرفته باشد. بنابراین، تقلیل جهاد به خشونت ضدبشری، حاصل نادیده گرفتن اهداف متعالی، اصول انسانی و قواعد فقهی حاکم بر آن است. در نهایت، انگاره‌ی «ضدبشری» بودن قوانین قرآنی، محصول یک خطای روش‌شناختی است: قضاوت درباره‌ی یک نظام حقوقی مبتنی بر خدا-محوری با استفاده از معیارهای یک نظام فکری انسان-محور؛ تقابلی که بیش از هرچیز، گویای تفاوت در مبانی و اصول اولیه، نه نقص ذاتی یکی بر دیگری است.

۵- تحلیل مبانی نقد «مشارکت سیاسی» در الگوی قرآنی

پس از واکاوی نقدهای معطوف به کارآمدی و ماهیت نظام سیاسی قرآن، اینک تحلیل به سطح بنیادین دیگری منتقل می‌شود: جایگاه و نقش مردم در ساختار حاکمیت. عمده‌ی شبهات مستشرقان در این حوزه، نه از تحلیل مستقیم سازوکارهای سیاسی مصرح در قرآن، بلکه از تحمیل پیش‌فرض‌های دو پارادایم مسلط غربی یعنی «دموکراسی لیبرال» و «فردگرایی» نشأت می‌گیرد. این دو مبنا، به مثابه دو صافی نظری عمل کرده و هر الگویی را که بر اساس «حاکمیت مردمی» و «آزادی مطلق فردی» استوار نباشد، ذاتاً مردود می‌شمارند. مبنای نخست، با تعریف مشروعیت سیاسی صرفاً در چارچوب اراده‌ی عمومی و حاکمیت مردم، لاجرم مفهوم «حاکمیت الهی» را به مثابه نفی دموکراسی و مصداق استبداد دینی (Theocracy) تفسیر می‌کند. مبنای دوم نیز، با اصالت‌بخشی به فرد و اختیار بی‌قید و شرط او، هرگونه تسلیم در برابر امر الهی را در تضاد با فلسفه‌ی وجودی انسان و نافی آزادی بنیادین او می‌داند. این بخش می‌کوشد با شالوده‌شکنی این دو

مبنای نظری، نشان دهد که چگونه انگاره‌های «استبداد» و «تضاد با اختیار»، محصول یک خطای تطبیبی و غفلت از منطق درونی و انسان‌شناسی متفاوت الگوی قرآنی است.

۱-۵. مبنای «دموکراسی لیبرال» و انگاره استبدادی بودن حاکمیت الهی

کانون اصلی نقد خاورشناسان بر مشارکت سیاسی در الگوی قرآنی، برآمده از یک پیش‌فرض هژمونیک در اندیشه‌ی سیاسی مدرن است: تلقی «دموکراسی لیبرال» به عنوان تنها مدل مشروع و عقلانی برای حکومت. این پارادایم، که بر شالوده‌ی «حاکمیت مردمی» (Popular Sovereignty) بنا شده است، مشروعیت هرگونه قدرت سیاسی را منحصرأ در رضایت و اراده‌ی اکثریت مردم جستجو می‌کند. در این چارچوب، قانون، محصول قرارداد اجتماعی و اراده‌ی جمعی است و حکومت، کارگزاری است که صرفاً برای تحقق این اراده بر سر کار می‌آید. این الگو به معیاری جهان‌شمول بدل شده است که سایر نظام‌های سیاسی با آن سنجیده و ارزش‌گذاری می‌شوند.

مستشرقان با اتخاذ این مبنای نظری به مثابه یک اصل بدیهی، به سراغ الگوی سیاسی قرآن می‌روند و در مواجهه با اصل بنیادین «حاکمیت الهی» (الحاکمیه لله)، بی‌درنگ آن را به مثابه نفی کامل حاکمیت مردم تفسیر می‌کنند. (Schneider, ۲۰۱۶, p ۲۳۲) از این منظر، رابطه‌ی میان حاکمیت الهی و حاکمیت مردمی، یک رابطه‌ی تضاد و حاصل جمع صفر (zero-sum game) است: اگر حاکمیت از آن خدا باشد، پس نمی‌تواند از آن مردم باشد. این استنتاج منطقی، آنان را به این نتیجه رهنمون می‌شود که هر نظامی مبتنی بر حاکمیت الهی، ذاتاً یک نظام «تئوکراتیک» و در ماهیت خود، «استبدادی» (Autocratic) است. (Arnold, ۱۹۱۳, p ۱۰۸). در این نگاه، اراده‌ی الهی که در قالب شریعت تجلی یافته، به عنوان یک نیروی قاهر و بیرونی، اراده‌ی آزاد انسان‌ها را سرکوب کرده و حق تعیین سرنوشت را از آنان سلب می‌کند. بنابراین، حکومت قرآنی، فارغ از نیت و عملکرد حاکمان آن، در سطح نظری و ساختاری، یک حکومت ضددموکراتیک و ناقض مشارکت سیاسی واقعی مردم تلقی می‌گردد. (آشوری، ۱۳۸۳، ص ۱۴۱)

این تحلیل انتقادی، از یک خطای روش‌شناختی بنیادین رنج می‌برد: نادیده گرفتن منطق درونی و سازوکارهای مشارکت‌جویانه‌ی تعبیه‌شده در خود الگوی قرآنی. منتقدان، به جای فهم این الگو در چارچوب مفهومی و فلسفی خود، آن را با معیارهای یک نظام بیگانه می‌سنجند و به همین دلیل از درک پیچیدگی‌های آن عاجز می‌مانند. در حالی که در دموکراسی لیبرال، مردم منشأ «تشریع» هستند، در الگوی قرآنی، خداوند منبع تشریع اصول کلی و ارزش‌های ثابت است، اما این به معنای

حذف نقش مردم در عرصه‌ی «کارگزاری» و «مقبولیت» نظام سیاسی نیست (فیرحی، ۱۳۹۱، ص. ۳۸).

قرآن کریم با طرح اصل محوری «شورا»، مشارکت مردم در امور عمومی را به یک اصل بنیادین بدل ساخته است. آیه‌ی شریفه‌ی «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (شوری: ۳۸)، جامعه‌ی مؤمنان را با این ویژگی توصیف می‌کند که امورشان را با مشورت یکدیگر به انجام می‌رسانند. این اصل صرفاً یک توصیه‌ی اخلاقی نیست، بلکه یک الزام ساختاری برای حاکم اسلامی است تا در تصمیم‌گیری‌های کلان، نظر کارشناسان و نمایندگان مردم را جویا شود (معرفت، ۱۳۸۰، ص ۳). شورا، سازوکاری است که هم از استبداد رأی حاکم جلوگیری می‌کند و هم عقلانیت جمعی را در فرآیند حکمرانی دخیل می‌سازد.

علاوه بر شورا، نهاد «بیعت» نیز تجلی دیگری از نقش محوری مردم در تحقق و استقرار حکومت اسلامی است. بیعت، به معنای پیمان و اعلام وفاداری و اطاعت، در حقیقت، سازوکار اعطای «مقبولیت» مردمی به حاکم واجد شرایط است. اگرچه «مشروعیت» (Legitimacy) حاکم از اذن الهی نشأت می‌گیرد، اما «فعلیت یافتن» و استقرار حاکمیت او بدون پذیرش و رضایت عمومی (مقبولیت) ممکن نیست (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص. ۵۴). این تفکیک میان مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی، نکته‌ی ظریفی است که نگاه تقلیل‌گرای مستشرقان از فهم آن قاصر است. بنابراین، در هندسه‌ی سیاسی اسلام، حاکمیت خداوند در طول حاکمیت مردم قرار دارد، نه در عرض و در تضاد با آن (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱، ص. ۱۹۱). خداوند، چارچوب کلی، اهداف و ارزش‌های حاکم (مانند عدالت و قسط) را تعیین می‌کند و مردم در ذیل این چارچوب، در انتخاب حاکمان، نظارت بر آنان و مشارکت در تصمیم‌گیری‌ها نقش فعال ایفا می‌کنند (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ص. ۴۵). این الگو که می‌توان از آن به «مردم‌سالاری دینی» تعبیر کرد، نه یک استبداد دینی است و نه یک دموکراسی سکولار، بلکه الگویی منحصر به فرد است که می‌کوشد میان هدایت الهی و کرامت و اراده‌ی انسان جمع نماید (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، صص ۲۱-۲۴). در نتیجه، انگاره‌ی استبدادی بودن حاکمیت الهی، بیش از آنکه مبتنی بر تحلیل دقیق متون دینی باشد، محصول یک پیش‌داوری ایدئولوژیک و تحمیل یک الگوی سیاسی خاص بر واقعیتی متفاوت است.

۲-۵. مبنای «فردگرایی» و انگاره تضاد خدامحوری با آزادی انسان

مبنای دوم نقد مستشرقان بر الگوی مشارکت سیاسی در قرآن، ریشه در یک برداشت رادیکال از «فردگرایی» (Individualism) دارد که محصول فلسفه‌ی روشنگری و لیبرالیسم است. در این

پارادایم، فرد به عنوان واحد بنیادین تحلیل اجتماعی و سیاسی، موجودی مستقل، خودآیین (Autonomous) و برخوردار از آزادی مطلق در انتخاب تعریف می‌شود. آزادی در این گفتمان، نه به مثابه ابزاری برای نیل به کمال، بلکه به عنوان غایت فی‌نفسه و ارزشی متعالی تلقی می‌گردد. هرگونه مرجعیت بیرونی، اعم از سنت، دین یا حاکمیت الهی که این دایره‌ی انتخاب بی‌قید و شرط را محدود سازد، به عنوان امری سالب آزادی و در تضاد با جوهر انسانیت نگریسته می‌شود. (Wallace, ۲۰۰۱, p ۳۰۱)

با حمل این پیش‌فرض فلسفی به حوزه‌ی دین‌شناسی سیاسی، منتقدان غربی به یک استلزام منطقی می‌رسند: اگر خداوند حاکم مطلق است و اراده‌ی او در قالب شریعت، الزامی و تخطی‌ناپذیر است، پس جایی برای اراده و اختیار انسان باقی نمی‌ماند. از این منظر، تسلیم در برابر امر الهی (اسلام)، به معنای نفی کامل آزادی فردی است. این دیدگاه، رابطه‌ی انسان و خدا را یک رابطه‌ی مبتنی بر قهر و سلطه تفسیر می‌کند که در آن، تکلیف الهی به مثابه زنجیری بر دست و پای اراده‌ی آزاد بشر عمل می‌کند. در نتیجه، الگوی سیاسی «خدا‌محور» قرآن، نه تنها در سطح ساختاری (چنانکه در گفتار قبل آمد) بلکه در سطح فلسفی و انسان‌شناختی نیز، با کرامت و اختیار انسان در تضاد ذاتی قرار دارد (واعظی، ۱۳۸۶، ص. ۱۷۱). این انگاره، از یک غفلت بنیادین نسبت به مبانی انسان‌شناسی قرآنی و تعریف آن از «آزادی» و «اختیار» نشأت می‌گیرد. در منطق قرآن، مفهوم «تکلیف» نه تنها در تضاد با اختیار نیست، بلکه اساساً بر پایه‌ی آن استوار است. تکلیف الهی به موجودی تعلق می‌گیرد که ذاتاً مختار و انتخاب‌گر آفریده شده است. آیات متعددی بر این اصل بنیادین صحه می‌گذارند، از جمله آیه‌ی شریفه‌ی «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳) که تصریح می‌کند راه نمایانده شده، اما انتخاب مسیر شکرگزاری یا کفران در اختیار خود انسان است. این آیه و آیات مشابه، نشان می‌دهد که هدایت تشریعی خداوند، جبری و قاهرانه نیست، بلکه ارشادی و تبیینی است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج. ۲۰، ص. ۱۱۲). خداوند راه را از بیراهه مشخص می‌سازد، اما پیمودن آن را به اراده‌ی انسان وامی‌گذارد.

فلسفه‌ی سیاسی قرآن، آزادی را نه در رهایی از هر قیدی، بلکه در رهایی از بندگی غیرخدا تعریف می‌کند. هدف غایی، رساندن انسان به کمال اختیاری است. در این مسیر، شریعت الهی نه به مثابه قفس، بلکه به مثابه نقشه‌ی راهی عمل می‌کند که انسان را از افتادن در ورطه‌ی هواهای نفسانی و استبداد دیگران مصون می‌دارد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۲۴۵). بنابراین، تبعیت از قانون الهی، عین خردورزی و زمینه‌ساز شکوفایی حقیقی استعدادهای انسانی است، نه نافی آن.

در اندیشه‌ی شیعی، این رابطه در قاعده‌ی «الأمرُ بینَ الأمرین» تبیین می‌شود؛ یعنی انسان نه مجبور مطلق است و نه به خود وانهاده (مفوض). افعال انسان، حاصل تعامل اراده‌ی او با مشیت و قوانین الهی است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص ۳۶۵). این نگاه عمیق کلامی، هرگونه تصور جبرگرایانه از حاکمیت الهی را نفی می‌کند (سبحانی، ۱۴۱۳، ج. ۱، ص. ۵۸۳). انسان در دایره‌ی قوانین تکوینی و تشریعی الهی، از آزادی انتخاب برای جهت‌دهی به سرنوشت سیاسی و اجتماعی خود برخوردار است و دقیقاً به همین دلیل، مسئول اعمال خویش است (مظفر، ۱۳۸۸ق، ص. ۲۹۸).

بر این اساس، الگوی قرآنی، یک نظام مبتنی بر «تعهد» و «مسئولیت» است که از انسان می‌خواهد با اراده‌ی آزاد خود، حاکمیت الهی را بپذیرد و در جهت تحقق اهداف آن (عدالت، قسط، معنویت) گام بردارد. این پذیرش آگاهانه، اوج کمال انسانی و تجلی حقیقی آزادی اوست (ر.ک: خسروپناه، عبدالحسین، گستره دین، ص. ۹۸). در مقام جمع‌بندی، می‌توان گفت انگاره‌ی تضاد خدامحوری با اختیار انسان، محصول یک «مغالطه‌ی مقوله‌ای» (Category Mistake) است. این نقد، مفهوم آزادی تعریف‌شده در پارادایم انسان‌محور سکولار را بر یک جهان‌بینی خدامحور تحمیل می‌کند، بی‌آنکه به تفاوت بنیادین در تعریف انسان، غایت خلقت و معنای آزادی در این دو نظام فکری توجه کند. در الگوی قرآنی، آزادی نه یک سرکشی بی‌هدف، بلکه یک انتخاب مسئولانه در چارچوب هدایت الهی برای نیل به سعادت حقیقی است و این، خود عالی‌ترین مرتبه‌ی تحقق اراده و اختیار انسانی است.

۶- نتیجه‌گیری

تحلیل حاضر نشان داد که نقدهای خاورشناسانه بر الگوی قرآنی حاکمیت و مشارکت سیاسی را نمی‌توان صرفاً در سطح متنی یا موردی فروکاست؛ این نقدها در لایه‌ای عمیق‌تر ریشه در مبانی نظری و پارادایم‌های فکری خاص دارند. به‌ویژه «سکولاریسم پساوشنگری»، «تاریخ‌گرایی»، «پوزیتیویسم حقوقی»، «دموکراسی لیبرال» و «فردگرایی رادیکال» چارچوبی معرفتی فراهم می‌آورند که مفاهیم قرآنی چون حاکمیت الهی، شورا و بیعت را به‌عنوان پدیده‌هایی استبدادی، کلی‌گو و ناقض اختیار انسان تقلیل می‌دهد. این رویکرد تطبیق‌گرایانه و معیارمحور، همواره با خطای مقوله‌ای همراه است؛ زیرا الگوی قرآنی بر مبنایی متفاوت از مبانی مدرن شکل یافته و دارای منطق درونی خاص خود است که عناصر ثابتی (مرجعیت الهی، اهداف کلی) را با سازوکارهای مشارکتی و مسئولیت‌ساز انسانی (شورا، بیعت، اجتهاد و سنت) جمع می‌زند. از منظر روش‌شناختی، یافته‌ها ضرورت گذار از نقد تقابلی و تطبیقی سطحی به «تحلیل مبانی» را اثبات می‌کنند: یعنی پیش‌فرض‌های بنیادین نقد را باید آشکار، نقد و سپس با معیارهای درون‌متنی و تطبیقی سنجید. در صورت رعایت چنین رویکردی، بسیاری از انگاره‌های منتسب به اسلام از جمله ناسازگاری حاکمیت الهی با مقبولیت و آزادی مردم یا ناکارآمدی فقه سیاسی به‌عنوان نتایج تحمیلی یک پارادایم بیگانه تبیین می‌شوند نه اقامه ادله مستدل علیه متون دینی. در نهایت می‌توان گفت هر داوری علمی درباره مدل‌های حکمرانی دینی ملزم به تلفیق مطالعات متنی، تاریخ فکری و تحلیل نظری است؛ و پژوهش‌های آتی می‌باید مسیر چندرشته‌ای (کلام، فقه، فلسفه سیاسی و علوم اجتماعی) را پیمایند تا امکان گفت‌وگوی عقلایی و تولید نظریه‌هایی بدیع در تبیین «مردم‌سالاری دینی» فراهم آید. در این چشم‌انداز، الگوی قرآنی نه به‌مثابه بازمانده‌ای از گذشته بلکه به‌عنوان نظامی نظری-عملی درخور تحلیل انتقادی و نوآورانه قابل پژوهش و بازخوانی است.

فهرست منابع و مآخذ

۱. انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: سخن، ۱۳۸۱ ش.
۲. آشوری، داریوش، دانش نامه سیاسی، تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۸۳ ش.
۳. جوادی آملی، عبدالله، حق و تکلیف در اسلام، نشر اسراء، قم، ۱۳۸۴، چاپ ۱.
۴. جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، نشر اسراء، قم، ۱۳۹۵، چاپ ۹.
۵. خمینی، سید روح الله، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره، ۱۳۷۳ ش.
۶. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۷ هجری ق.
۷. رضوانی، محسن، فلسفه سیاسی اسلامی در غرب، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳ ش.
۸. سبحانی، جعفر، الالهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، ۱۴۱۳ ق، چاپ ۴.
۹. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.
۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین، نهایه الحکمه، قم: موسسه نشر اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۰۴ ق.
۱۱. عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی: قواعد فقه سیاسی (مصلحت)، نشر امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۴، چاپ اول.
۱۲. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، تهران: انتشارات اشجع، ۱۳۵۸ ش.
۱۳. فیرحی، داود، نظام سیاسی و دولت در اسلام، نشر سمت، تهران، ۱۳۹۱، چاپ ۹.
۱۴. فیروزآبادی، مجد الدین، قاموس اللغة، بیروت: دارالکتب العلمیه منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۵ ق.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۱۶. مصباح یزدی، محمد تقی، مشکات، قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چاپ پنجم، ۱۳۹۱ ش.

۱۷. مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، نشر صدرا، تهران، ۱۳۸۰، چاپ ۱۷.
۱۸. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۶ ق.
۱۹. مظفر، محمد رضا، المنطق، نجف: النعمان، ۱۳۸۸ ق.
۲۰. معرفت، محمد هادی، سیاست و حکومت در قرآن، علوم سیاسی، ش ۱۵، ۱۳۸۰.
۲۱. معرفت، محمد هادی، علوم قرآنی، قم: تمهید، ۱۳۷۹ ش.
۲۲. واعظی، احمد، حکومت اسلامی، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۶ ش.
۲۳. Dorling Kindersley, *The politics book, big ideas simply explained*, Publisher: Dorling Kindersley. ۲۰۱۳.
۲۴. Raymond P. sheindlin, *A short story of the Jewish people*, ۱۹۹۸, page ۳۶.
۲۵. Lefebvre, Henri, *Pour connaitre la pensee de Karl Marx*, paris: Bordas; nouv. Ed edition, ۱۹۷۷.
۲۶. Erlanger, Steven, *Holland Signs Gay Marriage Law*. The New York Times, (۱۸ May ۲۰۱۳).
۲۷. Richardson Joel , (۲۰۰۸). Crimp Susan, "*Why We Left Islam: Former Muslims Speak Out*", WND Books, Washington DC ۱st edition.
۲۸. Neuwirth, Angelika, *Two Faces of the Quran: Quran and Mushaf*, Oral tradition: ۲۵/۱, ۲۰۱۰.
۲۹. Schneier, Edward, *Muslim democracy, politic, religion, and society in Indonesia, turkey and the Islamic world*, New York: Rutledge, ۲۰۱۶, page ۲۳۲.
۳۰. Thomas Walker Arnold, *The preaching of Islam, a History of the Propagation of the Muslim Faith*, London: Constable and company, ltd. ۱۹۱۳.
۳۱. Wallace, Rebecca, *International Human rights*, mytholmroyd: sweet and maxwell Ltd, ۲۰۰۱, secoun edition.