

بازخوانی نسبت سکولاریسم و حکومت دینی

محمدتقی سبحانی



نقد و نظر / سال نهم / شماره سوم و چهارم، ۲۵۹

«سکولاریسم» و «حکومت دینی» در طول چند دهه گذشته در کشور ما از مهم ترین مباحث فکری و فرهنگی به شمار آمده و در دفاع یا نقد آنها، مقالات و کتاب های متعددی نگاشته اند. موافقان و مخالفان معمولاً این نکته را مسلم انگاشته اند که انگاره سکولاریسم با حکومت دینی سر ناسازگاری دارد و از آن سو، برای پذیرش حاکمیت دینی باید سکولاریسم را پشت سر نهاد. با این فرض، گویا محققان چندان احساس نیاز نکرده اند که در این نکته تأمل ورزند که آیا اساساً می توان میان این دو سازه سیاسی سازشی برقرار ساخت.

اخیراً فاضل ارجمند استاد مصطفی ملکیان در گفتاری این موضوع را بررسی کرده و طرحی برای هم سازی و هم نشینی این دو مقوله متناقض نما ارائه کرده است.^۱ ایشان نخست به دفاع از سکولاریسم پرداخته و استدلالی ارائه کرده است که در نوع خود تازگی دارد. سپس نشان داده است که براساس این استدلال، حکومت دینی در شرایط خاصی پذیرفتنی است. تلقی ایشان از حکومت دینی «حکومتی است که تصمیم گیری های جمعی در آن، همه براساس معتقداتی صورت می گیرد که در یک دین و مذهب وجود دارد؛ چه معتقداتی که در ناحیه هستی شناسی و مابعدالطبیعه یا در ناحیه انسان شناسی و یا در ناحیه وظیفه شناسی و اخلاق آن دین و مذهب وجود

دارد». به تعبیر دیگر، مراد از حکومت دینی، حاکمیتی است که «تصمیم‌گیری‌های جمعی آن -در حقوق اساسی، سیاسی، اقتصادی، قضایی، جزایی، بین‌المللی و تعلیم و تربیت- براساس باورهای دینی»^۲ است.

از سوی دیگر، تاکنون شیوه‌های گوناگونی در تبیین و توجیه سکولاریسم، دنبال شده است که در یک تقسیم‌بندی اولیه، می‌توان آنها را به دو دسته کلی تقسیم کرد: ادله برون‌دینی و ادله درون‌دینی. ادله برون‌دینی نیز به دو گونه اقامه شده‌اند؛ برخی با تکیه بر یک اصل یا ارزش سیاسی، اجتماعی، روانی و... بر ترجیح سکولاریسم استدلال کرده‌اند و برخی با دلایل فلسفی و معرفت‌شناختی، هر گونه تصویر معقول از حکومت دینی را ناممکن دانسته‌اند. جناب ملکیان با ارائه یک انگاره و استدلال فلسفی و معرفت‌شناختی به سود سکولاریسم، بر این عقیده است که در عین حال، می‌توان حکومت دینی به همان معنا را در شرایط خاصی پذیرفت.

حاصل استدلال ایشان بر دفاع از سکولاریسم این است که نخست باورها را به دو دسته کلی -یعنی باورهای انفسی (subjective) و باورهای آفاقی (objective)- تقسیم می‌کند. باور انفسی به‌زعم ایشان «باوری است که قابل ارزیابی نیست، نه ارزیابی منطقی و نه ارزیابی معرفت‌شناختی، دلیل این عدم قابلیت ارزیابی این است که این باورها به ذوق و سلیقه مربوط است».^۳ از آن سو، باورهای آفاقی درباره‌ی عالم واقع ادعایی را مطرح می‌کنند؛ این باورها در درون خودشان به دو دسته فرعی‌تر قابل تقسیم‌اند: باورهای آفاقی که بالفعل قدرت تشخیص صدق و کذبشان در اختیار ما نیست و باورهایی که بالفعل قابل تحقیق‌اند، مثل این که بگوییم فلان قارچ سمی است.

پرسش اصلی این‌جاست که اگر باورهای یاد شده بخواهند به ساحت زندگی عمومی راه پیدا کنند و مبنای تصمیم‌گیری‌های زندگی جمعی ما شوند، چه باید کرد. از نظر ایشان، باورهای آفاقی قابل تحقیق بدون هیچ مشکلی می‌توانند در قوانین و مقررات جمعی راه یابند و نیازمند هیچ دلیل و معیار دیگری غیر از دلایل علمی نیستند؛ در این امور به رأی عمومی مراجعه نمی‌شود، بلکه برای مثال، حاکمیت می‌تواند کارخانه‌ای را که قارچ سمی تولید می‌کند، تعطیل کند. اما دو دسته دیگر -یعنی باورهای انفسی و باورهای آفاقی که بالفعل قابل تحقیق نیستند- تنها وقتی می‌توانند در زندگی جمعی راه یابند که «همه کسانی که این زندگی جمعی، زندگی جمعی آنهاست، به این راهیابی رأی مثبت داده باشند».^۴ این الزام از آن‌روست که در این موارد، ترجیح یک طرف بر دیگری، ترجیح بلامرجح عملی است که یکی از مصادیق بی‌عدالتی است.^۵ برای



گریز از این بی عدالتی و برای یافتن ترجیحی بر یک سو، راهی جز مراجعه به پسند و خوشایند عمومی نداریم. این پسند عمومی از راه نظرخواهی حاصل می‌آید و این نظرخواهی به صورت‌های مختلفی ممکن است صورت گیرد.^۶ تأکید نویسنده بر این است که مراجعه به رأی عمومی تنها به همین دو گروه اخیر از باورها اختصاص دارد و در مورد این دو دسته، پس از مراجعه به رأی مردم، دیگر هیچ فیلتری معنا ندارد.^۷

حال باید دید که این تلقی از سکولاریسم چگونه و در چه شرایطی با حکومت دینی سازگار است. نخست باید دید که باورهای دینی جزء کدام یک از سه دسته باورهای پیش گفته‌اند. ایشان معتقد است که این گونه باورها «هیچ کدام با هیچ یک از چهار میزان شناخته شده (ریاضی-منطقی-عقلی، تجربی انسانی و طبیعی، تاریخی و شهودی) به نحو بالفعل قابل تحقیق نیست.» برای اثبات این مدعا، اعتقاد به وجود خدا را مثال آورده است که از نظر وی «تاکنون دلیل قاطعی برای وجود خدا اقامه نشده که هیچ کس نتوانسته باشد در آن مناقشه کند.»^۸

بنابراین، باورهای دینی منحصرأ از دو گونه دیگر است و چنان که گفته شد، اگر در جامعه‌ای اکثریت افراد - یا همه آنها - خواهان به رسمیت شناختن آنها در حیات جمعی باشند، حکومت دینی قابل تحقق است و تا زمانی که این رأی و پسند وجود داشته باشد، حکومت دینی نیز برقرار می‌ماند. اما نکته مهم این جاست که ملکبان در این فرایند سه ویژگی را به عنوان شرط تحقق حکومت دینی مطرح می‌کنند: «حقیقت‌محور علوم دینی»

۱. همه یا اکثریت مردم جامعه قبول داشته باشند که این گزاره‌ها و باورهای دینی، بالفعل قابل تحقیق نیستند؛

۲. قبول داشته باشند که این گزاره‌ها، در عین این که بالفعل قابل تحقیق نیستند، باید مبنای تصمیم‌گیری آنان باشند؛

۳. گزاره‌هایی که مردم می‌خواهند مبنای تصمیم‌گیری در زندگی جمعی‌شان باشند، مطابق تفسیری باشد که خودشان از آن گزاره‌ها دارند و می‌خواهند.^۹

شاید گفته شود که همین ادعا که سکولاریسم و دولت دینی به لحاظ نظری آشتی‌ناپذیرند، خودبهترین گواه است که در این جا تلقی و تصور درستی از سکولاریسم ارائه نشده است. چرا که اندیشه سکولاریسم از آن رو مطرح شد که سیاست را مقوله‌ای جمعی و کاملاً مستقل و متمایز از دین و امور شخصی نشان دهد و نظریه‌ای که با این اصل بنیادین معارض باشد، نشان از یک ایراد



اساسی دارد. دست کم سکولارها با این تلقی از سکولاریسم به سختی همراهی و همدلی خواهند کرد. اما این نقد را تا حدودی می توان بدین گونه پاسخ گفت که انگیزه و نیت طرف داران یک عقیده نمی تواند معیار مناسبی برای ارزیابی آن عقیده باشد؛ مهم آن است که خود اندیشه به درستی تبیین و تفسیر شود و لوازم منطقی آن آشکار گردد. چه بسیار بوده اند نظریه هایی که خواست صاحبان خود را برآورده نساخته و یا درست به نتایجی مخالف نیت آفرینندگان خود تبدیل شده اند. وانگهی، این گونه اصطلاحات معمولاً معانی متنوعی دارند و هرکس می تواند تعریف خویش را از یک واژه ارائه دهد و موضع خود را در آن خصوص اعلام کند. سکولاریسم هم می تواند تعریف ها و ظرفیت های متعدد و متنوع داشته باشد، البته مادام که به هسته معنایی آن لطمه وارد نشود و گوهر آن عقیده در این برداشت ها گم نگردد.

با این وصف، بهتر است که به تحلیل دقیق این نظریه - یا به تعبیر خود ایشان «پروژه» -

پردازیم تا زوایای آن بیشتر و بهتر شناخته شود. این بحث را با سه پرسش پایایی پی می گیریم:

۱. سکولاریسم در این نظریه به چه معنا و مفهومی است؟ آیا تعریف ارائه شده در این گفتار قابل پذیرش است؟
۲. پیش فرض ها و مبانی سکولاریسم در این نظریه کدام است و از این پیش فرض ها، تا چه اندازه می توان دفاع کرد؟
۳. آیا سکولاریسم می تواند پذیرای دولت دینی باشد؟

۱. معنا و مفهوم سکولاریسم

در گفتار استاد ملکیان ظاهراً هیچ تعریفی از سکولاریسم ارائه نشده و حتی به متن دیگری به عنوان مأخذ و مرجع برای تعریف آن اشاره نرفته است. اما از زوایای سخن می توان تا اندازه ای تلقی ایشان را دریافت. به نظر می رسد که در متن حاضر، سکولاریسم بدین معناست: «مراجعه به پسند و خواست عمومی مردم، به عنوان معیار تصمیم گیری در زندگی جمعی». البته به نظر ایشان، تنها در اموری به پسند عمومی مراجعه می شود که از سنخ حقایق قابل تحقیق نباشند؛ وگرنه در اموری که درستی آن را می توان اثبات کرد، تمسک به نظر مردم موجه نیست. راه و رسم تشخیص پسند عمومی هم از راه رأی گیری میسر می شود و در صورت نبود وحدت نظر بین آحاد مردم، رأی اکثریت ملاک عمل قرار می گیرد.



اگر این برداشت درست باشد، باید گفت که ویژگی اصلی سکولاریسم از نظر ایشان توجه به آرای عمومی در مدیریت اجتماعی است. با این وصف، سکولاریسم معنایی نزدیک به دموکراسی پیدا می‌کند و ایجاد تمایز جدی میان آنها چندان ساده نیست. براساس آنچه تاکنون در این باره گفته شده سکولاریسم و دموکراسی از نظر معنایی، دو مفهوم متمایز هستند و از نظر مصداقی، عموم و خصوص من وجه می‌باشند. سکولاریسم در باب نوع منابع و مستندات حکومت سخن می‌گوید که مقابل آن، حکومت دینی است، ولی دموکراسی از نوع مشروعیت حکومت بحث می‌کند که در برابر حکومت‌های غیر دموکراتیک قرار می‌گیرد. با این وصف، حکومتی ممکن است سکولار باشد و استبدادی و هم‌چنین حکومتی ممکن است دینی باشد و دموکراتیک. پس تلقی یا تعریفی که از سکولاریسم در این جا ارائه شده است، با انگاره رایج از سکولاریسم مطابقت ندارد.

سکولاریسم را معمولاً در دو ساحت مختلف مورد توجه و تحلیل قرار داده‌اند. در ساحت سیاسی گفته‌اند که در نهاد دولت نباید هیچ دین یا مذهبی را معیار ارزش‌گذاری و قانون‌گذاری قرار داد و دین تنها با حوزه خصوصی مردم ارتباط می‌یابد. اما از نگاهی عمیق‌تر، سکولاریسم را دیدگاهی در باب معرفت و دانش اجتماعی دانسته‌اند و معتقدند که مسائل و قوانین اجتماعی را نه «می‌توان» و نه «باید» بر اساس مقولات ثابت، غیبی و دور از دست‌رس محاسبات عقلانی و تجربی تنظیم و حل و فصل کرد. شاید بهترین تعبیر در این خصوص همان باشد که هالیواک - پدر سکولاریسم - بیان می‌کرد و تقریباً در همه تعریف‌های بعدی نیز پژواک یافت: «معرفت سکولار آشکارا نوعی از معرفت است که بر این زندگی بنا شده است، مربوط به هدایت این زندگی است، سعادت این زندگانی را رهبری می‌کند و قابلیت دارد که با تجربه این زندگی آزموده شود».^{۱۱}

به هر حال، در هر دو دیدگاه - نگرش سیاسی و نگرش معرفتی - گزاره‌های دینی نمی‌توانند با اتکا به آئوریتیه یا مرجعیت دین، مبنا و معیار مدیریت اجتماعی قرار گیرند. از این جهت، هیچ فرقی وجود ندارد که اکثریت جامعه این آئوریتیه را پذیرفته باشند یا خیر. البته اصرار استاد ملکیان بر لزوم مراجعه به رأی عموم مردم برای پذیرش دین به عنوان مرجع تصمیم‌گیری‌های اجتماعی، شاید این گمان را تصدیق کند که در این حالت، باز هم مرجع واقعی پسند عمومی است، ولی نباید فراموش کرد که سکولاریسم داعیه فزونی دارد؛ سکولاریسم بر این عقیده است که مقوله دولت را باید برکنار از دین داشت و دین منطقاً یا واقعاً نمی‌تواند در اداره حکومت نقش مثبتی ایفا





کند. در یک دولت سکولار، محتوای قوانین و روش‌های مدیریت براساس مؤلفه‌ها و مشخصه‌های عرفی و این جهانی‌گزینش می‌شود و هیچ معیار و ارزش فرازمانی پذیرفته نیست. تنافی این تعریف با نظریه جناب ملکیان، از این جا روشن می‌شود که ایشان در تعریف حکومت دینی معتقد است که: «مراد من از حکومت دینی، حکومتی است که تصمیم‌گیری‌های جمعی در آن همه براساس معتقداتی صورت می‌گیرد که در یک دین و مذهب وجود دارد؛ چه معتقداتی که در ناحیه هستی‌شناسی و مابعدالطبیعه آن دین وجود دارد چه آنها که در ناحیه انسان‌شناسی آن است، و چه معتقداتی که در ناحیه وظیفه‌شناسی و اخلاق آن دین و مذهب وجود دارد... در جامعه ما نیز فعلاً مراد از حکومت دینی، چنین حکومتی است...»^{۱۲}. این تعریف کاملاً درست و پذیرفته است، اما با این تعریف از حکومت دینی، در عمل، مرجعیت «یک دین و مذهب» به عنوان مبنای تصمیم‌گیری‌های اجتماعی پذیرفته می‌شود؛ حال آن‌که در سکولاریسم -با مفهوم رایج آن- چنین مرجعیتی پذیرفته نیست. بنابراین، این احتمال وجود دارد که خواننده با تعریف ایشان از سکولاریسم همراه نشود و پروژه مورد نظر از همان آغاز دچار سستی و کاستی گردد. اما بهتر است لحظه‌ای این ایراد را نادیده بگیریم و با پذیرش مفهوم ارائه شده از سکولاریسم، ببینیم دلایل و شواهد ایشان برای پذیرش سکولاریسم چیست.

۲. دلیل سکولاریسم و پیش‌فرض‌های آن در سکولاریسم

چنان که گفته شد، جناب ملکیان تصور خاصی از سکولاریسم پیشنهاد کرده، طبیعی است که دلیل مستقلی هم برای اثبات مدعای خود ارائه کرده باشد. در مجموع، چارچوب و سیر منطقی استدلال ایشان، در ده گزاره به ترتیب زیر قابل تنظیم است:

۱. گزاره‌هایی که ما به آنها باور داریم بر دو دسته‌اند: گزاره‌های آفاقی یا عینی (objective) و گزاره‌های انفسی یا ذهنی (subjective)؛
۲. گزاره‌های انفسی از جهان خارج خبر نمی‌دهند، بلکه از احساسات و احوال‌گوینده (امور مربوط به ذوق و پسند انسان) حکایت می‌کنند؛
۳. در گزاره‌های انفسی، هیچ معیاری برای ارزیابی منطقی و معرفت‌شناختی آنها وجود ندارد؛
۴. گزاره‌های انفسی، تنها زمانی می‌توانند در حوزه عمومی (حکومت) مبنای تصمیم‌گیری قرار گیرند که براساس خواست و پسند عمومی باشند (بنابر اصل عدالت^{۱۳})؛

۵. بهترین راه برای تشخیص خواست و پسند عمومی، مراجعه به آرای مردم است (همه یا اکثریت مردم)؛
۶. گزاره‌های آفاقی بر دو دسته‌اند: گزاره‌های آفاقی که بالفعل قابل اثبات‌اند و گزاره‌های آفاقی که بالفعل قابل اثبات نیستند؛
۷. گزاره‌های آفاقی که بالفعل قابل اثبات‌اند، حتی اگر بر خلاف رأی همه مردم باشند، باید در حوزه عمومی (جامعه) مبنای عمل قرار گیرند (بر پایه اصل حقیقت^{۱۴})؛
۸. گزاره‌های آفاقی که بالفعل قابل اثبات نیستند، تنها زمانی می‌توانند در حوزه عمومی (جامعه) مبنای تصمیم‌گیری قرار گیرند که براساس خواست و پسند عمومی باشند (بنابر اصل عدالت)؛
۹. گزاره‌های دینی یا از سنخ گزاره‌های انفسی هستند و یا از سنخ گزاره‌های آفاقی که بالفعل قابل اثبات نیستند؛
۱۰. بنابراین، گزاره‌های دینی (مانند هر گزاره دیگری که از این دو سنخ باشد) تنها با رأی عمومی می‌توانند مبنای تصمیم‌گیری جمعی قرار گیرند.

روشن است که برای فهم درستی این استدلال، بایستی یکایک این گزاره‌ها را بررسی کرد. در این نوشتار که بنابر اختصار و اشاره است، در حد بضاعت اندک خود، نگاهی گذرا به این مقدمات خواهیم داشت.

گزاره ۱ در وهله نخست موجه نمی‌نماید و شاید گمان شود که یک حصر عقلی را بیان می‌کند. اما با اندکی دقت، استواری نخستین این تقسیم‌بندی از دست می‌رود. سؤال این است که منظور از آفاقی (objective) دقیقاً چیست و چه اموری را شامل می‌شود؟ البته در این باره، مطالب فراوانی گفته شده، اما مهم این است که بدانیم مرز میان امور آفاقی و انفسی را دقیقاً در کجا باید ترسیم کرد؟ اگر در مورد خاصیت یک جسم یا بدن انسان سخن گفته شود، آن را آفاقی می‌خوانیم؛ حال اگر از یک حالت روانی گزارش شود، آفاقی است یا انفسی؟ برای مثال، این که من از ترس یا اضطراب خود گزارش کنم، جنبه آفاقی دارد یا انفسی؟ حال اگر از «حالت دوست داشتن» خود سخن بگویم و مثلاً علاقه خود را به سیب سرخ اعلام کنم، این گزاره اخیر جنبه آفاقی دارد یا انفسی؟ چه فرقی میان حالت اول و حالت دوم وجود دارد؟ این سلسله پرسش‌ها را باز هم می‌توان ادامه داد و معلوم ساخت که به راحتی نمی‌توان باورها را به دو دسته آفاقی و انفسی تقسیم کرد. البته پاسخ‌هایی به این پرسش‌ها داده شده است، اما این پاسخ‌ها به اندازه کافی دلیل قاطعی





برای این تقسیم بندی ارائه نمی کند. سرآین ابهام را تا حدودی باید در این نکته جست که این تقسیم بندی از اساس، ریشه در تفکیک میان «سوژه» و «ابژه» دارد که در جای خود محل تردید و گفت و گو است. ۱۵ با این همه، عجالتاً می پذیریم که فی الجمله می توان باورها یا گزاره ها را به این دو، آفاقی و انفسی، تقسیم کرد.

گزاره ۲ در این جا گویا به صورت یک تعریف برای گزاره انفسی ذکر شده است. در مقابل، می توان گفت: این که گزاره های انفسی صرفاً برآمده از ذوق و تمایلات شخصی گوینده اند، یک حکم یا داوری در مورد گزاره انفسی است و نه تعریفی از آن. ممکن است کسی گزاره های انفسی را بپذیرد و آن را از گزاره های آفاقی ممتاز کند، ولی در عین حال با این داوری موافق نباشد که گزاره های انفسی، صرفاً برخاسته از عواطف و تمایلات گوینده اند.

معمول بر این است که امور انفسی (subjective) را چنین تعریف کنند: اموری که تحقق آن وابسته به ما - به عنوان فاعل شناسایی - است و مستقل و جدای از ما نمی تواند وجود داشته باشد. برای مثال، گفته می شود که مقولاتی چون زیبایی و لذت از امور انفسی هستند، چرا که بدون انسان تحقق نمی یابند. به این ترتیب، گزاره هایی که چنین مقولاتی را بیان می کنند، گزاره های انفسی نام می گیرند. حال می توان در مورد ماهیت و شأن این گونه گزاره ها داوری کرد که آیا چنین مقولاتی، صرفاً بیان امیال و ذوقیات گوینده اند یا ویژگی ای از شیء را در نسبت با ما بیان می کنند و یا از تأثیر شیء بر ما حکایت دارند و یا...؟

نکته مهم تر این که توجه داشته باشیم که اگر گزاره انفسی را به گزاره ای تعریف کنیم که «ذوق و پسند انسان را بیان می کند»، در این صورت، تقسیم گزاره ها به آفاقی و انفسی، حصر عقلی نیست و اساس استدلال که بر این حصر استوار است، فرو می ریزد، زیرا بین گزاره ای که از ذوق و پسند انسان حکایت دارد و گزاره ای که از امور عینی گزارش می کند، حصری دال بر سلب و ایجاب نیست.

بنابراین، ما می توانیم با نفی گزاره ۲، با استدلال سکولاریسم مخالفت ورزیم و معتقد شویم که گزاره انفسی چیزی فراتر از بیان احساسات است. اگر چنین باشد، گزاره ۳ نیز تا حدودی اعتبار خود را از دست می دهد. اگر گزاره های انفسی به گونه ای با واقعیت بیرونی ارتباط یابند، به همان نسبت قابل ارزیابی معرفت شناختی اند. ۱۶

اما فعلاً با گزاره ۲ و ۳ موافقت می کنیم و می پذیریم که گزاره انفسی تنها وصف الحال گوینده

است و هیچ معیاری هم برای ارزیابی معرفت‌شناختی آن وجود ندارد. با این حال، هنوز دلیل سکولاریسم تمام نیست، مگر آن که گزاره ۹- یا دست کم بخش اول آن- درست باشد؛ یعنی بپذیریم همه آن‌چه در احکام و اخلاق دینی آمده از سنخ گزاره‌های انفسی به شمار می‌آیند. به بیان دیگر، ممکن است کسی با تعریف یاد شده از گزاره‌های انفسی موافق باشد، ولی گزاره‌های فقهی و اخلاقی را از سنخ گزاره‌های انفسی نداند. در سخنان جناب ملکیان، ظاهراً تلاشی برای اثبات این نکته صورت نگرفته است. به نظر می‌رسد که ایشان به دیدگاهی معتقد است که از اساس سنخ گزاره‌های اخلاقی یا انشایی را به حالات روحی و روانی انسان ناظر می‌داند و هیچ جنبه واقعی یا شناختاری برای آن قائل نیست. اگر این استنباط درست باشد، در همین مدعا جای چون و چرای فراوان وجود دارد؛ چنان که فیلسوفان اخلاق نیز در این باره بسیار سخن گفته‌اند. نظریه‌ای که احکام اخلاقی را از مقوله امور انفسی به شمار می‌آورد و از نظر معرفت‌شناختی غیرقابل سنجش و ارزیابی می‌داند، تنها یکی از نظریه‌های رایج در فلسفه اخلاق است و در مقابل آن، دیدگاه‌های دیگری وجود دارد که در مجموع از قوت بیشتری برخوردارند.

در این جا مناسب است به مجموعه آرای که در باب معنا و توجیه احکام اخلاقی ارائه شده، به اختصار اشاره کنیم تا جایگاه نظریه‌ای که استاد ملکیان مطرح کرده‌اند، برای خوانندگان محترم به درستی روشن گردد. در یک تقسیم‌بندی رایج، در مجموع سه نظریه- یا سه گروه نظریه- بیان شده است که معمولاً در فلسفه اخلاق آنها را با عناوین تعریف‌گرو، شهودگرو و توصیف‌ناگرو می‌شناسند.

به طور کلی، فیلسوفان اخلاق بر دو گروه‌اند: برخی معتقدند که محمول‌های اخلاقی همچون «خوب» یا «بد» (در عباراتی نظیر: «راستگویی خوب است» یا «دروغ‌گویی بد است») از یک وصف و حالت واقعی در افعال حکایت می‌کنند و گروه دیگر بر این عقیده‌اند که از ویژگی‌های خاصی حکایت نمی‌کنند. دسته اول خود بر دو قسم‌اند. بعضی بر آن‌اند که این اوصاف در افعال شبیه همان اوصافی هستند که در اشیا دیده می‌شوند و در واقع، صفات اخلاقی به امور واقعی (طبیعی یا مابعدالطبیعی) باز می‌گردد. اینان را «تعریف‌گرا» می‌گویند؛ زیرا معتقدند که صفات اخلاقی را باید به صفات واقعی تعریف کرد.^{۱۷} تعریف‌گرایان معتقدند که می‌توان گزاره‌های اخلاقی را همانند گزاره‌های تجربی یا فلسفی از نظر معرفت‌شناختی بررسی و توجیه کرد. اما گروه دوم معتقدند که صفات اخلاقی، ماهیتی مستقل و متمایز از امور عینی دارد. از





نظر آنان، امور اخلاقی و هنجاری، نوع خاصی از واقعیت هستند که با واقعیت‌های طبیعی و مابعدالطبیعی فرق دارند؛ این امور اوصاف بسیط و تعریف‌ناپذیرند و از راه قوه شهود قابل درک و توجیه می‌باشند. این نظریه را شهودگروی می‌گویند.

در مقابل این دو گروه، دسته سومی هستند که اخلاقیات را از اساس از سنخ اوصاف نمی‌دانند. این دیدگاه به توصیف‌ناگروی معروف است. در بین این دسته نیز اختلاف نظرهای متعددی وجود دارد، ولی همگی بر این نکته وفاق دارند که وظیفه احکام اخلاقی، بیان اوصاف و ویژگی‌های افعال نیست؛ بلکه اخلاق، کارکردهای دیگری دارد. افراطی‌ترین نظریه در بین این گروه، همین نظریه «عاطفه‌گرایی» است که احکام اخلاقی را صرفاً بیان احساسات و عواطف گوینده به شمار می‌آورد.^{۱۸} تنها این گرایش است که هرگونه اثبات یا رد گزاره‌های اخلاقی را ناممکن می‌داند. در مقابل، دیگر طرف داران توصیف‌ناگروی معتقدند که احکام اخلاقی به ارزش‌گذاری، تجویز، توصیه و مانند آن می‌پردازد. اینان تصریح می‌کنند: «هنگامی که درباره چیزی می‌گوییم خوب یا درست است، اشاره می‌کنیم که ادله‌ای برای حکم ما وجود دارد که صرفاً اقماعی نیستند و تنها نزد ما قوی به حساب نمی‌آیند. آنها حتی آماده پذیرش این هم هستند که چنان حکمی ممکن است درست یا نادرست خوانده شود... چنین احکامی، ادعا یا اشاره دارند به این که کاری که می‌کنند، از لحاظ عقلی موجه یا توجیه‌پذیر است».^{۱۹} حتی کسانی چون استیونسن^{۲۰} که احکام اخلاقی را نوعی بیان عواطف می‌دانند، باز هم - برخلاف دیدگاه افراطی بالا - اظهار می‌دارد که این احکام، طرز تلقی گوینده را بیان می‌کنند و می‌خواهند تلقی مشابهی را در شنونده برانگیزانند. وی فهمیده بود که طرز تلقی‌ها، تا حد زیادی مبتنی بر عقایدند و از این رو، می‌توان برای آنها دلیل آورد. استیونسن در ادامه می‌گوید: «نگرش‌های اساسی‌تر ما و احکام اخلاقی که در آنها آن نگرش را بیان می‌کنیم، نمی‌توانند ریشه در باورهایی داشته باشند که در هیچ مورد اصلاً نتوان برای آنها دلیل آورد».^{۲۱} بنابراین، در بین فیلسوفان اخلاق، تنها یک گرایش وجود دارد که گزاره‌های اخلاقی را توجیه‌ناپذیر می‌داند و سایر دیدگاه‌ها، هر کدام به نوعی بر امکان توجیه یا ترجیح یک حکم اخلاقی صحنه می‌گذارند. بنابراین، در مورد گزاره ۹ از استدلال سکولاریسم هم می‌توان مناقشه کرد.

حاصل سخن در مورد گزاره ۹ این است که: اولاً، بنابر دلایلی که در نقد دیدگاه توصیف‌ناگروی گفته شده، گزاره‌های اخلاقی اساساً از سنخ گزاره‌های انفسی - به معنایی که در این نظریه ارائه

شده است. نیستند، بلکه از یک عینیت خاص حکایت می‌کنند و ثانیاً، بر فرض که از سنخ گزاره‌های انفسی باشند، هیچ رجحانی وجود ندارد که هم‌سو با عاطفه‌گرایان، این قضایا را کاملاً خالی از توجیه بدانیم، بلکه می‌توان به دو دیدگاه دیگری که در بین توصیف‌ناگرایان وجود دارد، معتقد شد و توجیه عقلانی گزاره‌های اخلاقی را پذیرفت. عاطفه‌گرایان ظاهراً به این دلیل تمسک می‌جویند که اگر چنین احکامی بدیهی نباشند (نظریه شهودگرایان) و نتوان آنها را به شیوه استقرایی یا قیاسی براساس واقعیت‌های تجربی یا غیرتجربی اثبات کرد (نظریه تعریف‌گرایان)، پس به ناچار اموری احساسی یا دل‌خواهانه هستند و به هیچ معنای مناسبی قابل توجیه نیستند. چنان‌که پیداست، این تصور از توجیه عقلانی، تصویری بسیار تنگ و محدود است و می‌توان در معنای وسیع‌تری به «اثبات» گزاره‌های اخلاقی پرداخت.

قدم را فراتر می‌گذاریم و ادعا می‌کنیم که حتی اگر اخلاق ریشه در احساسات صرف داشته باشد، باز هم به گونه دیگری می‌توان از موجه یا غیر موجه بودن آن، و نیز از معقول یا غیر معقول بودن آن سخن گفت. برای مثال، اگر بپذیریم که ازدواج مشروع و تشکیل خانواده صرفاً بیان احساسات و علائق است، آیا برای معقول یا موجه بودن این حکم یا ترجیح آن بر سایر اشکال ارتباط (نظیر هم‌جنس‌گرایی) نمی‌توان استدلال کرد. اگر چنین برداشتی درست باشد، باز هم گزاره ۳ و ۹ در مخاطره بیشتری قرار می‌گیرد؛ چرا که در آن صورت، گزاره‌های اخلاقی و شرعی، به نوعی مشمول داورهای عقلانی خواهند شد. توجه داشته باشیم که در استدلال استاد ملکیان، اگر نتوانیم به شیوه‌های رائج در علوم، گزاره‌ای را اثبات کنیم، در آن صورت تنها راه ترجیح، مراجعه به آرای عمومی است.

اکنون از ملاحظات یاد شده صرف نظر می‌کنیم و فعلاً می‌پذیریم که گزاره ۹ درست است. ببینیم آیا می‌توان با تکیه بر این مقدمه، استدلال جناب ملکیان را بر سکولاریسم به سامان رساند. بخش نخست گزاره ۹، به ما می‌آموزد که گزاره‌های اخلاقی و فقهی دین، از سنخ گزاره‌های انفسی هستند که به هیچ وجه قابل ارزیابی معرفتی و منطقی نیستند. جا دارد پرسیم که آیا این داور تنها در مورد گزاره‌های دینی است یا شامل همه گزاره‌های اخلاقی و حقوقی می‌شود؟ برای مثال، آیا گزاره‌هایی چون حسن عدالت و لزوم عمل به مقتضای عدالت، لزوم پیروی از حقیقت، لزوم وفای به پیمان و قرارداد و ده‌ها گزاره دیگر که گاه در این استدلال هم از آنها استفاده شده، از سنخ گزاره‌های انفسی نیستند؟ دو احتمال بیشتر وجود ندارد. اگر بین این





گزاره‌های اخلاقی و گزاره‌های دینی، همچون حرمت ربا و زنا و ممنوعیت شراب‌خواری فرق گذاشته شود، باید پرسید که این تفاوت از کجاست و چه توجیه معقولی برای این تمایز می‌توان یافت؟ و اما اگر همه گزاره‌های ناظر به اخلاق یا وظیفه را از سنخ گزاره‌های انفسی بدانیم و آنها را به عواطف و پسند گوینده بازگردانیم، این سؤال مهم و اساسی وجود دارد که چگونه با تکیه بر گزاره‌هایی که مقبولیت آنها خود به پسند مردم بستگی دارد (مثل اصل عدالت در گزاره ۴ و ۸ و اصل حقیقت در گزاره ۷) می‌توان تکلیف گزاره‌های دیگری از همین نوع را معلوم ساخت. به یاد داشته باشیم که دو اصل حقیقت و اصل عدالت تنها پشتوانه این نظریه برای اثبات مدعای خود می‌باشد. اصل حقیقت به ما می‌آموزد که «باید به چیزی که صدق آن ثابت شده است، عمل کرد». حال اگر خود اصل حقیقت یک گزاره انفسی باشد و دلیلی بر درستی آن نداشته باشیم، چگونه می‌توان با اتکال به آن، یک قانون اجتماعی را برقرار کرد. اصل عدالت هم اگر گزاره‌ای انفسی باشد، نمی‌توان با استناد به آن، به آرای عمومی مراجعه کرد، چرا که بنا به نظریه جناب ملکیان، هر گزاره انفسی تنها زمانی می‌تواند مبنای عملی قرار گیرد که آرای عمومی آن را تأیید کرده باشد و دیدیم که مراجعه به آرای عمومی در این دیدگاه تنها با استناد به همین اصل عدالت توجیه پذیر است.

به این ترتیب، به نظر می‌رسد که استدلال یاد شده در فرض اخیر، دچار یک دور یا تسلسل است که رهایی از آن، تنها با پذیرش معیارهای مشخص و ثابت برای ارزیابی قواعد اخلاقی و استقلال آن معیارها از پسند و آرای عمومی ممکن می‌شود. در این صورت، می‌توان ادعا کرد که با معیار مشابهی، گزاره‌های دینی نیز قابلیت ارزیابی خواهند داشت و برای التزام به آنها در عرصه عمومی به رأی‌گیری نیازی نخواهد بود.

از بخش اول گزاره ۹ که گزاره‌های انفسی است، می‌گذریم و به سراغ بخش دوم که گزاره‌های آفاقی است، می‌رویم. از گزاره ۷ و ۸ این دو نکته برمی‌آید:

۱. باورهایی که بالفعل قابل اثبات هستند، برای عمل به آنها در عرصه اجتماعی، به تأیید و تصویب مردم نیازی ندارند؛
۲. باورهایی که بالفعل قابل اثبات نیستند، تنها با تأیید عموم یا اکثریت مردم قابل اجرا در جامعه‌اند.

بد نیست در این دو ادعا کمی بیشتر تأمل کنیم. در ادعای نخست (مضمون گزاره ۷) ظاهراً

این پیش فرض وجود دارد که هر آن چه در واقعیت وجود دارد، باید بدان گردن نهاد. به عبارت دیگر، قبول این مدعا در گرو یافتن رابطه‌ای میان «هست» و «باید» است. فیلسوفان اخلاق میان این دو مقوله، رابطه‌های متعددی تصویر کرده‌اند که برخی درست و قابل دفاع و برخی محل تردیدند. ۲۲ بی آن که در این نزاع وارد شویم، تنها یادآوری می‌کنیم که هر نظریه‌ای در باب رابطه «هست» و «باید»، نمی‌تواند بدون توجه به ماهیت گزاره‌های اخلاقی و الزامی باشد. باید دید بنا به نظریه استاد ملکیان که گزاره‌های اخلاقی را صرفاً حاکی از عواطف و احساسات گوینده می‌داند، از اساس می‌توان رابطه مثبتی میان «هست» و «باید» ترسیم کرد؟ وانگهی، این نکته در اندیشه سیاسی معاصر به هیچ روی مسلم نیست که بتوان یک حقیقت را صرفاً به دلیل داشتن شواهد علمی کافی مورد الزام سیاسی قرار داد.

حال به نکته دوم (مضمون گزاره ۸) توجه می‌کنیم، ادعا شده بود که اگر گزاره‌هایی بالفعل قابل اثبات نباشند، بدون رأی عموم نمی‌توان آنها را مبنای تصمیم‌گیری اجتماعی قرار داد. نخست می‌پرسیم که منظور از «اثبات» چیست؟ به یقین در این جا، اثبات تنها به معنای اثبات تجربی نیست؛ بلکه شامل انواع روش‌های عقلی، تاریخی و یا شهودی نیز می‌شود. نکته دیگر آن است که اثبات همواره به معنای دست‌یابی به قطع و یقین نیست، بلکه مراتب گوناگونی دارد که از ترجیح یک گزاره بر نقیض آن شروع می‌شود و تا اثبات یقینی و ریاضی بالا می‌رود. حال باید معلوم گردد که کدام یک از این مراتب را «غیر قابل اثبات» به شمار می‌آوریم؟ برای مثال، اگر بتوان با شواهد عقلی، تجربی یا تاریخی، قبول یک گزاره را بر انکار آن ترجیح داد - هر چند نتوان دلایل کافی برای اثبات آن ارائه کرد - آیا باید آن را غیر قابل اثبات شمرد و این شواهد را نادیده انگاشت؟ چه اشکالی دارد بگوییم به همان دلیل که باید به گزاره اثبات شده در جامعه عمل کرد (گزاره ۷)، هر گزاره‌ای که شواهد بیشتری به سودش اقامه شده، می‌تواند مبنای قانون‌گذاری و الزام سیاسی باشد؟ به ویژه اگر توجه کنیم که دست‌کم گزاره‌های تجربی و تاریخی را تنها به صورت ظنی و گمانی می‌توان اثبات کرد، این اشکال قوت بیشتری پیدا می‌کند که چرا مراتب پایین‌تر را دارای همین ویژگی ندانیم.

اما ادعای اصلی گزاره ۸ این است که اگر باوری قابل اثبات نباشد، با رأی عموم یا اکثریت مردم می‌تواند مبنای قانون‌گذاری در جامعه قرار گیرد. دلیل این مدعا را اصل عدالت گرفته‌اند که ترجیح بدون مرجح نشود. این که رأی و پسند مردم می‌تواند یک مرجح به حساب آید، در حقیقت به یک پیش فرض فلسفی باز می‌گردد که انسان مالک و کاملاً مختار و رها شده در حیات



و هستی خود است.^{۲۳} استاد ملکیان این پیش فرض را بدیهی انگاشته‌اند؛ حال آن که نیاز به اثبات دارد. در مقابل این انگاره، دیدگاه دیگری وجود دارد که حیات انسانی را موهوبی و «داده شده» می‌داند و تصرف در آن را بدون اذن صاحب هستی مجاز نمی‌داند. از این نگاه، تصرف در شئون حیات، تنها در چارچوب مقررات «بخشنده حیات» ممکن می‌شود و پسند و رأی افراد در این محدوده اعتبار می‌یابد.^{۲۴} ظاهراً تاکنون هیچ اصل و استدلال عقلی نتوانسته برتری پیش فرض اول را بر پیش فرض دوم اثبات کند. تا آن زمان گزاره ۸ هم قابل استناد نیست.

اما همه مقدمات یاد شده، تنها در سایه گزاره ۹ می‌توانند به استدلالی به سود سکولاریسم تبدیل شوند. در این گزاره، ادعا شده است که هیچ‌یک از گزاره‌های آفاقی دین قابل اثبات نیستند و از این رو، به خودی خود برای حضور در صحنه مدیریت اجتماعی اعتبار ندارند. در این خصوص چنین آمده است: «آن چه در دین گفته می‌شود... هیچ کدام با هیچ یک از چهار میزان فوق (ریاضی-منطقی-عقلی، تجربی انسانی و طبیعی، تاریخی و شهودی) به نحو بالفعل قابل تحقیق نیست. مهم‌ترین عقیده دین، اعتقاد به وجود خداست. آیا به نظر شما، تاکنون دلیل قاطعی برای وجود خدا اقامه شده که هیچ کس نتوانسته باشد در آن مناقشه کند».^{۲۵}

در این عبارت، ادعای بزرگی صورت گرفته که اثبات آن چندان ساده نیست. شاید ریشه این باور را باید در معنای «اثبات» جست و جو کرد. ظاهراً چنین برمی‌آید که اثبات در نظر ایشان به معنای «دلیل قاطع» است و دلیل قاطع را به این معنا گرفته‌اند که «هیچ کس نتوانسته باشد در آن مناقشه بکند». البته پیش از این آمده است که «اثبات به معنای دقیق کلمه، فقط در علوم منطقی و ریاضی معنا دارد» و در نهایت، این واژه چنین تعریف شده است: «اگر مدعایی از حد خاصی از قبول در میان عرف علما برخوردار شد، می‌گویند این نظریه اثبات-یا به تعبیر دقیق‌تر، تأیید-شده است».^{۲۶}

چنان که می‌دانیم، اثبات به معنایی که در ریاضیات و منطق مطرح است، نمی‌تواند در سایر علوم مطرح باشد. این علوم از آن رو اثبات قطعی-یعنی غیرقابل انکار-می‌پذیرند که جنبه آکسیوماتیک دارند؛ بدین معنا که با مفروض گرفتن چند مفهوم و اصل اولیه، به تحلیل و بررسی استلزامات آن می‌پردازند. به عبارت دیگر، این علوم از جهان خارج خبر نمی‌دهند؛ بلکه همان چارچوب‌های ذهنی اولیه را بسط و توسعه می‌دهند. اما در مورد گزاره‌های سایر علوم که به گونه‌ای از جهان خارج سخن می‌گویند، همواره جای بحث و گفت‌وگو وجود دارد و هرگز نمی‌توان ادعا کرد: دلیلی اقامه شود که هیچ کس نتواند در آن مناقشه کند. راستی کدام یک از



گزاره‌های فلسفی را می‌توان سراغ گرفت که همه را تسلیم کرده باشد و یا کدامین نظریه در علوم اجتماعی یا علوم طبیعی غیر قابل مناقشه بوده است؟ خاصیت ذهن در شناخت‌های عینی آن است که همواره جایی برای گفت‌وگوهای بیشتر باز می‌گذارد؛ مهم این است که دلایل و شواهد به گونه‌ای باشند که ذهن آدمی را به پذیرش موضوع متمایل و مطمئن سازند. برای نمونه، از گذشته‌های دور کسانی بوده‌اند که حتی در اصل وجود جهان خارج نیز تردید روا داشته و در شواهد موجود تشکیک کرده‌اند. این حالت تقریباً در همه گزاره‌های واقعی-اعم از عقلی و تجربی- وجود دارد. پس مهم این است که بینیم یک گزاره برای چه کسی و در کدامین شرایط معرفتی مورد اثبات یا تردید قرار می‌گیرد.

ظاهراً جناب ملکیان به پیروی از برخی اندیشمندان معاصر، معیار اثبات را «عرف دانشمندان» در هر رشته علمی گرفته‌اند. این معیار اگر هم پذیرفته شود، تنها در علوم طبیعی مصداق دارد و گرنه در علوم انسانی و اجتماعی یا در علوم فلسفی، چنین عرفی به طور مشخص شکل نگرفته تا بدان اتکا شود. از آن سو، آیا نمی‌توان گفت که عرف دین‌داران یا دانشمندان دینی نیز ملاکی برای تشخیص درستی یک گزاره دینی است؟ آیا می‌توان پذیرفت که سیل عظیم دین‌داران در سطح جهان و در سراسر تاریخ-که در بین آنان متفکران و اندیشوران فراوانی وجود داشته است- همگی عقاید خود را بدون پشتوانه‌های عقلی و علمی پذیرفته‌اند؟

بہتر است به صورت جزئی‌تر بررسی کنیم که چرا نمی‌توان هیچ‌یک از گزاره‌های دینی را اثبات یا تأیید کرد. برای مثال، از نظر ایشان اگر ثابت شود که یک نوع قارچ سمی است، دولت می‌تواند بدون مراجعه به آرای عمومی، تولید آن را ممنوع، و تولیدکننده را مجازات کند،^{۲۷} اما ناپاکی اموری همچون رشوه‌خواری، زنا یا محارم یا همجنس‌بازی و نظایر آن، قابل اثبات نیست و باید به پسند عمومی مراجعه کرد. بر همین منوال، باید گفت که ضرر و زیان سیگار و مواد مخدر قابل اثبات است، اما زیان‌آوری مشروبات الکلی یا گوشت خوک را نمی‌توان اثبات کرد. سخن در این نیست که همه گزاره‌های دینی را می‌توان یا می‌بایست اثبات کرد، سخن در نقد این قاعده کلی است که به صراحت بیان می‌شود: «اما- و هزار اما- گزاره‌ها و باورهای دینی از نوع گزاره‌های objective بالفعل قابل تحقیق نیست».^{۲۸}

در یک کلام، مدعای ما این است که: اولاً، گزاره‌های پایه و بنیادین دینی، به همان اندازه اثبات‌پذیرند که سایر گزاره‌های عقلی یا اخلاقی قابل اثبات یا تأیید هستند. ثانیاً، در پذیرش یک



نظام یا مکتب فکری، لزومی ندارد که همه گزاره‌های آن مورد تأیید قرار گیرد، بلکه معمول است که اگر چارچوب‌های نظری و گزاره‌های اصلی آن از حیث معقولیت یا کارآمدی بر سایر مکتب‌ها برتری نشان دهد و هماهنگی درونی آن نیز احراز شود، آن مکتب شرایط عقلانی لازم را برای عمل در یک جامعه پیدا می‌کند. این رویه در سایر نظام‌های اجتماعی - اعم از سکولار یا غیر سکولار - مرسوم و مقبول است و ظاهراً بیش از این نیز از جهت معقولیت مورد انتظار نیست.

پیش‌تر گفتیم که مجموع سخنان استاد ملکیان در این بخش، به سه محور اصلی باز می‌گردد که تاکنون دو محور آن را بحث کردیم. حاصل آن که، هم در معنای سکولاریسم و هم در استدلال یاد شده تأملاتی وجود دارد و تقریر مناسب از سکولاریسم هنوز هم به تلاش‌های بیشتری نیازمند است. اما اکنون بهتر است به محور سوم - یعنی امکان جمع میان سکولاریسم و حکومت دینی - پردازیم.

۳. آشتی‌پذیری سکولاریسم و دولت دینی

بر اساس آنچه پیش‌تر گفته شد، در تعریف و تقریرهای رایج از سکولاریسم، معمولاً از سازش‌ناپذیری این اندیشه با دولت دینی سخن می‌رود و از اساس، این دو مقوله را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهند. اما از نکته‌های بدیع این گفتار، تلاش برای هم‌سازی این دو اندیشه ناساز است. در مقابل، ادعای ما این است که این دو را نمی‌توان با یکدیگر جمع کرد و اقتضای اندیشه سکولاریسم لزوماً یک دولت سکولار است و برای رسیدن به یک دولت دینی، پیشاپیش باید سکولاریسم را به کناری نهاد. برای اثبات این مدعا، ابتدا دو نکته را یادآور می‌شویم:

نکته نخست آن که باید سه ادعا را از یکدیگر تفکیک کرد:

۱. سکولاریسم با دین‌داری شهروندان سرستیز ندارد و در یک حاکمیت سکولار، مردم به صورت شخصی یا جمعی می‌توانند به وظایف دینی خود عمل کنند. به عبارت دیگر، سکولاریسم با «جامعه دینی» ناسازگار نیست.

۲. ممکن است در یک دولت سکولار، برخی - یا حتی همه قواین دینی - از فرایندهای قانون‌گذاری عبور کنند و با ملاک‌های عرفی و عقلایی بررسی شوند و مورد تصویب قرار گیرند. به عبارت دیگر، سکولاریسم با حضور برخی از قوانین دینی - البته بدون وصف «دینی» - در ساختار حکومت ناسازگاری ندارد.

۳. با پذیرش سکولاریسم می‌توان یک دولت دینی داشت؛ بدین معنا که مرجع قانون‌گذاری



و مدیریت در یک حکومت، اتوریته یا «مرجعیت دینی» باشد.

در مجموع می‌توان فرض اول و دوم را پذیرفت، هرچند برخی تلقی‌ها و پاره‌ای از طرف‌داران سکولاریسم با این دو فرض - یا دست‌کم با فرض دوم - نیز مخالف‌اند. اما سخن در حالت سوم است و باید بررسی کرد که دیدگاه استاد ملکیان در این باب چگونه قابل ارزیابی است.

اما نکته دوم، همان است که در نقد تعریف سکولاریسم گفته شد. چنان‌که گفتیم، هسته اصلی سکولاریسم و نقطه تمایز آن در این اصل نهفته است که هرگونه مرجعیت فرادنیوی و فراعقلایی را در مدیریت امور اجتماعی انکار می‌کند. این اصل حتی در صورتی که مردم به «دخالت مرجعیت‌های غیر عرفی» رأی بدهند، نقض نمی‌شود؛ چرا که این اصل، هسته معنایی سکولاریسم را تشکیل می‌دهد و نفی آن، به معنای فراروی از سکولاریسم و پذیرش دیدگاه مقابل است. اساساً هیچ نظریه‌ای را نمی‌توان به گونه‌ای تعبیر و تفسیر کرد که به نفی معنای اصلی آن بینجامد. برای مثال، اگر لیبرالیسم را به معنای آزادی کلیه افراد در انتخاب هدف و دست‌یابی به خواسته‌های خود بگیریم، هرگز لیبرالیسم اجازه نمی‌دهد که افراد با استفاده از آزادی فردی، به دخالت دولت در حوزه خصوصی رأی دهند. به تعبیر جان هال، «لیبرالیسم ممکن است نسبت به هدف‌هایی که افراد برمی‌گزینند، اخلاقاً بی‌طرف باشد، اما از این حیث اخلاقاً بی‌طرف نیست که تصمیم و انتخاب فردی مطلوب است و باید از دخالت‌های ناروای دولت مصون بماند».^{۲۹} به همین قیاس، هرچند سکولاریسم رأی مردم را به عنوان یک مرجع عرفی در قانون‌گذاری می‌پذیرد، اما رأی مردم را در نفی مرجعیت عرف و بر کرسی نشاندن یک مرجعیت فراعرفی پذیرا نیست.

با توجه به دو نکته پیشین، اکنون باید به داوری در مورد اصل نظریه جناب ملکیان بازگردیم که رابطه سکولاریسم و حکومت دینی - در حالت سوم - چیست. خلاصه سخن این است که سکولاریسم در معنای اصلی آن با حکومت دینی هرگز سازگاری ندارد و مرجعیت فراعرفی را حتی با آرای قاطع مردم پذیرا نیست، اما بنا بر استدلال استاد ملکیان، کاملاً می‌توان بر اساس آرای عمومی یک حکومت دینی با مرجعیت فراعرفی تشکیل داد، چرا که استدلال یاد شده به هیچ روی ثابت نمی‌کند که کلیه گزاره‌های دینی را باید یکپارچه به رأی عمومی گذاشت، بلکه اگر مردم به مجموعه گزاره‌های دینی که در یک مجموعه خاص قرار دارد و یا از سوی یک شخص یا یک گروه به عنوان احکام دینی ارائه می‌شود، رأی دهند، همین مقدار برای ترجیح کافی است،



زیرا استدلال بیان می‌کرد که در مورد گزاره‌هایی که قابل اثبات نیستند، باید یک ترجیح عملی وجود داشته باشد و اعلام رأی مردم یک جامعه در مورد سرنوشت خویش برای چنین ترجیحی کافی است و اصل عدالت - البته با تعریف ایشان - تحقق می‌یابد.

اما نکته مهم‌تر این که جناب ملکیان در ادامه سخن، شرط برقراری حکومت دینی را احراز سه ویژگی زیر دانسته است:

(۱) همه یا اکثریت مردم جامعه قبول داشته باشند که گزاره‌ها و باورهای دینی، بالفعل قابل تحقیق نیستند؛

(۲) قبول داشته باشند که این گزاره‌ها در عین این که بالفعل قابل تحقیق نیستند، باید مبنای تصمیم‌گیری آنان باشند؛

(۳) این گزاره‌ها مطابق همان تفسیری باشد که خودشان از آن گزاره‌ها دارند.

به نظر می‌رسد که به جز شرط سوم، هیچ یک از دو شرط نخست از استدلال ایشان بر نمی‌آید، زیرا بر فرض اگر گزاره‌ای از نظر علمی بالفعل قابل تحقیق نباشد، ولی مردم گمان دارند که قابل تحقیق است و در عین حال، آن را مورد پسند خویش نیز می‌دانند، آن گزاره می‌تواند مبنای تصمیم‌گیری باشد. از سوی دیگر، اگر مردم مجموعه‌ای از گزاره‌ها را مورد پسند خویش می‌دانند که احیاناً برخی از آنها قابلیت اثبات هم دارند، همین مقدار برای ترجیح کافی است. براساس استدلال یاد شده، مهم این است که مردم، پسند خویش را در مورد گزاره‌های نوع دوم اعلام دارند.

بهتر است مباحث نوشتار حاضر را با این جمع‌بندی به پایان ببریم: گمان می‌رود که نظریه جناب ملکیان از یک سو نیازمند یک بنیاد ارزش‌شناختی روشن و قابل اتکا و از سوی دیگر، محتاج یک نظریه استوار در حوزه اقتدار و مشروعیت سیاسی است. در محور نخست، مباحثی مطرح شد، اما در موضوع اخیر تقریباً نکته مهمی در گفتار ایشان نیامده است. بعید است بتوان بدون یک ایستار مشخص در باب مشروعیت و مبانی الزام سیاسی، به تبیین درستی از سکولاریسم و نسبت آن با دولت دینی دست یافت.

آنچه در این مجال باز گفتیم تأملاتی کوتاه در مورد یک نظریه نوآمد است که تنها به منظور ارج‌گذاری به این نظریه و یاری در جهت روشنایی بخشیدن به راه حقیقت ارائه گردید. امید است با نقد و بحث‌های عالمانه اهل نظر این موضوع مهم عمق و غنای بیشتری یابد.

پی نوشت ها:

۱. این نظریه در کتاب زیر، در گفتاری با عنوان «سکولاریسم و حکومت دینی؟!» انتشار یافته است:
عبدالکریم سروش و دیگران، سنت و سکولاریسم، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۸۱.
۲. سنت و سکولاریسم، ص ۲۵۴.
۳. همان، ص ۲۴۷.
۴. همان، ص ۲۵۰.
۵. همان، ص ۲۵۱.
۶. همان، ص ۲۵۲.
۷. همان، ص ۲۵۳.
۸. همان، ص ۲۵۶.
۹. همان، ص ۲۵۷ و ۲۵۸.
۱۰. این تعریف، برگرفته از مطالبی است که به ویژه در صفحات ۲۵ تا ۲۵۴ کتاب سنت و سکولاریسم مطرح شده است.
11. *New Encyclopedia of Catholic*, VIII, «secularism».
۱۲. سنت و سکولاریسم، ص ۲۵۴.
۱۳. در عبارات بعدی تعریفی از عدالت بدین صورت آمده است: «عدالتی که مورد نظر من است، عدالت سقراطی است... به بیان ساده، عدالت یعنی این که من بیش از آن چه باور دارم که حق من است، مطالبه نکنم» (سنت و سکولاریسم، ص ۲۱۴).
۱۴. تعبیر «اصل حقیقت» از ماست، ولی مضمون این اصل از مجموع عبارات متن قابل استفاده است. ظاهراً این اصل را باید از نظر جناب ملکیان چنین تقریر کرد: «هر آن چه درستی آن اثبات شود، پیروی از آن ضروری است».
۱۵. برای نمونه ر. ک. : *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Robert Audi (ed.), 1999, p.885.
۱۶. در مورد گزاره ۳ یک نکته دیگر را نیز می توان اضافه کرد که اتفاقاً در بحث ما اهمیت دارد. در این گزاره به طور مطلق گفته شده که گزاره های انفسی را نمی توان از نظر معرفت شناختی ارزیابی کرد. حال آن که در جای خود گفته اند که اگر این گزاره ها صرفاً حالات شخصی گوینده را بیان کنند قابل ارزیابی نیستند، ولی اگر از حالات و تمایلات انسان به طور کلی حکایت کنند، قابلیت ارزیابی معرفت شناختی را دارند. احتمال اول را دیدگاه



- غیرشناختاری (non-cognitivism) و احتمال دوم را انفسی‌گروی (subjectivism) می‌نامند. اگر گزاره‌های انفسی از نوع اخیر باشد، شاید بتوان گفت که براساس گزاره ۷ این امور حتی اگر برخلاف رأی مردم باشند، باید مبنای تصمیم‌گیری اجتماعی قرار گیرند، برای مثال، اگر در جای خود ثابت شود که گزاره‌هایی چون «مالکیت خصوصی خوب است» یا «ازدواج با محارم بد است» از تمایلات طبیعی و واقعی عموم انسان‌ها حکایت می‌کنند، برای الزامی کردن آنها در جامعه، نیاز به رأی‌گیری نیست.
۱۷. برای مثال، گفته می‌شود که خوبی به معنای «مطلوب بودن» یا «مطابق میل بودن» و یا به معنای «منتهی شدن به سعادت موزون» است.
۱۸. بیشتر از همه، این دیدگاه به فیلسوف پوزیتیویست انگلیسی ای. جی. آیر (A.J. Ayer) منسوب است.
۱۹. ویلیام فرانکنا، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، مؤسسه فرهنگی طه، قم، ۱۳۷۶، ص ۲۲۳.
۲۰. Stevenson (۱۹۰۸-۱۹۷۹) فیلسوف و استاد دانشگاه میشیگان.
۲۱. همان، ص ۲۲۲.
۲۲. ر. ک: محسن جوادی، مسئله باید و هست، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵، فصل دوم و سوم.
۲۳. البته یادآور می‌شویم که این پیش‌فرض فلسفی هم به تنهایی برای اثبات ترجیح رأی مردم کفایت نمی‌کند. این گزاره، بیانگر یک «واقعیت» است و به یک «باید» و الزام نیاز دارد.
۲۴. چنان‌که می‌دانیم، ادیان عمدتاً به این دیدگاه باور دارند، ولی این دیدگاه اختصاصی به ادیان ندارد، بلکه غالب فلسفه‌های پیشامدرن و برخی از فلسفه‌های مدرن نیز این عقیده را قبول دارند، حتی مکاتبی چون سوسیالیسم و مارکسیسم نیز به نوعی به این دیدگاه نزدیک‌اند. آنها امکانات انسانی را محصول جامعه و متأخر از آن می‌دانند و از این رو، مصلحت جامعه را - که لزوماً عین خواست و پسند آحاد جامعه نیست - مقدم می‌دارند و منافع افراد را در چارچوب مصلحت جامعه مشروع و مقبول می‌دانند.
۲۵. سنت و سکولاریسم، ص ۲۵۶.
۲۶. همان، ص ۲۵۵.
۲۷. همان، ص ۲۴۹-۲۵۳.
۲۸. همان، ص ۲۵۵.
۲۹. جمعی از نویسندگان، خرد در سیاست، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۳۷۴، طرح نو، ۱۳۷۷.

