

نواندیشی دینی طریق است، نه موضوع

گفت‌وگو با: محسن کدیور

ضمیمه اعتماد ش ۱۸۵۲، ۱۳۸۷/۱۰/۸

چکیده: آقای کدیور در این گفت‌وگو که درباره کتاب حق الناس است (مجموعه مقالات وی درباره رابطه اسلام و حقوق بشر) به ویژگی‌های اسلامی که به نظر او تاریخی است و تفاوت آن با اسلام معنوی اشاره کرده است. وی توجه به معیارهایی چون عقلانی بودن، عدالت، اخلاق و غایت‌مندی احکام در عصر حاضر را، طریق رسیدن به اسلام معنوی و راجع تعارض شریعت، با حقوق بشر می‌داند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

ویژگی‌های اسلام تاریخی به قرار ذیل است:

۱. بن‌مایه فقه المعاملات، آن روایات منقول از پیامبر ﷺ و صحابه در اهل سنت و ائمه علیهم‌السلام نزد شیعه است. روایاتی که به نظر فقیهان صحیح یا معتبر شناخته شده‌اند، از این زاویه که ناظر به حکمی همیشگی و فرازمانی و فرامکانی هستند یا تنها حکم زمانه خویش را بیان داشته‌اند، مورد نقادی و واکاوی واقع نشده‌اند. مشکل از آنجا آغاز می‌شود که روایتی که ناظر به حکم موسمی یا موضعی یا موقت بوده است، حکم دائمی و جاودانه شرعی پنداشته شده است. واضح است که استناد به چنین روایاتی به استنباط احکام شرعی می‌انجامد که در این کتاب از آن‌ها به اسلام تاریخی یا اسلام سنتی یاد شده است. عدم تفکیک عرف عصر نزول، از ماهیت احکم تصلب آن عرف انجامیده و ماهیت مترقی احکام شرعی را، در مناسباتی که هیچ ضرورت دینی به حفظ آن‌ها نیست، به بند کشیده است.

بازتاب اندیشه ۱۰۷

نواندیشی دینی
طریق است
نه موضوع

۲. شیفتگی زاید الوصف و قالب‌ها و صورت‌های ظاهری احکام و غفلت از غایات تشریح است (در مواردی که راهی برای پی بردن آن‌ها هست). استدلال فقیهان اصولی، نشان از امکان راهیابی به پاره‌ای از این غایات است. احکام «طریق» و اصول و غایات شرعی هستند. به نظر می‌رسد در بسیاری موارد، در اجتهاد مصطلح این طرق خود «موضوعیت» یافته‌اند. برخی از این طرق دیگر، واصل به آن غایات نیستند، اما کماکان تثبیت و تقدیس می‌شوند. اگر هدف و غایت مجازات، کاهش جرم و تنبه جامعه جهت پیش‌گیری است، چرا حدود و تعزیرات شرعی که یقیناً در گذشته چنین بوده‌اند، امروز نباید مورد بازبینی و احراز طریقت به مقصود واقع شوند؟

۳. عدم عنایت کافی به منزلت عقل در فرایند استنباط احکام شرعی است. فقه نقل محور، به ندرت نیازی به استناد به حکم و رأی عقل پیدا کرده است. تردید در اعتبار احکام عقلی و محدود کردن آن به ملازمات عقلیه، دلیل عقل را عملاً به دلیل تشریفاتی در اسلام تاریخی تنزل داده است و سیره عقلاً (از آن حیث که عقلاً هستند) مورد عنایت جدی قرار نگرفته است تا همتی برای کشف آفاق جدید و نیز محدودیت‌ها و شرایط آن صورت گیرد.

۴. غفلت از اصل اصیل عدالت در استنباط احکام شرعی است. اگرچه شیعه و معتزله از اهل سنت همواره به عدلیه بودن مفتخر بوده‌اند، اما نوعی اشعری‌گری و اخباری‌مسلکی، عملاً دامان اجتهاد را گرفته است. اگر در جایی یقین یا اطمینان احراز شد که فلان حکم برخلاف مقتضای عدالت الاهی است، بی‌شک دیگر نمی‌توان به آن حکم شرعی اطلاق کرد، هرچند در گذشته از مصادیق ظلم شناخته نمی‌شده است. فقهی که حین استنباط به عادلانه بودن فتوای خود نمی‌اندیشد، و با تصور عدم امکان دستیابی به چنین اموری، دغدغه تطبیق استنباطات خود را، با مقتضای عدالت ندارد، نباید از انتساب احکام ظالمانه به شارع دادگر تعجب کند.

۵. غفلت از لزوم اخلاقی بودن احکام شرعی است. به راستی آیا اخلاقی بودن، به عنوان یکی از لوازم لاینفک احکام دینی برای فقهای عظام مطرح است؟ آیا از خدا و رسولی که مظهر اخلاق کریمانه هستند، هرگز توقع صدور احکام غیر اخلاقی می‌رود؟ اگر مطلبی از قبیل برده‌داری در گذشته، به مثابه حکم غیر اخلاقی شناخته نمی‌شد، اما امروز مسلماً منافی اخلاق محسوب می‌شود، چگونه در رساله توضیح المسائل امروز همچنان نوشته می‌شود؟

۶. عدم بازنگری در علم کلام است. ریشه و پایه بسیاری از احکام فقهی، در زاویه نگرش

کلامی به عالم و آدم است. جهان‌شناسی و انسان‌شناسی گذشته در موارد متعددی، نیاز به بازنگری و نوسازی دارد. بحث حق و تکلیف قبل از ابتدای احکام شرعی در فقه به آن، نیاز به بررسی و تدوین مبانی کلامی دارد. این‌که انسان از آن حیث که انسان است، حقی دارد یا نه، این‌که حقوق انسانی دایر مدار دیانت یا جنسیت اوست، پیش از آن‌که بحثی فقهی باشد، بحثی کلامی است. اصل کرامت ذاتی انسان چه لوازم فقهی و شرعی دارد؟ به راستی آیا در تلقی سنتی کلامی پاسخ‌گویی به این پرسش‌های ستبر سراغ داریم؟

۷. عدم تکمیل علم شریف اصول فقه است. در میان علوم مقدمه استنباط به جرأت می‌توان گفت علم اصول فقه از پیش‌رفته‌ترین علوم اسلامی است و یقیناً از فلسفه و کلام اسلامی، رشد و ترقی افزون‌تری داشته است، اما پیشرفت فراوان مباحث الفاظ در زبان‌شناسی، فلسفه‌های تحلیل زبانی و هرمنوتیک مدرن، هنوز در علم اصول فقه انعکاس پیدا نکرده است. استنباط احکام شرعی در دوران جدید بدون مسلح بودن به ابزار تازه، به مثابه ورود در میدان جنگ مدرن، با شمشیر و نیزه است.

۸. عدم تدوین فلسفه حقوق یا فلسفه فقه است. مهم‌ترین بحث فلسفه حقوق، حق طبیعی است؛ همان‌که در ادبیات دینی ما، چه بسا به حقوق فطری تعبیر شود. به راستی آیا تاکنون قدمی برای شناخت و تدوین مبانی، قلمرو، مصادیق، پیامدها و لوازم حقوق طبیعی یا حقوق الاهی برداشته شده است؟ آیا قبل از روشن کردن چنین کلیدواژه‌مبنایی، می‌توان انتظار استخراج حقوق جزئی انسان از آن حیث که انسان است را از فقهی داشت؟

می‌توان عرف عصر نزول و شرایط زمانی مکانی زمان رسول خدا ﷺ را از پیام جاودانه الاهی جدا کرد. می‌توان با بازشناسی منزلت عقل، از سیره عقلا (به‌ماهم عقلا) واقعاً به عنوان یکی از منابع استنباط بهره جست. اگر کسی بخواهد مدعیات کتاب حق‌الناس را نپذیرد، باید در صحت برخی یا همه گزاره‌های ذیل تردید کند:

الف) تصویر ارائه شده از اسلام تاریخی، صحیح و مطابق واقع نیست.

ب) تصویر یاد شده صحیح است، اما تفکیک این خصوصیات هشت‌گانه از اسلام امکان

ندارد.

ج) این قرائت از اسلام پاسخ‌گوی کلیه پرسش‌های نوین است.

د) اصولاً این پرسش‌ها (از قبیل حقوق بشر و دموکراسی و...) نادرست است و نیازی به

زحمت پاسخ‌گویی به این لوازم کفر و الحاد نیست.

ها خصوصیات تلقی جدید از اسلام، به لحاظ دینی نادرست و به لحاظ وقوعی غیر ممکن است.

سؤال مطرح شده ناظر به گزاره دوم است. اگر کسی ادعا کند اصولاً اسلام همین است و جدا کردن این امور از آن محال است، ظاهراً دو گروه از چنین گزاره‌ای دفاع می‌کنند. گروه اول، مسلمانان سنتی که اصولاً هیچ قرائت دیگری از اسلام را بر نمی‌تابند و هر برداشت دیگری را به التقاط و انفعال از کفار و ملحدان معرفی می‌کنند. این سروران کماکان از احکامی از قبیل برده‌داری و سنگ‌سار و اعدام خودسرانه مهدورالدم دفاع می‌کنند. آنان هرگز پاسخ نداده‌اند چگونه ظلم و منافی اخلاق و منافی با سیره مسلم عقلاً (به ما هم عقلاً) قابل انتساب به شارع حکیم و عادل است. اگر عقل از منظر ایشان تا به این حد ضعیف و ذلیل است، چرا خود را از عدلیه و اصولیون می‌شمارند؟ اجتهاد اگر در عرف متشرعه تا به این حد قابل احترام است، بی‌شک به واسطه زنده بودن و به روز بودن آن است، و الا تکرار فتاوی سلف صالح، در دورانی که شرایط زمانی مکانی دیگر شده است، قابل اعتنا نیست. به هر حال این شریعت‌مداران باید بر عدم امکان تفکیک رسوبات عرفی عصر نزول، از احکام نورانی اسلام اقامه دلیل کنند. نویسنده تاکنون دلیل از ایشان نشنیده است.

راه رسیدن به اسلام معنوی توجه به ابعاد مغفول مانده اسلام، از قبیل منزلت عقل، اصول عدالت، اخلاق، غایات احکام، فلسفه حقوق و مبانی کلامی انسان‌شناسی اسلامی، در کنار ایمان به وحی الاهی و سنت رسول ﷺ است....

پرتال جامع علوم انسانی

● اشاره

سیدمحمد موسوی فراز

دیدگاه آقای کدیور در موضوع مورد بحث، نیازمند بررسی و نقد جامعی است که این مجال، گنجایش بسط آن را ندارد؛ منتها مختصراً به نکاتی اشاره می‌شود. می‌توان این اشارات را در دو قالب نقد بیرونی و کلی و نقد درونی (بررسی ادله و نسبت آن با مدعیات) مطرح کرد.

الف) نقد بیرونی و کلی

آقای کدیور با دغدغه حل تعارض دین و حقوق بشر (البته حقوق بشری که به قول ایشان از محصولات مدرنیته است) دست به ارائه چنین طرحی زده است. ایشان از منظر یک مسلمان که در حقانیت دینش قاطع است، ناظر پدیده ناسازگاری بسیاری از احکام اسلامی، با اعلامیه حقوق بشر است و لذا انگیزه دفاع از دین، در مقابل لائیسیت و

بازتاب اندیشه ۱۰۷

نوآندیشی دینی
طریق است،
نه موضوع

سکولاریسم، در صدد در انداختن طرحی نو بوده که دین محفوظ باشد و هم اتهام ضدیت با حقوق بشر، بر آن وارد نباشد تا از صحنه گسترده دنیای مادی امروز به کنج مسجد و کلیسا رانده نشود و تنها در عرصه رابطه فردی انسان با خدا محدود نگردد. لکن آنچه در عمل اتفاق افتاده این است که خروجی راه حل ایشان، نه تنها مقصود را محقق نساخته، بلکه نهایتاً تأیید نظریه سکولاریسم را موجب شده است. چراکه نتیجه این فرمول، کوچک و کوچک تر شدن تدریجی جنبه دنیایی و عرصه اجتماعی فقه و به طور کلی اسلام است. در اسلام معنوی آقای کدیور، به مرور احکام، به اسم متغیر و زمان مند بودن منسوخ شده، جایگزین دینی هم برای آن نخواهد آمد و آن موضوع به تدبیر عقلا و انهاده خواهد شد؛ یعنی حکم انسان به جای حکم شارع، ملاک عمل قرار خواهد گرفت. این مطلبی است که خود وی نیز بر آن اقرار دارد و به عنوان یکی از ویژگی های اسلام معنوی بیان می کند، گرچه این نقیصه را با این توجیه که «در عوض فرصت تعمیق بیشتر ایمان برای دین داران فراهم می شود» (!) به اصطلاح جبران می کند.^۱

آیا این نتیجه، همان مطلوب اومانسیسم و سکولاریسم نخواهد بود؟ (جایگزینی عقل بشری به جای وحی، در عرصه های اجتماعی و عرفی سازی احکام اجتماعی).

ب) نقد درونی:

۱. ایشان قالب گرایی افراطی و غفلت از غایات احکام را، از ویژگی های اسلام تاریخی دانسته و با بیان این که احکام شأنی جز طریقت برای وصول به غایات ندارند و بسیاری از این احکام، در عصر ما، طریقت خود را از دست داده اند، نسخ آن احکام را فضای اسلام معنوی نتیجه گرفته است. در پاسخ باید گفت اگر منظور شما از طریقت احکام، فلسفه داشتن حکم و وجود مصلحت برای احکام است، این مطلب درستی است، ولی این سخن با موضوعیت داشتن آن احکام مناقات ندارد. بدین معنا که ممکن است مصلحت وقتی حاصل شود که به این حکم خاص و از این طریق تعبیدی عمل گردد. نمی خواهیم بگویم تمام احکام، فی نفسه موضوعیت دارند؛ کلام این است که غایت داشتن حکم، الزاماً به معنای طریق راه بودن آن نیست. اصولاً در احکام فقهی، اصل با موضوعیت است؛ مگر برخلاف آن دلیل قطعی آورده شود. به فرض هم که حکمی فقهی صرفاً طریق باشد، لازمه جایگزین شدن حکم عرفی به جای آن چند چیز است: درک یقینی تمام مصلحت و علت حکم (نه گمان و ظن و نه درک حکمت و جزء العلة)، یقین به تأمین بهتر آن مصلحت ها توسط عنصر جایگزین و نهایتاً علم به شوب نبودن مصالح، حکم جایگزین به مفسده، تمام این ها تقریباً محال وقوعی است.

چگونه می توان به تمام مصالح یک حکم پی برد، در حالی که اولاً بنای شریعت و شارع

بازتاب اندیشه ۱۰۷
تواندیشی دینی
طریق است
نه موضوع

۱. محسن کدیور، حق الناس، ص ۳۲.

بر تبیین آن مصالح نبوده و ثانیاً برای احکام، ده‌ها حکمت قابل فرض و احتمال است؛ از جمله فرض این‌که خود تعبد به فلان حکم خاص (فارغ از مزایا و مصالح غایت آن) از باب امتحان و آزمایش بندگی مورد عنایت شارع بوده است.

اصولاً آیا با این علوم ناقص و اطلاعات ناکافی ما از جهان، انسان، عوالم غیب و شهود و دنیای پیچیده تأثیر و تأثر است، می‌توان به آن یقینی که آقای کدیور آن را شرط دست برداشتن از احکام و جایگزین نمودن حکم جدید می‌داند، دست یافت؟

۲. ایشان یکی از خطاهای شیوه استنباط فقهی سنتی را، غفلت از معیار عدالت در فتواها می‌داند. به نظر ایشان فقیه باید پس از طی مراحل اجتهاد، با سنجۀ عدالت، حکم خود را ارزیابی کند و در صورتی که حکم را ظالمانه یافت، آن را کنار زند. این ادعا که احکام در عصر نزول در نظر متدینان، عقلایی و عادلانه بوده است و اکنون نیز باید چنین ملاک‌هایی میزان ردّ یا قبول حکم باشد، به نظر ادعایی نادرست می‌آید. عادلانه و عقلایی بودن احکام (حداقل بسیاری از احکام) همچنان‌که در عصر ما برای مردم روشن نیست، در عصر نزول هم روشن نبوده است. البته به این معنی که مردم با عقل خودشان قادر به درک مستقیم عدل و عقلانیت یک حکم نبوده‌اند، و الا از باب عصمت پیامبر ﷺ و حکمت بالغة الاهی، تعیین به حقانیت و عدالت تمام احکام شریعت داشته‌اند.

این‌که مثلاً حکم هشتاد ضربه شلاق برای فلان جرم عین عدل است و اگر هشتاد و پنج ضربه شود یا هفتاد و پنج ضربه، حکم ظالمانه خواهد بود، نه برای عرف عصر نزول و نه برای دیگر اعصار قابل تشخیص نبوده و نیست. باید از آقای کدیور پرسید این‌که دیه قطع سه انگشت زن، سی شتر و دیه قطع چهار انگشت زن، بیست شتر است، واقعاً در عصر نزول برای مردم قابل درک بوده است؟ و اکنون چون به نظر ظالمانه می‌آید، باید کنار گذارده شود؟ اگر چنین است، پس چرا خواصی چون ابان بن تغلب ابتدا این حکم را شیطانی می‌خواند و بعد که متوجه می‌شود که از معصوم صادر شده، تعبداً می‌پذیرد؟ و چرا امام در جواب می‌فرمایند: عقل‌ها قادر به درک دین خدا نیستند؟

درست است که عدل مقیاس دین است نه برعکس و دین باید براساس عدل تنظیم گردد، اما این در عالم ثبوت و تحقق است و نه در مقام اثبات و کشف. اصولاً کشف مصادیق عدل و ظلم در اکثر موارد خارج از قدرت عقل بشری است و تنها به کمک وحی و دین می‌توان بدان دست یافت. در بحث عدالت احکام، نکته دیگر این است که به نظر ایشان، حکمی که از آن در گذشته برداشت عادلانه می‌شده، تا زمان بقاء آن برداشت، عادلانه است و اگر زمانی همان حکم، ظالمانه تلقی گردید، دیگر ظالمانه و منسوخ خواهد بود.

سخن این است که چگونه یک حکم تنها با گذر زمان و تغییر فهم مردم از عادلانه به ظالمانه منقلب می‌شود. به نظر می‌رسد ایشان نیز به نحوی دچار اشتباهی شبیه اشتباه اشاعره شده است. با این تفاوت که آن‌ها می‌گفتند «الحسن ما حسنه الشارع» و لازمه سخن

بازتاب، نسخه ۱۱۷
نواندیشی دینی
طریق است،
نه موضوع

آقای کدیور این است که «الحسن ما حسنہ الزمان» آن‌ها ملاک حسن را شارع و ایشان ملاک را فهم مردم زمانه می‌داند، لذا تصریح می‌کند که ممکن است حکم عادلانه امروز در آینده خود، گزاره‌ای ظالمانه گردد. اگر حسن و قبح و عدل و ظلم ذاتی است، چگونه فهم عصری بشر، در آن تأثیرگذار است؟

۳. در بحث معیار اخلاقی بودن حکم نیز همان ایرادها وارد است که کشف اخلاقی بودن یا اخلاقی نبودن یک گزاره، نیازمند علم و یقین به تمام جوانب آن (از جمله آثار مادی و غیرمادی، فردی و اجتماعی، مفاسد و مصالح فلسفه حکم و...) است که عملاً چنین یقینی برای بشر حاصل‌نشده‌نی است. ضمن این‌که حتی اگر حکمی فی‌نفسه ضد اخلاقی بودنش کشف شود، باز هم برای نسخ کفایت نمی‌کند؛ چرا که ممکن است مصلحت اهم و بزرگ‌تری داشته باشد که مفسده ضد اخلاقی بودنش را پوشش دهد. مثل کذبی که موجب حفظ جان محترمی گردد.

۴. ایشان معتقد است که باید در هر عصری احکام با معیارهایی سنجیده شوند و تطابق احکام با آن‌ها ارزیابی شود؛ زیرا امکان دارد حکمی در یک زمان مطابق و در زمان دیگری منافی با آن‌ها باشد که در صورت عدم تطابق با معیارها دیگر حکم شرعی نخواهد بود. اشکال کار ایشان این است که در این ملاک‌ها، از برخی امور فرازمانی و غیرتاریخی به عنوان ملاک تغییر حکم نام می‌برد که از جمله آن‌ها می‌توان به سنجه عقل و حتی ذاتی انسان اشاره کرد. اصولاً مقتضای حکم عقل اموری قطعی، استثنائاً‌ناپذیر، همیشگی و همه‌مکانی هستند (قضایایی از سنخ $2+2=4$ که هیچ‌گاه تغییر نمی‌کند). حقوق ذاتی انسان‌ها هم (به فرض ثبوت چنین حقی) از آن‌جا که از ذات انسانی ناشی می‌شوند، فراتر از زمان و مکان می‌باشند؛ چرا که دائرمدار انسان به ماهو انسانند (نه مثلاً انسان لاهو مدرن). لذا ممکن نیست که حکمی سابقاً مطابق عقل بوده باشد و اخیراً این تطابق را از دست بدهد یا سابقاً با حق ذاتی بشر تعارض نداشته باشد، ولی در حال حاضر متعارض گردد.

بنابراین اگر حکمی به نظر آقای کدیور در زمان ما غیر عقلی یا ضد حقوق ذاتی و فطری بشر است، از دو حال خارج نیست یا واقعاً چنین است که لازم‌اش ضد عقلی و منافی با حق ذاتی بودن آن حکم در عصر نزول است (امری که آقای کدیور صراحتاً آن را رد می‌کند و معتقد است تمام احکام در عصر نزول اخلاقی، عقلایی و عادلانه بوده‌اند) یا این‌که اگر در عصر نزول این تعارض نبوده، اکنون هم نیست و تعارض کنونی امری موهوم است.

۵. در بحث حقوق ذاتی انسان، جای این سؤال از ایشان هست که چگونه می‌توان به وجود چنین حقی و تقدم آن بر تمام حقوق و تکالیف (حتی حقوق الهی) قائل شد؟ لازمه چنین فرضی، حق تقدم مخلوق و مصنوع بر خالق و صانع است! آیا چنین تعرضی عقلانی است؟

بازتاب اندیشه ۱۰۷
۶۳
و اندیشه دینی
طریق است
نه موضوع

وقتی که ما امری مثل حیات را حق ذاتی بشر دانستیم، طبیعتاً اگر در حقوق الهامی حکم اعدام بود، این تعارض را باید به نفع حق ذاتی حیات رفع کنیم و این یعنی ترجیح حق مملوک بر مالک. کدام عقل سلیم می‌پذیرد که مالک حق تصرف در مایملکش را نداشته باشد و مملوک برای حق مالک حد و مرز تعیین کند؟!

آنچه از جمع‌بندی نقدهای درونی و بیرونی پیش‌گفته به دست می‌آید این‌که نظریه آقای کدیور، مبتلا به چالش‌های عمیق و متعدد استدلالی است. چالش‌هایی که منجر به خروج طرح ایشان از چارچوب مسلم‌ات اسلامی گردیده است. در این‌که در لابلای احکام ممکن است برخی موقت بوده و به عبارتی موضوعیت خود را از دست داده باشند، بحثی نیست، اما به دلایلی که گذشت، راه جداسازی آن از احکام ثابت نه آن است که ایشان بیان کرده است. برای حل تعارض دین و حقوق بشر لازم نیست با دست‌چاچی به یکباره اعلامیه حقوق بشر را به عنوان حقوق واقعی بشر پنداشته و درصدد رفع و رجوع تعارض دین با آن باشیم؛ چراکه بر بسیاری از مفاد آن ایرادهای جدی هست که ما در این مختصر، مجال پرداختن به آن را نداریم. اجمالاً باید به آقای کدیور یادآور شویم که: اولاً شما تعرض سکولاریسم و اومانیزم را با دین و بطلان آن‌ها را قبول دارید و آن مکاتب را غیرعقلانی می‌دانید. ثانیاً اعلامیه حقوق بشر (و متونی از این دست از جمله میثاقین و...) در نهایت سازگاری با آن مکاتب بلکه محصول و مولود همان فلسفه و تفکر است. حال چگونه مقدمات و ریشه فکری این اعلامیه، غیرعقلی و ضددینی است، اما محصول آن عقلانی و جزء سیره عقلا به ما هم عقلاست؟

ضمناً این‌که بسیاری از مردم آن را پذیرفته‌اند، برای بنای عقلا شدن کفایت نمی‌کند؛ چرا که اولاً بسیاری از همین جماعت عقلا بر آن نقدهای اساسی دارند؛ در حالی که شرط مقبولیت بنای عقل نقض نشدن و نبود بنایی معروض در میان عقلا و دیگر است و ثانیاً با توجه به مبانی اومانیزستی و سکولاریستی اعلامیه در این‌که این بناء «به‌ماهم عقلا» باشد یعنی ریشه این سیره، «عقلانیت» بشر باشد، تردید جدی وجود دارد.