

امکان سکولاریسم اسلامی؟

نقد کتاب سکولاریسم اسلامی: نقدی بر دیدگاه روشن‌فکران مسلمان

مجید بهستانی*

محمد رضا امیرزاده**

چکیده

اگرچه بعد از دوره مشروطه حال‌وهوای مدرنیزاسیون غربی، از جمله سکولاریسم در ایران دمیدن گرفت، تا پیش از وقوع انقلاب اسلامی کم‌تر مسئله اصلی روشن‌فکران در تمام ابعاد آن بود. این درحالی است که با تأسیس حکومت دینی عموم روشن‌فکران و صاحب‌نظران به تصریح یا به تلویح و اشاره مفهوم سکولاریسم و ملزومات آن را در جامعه دینی ایران مورد پرسش و چالش قرار دادند. تا آن‌جا که برخی روشن‌فکران با نظریه‌پردازی برای پیوند جمهوری اسلامی با عقلانیت عرفی و مدرن امکان «سکولاریسم اسلامی» را مفهوم‌سازی کردند. منصور میراحمدی با نگارش کتاب سکولاریسم اسلامی: نقدی بر دیدگاه روشن‌فکران مسلمان به آن می‌اندیشد که سعی ایشان برای پیوند اندیشه سیاسی اسلامی و سکولاریسم را ناتوان، ناقص، و ناهم‌ساز با جریان کلی و اصلی جهان اسلام در حوزه نظر و عمل معرفی کند. در این مقاله بعد از معرفی ساختار و سازمان کتاب ایرادهای شکلی و محتوایی آن مطرح شده است.

کلیدواژه‌ها: سکولاریسم، سکولاریسم اسلامی، حکومت دینی، دموکراسی، دموکراسی دینی.

* عضو هیئت علمی دانشگاه جامع امام حسین علیه‌السلام (نویسنده مسئول)، behestaniam@gmail.com

** کارشناس ارشد علوم سیاسی، دانشگاه تهران، rezaamirzadeh@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۱۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۳/۰۱

۱. مقدمه

از آنجایی که جمهوری اسلامی نوعی حکومت دینی در خوانش مدرن آن محسوب می‌شود، قابل‌پذیرش است که بتوان گفت سکولاریسم مهم‌ترین آفت انقلاب اسلامی است (زیباکلام بی‌تا). اگرچه پس از بروز پدیده مشروطه در ایران مباحث مرتبط با مفهوم سکولاریزاسیون جامعه ایرانی و دربار ایران از سوی بسیاری از منورالفکران تعقیب می‌گردید، تا پیش از وقوع انقلاب اسلامی در محافل علمی دینی، به‌ویژه حوزه علمیه، چندان مورد توجه قرار نگرفت (حائری ۱۳۶۰؛ نامدار ۱۳۷۶؛ حسینی‌زاده ۱۳۸۶؛ مطهری ۱۳۹۱؛ آجودانی ۱۳۸۲). بالعکس، جریان غالب اندیشه‌ورزی در چگونگی امکان ورود اسلام در حکومت‌داری بود. این درحالی است که از همان اوان انقلاب اسلامی جریان سکولاریسم در ایران دنبال شد و روزبه‌روز به قوت آن افزوده شد (خسروپناه ۱۳۸۹؛ خسروپناه ۱۳۸۸؛ سروش ۱۳۷۰؛ سروش ۱۳۸۱؛ مجله کیان ۱۳۷۱ تا ۱۳۷۹؛ بازرگان ۱۳۷۷ ج). چنین وضعیتی را از آن نظر می‌توان معنا بخشید که اصل جریان سکولاریسم در نقد قدرت دینی ظهور می‌یابد. بنابراین، با قدرت گرفتن دین‌داران در ایران زمینه مساعد فکری و اجتماعی - سیاسی برای رشد جریان سکولاریسم فراهم گردید. حال، این جریان بومی شده در وضعیت فکری - فرهنگی ایران نه تنها در دانشگاه، بلکه به‌شکل جدی‌تری از سوی دانش‌آموختگان حوزه‌های علمیه دنبال می‌شود.

سکولاریزاسیون جمهوری اسلامی تلاشی نظری است برای افسون‌زدایی و قداست‌زدایی از حکومت دینی مدرن با این توجیه که آن بیش از آن‌که به وحی الهی وابسته باشد، مبتنی بر فهم امروزی بشر دین‌دار از وحی هم‌زمان با تأثیرپذیری از مقتضیات زمان و حال و هوای انسان جدید است (بنگرید به سروش ۱۳۸۸: ۳۲۰-۳۲۱؛ صالح‌پور ۱۳۸۸ الف؛ صالح‌پور ۱۳۸۸ ب؛ غلامرضا کاشی ۱۳۸۸). نفس‌پذیرش «جمهوریت» و حاکمیت ملی به‌عنوان دستاورد مدرن بشری، تفکیک قوا، برگزاری انتخابات، و قبول دیگر سازوکارهای دولت مدرن در کنار تأسیس مجمع تشخیص مصلحت نظام مهم‌ترین نشانه‌های عرفی شدن حکومت دینی دانسته شده است.

کتاب سکولاریسم اسلامی: تقلیدی بر دیدگاه روشن‌فکران مسلمان اثر منصور میراحمدی به مبانی معرفت‌شناختی و علمی این ایده نظری معطوف شده است. نویسنده بیش از آن‌که کوشیده باشد تا این موارد و موارد دیگر را نه به‌عنوان نشانه‌های عرفی شدن حکومت دینی در عصر جدید، بلکه ناشی از قابلیت‌های فقه شیعی و در نتیجه، هم‌چنان نهادهایی الهی معرفی کند، به ضعف مبانی معرفت‌شناسانه در فهم دین و حکومت دینی، و ناتوانی‌های

نظری این دسته از روشن‌فکران در ارائه یک الگوی منسجم دینی از حکومت دینی سکولار پرداخته است.

در این نوشتار بعد از مروری کلی به چهارچوب و ساختار این کتاب تلاش می‌شود ایرادهای شکلی و محتوایی، با تأکید بر مورد دوم، مطرح شود.

۲. معرفی کتاب

این کتاب در چهار فصل و ۱۴۰ صفحه تنظیم شده است و در ۱۳۸۷ ش پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی آن را به طبع رسانده است. نویسنده در فصل اول این مسئله را مطرح می‌کند که چرا و در چه اوضاع و احوالی سکولاریسم در جهان اسلام وارد شد و مورد قبول برخی از متفکران قرار گرفت. او دلایل تاریخی، انحطاط، و عقب‌ماندگی دولت‌های اسلامی در جهان اسلام، و سپس، ظهور دلایل نظری را به ترتیب مهم‌ترین زمینه‌های نظری ورود مبحث سکولاریسم و درنهایت، سکولاریسم اسلامی به جهان اسلام می‌داند. او توضیح می‌دهد که اصطلاح «سکولاریسم اسلامی» کم‌تر به شکل صریح از سوی این اندیشمندان مورد استعمال قرار گرفته است، ولی مجموع آرای آن‌ها یک «ایده نظری» را تشکیل می‌دهد که آن اصطلاح را برای دلالت به آن مناسب می‌شمارد.

۳. مدعیات سکولارهای مسلمان

با تضعیف و فروپاشی قدرت‌های امپراطوری و سلطنتی بزرگ در جهان اسلام، امپراطوری عثمانی و پادشاهی صفوی و سپس قاجاریه، و سیطره و نفوذ سیاست‌مداران غربی در مراکز قدرت درون جهان اسلام این اندیشه در ذهن متفکران عبور کرد که چرا آن‌ها قدرت‌مند هستند و ما ضعیف (زیباکلام ۱۳۷۸؛ لاهوری ۱۳۴۶؛ حائری ۱۳۶۰؛ نهرو ۱۳۵۳؛ مطهری ۱۳۸۹). این‌که برای توان‌مندسازی خود باید به سراغ مدل سابق خلافت برویم یا نوع «بدیل» وجود دارد. درحالی‌که برخی احیای خلافت را بهترین نسخه نجات دارالاسلام از دارالکفر می‌دانستند، بخشی نیز به نوگرایی و اصلاح دینی توجه نشان دادند. درحالی‌که از این میان برخی نیز خواهان حذف کامل دین از حوزه سیاست بودند، برخی دیگر به حفظ دین در حوزه سیاست، اما کنارنهادن آن از نهاد حکومت رأی دادند. میراحمدی جریان اخیر را «سکولاریسم اسلامی» می‌خواند. بدین ترتیب، «دولت‌سازی» محوری‌ترین بحثی بود که زمینه شکل‌گیری جریان اخیر را فراهم آورد.

فصل دوم کتاب ماهیت سکولاریسم اسلامی و معرفی برخی از اصحاب آن را شامل می‌گردد. به نظر نگارنده کتاب، درحالی که سکولارهای مسلمان نسل اول (مانند مهندس مهدی بازرگان) برداشت سلبی داشتند و بیش‌تر تحت تأثیر سرخوردگی‌ها و نقصان‌های سیاسی به آن رأی داده‌اند، نسل‌های بعدی (مانند ملکیان، سروش، و مجتهد شبستری) را کسانی می‌داند که دلایل نظری برای رأی خود آوردند و ایرادهای نظری بر نظریه‌های اسلام سیاسی و سلفی‌گری وارد می‌کنند. ایشان که به‌بیان نویسنده برداشت ایجابی از سکولاریسم اسلامی دارند، بیش‌تر تحت تأثیر مسائل فلسفه علم، معرفت‌شناسی، و هرمنوتیک سازه‌های خود را بنا کرده‌اند. او بهترین نظریه تبیین‌کننده این چرخش معرفت‌شناسانه را میان نسل‌های مختلف سکولارهای مسلمان نظریه هرمنوتیک فلسفی گادامر معرفی می‌کند.

نظریه هرمنوتیک فلسفی گادامر شناخت از هر آن‌چه قابلیت تبدیل شدن به «متن» را داشته باشد متأثر از دو عامل «متن» و «مفسر» می‌داند (مسعودی ۱۳۸۶: ۱۱۸-۱۲۵). دراین‌صورت، شناخت تاریخ‌مند و زبان‌مند می‌گردد؛ حال اگر یک محقق مسلمان بخواهد نظریه سیاسی یا نظریه اجتماعی تولید کند، بی‌تردید پی‌آمدهای زیر بر فهم دینی او عارض می‌گردد:

تاریخ‌مندی معرفت دینی: در این نگرش میان دین، به‌عنوان یک امر واحد و ثابت که از سوی خدا نازل شده است یا به‌عنوان تجربه دینی پیامبر، و معرفت دینی، به‌عنوان برداشت‌ها و رویه‌های مسلمانان درطول تاریخ برای عملی کردن دین در زندگی خود تفکیک می‌گذارند. مثلاً، نحوه حکومت پیامبر و خلفای راشدین سازوکار سیاسی نامتعینی بود که برای عملی شدن ارزش‌های معین و ثابت دین در آن برهه زمانی به‌منصه ظهور رسید و قطعاً در اوضاع و احوال و مقتضیات جدید زمانی برای برپایی همان ارزش‌ها می‌بایست به سازوکارهای جدیدتر و متناسب‌تر متوسل شد.

پی‌آمد دیگر تأثیرپذیری معرفت دینی از پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌هاست. محقق به‌عنوان یک فاعل شناسا، بلکه یک مفسر نمی‌تواند خود را از ارزش‌ها و بینش‌های خود در هنگام شناخت متن رها سازد (مسعودی ۱۳۸۶: ۲۹۳-۳۰۸؛ مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی ۱۳۷۷: ۷۹؛ ملکیان ۱۳۸۵: ۳۱۰-۳۱۲). بنابراین، شناختش متأثر از فرهنگ، زبان، جامعه، و تاریخی است که او در آن رشد کرده است. پی‌آمد دیگر امتزاج افق‌ها در معرفت دینی سکولارهای مسلمان است. امتزاج افق‌ها اصطلاح گادامر است که به این نکته اشاره دارد که مفسر برای شناخت متن افق فهم خود را آن‌قدر گسترده می‌کند که به افق اندیشه مؤلف متن دسترسی بیابد (مسعودی ۱۳۸۶: ۱۴۶). اگر این امتزاج نباشد، شناختی صورت

نمی‌گیرد. در امتزاج هم‌زمانی افق‌ها نتیجه آن می‌شود که بتوان نقاط مشترک فراوانی را میان سکولارهای مسلمان، چه شیعه و چه سنی، یافت.

در ادامه این فصل او به سراغ برخی از روشن‌فکران شیعه ایرانی (بازرگان، سروش، مجتهد شبستری، و ملکیان) و عرب اهل سنت (العشماوی، فیلالی، و عابدالجابری) معتقد به سکولاریسم اسلامی می‌رود. سخن مشترک همه اینان این است که اسلام یک ماهیت ثابت دارد، اما معرفت‌های دین‌داران از آن متعدد است. قرآن و برخی از روایات نشان می‌دهد که اسلام (برخلاف مسیحیت) با سیاست کار دارد. میزان دخالت اسلام در سیاست و اجتماع بیان ارزش‌های سیاسی - اجتماعی است. نحوه قانون‌گذاری و چگونگی نظام سیاسی در دست دین‌داران است و اسلام به هیچ شکل حکومت خاصی تعیین نمی‌دهد. بنابراین، در این برداشت از سکولاریسم اسلام با سیاست مداخله دارد، اما رابطه آن با حکومت انکار می‌شود.

هم‌چنین، هدف دین اسلام بیش از آن‌که متوجه دنیا باشد به آخرت نظر دارد و می‌خواهد مسلمانان را به سعادت اخروی برساند. ارزش‌های اخلاقی و انسانی در تارک تعالیم اسلامی قرار دارند و اگر توجهی به سیاست و دنیا می‌شود برای آماده‌سازی شرایط برای تحقق آن ارزش‌های والاست (خمینی ۱۳۵۶: ۶۹-۷۱؛ خمینی ۱۳۷۸: ۲۸۹؛ لک‌زایی ۱۳۸۶: ۱۶۸). از این روی، ارزش‌های فردی و در نتیجه، اسلام فردی (در برابر اسلام سیاسی) در این خوانش اصالت می‌یابد. بدین ترتیب، سکولاریسم اسلامی یک نسخه وارداتی و تحمیلی به اسلام نیست، بلکه روح اسلام سکولاریسم را تبلیغ می‌کند. تمامی چنین روشن‌فکرانی نیز نظام سیاسی ایده‌آل را برای تحقق ارزش‌های سیاسی اسلام الگوی دموکراسی می‌دانند، زیرا عدالت و آزادی مسلمانان در آن حفظ می‌گردد.

در فصل سوم ماهیت سکولاریسم اسلامی واکاوی می‌گردد. برای این منظور، نخست می‌بایست معنا و تاریخ شکل‌گیری سکولاریسم را در غرب شناخت. نویسنده پس از آن به این سؤال می‌پردازد که آیا هم‌نشینی اسلام و سکولاریسم ممکن است؟ تا انتهای همین فصل او، ضمن هم‌نوایی با قائلان سکولاریسم اسلامی، چنین پیوندی را نه تنها ممکن، بلکه روح سخن اسلام برای عصر حاضر می‌خواند. سپس، به اصول سیاسی چنین ایده نظری‌ای در زندگی سیاسی می‌پردازد.

پذیرش مرجعیت دین در شناخت ارزش‌های دینی ناظر به زندگی سیاسی نخستین گزاره سیاسی ایشان است. «سکولاریسم اسلامی بر این باور است که اسلام حاوی

ارزش‌هایی است که علاوه بر زندگی فردی، زندگی سیاسی - اجتماعی انسان را نیز در بر می‌گیرند و از دین‌داران اعتقاد به این ارزش‌ها و رفتار براساس آن‌ها را می‌خواهد» (میراحمدی ۱۳۸۷: ۱۰۶). اسلام خواهان سعادت ابدی و کمال انسان است و نه برای تنظیم نظام سیاسی، بلکه برای تحقق آن ارزش‌های والا آمده است.

نفی مرجعیت دین در تنظیم نظام سیاسی و قانون‌گذاری گزاره دوم است. به این معنا که اسلام فقط ارزش‌های انسانی والا را طرح می‌کند، اما این‌که چگونه می‌بایست و می‌توان آن‌ها را محقق کرد، وابسته به علمای هر دوره است (همان: ۱۱۰). وظیفه آنان است که در جامعه مسلمانان قواعد و قوانینی را به تصویب و اجرا بگذارند که دست‌یابی به اهداف اصلی انسانی که انسان‌ها برای آن خلق شده‌اند ممکن گردد. بر همین میزان، مشاهده می‌شود که اسلام حاوی احکام اجتماعی است. این احکام نه برای تعیین نوع خاصی از حکومت، بلکه برای دست‌رسی به همان هدف برتر انسانی (سعادت اخروی) وضع شده‌اند و نمی‌توان از آن‌ها رنگ دائمیت آن‌ها را استنباط کرد؛ زیرا این خلاف عقل و هدف شارع است که احکامی که زمانی می‌توانست آن اهداف را محقق کند برای همیشه ثابت بمانند.

به‌عنوان گزاره سوم با نفی مرجعیت دین عقل به‌عنوان منبع ارجاع در تنظیم زندگی سیاسی معرفی می‌گردد. عقلی که ثابت نیست و متأثر از زمان و مکان و با عطف به همان ارزش‌های والا تشخیص می‌دهد که چه سازوکار و تنظیماتی بهترین راه ممکن برای اداره زندگی سیاسی انسان است. با این حساب، از مفهوم سکولاریسم اسلامی نتایج زیر قابل استنباط است: انکار جدایی دین از سیاست، انکار پیوند دین با حکومت.

۴. ایرادهای سکولاریسم اسلامی

در فصل چهارم، میراحمدی بنا دارد با نقد سازواره سکولاریسم اسلامی ناتوانی‌ها و نواقص نظری آن را نشان دهد. او نوآوری اثر خود را در این می‌داند که اگرچه تاکنون نقدهای بسیاری بر این مفهوم شده است تاکنون هیچ‌کدام آن را به‌مثابه یک «ایده نظری» در ارتباط با مسئله «دولت‌سازی» بررسی نکرده‌اند (همان: ۱۲۲). در ادامه، او چند نقد بر آن وارد می‌کند: نخست این‌که قبول تفکیک دین و معرفت دینی در عمل به پذیرش «نسبیت» منجر می‌گردد. نتیجه آن‌که به‌جای معرفت دینی باید از «معرفت‌های دینی» سخن گفت. ایراد این است که پذیرش نسبیت معرفت‌های دینی بدون معرفی هیچ‌گونه معیار داوری سبب می‌شود تا نتوان تشخیص داد که کدام‌یک از برداشت‌ها به خود اصل دین نزدیک‌تر است. ضرورت این

معیار از آن جاست که عمل به دین برای یک دین‌دار ضروری است. نبود معیار یعنی نبود اطمینان از این‌که از آن‌چه می‌فهمد معرفت درستی است یا خیر. حال‌که سکولاریسم مفاهیم و دال‌های متنوع و مبهم دارد و صفت اسلامی آن را تا حدودی تنویر می‌کند، قطعیت‌نداشتن در شناخت اسلام به تزلزل در مؤلفه‌های این ایده منجر می‌شود.

ایراد دیگر آن‌که یک نظریه خوب آن است که ادعای آن فراگیر باشد. به این معنا که مربوط به اوضاع و احوال خاص زمانی و مکانی و وابسته با ایده‌ها و پیش‌فرض‌های محقق نباشد. حال‌آن‌که در برابر آن فرقه‌گرایی قرار دارد که محقق یک نظریه را با توجه به خواسته‌ها و ارزش‌های خود می‌سازد. نظریه فرقه‌گرایانه مبتنی بر برداشت‌های خاصی از مفاهیم محوری است که قابلیت توجیه و عام‌پذیری آن را مخدوش می‌سازد (همان: ۱۲۵). نظریه سکولاریسم اسلامی از آن نظر که مبتنی بر برداشت خاص و شاذی از اسلام است که مورد توافق اغلب نخبگان جهان اسلام نیست، حالت فرقه‌گرایانه دارد. براساس این سخن نویسنده می‌توان این را از کلام او استنباط کرد که او این ایده را علمی نمی‌داند.

هم‌چنین، این نظریه ناسازگاری درونی دارد. اگر از سویی مرجعیت دین را در ارزش‌گذاری بپذیریم، اما مرجعیت آن را در قانون‌گذاری رد کنیم، به رابطه تنافی گزاره‌های درونی نظریه می‌رسیم. چگونه می‌توان رابطه مستقیم ارزش‌گذاری و قانون‌گذاری را منکر شد؟ هر قانون‌گذاری در نگاه به ارزش‌ها قواعدی وضع می‌کند. اگر به لحاظ نظری این دو به دو حوزه مختلف اشاره داشته باشند، در عمل دو روی یک سکه‌اند.

ایراد دیگر آن است که سکولارهای مسلمان در مورد مفهوم سکولاریسم دچار دو نوع تقلیل‌گرایی و اغتشاش معنایی شده‌اند. نه تنها سکولاریسم را از دلالت آن به تمام زندگی به بُعد سیاسی محدود کردند، بلکه ایشان سکولاریسم را به عقلانیت فروکاستند و مراد خود از عقلانیت را نه نوع محض آن، بلکه کاربرد عملی آن دانسته‌اند. از این میان، برخی از ایشان معنای بهتری از آن ارائه کردند و سکولاریسم اسلامی را معادل علمی‌شدن فهم دینی می‌گذارند (همان: ۱۳۵).

در حالی‌که مهم‌ترین محور واکنش سکولارهای مسلمان در قبال عقب‌ماندگی جهان اسلام دولت‌سازی بود، اما ناتوانی در ارائه نظریه بدیل دولت دینی ایراد دیگر ایشان است. اگرچه همان‌طور که پیش از این گفته شد، دولت دموکراتیک بهترین شکل ضروری این روشن‌فکران برای عصر حاضر است و برابردانستن دولت دموکراتیک با دولت سکولار خالی از اشکال نیست. اول، چنین یک‌سان‌انگاری‌هایی یک‌سان‌انگاری‌های دیگری در خود

دارد: یک‌سانی دولت سکولار با دموکراسی و یک‌سانی دموکراسی با حاکمیت رأی اکثریت. درحالی‌که از ابتدای رنسانس تاکنون مثال‌های متعددی می‌توان یافت که دولتی سکولار باشد، اما دموکراتیک خیر، فروکاستن دموکراسی در حاکمیت رأی اکثریت انسان را از توجه به دیگر ابعاد معنایی دموکراسی غافل می‌کند (همان: ۱۴۱).

افزون‌براین‌ها، میان دولت سکولار و دولت دینی تناقض جوهری وجود دارد (همان: ۱۴۲). درحالی‌که ادعای سکولاریسم اسلامی حذف مرجعیت دین در تنظیم زندگی سیاسی است، دقیقاً دولت دینی به‌دنبال آن است که قواعد و نحوه زندگی سیاسی را تنظیم کند.

از ایرادهای وارد بر طرح سکولاریسم اسلامی مورد آخر «نامربوط‌بودگی» است و مراد از آن این است که یک نظریه می‌بایست در پاسخ به نیازهای واقعی بیرونی شکل بگیرد تا مقبول و مطلوب افتد. این درحالی است که این ایده نظری نه‌تنها برخلاف اجماع علمای اسلام و سنت فکری رایج است، با وضعیت واقعی در جهان اسلام هم‌خوانی ندارد. مهم‌ترین شاخص‌های کنونی جهان اسلام درقبال سیاست عبارت است از تشدید اقدامات مداخله‌گرایانه غرب در جهان اسلام، رشد روزافزون اسلام‌گرایی و گرایش اسلام‌گرایان به حکومت‌های مردمی اسلامی، ناهماهنگی با فرهنگ سیاسی حاکم در کشورهای اسلامی، و فقدان دانش و داده‌های علمی دینی حامی الگوی دولت سکولار اسلامی. درپایان، نویسنده می‌گوید:

در پژوهش حاضر اگرچه درصدد بررسی نوگرایی و سلفی‌گرایی نیست، در پاسخ به به پرسش «چه باید کرد؟» در جوامع اسلامی، بر «نوگرایی» تأکید می‌کند و در شرایط کنونی، آن را مناسب‌ترین پاسخ می‌داند. نوگرایی اسلامی تلاش می‌کند با تأکید بر سنت فکری اسلامی و پذیرش ایده مبنایی «پیوند دین و سیاست» به بازخوانی مؤلفه‌های آن در پرتو نیازهای جدید پردازد (میراحمدی ۱۳۸۷: ۱۵۰-۱۵۱).

امر مهمی که به پژوهش مستقل دیگری حواله شده است.

۵. نقد کتاب

کتاب منصور میراحمدی باوجود پاره‌ای از خوبی‌ها (مانند طرح سکولاریسم اسلامی به‌مثابه یک ایده نظری، شناسایی نقاط مشترک میان آرای متفکران مختلف سکولارهای مسلمان، معرفی «دولت‌سازی» به‌عنوان مبنای تحرک نظری سکولاریسم اسلامی، ارائه

خلاصه‌ای از آرای سکولارهای مسلمان در قبال حکومت اسلامی) اشکال‌های جدی نیز دارد که تلاش می‌شود به اصلی‌ترین آن‌ها اشاره گردد.

۶. ایرادهای شکلی کتاب

اگر بخواهیم از مشکلات ساده این کتاب شروع کنیم، باید با تکرارگویی و اطناب برخی از مطالب آن شروع کنیم. مثلاً، نویسنده در حالی که به درستی در ابتدای هر فصل از آنچه در آن فصل می‌گذرد یک معرفی اجمالی می‌آورد، در پایان برخی از اجزای یک فصل، ادامه همان فصل را بار دیگر توضیح می‌دهد (همان: ۲۳-۲۴، ۳۲، ۴۹). هم‌چنین، در حالی که هیچ‌یک از فصول در پایان خود به جمع‌بندی ختم نمی‌شوند، نویسنده برای فصل دوم یک جمع‌بندی قرار می‌دهد که استخوان‌بندی کتاب را بدشکل می‌کند.

نکته دیگر ارجاع‌ندادن نویسنده به متون مهم انگلیسی یا متفکران مهم غربی در باب سکولاریسم است. از آنجایی که نویسنده در چند جا به برخی از متون انگلیسی ارجاع داده است نشان می‌دهد که مشکل زبانی مانع رجوع به متون اصلی نبوده است. جدای از این می‌شد به متون مهم ترجمه‌شده فارسی یا عربی ارجاع داد. اما از این بالاتر موردی است که به گمان قوی، اشتباه در سازمان چاپ باشد، زیرا فهرست منابع کاملاً مربوط به پژوهش دیگری است.

در فصل چهارم نویسنده پس از بیان ایراد فرقه‌گرایی سکولاریسم اسلامی بار دیگر به توضیح برخی از ادعاهای آن‌ها مانند انتظار بشر از دین یا امکان قرائت‌های مختلف از دین می‌پردازد که حدود دو صفحه و نیم را اشغال می‌کند (همان: ۱۲۶-۱۲۸). پرداخت چنین حجمی به توضیح برخی از آن ادعاها در فصل سوم نامربوط است و به نظر می‌رسد که مربوط به فصل دوم است.

۷. ایرادهای محتوایی کتاب

هم در مقدمه و هم در مؤخره نویسنده آرزو و عقیده خود را درباره پاسخ «چه باید کرد؟» آغاز می‌کند و آن «نوگرایی» دینی است. اما توضیح آن را به پژوهش دیگری حواله می‌دهد. افزون‌بر آن، دوجا در ابتدای فصل چهارم بعد از توضیح فصل بار دیگر از علاقه خود به نوگرایی دینی سخن می‌گوید؛ اما به نظر می‌رسد که اولاً، آن یک صفحه که در این قسمت افزوده شده است به علت تناسب‌نداشتن با قبل و بعد از آن نازیبا باشد. به علاوه،

حال که چنین ادعایی در میانه کتاب آمده است مخاطب حق دارد از نویسنده بپرسد که این نوگرایی چیست و چرا ناگهان بدون توضیح مقدمات ایجابی آن به‌عنوان راه بدیل معرفی شده است. زمانی که پس از بیان مقدمات و گزاره‌های توضیحی درباره سکولاریسم اسلامی و در ابتدای نقد آن اشاره به نوگرایی دینی به‌عنوان راه بدیل می‌شود، این را به ذهن متبادر می‌کند که نویسنده می‌خواهد از نفی آن این را نتیجه بگیرد. کاش نویسنده به‌غیر از اصطلاح نوگرایی دینی دیگر بدیل‌های مشابه را که از آن‌ها نام برده است، اما توضیح نداده، مانند سلفی‌گری، رادیکالیسم اسلامی، اصلاح‌طلبی دینی، به‌اختصار حداقل در مقدمه معرفی می‌کرد.

در بخش بیان امتزاج افق‌ها در فصل دوم، نویسنده روشن نمی‌کند که آن امتزاج چه تأثیری دارد و ناگهان به‌سراغ امتزاج هم‌زمانی افق‌های سکولارهای مسلمان می‌رود. همین مفهوم اخیر هم چندان مسئله‌غریبی نیست که به یک بخش مجزا نیاز داشته باشد، زیرا تمامی کسانی که از مبانی معرفت‌شناختی مشترک استفاده کنند باوجود بسیاری از اختلافات، نقاط مشترکی خواهند داشت.

مورد دیگر خلط مفهوم «تاریخ‌مندی» گادامری با باور به تاریخی بودن احکام دین در نزد سکولارهای مسلمان است. نکته گادامر به زمان‌مند و مکان‌مند بودن فهم و معرفت بشری اشاره دارد؛ حال آن‌که در نزد این سکولارها احکام دینی شأن نزول تاریخی دارند و متناسب با زمان و مکان تغییر می‌کنند (حقیقت ۱۳۸۸). درحالی‌که نگاه گادامر یک امر معرفت‌شناسانه در حوزه نظریه‌پردازی و فهم تاریخی علوم اجتماعی است. دومی به فقه و فهم یک فقیه از منابع شرعی احکام جزئیة بازمی‌گردد.

اما دو ایراد بعدی اساسی‌ترند؛ نویسنده فراموش کرده است که آن روشن‌فکران ایرانی را که برگزیده به‌لحاظ فلسفی مشرب‌های متفاوتی دارند و در صورت التفات هم آن را در نقد خود منعکس نکرده است (همان). درحالی‌که مجتهد شبستری (۱۳۸۱) به جریان معرفت‌شناسی متأخر و هرمنوتیک نزدیک است کسانی مانند سروش (۱۳۷۰)، بازرگان (۱۳۷۷ الف؛ بازرگان ۱۳۷۷ ب)، و ملکیان (۱۳۸۵؛ ملکیان ۱۳۸۱) خاستگاهی مدرنیستی دارند. دانش هرمنوتیک در چهارچوب پسامدرنیسم یا رویکرد «مطالعاتی / studies-oriented» (دربرابر رویکرد «علم‌گرا scientific» به مسائل انسان و جامعه) معنا گرفته است؛ حال آن‌که آن سه به روش‌شناسی تجربه‌گرا تعلق خاطر بیش‌تری دارند. هرچند خسروپناه سروش متأخر را کسی می‌داند که به مشرب پساتجربه‌گران نزدیک شده است (خسروپناه بی‌تا)، اما بی‌شک طرح نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت (۱۳۷۰) و بسط تجربه‌نبوی (۱۳۷۸) به

زمانی بازمی‌گردد که سرورش هنوز ارادت خود را به پوپر از دست نداده است. نویسنده با هوشمندی می‌توانست میان مبانی فرانظری و ادعاهای نظری این افراد تناقض بیابد و به غنای پژوهش خود بیفزاید.

نویسنده درحالی‌به نقد جریان هرمنوتیسم می‌رود که ادبیات بیرونی را به‌استخدام می‌آورد. مراد از ادبیات بیرونی آن است که هر دانشی در درون یک پارادایم نضج می‌گیرد و این سبب می‌شود که آن علم و عالمان به‌کارگیرنده آن دارای باورها، ارزش‌ها، گزاره‌ها، و ابزارهای مختص به خود گردند. نمی‌توان اهداف و ارزش‌های یک پارادایم را معیار پارادایم دیگر قرار داد. این ایراد بر نوشته میراحمدی وارد است. چیزهایی را نقص و عیب می‌شمارد که از سوی سکولارهای مسلمان حسن و قوت است.

به همین علت، ایراد به «وجود نسبی و فقدان معیار داوری» بر سکولاریسم اسلامی وارد نیست؛ زیرا این اتفاقاً همان مدعا و خواسته این نظریه‌پردازان است. مطابق با نظر ایشان هیچ معیار و داوری‌ای وجود ندارد که نشان دهد برداشت ناب و نهایی از یک چیز (در این جا دین) کدام است (سروش ۱۳۷۰: ۱۵۵-۱۵۶؛ مجتهد شبستری ۱۳۸۱: ۳۷۲-۴۰۲). این نقطه‌ای است که دولت دموکراتیک کاربرد می‌یابد؛ این‌که جمع مسلمانان یا عالمان مسلمان بر روی مسئله‌ای به توافق برسند. از آن‌جاکه دین به‌خودی‌خود سخن نمی‌گوید، بلکه این دین‌داران هستند که برداشت‌های خود را از آن ارائه می‌کنند در این صورت، در اداره جامعه باید سازوکار توافق و اجماع را به‌دست آورد. اگر مخالفان یک معیار متفق‌القول سراغ دارند، معرفی کنند.

درباره این ایراد که نظریه سکولاریسم اسلامی با سنت رایج فکری جهان اسلام هم‌سویی ندارد و از سوی اغلب علمای مسلمان مقبول نیست، جدای از این‌که حامل یک گزاره ارزشی پنهان است که اجماع علما را برتر از نظر صحیح می‌داند (حقیقت ۱۳۸۸)، درعین‌حال، این نقدی است که از درون نگرش پسااثبات‌گرایی خارج می‌شود. اما نویسنده محترم یک ظرافت را رعایت نکرده‌اند و آن این‌که پسااثبات‌گرایان تجویز نکردند که نظریه جدید علمی حتماً باید به تأیید و اجماع جامعه عالمان دست یابد، بلکه آن‌ها با مطالعه تاریخ علم به چنین معیاری رسیدند (کوهن ۱۳۹۰: ۳۱-۳۲؛ حیدری ۱۳۸۵: ۱۰۵-۱۰۷؛ چالمرز ۱۳۸۴: ۱۰۷-۱۰۸). این معیار می‌گوید برای این‌که یک نظریه جای نظریه دیگری را بگیرد حتماً باید به تأیید جامعه علمی زمان برسد. حال جامعه علمی امروز یا جامعه علمی که چند سده دیگر تشکیل می‌شود. هم‌چنین، در سنت عملی و علمی حوزه‌های علمی جهان اسلام این معیار (اجماع و مقبولیت عام) وجود نداشت. اگر متکلم، فیلسوف،

یا فقیه‌ی به نظر شاذی هم دست می‌یافت، آن را اعلام می‌کرد و آن نظر از سوی دیگران محترم شمرده می‌شد، حتی اگر آن را مردود می‌دانستند. اگر متکلم، فیلسوف، یا فقیه نوآور شخصیت نام‌داری بود، با اقبال بیش‌تری روبه‌رو می‌شد. از این‌روی، رد سخن سکولارهای مسلمان به علت مقبولیت‌نداشتن سنت رایجی در جهان اسلام نیست.

در بحث تنافی تفکیک ارزش‌گذاری و قانون‌گذاری و قبول یکی و رد دیگری در این ایده نظری هم محل تأمل است. نویسنده می‌گوید که هر قانون‌گذاری‌ای در ارزش‌هایی ریشه دارد و بدین علت نمی‌توان ارزش‌گذاری اسلام را در عرصه سیاسی - اجتماعی پذیرفت، اما دست‌ها را از قانون‌گذاری کوتاه کرد. این سخن ناقض رأی سکولارها نیست؛ زیرا آن‌ها هم می‌گویند که ارزش‌ها باید مدنظر مسلمانان برای اداره جامعه قرار گیرد. اما سخن این است که اسلام شکل خاصی از دولت را رسمیت بخشیده است. مسلمانان وظیفه دارند با به‌کارگیری از عقل خود در هر دوره بهترین تنظیمات برای دست‌یابی به آن اهداف را ایجاد کنند.

درباره این نقد، که سکولارهای مسلمان نتوانسته‌اند یک الگوی بدیل دولت دینی را ارائه کنند، باید گفت که این ایراد اصلاً ناقض ایده سکولاریسم اسلامی است؛ زیرا بنابراین ایده اسلام به‌هیچ شکل دولتی رسمیت بخشیده است (حقیقت ۱۳۸۸). این متفکران هر دوره هستند که به یک مدل می‌رسند که مدل پیش‌نهادی آن‌ها در حال حاضر دموکراسی مسلمانان است.

هم‌چنین، درباره تناقض جوهری دولت سکولار و دولت دینی باید گفت که این ایراد نیز وارد نیست، زیرا نویسنده تلقی خاصی از دولت دینی دارد که مورد قبول سکولارها نیست. مضاف این‌که سکولارها دولت دموکراتیک دینی و سکولاریسم اسلامی را روح اسلام می‌دانند. به این معنا که اتفاقاً سلفی‌گری خلاف نیت رسول خدا، اما دموکراسی دینی مورد رضایت آن حضرت خواهد بود (بازرگان ۱۳۷۷ ب: ۷۰-۷۱، ۸۰-۸۱، ۹۲).

۸. نتیجه‌گیری

در این نوشتار تلاش شد تا ایرادهای شکلی و محتوایی وارد بر کتاب سکولاریسم اسلامی: نقادی بر دیدگاه روشن‌فکران مسلمان مورد توجه قرار گیرد و حتی‌الامکان راه‌نمایی‌ها و پیش‌نهادهایی به‌منظور اصلاح متن بیان شود.

جدای از پاره‌ای ایرادهای شکلی نظیر ضعف در رسایی بیان در انتقال معانی و مفاهیم در برخی موارد، یا اطاله و تکرار کلام در مواردی دیگر، بیش‌ترین حجم انتقادات به مسائل

محتوایی کتاب معطوف است. دسته‌ای از آن‌ها به این مربوط می‌شود که نویسنده نقد دقیقی از سکولاریسم اسلامی ارائه نمی‌کند و به عبارت بهتر، پرداخت مناسبی بر آن ندارد. دسته دیگر شامل آن مواردی می‌شود که اشکالات وارد بر پروژه سکولاریسم اسلامی اساساً محسنات و مدعیات سکولارهای مسلمان است. از این رو، بهتر بود که او آن گزاره‌های ارزش‌شناختی را که در ذهن و ضمیر داشت آشکار می‌کرد تا تناسب ایرادهای او بر محسنات پنداشته سکولارهای مسلمان پذیرفتنی و معقول گردد. هم‌چنین، موارد اندکی به فهم غلط نویسنده از برخی مفاهیم (مانند تاریخ‌مندی) یا کاربرد اشتباه آن‌ها در متن مربوط می‌شود. به نظر می‌رسد که این تلاش میمون از سوی نویسنده در صورت انجام اصلاحات و بازنویسی مجدد می‌تواند جایگاه قابل توجهی در متون تخصصی حوزه اندیشه سیاسی اسلام معطوف به تجارب جمهوری اسلامی پیدا کند.

کتاب‌نامه

- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۲)، *مشروطه ایرانی*، تهران: اختران.
- بازرگان، مهدی (۱۳۷۷ الف)، *مباحث بنیادین*، تهران: قلم.
- بازرگان، مهدی (۱۳۷۷ ب)، *بعثت*، تهران: قلم.
- بازرگان، مهدی (۱۳۷۷ ج)، *آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء*، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- چالمرز، آن اف. (۱۳۸۴)، *چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۰)، *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*، تهران: اطلاعات.
- حسینی‌زاده، سیدمحمدعلی (۱۳۸۶)، *اسلام سیاسی در ایران*، قم: دانشگاه مفید.
- حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۸)، «سکولاریسم اسلامی»، *فصل‌نامه سیاسی*، س ۱۲، ش ۴۷.
- حیدری مقدم، غلام‌حسین (۱۳۸۵)، *قیاس‌ناپذیری پارادایم‌های علمی*، تهران: نشر نی.
- خسروپناه، عبدالحسین (بی‌تا)، «زیست‌نامه و مراحل فکری دکتر سروش»:
<<http://khosropanah.ir/fa/ro-di/73-1388-04-08-06-19-54.html>>.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۸)، *آسیب‌شناسی دین‌پژوهی معاصر، تحلیل دین‌شناسی شریعتی، بازرگان و سروش*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۹)، *جریان‌شناسی فکری ایران معاصر*، قم: مؤسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۵۶)، *نامه‌ای از امام کاشف‌الغطاء*، تهران: بی‌نا.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸)، *صحیفه نور*، ج ۷، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی (ره).

زیباکلام، سعید (بی تا)، سکولاریسم اصلی‌ترین مشکل ماست:

<<http://saeidzibakalam.ir/archives/433>>

زیباکلام، صادق (۱۳۷۸)، ما چگونه ما شدیم؟، تهران: روزنه.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰)، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: صراط.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶)، ملارا و مدیریت، تهران: صراط.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸)، بسط تجربه نبوی، تهران: صراط.

صالح‌پور، جهانگیر (۱۳۸۸ ب)، «فرایند عرفی شدن فقه شیعی»، در: ملارا و مدیریت، عبدالکریم سروش، تهران: صراط.

صالح‌پور، جهانگیر (۱۳۸۸ الف)، «دین دموکراتیک حکومتی»، در: ملارا و مدیریت، عبدالکریم سروش، تهران: صراط.

غلامرضا کاشی، محمدجواد (۱۳۸۸)، «چند پرسش و یک نظر: پیرامون نظریه "حکومت دموکراتیک دینی"»، در: ملارا و مدیریت، عبدالکریم سروش، تهران: صراط.
مجله کیان (۱۳۷۱-۱۳۷۹).

گلباغی ماسوله، سیدعلی جبار (۱۳۷۸)، درآمدی بر عرف، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
لاهوری، اقبال (۱۳۴۶)، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: کانون نشر و پژوهش‌های اسلامی.

لکزایی، نجف (۱۳۸۶)، درآمدی بر مستندات قرآنی فلسفه سیاسی امام خمینی (ره)، قم: بوستان کتاب.
مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۱)، نقادی بر قرائت رسمی از دین، تهران: طرح نو.
مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی (۱۳۷۷)، گفت‌وگوهای فلسفه فقه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

مسعودی، جهانگیر (۱۳۸۶)، هرمنوتیک و نواندیشی دینی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، علل گرایش به مادی‌گری، تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۱)، بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، تهران: صدرا.
ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، راهی به راهی: جستاری در باب عقلانیت و معنویت، تهران: نگاه معاصر.
ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵)، مشتاقی و مهجوری، تهران: نگاه معاصر.

نامدار، مظفر (۱۳۷۶)، زبانی بر مبانی مکتب‌ها و جنبش‌های سیاسی شیعه در دوران معاصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

نهر، جواهر لعل (۱۳۵۳)، نگاهی به تاریخ جهان، ترجمه محمود تفضلی، تهران: رواج.