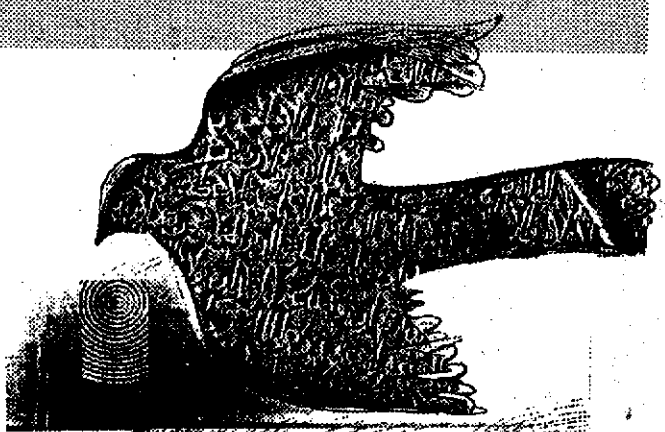


مهرزاد بروجردی در مقاله حاضر می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که آیا می‌توان اسلام را با عرفی‌گرایی جمع کرد و پیوسته پس از میراث فکری عرفی، آری فکری را که با پرسش طرح شده پاسخ می‌دهد بیان می‌کنند و سپس به ارزیابی آرای ایشان می‌پردازد و بر روی خود بر آن است که در سطرهای زیر به سبب اسلام و پیشینه عرفی می‌پردازد و در صورت لزوم به بعضی نکات این امر قابل توجه است.

# آیا می‌توان اسلام



کفرآمیز است»<sup>۳</sup> آیا این احتمال وجود دارد که این متفکران در ارزیابی خود از حیات اجتماعی و فکری دنیای اسلام به خطا رفته باشند؟ در بادی امر این موضوع بسیار نامحتمل به نظر می‌رسد زیرا به ندرت می‌توان دو واژه یافت که، در ظاهر، بیش از «اسلام» و «عرفی‌گرایی» با هم در تضاد باشند. گذشته از این، بادر نظر آوردن حوادثی که منطقه خاورمیانه، طی دو دهه گذشته، شاهد آن بوده است، باید پرسید آیا این احتمال وجود دارد که ادبیات و گفتار مخالفت سیاسی، بار دیگر عرفی شود؟ به بیان دیگر، آیا کشورهای اسلامی محکوم نیستند در سالهای آتی نظاره گر فرایند پراشتهای و بازگشت‌ناپذیر عرفی‌گرایی باشند؟ در این صورت آیا می‌توان پیش‌بینی کرد که تفوق اسلام‌گرایان نهال لرزان شک و پرسش‌نقادهانه را خشک خواهد کرد و هتک حرمت و احتضار جامعه مدنی را به بار خواهد آورد؟

ناظران سیاست در دنیای اسلام شاید نتوانند دورانی را به خاطر بیاورند که طی آن شکاف بینشی بین عرفی‌گرایان و اسلام‌گرایان عمیقتر از دوره کنونی بوده باشد. امروزه، در هر دو جهان تشیع و تسنن، مخالفان طرز تفکر عرفی مشروعیت سیاسی و ارزش اخلاقی خوشبینانه عصر تجدد را مورد سؤال قرار داده‌اند. اسلام‌گرایان تدریجاً توانسته‌اند در مقام سرسخت‌ترین مدعیان قدرت سیاسی در کشورهای نظیر الجزایر، مصر، ترکیه و تونس عرض اندام کنند و حتی اداره دستگاه حکومت را در افغانستان، ایران و سودان به دست گیرند. این نهضتها فراخوان منادیان عرفی‌گرایی مبنی بر لزوم جداساختن دنیای حکومت از دین را نوعی تهاجم و حتی بدتواز آن، نقشه غرب برای از میان برداشتن تفوق اسلام می‌دانند. از سوی دیگر، منادیان تفکر عرفی بیش از پیش متقاعد شده‌اند که دین باید به حوزه زندگی فردی و عبادیات محدود بماند. آنها مقاومت اسلام‌گرایان را در برابر تفکر عرفی و تجدد نشانه کهنه‌گرایی فکری و روان‌پریشی فرهنگی آنها می‌دانند. اکنون و با وجود این تقابل آکنده از احساسات، آیا می‌توان تحلیل نظری عینی را جایگزین قیل و قالهای جدلی ساخت؟ این راهی است که این نوشته دنبال خواهد کرد. اما پیش از ورود به بحث لازم است به توضیح برخی موارد نظری و اصطلاحی بپردازیم.

## مهرزاد بروجردی ترجمه علی صدیق زاده



پرده پندار می‌باید درید  
تویه تزویر می‌باید شکست

مولانا

### مقدمه

ارنست گلنر، از جامعه‌شناسان بنام معاصر، در جایی نوشته است: «در جهان اسلام هرگز عرفی‌گرایی رخ نداده است». همچنین عالم سیاسی، لئونارد پاپیندو، بر این باور است که «مقبولیت طرز تفکر عرفی روبه کاهش است و بعید است که در آینده نقش ایدئولوژیک بنیادینی در خاورمیانه بازی کند». «بالاخره، متفکر برجسته مسلمان، مرحوم فضل‌الرحمان می‌نویسد: «تفکر عرفی حرمت و جهان‌شمولی (متناهی) کلیه ارزشهای اخلاقی را نابود می‌کند... تفکر عرفی ضرورتاً»

به کارگیری مفاهیمی از قبیل «طرز تفکر عرفی» (secularism)، «عرفی گرایی» (Secularization) و «عرفی گرایان» (secularists) در حوزه مطالعات امور خاورمیانه غالباً بیش از آنکه روشنگر باشد مسأله ساز بوده است. حجم عظیم معانی و کاربردهای ضد و نقیض سبب گردیده بسیاری از دانشمندان علوم اجتماعی از به کار بردن این اصطلاحات در مقام ابزار پژوهشی رویگردان باشند.<sup>۱</sup> دلیل دیگری که در مخالفت با استفاده از این اصطلاحات ارائه شده است به تجربیات تاریخی و فرهنگی متفاوتی برمی گردد که غرب و حوزه

## را عرفی کرد؟



آن رفاه انسانها در این دنیاست، بدون توجه به دین، فرقه، طبقه اجتماعی، رنگ پوست و سایر ویژگیهای فردی آنها».<sup>۲</sup> «عرفی گرایی» یا «لایسیزاسیون» به «معنی تبدیل موقعیت افراد، ادارات، اموال، نهادها یا موضوعات دارای صبغه روحانی به موقعیتی غیرروحانی یا دنیوی است».<sup>۳</sup> عرفی گرایی، در مقام فرایند اجتماعی، که مستقل از اراده فردی رخ می دهد، «به جزء جزء اموری در گستره حیات انسانی راجع می شود که تحت اداره احکام شرعی، ارزشهای دینی یا مقامات روحانی است».<sup>۴</sup> بنابراین، جامعه هنگامی روبرو عرفی شدن می رود که دین در تنظیم رفتارهای فردی و جمعی شهروندان آن جامعه نقشی هرچه حاشیه ای تر به خود گیرد. بر همین اساس، اصطلاح «عرفی گرا» را نیز می توان در مورد کسانی به کار برد که معتقدند هنر، آموزش و پرورش، ازدواج، حکومت و جمیع امور مدنی باید از قید هرگونه نواهی و جزئیات دینی رها باشد.

### دو مغالطه

بحث درباره عرفی گرایی در دنیای اسلام معمولاً با دو باور نادرست - که به عنوان بدیهیات قلمداد شده اند - پیوند خورده است. اولی به تصور بسیاری از مسلمانان مربوط می شود که «تفکر عرفی» را معادل بالحداد، بی خدایی، کفر، دنیسم، لادری گری، مادگرایی، هیچ انگاری، نسبی گرایی اخلاقی و بی دینی می دانند. حقیقت این است که تفکر عرفی هیچ یک از اینها نیست. تفکر عرفی نه غیر اخلاقی است و نه ضد اخلاق. برعکس، تفکر عرفی حامی این باور است که اصول و قواعد اخلاقی را منحصرأ باید بر مبنای حیات این جهانی و رفاه اجتماعی، بدون توجه به دین، تعیین کرد. به عبارت دیگر، تأکید تفکر عرفی بر «جهان شمول بودن آن دسته از ارزشهای روحانی است که می توان از راههای مختلفی به آنها دست یافت».<sup>۵</sup> مغالطه دوم ناشی از این باور است که دین اسلام نسبت به عرفی شدن مقاوم است و از این نظر مطلقاً استعدادی ندارد. این باور اغلب بر این مجموعه از دلایل بنا شده است. اول اینکه، بنا بر تعبیر رایج در اسلام هیچ گونه انفکاک بین دین و سیاست محتمل نیست. دوم اینکه قوانین حقوقی اسلام در نتیجه تغییر در دیگر حوزه های دانش بشری به آسانی موضوع تعدیل قرار نمی گیرد. سوم اینکه، عرفی کردن زبان اسلام را کاری فوق العاده مشکل می دانند. مورخ فلسطینی، هشام شوابی این مشکل را چنین توضیح می دهد:

نفس عمل خواندن کتاب مقدس لانجیل انقلابی فکری بود، از آن نظر که گذاری سرنوشت ساز به دنبال آورد که می توان آن را گذار از بیان به تاویل دانست. در جهان عرب، فرهنگ سنتی پدرسالارانه هرگز مسلمانان را ترغیب به تفسیر قرآن نکرد، حتی پس از آنکه، در پی ابداع ماشین چاپ در قرن نوزدهم، قرآن به فراوانی در دسترس قرار گرفت. تا به امروز، قرآن هنوز نقل می شود، با صوت خوش فرائت می شود و از بر خوانده می شود اما، جز به ندرت، خوانده نمی شود. تفسیر قرآن هنوز در انحصار شارحانی است که مبنای تفسیری آنها بیش از آنکه برخاسته از خود متن مقدس و مبتنی بر علوم بیرونی باشد بر اساس شروح سنتی پیچیدگان است.<sup>۶</sup>

چهارم اینکه، منتقدان و شکاکان تفکر عرفی معتقدند در دنیای مسلمانان، اسلام بیش از حد معمول با سنت گرایی در هم آمیخته و در واقع به دژی در دفاع از آن تبدیل شده است. این خصوصیت کنشهای گفتمانی اسلام را به سلاحی قدرتمند مجهز ساخته است که نمی توان به آن حمله برد یا در آن رخنه کرد. بالاخره اینکه، در

تمدن اسلامی هر یک از سر گذرانده اند. بسیاری از جامعه شناسان و سیاست شناسان غربی به پیروی از مارکس و وبر بر این عقیده اند که مفاهیمی همچون تفکر عرفی و عرفی گرایی تنها برای تشریح ویژگیهای تاریخی منحصر به فرد غرب (یعنی خاستگاه نخستین این مفاهیم) کارایی دارند و نباید آنها را در مورد سایر نواحی جهان به کار گرفت. آنها معتقدند که به دلایل گوناگون جوامع اسلامی مواجهه مستقیمی با رنسانس و نهضت اصلاح دینی، انقلاب صنعتی و عصر روشنگری نداشته اند. در این جوامع، نه هرگز نهضتی مشابه نهضت لوتری از درون به تشکیک در اصول اسلام، به منزله دینی ازلی، تلقیرداخته و نه قلم تیز کسی مانند ولتر از بیرون مقدسات آن را ماهرانه به ریشخند گرفته است. به رغم خرده گیریهای این چنینی، این مفاهیم می توانند در بسیاری از مطالعات معاصر در مورد خاورمیانه راهگشا باشند، به شرط آنکه در ابتدا موضوع تحلیلی شالوده شکنانه قرار نگیرند. سکولاریسم آموزه، عصاره و یا شعوری است مدافع بنیان فاسوتی (و نه روحانی)... تلقی ها، باورها و علایق افراد، ریشه سکولاریسم واژه لاتینی سیکولوم به معنی عصر است؛ بر این اساس، «سکولاریزودن» به معنی «به عصر حاضر تعلق داشتن» است.<sup>۷</sup> جی جی هولیوک (G.J. Holyoake) در سال ۱۸۵۴ میلادی در یکی از کتابهایش با عنوان اصول سکولاریسم این واژه را وضع کرد تا به «عنصر مثبت و اخلاقی ویژه ای اشاره کند که واژه های لامذهب، کافر، شکاک و ملحد قادر به بیان آن نبودند».<sup>۸</sup>

سکولاریسم، در صورت شاخص غربی خود، معادل ایده ای است که دین و حکومت را پدیده هایی متفاوت و تفکیک پذیر می داند.<sup>۹</sup> اساس این عقیده به رسمیت شناختن این نکته است که «دین موضوعی است که انسانها درباره آن عقاید محکم و در عین حال متنوعی دارند» (معنای ساده این گفته آن است که افراد ممکن است در این باره اختلاف نظر داشته باشند، در عین حال شهروندان یک حکومت واحد باشند و چنین وضعیتی محتمل تر خواهد بود اگر خود حکومت در مورد دین هیچ عقیده ای ابراز نکرده باشد).<sup>۱۰</sup> با این همه، تفکر عرفی چیزی بیش از یک مفهوم سیاسی صرف است. «سکولاریسم، علاوه بر این، نوعی فلسفه زندگی است و هدف غایی

مورد مذهب شیعه، این افراد معتقدند مخالفت‌های ایدئولوژیک آن با اقتدار دنیوی، تمایل آن به ستیزه جویی با قدرت حاکم، در کنار ویژگی‌های فرقه‌ای، پدرسالارانه و شدیداً احساسی آن، مجموعه دیگری است از موانع در مقابل هر گونه عزم بر عرفی کردن مذهب. با اینهمه، دورنمای عرفی شدن اسلام چندان که در بادی امر به نظر می‌رسد نویدکننده نیست. با نظری اجمالی بر تاریخ اسلام، فراین فراوانی درتایید این موضوع می‌یابیم که سنن و نهادهای جوامع اسلامی به ضرورت واقعیت‌های اجتماعی، متحمل دگرگونی‌های شگرفی شده‌اند. ذیلاً به بررسی برخی از این شواهد نقیض می‌پردازیم.

۱. اسلام همانند یهودیت و مسیحیت، بالقوه استعداد زیادی برای عرفی شدن دارد، زیرا به‌عنوان یک دین سازمان یافته سعی در جدا کردن خود از اجتماع و حوادث تاریخی ندارد و از این رو، فاقد

جهت‌گیری غیرتاریخی، رهبانی و آخرت‌اندیشانه هندوئیسم و اکثر ادیان شرق دور است.<sup>۱۰</sup> جهت‌گیری هزاره‌گرای اسلام، به طور عام و مذهب شیعه، به طور خاص، که به نوع بشر انتقال از دوران شرارت و زوالت به عصر عدل و پرهیزگاری را بشارت می‌دهد، قابلیت عرفی شدن را در آن پدید آورده است. تعلق خاطر مسلمانان به آخرین کشفیات در علوم و تکنولوژی آنها را وادار به ارائه تفسیری تازه از اصول اعتقادی مسلم دین خود و بازنگری در آن کرده است. در این میان گروهی که بیش از همه از نتایج تغییرات اجتماعی - سیاسی متأثر شدند، نسل جدیدی از روشنفکران غیرروحانی، متخصصان، نویسندگان و روحانیان بودند. وفاداری آنها به اسلام مانع از آن نشد که به حمایت از دو رکن رکن پیشرفت تکنولوژیکی و لیبرالیسم سیاسی برخیزند. کسانی همچون سید جمال‌الدین افغانی، محمد عبده، سرسید احمد خان، محمد اقبال و علی شریعتی نمایندگان این طبقه‌اند. آنها مسیر قبول افکار و آداب لیبرال غربی، از قبیل حکومت پارلمانی، مشروطیت، آزادی‌های مدنی و تکثرگرایی فکری را هموار ساختند.<sup>۱۱</sup>

۲. این واقعیت که حوزه تعبیر در اسلام مدتهای مدید موضوع تبیین‌های رقیب مجتهدین بوده، به ایجاد قابلیت عرفی شدن آن کمک رسانده است. جدال فکری اشاعره و معتزله، مقابله غزالی و ابن رشد و نزاع اخباریون و اصولیین مشتی است نمونه خروار از این منازعات و چالش‌های فکری. در غیر این صورت، از چه طریق دیگری ممکن بوده است که فلسفه عقلانی معتزله و اصولیین، فلسفه ره‌ایش صوفیه و رادیکالیسم بابیه از درون این محدوده به ظاهر بسته ظهور کند؟ به علاوه، نقشی که عرفان و صوفیگری در اسلام بر عهده داشته است، درخور توجه است. مقبولیت تعالیم عرفانی که بر فردی بودن ایمان تأکید دارد (درون‌گرایی در دینداری و تشکیک جدی در نقش علما در مقام واسطه بین خدا و مؤمنان)<sup>۱۲</sup> مؤید این ادعاست که تمایل به عرفی شدن در اسلام وجود دارد. اگر چه «عرفی شدن در اسلام» معادل «عرفی شدن اسلام» نیست، می‌توان آن را نوعی مرحله حد واسطه برای رسیدن به چنان منزلگاهی دانست. این واقعیت که پدیدآورندگان این عقاید، خاک مناسبی برای کاشت دانه‌های خود یافته‌اند، گواهی است بر ماهیت حاصلخیز جامعه روشنفکری که این عقاید اولین بار در آن منعقد گشته است.

۳. به رغم انکار اکید اکثر اسلام‌گرایان تندرو، اسلام در واقع بین حوزه رفتار خصوصی و رفتار جمعی تمایز، هر چند باریک اما، واضحی قائل است. قرآن، پیامبر و امامان شواهد متعددی آورده‌اند از مواردی که در آنها دولت از دخالت در امور خصوصی امت منع شده است. حریم خانه، خانواده و معاملات تجاری مجاز از جمله این محدودیتهاست. به علاوه، طی اعصار متمادی، نخبگان روشنفکر مسلمان مکرراً توانایی خود را در پذیرش فرهنگی و جذب عقاید دیگران بروز داده‌اند. به هر تقدیر، آنها آموخته‌اند که چگونه با ادبیات شعری لذت‌گرایانه عربی و فارسی سر کنند و در ابتدا با یونانیان و امروزه با افکار فلسفی غربی، هر چند با دشواری، کنار بیایند.

در اینجا لازم است به خواننده تذکری داده شود. مقصود این نیست که فرایند عرفی شدن در دنیای اسلام با مقاومتهای عظیم مواجه نخواهد شد. به هیچ وجه علاوه بر موانعی همچون فرقه‌گرایی،



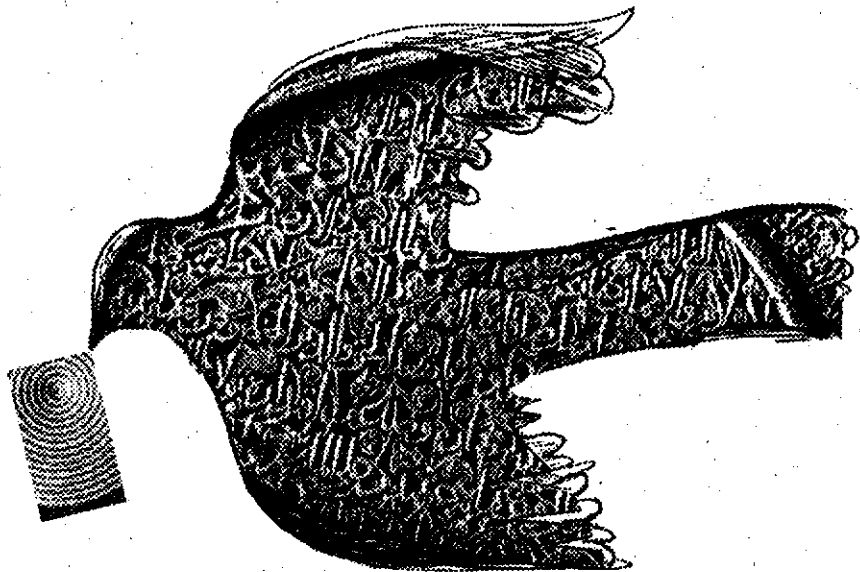
کاست گرای، تاریک اندیشی و قومی گرایی در جوامع مسلمان اکثر مردم تصویری غیرعرفی از زندگی دارند. دین چنان با نهادهای روزمره و مسائلی همچون خانواده، ازدواج، تحصیل، زبان، معاشرتهای اجتماعی و سیاست درآمیخته است که اکثر جوامع خاورمیانه را در حال حاضر می توان «غیرعرفی» یا «مذهبی» قلمداد کرد. با اینهمه، غیرعرفی بودن جامعه به این معنی نیست که حکومتهای این جوامع نیز باید لزوماً غیرعرفی باشند. بسیاری از مسلمانانی که با مفهوم «سکولاریسم» مخالفند، مخالفتی با ایده «دولت عرفی» ندارند. این بدان معناست که چنین کسانی، در عین اینکه ایده جدایی دین از زندگی اجتماعی را نمی پذیرند، بر جدا بودن دین از حکومت صحه می گذارند.<sup>۱۸</sup> از باب مثال، بد نیست آنچه را در سنوات اخیر بر لبنان گذشته است به خاطر بیاوریم و یا تصور کنیم که اگر در هند یک دولت غیرعرفی بر مسند قدرت می بود کار به کجای می کشید.

به علاوه، ادعا این نیست که عرفی گرایی در خاورمیانه به همان راهی رفته یا خواهد رفت که در اروپا طی شد. عرفی گرایی در خاورمیانه با سلف اروپایی خود حداقل پنج تفاوت عمده دارد. اولاً، در آن گروه از کشورهای خاورمیانه که عرفی شدن را تجربه کرده اند، «این فرایند منحصرأوبه طور خودکار در نتیجه نوگرایی اقتصادی پدید نیامد، بلکه پیامد مجموعه ای از انتخابهای سیاسی دشوار بود.»<sup>۱۹</sup> به عبارت دیگر، عرفی شدن به اجبار و به صورت اقدامی سیاسی و تحت کنترل حکومتهای مستبد و دولت گرا اجرا شد. ثانیاً به عنوان مثال با در نظر گرفتن تلاشهای ترکیه و ایران در عرفی کردن جامعه، به این نتیجه می رسیم که این موارد «تلاشهایی آگاهانه و در عین حال مقلدانه بودند که همواره مدل سکولاریزاسیون اروپایی را همچون سرمشق پیش رو داشتند.»<sup>۲۰</sup> باید به خاطر سپرد که، به عنوان مثال در ایران، رضاشاه مدل آلمانی اقتصاد هدایت شده، سیستم آموزش فرانسوی و نظام قضایی فرانسوی - بلژیکی را سرمشق خود قرار داده بود. ثالثاً، در خاورمیانه، عرفی گرایی همپای دموکراتیزاسیون یا تکثرگرایی پیش نرفته است. رهبران به اصطلاح «عرفی گرا» بیشتر علاقه مند به اجبار بوده اند تا اجماع و هموطنان خود را بیشتر رعیت می پنداشتند تا شهروند. رابعاً به بیان متفکر سوری، صادق جلال العظم، در خاورمیانه یکی از پیش شرطهای مهم عرفی گرایی، یعنی توهم گرایی دینی، غایب بوده است.

اروپا، در عین اینکه فرایند کاتولیک زدایی، نوگرایی اقتصادی و عرفی شدن را طی می کرد، از موهبت داشتن تعداد زیادی نهضتهای «دینی» نیز برخوردار بود که طرح تاریخی بورژوازی اروپا را برای عرفی کردن کامل جامعه به عنوان جهادی مبتنی بر مشیت عالی خداوند - و نه درست متضاد با آن مشیت - تلقی کردند. خوب یاد، مسلمانان معاصر قادر به خلق چنین توهم جامع، قدرتمند و چاره جویانه نبوده اند.<sup>۲۱</sup> نکته آخر، که اهمیت آن به هیچ وجه کمتر از موارد فوق نیست اینکه، لازم است این دقیقه را نیز در نظر داشت که در خاورمیانه معاصر، «تفکر عرفی» به منزله نوعی خودآگاهی اینجهانی به اندازه همتای اروپایی خود پیشرفت نداشته و در واقع بسی از «عرفی گرایی» به منزله فرایندی اجتماعی - اقتصادی عقب مانده است. این ناهمگونی برای نیروهای اسلامگرا فرصتی پدید آورده است، که هم از ضعف ساختاری نخبگان حاکم و هم از ضعف عقیدتی رقیبان ایدئولوژیک خود (نیروهای عرفی گرا) بهره گیری کنند.<sup>۲۲</sup> تا اینجا به این موضوع پرداختیم که تکبید شرق شناسان بر اینکه



تفکر عرفی، نه به لحاظ زبان شناختی و نه به لحاظ فرهنگی، زمینه ای در جوامع شرقی - اسلامی ندارد، ادعایی مغالطه آمیز بیش نیست. می توان گفت که نظریه ناممکن بودن تفکیک امور مقدس از امور دنیوی در جوامع اسلامی دیدگاهی نامعقول به نظر می رسد. اتفاقاً، باید به خاطر داشت که جهان اسلام از زمان انقلاب فرانسه با تفکر عرفی به عنوان یک ایده آشنا بوده است. در طول دو قرن گذشته، این ایده که در ابتدا کاملاً غریب و بیگانه می نمود، به تدریج در زبان سیاسی مردم خاورمیانه جایگاه مناسبی یافته است.<sup>۲۳</sup> ناسیونالیسم سکولار در تمام دولت - ملت های منطقه به عنوان یک ایدئولوژی قدرتمند عرض اندام کرده و ورود تفکر عرفی، ولو با یک قرن تأخیر، بالاخره به وقوع پیوسته است. عرفی شدن نظام آموزش و پرورش و زیرساختهای قضایی در این کشورها، گرچه از سرب میلی اتفاق افتاده، مطمئناً دگرگونیهایی در هیأت تفکر اجتماعی به دنبال داشته است. به عبارت دیگر، جهان اسلام از آن پس دیگر یک واحد سیاسی ایستای محصور در رسوم مذهبی و تعصب گرایی دینی نبود. مضافاً آنکه به قول برنارد لوئیس «احتمالاً مسلمانان به یکی از بیماریهای مسیحیان (سکولاریسم) مبتلا شده اند و بنابراین باید درمانی مسیحی [جدایی کلیسا و دولت] را برای آن سراغ کنند.»<sup>۲۴</sup> امکان قبول عرفی شدن اسلام تا حدودی هم به پاسخهای فکری و موضع گیری های سیاسی نیروهای عرفی وابسته است. چندان بعید نیست که نیروهای عرفی گرا، با یک استراتژی سنجیده بتوانند «عرفی شدن ذهنی» اسلام، به معنی عدم اعتبار دین در سطح تجربه بشری را ترغیب کنند. دوم اینکه، لازم است تلاش خود را معطوف به تحقق نوعی «عرفی شدن عینی» اسلام کنند که این خود متضمن جدایی ساختاری اسلام از حوزه سیاست است. نوع اول چالش فکری به مباحث کلامی درباره ارزشهای الحاد و دین و نیز شالوده شکنی از تفسیر معنایی قرآن مربوط می شود. در حالی که نوع دوم مباحثه، حول نزاع سیاسی بر سر انتخاب بین لزوم جدایی دین از حکومت و یا اعتقاد به نوعی حکومت دینی دور می زند. با در نظر داشتن این تمایز مهم، نیروهای عرفی گرا باید به بازاندیشی در مجموعه شگردها و استراتژی های گوناگونی (استمالت سیاسی، گفت و گوی روشنفکرانه یا مواجهه مسلحانه) بپردازد که در رویارویی با حریفان اسلامگرای خود برگزیده اند. سؤال این است که کدام روش کارآمدتر بوده است؟ به چه دلیل؟ و، مهمتر از آن، کدام یک امکان گفت و گو در آینده را باقی می گذارد؟



**یادداشتها**

\* مقاله حاضر ترجمه‌ای است از نوشته‌ای که بار نخست با مشخصات زیر به چاپ رسیده است:

Mehrzad Boroujerdi, "Can Islam be secularized?" in M.R. Ghanoonparvar and Faridoun Farrokh (eds.), *In Transition: Essays on Culture and Identity in the Middle Eastern Society*. (Laredo, TX: Texas A & M International University, 1994), PP. 55-64.

از دوست بزرگوار، جناب آقای دکتر مهرزاد بروجردی، که اصل مقاله را در اختیار مترجم قرار دادند صمیمانه سپاسگزارم.

1. Ernest Gellner, "Islam and Marxism: Some Comparisons," *International Affairs*, vol. 67, no. 1 (January 1991), p.2.

2. Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988), P.19

3. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1982), p.15.

۴. برای مطالعه بحثی عمومی درباره برخی معانی متضاد و ناسازگار مربوط به این مفاهیم رک:

Peter E. Glasner, *The Sociology of Secularization: A Critique of a Concept* (London: Routledge & Kegan Paul, 1977).

5. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964), PP. 3-8.

6. Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific - Technological Age*, trans. by Judith von Sivers (Salt Lake City: University of Utah Press, 1988), P.130.

7. Tamara Sonn, "Secularism and National Stability in Islam," *Arab Studies Quarterly*, vol. 9, no. 3 (Summer 1987), P.302.

۸. معنای قاموسی عرفی‌گرایی عبارت است از: «رد، حلف یا بی‌اعتنایی نسبت به دین و ملاحظات دینی».

9. Edward Mortimer, "Christianity and Islam," *International Affairs*, vol. 67, no. 1 (January 1991), P.7.

10. R.L. Chaudhari, *The Concept of Secularism in Indian Constitution* (New Delhi: Jugal Publishing House, 1987), PP. 10-11.

11. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, P. 5.

12. Terrance G. Carroll, "Secularization and States of Modernity," *World Politics*, vol. XXXvi, no. 3 (April 1984), P.364.

13. Chaudhari, *The Concept of Secularism in Indian Constitution*, P.10.

14. Hisham Sharabi, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1988), P.87.

15. Roy R. Anderson, Robert Seibert and Jon Wagner, *Politics and Change in the Middle East* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1990), P.23.

۱۶. باینر حتی نا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: بدون یک لیبرالیسم قدرتمند اسلامی، لیبرالیسم سیاسی در خاورمیانه توفیقی به همراه نخواهد داشت. رک:

Leonard Binder, *Islamic Liberalism*, P. 19

17. Tibi, *The Crisis of Modern Islam*, P.134.

18. Chaudhari, *The Concept of Secularism in Indian Constitution*, P. 12.

19. Bryan S. Turner, *Weber and Islam* (London: Routledge & Kegan Paul, 1974), P.168.

20. Ibid

21. Sadik J. Al-Azm, "The Importance of Being Earnest About Salman Rushdie," *Die Welt des Islams* XXXI(1991), P.42.

۲۲. یکی از نشانه‌های این ضعف ساختاری و اعتقادی ایدئولوژیکی را می‌توان در این واقعیت دید که، به استثنای لبنان و ترکیه، قانون اساسی تمام کشورهای منطقه خاورمیانه متضمن تمهیداتی برای ادیان رسمی دولتی است. رک:

Bernard Lewis, *Secularism in Middle East* (Rehovat, Israel: Weizmann Institute of Science, 1991), P.24.

۲۳. برخی از اصطلاحات معادل که در ترکی، عربی و فارسی در برابر سکولاریسم به کار می‌روند عبارتند از: لادینی، علمانی، یا دنیوی (اینجانبانی)، علمانی و عربی.

24. Ibid, P.26.