

مبناهای کلامی و اندیشه های سیاسی در گفتمان روشنفکران سکولار مسلمان در ایران بعد از انقلاب اسلامی

اکرم کفاشی کاظم آبادی

دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه تهران

چکیده

در این پژوهش به بررسی اندیشه سه تن از روشنفکران سکولار مسلمان در ایران بعد از انقلاب اسلامی (محمد مجتهد شبستری، مهدی بازرگان، عبدالکریم سروش) می پردازیم. به چرایی اندیشه سکولاریستی در عرصه حکومت و دولت (یعنی جدایی دین و شریعت از این عرصه) و بسیاری از امور سیاسی و با استفاده از نظریه گفتمان به چگونگی ارتباط اجزای فکری این گفتمان خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که چگونه مفروضات بنیادین دالی را به مرکز یک گفتمان می فرستند و دیگر اجزا در تناسب با مفروضات بنیادین و دال مرکزی گفتمان

شکل می‌گیرد به گونه‌ای که یک گفتمان منسجم می‌سازد. گفتمانی که هر جزیی با هر تعریفی در آن و با دال مرکزی آن نمی‌تواند مفصل بندی شود.

اگرچه در این پژوهش به طور قطع به این نتیجه نرسیده ایم که مبانی فکری و معرفتی (کلام جدید) علت شکل‌گیری اندیشه سیاسی سکولاریستی باشد (مطابق فرضیه اصلی) بلکه حتی به دلیل عینی و ملموس تر بودن امور سیاسی (حتی به نظر برخی از خود این افراد مانند مجتهد شبستری) اندیشه و امور سیاسی علت ایجاد کلام جدید می‌تواند به حساب آید.

اما از آنجا که سکولاریسم در ریشه و اساس خود بر تفکیک‌های اساسی استوار است، تفکیک طبیعت و ماورای طبیعت، دنیا و آخرت، غیب و شهود، عقل و وحی، علم و اعتقاد و تفکیک نهادهای دینی از نهادهای دنیوی و همین‌طور تفکیک شرع و عرف و در اساسی‌ترین تفکیک مبتنی بر دوگانگی ماده و روح است. به گونه‌ای پنهان بسیاری از این مبانی را می‌توان علت یا به عبارت بهتر یکی از علل (بخصوص علل مخفی تر)، سکولاریسم نیز به حساب آورد. اما آنچه روشن و واضح است این مبانی دلایل مستحکم و هماهنگی را برای اندیشه‌های سیاسی سکولاریستی به وجود آورده است و مجموعه گفتمانی منسجم و هماهنگی را (جدای از حقانیت یا عدم حقانیت این فکر) ایجاد کرده است.

واژه‌های کلیدی: روشنفکران سکولار مسلمان، کلام جدید (خداشناسی، پیامبرشناسی، وحی‌شناسی، فقه‌شناسی، عقلانیت)، دولت دموکراتیک و محدود.

مقدمه

دیدگاه‌های متفاوت در عرصه اندیشه‌ها و فلسفه‌ها و سپس تاثیر آن بر اندیشه سیاسی و همچنین بر عمل سیاسی همیشه از مهمترین و سرنوشت سازترین مقوله‌های زندگی بشر بوده است و دین در این میان در طول تاریخ نقشی ویژه را به خود اختصاص داده است.

مساله این پژوهش نیز که چرایی عدم ارتباط دین و سیاست و حکومت در اندیشه سه تن از متفکرین بعد از انقلاب اسلامی در ایران (مهدی بازرگان، عبدالکریم سروش، محمد مجتهد

شبستری) می‌باشد. بنا بر فرضیه خود درگیران مسئله شده است که چگونه مبانی فکری و فلسفی و کلامی می‌تواند اندیشه سیاسی و از آنجا عمل سیاسی افراد را سمت دهی کند.

اندیشه متفکرانی که در این پژوهش مورد بررسی قرار می‌گیرند به تبع چالش اساسی سنت و تجدد دارای دو پایه اساسی اصول اندیشه مدرن و دین به عنوان اساسی‌ترین رکن سنت می‌باشد. تعامل خاص این دو پایه سبب شکل‌گیری هندسه فکری ویژه این متفکران گردیده است. ترکیب انواع نگاه فرد مسلمان به تمدن غرب و همچنین نوع نگاه وی به اسلام و سنت‌های برجامانده در جامعه سبب ایجاد مجموعه‌های متفاوت فکری شده است. ترکیب یک نگاه خاص به غرب با نگاهی خاص به اسلام یا سنت‌های اسلامی یک طیف و گروه فکری متفاوت را می‌سازد.

در طول این پژوهش سعی خواهیم کرد نشان دهیم که تعامل خاص این دو پایه اساسی چگونه سبب ایجاد تعاریف جدید و ورود مفاهیم جدید به مجموعه گفتمانی این اندیشه شده است لازم به ذکر است که در این پژوهش تجلی‌گاه اصلی جدال سنت و تجدد به سبب اهمیت مرکزی آن عرصه سیاست و حکومت در نظر گرفته شده است همچنین سکولاریسم در عرصه حکومت و دولت و تا حد گسترده‌ای در عرصه امور سیاسی به معنای استقلال این امور از دین و به ویژه از شریعت و قوانین دینی (به عنوان قوانینی که از ماوراء طبیعت و از راه وحی برای بشر آمده است) و مبتنی کردن این امور بر عقل و مصلحت سنجی‌های عقلانی بشر، در اندیشه این افراد مفروض انگاشته شده است. به طور کلی روشنفکر سکولار مسلمان بودن، عنوانی است که مایه اصلی و لب اساسی این اندیشه را در بر دارد و هر کدام از کلماتی که در این عنوان به کار گرفته شده مفهومی اساسی را در این اندیشه نشان می‌دهد.

روشنفکری حکایت از پذیرش مدرنیته و تجدد بعنوان یکی از پایه‌های اساسی این اندیشه است، مسأله‌ای که خواه ناخواه به «قداست زدایی از دین» منجر می‌شود، سبب «نگاه بیرونی به دین» می‌گردد و در نهایت در صدد تغییر «هندسه معرفت» دینی و غیر دینی خود بر می‌آید.¹ مسلمانانی نیز در این عنوان کلمه‌ای است که نشان متفاوت بودن ریشه‌ای از ریشه‌های این اندیشه

1- عبدالکریم سروش، قصه ارباب معرفت، تهران: نصراط، 1373، ص 405-420.

با اندیشه‌های مدرن را در خود نهفته دارد و ریشه و پایه اساسی که پیوند وثیق این اندیشه را با یکی از اساسی‌ترین اجزای سنت در جهان اسلام نشان می‌دهد امری که به هر حال این افراد به راحتی همچون سکولارهای لائیک اولیه (مانند تقی زاده و آخوندزاده و صادق هدایت...) آن را حذف نمی‌کنند هر چند به نظر می‌رسد در برقراری سازش یا همزیستی بین این دو پایه اساسی اندیشه؛ به یک تغییر اساسی در نگاه خود به اسلام به نسبت نگاههای سنتی دست می‌زنند، تغییری که حاکی از اساسی‌تر بودن پایه مدرن و تاثیر بی‌چون و چرای آن بر تغییر هندسه پایه دوم و تبع تغییر هندسه کل این اندیشه است.

اما به هر حال مسلمانی سبب حذف الحاد و نفی ربوبیت تشریحی خداوند در عرصه زندگی خصوصی و فردی در این مجموعه فکری می‌گردد. سکولاریسم نیز در این مجموعه پلی است که اسلام و مدرنیته را می‌تواند به یکدیگر پیوند دهد راه، مسیر و شیوه‌ای که اعضای این طیف برای ایجاد نوعی سازش و یا به عبارت بهتر همزیستی اسلام و اندیشه‌های جدید برگزیده‌اند. لازم به ذکر است سکولاریسم در عرصه سیاست و حکومت در این اندیشه، مفروض این پژوهش در نظر گرفته شده و سعی بر آن بود که ارتباط آن با مبانی فکری و معرفتی در این گفتمان بررسی گردد.

پیشینه

به نظرمی رسد روشنفکران سکولار مسلمان در یک گسست نسبتاً اساسی از سنتهای غالب جهان اسلام و تاثیرپذیری از مبانی فکری تمدن مغرب زمین با اومانیسم که از عوامل و پایه‌های بی‌نظیر شکل‌گیری این تمدن است نسبت خاص ولی نه کاملی را برقرار کرده‌اند و در واقع تعریف خاص و غیرالحادی از اومانیسم را پذیرفته‌اند. اومانیسم نیز همچون محصولش سکولاریسم گاهی معانی و ابعاد گسترده و مختلفی یافته است و روشنفکران سکولار مسلمان به تبع پذیرش حد خاصی از اومانیسم نوع خاصی از سکولاریسم را نیز پذیرفته‌اند یک نگاه کلی و اجمالی به شاخص‌های

معرف اومانیسیم در مغرب زمین شباهت‌ها و تفاوت‌های اساسی را با شاخص‌های فکری روشنفکران سکولار مسلمان نشان می‌دهد.

تفاوت‌ها

در اندیشه روشنفکران سکولار مسلمان گرچه مبناهای ناتوانی و نامستقل بودن انسان شکسته می‌شود اما مانند اومانیسیم انسان میزان و معیار همه چیز نمی‌گردد و به نظری رسد مرکزیت عالم به نوعی هنوز به خداوند متعلق است و گرچه خرد انسانی در بسیاری از عرصه های زندگی به استقلال از وحی می‌رسد اما هیچگاه برابر با خرد خداوندی نمی‌گردد. هنوز حداقل در دو زمینه اساسی خدا و آخرت و گاهی در عرصه برخی ارزشها از هنرنمایی محروم است. آنچه روشن است این است که اومانیسیم روشنفکران سکولار مسلمان اومانیسیم خاص آنانست.

شباهت‌ها

نوعی اومانیسیم تعدیل شده به دور از اصول الحادی با تاکید بر توانایی عقل بشری و تاکید بر آزادی و اختیار انسان در ساختن زندگی این جهانی و رنگ باختن شدید افکار تقدیرگرایانه و حاکمیت نظریات مابعدطبیعی و دینی بر عرصه اندیشه سیاسی و حکومت و رد حاکمیت و واسطه گری روحانیان دینی بر جامعه و در ارتباط فرد و خدا و فروکاستن جوهر دین به یک تجربه دینی و بشری را می‌توان از اثرات اومانیسیم غرب بر این اندیشه به حساب آورد.

اندیشه روشنفکران سکولار مسلمان از ترکیب و تعدیل اومانیسیمی که در غرب تا الحاد کامل پیش رفت و سنتی در جهان اسلام که گاهی به منتهی درجه فرو کوفتن مطلق انسان و عقل و آزادی و اختیارش در برابر تقدیر و جبر و حاکمیت مطلق خداوند رسید، تولد یافته است از جمله دیگر تاثیرات اساسی اندیشمندان مغرب زمین که از نظر متدلوژی، روشی مناسب را به دست بسیاری از متفکران جهان اسلام به خصوص این طیف داد تا با استفاده از این شیوه به شالوده شکنی بسیاری از مفاهیم تعاریف و واقعیتهای گذشته اسلامی پردازند علوم تفسیری و هرمنوتیکی بودند. این متفکران با استفاده از مفاهیم اساسی این علوم توانستند با تاریخی قلمداد کردن سنتهای فکری و عملی جهان اسلام اقتدار آنها را برای زمان حال بشکنند و به ساختن بنای فکری جدیدی پردازند

که بسیاری از عناصر گذشته در آن تغییرات اساسی یافته اند و یا با آرایش و مفصل بندی خاص به مجموعه فکری جدیدی که نتایج عملی آن هم می تواند متفاوت نگریسته شود، رسیده اند به خصوص با استفاده از این ابزار توانسته اند در مورد قرآن و سنت پیامبر به عنوان مراجع فکری در جهان اسلام به تفسیر و تاویل گسترده ای دست بزنند.

از آنجا که یکی از پایه های اندیشه روشنفکران سکولارمسلمان پذیرش بسیاری از اصول و یافته های زندگی جدید امروز است و همچنین این زندگی و اندیشه مدرن با زندگی و شیوه اندیشه سنتی تفاوت بنیادین دارد و در ضمن نمی تواند در گسست کامل از سنت ادامه یابد از دانشهایی مانند هرمنوتیک که به نظرمی رسد در غرب نیز به تداوم سنت البته با نگاه و تفسیر و تاویل جدید کمک کرده است، استفاده کرده اند کسانی که سنت را کاملاً کنار می گذارند در این مقام بر نمی آیند که پیام کتب مقدس را تفسیر کنند و از تئوری و تعلیمات آن تفسیر بپرسند.¹ به نظر می رسد هرمنوتیک و نظریه تکامل معرفت دینی توانسته است بنیانی محکم و آغازی مناسب برای آنان فراهم آورد و ابزاری مناسب در اختیارشان گزارد تا دیدگاههای سنتی به دین را با وصف بشری بودن و مقید بودن به علل بشکنند و دیدگاه جدیدی را بر آن بنیان نهند. دیدگاهی که دین و بسیاری از تعلقات آن مانند وحی و فقه را با تعابیری کاملاً متفاوت و تغییر جایگاه به گونه ای متناسب با تعریف جدید از انسان مسلمان امروزی بازآفرینی می کند.

همچنین در بین سنت های فکری گذشته جهان اسلام پیشینه این اندیشه را می توان در بین معتزله جستجو کرد. اعتزال² توانست هر چند کم سو، چراغ عقل را در جهان اسلام روشن نگاه دارد اما به دلیل سنگین بودن کفه وحی و حدیث پیامبر اسلام و امامان معصوم علیهم السلام و تسلط این مفاهیم نقلی سنت اسلامی، این سنت بیشتر از آنکه به رنگ عقل در آید به رنگ نقل درآمد و سنت های فکری اخباری تسلط یافتند، اما سنت های عقلی هر چند کم یا زیاد ریشه در افکار اعتزالی

1- محمد مجتهد شبستری، قرائت انسانی از دین، تهران، طرح نو، 1383 ص 12.

2- داود فیرحی، قدرت دانش و مشروعیت در اسلام، چاپ دوم، تهران، نی، 1381، ص 15 همچنین نصر حامد ابوذرید، نقد گفتمان دینی، تهران یاد آوران 1382، ص ، محمد مجتهد شبستری، تاملاتی در قرائت انسانی از دین، تهران طرح نو، 1383 ص 131 همان، نقدی بر قرائت رسمی از دین، چاپ دوم، تهران: طرح نو، 1383 ص 447.

داشت و اعتزال نیز بیشتر به سمتی رفت که در اندیشه فیلسوفانی مانند ابن سینا بسیار کم رنگ شد، گرچه از عدم تعارض عقل و وحی سخن گفته می‌شد اما اولویت و اصالت به وحی داده می‌شد و افکار دسته‌های افراطی‌تر معتزله که تقدم را به عقل می‌دادند کنار زده شد.

هرچند سنت عقل‌گرای معتزله (تقدم عقل بر وحی) بیشتر در حاشیه باقی ماند و تسلط از آن افکار رقیب و شاخه‌ای از معتزله بود که وحی را مقدم می‌دانستند، اما در یک قرن اخیر در اثر برخورد جوامع اسلامی با تمدن غرب که بر مبنای عقل خود بنیاد شکل گرفته بود سنت‌های عقل‌گراتر جهان اسلام کم‌کم برجسته‌تر شدند و بیشتر به میدان آورده شدند چرا که در شرایط خاص به وجود آمده سنت‌های اخباری و تفکرات اشعری مآبانه دیگر به هیچ وجه وجدان عمومی و به خصوص وجدان متفکرینی را که به دنبال نگاه داشت دین در دنیای حاضر بودند نمی‌توانست راضی کند. به نظرمی رسد در مقابل اجتهد اصولی که باز هم بیشتر بر تقدم وحی به عقل مبتنی است روشنفکران سکولار مسلمان به سمت شاخه‌ای از اعتزال می‌روند که بر تقدم عقل بر وحی متکی باشد.

طرح نظری¹

در تحقیق حاضر از بین نظریه‌های مختلف، از سطح اول و دوم نظریه‌گفتمان انتقادی فرکلاف که گفتمان را به مثابه یک متن به حساب می‌آورد و فرآیندهای تولید و تفسیر متن را بررسی می‌کند در فراهم آوردن چهارچوب نظری مناسب این پژوهش استفاده شده است، چرا که فرضیه تحقیق در پی بررسی ارتباط اجزای درونی ساختمان فکری روشنفکران سکولار مسلمان و چگونگی فرایند تولید این اندیشه است تا دیدگاه‌های سیاسی آنان را ریشه‌یابی نماید و به همین دلیل به بررسی کلیت و انسجام درونی دیدگاه آنان می‌پردازد اما برای بررسی دقیق متن اندیشه روشنفکران سکولار مسلمان و بررسی مجموعه عناصر این تفکر و مفصل بندی خاص این

1- محمد رضا تاجیک، گفتمان و تحلیل گفتمان، تهران: فرهنگ گفتمان، 1378، ص 55، همچنین جری ستوکرو دیوید مارش، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه حاجی یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، 1378، ص 205.

مجموعه و بررسی چگونگی هویت یابی این مجموعه فکری در غیرت سازی با اندیشه های رسمی حکومت جمهوری اسلامی به تعریفهای دقیقتری ازگفتمان که در نظریه گفتمان لاکلاو و موفه بیان شده است، نیاز است از جمله مفاهیمی مانند مفصل بندی و غیرت سازی می تواند راهگشا باشد گرچه بسیاری از مفاهیم نظریه گفتمان لاکلاو و موفه قابلیت استفاده در آن تحقیق را ندارد.

غیرت سازی و گفتمان روشنفکران سکولار مسلمان

از آن جا که دیگری یا غیر در ساخته شدن و هویت یافتن یک گفتمان نقش اساسی دارد و اصلاً بدون حضور غیر، شکل گیری یک پدیده گفتمانی یا یک مجموعه فکری به مثابه یک گفتمان غیرممکن است، روشنفکران سکولار مسلمان تلاش می کنند با قراردادن مجموعه هم ارزی از معانی در مبانی فکری و اندیشه های سیاسی خود درمقابل مجموعه هم ارز و متناسب معانی مورد نظرگفتمان های مقابل خود، گفتمان مشخص و متفاوتی را بسازند که به صورت یک مجموعه منسجم از ارتباط درونی قویی برخوردار باشد. مجموعه ای که در تقابل با گفتمان های مسلط ساخته شده است و تلاش کرده است معانی متفاوت از معنای مورد نظر گفتمانهای رقیب را به دالهایی همچون وحی، پیامبری، دین و سیاست نزدیک سازد. وبه گونه ای واضح گفتمان و مجموعه فکری خود را در برابر گفتمان هایی که بر نقش مرکزی اسلام فقاهتی و عناصر هم ارز این تعریف تاکید می کنند قرار می دهند و به تعاریف جدید و هم ارز دیگری که در بسیاری از موارد نقطه مقابل این تعاریف است، روی می آورند زیرا شناخت انسجام و ارتباط منطقی درونی این گفتمان از طریق شناخت انسجام و ارتباط درونی گفتمان های متفاوت بهتر میسر است.

مفصل بندی خاص در گفتمان روشنفکران سکولار مسلمان

از آنجا که « رابطه کلمه و مفهوم صراحتاً رابطه ای رسمی و ساختاری است به عبارت دیگر این رابطه یک رابطه طبیعی و ذاتی نیست و کلمات تعلق خاصی به مفاهیمی که مدلولشان است ندارند و همچنین دارای هیچگونه اشتراکی با آن چیزهایی که در جهان واقع نشان می دهند

نیستند و به بیان سوسور «دلبخواهی بودن نشانه ها» پذیرفته شده است، بحثی تحت عنوان مفصل بندی به وجود می آید که اجزا مختلف را که به طور ذاتی معنای معینی ندارد در کنار هم گرد می آورد البته با معنای مشخص برای آن جزء در آن گفتمان، مجموعه جدید و متفاوتی را می سازد که هویتی نو را نشان می دهد.

پیامبر، وحی، دین، فقه، انسان، عقل، سیاست، حکومت، برنامه ریزی، عدالت، آزادی، حقوق و قانون نشانه هایی هستند که در هرگفتمان فکری - سیاسی می توانند دارای معنای خاص و متناسب با چهارچوب آن گفتمان باشند. روشنفکران سکولار مسلمان از بین تعاریفی که برای هرکدام از این عناصر وجود دارد تعریف خاصی را انتخاب و به یکدیگر متصل کرده اند و به این ترتیب هندسه خاص گفتمان خود را ترسیم کرده اند، هندسه ای که پژوهش حاضر درصدد نشان دادن انسجام و ارتباط درونی آن و چگونگی هماهنگی و حتی منتج شدن بخش های سیاسی آن از میناهای کلامی آن است.

به عنوان مثال مفصل بندی شدن حکومت با معنای خاصی از پیامبری و وحی و دین که مورد نظر روشنفکران سکولار مسلمان است معنای ویژه ای را برای آن به وجود می آورد معنایی که با معنای حکومت در گفتمان های مقابل متفاوت است چرا که در این گفتمان ها حکومت در کنار تعاریف دیگری از پیامبری و وحی و ... قرار گرفته است به طور مثال نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت در میان افکار سروش و یا نظریه هرمنوتیکی ابتناء فهم بر پیش فهم ها و پیش فرض ها در اندیشه مجتهد شبستری گرچه مشخصه اختصاصی این گفتمان نیست و حتی گاهی نوگرایان اسلامی نیز از این نظریه ها استفاده می کنند اما این جزء با مفصل شدن در کنار اجزای دیگر در این گفتمان، جایگاه خاصی را به خود اختصاص داده است به گونه ای که نظریه دیگری به جز این نظریه پیرامون معرفت دینی نمی تواند با دیگر مفاهیم این گفتمان هم ارزی و تناسب داشته باشد.

نقطه مرکزی در گفتمان روشنفکران سکولار مسلمان

انسان توانمند محق و آزاد: «معنای نشانه درون یک گفتمان حول یک نقطه مرکزی (لاکلاو و موفه، 1985، ، 112) به طور جزئی تثبیت می شود. نقطه مرکزی، نشانه برجسته و ممتازی است که

نشانه‌های دیگر در سایه آن نظم پیدا می‌کنند و به هم مفصل‌بندی می‌شوند نقطه مرکزی، به دال‌ها و هفته‌های دیگر معنا می‌دهد و انسجام معنایی کل گفتمان را حفظ می‌کند¹»

در این پژوهش نقطه مرکزی انسان شناسی جدید مورد نظر این طیف در نظر گرفته شده است این بحث (بحث انسان شناسی) در جای خود با تفصیل بیشتری بیان خواهد شد اما به نظر می‌رسد انسان توانمند و محق آزادی که در عین حال خطا کاریش به عنوان جزئی از ماهیت او به رسمیت شناخته شده است سبب القای معانی متفاوت از معانی مورد نظر گفتمانهای رقیب برای دیگر مفاهیم گردیده است، سعی خواهیم کرد در طول این پژوهش نشان دهیم، که چگونه خداشناسی، پیامبرشناسی، دین شناسی وحی شناسی، نگاه به فقه و مسایل مربوط به سیاست و حکومت در حول این دال مرکزی سامان یافته است و انسجام معنایی کل این اندیشه را تضمین کرده است.

نقاط به حاشیه رانده شد

امور مجرد، فطرت، عصمت، علم غیب، ولایت و انسان کامل: همان طور که در بیان مفروضات بنیادین اندیشه روشنفکران سکولارمسلمان (به ویژه نحله معرفت شناس آن) مطرح خواهد شد تصور ذات به عنوان امری ثابت در این مجموعه در حد بسیاری بالایی نفی می‌گردد و دایره امور و پدیده های ثابت تا حد بسیار بالایی محدود می‌شود و همین مفروض بنیادین و همین طور نقطه مرکزی گفتمان یعنی انسان توانمند و محق و آزاد سبب به حاشیه رانده شدن و در محاق قرار گرفتن بسیاری از مفاهیمی می‌گردند که در گفتمان‌های سنتی و رقیب بسیار برجسته تر هستند.

این نقاط در محاق قرار گرفته در این گفتمان تنها با مقایسه با گفتمان های مقابل بیشتر به نظر خواهند آمد مواردی مانند به رسمیت شناختن وجود حقایقی ثابت در ماوراء طبیعت و امور مجرد و انتزاعی متافیزیکی، همچنین فطرت که در گفتمان های مقابل جایگاه خاصی را اشغال می‌کند و حاکی از امری ثابت و همگانی برای نوع بشر است که در مجموعه گفتمان های رقیب

1- سلطانی علی اصغر، قدرت گفتمان و مطبوعات، دانشکده ادبیات، دانشگاه علامه طباطبایی، 1382.

می تواند سبب تضمین جاودانی بودن بسیاری از احکام گردد و به همراه لحاظ کردن علم الهی برای انسان کامل (معصوم) سبب پر رنگ شدن و به میدان آمدن دال ولایت گردد.

گرچه شواهد دقیقی در آثار این متفکران مبنی بر رد کامل این مفاهیم وجود ندارد اما آنچه کاملاً روشن است در حاشیه قرار گرفتن این مفاهیم است به گونه ای که در کل آثار آنان دفعات تکرار این کلمات صفر یا رقمی بسیار کم است اما در گفتمان های رقیب این مفاهیم اساس استدلال را تشکیل می دهد. به نظر می رسد این مفاهیم از منطقی متفاوت بهره برده اند که آنها را در این مجموعه ناهماهنگ می سازد و به همین علت به حاشیه رانده می شوند.

مفروضات بنیادین اندیشه روشنفکران سکولارمسلمان

مفروضات بنیادین اصولی هستند که در ابتدایی ترین و پایه ای ترین سطح ذهن فرد پذیرفته می شود و بقیه اجزای اندیشه بر آن قرار می گیرد و به گونه ای توسط این اصول ساخته می شود و جهت می یابد. به نظرمی رسد این مفروضات با دال مرکزی در گفتمان نیز متفاوت است چرا که مفروضات بنیادین است که دالی را به مرکز گفتمان می فرستد و بقیه را در اطراف آن شکل می دهد این مفروضات تقریباً خود را در همه موارد به گونه ای آشکار و پنهان نشان می دهند. در این قسمت تلاش خواهیم کرد در حد توان برخی از مفروضات اساسی این افراد را مشخص سازیم.

1- نفی گسترده امورت ثابت

به نظرمی رسد این اساسی ترین مفروض پنهان شده در پس تقریباً تمامی اجزای اندیشه روشنفکران سکولارمسلمان (به خصوص معرفت شناس این گروه) باشد که در همه زمینه ها خود را نشان می دهد و سعی خواهیم کرد در خلال بحثهای مطرح شده این مسأله را نشان دهیم ولی اکنون به اختصار به بیان آن خواهیم پرداخت.

نفی نگاه «تقدیر گرایانه»¹ که حاکی از وجود برنامه ای ثابت و ماوراءطبیعی در زندگی دنیایی بشر است. نفی «حقایق متافیزیکی ثابت» که انسان از طریق وحی و پیامبر به آنها دسترسی پیدامی کند هرچند این قبیل مسایل به طور کامل در این گفتنمان نفی نمی گردد ولی تا حد بسیار بالایی به حاشیه رانده می شود.

نفی «ذات»² برای بسیاری از اموری که متفکران گذشته با مفروض گرفتن ذات برای آنها ثابت بودن آنها را قطعی تصور کرده اند تعریفی متفاوت ارائه می دهند مانند تعریف سیال و تجدید شونده از ایمان نه تعریفی ثابت مبتنی بر یقین.

نفی «ثابت بودن معرفت»³ و نگاه انسان به جهان و تاریخ و... که سبب پذیرش تغییر در معرفت دینی به عنوان معرفت بشری می گردد و به پذیرش پلورالیزم دینی منتهی می گردد.

کمرنگ شدن بحث هایی مانند «فطرت» که نشان دهنده وجه ثابت و مشترک همه انسانها در همه ادوار تاریخی است و کم شدن محدوده احکام جاویدان و همیشگی شریعت به عبادیات.

2- تغییر بنیادین جوامع

دگرگون شدن اساسی زندگی دیگر مفروض بنیادین این متفکران است. در نظر روشنفکران سکولار مسلمان «از حدود 150 سال قبل مسلمانها روش زندگی جدیدی را پذیرفته اند که به کلی با زندگی گذشته آنها متفاوت است. این روش جدید زندگی که با مفهوم هایی چون پیشرفت و توسعه بیان می شود عبارت است از تصرف آگاهانه و روشمند انسان در شرایط طبیعی محیط زندگی از یک طرف و در واقعیتها و ارتباطات اجتماعی و انسانی از طرف دیگر به منظور توسعه زندگی انسانی در همه ابعاد آن که گستره و لوازم و حتی هویت آنها از پیش به درستی شناخته شده نیست.... این زندگی جدید از یک طرف به کمک علوم تجربی و صنعت و از طرف دیگر به کمک فلسفه حقوق، اخلاق، سیاست، اقتصاد و علوم اجتماعی اداره می شود. موتور محرک این

1- محمد مجتهد شبستری، تاملاتی در قرائت انسانی از دین، تهران، طرح نو، 1381 ص 34-31.

1- همان، ص 34-31.

2- عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ هشتم، تهران: صراط، 1382 ص 347، همچنین محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک کتاب و سنت، چاپ پنجم، تهران: طرح نو، 1381 ص 33-13.

روش زندگی عبارت است از اراده نیرومند انسان معاصر برای کشف افق‌های جدید در زندگی بدون اینکه آن افق‌ها از قبل به درستی معلوم و یا قابل پیش‌بینی کامل باشند¹»

مشخصه یا معیار اصلی عبور به زندگی جدید در نظر این افراد « این مسأله است که آنچه در دنیای پیشین طبیعی بوده در دنیای جدید غیرطبیعی خواهد بود آنچه در دنیای پیشین استثنا بوده است². در دنیای جدید، قاعده خواهد شد و به این ترتیب اصلها و فرع‌ها به جای یکدیگر خواهند نشست. [به نظر سروش] چهار ستون است که سقف هر دنیایی بر آنها مستوی و متکی است غایات، وسایل، مفاهیم و تلقی‌هایی که ما از عالم داریم این چهار مقوله فوق‌العاده مهم جهان را تعریف می‌کند و هر جهانی با گونه‌ای از این ستون‌ها تعریف می‌شود.» در دنیای جدید این چهار ستون به کلی دگرگون شده است. قطعی گرفتن این شرایط هیچ چیز ثابتی را باقی نمی‌گذارد و این انسان است که باید در هر شرایطی تصمیم بگیرد و چهارچوبی از پیش تعیین شده وجود ندارد.

تقریباً تمامی تعبیر و تفسیرها همان طور که در قسمت بعدی نشان داده خواهد شد متناسب با این زندگی جدید می‌شود حتی مطلق نگاه کردن به خداوند نیز با تعبیری که آزادی بشر امروز از چهارچوب را شامل شود در این گفتمان مطرح می‌گردد.

3- انفکاک طبیعت و ماورای طبیعت

به طور کلی در بن اندیشه‌های سکولاریستی این انفکاک به خوبی دیده می‌شود. جدا تصور کردن ساحت‌های زندگی بشر و در نظر گرفتن قواعد و راهکارهای متفاوت برای هر کدام از همین مفروض اساسی نشأت می‌گیرد.

مبانی فکری

خداشناسی انسانی

خداشناسی مطابق با عقل زمانه: از آنجا که تعبیرات پیرامون خالق جهان در راس هرم هر اندیشه دینی قرار می‌گیرد اندیشه دینی که بخواهد در امور سیاسی اجتماعی رای‌ارایه دهد حال

3- محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، چاپ دوم، تهران، طرح نو، 1381، ص 14-13.

1- عبدالکریم سروش، سنت و سکولاریسم، چاپ دوم، تهران، صراط، 1381، ص 39.

چه رای سلبی باشد چه ایجابی نگاه متفکرانش به خداوند پایه ای ترین مسأله ای است که ساختمان اندیشه بر آن بنا می شود. پس از آن جا که خداشناسی بر اندیشه سیاسی تأثیری مستقیم دارد « خدای مبهم » سیاستی میهم خدایی مقتدر که همه ابعاد زندگی بشر را تحت سلطه محکم خود دارد سیاستی اقتدارگرایانه و خدای رحیم سیاستی رحیمانه و آزادانه ای را پی ریزی خواهد کرد.

از آنجا که روشنفکران سکولارمسلمان درصدد شکستن اقتدارهای سیاسی جوامع خود و جایگزین کردن شیوه سیاسی دیگری هستند و ریشه های فکری این شیوه های سیاسی را در مسایل پنهان تری مانند تعبیر از خدا و پیامبر و... می دانند درصدد تغییراساسی این مفاهیم برمی آیند و خداشناسی متفاوتی را به وجود می آورند.

شاید این « خداشناسی معقول¹ »، خداشناسی مطابق با عقل زمانه را بتوان درتناسب با تغییر اساسی پارادایم فکری و انسان محوری پذیرفته شده در بین این متفکران خداشناسی انسانی نامید چرا که این انسان است که با سرمایه های خود شروع به خداشناسی می کند.² به طور کلی همانگونه که در قرائت انسانی از دین، این انسان است که شروع به دین ورزی می کند و نه اینکه خدا از طریق اتصال متافیزیک به فیزیک خود را به بشر بشناساند به گونه ای که اگر این امرورائ طبیعی نباشد انسان نتواند خدا را بشناسد و نتیجه مهم و اساسی اینکه انسانی که خود اساسی ترین مفاهیم را می شناسد امور دنیایی و سیاسی را هم می تواند بشناسد. پس انسان خود می تواند با اتکای بر عقل خود خداوند را به گونه ای معقول بشناسد وحی در این میان هرچند در این اندیشه نیز به کارشناسایی خدا و آخرت می آید اما تأثیر اساسی آن رسوخ دادن این مفاهیم به اعماق وجود انسان است تأثیری که از حیطة و توان عقل بیرون است. این خداشناسی معقول و انسانی ویژگیهای خاصی را در این گفتمان به خود اختصاص می دهد که تلاش خواهیم کرد به اختصار بازگو کنیم.

1- محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک کتاب و سنت، چاپ پنجم، تهران، 1381 ص 100.

2- عبدالکریم سروش، حکمت و معیشت دفتر نخست، تهران، صراط، 1383، ص 394.

خدای عاشقان و عارفان

خدای عاشقان خدائی انسان گراتر و آزاد منشانه تراست تفاوت این تعبیر از حضرت حق با خدای قانون گذار تفاوت آزادی و اختیار در عشق و شروع از عاشق است با تحکم و اقتدار و دگماتیزم در قانون و شروع از حاکم و مصدر قدرت نه زیر دست. به نظر می رسد در نظر روشنفکران سکولار مسلمان این تعبیر از خداوند با مجموعه فکری آنان تناسب و هماهنگی خاصی می یابد.

خداوند بدون حق حاکمیت حقوقی

به تبع پذیرش خدای دلربا و نفی خدای شیء شده یا ابرانسان جبار و قهار، حق حاکمیت حقوقی خداوند نیز که تعبیری است مناسب با خدای قانون گذار و نامناسب با انسان مداری از حیثه اندیشه این افراد کنار گذاشته می شود با نفی این حاکمیت حقوقی برای خداوند، آزادی عمل انسان در سامان دادن به زندگیش و شکستن اقتدارهایی که خود را نماینده این حق می دانند تضمین می گردد. همچنین جدا کردن حیثه مدیریت خداوند و مدیریت انسان و ویژگی های هر کدام نیز در همین راستا است کوس الوهیت نزدن انسان نیز در حیثه ای است که تحت مدیریت خداوند عالم است در این حیثه باید بندگی کرد و توکل کرد و کوس الوهیت نزد.

شخص مطلق تلقی کردن خداوند

حتی تلاش ها در راستای شخص و مطلق تصور کردن خداوند در واقع در راستای انسان مداری صورت می گیرد تعبیر شخص بودن و یا تعبیر خاص از مطلق بودن خداوند (نا تمام بودن مفهوم خدا برای انسان ها یا نرسیدن انسان ها به کنه وجود خدا و پذیرش این ناتوانی و باز شدن محدوده آزاد برای انسان در راستای شناخت جدید از خداوند) به گونه ای صورت می گیرد که متضمن آزادی انسان در بسیاری از عرصه هاست حتی در عرصه تعبیر و تفسیر از ذات خداوند و عدم پذیرش حاکمیت یک تفسیر خاص از خداوند.

پیامبرشناسی

در گفتمان روشنفکران سکولار مسلمان نگاه تازه ای به مسأله پیامبری، خاتمیت، امامت، عصمت و تاریخ زندگی پیامبر و امامان معصوم (علیهم السلام) به وجود آمده است که در متون تاریخی و سنتی جهان اسلام از این مسایل این گونه سخن به میان نیامده و سابقه تاریخی طولانی ندارد بلکه بیشتر به نظر می‌رسد که حاصل برخورد سنت‌های فکری جوامع مسلمان با تمدن غرب و شکل‌گیری شرایط فکری - فرهنگی و اجتماعی - سیاسی جدید است که سبب شده است تعریف خاصی مبتنی بر توانایی بشر در مرکز این گفتمان به وجود آید و تعاریف هم‌ارز دیگری را در همه زمینه‌ها در حول خود جمع نماید تعریفی که به طور کلی با فضای گفتمان مدرن و پست مدرن تناسب دارند و در گفتمان سنتی به حاشیه رانده می‌شوند.

تاکید بر جنبه بشری پیامبر

به نظر می‌رسد این متفکران برای آن که بتوانند پیامبر را در مجموعه فکری خود جای دهند (همان گونه که سرش در بسط تجربه نبوی به توضیح آن می‌پردازد) بر جنبه بشری پیامبر خاتم تاکید می‌کنند این تاکید شاید از این رو باشد که بشر ساخته شده توسط گفتمان‌های جدید آن قدر خود را توانمند احساس می‌کند که مغرورانه هر آنچه را فراتر از اوست و از جنس دیگری است از سر راه خود برمی‌دارد. پیامبری برای این بشر مفهوم دارد که خود بتواند آن را حس کند این بشر پیامبر با هویت فراتر از خود را نخواهد پذیرفت.

این تاکید بر پیامبری پیامبر به مثابه تجربه دینی او در مجموعه این گفتمان در هم ارزی با دیگر عناصر آن بشر را به مرز تکرار تجربه پیامبر فقط با یک تفاوت می‌رساند و آن تفاوت هم در همین جهت تعبیر می‌شود. و آن انکار ماموریت یافتن بشر صاحب این تجربه پس از پیامبر خاتم است چرا که این ماموریت می‌تواند تولید کننده ولایتی باشد که برای مسلمان سکولار امروزی به دلیل تعریف خاص از انسانیت خود میسر نیست.

جدا کردن ماهیت حکومت پیامبر از ماهیت نبوت ایشان

عمومی‌ترین مشخصه این طیف: به نظر این افراد « احراز حکومت یا سلطنت از طرف حضرت خاتم الانبیا و بعضی از پیغمبران یهود عمومیت به همه پیامبران نداشته و با توجه به تعداد کثیر انبیای غیرحاکم یک امر استثنایی محسوب می‌شود و اصولاً نبوت و حکومت دو امر یا دو شغل کاملاً مجزا و متفاوت، با دو منشاء دو مبنای مختلف غیر قابل تلفیق در یکدیگر بوده و نبوت امری است که در آن مراجعه مصالحه و مشورت با مردم را بشدت منع بلکه ملامت می‌نمایند، آن جا که پایه دین و رسالت در میان است قانون "الله اعلم حیث یجعل رسالته..." "حاکم بوده... اما آنجا که پای اداره امت و امور دنیای مردم پیش می‌آید قانون و دستور" و شاورهم فی الامر "حاکم بوده است".¹

خاتمیت

ختم فرمان‌های الزام آور مبتنی بر تجربه دینی و بدون استدلال برای انسان محق و توانمند: این تعبیر از خاتمیت تعبیر مناسب با انسان محق این عصر است نه تعبیری متناسب با انسان مکلف انسانی که با مفروض گرفتن ناتوانی خود به دنبال حقیقتی است که چگونگی طی مسیر را به او نشان دهد مسأله ای که به فقه جایگاه رفیعی می‌بخشد تا همچنان به تولید فرمانهای الزام آور پردازد، اما برای انسان محق که محق بودنش از توانمندیش سرچشمه می‌گیرد ختم نبوت، ختم فرمانهای الزام آور بی چون و چراست. یکی از نتایج این بحث برتری عقل جمعی خودبنیاد در بسیاری از عرصه‌ها است نتیجه دیگر این گونه بحث کردن پیرامون خاتمیت سیال شدن معرفت دینی و توان جذب همزمان تحولات معرفتی و عملی است.

1- مهدی بازرگان، خدا و آخرت هدف بعثت انبیاء، چاپ اول، تهران، موسسه خدمات فرهنگی رسا، 1377، ص 82، همچنین سروش، بسط تجربه نبوی، ص 3، مجتهد شبستری، ایمان و آزادی، ص 126.

این متفکران اغلب این قبیل تحلیل‌ها را در مقابل اندیشه کسانی مطرح می‌کنند که راز خاتمیت پیامبر عظیم‌الشان اسلام را جامعیت فقه و توان آن برای ارایه تکلیف به انسان مسلمان در مسایل جدید می‌دانند همان‌گونه که سروش و مجتهد شبستری اندیشه‌های مرحوم مطهری را در این زمینه نقد می‌کنند و معتقدند که امثال ایشان مشکل اساسی را که تغییر نگرش به انسان، جامعه، تاریخ و طبیعت است درک نکرده‌اند و به فروعات پرداخته‌اند.

امامت

متفاوت از نبوت مؤید خاتمیت و علامت تداوم تجربه‌های دینی پیامبرانه: هرچند همیشه بحث امامت به تبع بحث نبوت مطرح گردیده است اما امامت در اندیشه‌های مورد نظر در عین شباهت‌هایی تفاوت‌های مهمی با بحث نبوت می‌یابد به خصوص در انحصار ولایت تشریحی برای شخص پیامبر و ختم آن پس از پیامبر. به طور کلی نبوت در مسأله تجربه باطنی پیامبر از نظر او امر و نواهی ناشی از آن تجارب و ذاتی بودن آن برای دین با امامت متفاوت در نظر گرفته می‌شود. اما در این گفتمان امامت نیز همچون نبوت در تناسب با دال مرکزی آن تعریف می‌گردد.

به طور کلی به عنوان اولین شباهت امامت و پیامبری در این اندیشه می‌توان به تداوم و بسط تجربه‌های پیامبرانه در وجود امام اشاره کرد که با تکامل یابنده بودن دین متناسب است چرا که درین اندیشه دین در بستری از حرکت و تکامل دیده می‌شود.

دومین شباهت امامت و نبوت در این گفتمان این مسأله است که امامت نیز مانند نبوت به صورت امری دست نیافتنی برای بشر جلوه نمی‌کند و خود را به صورت سدی در برابر انسان توانمند امروز نشان نمی‌دهد. سومین شباهت درین مسأله این است که میان قواعد حاکم بر بحث امامت (ولایت باطنی پیامبر و ائمه معصوم (علیهم السلام) و بحث خلافت (ولایت سیاسی و ظاهری آنان) همچون مسأله نبوت و حکومت تفاوتی ماهوی برقرار می‌گردد و شیوه برخورد با هر کدام حتی به استناد تاریخ زندگی خود ائمه معصومین متفاوت در نظر گرفته می‌شود.

عصمت، ولایت و علم لدنی در میان امامان معصوم (ع)

نقاط به حاشیه رانده شده: درگفتار شیعه این مسایل خود را به گونه ای خاص نشان می دهد¹، چرا که اگر بتوان انسان نیازمند و ناتوان در تشخیص سعادت خود را مرکز این گفتار به حساب آورد عصمت و علم غیب ابزارهای مناسبی برای انسان کامل به وجود می آورد تا بتواند نقص و کمبود نوع بشر را جبران کند. به نظر می رسد علت در محقق قرار گرفتن این مفاهیم در این مجموعه این مسأله است که درگفتار روشنفکران سکولار مسلمان که:

1- انسان به گونه دیگری تعریف می گردد و خطاکاری بشرحداقل به رسمیت شناخته می شود و انسان با همین خصیصه خطاکار بودن (لغزش و اشتباه بین حق و باطل) به طور کلی بر یافتن حقیقت در حد لزوم و توان خود توانا دیده می شود و بدین ترتیب اندیشه حضور عصمت و علم غیب در وجود انسان کامل برای نشان دادن چگونگی طی مسیر و تشخیص حق و باطل، کم کم در محقق قرار می گیرد.

2- عصمت و علم غیب امام است که می تواند زمینه ساز پذیرش اندیشه ولایت تکوینی و تشریحی امام و پیامبر قرار گیرد. در حالی که در این گفتار که خطاکاری و در عین حال توانمندی بشر پذیرفته می شود اندیشه ولایت و حاکمیت انسان کامل و نایبان او و به تبع بحث عصمت و علم غیب که مقدمات ضروری ولایتند از میان می رود.

دین شناسی

- محدوده محدود انتظار از دین: واضح ترین مشخصه روشنفکران سکولار مسلمان: از واضح ترین مشخصه های سکولار مسلمانها انتظار محدود از دین در اندیشه آنان است. در مفهوم دین حتی با بشری ترین تعاریف و مفاهیم آن عنصر اقتدار نشات گرفته از متافیزیک و خدا نهفته است. و این عنصر همچنان در عرصه اجتماع باز تولید می شود و دایره عمل آزادانه انسان مغرور

1- عصمت ولایت و غیبت سه پایه اساسی نظام امامت شیعه است، داود فیرحی، نظام سیاسی و دولت در اسلام، چاپ دوم، تهران، سمت، 1383 ص 191.

امروز را محدود می کند گفتمان روشنفکران سکولار مسلمان به جز راهکار برجسته کردن جنبه های بشری پیامبر و راهکارهای دیگر شعاع دایره دین را به موارد اندکی محدود می کند.

«پیغمبران که بنا به تعریف مومنان برانگیخته و فرستاده خدا برای انسانها هستند، عمل و رسالتشان در دو چیز خلاصه می شود 1- انقلاب عظیم و فراگیر علیه خودمحوری انسانها برای سوق دادن آنها به سوی آفریدگار جهان. 2- اعلام دنیای آینده جاودان بی نهایت بزرگتر از دنیای فعلی¹».

- هویت دین: تاریخی، بشری، تدریجی، عرضی، اقلی، دیالوگی و دیالکتیکی: تاریخی، بشری، تدریجی، عرضی، اقلی، دیالوگی و دیالکتیکی دیدن دین در گفتمان مذکور بخش اعظم آنچه را که گفتمانهای مقابل در تعریف دین امور ثابت فرا تاریخی نشات گرفته از حقیقت متافیزیکی بدون دخالت و نقش بشر در آن می دانند، را در بر می گیرد.

تاکید بر مقاصد شریعت و اخروی دانستن دین و جهت گیری اصلی دین به سوی خدا و آخرت به جای دنیا از دیگر مفاهیمی است که روشنفکران سکولار مسلمان از آن در تعریف و هویت بخشی جدید خود به دین استفاده می کنند. همه این تعاریف از تغییر اساسی در پارادایم فکری و تغییر نگاه به انسان جامعه تاریخ و طبیعت و غیره حکایت می کند.

- گوهر دین: تجربه ایمان آزادانه: در گفتمان روشنفکران سکولار مسلمان ایمان و تجربه دینی مبتنی بر اندیشه آزاد و اراده خودبنیاد حقیقت و گوهر اصلی ادیان توحیدی به حساب می آید گرچه ایمان در گفتمانهای مقابل هم در جایگاه مهمی قرار می گیرد اما تحلیل و تعریف مفهوم ایمان در گفتمان مذکور در هماهنگی تناسب با دال مرکزی و با تاکید های متفاوت از گفتمان رقیب صورت می گیرد. ایمان واقعی مخصوص انسانهای به فردیت رسیده است. انسانهایی که از تسلط مراجع بیرونی فارغند. تاکید بر انسان به فردیت رسیده که به تنهایی ویژه ای رسیده اند و نه انسانهای معمولی که زیر تسلط عرفها آداب و رسوم، میلها و غریزه ها و مراجع اقتدار بیرونی

1- مهدی بازرگان، خدا و آخرت هدف بعثت انبیاء، چاپ اول، تهران، موسسه خدمات فرهنگی رسا، 1377، ص 371.

و عواملی از این قبیل زندگی می‌کنند¹ و همچنین تاکید بر عنصر انتخاب و این که «ایمان گونه ای تجربه و زندگی کردن است که انسان آن را انتخاب می‌کند»² نهفته بودن عنصر آزادی اندیشه و اراده خود بنیاد فرد در انتخاب و تاکید بر تجربی بودن این روش که متضمن به رسمیت شناختن خطا و تکثر در این عرصه است و همچنین این مسأله که «زبان و منطق این گونه تجربه و زندگی هم تفسیری تاریخی و انتقادی است»³ همگی حول نوعی انسان محوری گرد می‌آیند و هویت ویژه ای به ایمان در این گفتمان می‌بخشند و نشان می‌دهند چگونه مفصل بندی شدن ایمان در کنار عناصر ویژه این گفتمان هویت جدیدی را به ایمان می‌بخشد.

به جز اندراج مفاهیم یاد شده در گفتمان مذکور ایمان در این گفتمان از هر معنایی که حاکی از ثبات و لا یتغیر بودن باشد جدا می‌گردد و آن را به هویتی تجدید شونده و دائماً در حال تغییر مبدل می‌سازد، به عنوان مثال مفهوم ایمان از مفاهیم اعتقاد و یقین و... که متضمن نوعی ثبات است جدا می‌گردد در این گفتمان حتی مطلق قلمداد شدن خدا و تاکید بر نفی الوهیت انسان (همان طور که در بحث خداشناسی ذکر شد) برای شکستن تفاسیری از ایمان و دین است که تلاش می‌کنند خود را ثابت نشان دهند و امکان تحول و تغییر در نگرش به ایمان و دین را نفی کنند چرا که بر این عقیده اند که تعریف ثابت از خداوند محدود کردن خداوند و به تبع محدود شدن انسان توسط خداوند محدود است.

- وحی شناسی⁴: هر چند وحی و فقه زیر گروه بحث دین شناسی به حساب می‌آیند پرداختن جداگانه به هر کدام به سبب جایگاه ویژه شان ضروری به نظر می‌رسد. وحی به مثابه پایه ای ترین بخش دین و فقه به مثابه ثمره نوع نگاه ویژه به وحی و محصول فرعی و تبعی وحی در یک مجموعه اندیشه دینی جایگاه خاصی می‌یابند.

2- محمد مجتهد شبستری، ایمان و آزادی، چاپ سوم، تهران، طرح نو، 1379، ص 177.

3- همان ص 177.

1- همان ص 177.

2- در مورد سه نگاه اصلی به وحی یعنی 1- وحی گزاره ای 2- وحی به مثابه تجربه دینی 3- وحی به مثابه عمل گفتاری. نگاه کنید به علیرضا قائمی نیا، وحی و افعال گفتاری، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، 1381، مقدمه.

وحی که سنگ بنای اولیه ادیان و حیانی را می سازد در مجموعه گفتگمانی هر اندیشه دینی که در چهارچوب این ادیان شکل می گیرد معنای متفاوتی را در بردارد. روشنفکران سکولار مسلمان معرفت‌شناس که در پی پایه‌ریزی مبناهای فکری متناسب برای اندیشه های سیاسی سکولاریستی خود هستند و همچنین درصدد شکستن اقتدارهای سیاسی موجود در جوامع خود در پی یافتن ریشه های فکری که این اقتدار را تولید می کنند به اساسی ترین پدیده اقتدار زا یعنی تعریف گفتمان های رقیب از دین و به ویژه وحی می رسند و تلاش می کنند که تعریف وحی را برای پیامبر و صورت مکتوب آن قرآن را (به عنوان اصلی ترین متن زاینده اندیشه و عمل در زندگی مسلمانان) در تناسب با دنیای جدید و انسان جدید تغییر دهند.

در این تغییر نگاه به وحی، وحی دیگر نه به مثابه حقیقتی فرا تاریخی و جدا از زمان و مکان و واقعیت اجتماع و فرهنگ و زبان قوم عرب بلکه پدیده ای تجربی و طبیعی و بشری و واقعی و دارای محدودیت‌های هر پدیده واقعی و طبیعی دیگری نگریسته می شود. همین پر رنگ شدن نقش محدودیت در این تعریف اقتدار تولید شده توسط نگاه ویژه گفتمان سنتی به وحی باز تولید نمی شود و آزادی انسان جدید را بهتر تامین می نماید چرا که وقتی وحی انعکاس حقیقتی بی چون و چرا و ماورای طبیعی و جدا از همه محدودیت های طبیعت به حساب آمد و مهمتر از آن وقتی که همه راه حلها و حقایق مورد نیاز در عالم واقعیت و طبیعت را بتوان از این حقیقت ماورای طبیعی به دست آورد انسان مسلمان با این الزام فکری دیگری دیگر نمی تواند در عمل راه حلی را جدا از این منبع و مخزن مطمئن الهی که همه حقایق در آن نهفته است، تصور کند و تغییر این فکر حکایت از شکاف عظیم طبیعت و ماورای طبیعت در اندیشه روشنفکران سکولار مسلمان دارد. به نظرمی رسد در این اندیشه طبیعت نیمه متقارن ماورای طبیعت نیست تا بتوان در انعکاس ماورای طبیعت در وحی راه حل مشکلات زندگی واقعی و طبیعی انسان را در آن یافت.

گویا طبیعت و ماورای طبیعت شرایط و قوانین و ماهیت متفاوتی دارند و راه گشای مسایل طبیعت عقل است نه هدایت و راهنمایی از بیرون طبیعت یا همان وحی در اندیشه های سنتی که بتوان پاسخ همه سوالات را به گونه ای (مثلا از طریق فقه) در آن جستجو کرد.

به طور کلی وحی در گفتمان مذکور به گونه ای تعریف می گردد که ثابت بودن ماهیت و معنای آن که می تواند زاینده اقتدار باشد بسیار کم رنگ می گردد تا بتواند با « دینامیک حیاتی موجود در دنیای مدرن » تناسب یابد. البته بخشی از این تغییر معنا با بازگشت به بخشهایی از سنت فکری گذشته در مورد وحی به خصوص نظرات عرفا و تا حدودی معتزله صورت گرفته است.

به طور کلی وحی در گفتمان مذکور با خصوصیات ذیر معرفی می گردد:

- پذیرش تعبیر وحی در دیدگاه عرفا: در تعاریف عرفا جایگاه درک فرد در وحی از اهمیت بسزایی برخوردار است همچنین شکاف مربوط به ساحت وحی و ساحتهای دیگر بشری متناسب انفکاک اساسی موجود در پس ذهن سکولار مسلمانها می باشد.

همچنین رد و انکار این مسأله که قرآن مجید به عنوان مجموعه ای از معلومات و حیانی و حقایق نظری نازل شده از طریق وحی که قطع نظر از کار مفسران خود به خود وجود دارد، آزادی عمل زیادی را برای فرد مسلمان به وجود می آورد چرا که پذیرش وحی و قرآن به مثابه معلومات و حیانی، اقتدار و ثباتی را در خود نهفته دارد که با شرایط و انسان مدرن ناهماهنگ است.

- تاریخی و در تفاعل با واقعیت دیدن وحی و رد قدیم بودن قرآن: این همان دادوستد بین اجتماع و فرهنگ و زبان و به طور کلی شرایط زمان و مکان یا تاریخمندی وحی است که متفکران این طیف بر آن تاکید می کنند. تاکید بر شان نزول آیات و آیات مکی و مدنی ناسخ و منسوخ و شرایط روحی و فکری نخستین گیرنده وحی (پیامبر) در بیان وحی، از نتایج نگاه تاریخی به وحی است.¹

- روش شناخت وحی و قرآن: هرچند در این گفتمان برخاستگاه الهی وحی تاکید می گردد اما از آن جا که شرایط شکل گیری و متعین شدن وحی شرایطی بشری است و از آن جا که خداوند به عنوان یکی از طرفین ارتباط در مسأله وحی قابل شناسایی نیست و نمی توان او را متعلق شناخت قرارداد در شناخت وحی بر ابزارهای در دسترس بشر تاکید می گردد و از تعاریفی

1- مهدی بازرگان، پا به پای وحی، تهران، مرکز نشر فرهنگ اسلامی، 1374، ص 11 و همچنین نصر حامد ابوزید، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، نی، 1380، ص 75-240.

که وحی را از جنبه‌های انسانی و تاریخی آن جدا می‌کند و برای قرآن وجودی پیشینی در لوح محفوظ را در نظر می‌گیرد، امتناع می‌گردد تا راههای شناخت فوق بشری و غیرعادی قرآن بسته گردد و انسان امروز با توانایی‌های علمی خود به تحلیل وحی و متن مکتوب آن مانند هر متن دیگری بپردازد، از جمله روش تحلیل تاریخی - علمی همچون «روش تحلیل زبانی متون»، «تاویل اجتماعی - تاریخی نصوص» و توجه به «عقل در تاویل متون» و به تبع آن «سیالیت متن و فهم آن»¹.

- اعجاز قرآن²: به نظرمی رسد معجزه بودن قرآن نیز در این گفتمان بیش از آن که بر ناتوانی بشر و تفاوت کلام الهی و بشری مبتنی باشد، به گونه‌ای مطرح می‌گردد که این معجزه بودن از طریق شباهت‌های قرآن و متون بشری و بعد تفاوت‌های آن با دیگر متون توسط انسان قابل شناسایی باشد هر چند به نظرمی رسد به طور کلی اعجاز قرآن کم کم در این گفتمان به حاشیه رانده می‌شود.

فقه‌شناسی: تغییر ماهیت و تغییر جایگاه بر بنیادی تغییر یافته

- پایه‌های فقه: چرا فقه جایگاه خود را در مجموعه گفتمان روشنفکران سکولار مسلمان از دست می‌دهد ولی در گفتمان سنتی و رقیب محدوده گسترده‌ای را به خود اختصاص می‌دهد؟
به نظرمی رسد که فقه و جایگاه آن محصول تبعی مبانی کلان قرار می‌گیرد و اساساً فقه زمانی گسترش می‌یابد که زمینه‌های اصلی آن فراهم باشد. فقه که یافتن احکام زندگی از وحی است با تعریف ویژه‌ای از وحی ارتباط تنگاتنگ دارد و از مفروض‌های فکری ویژه‌ای تغذیه می‌کند و رشد می‌یابد و با استناد خود به وحی که دانشی بی‌چون و چرا در مجموعه‌های فکری سنتی به حساب می‌آید مدعی کشف نظر خدا در آن زمینه می‌شود و با این ادعا اقتدار خاصی را برای خود تدارک می‌بیند هر چند برخی از نویسندگان بر «خطاپذیری اجتهاد شیعه» و نقش عقل در

1- نصر حامد ابوزید، نقد گفتمان دینی، تهران، یاد آوران، 1382، ص 167.

2- عبد الله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، تهران، الزهراء، 1368، ص 48.

کشف حکم شرعی تاکید می کنند، اما فقه هر چند که دارای این خصوصیات باشد در زمینه هر اندیشه ای توان رشد و بالندگی نمی تواند داشته باشد و تاکیدهای از این دست خصوصیات اساسی دیگر فقه را کمرنگ نمی کند.

زمینه فکری که فقه در آن رشد می کند وحی را شامل « حقایق علمی » می داند آن هم « همه حقایق امکانی » که هم در قرآن نهفته است و هم نزد انسان کامل وجود دارد و مسلم که وقتی همه حقایق در مخزنی در دست بشر قرار گرفته است باید همه مشکلات و مسایل را به این حل المسایل جامع و کامل رجوع داد در این اندیشه « هر موجود ممکن خواه علم و خواه عمل اگر صحیح و صالح باشد یعنی جنبه وجودی داشته باشد حتماً به علل غیبی استناد دارد تا به سرآغاز و مبدا همه آنها که ذات اقدس خداوندی است مستند گردد¹».

این نحوه نگاه به خداوند و وحی و انسان کامل که در بخش های قبلی نیز به آن اشاره هایی گردید از نگاه سنتی به انسان ریشه می گیرد و ثمره آن رشد گسترده فقه است که همه عرصه های زندگی را دربرمی گیرد و اقتداری را اعمال می کند و این اقتدار را به جامعیت دین و این که پایه اصلی دین یعنی وحی مشتمل بر همه حقایق و گزاره های علمی و واقعی است، نسبت می دهد و همین مسایل منجر به نقش برجسته فقیه و عالم دین به عنوان کاشف حکم خدا و حافظ و متولی دین می گردد.

این که هر پدیده صحیحی به علل غیبی نسبت داده می شود تا سرآغاز آن به مبدا همه آنها که ذات اقدس خداوند است مستند گردد و بعد به انسان کامل و پس از او به نایب انسان کامل، سبب می شود که این حقایق برای هر کس قابل دست یافتن دیده نشود و همین شروع از راس هرم است که فقه را گسترش می دهد و به ادعای خود همه جنبه های صحیح زندگی را در برمی گیرد و به فقیه به عنوان نایب انسان کامل که جانشین خداوند است قدرت و جایگاه برتری می بخشد ولی در مجموعه فکری روشنفکران سکولار مسلمان که به شدت از اندیشه های انسان محور تمدن جدید مغرب زمین و همچنین سنتهای انسان گراتر و عقل گراتر گذشته اسلامی خود متاثرند از

1- عبدالکریم سروش و دیگران، اندر باب اجتهاد، گرد آورنده سعید عدالت نژاد، تهران، طرح نو، 1382، ص 31.

قاعده این هرم شروع می‌کنند یعنی از انسان آن هم « انسانی تاریخی و اجتماعی¹ » نه انسان فطری که از ثبات در همیشه و همه جا برخوردار است و این وارونه شدن است که جایگاه فقه و فقیه را نیز وارونه می‌کند چرا که فقه آزادی بشر امروز را محدودتر می‌کند و تکلیف مشخصی را به عنوان وظیفه الهی به عهده فرد می‌گذارد وظیفه‌ای که خدا معین می‌کند و از خدا آغاز می‌گردد اما « قرائت انسانی از دین » نقطه شروع حرکت را در انسان قرار می‌دهد و این انسان است که در شرایط گوناگون دست به دین ورزی و فهم دین می‌زند.

متفکران این طیف که دگرگونی اساسی در نگاه به جهان را پذیرفته اند و به اجتهاد در فروع که فقیهان نوگرا معتقدند نمی‌توانند اکتفا کنند بلکه به نظر آنان « اجتهاد در اصول » اجتهاد دگرگون کننده است که فضای اندیشه عالمان مسلمان را با دنیای جدید متناسب می‌کند.

به طور کلی: 1- خداوند قانونگذار 2- انسان فطری و ثابت 3- وحی بیان کننده حقایق علمی و فرا تاریخی 4- ارتباط تنگاتنگ طبیعت و ماوری طبیعت و این که طبیعت قرینه مادی و آشفته ماورای طبیعت است پس راه حل مشکلات و آشفتگی‌های طبیعت را می‌توان از طریق ماورای طبیعت به دست آورد، همگی یک نتیجه مهم و اساسی دارند و آن هم رشد فقه به عنوان دانشی است که مدعی کشف و ارایه راه حل مسایل از طریق ویژه آن است.

اما در نقطه مقابل: 1- خداوند ارزش گذار (تشریح و تایید کننده ارزشهای ابدی) 2- انسان تاریخی و اجتماعی 3- وحی خطاب کننده و دگرگون ساز و معنابخش و آرامش بخش و به کلی دیگر 4- نوعی استقلال طبیعت از ماورای طبیعت نتیجه ای همانند رکود علم فقه و محدودیت حوزه اعمال احکام فقهی به عبادیات محض (نماز...) و احتمالاً بخشی از معاملات (عقود و ایقاعات) است و در این حد نیز به شرط هماهنگی با عقل و عدل زمانه.

خصوصیات فقه

در مجموعه فکری روشنفکران سکولارمسلمان به جز طرح مبانی که به محدودیت فقه منجر می گردد براساس استفاده از دانش هرمنوتیک و نظریاتی مانند قبض و بسط تئوریک شریعت، برای علم فقه خصوصیاتی در نظر گرفته می شود که شاید حتی با ابقای مبانی فکری سنتی هم، علم فقه متفاوت نگریسته شود و محدوده اعمال احکام فقهی به شدت محدود گردد این خصوصیات به گونه ایست که علاوه بر کاهش محدوده فقه قداست و به تبع اقتدار نهفته در این علم را که از طریق انتساب به وحی به دست آورده است، از آن می گیرد و آن را علمی بشری و درحد علم حقوق علمی مربوط به بخشهای خاصی از زندگی قرار می دهد در این تعاریف علم فقه علمی ریشه در غیب نیست که آزادی انسان را محدود کند بلکه علمی دنیوی و عقلی دیده می شود که به راحتی می توان در آن تغییر داد تا با عقل و عدل زمانه هماهنگ گردد.

در این اندیشه محدودیتها و خصوصیات علم فقه که برخی در هر شرایطی وجود دارد و برخی مختص فقه مبتنی بر کلام قدیم است این گونه بیان می شود: « علم فقه علمی بشری و همواره ناقص و درحال تکامل، علمی دنباله رو و نه طراح و برنامه ریز و جامعه ساز بلکه صادرکننده احکام جامعه ساخته شده، علمی حیلت آموز و از این رو به شدت دنیوی، علمی ظاهربین، علمی که با هر سطح اخلاق هنر و معیشت می سازد و لزوماً مقتضی جامعه پیشرفته نیست، علمی مصرف کننده، علمی اقلی (صادرکننده اقل احکام برای رفع خصومت)، علمی متأثر از ساختار اجتماع و تابع مقتضیات اجتماع و سیاست و در خور آنها نه برعکس که سیالیشان فقه را هم سیال می کند، علمی تکلیف مدار و نه حق مدار و علمی قائل به مصالح خفیه در امور اجتماعی [دو مورد آخر در صورتی است که بیشتر بر کلام قدیم مبتنی باشد]».

تاکید بر عقلانی بودن، هرچند به نظر می رسد ماهیت فقه را دگرگون می کند اما بیشترین شانس را نیز برای فقه فراهم می آورد تا بتواند با اتکای کمتر به تعریف سنتی وحی که سبب تولید

احکام فقهی ثابت می شود به حیات خود ادامه دهد (هرچند خصوصیات پیش گفت پیرامون فقه در این گفتمان همگی حاصل نوعی تغییر پارادایم یا فضای فکری این افراد است).
به نظر می رسد مهمترین وجه افتراق فقه در اندیشه سنتی با این گفتمان در تکیه اصلی فقه بر وحی در اندیشه های سنتی و تکیه آن بر عقل خودبنیاد در این گفتمان است. آنچه سبب تغییر ماهیت فقه در این اندیشه شده است تاکید بر حق محور شدن و عقلایی شدن فقه می باشد هر چند شیوه حق محور شدن و به تعبیر سروش، تزریق داروی شفا بخش حق به کالبد نیم مرده فقه در این گفتمان مشخص و واضح نیست اما آنچه روشن است این که این تزریق و همچنین مبتنی کردن فقه بر عقل زمانه آن را به کلی دگرگون خواهد کرد و اقتدار تولید شده از آن را به شدت کاهش خواهد داد.

- انسان شناسی: انسان تاریخی و مغیر، محدود و خطا کار، توانمند و محق و متکی بر آزادی

اندیشه و اراده

- انسان تاریخی: در مقابل تاکید بر فطرت برای انسان در اندیشه های سنتی، متفکران این طیف تاکید را بر جنبه های متغیر انسان می گذارند و تعریف تاریخی - فرهنگی را که علم امروز برای انسان ارایه می دهد در برابر تعریفهای فلسفی گذشته که بر ثابت بودن وجود یا ماهیت انسان متکی بودند، پذیرفته اند.

واقع بینی در انسان شناسی

1- به رسمیت شناختن خطا کاری انسان: تحت این عنوان پذیرفتن قصور و خطا کاری انسان و حتی مسأله شرور ذاتی و نابسامانی ذاتی زندگی دنیوی و به خصوص مسأله محدودیت ذهن در شناخت و معرفت که یکی از پایه های اساسی شکل دهنده افکار متفکران این طیف است و به طور کلی محدودیت های ناشی از تاریخی بودن انسان بررسی می گردد یکی از مشخصه های ویژه انسان شناسانه این متفکران پذیرش توانمندی انسان در عین محدودیت هایش می باشد که شکل و نتایج سیاسی اجتماعی خاصی به اندیشه آنان می بخشد. عبدالکریم سروش در حکمت و معیشت

با بیان انسان شناسی واقع بینانه، اوصاف مذموم را جزو فطرت انسان محسوب می کند و خصایل بد را ذاتی و اولی آدمیان می داند و نه عارضی که همیشه معلول محیط و اجتماع دانسته شود به این ترتیب آنچه در تاریخ بشر رخ داده است به مقتضای طبیعت انسان بوده است و نه همیشه تحت تاثیر عوامل بیرونی و تحمیلی و معتقد است آدمیان به تبع این نوع انسان شناسی که مستند به متون دینی هم هست باید انتظاراتشان را از خود و زندگی جمعی تغییر دهند.¹

گرچه سروش بیشتر به این خصایل در فرد اشاره می کند مجتهد شبستری صریحاً زندگی اجتماعی سیاسی انسان را شرح می داند این متفکران این شیوه نگرش خود به زندگی اجتماعی و اعتقاد به نابسامانی ذاتی این زندگی را به اساسی ترین پرسش های سیاسی زندگی خود مرتبط می کنند به نظر آنها « سوال جدید این است که چه باید کرد تا در جامعه های ما شر و خطای ناشی از واقعیت های اجتماعی و سیاسی به حداقل برسد؟ وقتی این سوال طرح شود مسأله ما این خواهد بود که سازماندهی های سیاسی اجتماعی ما چگونه باید باشد؟...» به رسمیت شناختن خطا کاری انسان و این که حتی هدایت الهی هم نتوانسته یا بنا هم بر این نبوده که طبیعت فساد آفرین زندگی دنیوی انسان را تغییر دهد « بلکه به منظور ایجاد یک هشدار دائمی³ آمده است به انسان امروز آزادی عمل فراگیری را می دهد و لازم ندارد که برای جلوگیری از خطای انسان دین را در مقابل وی قرار دهد چرا که این قصور و خطا کاری را ماهوی انسان می داند و ذاتی او و نه عرضی قابل رفع از طریق وحی انسان کامل و نایب او، خطا کاری که خداوند هم آن را به رسمیت شناخته است. به جز پذیرش خطا کاری در عرصه سیاست و اجتماع این خطا کاری حتی در فهم خطاب خداوند هم پذیرفته شده است.

2- محدودیت ذهن و عمل انسان در تاریخ: مسأله دیگری که می توان تحت عنوان انسان شناسی واقع بینانه این گروه از آن یاد کرد محدودیت های ذهن و عمل انسان در تاریخ (زمان و

1- عبدالکریم سروش، حکمت و معیشت دفتر نخست، تهران، صراط، 1373، ص 48-51.

1- محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، چاپ دوم، تهران، طرح نو، 1381، ص 263.

2- همان، ص 262.

مکان) می‌باشد که مانع فهم کامل و بی‌چون و چرای حقیقت و عمل انسان می‌شود محدودیتی که بنا بر پیامبرشناسی این گفتمان حتی بر پیامبر نیز مسلط است.

به طور کلی این متفکران با فاصله گرفتن از انسان‌شناسی فلسفی قدیم و پذیرش انسان‌شناسی علمی که بر عوامل خارجی و شرایط و امکانات بالفعل اجتماعی و تاریخی انسان و نقش جبرهای اجتماعی بر عمل انسان تاکید می‌کنند¹ و تاثیر تغییر پارادیم بر مسأله فرآیند شناخت و مسأله ذهن (که در اثر تحول فلسفه غرب توسط کانت... به وجود آمد و مبتنی بر محدودیت ذهن انسان در شناخت درست حقیقت بود²) نگاه ویژه و جدید خود به انسان را که بیشتر در راستای تحولات فکری و فرهنگی تمدن جدید غرب است شکل می‌دهد.

- انسان توانمند محق آزاد و انتخابگر: در این گفتمان در عین پذیرش نکاتی که بر محدودیت‌های انسان به علت تاریخی بودنش متکی است و همچنین محدودیت ذهن در تشخیص حقیقت ناشی از پیچیده دیدن حقیقت و همچنین خطاکاری و اشتباه مبتنی است و همچنین در کنار پذیرش ضرورت ذاتی و نابسامانی زندگی دنیوی انسان و رد « ذات نا مستقل انسان³ » که در انسان‌شناسی قدیم جایگاه ویژه ای دارد، به نوعی « خودگردانی زندگی⁴ » توسط همین انسان محدود و خطاکار با اتکا بر توانمندی‌هایش و روند آزمایش و خطا معتقدند و توانمندی در عین محدودیت را از خصایص بارز انسان مورد نظر خود به حساب می‌آورند و بنا ندارند که نواقص و محدودیتهای انسان تاریخی را از طریق عوامل ماورای طبیعی جبران کنند.

به طور کلی اغلب اندیشه‌های سکولاریستی بر مبنای نوعی توانمندی انسان شکل می‌گیرد که می‌تواند زندگی خود را بدون دریافت راه حلی از بیرون اداره کند. چرا انسان امروز این احساس توانمندی را یافته است؟ احساسی که در گذشته به این قوت هیچ‌گاه وجود نداشته؟ شاید جهان بدون چهارچوب از پیش تعیین شده را بتوان یکی از عواملی به

3- همان، هرمنوتیک کتاب و سنت، چاپ پنجم، تهران، طرح نو، 1381، ص 86..

4- داود فیروزی، قدرت دانش و مشروعیت در اسلام، ص 44.

1- محمد شبستری، ایمان و آزادی، چاپ سوم، تهران، طرح نو، 1379، ص 33.

حساب آورد که این احساس آزادی و توانمندی را به انسان می‌دهد تا آزاد از اندیشه‌های تقدیرگرایانه و طبیعی دیدن عالم و اجزای زندگی، خود طرحی ابتکار کند و به کار بندد که از ماورای طبیعت صادر نشده است. محق بودن آدمی هم که در این گفتمان بسیار برجسته گردیده است از همین فضای بدون چهارچوب و انسان توانا به وجود می‌آید. و منشا دگرگونی‌های بعدی می‌گردد انسانی که تکلیف وی برحقوق او مقدم است انسانی است که پذیرفته باید در درون چهارچوب زندگی کند چهارچوبی از قبل طراحی شده و طبیعی که وی باید در هماهنگی با آن فقط جویای وظیفه خود باشد.

آزادی و اختیار بعد برجسته دیگر انسان شناسی روشنفکران سکولارمسلمان است که انسانیت انسان بدون آن معنای خود را از دست می‌دهد شاید آزادی انسان در این مجموعه فکری مهمترین رکن به حساب آید به ویژه در فضای بدون چهارچوب است که اندیشه آزاد معنا می‌یابد این اندیشه اندیشه آزاد بدون محدوده است که انسان با آن تعریف می‌شود «حقیقت انسان بودن همیشه آزاد بودن است انسان زیستن، آزاد زیستن است و انسان نفس آزادی و عین آزادی است¹». درجهان فاقد چهارچوب که انسان خود را توانمند محق و آزاد می‌بیند همواره مسأله دار، پرسشگر و منتقد است و «جهان فاقد یک تصویر معین است»

مسلم است که تصورکردن فضایی این چنین انسانی مناسب را هم طلب می‌کند و نه انسانی سنتی در جهانی آرام و به دور از تغییر و تحول همیشگی که همه عالم را منظم و قاعده مند و چهارچوب دار و تحت تقدیری خاص و از پیش طراحی شده می‌بیند و تنها وظیفه وی تشخیص این چهارچوب و یافتن وظیفه اش در درون این جهان ثابت است، انسان ثابت و غیرتاریخی و جهانی ثابت و راه‌حلهایی ثابت.

1- همان، هرمنوتیک کتاب و سنت، چاپ پنجم، تهران، طرح نو، 1381، ص 188.

عقلانیت و علم جدید: دگرگونی اساسی پارادایم فکری

- گذر از فلسفه اولی: در قسمت‌های قبلی گفته شد که مفروض اندیشه روشنفکران سکولار مسلمان دگرگونی بنیادین در نگاه به جهان و کمرنگ شدن امور ثابت در جهان و اندیشه و به طور کلی در همه عرصه هاست. این مفروض و نتایج آن، حاصل یک تغییر اساسی و عبور از فلسفه اولی (که توسط افلاطون و ارسطو پایه گذاری گردید و در جهان اسلام نیز پذیرفته شد) به فلسفه و عقلانیت و علم جدید است.

بخش عمده « این دگرگونی‌ها واقعیتی است که در روش تفکر انسان روی داده و باید آنها را جدی گرفت طرح شدن مسایل نوین فلسفی به ویژه آنچه به معرفت‌شناسی مربوط می‌شود، مسایل و مشکلات جدی برای فلسفه اولی به وجود آورده است و باید روش و مقولات دیگری را برای سخن گفتن از موضوعات دینی جستجو کرد¹ » به نظر می‌رسد اساس و پایه گفتمان‌های مقابل بر فلسفه اولی و مفاهیم آن مبتنی است و متفکران مورد نظر با فاصله گرفتن از این پایه فکری و جایگزینی فلسفه‌های جدید به عنوان پایه مباحث خود توانسته‌اند ساختمان فکری متفاوتی را ایجاد کنند.

یکی از مباحثی که در فلسفه اولی به عنوان اصل بیان می‌شود و اساس این فلسفه است بحث توضیح و تشریح معرفت بر پایه متافیزیک افلاطونی و ارسطویی به عنوان یک معرفت انتولوژیک (وجود شناسانه) است.² در اسلام شناسی بر پایه این نوع فلسفه که تفاوت اساسی با فلسفه بعد از رنسانس دارد همه مفاهیم متناسب با این فلسفه وجود شناسانه توضیح داده می‌شوند.

یکی دیگر از مباحثی که در فلسفه‌های قدیم و جدید به کلی متفاوت است بحث شناخت و مسایل مربوط به شیوه عملکرد ذهن انسانی است. در فضای فکری گذشته تصور بر این بود که در تلاش برای شناخت پدیده‌ها و امور در نهایت می‌توان به یک سلسله امور صددرصد مطابق با واقع رسید در چنین فضای فکری « انسان‌ها شناختی را که به دست می‌آورند از بیرون مطالعه

2- همان، ص 130.

1- همان، نقدی بر قرائت رسمی از دین، چاپ دوم، تهران، طرح نو، 1381، ص 366.

نمی‌کنند و مفروضشان اینست که شناخت، رابطه شفافی است میان آنها و عالم واقع. در نظر آنها علم عبارت است از صورت حاصله از شی در نزد عقل و تمام تلاش آنها این است که صورت کاملاً مطابق با واقع را بدست آورد این صورت مطابق با واقع نیز در نهایت به بدیهیات برمی‌گردد و بدیهیات هم اموری هستند که قابل بحث نیستند در این فضای تفکر، عدم یقین شکاکیت امری استثنایی است. اصل اولی یقین است و جازمیت که هم متصور و هم ممکن و هم سهل الوصول است¹.

دقیقاً این اصول در نگاه ویژه به مسأله زبان و معنا نیز خود را نشان داده است. « مبنای نظری که از افلاطون و ارسطو به بعد تنها مبنای نظری درباره زبان تصور می‌شده این مسأله بوده است که واژه‌ها به حقیقت وجود اشیاء و ذوات خارجی دلالت می‌کنند و معنای واژه‌ها یا جمله و متن همان حقیقت اشیاء و ذوات خارجی و روابط و احکام آنها و قواعد دستور زبان که ثابت و معین است وسیله فهمیدن آن معناها می‌باشد. واضح است که وقتی معنای واژه‌ها و جمله‌ها همان اشیاء و ذوات خارجی و روابط و احکام آنها در عالم خارج باشد نمی‌توان تصویری از این مطلب داشت که ممکن است خوانندگان متفاوت از یک واژه، جمله یا متن، معناهای متفاوت دریافت کنند چون معنا از اول معلوم بود که چیست... مسلم است که در هیچکدام از نظریه‌های جدید زبان معنا عبارت از واقعیات خارجی نیست². » با تغییرات اساسی در فلسفه، فلسفه زبان نیز تغییر کرده و به پیدایش نظریه‌های هرمنوتیکی و پلورالیسم دینی و معرفتی... که بنا به نظر متفکران طرفدار آن « مقتضای دستگاه ادراک آدمیان و ساختارچند پهلوی واقعیت است³ ». کمک کرده است.

عقلانیت جدید. عقلانیتی خود بنیاد خطا کار، جمعی و سیال، انتقادی تفسیری، تاریخی و متحول: در این مجموعه فکری بیشتر به عقل استدلالی و مستقل و ایستاده بر پای خود نگریسته

2- پیشین، ص 186.

1- محمد مجتهد شبستری، تاملاتی در قرائت انسانی از دین، تهران، طرح نو، 1381 ص 12-13.

2- عبدالکریم سروش، صراطهای مستقیم، چاپ دوم، تهران، صراط، 1377، ص 4.

می شود نه عقل استنباطی که بیشتر جنبه ابزاری را می یابد که می خواهد حقیقت را از منبعی بیرون از خود به دست آورد. این نوع عقل « یک منطقه واقعاً آزاد است¹ » و... استقلال آفرین و آزادی پرور² عقلانیت خودبنیاد به راحتی و با اقتدارهای ماورایی درمی افتد و زمینه طراحی اندیشه های سیاسی متفاوتی را به وجود می آورد.

به رسمیت شناختن خطاکاری عقل: "عقل به عنوان پوینده حقیقت جو و لغزش کار است که خطای روشمند در آن از حق تحکمی مطلوبتر دیده می شود³».

عقلانیت جمعی و سیال: تاکید بر جمعی بودن عقل از دیگر مشخصه های عقلانیت در این گفتمان است امری که مانند پذیرش خطاکاری عقل زمینه و مبنایی مناسب را می تواند برای دمکراسی و سکولاریسم فراهم می آورد « تنها راه رسیدن به حق عبور از تحلیل ها و تحقیقاتی همگانی ست... عقل فردی ممکن است پرده عواطف شود اما عقل جمعی از این اسارات آزاد است⁴».

عقلانیت انتقادی و تفسیری: انتقادی دین عقل در این گفتمان بیشتر ناشی از بدون چهارچوب و اصول ثابت دیدن عالم است با وجود چنین جزء زیر بنایی و مهمی در این مجموعه است که عقل انتقادی و تفسیری معنا و جایگاه می یابد که به خود اجازه می دهد هر امر ثابت فرض شده و اندیشه شده را مورد چون و چرا قرار دهد حتی صفت عقلانیت تفسیری (هرمنوتیک) برای عقلانیت دینی « در درون خود انتقادی به این معناست که هیچ گزاره ای را بیان نهایی امر متعالی تلقی نمی کند و زندگی... [را] یک روند از تفسیر دائمی پدیدارهای امر متعالی می داند⁵».

عقلانیت تاریخی و متحول: تاکید بر تعقلهای متحول و به حاشیه راندن مباحثی مانند عقل سلیم و فطرت عقلی [که گفتمان های رقیب بیشتر از آن برای تایید نوعی ثبات استفاده می کنند] و

3- همان فریه ترازندولوژی، تهران، صراط، 1372، ص 250.

4- همان، ص 246.

5- همان، ص 237-240.

6- همان، ص 244-248 و همچنین مدارا و مدیریت، ص 313.

1- محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، چاپ دوم، تهران، طرح نو، 1381، ص 52.

تأثیر زمان و مکان در تعقل از جمله دیگر خصوصیات در نظر گرفته شده در این گفتمان برای عقل است که با مجموعه اجزاء و عناصر دیگر در تناسب قرار می‌گیرد.

به طور کلی مجموعه خصوصیات که برای عقل در نظر گرفته شده به گونه‌ای هم پایه‌ای برای مباحث پیشین (مبانی معرفتی) هم برای مباحث بعدی (سیاست و حکومت) می‌تواند قرار گیرد این نگاه به عقل با هر نوع سیاست و حکومت سازگار نمی‌افتد بلکه به سیاست و حکومتی منجر می‌گردد که از قید صفت ثابت و ریشه داشتن در اوامر ماورای طبیعی آزاد باشد.

سیاست و حکومت عرصه فعالیت عقل جمعی و سیال

-امور سیاسی: آزادی تفکر از وجود و انطباق با واقعیت شفاف و قابل دست‌یابی، از جمله مباحث اساسی است که توانسته شالوده اندیشه‌های سیاسی گروه‌های رقیب را در ذهن این متفکران بشکند و همزمان با رونق بحث پلورالیسم معرفتی که محصول مستقیم فلسفه‌های رها شده از بند انطباق با واقع می‌باشد اساس و شالوده‌ای را برای جایابی مناسب اندیشه‌های سیاسی این متفکران در مجموعه فکری آنان فراهم آورده است همین پایه‌های فکری و فلسفی جدید که با دگرگونی بنیادین زندگی جدید قرین است اجزای جدید یا اجزای قبلی را با تعبیر جدید در مجموعه فکری سیاسی این افراد با هم مفصل بندی می‌کند.

تقدم آزادی بر مسئولیت، حق بر تکلیف، نقد بر تایید، مدارا بر خشونت و عقل بر وحی و شریعت و تکثر بر وحدت و تقدم و اصالت رای مردم و... بر این بنیانها قرار گرفته است و فهم انسان را بر نسخه‌های از پیش آماده شده و متکی به مباحث متافیزیکی ترجیح می‌دهد و تشخیص وی را در مرکز سیاست و حکومت قرار می‌دهد.

وقتی واقعیت غیر شفاف و تو بر تو تلقی گردد و ملاک صحت و سقم فکر از پیش تعیین شده و در بیرون فکر (عالم واقع) قرار نگیرد فهم متکثر می‌شود و فهم متکثر و گوناگون حق متکثر را، ایجاد می‌کند و از همین رهگذر آزادی (که متضمن نوعی امنیت برای همه اندیشه‌هاست)، نقد (که نشان دهنده پذیرش عدم کمال و عدم وجود نسخه‌های متافیزیکی است)، مدارا (که

متضمن قائل شدن حدی از حق برای هراندیشه ای است)، عقل (که یابنده راه از طریق آزمایش و خطاست)، تکثر (به عنوان یک واقعیت)، انسان (به عنوان مرکز) و فهم او از حقیقت دین و عدالت (به عنوان پدیده های سیال و متکثر) به نسبت نقاط مقابل خود بر جایگاه برتر می نشینند.

در صفحات آینده تحت سه عنوان اصلی تر سیاست، حکومت و دولت، برنامه ریزی های ملی توسعه به طور مشخص تر به شرح شاخصه های اندیشه سیاسی این افراد خواهیم پرداخت.

- دین و سیاست: اگر امور سیاسی را شامل انگیزه فعالیت و اقدام سیاسی [انگیزه مبارزه]، هدف و آرمان سیاسی، توجیه و مشروعیت بخشی سیاسی، طراحی دیدگاه های سیاسی و ارایه چهارچوب های مفهومی و نظری سیاسی، هنجارهای حاکم بر گروه ها و سازمان یابی سیاسی در نظربگیریم و دین را بنا به اصلی ترین و تقریباً تنهاترین وظیفه و کارکرد اختصاصی اش یعنی معنابخشی به زندگی و حیات انسان... نزد این متفکران به حساب آوریم، در بخش بسیار کوچکی بر هم منطبق و از طریق مکانیزم های محدودی در ارتباط با یکدیگر قرار می گیرند.

در این مجموعه فکری دین تنها به عنوان برانگیزاننده انسان در جهت آرمان های عدالت طلبانه سیاسی که ارزشی فرا دینی است می تواند نقش محدودی در عرصه سیاست ایفاء کند به جز تایید کنندگی قوی ارزش های فرا دینی توسط دین و فراهم آوردن زمینه تحقق آزادانه ارزش ها و احکام منبعث از دین توسط حکومت¹، حکمیت و داوری در عرصه امور سیاسی در این اندیشه به عهده دین گذارده می شود²، گرچه حکمیت دین در این عرصه ها در این اندیشه شفاف نیست چرا که فقه که بخش تعیین یافته تر از دین است و با دخالت عقلانیت زمانه در تغییر قوانین تعیین یافتگی پیشین خود را ازدست می دهد و به گونه ای اساسی تغییر می یابد و ایمان یا همان سلوک توحیدی که شاخص و معیار سنجش و داوری برای سیاست و حکومت منبعث از جامعه دینی قرار می گیرد به دلیل ابتنا بر حریت و فردیت³ و سیال بودن مفهوم آن معلوم نیست که چگونه می تواند ملاک

1- عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، تهران، صراط، ص 302.

2- محمد مجتهد شبستری، ایمان و آزادی، چاپ سوم، تهران، طرح نو، 1381، ص 88-89.

1- همان، تاملاتی در قرائت انسانی از دین، تهران، طرح نو، 1381، ص 208.

سنجش امورسیاسی، سازمان‌های حکومتی و قوانین جامعه باشد. نقد سیاست و حکومت از این موضع که این برنامه‌ها به «استقرار اجتماعی ارزش‌های معنوی» یاری می‌رساند یا ضرر می‌رساند نیز همچون موارد پیشین مبهم است.

در مجموع حکمیت دین در این عرصه از آنجا که مکانیزم‌های اجرای این حکمیت و داوری سیال و غیر مشخص است از ابهام و پیچیدگی برخوردار است و مسأله‌ای است که در این گفتمان بطور مشخص تعیین نشده است.

به طور کلی باید گفت که مکانیزم‌های مرتبط کننده سیاست و حکومت در این گفتمان به جز برانگیزاندگی و تایید ارزشهای فرادینی و عدم مخالفت و مبارزه با رواج ارزشهای درون دینی، به حدود صفرمی رسد. به نظر می‌رسد منبعث شدن سیاست و حکومت [دینی] از جامعه دینی نیز در ماهیت سیاست و حکومت تغییرچندانی به وجود نمی‌آورد.

اندیشه‌های سیاسی این طیف از جمله تقدم آزادی سیاسی (حق) بر مسئولیت‌های دینی (تکلیف)، جامعه مدنی و پلورالیسم سیاسی: به عنوان «بهترین ظرف دین در دوران معاصر»¹ حاکمیت عقل جمعی و سیال در عرصه سیاست و حکومت، اصالت نظر مردم در این عرصه، حقوق بشر: به عنوان مبنایی برای سیاست و حکومت به جای فقه سیاسی، کاهش نقش عالمان دین و افزایش نقش عموم در قضاوت‌ها و داوری‌ها در راستای شکستن اقتدارهای بیرونی و محدود کننده و محور قراردادن انسان توانمند و آزاد ولی محدود در حصار زمان و مکان، در کنار اجزای دیگر این گفتمان مفصل‌بندی می‌شود.

حکومت و دولت

- مشخصات حکومت مورد نظر روشنفکران سکولار مسلمان: - دولت دمکراتیک²: عمده ترین مشخصه حکومت مورد نظر این متفکران که با مجموعه فکری آنان به خوبی مفصل بندی

2- عبدالکریم سروش، آیین شهریاری و دینداری، چاپ دوم، تهران، صراط، 1379 ص 69.

1- عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، ص 328، ص 93، ص 362، مجتهد شبستری، همان ص 37.

می شود و هویت ویژه ای به این حکومت می بخشد دموکراتیک بودن آن است، دولت دموکراتیک به خوبی هم با مرکزیت انسان جدید متناسب است چرا که در حکومت دموکراتیک مردم اصل هستند و هم با تحول اساسی فکری این افراد و به تبع تعریف جدید دین و آزاد گذاشته شدن انسان امروز برای اجتهاد در اصول و فروع دین و تفسیرپذیر قلمداد کردن دائمی گزاره های دینی در تناسب قرار می گیرد¹ حکومتی که پلورالیسم سیاسی و آزادیهای سیاسی از اجزای مقوم آن است و وجه برجسته آن نقد پذیری است². که با انسان محق و توانمند و دینداری مبتنی بر ایمان و تجربه شخصی دینی و نه مبتنی بر قانونها و تعاریف لایتغیر، و جهان متغیر و متفاوت در اصول و فروع با جهان گذشته به خوبی هماهنگ می گردد.

حکومت دموکراتیک بر پایه تفسیر سنتی از انسان و وحی و... نمی تواند قرار گیرد چرا که این تفسیر با ناتوان و غیر مستقل قلمداد کردن انسان بر وجه اقتداری دین می افزاید و این اقتدار متافیزیکی خواه ناخواه به گونه ای نقد ناپذیر و تغییرناپذیر خود را در همه عرصه ها علی الخصوص سیاست و حکومت نشان می دهد و به این ترتیب انسان دست بسته و قانون جاودانه با اقتدارزایی راه را بر دموکراسی که لااقل در نظر مستلزم آزادی و نقد و به طور کلی اقتدار گریزی است می بندد. - دولت محدود: دولت ضابط و ناظر و غیر فرهنگ ساز: به نظر می رسد در تناسب با دیگر اجزای این گفتمان دولت محدود به خوبی در کنار دیگر اجزا جای می گیرد (شاید با دموکراتیک بودن دولت نیز در این اندیشه ارتباط داشته باشد) دولت محدود هم در بخش اقتصاد و هم در فرهنگ محدود بودن خود را نشان می دهد و دارای ویژگیهای رفع کننده حاجات مادی مردم، غیر فرهنگ ساز است.

- مدیریت علمی در حکومت: روش حکومت: مهمترین وظیفه دولت، مدیریت علمی روند گسترده توسعه و پیشرفت قلمداد می گردد.

2- حکومت دو نحوه بیشتر ندارد: 1- دموکراتیک 2- غیر دموکراتیک، دینی و غیر دینی پس از آن می آید. عبدالکریم سروش، آیین شهریاری و دینداری، تهران، صراط، 1379 ص 251.
3- محمد مجتهد شبستری، همان، ص 74.

- مشروعیت مردمی حکومت: مشروعیت حکومت مبتنی بر عقلانیت سیاسی ناشی از آرای مردم¹ و حتی پذیرش بحث ولایت فقیه مبتنی بر مشروعیت مردمی² که سبب می شود این عنوان از حالت قداست بیرون آید و به امری عادی عقلانی تبدیل شود و به بحث ولایت فقیه حقوقی و نه فقهی نزدیک گردد از ارکان اندیشه سیاسی و حکومتی در بین این افراد است که ناشی از اصالت رای مردم و تحولات کلان دیگر است.

- برنامه ریزی های ملی توسعه: برنامه ریزی های توسعه را می توان سکولارترین بخش اندیشه سیاسی اعضای این طیف به حساب آورد. که با شیوه ای کاملاً عقلایی و با تکیه بر آزمایش و خطا صورت می گیرد و مشارکت و تعقل جمعی همه شهروندان با مکانیزم هایی می تواند در آن موثر باشد در این اندیشه « مدیریت جامعه های جدید، هم در سیاستگذارها و هم در برنامه ریزها بر علوم و فنون می تواند استوار شود نه بر احکام فقهی³ ».

نتیجه گیری

گذشته از این مساله که در ذهن این افراد اول اندیشه های سکولاریستی سیاسی به وجود آمده یا مبانی فکری که انتخاب هر کدام نیز بسته به فضای فکری واقع گرایانه یا ایده آل گرایانه متفاوت است و همچنین گذشته از مساله تعیین علت و معلول بین دو بخش این اندیشه که از جمله مباحث مبهم در این زمینه و تقریباً در همه موارد علوم انسانی است و اما واگرهای فراوانی می پذیرد و به راحتی نمی توان یکی را به خصوص علت تامه و کامل وقوع دیگری به حساب آورد، همان طور که در صفحات پیشین نیز ذکر شد آنچه روشن به نظر می رسد تناسب و هماهنگی منطقی اجزا در عرصه نظر و شکل گیری و سیر همه اجزای اندیشه بر یک محور و حول نقطه اصلی و مرکزی است.

1- همان ص 36.

2- همان 37-ص 31.

3- همان، ص 36.

اما به هر حال از آنجا که از یک سو سوال اصلی چرایی اندیشه سیاسی روشنفکران سکولار مسلمان است و فرضیه اصلی به مثابه یکی از پاسخهای احتمالی، مبانی فکری و معرفتی را علت اندیشه سیاسی فرض کرده است مسأله ای که در این پژوهش به وضوح خود را نشان نداده حتی به نظر می رسد که اندیشه های سیاسی از آنجا که با مسایل ملموس تر و عینی تر اجتماع در ارتباطند قبل از شکل گیری مبانی فکری ایجاد گردیده و به گونه ای به تعریف های مجدد از مبانی فکری که مسایلی انتزاعی ترند جهت داده اند و نه اینکه مبانی سازنده اندیشه های سیاسی سکولاریستی باشند، به جز مسأله ملموس تر و عینی تر بودن اندیشه های سیاسی برای تقدم آن، وجود افرادی که اندیشه های سیاسی سکولاریستی دارند اما از مباحث فکری سنتی برخوردارند همچون فقهای سکولار مسلمان و یا حداقل مباحث فکری جدید به وضوح و در حد گسترده در اندیشه آنها دیده نمی شود مانند مهدی بازرگان (که تنها مسأله محدود شدن محدوده دین به خدا و آخرت و جدایی حکومت پیامبر از ماهیت نبوت ایشان و مخالفت با فقه در اندیشه های وی به چشم می خورد) شاید دلیل دیگری باشد بر این مسأله که مباحث فکری علت اندیشه سیاسی نیست بلکه حتی این اندیشه سیاسی سکولاریستی است که سبب تلاش برای فراهم آوردن مباحث فکری متناسب یا همان دلایل توجیه کننده شده است.

هر چند گاه به نظرمی رسد از آنجا که سکولاریسم در بسیاری از موارد مبتنی بر فرض نوعی خودمختاری و استقلال همه یا عرصه هایی از زندگی بشر از ارتباط ویژه با ماورای طبیعت (کشف راه حل از وحی) می باشد خواه ناخواه بر نوعی به رسمیت شناختن توانایی بشر و همچنین خطاکاری وی و بر مبانی فکری ذکر شده دیگر مبتنی است و آنها را در خود مفروض می دارد چرا که هم اندیشه های سکولاریستی (بجز سکولاریسم موقتی در اندیشه برخی فقها) و هم مبانی فکری و کلامی جدید در جهت مرکزیت بخشیدن به انسان (با همه شرایطش) می باشد و شاید از این حیث بتوان این مبانی را (حتی گرچه به وضوح بیان نشده باشد) علت یا حداقل یکی از علل پنهان و مخفی شکل گیری سکولاریسم در پس ذهن این افراد به حساب آورد. چون به

هر حال به لحاظ منطقی و نظری فرض استقلال و به رسمیت شناختن توانایی و خطاکاری بشر در همه عرصه ها، نگاه به عرصه سیاست را نیز دگرگون می کند.

اما آنچه کاملاً روشن و واضح است این مسأله است که این میانی در هر صورت در این مجموعه گفتمانی (چه آن را یکی از علل پنهان شکل گیری اندیشه سکولاریسم در ذهن این افراد به حساب آوریم و چه آن را علت به حساب نیاوریم) دلایل مستحکمی را برای سکولاریسم در عرصه سیاست و حکومت فراهم می کند و گفتمان منسجم و هماهنگی را می سازد.

منابع

- 1- سروش، عبدالکریم، **قصه ارباب معرفت**، تهران: صراط، 1373.
- 2- سروش، عبدالکریم، **اخلاق خدایان**، چاپ چهارم، تهران: طرح نو، 1381.
- 3- سروش، عبدالکریم، **سنت و سکولاریسم**، چاپ دوم، تهران، صراط، 1381.
- 4- سروش، عبدالکریم، **آیین شهریاری و دینداری**، چاپ دوم، تهران، صراط، 1379.
- 5- سروش، عبدالکریم، **حکمت و معیشت دفتر نخست**، تهران، صراط، 1373.
- 6- سروش، عبدالکریم و دیگران، **اندر باب اجتهاد**، گرد آورنده سعید عدالت نژاد، تهران، طرح نو، 1382.
- 7- سروش، عبدالکریم، **حکمت و معیشت دفتر نخست**، تهران، صراط، 1373.
- 8- سروش، عبدالکریم، **صراط های مستقیم**، چاپ دوم، تهران، صراط، 1377.
- 9- سروش، عبدالکریم، **آیین شهریاری و دینداری**، چاپ دوم، تهران، صراط، 1379.
- 10- سروش، عبدالکریم، **مدارا و مدیریت**، تهران، صراط، ص 302.
- 11- سلطانی، علی اصغر، **قدرت گفتمان و مطبوعات**، دانشکده ادبیات، دانشگاه علامه طباطبایی، 1382.
- 12- شبستری، محمد مجتهد، **قرائت انسانی از دین**، تهران، طرح نو، 1383.
- 13- شبستری، محمد مجتهد، **تاملاتی در قرائت انسانی از دین**، تهران، طرح نو، 1381.
- 14- شبستری، محمد مجتهد، **نقدی بر قرائت رسمی از دین**، چاپ دوم، تهران، طرح نو، 1381.
- 15- شبستری، محمد مجتهد، **هرمنوتیک کتاب و سنت**، چاپ پنجم، تهران، 1381.
- 16- شبستری، محمد مجتهد، **ایمان و آزادی**، چاپ سوم، تهران، طرح نو، 1379.

- 17- شبستری، محمد مجتهد، **نقدی بر قرائت رسمی از دین**، چاپ دوم، تهران، طرح نو، 1381.
- 18- شبستری، محمد مجتهد، **ایمان و آزادی**، چاپ سوم، تهران، طرح نو، 1379.
- 19- شبستری، محمد مجتهد، **نقدی بر قرائت رسمی از دین**، چاپ دوم، تهران، طرح نو، 1381.
- 20- شبستری، محمد مجتهد، **ایمان و آزادی**، چاپ سوم، تهران، طرح نو، 1381.
- 21- شبستری، محمد مجتهد، **خدا و آخرت هدف بعثت انبیاء**، چاپ اول، تهران، موسسه خدمات فرهنگی رسا، 1377.
- 22- نصر حامد، ابوزید، **نقد گفتمان دینی**، تهران، یاد آوران، 1382.
- 23- نصر حامد، ابوزید، **معنای متن**، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، نی.
- 24- جوادی آملی، عبد الله، **پیرامون وحی و رهبری**، تهران، الزهراء، 1368.

