

اسلام و سکولاریسم؛ در اندیشه محمد ارکون^۱

الزواوی بغوره^۲

مترجم: مجید منهاجی^۳

چکیده

سکولاریسم جایگاهی ویژه و مرکزی در اندیشه محمد ارکون دارد. وی در مرحله آغازین پروژه خود با عنوان «اسلام شناسی کاربردی»، تاکید می‌کند که این پروژه بر اساس روش شناسی روژه بایستد در کتاب «مردم شناسی کاربردی» می‌باشد، و از آن بهره گرفته است؛ سپس اصطلاح «عقل اسلامی» که از سوی همسان و حتی نوعی برهمکنشی (رویاریوی) با پروژه «عقل عربی» محمد عابد الجابری، است، را مطرح می‌کند. از این رو، در راستای شناخت اندیشه‌های ارکون در زمینه سکولاریسم، باید مؤلفه‌های مختلفی را مورد بررسی قرار دهیم.

واژه‌های کلیدی: حکومت اسلامی، محمد ارکون، سکولاریسم (العلمانیة)، سکولاریزاسیون (العلمنة)، نقد عقل اسلامی، حاکمیت عالی.



^۱. این مقاله برگردان مقاله‌ای با عنوان «الإسلام و العلمانیة: ملاحظات أولیة حول موقف محمد أركون» اثر ارزشمند دکتر الزواوی بغوره می‌باشد، که در مجله یتفكرون،

شماره ۷، سال ۲۰۱۵، مؤسسه مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث، چاپ شده است.

^۲. استاد تمام گروه فلسفه معاصر دانشگاه کویت zouaoui.beghoura@ku.edu.kw

^۳. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه مذاهب اسلامی تهران mmajid.menhaji@gmail.com

محمد ارکون، از ابتدای تحقیقات خود، یک نمودار تئوریک متشکل از چهار مؤلفه را ارائه نموده است:

۱. تجربه تأسیسی (بنیانگذاری) و پیدایش عقل اسلامی و مصلحت/عقل دولت (۶۱۰-۶۶۱ م)؛
۲. پیوند میان دین و دولت و دنیا؛
۳. گسست پیوند میان دین، دولت و دنیا؛
۴. محدودیت های انباشت شده و سرپیچی های پسندیده (۱۹۸۲).

ارکون این طرح را در مطالعات و تحقیقات مختلفی بیان کرده است^۱ و در متون مختلف خود، به طور مستقیم و غیرمستقیم به آن اشاره نموده است. از طریق پاسخ به این پرسش ها، وی به تفکیک متون میراث اسلامی نهاد محور و تفسیرشده، پرداخت. «چگونه رابطه میان دین و سیاست در قرآن و سیره نبوی، جلوه گر گردید؟» (محمد ارکون، ۱۹۹۶: ۱۴۵) از این رو، در راستای پاسخ گویی بدان، گامی روشمند به کار گرفت و معتقد بود که «بایسته است در مفردات، جریان های کلامی (Theology)، داستان های تاریخی- افسانه ای و عملکردهای آیینی، رسوخ کنیم؛ سپس به نهادهایی پردازیم که در تاریخ به ایجاد اسلام سنی، شیعی و خارجی و در تمام شاخه های آن ها یعنی حنفی، حنبلی، زیدی، اسماعیلی و... منجر گردید.» (همان، ۱۴۵-۱۴۶).

ارکون با تجزیه و تحلیل مفهوم قدرت در قرآن به این نتیجه می رسد که «معانی که بدون کسالت و خستگی در قرآن پی در پی وارد شده است، که حاکمیت متعلق به خداوند یکتا، زنده، سخن کننده با انسان و... است و این همان حاکمیتی است که قدرت سیاسی پیامبر (ص) و جانشینان پس از وی، توجیه می کنند و مشروعیت می بخشد. (همان، ۱۴۷) از این رو، درباره سکولاریسم نمی توان سخن گفت، مگر اینکه میان دو مسئله حاکمیت عالی و قدرت سیاسی تفکیک کنیم. این مسئله با تئوری دانش و قدرت که توسط میشل فوکو تدوین شده است، همسان است. در واقع این کار در راستای «تدوین یک تئوری جامع درباره روابط میان دین و سیاست با توجه طرح واره اسلامی، می باشد.» (همان، ۱۴۳)^۲

با توجه به تحلیل های ارکون، میراث اسلامی به سرعت توانست عصر نبوی و خلفای راشدین را به دوران اسطوره ای و بنیادی، تبدیل نماید. قدرتی که ناشی از وقایع خونین خلافت بود و به کنترل و مدیریت اوضاع می پردازد و از نظام استوار بر اجبار و محدودیت، پاسداری می کند. این نیروها وقتی به اقناع متوسل می شوند، سازوکارها و عوامل واقعی را پنهان می کنند تا بتوانند یک ایدئولوژی توجیعی را ایجاد نمایند که به کار بست کم یا زیاد منابع حاکمیتی عالی پردازند و از کسانی دارای صاحب قدرت بالفعل هستند، بهره ببرند. (همان، ۱۹۱)

^۱ از جمله این تحقیقات:

۱. قراءات فی القرآن (۱۹۸۲). الفصل الرابع: مدخل الی دراسة العلاقة بین الاسلام و السياسة؛

۲. الاسلام الاخلاق و السياسة، ۱۹۸۶؛

۳. تاريخية الفكر الاسلامی (۱۹۸۶). الفصل الخامس: السيادة العليا و السلطات السياسة فی الاسلام، و الفصل الثامن: الاسلام و العلمنة؛

۴. العلمنة و الدين: الاسلام، المسيحية، الغرب، ۱۹۹۶.

^۲ جزئیات این تئوری- پروژ را می توان در موارد زیر بیان کرد:

۱. تجربه تأسیسی، پیدایش عقل اسلامی و عقل دولت، بین سالهای ۶۱۰-۶۱۱؛

۲. پیوند میان مفاهیم: دین - دولت - دنیا؛

۳. محدودیت های انباشته شده (متراکم) پیشین و سرپیچی های ضروری برای آن. (نگاه کنید به: الفكر الاسلامی قراءة علمية، ص ۱۴۱ و ۱۶۴) از جهت طرح نکات دیگری درباره حاکمیت عالی در اندیشه اسلامی و از جمله: ۱- تجلی مفهوم از طریق قرآن و تجربه مدینه؛ ۲- واکاوی مفاهیمی چون: سلطان، ملک/خلافت، امامت، دستورالعمل و... در عصر تأسیسی؛ ۳- عقیده و حاکمیت عالی فکری: نقش اجتهاد؛ ۴- میراث و حاکمیت عالی یا مشروعیت عالی؛ ۵- ایدئولوژی و حاکمیت عالی.



حاکمیت عالی شامل سه مؤلفه است:

۱. ایدئولوژی در راستای مشروعیت؛
 ۲. اسطوره از طریق چهره‌های بزرگ الگویی برای حاکمیت عالی؛
 ۳. شخصیت اصلی به عنوان یک الگوواره. ارکون معتقد است که این مؤلفه دارای جنبه ژرف تری در مسئله حاکمیت عالی است. بنابراین در ارزیابی‌های ارکون، رابطه حاکمیت عالی با قدرت سیاسی در مرحله تدوین علوم عربی تحقق پیدا یافته است و می‌گوید: «در راستای توضیح، تبیین و تبلور حاکمیت عالی، دولت به تمام قدرت فناوری یا علوم ویژه فنی (همانند عالم اخباری، عالم لغت و نحوی، متکلم، مردم شناسی، فقیه) احتیاج داشت. همه فضایل و ویژگی‌های گردآوری شده تحت مفهوم عدالت، شرط مشترک و ضروری مطلوب بود که هر بازگوکننده (ناقل)، قاضی، مجتهد، امام، خلیفه، باید بدان دست می‌یافت. در اینجا مجموعه ای معنادار و دلالتی از ویژگی‌ها، کارکردها و انواع رفتارهای خاص نسبت به مفهوم حاکمیت عالی در اسلام، را می‌یابیم.» (ارکون، ۱۹۹۶: ۱۷۰)
- می‌توان گفت امکان گسست میان حاکمیت عالی و حاکمیت سیاسی، همانند دانش و قدرت، با وجود تمایز و اختلاف با یکدیگر، وجود گسست وجود ندارد. ارکون می‌گوید: «حاکمیت و قدرت دو روند به هم مرتبط هستند و بحران در یکی به دیگری منتهی می‌شود.» (همان، ۱۹۲) وی این اندیشه را در جای دیگر بیان می‌کند و می‌گوید: «اگر بتوانیم درک کنیم، که چگونه عقل اسلامی معین از ابتدای پیدایش آن‌ها در مرحله تأسیسی، با یک عقل / مصلحت دولت تدوین و هم تراز شده است، از این رو، ردیابی ماجراجویی‌های دیپلماتیکی این دو عقل در بسترهای بسیار متنوع اجتماعی - فرهنگی، برای ما آسان می‌گردد.» (همان، ۱۴۵)
- ارکون پس از تعیین و چارچوب بندی اولیه، کوشید تا تاریخ روابط میان حاکمیت عالی و حاکمیت سیاسی را بنویسد؛ تاریخی مشابه تاریخ نگاری میشل فوکو در زمینه میراث غربی، در قالب مقایسه ای با مرحله یونانی، تجربه در عصر رنسانس و پرسشگری در علوم انسانی در عصر مدرن، می‌باشد. او تاریخی از آن روابط را که با حضور پیامبر (ص) هستند، را ترسیم کرد؛ زیرا حضور ایشان به منزله اعتبار این امر محسوب می‌شد که با وجود مستقیم گفتمان قرآنی قابل مشاهده بود. پس از رحلت ایشان، این حاکمیت به دو شاخه تقسیم گردید: قرآن و حدیث. پس از جمع آوری و نگارش آن‌ها، مجموعه ای از متون گران سنگ از میراث مقدس کتابی، شکل گرفت. از این رو، دولت از این روند برای اعمال اقتدار خود بهره برد.
- این روند توجهی در تجربه تأسیسی، دولت اموی و سپس دولت عباسیان، جلوه گر گردید، اما در اولویت بخشی به یکی از دو مؤلفه، متفاوت هستند. در مرحله تأسیسی، حاکمیت معنوی بر قدرت سیاسی مقدم بود و در مرحله دوم یعنی در عصر بنی امیه و عباسیان، به قدرت سیاسی تبدیل شد که حاکمیت عالی، بازیچه آن‌ها گردید. از آنجا که این مسئله تا به امروز در جوامع اسلامی جاری است و گسسته نشده است؛ از این رو، ارکون آن را در دو جنبه اساسی مورد بحث قرار داده است: سکولاریزاسیون و بازنگری در اسلام بنام مدرنیته.^۱

^۱ - العلمنة: سکولاریزاسیون

فرایندی است که در آن جامعه از یک هویت درست دینی به رابطه ای جداتر دست پیدا می‌کند. همچنین اصطلاحی است که به باور کلی در مورد تاریخ است؛ بدین صورت که آن را پیشرفت جوامع به سمت مدرنیته و کم شدن وابستگی به دین می‌دانند، درحالی‌که دین جایگاه خود را به عنوان یک مرجع اصلی از دست می‌دهد. اگرچه سکولاریسم و سکولاریزاسیون ارتباط معنایی نزدیکی با هم دارند، اما یکی نیستند. تفاوت این دو مفهوم در پاسخی است که به پرسش از نقش دین در جامعه می‌دهند. سکولاریسم مدعی قلمرویی برای معرفت، ارزش‌ها و کنش‌هاست که مستقل از تئوریته دین باشد، اما ضرورتاً منکر نقش دین در امور سیاسی و اجتماعی نیست. سکولاریزاسیون اما، به معنای کنار گذاشتن دین از این حیطه‌هاست.

العلمانية: سکولاریسم

ارکون، سکولاریزاسیون و مدرنیته را از نظر تعریف و تحلیل، به هم پیوند می‌دهد. بنابراین مدرنیته از نظر ارکون عبارت است از: «نگرشی نسبت به روح در برابر رویکردهایی که عقل برای رسیدن به دانش شخصی از واقعیت بکار می‌برد.» (ارکون، ۱۹۹۱: جریده النهار، ش ۱۵۸) سکولاریسم «نگرشی نسبت به روح است و برداشتن حقیقت یا رسیدن به حقیقت تلاش می‌کند.» (ارکون، ۱۹۹۶: ۱۰)

این کار از طریق دو عملکرد صورت می‌گیرد:

اول- چگونه واقعیت را به روشی سازگار و درست بشناسیم؟

دوم- به طور ویژه نقش مکتب، یا همان گونه که وی می‌گوید: «اینگونه است که سکولاریزاسیون را درک می‌کنیم: منظور از سکولاریزه کردن زندگی به عنوان یک تنش مداوم برای ادغام در دنیای واقعی و کمک به گسترش آنچه می‌پنداریم در فضای اجتماعی، واقعی است.» (همان، ۱۱) یا همان: «یک موقعیت خاص انسان در رویارویی با مسئله دانش است.» (همان، ۳۶) فراتر از این معانی، «سکولاریسم به یک شرط تیره بخت سیاسی، تبدیل می‌شود.» (همان) مدرنیته (الحداثه) با نوگرایی (التحدیث) فرق می‌کند و در رویه شکلی یا خارجی نیست که هیچ تغییری بنیادی در نگرش فرد مسلمان به جهان و کلیات، با آن همراه نیست. (همان) اما به آنچه باید توجه داشت این است که هیچ مدرنیته واحدی در تاریخ وجود ندارد؛ همان گونه که اسلام در زمان خود مدرنیته ای را شکل داد و نماینده آن بود. همچنین در پیشرفت آن به نوعی خط مستقیم نیست. نباید از طریق پیشرفت در زمان یا تسلسل خطی بدان نگرسته شود که منجر به ایده عدم وجود یک مدل واحد مدرنیته می‌شود؛ در نتیجه زمینه و راه را برای اختلاف، نوآوری و خلاقیت باز می‌کند، برای اینکه یک فرآیند یکپارچه فکری و فناوری باشد. بدین جهت از آن تعبیر می‌شود به: «نگرش پر تنش و توجه روح انسانی به واقعیت و تاریخی که انسان در جامعه یا در قالب جامعه ایجاد کرده است.» (محمد ارکون، ۱۹۹۱: ش ۹-۱۵۸)

اگر مدرنیته با اشکال تاریخی آن مشخص می‌شود، سکولاریسم نیز چنین است؛ زیرا مهم‌ترین جنبه مدرنیته، نگرش به سکولاریزاسیون است که نباید به یک تمایز ساده میان امور معنوی و سیاسی تقلیل داد. این بدان معناست که سکولاریزاسیون از آنچه مارکس ویر جامعه شناس آلمانی گفته است، بهره می‌برد؛ اینکه که ترفندهای جادویی را از جهان خارج کنیم؛ زیرا چنین تفاوتی از نظر ارکون عملاً در همه جوامع وجود دارد حتی در جایی که ما وجود آن را انکار کنیم و تحت تأثیر واژگان دینی قرار می‌گیریم. بدین ترتیب جوامع اسلامی در این فرآیند درگیر هستند: یک تاریخ سکولار بی پرده و حتی جنبش‌های اسلامی منادی و طرفدار بازگشت به اصول و تلاش برای ایجاد یک دولت دینی؛ زیرا: «سکولار در روند زندگی روزمره، فعالیت‌ها و نیازهای اساسی و راهبردی، دارد.» (محمد ارکون، ۱۹۸۶: ۱۸۱) بنابراین، مسئله برای وی فقدان واقعیت سکولار در جوامع اسلامی نیست، بلکه مشکل در فقدان «یک تئوری معقول و قابل قبول از پدیده، و عامل روحی و متعالی و هستی‌شناسی است.» (همان، ۱۸۰) علاوه بر این، یک خلاء عظیم فرهنگی که مانع از گسترش فرهنگ سکولار، گفتگو و موجب کشمکش‌های فکری در جوامع، می‌شود. در واقع، گرچه این جوامع و وسایل مالی مدرن را جمع کرده‌اند، اما فرهنگ و اندیشه هنوز سنتی است و بی تردید آینده سکولاریزاسیون به مدرنیته عقلی و فکری بستگی دارد. از این رو، مشارکت فکری ارکون در زمینه سکولاریزاسیون و پروژه موسوم به «نقد عقل اسلامی»، کوششی برای سکولاریزه کردن اسلام است.

گیتی‌گرایی یا جدا انگاری دین از سیاست، عقیده‌ای است مبنی بر جدایی نهادهای حکومتی و کسانی که بر مسند دولت می‌نشینند، از نهادهای مذهبی و مقام‌های مذهبی است. این تفکر، به صورت کلی، ریشه در عصر روشنگری در اروپا دارد. (م)

مفهوم سکولاریسم در منظومه فکری ارکون

می‌توان مفهوم وی درباره سکولاریسم را در نکات زیر خلاصه کنیم:

۱. ارکون از یک فرضیه اساسی، نتیجه می‌گیرد که «سکولاریسم نمی‌تواند از تجربه تاریخی هر گروه انسانی غایب باشد، حتی اگر در تصاویر ضعیف و نامشخص تجلی یابد.» (همان، ۲۹۳) بر اساس گفته وی: «سکولاریزاسیون، همانگونه که ما آن را درک می‌کنیم، بر رویارویی نسبت به اقتدار دینی متمرکز است که آزادی اندیشه در انسان و ابزارهای دستیابی به آن را خدشه دار می‌کند.» (همان، ۲۹۴)
۲. بحث سکولاریسم همان گونه که علی عبدالرزاق مطرح کرده، نیازمند به کندوکاو درباره مسئله خلافت است؛ همچنین این امر باید در پرتو انسان‌شناسی سیاسی و لزوم پیوند آن به خلیفه، امام و سلطان، باشد. ارکون می‌گوید: «بنابراین، معانی اصطلاحات کاملاً متفاوت است؛ دو اصطلاح نخست (خلیفه و امام) شامل مسئولیت‌های معنوی و موقتی است؛ در حالی که اصطلاح سوم صرفاً به معنای اعمال قدرت بدست آمده با زور، است. از این رو، میان خلافت و سلطنت تفاوت قائل شدیم؛ زیرا غالباً اشتباه می‌شود و این به دلیل اینکه سلاطین ترک ادعای خلافت را داشتند.» (همان، ۲۷۹-۲۸۰)
۳. دولت اموی و عباسی یک حکومت سکولار بودند و دولت دینی محسوب نمی‌شوند؛ اما نظریه پردازی ایدئولوژیکی توسط فقها یک رهیافت اپیزودی است که با توجه به شرایط زمانه می‌باشد و هدف آن پوشاندن واقعیت سیاسی و تاریخی خاص با استدلال‌های معتبر دینی است. در همان زمان، قدرت نظامی، نقش عمده‌ای در نظام خلافت و سلطنت و همه شکل‌های بعدی حکومت که به نام اسلام آمدند.
۴. تلاش برای عقلانی کردن سکولاریزاسیون واقعیتی در جوامع اسلامی است، اما نظریه پردازی نشده است و توسعه موقعیت سکولاریسم در گذشته توسط فیلسوفان مسلمان صورت گرفته است. از جمله: ابن مقفع، جاحظ و معتزله. به همین دلیل بایسته است که تاریخ جدیدی برای گفتمان عربی - اسلامی نوشته شود.
۵. اشکال اسلام مستقیم یا سنتی (نگرش سنتی یا شیعی یا خارجی)، یعنی اشکال انحصاری (اسلام راستین)، که عبارت‌اند از انتخاب ایدئولوژیک و استفاده از طیف وسیعی عقاید، اندیشه‌ها و عملکردهای ارائه شده و به عنوان دینی ترسیم شده است.
۶. بایسته است که درباره وضعیت عامل دینی، انگاره‌های قدسی و روحی با توجه به تئوری مدرن در زمینه دانش، بازنگری و باز اندیشی صورت گیرد.
۷. همه نظام‌های سیاسی که پس از رهایی از استعمار در جوامع عرب و مسلمان ظهور کرده‌اند، از نظر طبیعت اشیاء جریان‌های سکولار هستند یا واقعاً سکولاریسم می‌باشند، که تحت سلطه مدل‌های غربی اداره و حکومت است. این همزمان بخشی از تئوری کلاسیک برتری دینی و مدرنیته عقلی می‌شود.
۸. سکولاریسم به این ترتیب، به عنوان منبع آزادی فکری و فضایی که آزادی در آن گسترش می‌یابد و این به دلیل ایجاد تئوری جدید در عملکرد حاکمیت عالی و مشروعیت است، که امکانی است که باید در جوامع معاصر غربی اروپایی نیز آغاز شود. (همان، ۱۸۲ - ۱۸۳)
۹. یکی از شرایط مدرنیته سکولاریسم یا لزوم تفکیک حاکمیت عالی معنوی از قدرت سیاسی است، با این تفاوت که باید سکولاریسم را به عنوان یک مزیت از دستاوردهای مدرنیته و سکولاریسم ایدئولوژیک تفکیک کنیم تا اولی را بگیریم و دومی را

کنار بگذاریم. همانگونه که ارکون می‌گوید: «معتقدم که اندیشه سکولار به عنوان یک نگرش انتقادی نسبت به هر دانش، با کندی و خنثی‌ترین و کم‌ظہیرترین رویکرد، عملی و باز می‌گردد و از نظر ایدئولوژیکی به منظور احترام به آزادی و انتخاب‌های دیگر، یکی از مهم‌ترین دستاوردهای روح بشری است.» (محمد ارکون، ۱۹۹۶: ۵۷) بر اساس این درک، ارکون با وجود انتقاد از آتاتورک، اما از وی قدردانی می‌کند؛ زیرا باعث شد ترکیه وارد عصر مدرنیته گردد. آتاتورک از نظر وی، تحت کنترل نوع خاصی از اسلام یعنی اسلام قرن نوزدهم و نوع مشخصی از سکولاریسم ایدئولوژیکی و نه سکولاریسم علمی و روشنفکرانه، است.

۱۰. اگر مدرنیته منوط به سکولاریسم باشد، آن هم با حقوق بشر مشروط شده است به گفته وی، حقوق بشر از زمانی شروع می‌شود که ما تمایز میان فرد مؤمن و کافر و مسلمان و غیر مسلمان تمایز را متوقف کنیم؛ هر یک از این‌ها یک انسان هستند و حقوقی نیز دارند. این مسئله از جمله مسائلی است، در اندیشه اسلامی مورد توجه قرار نگرفته است. آنچه مسئله حقوق بشر را در جوامع عرب و مسلمان پیچیده می‌کند، این است که چگونه و از چه طریقی نظام‌های سیاسی ملی پس از استقلال شکل گرفت، اینگونه است که آن‌ها مانع استفاده از حداقل حقوق بشر می‌شوند و در صورت لزوم به آن‌ها احترام می‌گذارند. بنابراین وی معتقد است که مسئله حقوق بشر در جوامع عرب و مسلمان یکی از موضوعات اساسی است که باید اندیشه اسلامی معاصر تحمل کند. درست است که با ظهور اسلام، نشانه‌هایی از حقوق بشر به وجود آمد، اما باید بدانیم که ماهیت جدید این حقوق پس از انقلاب فرانسه است. اگر تصمیم‌گیرندگان در جوامع مسلمان سعی در تقلید از غرب در این موضوع داشته باشند و در عین حال با آن‌ها فرق داشته باشند، اما آن‌ها به پدیده انقلاب فرانسه توجه نکردند، که نشان دهنده شکاف و گسست میان مدرن از باستان است. این گسست «بر سطح نمادین دینی در هسته تأثیر گذاشت و فقط شامل بخش‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جامعه نبود.» (همان، ۳۱۶)

دوم- نگرش‌های اولیه

تحلیل‌های مختلف پیش گفت، مؤلفه‌های سکولاریسم و سکولاریزاسیون در اندیشه ارکون را در بر نمی‌گیرد، بلکه مؤلفه‌های اساسی را ارائه می‌دهد که به ما امکان می‌دهد تا با توجه به سیر تحولات مفهوم سکولاریسم، درباره آن بحث کنیم. این بحث را می‌تواند در موارد زیر محدود کنیم:

۱- در مفهوم سکولاریسم، ارکون بر سه مؤلفه تأکید می‌کند: آزادی اندیشه، مدرسه آزاد و نخستینگی (اولویت بخشی به) عقل. بنابراین آن سکولاریسم به یک تنوری دانش تبدیل می‌شود در دو مرحله اول و دوم، البته به طور مستقیم به ماده ۱۱ منشور انقلاب فرانسه، اشاره دارند: بیان حقوق بشر و شهروندی^۱ همچنین فردیناند بویسون آن را به عنوان یک رویکرد فرهنگ لغتی در سال ۱۸۸۳ و دو کتاب خود با عنوان «مدرسه لائیک» و «اخلاق لائیک» بدان اشاره می‌کند؛ به گونه‌ای که میان معنای زمانی یا دنیوی یا سکولاریزاسیون و بین سکولاریسم از حیث اینکه آن آزادی اندیشه است، را با تعالی ارزش عقل یا قول به برتری عقل، گرد آورده است.

در این زمینه، باید اشاره کنیم که بویسون معتقد است که سکولاریسم یک روند تاریخی است که سازگار و خارج از قاعده دینی (تئوکراسی - Theocracy) است، که از دو مؤلفه به هم پیوسته تشکیل شده است: تفکیک فضاها و نهادهای اجتماعی و سیاسی این فضاها و نهادها از قاعده دینی رهایی می‌یابند تا خود دین به یک زمینه خاص و مشخص تبدیل شود. بر اساس گفته وی اگر

^۱- Marcel Gauchet, La revolution de droit de bhomme, paris, Gallimard, 1989, p.2.





بتوانیم به آستانه خاصی برسیم، می‌توانیم درباره سکولاریسم صحبت کنیم. وی در ادامه می‌گوید، این کار و رسیدن به آستانه خاص پیش از انقلاب ۱۷۸۹ م، بدست نیامده است. چرا؟ زیرا دین به روند کاتولیکی (جهانی) خود بر فضاهای مختلف اجتماعی و سیاسی تأثیر می‌گذارد و از سوی حاکمیت تحمیل می‌شد. پس از رسیدن به آن آستانه و هنگامی که انقلاب برپا شد و حقوق بشر و شهروندی اعلام شد؛ به طوری که حاکمیت مردمی با به رسمیت شناختن آزادی اندیشه و برابری و تمایز بین شهروندی و وابستگی دینی، جایگزین مبدأ قانون الهی شد. بنابراین دولت پس از انقلاب و باتوجه به شدت درگیری بین حامیان انقلاب و حامیان کاتولیک، قادر به اعمال سکولاریسم نبود، اما برخی از اقدامات و گام‌هایی انجام گرفته در توصیف حق سلطنتی یا دولت بود؛ به عبارت دیگر، دولت حق نظارت بر دین و تحمیل یک الگوی خاص دینی را دارد و برای این منظور واژه فرانسوی آن استفاده می‌شود: gallicanisme (گالیکسیم)

این بدان معناست که ارکون به روش خودش و به طور مستقیم طرح بویسون را تکرار کرده است. از سوی دیگر، از سایر معانی ذاتی سکولاریسم در سیاق فرانسوی خود، دور می‌کند. ژیل فری (Jul Ferry) اظهار می‌دارد که سکولاریسم به معنای ضد روحانیت یا کلیسا یا بی طرفی و عدم جانبداری دولت است؛ اما بی طرفی را باید در آن زمان به عنوان دفاع از سکولاریسم و استقلال نگرشی همه گروه‌های دینی، درک کرد.

۲- مؤلفه سوم افزایش سکولاریسم به سطح تئوری دانش مشکلات و پرسش‌های معرفت‌شناختی را مطرح می‌کند؛ از جمله: بر چه مبنایی یک مفهوم سیاسی مفهوم سکولاریسم به مفهوم شناختی تبدیل شده است؟ اگر سکولاریسم، اولویت بخشی به عقل است، آیا این اولویت بخشی تئوری است یا فرآیند عملی است؟ بر اساس چه مبنایی، پیوند میان سکولاریسم و حقیقت برقرار است؟ یا همان گونه که می‌گوید: «سکولاریسم یک موقعیت نسبت به روح است و برای در اختیار داشتن حقیقت یا رسیدن به حقیقت تلاش می‌کند.» یا «ما واقعیت را به روشی صحیح و درست می‌شناسیم.» (ارکون، ۱۹۹۶: ۱۰) این واقعیت که سکولاریسم با آن در ارتباط است، چیست؟ و با چه واقعیتی مطابقت دارد؟ و آیا برای جلوگیری از ورود حقیقت و انطباق با واقعیت، از رویکرد سکولار استفاده نمی‌کند؟ (به بیان دیگر، نگرش سکولار مانع از رسیدن حقیقت و انطباق با واقعیت نمی‌شود؟) ارکون با وجود اهمیت آن‌ها به این سؤالات توجه نمی‌کند، و فقط به بدیهیات عمومی اکتفا می‌کند.

۳- اگرچه ارکون حق دارد معنای مناسب برای پروژه خود انتخاب کند؛ اما معتقدیم، دوری‌گزینی وی از یکی از معانی اساسی سکولاریسم، برخلاف ارائه عینی موضوع به ویژه، وی در تحلیل تاریخ سکولاریسم در اسلام، است. بدان معنا که سکولاریسم به معنای جدایی دولت و دین است و اینکه تأسیس و تشکیل دولت بر اساس مبنای دینی نیست؛ همانگونه که پیش‌تر توسط تئوری‌های قراردادهای اجتماعی و میراث لیبرالی، شناخته شده است. این بدان معناست که سکولاریسم از لیبرال دموکراسی و از یک بافت تاریخی و فرهنگی خاص جداست، که از سه پارامتر (مؤلفه) قابل تشخیص است:

مؤلفه اول- همان پیوند بین سکولاریسم با مدرنیته و خردگرایی، حذف پوسته سحرآمیز از جهان و چشم‌پوشی و بازگشت از دیدگاه دینی نسبت به جهان است؛ موضوعی که مارکس و بر بدان پرداخته و مارسل گوسیه آن را تبیین کرده است.

مؤلفه دوم- لازم است بین مفهوم سکولاریسم، به ویژه در مسئله تعیین رابطه دین و سیاست و سنت اروپایی و امریکایی تفاوت قائل شویم. از قرن نوزدهم، الکسی دوتوکویل اظهار می‌دارد که آنچه نظام آمریکا را متمایز می‌کند، حضور دین در جامعه است و دین عامل اصلی در تجربه سیاسی آمریکا محسوب می‌شود؛ اما آنچه باید توجه داشت این است که دین در آمریکا، چارچوب و حدود خود معرفی می‌گردد؛ از سوی دیگر یا خود را در رابطه با سیاست و مدیریت امور دولتی محدود می‌کند و اینکه روح دینی با روح آزادی مغایرت ندارد.

مؤلفه سوم- این است که سکولاریسم در اروپا به دو شکل کلی نمایان گردید: شکل سکولاریزاسیون توسط دولت و بزرگ‌ترین الگوی آن فرانسه و بیشتر کشورها با اکثریت کاتولیک؛ سکولاریزاسیون از طریق جامعه مدنی و کشورهای برجسته پروتستان، مانند آلمان است. (علی بن مخلوف، ۲۰۱۲: ۱۴۳-۱۵۳)

این برداشت اولیه از سکولاریسم نشان می‌دهد که سکولاریزاسیون جهان و برداشته شدن پوسته سحرآمیز، آن در واقع به سکولاریسم مختلف منجر شده است؛ اما نخبگان روشنفکر در جهان عرب، از جمله و به ویژه ارکون، بیشتر تحت تأثیر الگوی فرانسوی قرار گرفتند، که در سکولاریسم از راهی اداره دولت و انجام امور سیاسی به هویتی تبدیل شده بود، که نشانگر مدرن فرانسه از انقلاب تا به امروز بود.^۱ از این رو، که فرآیند تأسیسی که ارکون بدان پرداخته، به سکولاریسم متفاوت اهمیتی نداد، بلکه محدود به سکولاریسم فرانسه یکی از مؤلفه‌های آن بود و توجه به عناصر دیگری را که می‌توانند فرآیند تأسیسی را غنی سازند، از دست ندادند.

۴- وی با تمرکز بر روند جدایی و پیوند حاکمیت عالی و قدرت سیاسی، تفسیری از تاریخ سیاسی در اسلام ارائه داد و اگر در زمینه ماهیت دولت در اسلام به عنوان یک دولت مدنی یا دولت دینی، مطرح باشد، بدیهی است که آن دولت سرسپرده شریعت، به ویژه در رابطه با امور شهروندی است. در کانون توجه ارکون، از جمله دانش است یا همانگونه که عملکرد شناختی و انتقادی گفته است، به نظر می‌رسد جنبه اقتدارگرایی سکولاریسم، کاهش (تقلیل) می‌یابد. اگر این کاهش از نظر تحلیل قابل درک باشد، از نظر مفهومی اشتباه است. سکولاریسم در وجه نخست، مهم‌ترین اقدام سیاسی مدرن است که توسط جوامع باستان تعریف نشده است و تلاش برای تعمیق و تقویت آن یک فرآیند هرمنوتیکی است که فقط در زمینه درگیری سیاسی بین کنشگران اجتماعی هم در اروپا و به ویژه اروپا قابل درک است. به دلیل اینکه جامعه مسلمانان درگیر تحولات سیاسی هستند، از این رو، مجبور شده‌اند در برخی از معانی سکولاریسم فرانسوی بازنگری کنند، یا در جهان عرب و اسلام، درگیری‌های زیادی میان حامیان دولت شهروندی و دولت دینی، همچنان ادامه دارد.

۵- ما نمی‌توانیم تجزیه و تحلیل ارکون از سکولاریسم و تاریخ آن در اسلام را فراتر از زمینه‌های فرهنگی کلی، به ویژه آنچه که به عنوان «اسلام سیاسی» شناخته می‌شود و مشکلات ناشی از آن، از جمله موضع‌گیری درباره سکولاریسم، درک کنیم. (الفیه روا، ۲۷) به نظر می‌رسد روشن است که یکی از اهداف ارکون نوشتن تاریخ سکولاریسم در اندیشه اسلامی و انجام ریشه‌یابی این اصل، مطابق اصل شباهت و قلب است. اگر اسلام سیاسی وجود فرآیند جدایی میان سیاسی و دینی در اسلام را انکار کند، پس ارکون تلاش خود را برای اثبات آن انجام داده است؛ اما باید توجه داشت اینکه این روند ممکن است نیازی به این همه تلاش‌های تنوریک نداشته باشد و همچنین به پاره‌ای ابزارهای روش شناختی برای اثبات این مسئله یا حداقل ماهیت این حکم، استفاده کرد. چرا؟ زیرا گفتمان ارکون حداقل تا حدودی به اسلام‌گرایان پرداخته، این‌ها و همه اختلافات آن‌ها به همان اندازه قابل تشخیص است که آنچه ارکون در مرحله تأسیسی یا تجربه مدینه که در آن سیاست با دین و یا حاکمیت عالی دولت، متمایز شده‌اند، را برجسته می‌سازد و این تفکیک و گسست از زمان تأسیس نظام پادشاهی اتفاق افتاده است؛ علاوه بر این اختلاف میان آن‌ها، بیانگر نگرش است. در حالی که اسلام‌گرایان این جدایی را نشانه انحراف از دین و اهداف آن می‌دانند، ارکون استدلال می‌کند که این موضوع طبیعی است که به تجربه مدینه از طریق الگوی مثالی کامل، که یک توهم و اسطوره است، بازگردیم.

^۱ - Olivier Roy, L'islam mondialisé, paris, Seuil, 2002.

Olivier Roy, La laïcité face à l'islam, paris, stock, 2005.



۶- این فرآیند گسست (یا تفکیک)، پیش‌تر مورد توجه قدماء قرار گرفته بود، به ویژه ابن خلدون که بین خلافت و امامت و پادشاهی (ملوکیت) تمایز قائل شده است و به طوری که درباره پادشاه تندخو و بدنهاد (عضوض) نظر داده است.^۱ اگر اسلام‌گرایان فرآیند گسست یا انحراف‌های ایجاد شده توسط پادشاه مستبد، را انکار می‌کنند، ارکون تحلیلی را ارائه می‌دهد که بیش از یک سؤال را مطرح می‌کند؛ برخی از این سؤال‌ها عبارت‌اند از: با توجه به چه معنایی می‌توانیم آنچه را که به نام پادشاه مستبد افتاده است به عنوان نوعی سکولاریسم یا سکولاریزاسیون تعریف کنیم، خواه سکولاریسم آزادی‌اندیشه و روان یا نوعی عقلانیت (یعنی سکولاریزاسیون) درک کنیم؟

آیا پادشاه مستبد که جلوه استبداد و سرکشی بود، به آزادی‌اندیشه احترام می‌گذاشت؟ چگونه می‌توان تحلیل ارکون از عقلانیت را درک کنیم، که در کتابش تمایز قائل است: اندیشه عرب، بین خردگرایی مدرن که با عقلانیت ارسطویی و البته عقلانیت اسلامی گسست ایجاد کرده است؟

۷- برخی از نتیجه‌گیری‌وی، بیش از یک مسئله علمی است، به طور خاص می‌توان از دیدگاه وی درباره قواعد در فقه اسلامی سخن گفت؛ از جمله: قرآن، حدیث، اجماع و سنت؛ که در باب وارد می‌شود: «حیله بزرگ که باعث شیوع این توهم می‌شود که شریعت منشأ الهی دارد.» (همان، ۲۹۷) این مبانی چهارگانه: «غیر قابل تطبیق هستند.» (همان) «و این شریعت که درباره آن اهل سنت و شیعه با مباحث سخن می‌گویند، در مبانی یکسان نیستند.» (همان، ۲۹۸)

پذیرش این احکام، که از شواهد مورد تأیید قرار نگرفته‌اند، دشوار است و بررسی نتیجه‌گیری از تحقیقات تاریخی در فقه اسلامی دشوارتر می‌شود. اگر مجال برای واکاوی این احکام نداشته باشیم، از این رو، ضروری است که به دیدگاه‌های یکی از پژوهشگران در حوزه تاریخ فقه اسلامی، مراجعه کنیم و آن «وائل حلاق» است که توضیح می‌دهد که فقه اسلامی از «قالب دستگاه قدرت سیاسی بیرون نیامده است و به عنوان نهادهای مستقل پدیدار گردید و توسط مردان پرهیزگار ایجاد و توسعه یافته است؛ آن‌ها به تشریح، تحصیل و تبیین فقه را به عنوان یک فعالیت دینی، پرداختند. امکان اقتدار و حاکمیت اسلامی وجود ندارد؛ بدان معنا که هر دستگاه سیاسی که کاملاً مفاد احکام شرع را تعیین می‌کند.» (وائل حلاق، ۲۰۰۷: ۲۷۸) وی تفاوت اساسی میان قدرت سیاسی و حاکمیت قانون که در فقه اسلامی جلوه گر شده است، را بیان می‌کند. می‌گوید: «اگر دستگاه سیاسی تحت تأثیر نفوذ سیاسی مبتنی بر ظلم و بهره‌کشی، نوعی از اطاعت را بدست آورده باشد، بنابراین مذهب (مذهب فقهی) به شکلی از اطاعت روشن‌تر رسیده است؛ زیرا به واسطه افراد مجتهد مطلق و به نام خداوند بیان کرده است. (همان) خلفا و جانشینان آن‌ها «بر اساس آنچه منابع بیان کرده‌اند، از شرع پیروی می‌کردند، تا حداقل از مشروعیت سیاسی خود پشتیبانی صورت گیرد. اگرچه منطقی است که در نظر بگیریم که اذعان آن ناشی از پذیرش احکام شرعی دینی به عنوان مرجع عالی قانونگذاری است که توسط جامعه و دولت ساماندهی شده است آنچه با این اقتناع و اذعان آن‌ها همراه است اینکه به هیچ وجه و به طور ویژه در راستای عملکرد قانونگذاری دینی نیستند. این ادبیات به روشنی بیانگر پاره‌ای از قضاتی که به نفع برخی از خلفا و والیانی حکم دادند که این احکام را پذیرفته بودند.» (همان، ۲۶۱)

۸- شاید آنچه را به سمت آن احکام سوق داد که به بحث و گفتگوهای ژرف تری نیاز دارند؛ اما اذعان وی به اینکه در آن‌ها تجربیاتی وجود دارد که می‌تواند به عنوان سکولار توصیف شود، حتی اگر آن‌ها به سطح خودآگاهی روشنی نرسیده‌اند و نظریه پردازی نشده‌اند؛ یکی از این تجارت، خلافت عثمانی است. ارکون می‌گوید: «در واقع، حکومت سلطنتی عثمانی، نوعی

^۱ - قال الرسول الله (ص): الخلافة بعدی ثلاثون سنة، ثم تصیر ملکا عضوضا - خلافت پس از من سی سال بیشتر نیست، بعد از آن، یک سلطنت گزنده و یک سلطنت استبدادی خواهد شد. فتح الباری ۷۷/۸ - (م)

سکولاریزاسیون بود، اما سکولاریزاسیون منتظر به وجود آمدن این نظام نبود تا در حوزه اسلامی شکل گیرد. این کار در سال ۶۶۱ م، یعنی سی سال پس از رحلت پیامبر (ص) آغاز شد. در آن تاریخ، معاویه توانست قدرت را به چنگ آورد، اما خلفای بنی امیه در دمشق، ردای مشروعیت دینی را وی با پیروزی بدست آورده بود، را از بین بردند.» (محمد ارکون، ۱۹۹۶: ۸۹-۹۰)

منظور اینکه گفته می‌شود، سلطنت عثمانی، یک حکومت سکولار است، اینکه دنیوی شده است و همچنین بی تردید، آنچه که علی عبدالرزاق بدان پرداخته و ارکون اشاره نموده، را تأیید قرار می‌دهد و به جنبش اصلاح طلبی که زمانی در کنار خلافت ایستاد که آتاتورک آن را لغو کرد، توجه دارد. عبدالحمید بن بادیس می‌گوید: «خلافت مقام والای اسلامی است که مبتنی بر اجرای احکام اسلامی و حیات آن به واسطه شورای اهل حل و عقد می‌باشد، که متشکل از افراد اندیشمند، با تجربه و صاحبان نظر است؛ همچنین دارای نیرویی از سربازان و لشکریان و سایر ادوات دفاعی است. به مرور از معنای اصلی خود جدا شده و به صورت نمادین ظاهری مقدس به خود گرفته است، که در وضعیت مسلمانان هیچ تاثیری نداشت. در روزی که ترکان، خلافت را ملغی کردند - ما همه اقدامات آن‌ها را توجیه نمی‌کنیم-، آن‌ها خلافت اسلامی را به معنای اسلامی آن را ملغی نکردند، بلکه نظام حکومتی مخصوص خود را لغو کردند و نمادی تخیلی را حذف نمودند که مسلمانان بی فایده مجذوب آن شدند و کشورهای متعصب غربی که از وحشت اسلام هراسناک بودند، علیه آن جنگیدند.» (عمار طالبی، ۱۹۹۷: ۴۱۰)

۹- ارکون از سکولاریسم ستیزه جویانه مرتبط با پروژه پوزیتیویستی و مارکسیستی انتقاد می‌کند؛ زیرا معتقد بود که «موقعیت دینی هرگز با موقعیت عقل مستقل مطابقت ندارد.» (ارکون، ۱۹۹۶: ۷۲) و این همان چیزی است که نشان می‌دهد که ارکون خواستار حضور دین چه در عرصه مؤسسات علمی و چه در حوزه عمومی، است. می‌توان گفت این اذعان، اهمیت وی را مورد تأکید قرار می‌دهد. از نظر تاریخی، هیچ کس نمی‌تواند وحی را به عنوان یک عامل تاریخی که در ساخت آنچه من ادعا می‌کنم، نقش داشته باشد.» (همان، ۷۲) از این رو، ضروری است برنامه علمی خود را در قالب پروژه ای ارائه دهد: اسلام شناسی کاربردی یا عقل اسلامی یکی از کاربردهای آن؛ اما آنچه که باید بدان اشاره و تأکید کنیم، اینکه ارکون معتقد است که الگوواره سکولاریسم فرانسوی، صحیح‌ترین و ارزشمندترین مدل است. وی می‌گوید: «به نظر من تجربه فرانسوی، صحیح و بیش‌ترین انگیزه را برای اندیشه ورزی و تأمل در زمینه سکولاریزاسیون و فرآیند یادگیری است.» (همان، ۷۹)

این داوی مثبت درباره سکولاریسم، که به نوعی هویت فرانسوی یا نوعی دین شهروندی (مدنی)^۱ تبدیل شده است، مسئله بحران پیشروی این پارادایم را که فیلسوفان و جامعه شناسان فرانسوی در آن ژرف نگری کرده‌اند، را مطرح می‌کند؛ از جمله مارشال گوسیه در کتاب «دین در فرآیند دموکراسی» می‌گوید: «سکولاریسم یکی از سرچشمه‌های نگرانی در جامعه پریشان حال فرانسه محسوب می‌شود.»^۲ (۴۶) ژان بویرو، جامعه شناس و متخصص در زمینه سکولار فرانسوی، آن را یک سکولاریسم دروغین توصیف می‌کند.^۳ در حقیقت، او دیگر هراسناک نیست که طرح واره فرانسوی در زمینه سکولاریسم با یک بحران روبرو شده است؛ به ویژه که پس از مسئله حجاب^۴ شناخته تر گردید و در واقع بازتاب بحران مربوط به روند ادغام و حقوق اقلیت ها در داخل و خارج از فرانسه است. از این رو، فلسفه سیاسی و اجتماعی معاصر میان دو نوع سکولاریسم تفاوت قائل است:

^۱ - Jean Baubé rot, La laïcité en crise, une conqué te toujours en devenir, in, Informations sociale, N° 136, 2006 p 48-59.

^۲ - Marcel Gauchet, La religion dans la dé mocratie, parcours de la laïcité , paris, Gallimard, 1998, p9.

^۳ - Jean Baubé rot, La laïcité falsifié e, paris, La Dé couverte, 2012.

^۴ - Valé rie Amiraux, L'affaire du foulard en France: retour sur une affaire qui men est pas encore une, in, Sociologie et socié té , N°2, 2009, 273-298.



سکولاریسم کامل مبتنی بر یک چشم انداز جهانی و یک رسالت روشنگری و توجه ویژه به سرنوشت یک هویت مشترک است که آن را وادار می‌کند تا وابستگی‌های دینی را مستثنی کند و آن‌ها را به حوزه خصوصی محدود نماید. سکولاریسم اعتراف به اینکه راهی است در فرآیند حکومتمداری و یا یک روش در تدبیر سیاسی است. رسالت آن ایجاد توازن میان احترام به برابری و آزادی اندیشه و پذیرش حضور دین و عملکرد آن در حوزه عمومی مطابق با قوانین عادلانه است.

کتابنامه

- ارکون، محمد (۱۹۹۶). *الفکر الاسلامی، قراءة علمية، ترجمه هاشم صلاح، بیروت: مرکز الانماء القومي و المركز الثقافی العربی، ط ۲.*
- ارکون، محمد (۱۹۹۶). *الاسلام، التاريخ، الحداثة، جريدة النهار، العدد ۱۵۸، يوم ۱۱ بتمبر.*
- ارکون، محمد (۱۹۹۶). *العلمنة و الدين: الاسلام، المسيحية، الغرب، ترجمه هاشم صالح، بیروت: دارالساقی، ط ۳.*
- علی بن مخلوف - محمد جنجار (۲۰۱۲). *مفردات الاورویبة، الفلسفه السیاسة، ترجمه الحسین سبحان و آخرون، بیروت: المركز الثقافی العربی.*
- وانل خلاق (۲۰۰۷). *نشأة الفقه الاسلامی و تطوره، ترجمه ریاض المیلادی، بیروت: دارالمدار الاسلامی.*
- عمار طالبی (۱۹۹۷). *ابن بادیس حیاته و آثاره (جمع و دراسة)، الجزء الثالث، ط ۳، الجزائر.*
- سکوت هیبارد (۲۰۱۴). *السیاسة الدینیة و الدول العلمانیة، ترجمه الامیر سامح کریم، عالم المعرفة، رقم ۴۱۳، الكويت: المجلس الوطنی للثقافة و الفنون و الآداب.*
- مایکل بیوی (۲۰۱۴). *الدين فی السیاسة، ترجمه عربی میقاری، بیروت: الشبكة العربیة للابحاث و النشر.*

منابع لاتین

- Marcel Gauchet, *La revolution de droit de bhomme*, paris, Gallimard, 1989,
- Olivier Roy, *L'islam mondialisé*, paris, Seuil, 2002.
- Olivier Roy, *La laïcité face a l'islam*, paris, stock, 2005.
- Jean Baubé rot, *La laïcité en crise, une conqué te toujours en devenir*, in, *Informations sociale*, N° 136, 2006
- Marcel Gauchet, *La religion dans la dé mocratie, parcours de la laïcité*, paris, Gallimard, 1998,
- Jean Baubé rot, *La laïcité falsifié e*, paris, *La Dé couverte*, 2012.
- Valé rie Amiraux, *L'affaire du foulard en France: retour sur une affaire qui men est pas encore une*, in, *Sociologie et socié té*, N°2, 2009,.