

سکولاریسم اسلامی و مبانی معرفت‌شناختی آن

تاریخ دریافت: ۸۴/۹/۲۷

تاریخ تأیید: ۸۴/۱۱/۲۴

دکتر منصور میراحمدی *

نوشتار حاضر با گذری بر تاریخچه ورود سکولاریسم به جهان اسلام و بررسی تلاش برخی از اندیشمندان معاصر اسلامی برای سازگار ساختن آن با اسلام، به توضیح چگونگی شکل‌گیری نظریه سکولاریسم اسلامی می‌پردازد.

به گمان نگارنده، چرخش معرفت‌شناختی در نظریه هرمنوتیک فلسفی گادامر، آموزه‌های موردنیاز برای تمهید مبانی معرفت‌شناختی جدید برای عبور از مبانی معرفت‌شناختی پیشین سنت فکری اسلامی را فراهم ساخته است. برخی از اندیشمندان معاصر اسلامی با استخدام این آموزه‌ها مبانی معرفت‌شناختی مورد نیاز را تدارک دیده‌اند. نظریه سکولاریسم اسلامی بر این مبانی استوار بوده، به همین دلیل بی‌آمدهای معرفت‌شناختی خاصی به دنبال داشته که در مقاله به آنها اشاره شده است.

واژه‌های کلیدی: مبانی و چرخش معرفت‌شناختی، هرمنوتیک فلسفی گادامر، سکولاریسم اسلامی،

اندیشمندان معاصر اسلامی.

۱. طرح مسأله

گرچه از ورود ایده سکولاریسم به جهان اسلام و ایران زمان زیادی می‌گذرد؛ فراهم آمدن مؤلفه‌ها و بنیادهای نظری لازم برای اثبات سازگاری آن با اسلام در اندیشه برخی از اندیشمندان



و نظریه پردازان مسلمان و در نتیجه ظهور نظریه «سکولاریسم اسلامی» سابقه چندانی ندارد. ظهور این نظریه و صورت‌بندی آن در جهان اسلام و ایران معلول عوامل متعدد نظری و جامعه‌شناختی است که پرداختن به آنها از حوصله یک مقاله، خارج بوده، نیازمند پژوهش‌های بنیادین و گسترده‌ای است. از این رو، نوشتار حاضر به منظور تحدید دامنه مطالعه، اولاً؛ ظهور این نظریه را در ایران معاصر، در نظر گرفته ثانیاً؛ با مفروض قرار دادن تأثیر عوامل متعدد بر شکل‌گیری این نظریه، تنها به بررسی میزان تأثیر یک عامل مهم تئوریک می‌پردازد. بر این اساس، مقاله حاضر تلاش می‌کند رابطه چرخش معرفت‌شناختی پدید آمده در نظریه هرمنوتیک فلسفی گادامر و ظهور نظریه سکولاریسم اسلامی را در دوران معاصر مورد بررسی قرار دهد.

به زعم نگارنده، رابطه معناداری میان این دو، برقرار است. از دیدگاه حاکم بر مقاله حاضر، چرخشی معرفت‌شناختی که در هرمنوتیک فلسفی گادامر رخ داده است، مؤلفه‌ها و پی‌آمدهای تئوریک مناسبی را در اختیار قرار داده که بر اساس آنها برخی از اندیشمندان و نظریه‌پردازان معاصر مسلمان با استخدام آنها، تلاش کرده‌اند به اثبات سازگاری اسلام و سکولاریسم بپردازند که حاصل آن، شکل‌گیری نظریه سکولاریسم اسلامی است. از این رو در ادامه با اشاره‌ای گذرا به تاریخچه ورود سکولاریسم به جهان اسلام و ایران و تبیین چرخش معرفت‌شناختی هرمنوتیک فلسفی گادامر، به توضیح نظریه سکولاریسم اسلامی و نحوه ظهور آن پرداخته؛ در نهایت، پیامدهای تئوریک آن را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۲. سکولاریسم و جهان اسلام

سکولاریسم* به عنوان یک نگرش که بر اساس آن می‌توان جهان را به طور کامل، و تنها با استفاده از خود جهان شناخت،^۱ ریشه در تحولاتی دارد که در دوران رنسانس و مدرن در ساحت فکر و اندیشه فلسفی و مذهبی غرب رخ داده است. در این تحولات فکری، جهان از چنان مرجعیتی برخوردار می‌گردد که می‌توان با مراجعه به آن، معنا و ارزش جهان را فهمید و سپس جایگاه انسان و هدف زندگی در آن را دریافت. بی‌تردید، این نگرش در ابعاد گوناگون فکر و زندگی انسان غربی تأثیرگذار بوده، جریان تاریخی خاصی را در غرب به دنبال داشت که از آن به سکولاریزاسیون** تعبیر می‌شود. سکولاریزاسیون یا عرفی شدن، جریان و فرایندی تاریخی است که در آن، جوامع از سلطه کلیسا خارج شدند و به تدریج تصرفات کلیسا از آن گرفته و به نهادهای مدنی و عرفی سپرده شد.^۲ تحقق ایده سکولاریسم و فرایند سکولاریزاسیون در غرب، عناصر و شاخص‌هایی در فکر و حیات جمعی ایجاد نموده است که با توجه به آن عناصر و شاخص‌ها، می‌توان تحولات پدید آمده را در فکر

* Secularism.

** Secularization.

و حیات جمعی انسان‌ها تشخیص داد. با نگاهی تاریخی و جامعه‌شناختی به فرایند سکولاریزاسیون در غرب می‌توان: از دست رفتن و کاهش نفوذ و اقتدار مذهب، تضعیف اعتبار عقاید و باورهای مذهبی و شیوع ارزش‌ها و اصول این جهانی و مادی در زندگی جمعی را به عنوان مهم‌ترین شاخص‌های آن برشمرد.

دقت در مفهومی که برای سکولاریسم و سکولاریزاسیون و نیز شاخص‌های آن ذکر شد؛ این پرسش اساسی را مطرح می‌سازد که: چگونه چنین باورهایی، به رغم ناسازگاری روشن با تعالیم اسلامی - حداقل بر اساس سنت فکری رایج اسلامی - به کشورهای اسلامی وارد شده است؟ پاسخ به این پرسش، نیازمند نگاهی تاریخی و جامعه‌شناختی به سکولاریسم در جهان اسلام است.

بی‌تردید ورود سکولاریسم به جهان اسلام، گذشته از تلاش‌های فکری و عملی طرفداران آن در کشورهای اسلامی، مستلزم ظهور و فراهم شدن زمینه‌های نظری و تاریخی در این کشورهاست. به نظر می‌رسد، تحولات سیاسی - اجتماعی سده‌های هجدهم، نوزدهم و اوایل سده بیستم در جهان اسلام، برخی زمینه‌های نظری و عملی سکولاریسم را فراهم ساخته است. این دوران به ویژه سده نوزدهم، دوران رویارویی اندیشه غرب و اسلام در کشورهای اسلامی در عرصه‌های مختلف است. رویارویی مذکور بیش از هر چیز نمایان‌گر مسئله‌ای حاد و بنیادی بود که از آن می‌توان به مسئله «عقب‌ماندگی» تعبیر کرد. این مسئله در پی حوادث متعددی مطرح گردید که به گفته الیور روآ می‌توان، عقب‌نشینی و انحطاط امپراتوری عثمانی، ورود فرانسوی‌ها به الجزایر (۱۸۳۰م) و اضمحلال امپراتوری مغول هند (۱۸۵۷م) را مهم‌ترین عوامل ظهور این مسئله دانست.^۳

توجه به مسئله عقب‌ماندگی در جهان اسلام، اگر چه ابعاد گوناگون آن را در کانون توجه مسلمانان قرار داد، بی‌تردید، بیش از همه، بُعد سیاسی آن توجه آنان را بیشتر به خود جلب کرد. وجه سیاسی عقب‌ماندگی بر وضعیت خاص تأکید می‌کرد که در آن دولت و ساختار نظام سیاسی کارآمدی خود را از دست داده و در برابر دولت‌ها و نظام‌های سیاسی اروپایی عقب‌مانده تلقی می‌گردید. از این رو، در سده نوزدهم در پاسخ به مسئله عقب‌ماندگی، عمدتاً بر ضرورت اصلاح جوامع اسلامی در سطوح مختلف نظامی، اقتصادی و سیاسی تأکید می‌گردید، اما به نظر می‌رسد هنوز این مسئله به موضوع مهم‌تر «دولت‌سازی» و ضرورت آن در جوامع اسلامی تبدیل نگردیده بود.

الغای خلافت در ترکیه (۱۹۲۴)، رویدادی اساسی است که به منزله «فتنه کبری» نوعی بی‌قراری و بی‌نظمی را در ساحت نظام‌سازی به بار آورده، از شکل‌گیری مسئله دولت‌سازی در ذهنیت مسلمانان خبر می‌دهد. الغای خلافت نمایان‌گر ناکامی تلاش‌های فکری برخی از اندیشمندان مسلمان در سده نوزدهم هم‌چون رفاعه طهطاوی (۱۸۰۱ - ۱۸۷۳م) و خیرالدین پاشا (۱۸۱۰ - ۱۸۹۹م) در راستای تحلیل عوامل عقب‌ماندگی جهان اسلام و ارائه راهکارهای اصلاحی برای حل



این مسئله به حساب می‌آید. به همین دلیل الغای خلافت عثمانی به عنوان فروپاشی تمامی بنای مربوط به جامعه سنتی تلقی شد^۴ و به دنبال آن نیاز به ساختن بنای جدید بر بقایای فرو ریخته و یا بر بنیان‌های جدید، مطرح گردید. قبل از الغای خلافت سخن از ترمیم بنای رو به زوال دولت اسلامی در جهان اسلام بود، در حالی که پس از آن، ساختن بنایی دیگر در کانون مباحث نظری قرار می‌گیرد. بنابراین می‌توان الغای خلافت را مهم‌ترین عامل انتقال نظری از مسئله عقب‌ماندگی به مسئله دولت‌سازی دانست.

الغای خلافت بلافاصله پرسش از الگوی «بدیل» را در فکر اسلامی مطرح کرد: چه نوع نظام سیاسی باید جای‌گزین خلافت گردد؟ در حالی که برخی از شخصیت‌های این دوران هم‌چون مصطفی کمال بر جای‌گزینی الگوی «جمهوری» در سطح کشور جدید التأسیس ترکیه تأکید می‌کردند، اما اندیشمندان مسلمان در سطحی فراتر در صدد تبیین الگوی دولت اسلامی در جهان اسلام برآمدند. در این میان محمد رشیدرضا (۱۸۶۵ - ۱۹۳۵م) کمی زودتر تلاش‌های نظری خود را آغاز کرده بود. وی در سال ۱۹۲۲ مباحث خود را در این باره و به منظور احیای خلافت در قالب «حکومت اسلامی» در مجله المنار مطرح کرده، حاصل آنها را در کتاب *الخلافة او الامامة العظمی* منتشر ساخت. بی‌تردید رشیدرضا، مهم‌ترین نماینده فکری جریانی است که دولت‌سازی را بر بقایای خلافت فرو ریخته و با ارجاع به الگوی خلافت راشدین ممکن می‌دانست. وی به رغم آن که از نزدیک شاهد لغو خلافت و شکل‌گیری دولت‌های اسلامی مستقل بود، به فکر احیای خلافت بوده، بر این باور است که احیای خلافت تضمینی بر حل مشکلات اصلی جهان اسلام است. از نظر وی، خلافت، معیار وحدت، منبع و مرجع قانون‌گذاری، تنفیذ احکام شرعی و به جریان افتادن نظام اسلامی است.^۵ و به همین دلیل وی در ارائه «حکومت اسلامی» در صدد بازسازی نظریه خلافت با توجه به تحولات جدید است.

در برابر و به موازات تلاش‌های فکری رشیدرضا، تلاش‌های فکری علی عبدالرازق (۱۸۸۷ - ۱۹۶۶م) قرار می‌گیرد. وی در سال ۱۹۲۵ در شرایطی کتاب *اصول الحکم* را می‌نویسد که اندکی قبل، خلافت اسلامی در ترکیه به طور رسمی لغو گردیده بود. عبدالرازق اگر چه در این کتاب در صدد اثبات سازگاری سکولاریسم با اسلام و به تعبیر دیگر اسلامی کردن سکولاریسم بود، با انکار الگوی خلافت، به ضرورت گذار از آن و طرح الگوی بدیل می‌اندیشید. از این رو، تلاش اصلی وی را می‌توان موجب شکل‌گیری خصلت سلیمی ایده سکولاریسم اسلامی و تمهید مقدمات لازم برای طراحی الگوی دولت مدرن در جهان اسلام دانست.

عبدالرازق در فصل اول این کتاب به نقد مستندات نظریه خلافت پرداخته، اجماع و دلایل عقلی مورد استناد را رد می‌کند. در فصل دوم به بررسی سیستم اجرایی و نظامی دوران پیامبر ﷺ پرداخته،

ارتباط اقدامات اجرایی، نظامی و سیاسی پیامبر(ص) را با رسالت وی انکار می‌کند. در نهایت در فصل سوم به بررسی الگوی تاریخی خلافت پرداخته، ضمن اذعان به زعامت مدنی و سیاسی خلفا، جانشینی آنان نسبت به شأن زعامت پیامبر را انکار می‌کند. بدین ترتیب خصلت سلبی اندیشه عبدالرازق به عنوان نخستین سکولاریست مسلمان آشکار می‌گردد. اگر چه بر این اساس، الگویی بدیل به صورت آشکار ارائه نمی‌گردد، بی‌تردید، این تلاش گذار تئوریک از مسئله عقب‌ماندگی را به دولت‌سازی مدرن فراهم می‌سازد. این تلاش، انتقادات اساسی به الگوی پیشین وارد ساخته، پرسش از الگوی بدیل را به پرسش اساسی تبدیل می‌کند و به همین دلیل واکنش‌های تند و متعددی را در جامعه مصر پدید می‌آورد؛ واکنش‌هایی که به گفته برخی از نویسندگان، در قلمرو فرهنگ عرب هرگز چنین پدیده‌ای مشاهده نشده است.^۶ این واکنش‌های تند، چالش فکری اساسی جامعه را در پی انتشار اثر علی عبدالرازق نمایان ساخت. این واکنش‌ها که عمدتاً از سوی اندیشمندان و علما صورت گرفت، چالش و بحرانی ویژه را پدید آورد که از آن به «بحران آگاهی» اسلامی نیز تعبیر شده است. به عقیده فیلالی انصاری از این بحران هنگامی می‌توان سخن گفت که در آن نظام‌های سنتی فرو می‌پاشند و لذا ضرورت ایجاد می‌کند که اشکال جدید سازمان‌دهی تدارک دیده شوند.^۷

در این دوران الگوی خلافت به عنوان نماد نظام سیاسی سنتی با فروپاشی مواجه گردیده، مسئله دولت‌سازی مدرن را پدید آورده، ضرورت گذار از الگوی خلافت به الگوی دولت مدرن اسلامی را آشکار ساخته است. بنابراین، می‌توان تأثیر فعالیت‌های علمی و فکری عبدالرازق را بر آشکار شدن این ضرورت با اهمیت ارزیابی کرد.

پس از عبدالرازق، ایده سازگاری اسلام و سکولاریسم با برجسته‌سازی استدلال‌های تاریخی عبدالرازق تلاش‌های فکری متفکرانی هم‌چون محمود محمد طه (۱۹۸۵ - ۱۹۰۹م)، فضل الرحمن (۱۹۸۸ - ۱۹۱۹م) و محمد طالبی (متولد ۱۹۲۱) دنبال می‌گردد. اینان با الهام از ایده‌های انتقادی عبدالرازق نسبت به الگوی تاریخی خلافت، همگی در صدد نوعی تمایزگذاری میان پیام‌های اسلام و تاریخ آن برآمدند. محمود محمد طه در این راستا از تمایز «ابلاغ مکی و امت مدنی» سخن می‌گوید. به عقیده وی، ابلاغ مکی مرحله صورت‌بندی عقیده و اصول اخلاقی اسلام را شکل می‌دهد و امت مدنی تلاش جهت تحقق این عقاید و اصول در شرایط تاریخی مشخص را.^۸ این تمایزگذاری، بی‌تردید، به تقلیل اسلام که در مکه نازل و ابلاغ شده، به تجربه تاریخی در شرایط خاص می‌انجامد و در نتیجه نوعی نسبییت را در اندیشه و فکر اسلامی پدید می‌آورد.

فضل‌الرحمان نیز با نگاهی تاریخی به سنت فکری اسلامی، در صدد دست‌یابی به اصول ایمان و اخلاق اسلامی است. وی با نقد این سنت، پیام و محتوای اصلی اسلام را که پیامی اخلاقی است، استخراج می‌کند. فضل‌الرحمان می‌خواست پیام اساسی را از اوراق کثیر آموزه‌ها و تألیفات فقهی که



به این پیام بسیار افزوده شده‌اند، آزاد سازد. به عقیده وی، این پیام در واقع توسط سنت‌ها و رویه‌های پیشین مدفون گردیده است، از این رو، باید به رهاسازی این پیام از این سنت‌ها و رویه‌ها پرداخت. رهایی از این سنت‌ها و رویه‌ها، پیام اصلی دین اسلام را که پیامی اخلاقی و معنوی است آشکار می‌سازد. از نظر فضل‌الرحمان پیام اصلی دین، پیامی سیاسی نیست و سیاسی شدن آن مدیون سنت‌ها و رویه‌های پیشین است. بنابراین اسلام ذاتاً دینی سکولار است و سکولاریسم با اسلام سازگاری دارد. در اندیشه محمد طالبی نیز چنین حرکت فکری را می‌توان مشاهده کرد؛ او نیز به نقد تاریخی رو می‌آورد و از این منظر در صدد اثبات سازگاری اسلام و سکولاریسم است.

محمد طالبی نیز در حالی که به نقد تاریخی می‌پردازد تا مغلطه‌هایی که به زعم او تاریخ به وجود آورده است، از بین ببرد؛ او سعی کرد که معنویت اسلامی و حساسیت اخلاقی مربوط به اسلام را تجدید کند.^۹ به عقیده وی، این معنویت در طول تاریخ اسلام به حاشیه رفته است که با نقد این سنت می‌توان به تجدید آن پرداخت. محمد طالبی در واقع بر این باور است که تجدید این معنویت، پرسش‌های اساسی از قبیل رابطه دین و سیاست را پاسخ می‌دهد. اسلام در صورت چنین تجدید حیاتی به سان دینی معنوی و اخلاقی ظهور می‌یابد و در نتیجه با سکولاریسم سازگار می‌گردد. از نظر وی اسلام سیاسی، اسلامی تاریخی است نه حقیقی. اسلام حقیقی، اسلام معنوی و غیر سیاسی است.

همان طوری که ملاحظه می‌شود در این رویکرد از تمایز افکنی میان اسلام حقیقی و اسلام تاریخی سخن گفته می‌شود. این تمایز، ضرورت نقد تاریخی را در کانون تأملات فکری مسلمانان قرار می‌دهد که نیازمند تدارک مبانی معرفت‌شناختی خاصی است. به نظر می‌رسد نسل بعدی و معاصر سکولاریست‌های مسلمان در صدد تمهید و تدارک این مبانی بوده‌اند. تمهید و تدارک این مبانی، بیش از هر چیز متأثر از چرخشی معرفت‌شناختی در بنیان‌های معرفتی پیشین از سویی و استخدام نظریه‌ها و مبانی معرفت‌شناختی جدید از طرف دیگر است. به زعم نگارنده، چرخش معرفت‌شناختی پدید آمده در نظریه‌های هرمنوتیک مبانی لازم را برای این متفکران فراهم ساخته است. از این رو، در ادامه، قبل از بررسی مؤلفه‌های نظریه سکولاریسم در آرای این متفکران، نگاهی گذرا به چرخش معرفت‌شناختی مذکور لازم به نظر می‌رسد.

۳. چرخش معرفت‌شناختی در نظریه هرمنوتیک فلسفی گادامر

هرمنوتیک، نظریه عمل فهم در جریان روابطش با تفسیر متون تعریف گردیده است.^{۱۰} بر این اساس، وجه مشترک تمامی نظریه‌های هرمنوتیکی فهم متن از رهگذر عمل تفسیر است. اگر چه هرمنوتیک با رویکردهای مختلفی ارائه گردیده است؛ بی‌تردید، می‌توان به تأثیر شلایر ماخر به

عنوان بنیان‌گذار هرمنوتیک جدید، در پیش‌برد این نظریه و تبدیل آن به یک علم یا فن اشاره کرد. شلایر ماخر اساساً به دنبال کشف قوانین فهم به منظور تعمیم این قوانین بر هر گونه فهمی بود. این امر مهم‌ترین تحولی است که وی در هرمنوتیک ایجاد کرد. بر این اساس وی مدعی شد که این فن در ذاتش یکی است؛ چه متن سندی حقوقی باشد و چه کتاب مقدس و دینی و یا اثری ادبی.^{۱۱} بدین ترتیب فهم به طور عام در هرمنوتیک شلایر ماخر از اهمیت بسیار زیادی برخوردار می‌گردد. به همین دلیل، شلایر ماخر نقطه شروع علم هرمنوتیک مورد نظر خودش را این پرسش کلی قرار می‌دهد که: چگونه همه گفته‌ها یا هر گفته‌ای، چه ملفوظ و چه مکتوب، واقعاً «فهمیده» می‌شود؟^{۱۲}

مسئله فهم در نظریه شلایر ماخر خصلتی روان‌شناختی پیدا کرده و در آن بر محوریت مؤلف تأکید می‌گردد. از نظر وی نمی‌توان به طور کامل متن را فهمید، مگر آن که آثار و حیات مؤلف آن را شناخت؛ در حالی که شناخت آثار و حیات وی نیازمند شناخت متون و حوادث دیگری است که زندگی او را می‌سازد. و در نهایت نمی‌توان به طور کامل یک متن را فهمید، مگر آن که فرهنگ مربوط به آن را فهمید در حالی که شناخت این فرهنگ مستلزم شناخت متون و مولفه‌هایی است که این فرهنگ را می‌سازد.^{۱۳}

نظریه هرمنوتیک عام شلایر ماخر، پس از وی، در آرای مارتین هایدگر از خصلت هستی‌شناختی برخوردار گردید.^{۱۴} هایدگر نظریه هرمنوتیک هستی‌شناختی خود را با برقراری ارتباط میان پدیدارشناسی و هرمنوتیک در کتاب معروف خود هستی و زمان (۱۹۲۷) مطرح کرد. از نظر وی هرمنوتیک تلاش می‌کند تا به پرسش از معنای هستی پاسخ دهد و بهترین راه برای پرسش از وجود و هستی، پرسش از موجود مناسبی است که وی آن را «دازاین» می‌نامد. مقصود وی از دازاین، نحوه وجودی انسان است. دازاین به معنای «بودن - در - جهان»^{۱۵} است. بودن - در - جهان دارای سه جنبه است:

الف) در جهان،* (ب) هستنده‌ای که با در جهان بودن دارای یک وجود از پیش تعیین شده نیست یا به عبارت دیگر آن موجودی که همواره بودن - در - جهان، طریق بودن اوست، پ) بودن - در**^{۱۶}. بنابراین، دازاین، موجودی است که با جهان و در کنار جهان است و با آن زندگی می‌کند. نتیجه‌ای که از تعریف فوق به دست می‌آید، این است که تعریف هایدگر از انسان متفاوت از تعریف سنتی از انسان است. در سنت ارسطویی انسان به حیوان ناطق تعریف می‌شود که از نظر هایدگر در بهترین وضعیت ماهیت انسان را بر ملا می‌کند و نه وجود او را.^{۱۷} و در سنت فلسفی پس از دکارتی در تعریف انسان بر تمایز جسم (تن) و جان (روان) تأکید گردیده و مفهوم انسان تا مرحله سوژه یا فاعل شناسا تنزل یافته که به نظر هایدگر هرگز به معنای هستومندی که ذاتش با حضور در هم تنیده شده نیست.^{۱۸} بنابراین



در اندیشه های دیگر انسان بر خلاف دوران کلاسیک در برابر جهان قرار نمی‌گیرد و بر خلاف دوران جدید بر وجه‌شناختی او (ذهن) دیگر تأکید نمی‌شود، بلکه با جهان و در کنار جهان بودن مهم‌ترین مقوم مفهوم انسان تلقی می‌گردد. و بدین ترتیب تحول مهمی در نظریه هرمنوتیک شکل می‌گیرد که بر اساس آن «مفسر» از اهمیت زیادی برخوردار گردیده و فرایند فهم، فرایندی «مفسر محور» می‌گردد.

از نظر های دیگر فهم یک متن همانند فهم یک حادثه یا زندگی است که در آن معنای چیزی برای ما روشن می‌شود. از این رو، ما به عنوان مفسر و تصمیمات ما در آشکار شدن این معنا نقش زیادی خواهیم داشت. های دیگر، در واقع، با چنین دیدگاهی، دور هرمنوتیکی را از متن و مؤلف به مفسر تعمیم می‌دهد؛ به همین دلیل فهم پیشین از کل که از نظر شلاپر ماخر و دیلتای برای تفسیر جزء ضروری بود، از نظر های دیگر تنها از پیش فرض‌های مفسر حاصل می‌گردد.^{۱۹} و بدین ترتیب عنصر تاریخ‌مندی به عنوان یکی از مهم‌ترین آموزه‌های هرمنوتیک مدرن، وارد نظریه هرمنوتیک های دیگر می‌گردد که بر اساس آن پیش‌فرض‌های مفسر نقش بسیار زیادی در فهم متن پیدا می‌کند. تحولات و دست‌آوردهای مذکور، در نظریه هرمنوتیک گادامر تکمیل و تقویت می‌گردد.

هانس گئورک گادامر نیز، نظریه هرمنوتیکی خود را معطوف به مسئله فهم کرده و بدین سان هرمنوتیک فلسفی خود را پی‌ریزی می‌کند. هرمنوتیک فلسفی گادامر در واقع نظریه «فهم فهم» است. پرسش اصلی وی این است که: فهم چگونه ممکن است، نه فقط در علوم انسانی بلکه در کل تجربه انسان از جهان.^{۲۰} بدین ترتیب، پرسش مذکور، خصلت ویژه‌ای به هرمنوتیک گادامر می‌بخشد. هرمنوتیک گادامر، با طرح این پرسش، قدم به فلسفه‌ای از نوع هرمنوتیکی گذاشته و خصلتی فلسفی پیدا می‌کند. گادامر خود در این باره می‌نویسد:

دل مشغولی واقعی من فلسفی بوده و هست: نه آن چیزی که ما انجام می‌دهیم یا باید انجام دهیم، بلکه آن چیزی است که ورای خواست و عمل ما بر ایمان رخ می‌دهد.^{۲۱}

بر این اساس، در نظریه گادامر فهم به منزله یک رویداد مورد توجه قرار می‌گیرد. چگونه این رویداد رخ می‌دهد؟ پرسشی است که هرمنوتیک گادامر در صدد پاسخ‌گویی به آن است. گادامر به همین دلیل از هرمنوتیک مدرن به مثابه یک نظریه فاصله می‌گیرد و به گفته جوئل واینسهایمر، «فلسفه هرمنوتیکی گادامر درست در نقطه‌ای آغاز می‌شود که نظریه هرمنوتیکی به پایان می‌رسد».^{۲۲} از این رو، از نظر گادامر، روش و هرمنوتیک به مثابه نظریه روشی نمی‌تواند به نحو کامل ما را به حقیقت برساند. وی کتاب حقیقت و روش خود را با چنین قصدی نام‌گذاری کرد.

گادامر با جدا ساختن هرمنوتیک از روش و در نتیجه تفکیک حقیقت از روش، نقطه عطفی را در بستر تکامل هرمنوتیک به ظهور می‌رساند. اگر چه در این راستا، چرخشی از هرمنوتیک

هستی‌شناختی‌های دیگر انجام داد و نظریه او نوعی بازگشت از هستی‌شناسی به معرفت‌شناسی تلقی می‌گردد،^{۲۳} با این وجود، این چرخش به معنای عقب‌گرد نبوده است بلکه نوعی پیشرفت به حساب می‌آید. این چرخش اهمیت زیادی در تاریخ هرمنوتیک دارد. به گفته یکی از نویسندگان:

اهمیت کار گادامر در این است که بحث را از روش‌ها و شگردهای تأویل به نکته اصلی کشاند، یعنی به این نکته که هرگونه تأویل و شناخت لحظه‌ای از یک سنت است، سنتی که تأویل‌کننده و متن، هر دو، تابع آن هستند و درست به این دلیل، هرگونه تأویل و شناخت، گفت‌وگو یا مبادله‌ای است که در چهارچوب این سنت شکل می‌گیرد و پیش می‌رود.^{۲۴}

چرخش مذکور از دیدگاه نوشتار حاضر نیز از اهمیت زیادی برخوردار می‌باشد. این چرخش که از آن به چرخش معرفت‌شناختی یاد می‌شود، پی‌آمدهای بسیار مهم در هرمنوتیک فلسفی گادامر به دنبال دارد که در واقع مبانی معرفت‌شناختی را برای طرفداران نظریه سکولاریسم اسلامی فراهم می‌سازند. از آن جا که توضیح نحوه استخدام آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی گادامر در نظریه سکولاریسم اسلامی، مستلزم فهم پی‌آمدهای معرفت‌شناختی چرخش مذکور است؛ در این جا به اختصار به این پی‌آمدها اشاره می‌کنیم.

پی‌آمدهای معرفت‌شناختی هرمنوتیک فلسفی گادامر

فهم هرمنوتیکی از نظر گادامر پی‌آمدهای مهمی به دنبال دارد. عمل و زبان به عنوان دو سویه فهم و رابطه فهم با عمل و فهم با زبان به منزله دو رابطه بسیار مهم فهم، دو پی‌آمد اساسی برای فهم رقم می‌زنند: تاریخ‌مندی و زبان‌مندی فهم.

۱. تاریخ‌مندی فهم

تاریخ‌مندی فهم حاصل رابطه‌ای است که میان فهم و عمل در نظریه گادامر برقرار می‌گردد. از نظر وی در فهم به صورت دیالکتیکی عمل و اندیشه وحدت می‌یابند. فهم و تفسیر، تجربه‌ای هرمنوتیکی است که در آن مفسر، سنت را تجربه می‌کند. سنت، امری تمام شده تلقی نمی‌شود بلکه تا زمان حال تداوم می‌یابد و به روی تجارب جدید گشوده است. مفسر بر این اساس در مواجهه‌ای هرمنوتیکی قرار می‌گیرد که طرف مقابلش سنت و میراثی است که به تجربه درآمده است. بدین ترتیب، فهم امری است تاریخ‌مند و ناظر به سه زمان، گذشته، حال و آینده شکل می‌گیرد؛ سنت در گذشته است که در زمان حال اهمیت پیدا می‌کند و نسبت به آینده به روی تجارب جدید گشوده است. بنابراین زمان‌مندی درونی خود فهم در دیدن همواره جهان بر حسب گذشته و حال و آینده، آن چیزی است که تاریخ‌مندی فهم نامیده می‌شود.^{۲۵}



ایده تاریخمندی پی‌آمدهای معرفت‌شناختی متعددی در هرمنوتیک فلسفی به دنبال دارد که یکی از مهم‌ترین آنها، دخالت قهری پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌های مفسر در فهم و تفسیر است. از نظر گادامر فهم هرمنوتیکی فهمی تاریخی و متمایز از فهم علمی است. به همین دلیل برای فهم گذشته باید در جهت فهم پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌های خود تلاش کرد، تا از این طریق چگونگی تأثیر آنها بر درک ما از گذشته معلوم گردد.^{۲۶} گادامر در این باره می‌نویسد:

کسی که سعی در فهم متنی دارد، آماده است تا متن به او چیزی بگوید. همین دلیل آن است که چرا ذهنی که به طور هرمنوتیکی تعلیم یافته، از همان آغاز باید نسبت به تازگی متن حساس باشد. اما این نوع حساسیت نه مستلزم بی‌طرفی نسبت به موضوع است، نه اختفای خود شخص، بلکه عبارت از جذب آگاهانه معانی پیشین و پیش‌داوری‌های خاص خود شخص است.^{۲۷}

بنابراین، مفسر در تلاش برای فهم متن به منظور رسیدن به حقیقت آن، پیش‌داوری‌ها و پیش‌فرض‌های خود را به کار می‌گیرد. این پیش‌داوری‌ها و پیش‌فرض‌ها درباره دعاوی متن است که پرسش‌های متن را برای مفسر آشکار می‌سازد تا از راه پاسخ به آن پرسش‌ها متن را فهم و تفسیر نماید.

۲. زیانمندی فهم

زیانمندی فهم به عنوان دیگر پی‌آمد فهم هرمنوتیکی، حاصل رابطه‌ای است که در نظریه هرمنوتیکی گادامر میان فهم و زبان برقرار می‌گردد. زیانمندی فهم اصیل‌ترین دست‌آورد و مهم‌ترین سهم گادامر در تاریخ هرمنوتیک به شمار می‌آید.^{۲۸} فهم، پدیده‌ای زبانی است، زیرا در فضای زبان روی می‌دهد. فاصله زمانی میان متن و مفسر تنها با زبان، قابل کنار رفتن است. ارتباط متن با مفسر تنها با زبان صورت می‌گیرد. از سوی دیگر سنت که طرف واقعی گفت و گوی مفسر است، در قالب زبان و اغلب به صورت متن مکتوب درمی‌آید و از این طریق نیز خصلتی زبانی می‌یابد. از نظر گادامر، برای ایجاد حلقه اتصالی میان دو دوره زمانی (یا در مورد رابطه نویسنده و خواننده) میان دو ذهنیت که صرف نظر از این حلقه تماس با هم ندارند، دیگر به طرح عامل ثالثی، نظیر همدلی روان‌شناسانه، نیازی نیست.^{۲۹} بنابراین فهم و تفسیر گفت و گویی است که در چهارچوب سنت شکل می‌گیرد؛ گفت و گویی که فراتر از نیت مؤلف رفته است و میان گذشته و حال ارتباط برقرار می‌سازد.

زبان‌مندی فهم نیز پی‌آمدهای معرفت‌شناختی مهم و متعددی در نظریه گادامر به دنبال دارد که یکی از مهم‌ترین آنها «متن / مفسر محوری فهم» است. از نظر وی فهم و تفسیر مستلزم نزدیک شدن و امتزاج افق‌های^{۳۰} متن و مفسر است. افق گذشته متن و افق کنونی مفسر با یکدیگر ممزوج

گشته، فهم و تفسیر را میسر می‌کند. بنابراین، می‌توان گفت که این فهم هم بر محور متن شکل می‌گیرد و هم با توجه به مفسر. محور قرار گرفتن متن از آن روست که مفسر به دنبال فهم معنای خود متن است و محور قرار گرفتن مفسر نیز از آن روست که پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌های مفسر در فهم پرسش‌های متن و پاسخ‌های آن نقش دارد. همان طوری که اشاره شد، شکل‌گیری افق مشترک حاصل وسعت دادن به افق مفسر به منظور دربر گرفتن افق متن است. مفسر هیچ‌گاه افق خود را پشت سر نمی‌گذارد تا تنها به دنبال افق گذشته باشد، بلکه افق خود را برای اتصال با افق متن وسعت می‌بخشد. از این رو در این امتزاج افق‌ها، هر دو افق حضور دارد و هیچ‌یک از دو افق نادیده گرفته نمی‌شود. در نتیجه در فهم و تفسیر حاصله نیز هیچ‌یک از متن و مفسر نادیده گرفته نمی‌شود و هر دو نقش محوری دارند.

البته ممکن است بر طبق نظریه هرمنوتیک فلسفی گادامر بتوان محوریت متن را بر محوریت مفسر ترجیح داد. هر چند که مفسر و افق او حضور دارد، اما تلاش اصلی برای فهم با وسعت افق او نسبت به افق متن صورت می‌گیرد.

از این رو، آن چه که در این بین از اهمیت بیشتری برخوردار است، متن است و متن محور اصلی فهم و تفسیر است. به همین دلیل می‌توان گفت که نظریه هرمنوتیک فلسفی به گونه‌ای چرخشی است به سوی نظریه‌های کلاسیک هرمنوتیک که در آنها نیز متن محور بود. به عبارت دیگر با نظریه گادامر، هرمنوتیک به ریشه‌های باستانی و دوران میانه خود باز می‌گردد.^{۳۱}

این چرخش در نظریه هرمنوتیک گادامر از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است. همان طوری که قبلاً اشاره شد، این چرخش با پی‌آمدهای معرفت‌شناسانه‌ای که به اختصار بیان گردید، مبانی معرفت‌شناختی لازم را برای ظهور نظریه سכולاریسم اسلامی در آرا و افکار برخی از اندیشمندان اسلامی معاصر فراهم ساخته است. در ادامه با اشاره به مهم‌ترین مؤلفه‌های این نظریه، چگونگی تأثیرپذیری آنها از آموزه‌های نظریه هرمنوتیک فلسفی گادامر را توضیح می‌دهیم و در نتیجه‌گیری نهایی به پی‌آمدهای تئوریک آن اشاره می‌کنیم.

۳. نظریه سכולاریسم اسلامی

همان طوری که در بند دوم از مقاله اشاره شد، ایده سازگاری اسلام و سכולاریسم نیازمند مبانی معرفت‌شناختی خاصی بود که در اندیشه برخی از اندیشمندان نوگرای اسلامی معاصر تدارک دیده می‌شود. بی‌تردید این مبانی در گسست از مبانی معرفت‌شناختی مکنون در سنت فکری اسلامی پیشین بوده و به همین دلیل چرخشی اساسی از این مبانی لازم به نظر می‌رسد. چرخش معرفت‌شناختی در نظریه هرمنوتیک فلسفی گادامر از دیدگاه مقاله حاضر ظرفیت لازم برای چرخش



مذکور را داشته، از این رو، مؤلفه‌های لازم برای این دسته از اندیشمندان را فراهم می‌سازد. دخالت پیش‌فرض‌ها در فهم متن و در نتیجه امکان تعدد قرائت‌ها از متن یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌هایی است که طرفداران ایده سازگاری اسلام و سکولاریسم استخدام نموده و بر آن تأکید نموده‌اند و همان طوری که در بند سوم اشاره شد، این مؤلفه یکی از مهم‌ترین پی‌آمدهای معرفت‌شناختی نظریه هرمنوتیک فلسفی است. به گفته محمد مجتهد شبستری:

امکان «تعدد قرائت‌ها از متن» پس از به وجود آمدن هرمنوتیک فلسفی به معنای اعم و مورد توجه قرار گرفتن واقعیتی به نام «متن» معنا پیدا کرده است. مباحث هرمنوتیک فلسفی بر تغییر معنای «معنا» و مطرح شدن چیزی به نام «متن» مبتنی است و این فلسفه زبان و تاریخ و «سمانتیک» جدید است که این مباحث را پیش آورده است.^{۳۲}

امکان تعدد قرائت‌ها از متن به عقیده طرفداران این دیدگاه امکان بازخوانی و بازسازی دین را در دنیای امروز فراهم می‌سازد. از این دیدگاه، در سیستم بازخوانی و بازسازی شده هر سه ساحت «شریعت»، «طریقت» و «حقیقت» در دین اسلام باقی می‌ماند، اما در ساحت شریعت، «ترکیب» و آرایش جدیدی به وجود می‌آید.^{۳۳}

بی‌تردید در این بازسازی برداشت و فهم جدیدی از دین شکل می‌گیرد. به اعتقاد طرفداران این دیدگاه، چنین برداشتی از خلط ایدئولوژی و دین مصون بوده، دین را در جایگاه حقیقی خود قرار می‌دهد و در نتیجه غیر ایدئولوژیک می‌گردد. بر این اساس، هدف‌گیری این دین نیز متفاوت می‌گردد. هدف‌گیری دین غیر ایدئولوژیک، معطوف به آخرت و تأمین سعادت اخروی است. و دنیا به آن میزانی که به کار سعادت اخروی می‌آید، یا در کار آن مزاحمت می‌کند، مورد نظر دین واقع می‌شود. و این مقدار از توجه، به معنای برنامه‌ریزی برای دنیا، به معنای امروزی کلمه و به معنای مورد نظر ایدئولوژی‌ها نیست.^{۳۴}

چنین برداشتی از دین، به مفهوم انکار مرجعیت دین در قانون‌گذاری نظم سیاسی و مدیریت آن است که جوهره سکولاریسم تلقی می‌شود. و بدین ترتیب سازگاری اسلام و سکولاریسم در این دیدگاه امری موجه می‌نماید. در ادامه به اختصار حاصل تلاش برخی از اندیشمندان نوگرای اسلامی را در قالب نظریه سکولاریسم اسلامی مرور می‌کنیم.

از مجموع تلاش‌های فکری اندیشمندان مذکور می‌توان در قالب سه گزاره نظریه سکولاریسم اسلامی را صورت‌بندی نمود:

الف) پذیرش مرجعیت دین در فهم ارزش‌های دینی ناظر به زندگی سیاسی در حالی که در مکتب لیبرالیسم، فرض بر این است که برای تأیید اصول اخلاقی دلایل غیر دینی به

اندازه کافی وجود دارد و برای تبیین آنها نیازی به مراجعه به متون دینی نیست و عقل غیر دینی می‌تواند آنها را کشف نماید و بر اساس آن‌ها زندگی بشر را تنظیم کند، سکولاریسم اسلامی بر این باور است که اسلام حاوی ارزش‌هایی است که علاوه بر زندگی فردی، زندگی سیاسی اجتماعی انسان را نیز دربر می‌گیرد و از دین‌داران اعتقاد به این ارزش‌ها و رفتار بر اساس آنها را می‌خواهد. طرفداران این ایده با تفکیک ارزش‌ها از ساختار و شکل حکومت‌ها بر این باورند که در کتاب و سنت تنها اصول ارزشی مربوط به حکومت به عنوان شریعت ثابت بیان شده است نه شکل‌های آن. بنابراین نظریه، مسلمانان موظفند در همه پیچ و خم‌های تحولات مادی و معنوی تمدن، اصول ارزشی مربوط به حکومت را حفظ کنند، ولی موظف نیستند شکل‌های خاصی از حکومت را حفظ کنند.^{۳۵}

بر این اساس به جای سخن گفتن از جدایی کامل دین از سیاست و یا اعمال قوانین شریعت از سوی دولت اسلامی، به گفته عبدالله النعیم باید رویکرد دیگری را در پیش گرفت:

به گمان من رویکردی که برای پرداختن به سکولاریسم اتخاذ می‌شود، به جای بحث در مورد شکل‌گیری شریعت اسلامی، باید از ارزش‌های دینی اسلامی نشأت گرفته باشد. عقل و تجربه بشری ما را یاری می‌دهند تا دریابیم که قرآن و سنت، چهارچوب کلی دولت را «تحت حکومت قانون و بر اساس حاکمیت مردم و پاسخگو بودن دولت و دولت‌مردان تعیین کرده‌اند» برای اینکه به این رویکرد توجه جدی مبذول گردد، باید روشن شود که این رویکرد مناسب‌تر از دو الگوی رقیب کنونی است: الف) اعمال قوانین شریعت از سوی دولت اسلامی؛ ب) جدایی کامل اسلام و سیاست.^{۳۶}

بنابراین خضوع دولت در برابر ارزش‌های دینی و نه قوانین و احکام آن، مهم‌ترین پیامی است که این رویکرد ارائه می‌کند. طرفداران این رویکرد تلاش می‌کنند جهت‌گیری اسلام را تحقق ارزش‌ها معرفی کنند و به همین دلیل بر مهم‌ترین ارزش‌های دینی تأکید می‌کنند.^{۳۷}

ب) انکار مرجعیت دین در تنظیم قوانین زندگی سیاسی

بر طبق این گزاره، برای تنظیم زندگی سیاسی که ناگزیر باید با تدوین قوانین خاصی صورت گیرد، نمی‌توان به دین مراجعه کرد، چرا که دین اساساً برای تبیین چنین قوانینی نازل نشده است. این گزاره نیز نشأت گرفته از دیدگاه طرفداران این دیدگاه درباره ماهیت دین است. از نظر آنان، اساساً اسلام، دینی فردی است. در حالی که از نظر مخالفان این نظریه، اسلام برای تنظیم تمامی عرصه‌های زندگی بشر اعم از اجتماعی، اقتصادی و سیاسی آمده است، از نظر طرفداران این نظریه، دین برای دخالت در این عرصه نازل نشده است.^{۳۸} به گفته خلیل عبدالکریم از دیگر طرفداران این نظریه:



وظیفه دین ایجاد دولت سیاسی نیست و شأن اسلام در این امر شأن دیگر ادیان آسمانی است و متون مقدس (قرآن و سنت پیامبر) نسبت به آن ساکت می‌باشد و پیامبر رسالت را ابلاغ کرد و امانت را به وجه کامل ادا نمود.^{۳۹}

از نظر خلیل عبدالکریم، دولت سیاسی، دولتی است بشری که در آن بر اساس قوانین بشری خاصی، زندگی سیاسی تنظیم می‌گردد. به عقیده وی، با مراجعه به متون دینی، نمی‌توان طرح چنین دولتی را در آنها مشاهده کرد. از این رو، اسلام به منزله یک دین ذاتاً سکولار است و در نتیجه نمی‌توان مرجعیت آن را در تنظیم زندگی سیاسی پذیرفت. خلیل عبدالکریم بر این اساس، در صدد اثبات تاریخی بودن آموزه‌ها و نهادهایی است که مسلمانان با استناد به دین، در زندگی سیاسی خود در نظر گرفته و ساخته‌اند. برای نمونه، وی به شورا اشاره می‌کند و تلاش می‌کند تاریخی بودن آن را اثبات نماید.^{۴۰}

محمد سعید العشماوی از دیگر طرفداران این نظریه است که از اصطلاح اسلام تاریخی در برابر اسلام حقیقی استفاده می‌کند. از نظر وی، اسلام حقیقی، شدیداً بر عدم به کارگیری دین در اهداف سیاسی اصرار می‌ورزد و حتی به گفته وی، هیچ آیه‌ای در قرآن یافت نمی‌شود که مسلمانان را به حکومت معینی سوق دهد و یا حتی به نظام سیاسی اشاره کند.^{۴۱} از این رو، به اعتقاد وی هرگونه نظریه‌ای که در صدد تنظیم زندگی سیاسی بر اساس دین اسلام، ارائه شده است، محصول اسلام تاریخی است.

ج) پذیرش مرجعیت عقل در تنظیم زندگی سیاسی

طرفداران نظریه سکولاریسم اسلامی پس از انکار مرجعیت دین در تنظیم زندگی سیاسی، مرجعیت عقل را به رسمیت می‌شناسند، آنان با اشاره به ضرورت تناسب حکومت با شرایط زمانی و مکانی بر این باورند که این تناسب را عقل بشری درک کرده، می‌تواند نوع خاصی از حکومت و نظام سیاسی را تأسیس کند. از این رو، در جوامع اسلامی نیز، این نوع حکومت محصول فکر و اندیشه خود مسلمانان است و عین شریعت نیست.^{۴۲}

البته از این دیدگاه، عقل در این گزاره به مفهوم عقل محض نبوده است، بلکه عقل عملی مسلمانان مورد نظر است که بر اساس آن مسلمانان، متناسب با شرایط زمانی و مکانی خود زندگی سیاسی خود را تدبیر می‌کنند. به همین دلیل، این عقل، عقل فارغ از ارزش‌های جامعه دینی نبوده و پیوسته تلاش می‌کند قواعد و قوانین نظم سیاسی را با ارزش‌های دینی هم‌آهنگ سازد. در این دیدگاه، در چنین صورتی است که ارزش‌های دینی در جامعه دینی حفظ می‌گردد. به گفته محمد مجتهد شبستری:

حاضر نگاه داشتن دین در صحنه زندگی اجتماعی به معنای حفظ شکل سنتی نظام سیاسی نیست، به معنای ساری و جاری بودن اصول ارزشی دین در سیر زندگی سیاسی اجتماعی و تحولات آن است.^{۴۳}

عبدالکریم سروش نیز با اشاره به عقلانیت به منزله گوهر سکولاریسم و نقد عقلانیت محض که یک نوع خودخواهی است، با تفکیک عقل نظری و عقل عملی، معتقد است با تأکید بر مفهوم عقل عملی و تعمیم محاسبه‌گری آن نسبت به سود و زیان مادی و معنوی، می‌توان از سکولاریسم دفاع کرد.^{۴۴} بر این اساس سکولاریسم اگر بر عقلانیت محض تکیه نماید، به خودخواهی منجر می‌شود اما عقلانیت عملی می‌تواند زیربنای سکولاریسم قرار گیرد. در چنین صورتی، سکولاریسم اسلامی بر مبنای عقل عملی مسلمانان تکیه می‌زند و بدیهی است که چنین عقلی ارزش‌های دینی را نیز در نظر می‌گیرد.

دقت در گزاره‌های سه‌گانه مذکور، مفهوم سکولاریسم اسلامی را آشکار می‌سازد. سکولاریسم اسلامی، ایده جدایی دین از سیاست را نمی‌پذیرد اما هم‌زمان بر جدایی دین از دولت تأکید می‌کند. جدایی دین از دولت به مفهوم عدم مرجعیت دین در تنظیم قوانین حاکم بر نظام سیاسی و دولت‌سازی و مرجعیت عقل در این خصوص است. به عبارت دیگر گزاره اول جدایی دین از سیاست را انکار می‌کند، اما گزاره‌های دوم و سوم، جدایی دین از دولت را نتیجه می‌دهند. در ادامه به منظور تمهید درآمدی بر بررسی انتقادی نظریه سکولاریسم اسلامی، فهرست‌وار به برخی از مهم‌ترین پی‌آمدهای مذکور به عنوان نتیجه‌گیری اشاره می‌کنیم:

۱. پذیرش نسبیّت در فهم دین

نظریه سکولاریسم اسلامی به اقتضای نظریه هرمنوتیک فلسفی گادامر، نسبیّت در فهم و تفسیر را پذیرفته و آن را به فهم و تفسیر دین سرایت می‌دهد. به دلیل پذیرش دخالت پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها در فهم دین به مثابه متن، تفسیر و فهمی که از دین در این نظریه ارائه می‌شود، به نسبی شدن دین منجر می‌گردد. این پی‌آمد به نوبه خود پی‌آمد دومی را در نظریه مذکور به دنبال دارد.

۲. فقدان معیار داوری در اعتباریابی فهم‌های دینی

اگر چه در نظریه هرمنوتیک فلسفی گادامر به اعتقاد برخی از طرفداران سازگاری اسلام و سکولاریسم، معنای مرکزی متن پذیرفته می‌شود و تلاش می‌شود تا آن معنا کشف شود^{۴۵} اما در این نظریه معیار خاصی برای رسیدن به معنای مذکور و در نتیجه داوری درباره میزان قرابت فهم به آن معنای مرکزی و میزان اعتبار آن بیان نمی‌شود. به دیگر سخن، نظریه هرمنوتیک، تعدد فهم‌ها



و تفاسیر را و تلاش مفسران برای رسیدن به معنای واحد متن را نیز می‌پذیرد، اما هیچ‌گونه معیار برای قضاوت و داوری نسبت به میزان دستیابی به آن معنای واحد ارائه نمی‌کند. بر این اساس، نظریه سکولاریسم اسلامی که بر فهم و برداشت خاصی از دین (اسلام) مبتنی است، فاقد معیار نسبت به داوری درباره اعتبار فهم‌های دینی است. در نتیجه این نظریه با این پرسش اساسی روبه‌رو می‌شود که چگونه می‌توان فهم مفسران در مراجعه به دین، به عنوان متن را مورد ارزیابی و داوری قرار داد؟

۳. فقدان خلوص تئوریک

نظریه سکولاریسم اسلامی در پاسخ از ماهیت و سرشت نظریه خود، قادر به ارجاع به یک سنت فکری واحد و مقبول نبوده است بلکه در حالت نوسان قرار داشته و در نتیجه به لحاظ تئوریک التقاطی می‌نماید. این نظریه همان طوری که گذشت حاصل نوعی تلفیق عناصر مفهومی است که از سنت‌های فکری مختلف به عاریت می‌گیرد. این نظریه با پذیرش مفهوم سکولاریسم از سنت فکری غربی و تقلیل در مفهوم آن به منظور سازگار نمودن آن با سنت فکری اسلامی، نوعی تلفیق میان دو مفهوم سکولاریسم و اسلام برقرار می‌سازد؛ در حالی که هیچ یک از دو سنت فکری غربی و اسلامی چنین برداشتی از سکولاریسم را بر نمی‌تابند.

۴. فرقه‌گرایی و فقدان بنیان‌های عام و فراگیر توجیه

نظریه سکولاریسم اسلامی به دلیل ابتدای بر برداشتی خاص از دین (اسلام) فرقه‌گراست؛ چون این برداشت با سنت فکری مسلمانان مغایرت دارد. پذیرش مرجعیت دین در فهم و تبیین ارزش‌های ناظر به زندگی سیاسی و انکار آن در تنظیم زندگی سیاسی، بر برداشتی خاص از اسلام استوار است؛ برداشتی که به سختی می‌توان در سنت فکری مسلمانان تأییدی بر آن یافت. از این رو، این نظریه مبتنی بر برداشت خاصی از مفاهیم محوری آن نظریه می‌باشد؛ برداشتی که از سنت فکری رایج گذر می‌کند، اما نمی‌تواند مبانی معرفت‌شناختی لازم را از درون این سنت فکری برای این گذار به منظور فراگیر شدن و توجیه* خود تدارک ببیند.

۵. عدم انسجام درونی

نظریه سکولاریسم اسلامی به لحاظ درونی و مؤلفه‌های تشکیل دهنده آن از نوعی عدم انسجام برخوردار می‌باشد. این نظریه از سویی مرجعیت دین در فهم و تبیین ارزش‌های ناظر به زندگی

* Justification.

سیاسی را می‌پذیرد، اما از سوی دیگر به انکار مرجعیت دین در تنظیم قوانین زندگی سیاسی اعتقاد دارد. به نظر می‌رسد در این اثبات و نفی، نوعی تنافی وجود دارد؛ زیرا ارزش‌گذاری و قانون‌گذاری اگر چه دو حوزه متفاوتند، اما در واقع دو روی یک سکه‌اند. تنظیم و اداره زندگی سیاسی با قانون‌گذاری مبتنی بر ارزش‌های مقبول در آن جامعه صورت می‌گیرد. علاوه بر این که اگر چنین تفکیکی با ادله برون دینی میسر باشد، نیازمند حمایت ادله درون دینی نیز می‌باشد که به نظر می‌رسد طرفداران این دیدگاه به توضیح چنین ادله‌ای در نظریه خود نپرداخته‌اند.

از مجموع ملاحظات پیشین می‌توان به این نتیجه‌گیری مختصر اشاره کرد که اگر چه تلاش‌های فکری طرفداران سکولاریسم اسلامی در دوران معاصر به تدارک مبانی معرفت‌شناختی لازم برای سازگاری اسلام و سکولاریسم انجامیده است، اما به نظر می‌رسد این مبانی خود مشکلات و تنگناهای نظری خاصی بر نظریه سکولاریسم اسلامی تحمیل نموده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. برت اف. برینر، سکولاریسم و دین، مبنای بدیل برای کنکاش در یک کثرت‌انگاری اصیل، ترجمه افروز اسلامی، نامه فرهنگ، شماره ۲۲، ۱۳۵۷، ص ۵۰.
۲. برخی از نویسندگان، شش مفهوم برای سکولاریزاسیون ذکر کرده‌اند که در همه آنها دلالت بر این جریان و فرایند تاریخی مشهود است. این مفاهیم عبارتند از: افول دین، همنوایی با این دنیا، رهایی جامعه از قید دین، جابجایی باورها و نهادهای دینی، تقدس‌زدایی از عالم و حرکت از جامعه‌ای مقدس به جامعه‌ای سکولار. ر.ک: لاری شاینر، مفهوم سکولار شدن در پژوهش‌های تجربی، سید حسین سراج‌زاده، در: سید حسین سراج‌زاده، چالش‌های دین و مدرنیته، مباحثی جامعه‌شناختی در دینداری و سکولار شدن، (تهران: طرح نو، ۱۳۸۳)، ص ۳۵ - ۲۱.
۳. الیور ر.آ، تجربه اسلام سیاسی، محسن مدیر شانه‌چی و امین مطیعی، (تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۸)، ص ۳۶.
۴. فیلالی انصاری، اسلام و لائیسیتی، ص ۵۴.
۵. محمد رشیدرضا، الخلافة او الامامة العظمی، در: وجیه الکوثرانی، الدولة والخلافة فی الخطاب العربی، آبان الثورة الکمالیة فی ترکیا، (بیروت: دارالطلیعه [بی‌تا]، ص ۱۱۵).
۶. فیلالی، انصاری، پیشین، ص ۸۹.
۷. همان، ص ۹۷.
۸. همان، ص ۱۱۷.
۹. همان، ص ۱۴۸.
۱۰. دیوید کوزنز هوی، حلقه انتقادی، مراد فرهادپور، (تهران: انتشارات گیل، ۱۳۷۱)، ص ۹.
۱۱. ریچارد، ا. پالمر، علم هرمنوتیک، نظریه تأویل در فلسفه‌های شلایر ماخر، ديلتای، هایدگر، گادامر، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، (تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۷۷)، ص ۹۵.
۱۲. همان، ص ۹۷.
13. Routledge Encyclopedia of Philosophy, *Hermeneutics*, Version 1. 8. London, P. 6.
۱۴. البته پس از شلایر ماخر، ویلهلم ديلتای از این نظریه در تبیین تمایز روش‌شناختی علوم انسانی از علوم طبیعی استفاده کرد که بر اساس آن روش تفهم (Understanding) را به جای تبیین (explanation)، روش

ویژه علوم انسانی و اجتماعی مطرح نمود. به همین دلیل هرمنوتیک وی، هرمنوتیک روش‌شناختی نامیده می‌شود. با توجه به این که نظریه دیلتای در تداوم نظریه شلایر مایر قرار می‌گیرد در این جا به مقتضای رعایت اختصار از طرح آن خودداری کردیم.

15. Being - in - the - world.

۱۶. احمد خالقی، قدرت، زبان، زندگی روزمره، درگفتمان فلسفی - سیاسی معاصر، (تهران: گام نو، ۱۳۸۲)، ص ۱۶۱.

۱۷. محمود خاتمی، جهان در اندیشه هایدگر، (تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹)، ص ۱۱۱.

۱۸. همان.

19. Routledge Encyclopedia of Philosophy, op. cit. P. 16.

۲۰. ریچار. ا. پالمر، پیشین، ص ۱۸۱.

21. Gadamer, Hans - Georg, *Truth and Method*, New York: Seabury Press, 1989. P.31.

۲۲. جوئل و اینسهایمر، هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، مسعود علیا، (تهران: ققنوس، ۱۳۸۱)، ص ۵۳.

23. Paul Ricoeur, *From Text to Action, Essays in Hermeneutics*, Translated by Kathleen Blamey and John B. Thom Pson Northwestern university Press, 1991, P. 71.

۲۴. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۰)، ص ۵۷۹.

۲۵. ریچار. ا. پالمر، پیشین، ص ۱۹۹.

۲۶. دیوید کوزنز هوی، پیشین، ص ۲۷۷.

۲۷. گادامر، حقیقت و روش، به نقل از: ژوزف بلاشیر، گزیده هرمنوتیک معاصر، سعید جهانگیری، (آبادان:

نشر پرسش، ۱۳۸۰)، ص ۴۹.

۲۸. دیوید کوزنز هوی، پیشین، ص ۱۵۸.

۲۹. همان، ص ۱۶۳.

30. Fusion of horizons.

31. Routledge Encyclopedia of Philosophy, op. cit.

۳۲. محمد مجتهد شبستری، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، (تهران: طرح نو، ۱۳۸۳)، ص ۱۸.

۳۳. همان، ص ۲۵.

۳۴. عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، (تهران: صراط، ۱۳۷۶)، ص ۱۹۸.

۳۵. محمد مجتهد شبستری، کتاب، هرمنوتیک و سنت، (تهران: طرح نو، ۱۳۷۵)، ص ۶۴ - ۶۵ با تلخیص

اندک.



۳۶. عبدالله النعیم، اسلام سیاسی و روابط بین الملل، در: پیترا ال. برگر، *افول سکولاریسم، دین خیزش‌گر و سیاست جهانی*، ترجمه افشار امیری، (تهران: پنگان، ۱۳۸۰)، ص ۱۳۱ - ۱۳۲.
۳۷. محمد مجتهدی شبستری در پاورقی شماره ۳، ص ۶۴ از کتاب خود *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، به نقل از محمد المبارک در کتاب *نظام الاسلام والحکم والدوله*، یازده اصل ارزشی ناظر به زندگی سیاسی را فهرست می‌کند.
۳۸. عدنان علی‌رضا النحوی، *المسلمون بین العلمانیة و حقوق الانسان الوضعیه*، (ریاض: دارالنحوی للنشر و التوزیع)، ۱۴۱۸ ه.ق، ص ۶۱.
۳۹. خلیل عبدالکریم، *الاسلام بین الدولة الدینیة والدولة المدنیة*، (قاهره: سینا للنشر، ۱۹۹۵)، ص ۱۳.
۴۰. همان، ص ۱۳۳ - ۱۴۶.
۴۱. محمد سعید العشماوی، *الاسلام السیاسی*، مکتبه مدبولی الصغیر، الطبعة الرابعه، ۱۴۱۶ ه، ۱۹۹۶ م، ص ۱۱۸.
۴۲. محمد مجتهد شبستری، پیشین، ص ۶۵.
۴۳. همان، ص ۶۶.
۴۴. عبدالکریم سروش و ...، *سنت و سکولاریسم*، (تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ دوم، ۱۳۸۲)، ص ۹۶ - ۹۷.
۴۵. محمد مجتهدی شبستری، پیشین، ص ۲۷.