

# بررسی و نقد تقریب مذاهب اسلامی از نگاه جریان سکولاریسم اسلامی

اسدالله رضایی<sup>۱</sup>

سیامک قیاسی سررکی<sup>۲</sup>

## چکیده

تقریب میان مذاهب اسلامی، به عنوان جریانی تأثیرگذار، دیرزمانی است که از سوی طرفداران آن دنبال شده و تا حدودی به اهداف خود دست یافته است. با این حال، این حرکت با مخالفت‌هایی از جریان‌های فکری مختلف روبه‌روست. یکی از این جریان‌ها، «سکولاریسم اسلامی» است که از سوی برخی اندیشمندان مسلمان مطرح و تقریب را بدون پذیرش مبانی سکولاریسم، امری سیاسی یا غیرممکن می‌انگارد.

پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و بر پایه منابع مکتوب، در پی پاسخ به این پرسش است: «از دیدگاه جریان سکولاریسم اسلامی، تقریب مذاهب چیست و چرا دین نمی‌تواند وحدت‌بخش باشد؟» یافته‌ها نشان داد که این جریان، با تفسیری تقلیل‌یافته و صورتی اسلامی شده از سکولاریسم، معتقد است که دین از حکومت جدا بوده و تقریب میان مذاهبی که در مسئله امامت و حکومت بیشترین اختلاف را دارند، ناممکن است. از نگاه این جریان، راه‌حل، پذیرش سکولاریسم است؛ به این معنا که

---

۱. پژوهشگر همکار پژوهشگاه جامعه المصطفیٰ العالمية ariza@yaho.com

۲. عضو هیئت علمی جامعه المصطفیٰ العالمية، کد ارکید ۰۰۰۰-۰۰۰۱-۶۴۴۴-۹۱۷۱

دین و مذهب کاملاً امری شخصی است و برداشت‌های فقهی و مذهبی هر گروهی، به گروه دیگر ارتباطی ندارد، و در نتیجه، تقریب مذاهب تلاشی است بر کاهش تنش‌ها، بر بنیاد جامعه مدنی، ایجاد همزیستی مسالمت‌آمیز در حقوق شهروندی و جلوگیری از تکفیر؛ که این دیدگاه، از جهاتی با ماهیت اسلام، سازگار نیست.

**کلیدواژگان:** تقریب مذاهب، جریان سکولاریسم اسلامی، شخصی بودن مذهب، جدایی دین از حکومت.

## مقدمه

تقریب مذاهب اسلامی، آرمان شمار زیادی از رهبران دینی و دغدغه‌مندان دینی است و همواره از سوی منادیان و نهادهای متولی آن پیگیری شده و حرکت‌ها و اقدامات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی در راستای نزدیک‌سازی مذاهب، به‌ویژه در چهار دهه گذشته، صورت پذیرفته است. با این حال، به نظر می‌رسد تلاش‌های بی‌وقفه برای تقریب، هنوز به ایستگاه نهایی نرسیده و ضرورت دارد همچنان با جدیت پیگیری شده و رویکردها و جریان‌های مرتبط با این عرصه، بررسی و نقد شود.

یکی از جریان‌هایی که در این زمینه مطرح است - خواه به‌صورت صریح یا در قالب مفاهیم غیرمستقیم - جریان سکولاریسم اسلامی است که از سوی برخی نویسندگان و روشنفکران عرب و ایرانی طرح شده و تا حدودی نه تنها بر افکار طیفی خاص تأثیرگذار بوده، بلکه در مقابل اندیشه تقریب اصیل، گونه‌ای چالش به شمار می‌رود. ادعای اصلی این جریان آن است که دین امری شخصی و فردی است و به حکومت - که بخش عمده‌ای از اختلافات مذهبی حول آن شکل گرفته - مرتبط نیست؛ بنابراین، دین و مذهب نمی‌تواند عامل وحدت باشد و باید به سراغ راه‌حل‌های غیردینی رفت. بر این اساس، نخست آنکه طرح تقریب مذاهب در جامعه‌ای که همواره میان قداست دین و برداشت‌های شخصی تعارض می‌بیند، نارواست؛ زیرا مذهب همانند انتخاب پوشش، امری خصوصی در حوزه شخصی افراد محسوب می‌شود و ارتباطی با دیگران ندارد. دوم آنکه با شخصی دانستن مذهب، اساساً اختلافی بین مذاهب اسلامی باقی نخواهد ماند که نیازمند جست‌وجوی راهکارهای تقریبی دینی باشد. معرفی این جریان، واکاوی ماهیت، مبانی، ادله و پیامدهای آن ضروری و حائز اهمیت است؛ چراکه در این صورت، تقریب مذاهب تنها با چالش‌های ناشی از اختلافات مذهبی، گرایشی و سلیقه‌ای روبه‌رو نیست؛ بلکه فراتر از آن، خود دین به مثابه عامل وحدت‌بخش نیز مورد تردید قرار می‌گیرد.

هرچند در حوزه تقریب مذاهب اسلامی، پژوهش‌های ارزشمندی انجام شده است، از جمله: مقاله «جریان‌شناسی تقریب مذاهب (بخش نخست)»، از حسن بشارتی‌راد، پژوهشکده مطالعات منطقه‌ای، شماره ۱، پاییز ۱۳۹۰؛ مقاله «جریان‌شناسی تقریب (بخش دوم)»، حسن بشارتی‌راد، پژوهشکده مطالعات منطقه‌ای شماره ۳، بهار ۱۳۹۳؛ مقاله «گفتمان سکولاریسم، لایسیتته نزد جبهه ملی چهارم»، محمد بختیاری و محمدحسین ایوبیان، مجله تاریخ ایران دانشگاه شهید بهشتی، سال ۱۷، شماره ۱، ۱۴۰۳؛ و مقاله «جریان‌شناسی تقریب مذاهب اسلامی»، مهدی مهریزی، هفت آسمان، شماره ۴۷، سال دوازدهم، ۱۳۸۹. با این حال، جای خالی پژوهش حاضر همچنان مشهود است.

تحقیق نخست به دو جریان «ضد تقریب» و «تقریب‌گرا» پرداخته و جریان ضدتقریب را شامل گروه‌هایی از اهل سنت و شیعه می‌داند که تقریب را عملی انحرافی و ساخته رقیب قلمداد می‌کنند. تحقیق دوم، جریان تقریب‌گرا را بررسی نموده و بر ضرورت تقریب با تأکید بر مشترکات مذاهب، متمرکز است. تحقیق سوم، به تفاوت دو مفهوم «لایسیتته» و «سکولار» اختصاص یافته و سکولاریسم را به مثابه جهان‌بینی فلسفی ناظر بر امور مادی، طبیعی، سیاسی و اجتماعی معرفی می‌کند. تحقیق چهارم نیز با تأکید بر اهمیت تقریب، دو دیدگاه موافق و مخالف را مطرح کرده و پنج جریان اصلی در این حوزه را برمی‌شمارد: مخالفت با تقریب، وحدت سیاسی و اجتماعی، تأکید بر مشترکات، معذور داشتن یکدیگر، تفسیر خاص از امامت و بازنگری در موارد اختلافی.

با ملاحظه این پژوهش‌ها، خلأ واضحی در توجه به جریان سکولاریسم در حوزه تقریب مذاهب اسلامی احساس می‌شود. هیچ‌یک از مقالات یادشده به صورت مستقل و تحلیلی، به بررسی نقش و رویکرد سکولاریسم در گفتمان تقریب نپرداخته‌اند. از این رو، تحقیق پیش رو، با تمرکز بر جریان سکولاریسم اسلامی به مثابه یک جریان تقریبی، وارد عرصه‌ای نوین می‌شود، و درصدد است تا با واکاوی مبانی، ادعاها و دلایل این جریان، به نقد و تحلیل آن بپردازد و تمایز آن را با گفتمان‌های دینی محور تقریب نشان دهد. به این ترتیب، نوآوری اصلی این مقاله، در پرداختن به پدیده کمتر بررسی شده

«تقریب سکولاریسم اسلامی» و بررسی جایگاه آن در میان دیگر جریان‌های فکری مرتبط با تقریب مذاهب اسلامی است.

### ۱. مفهوم «جریان» و «سکولاریسم»

جریان عبارت است از تشکّل، جمعیت و گروه اجتماعی معینی که علاوه بر مبانی فکری، از نوعی رفتار ویژه اجتماعی برخوردار است (خسروپناه، ۱۳۸۸: ص ۹). تقریب از ریشه «قُرب»، ضد بُعد، و دوری (فریدوجدی، ۱۹۷۱: ج ۷، ص ۷۳۵) است که معنای نزدیکی، نزدیک گردیدن و خویشی (پادشاه، ۱۳۶۳: ج ۴، ص ۳۲۲۸) را می‌دهد و در مورد هر پدیده، مفهومی خاص پیدا می‌کند. در اصطلاح نیز عبارت است از: تقویت موارد مشترک و تأکید بر آن‌ها و فروگذار نمودن موارد اختلافی به منظور مصالح اهمّ و سرنوشت‌ساز مسلمانان، در برابر تهدیدهای مشترک.

اصطلاح «سکولاریزم: sekularizm»، در فارسی برای نهادهای متعددی مانند عرفی‌گرایی، دنیوی‌گرایی، غیردین‌گرایی، لادینی، دین‌زدایی، این‌دنیایی و این‌جهانی (میراحمدی، ۱۳۸۷: ص ۹۸)، مخالف با شریعت و مطالب دینی، طرفداری از اصول دنیوی و عرفی، جدایی دین از سیاست (اسدعلیزاده، ۱۳۸۳: ص ۹) به کار می‌رود. این اصطلاح از واژه انگلیسی: «secularizm» یا از واژه فرانسوی «secularizme» به معنای نظریه مبتنی بر جدایی سیاست از دین (انوری، ۱۳۸۲: ج ۵، ص ۴۲۱۴) مشتق شده است و با این واژه، انسان، جامعه، فرهنگ، حکومت و علم، توصیف می‌شود، مانند: انسان سکولار، جامعه سکولار و حکومت سکولار (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲: ص ۳). بنابراین، سکولاریسم معتدل، نظریه‌ای است مبتنی بر محدود کردن نقش دین در حوزه رفتارهای فردی انسان و خواستار عدم دخالت دین در عرصه‌های اجتماعی و نفی دین از عرصه قدرت و حکومت (سربخشی، ۱۳۹۰: ص ۵۴).

در ادبیات سیاسی عربی، مفهوم سکولاریسم تحت عنوان «عَلْمَانِیَّة»، به معنای دنیوی و غیردینی (شلی، ۱۹۹۳: ص ۱۶) مشهور است، که یک اصطلاح جدید و ناشناخته، (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۶۷/۲۸)، است. معنای صحیح آن، «اللاَدینیَّة» یا

«الدنیویّه»، به مفهوم عدم ارتباط به دین، یا دنیوی بودن است (حوالی، بی‌تا: ص ۲۰).

## ۲. نفوذ سکولاریسم در فرهنگ اسلامی

اولین کسانی که این اصطلاح را در ساحت فرهنگ عربی مطرح کردند، مسیحیان سرزمین شام در قرن نوزدهم بودند و مخترع آن شخصی به نام «الیاس بقطور»، یک مسیحی لبنانی در معجم «عربی/ فرنی» بود. سپس بستانی در دایرةالمعارف، به کار برد (قرنی، بی‌تا: ص ۱-۲). اینکه اندیشه سکولاریسم از کجا و توسط چه کسی وارد فرهنگ اسلامی شد، بحث مفصل و جداگانه‌ای را می‌طلبد؛ ولی اجمالاً باید گفت که این اندیشه، ابتدا در غرب، به‌ویژه فرانسه علیه کلیساها برای کوتاه کردن قدرت و استبداد روحانیان کلیسا شکل گرفت (ارکون، ۱۹۹۶: ص ۱۵۲؛ شبلی، ۱۹۹۳: ص ۱۶) و حتی شعار «دین افیون» ملت‌ها در اذهان مردم جاسازی شد (شبلی، ۱۳۹۳: ص ۶۱) و شرایطی که سکولارهای غربی تجربه کردند، ناشی از دو چیز بود: یکی طبیعت دین مسیحیت و مبانی فکری آن، جدایی دین از دنیا و به عبارتی جدایی کلیسا و دولت بود. دیگری تعارضی که بین کلیسا و اکتشافات علمی در جنبه‌های مختلف زندگی به وجود آمد. اگرچه مسیحیت یک دین کاملاً معنوی است، اما نهاد کلیسا برخی از نظریه‌های علمی باستانی را در برخی علوم پذیرفت و سپس به‌مرور زمان، آن‌ها را بخشی از دین قرار داد و هرکسی که با آن‌ها مخالفت می‌کرد، به ارتداد و بدعت محکوم می‌شد. وقتی علوم طبیعی توسعه یافت، مشخص شد که بسیاری از آن نظریه‌ها اشتباه و خلاف حقیقت است، میان حکومت و کلیسا اختلاف سختی رخ نمود؛ کلیسا مخالفان خودش را سرکوب و بسیاری از دانشمندان را به دار آویختند (قرنی، بی‌تا: ص ۲؛ شبلی، ۱۹۹۳: ص ۱۸). سپس این جریان توسط استعمار، وارد جهان اسلام شد، و غربی‌ها که جدایی دین از سیاست را آزموده بودند، با لباس گروه‌های تبشیری، فرهنگی و گردش‌گری، به‌عنوان «استشراق»، وارد جهان اسلام شدند (زمانی، ۱۳۸۵: ص ۴۳ و ۱۵۲-۱۵۳).

ضمن اینکه فعالیت خاورشناسان، زنده کردن اختلافات گذشته مسلمانان و به هم

زدن روابط عمیق برادری آنان بود، در کشورهای اسلامی دو انگیزه اصلی را تعقیب می‌کردند: یکی توانا ساختن استعمار غرب در سر زمین‌های اسلامی و آماده ساختن مردم این سر زمین‌ها برای پذیرش نفوذ اروپا و تن دادن به حاکمیت آن. دوم اعمال روح صلیبی که آن را تحت پوشش پژوهش علمی مخفی می‌کرد و خدمت به اهداف انسانی مشترک، لعابی بیش نبود. انگیزه اول، در دو جنبه ظهور یافت: ضعیف جلوه دادن ارزش‌های اسلامی و تبلیغ ارزش‌های غربی. انگیزه دوم نیز، با تأکید بر روحیه صلیبی و انتشار کینه به مسلمانان و استهزاء رسول‌الله ﷺ (بهی، ۱۳۷۷: ص ۴۳-۵۴).

### ۳. انگیزه غربی‌ها از طرح سکولاریسم

استعمار غرب، با طرح شبهات میان اعراب مسلمان، انگیزه‌ای جز ایجاد شکاف میان مذاهب و دامن زدن موارد اختلافی آنان نداشت (خالدی، ۱۹۸۳: ص ۱۴۵؛ بهی، ۱۴۰۱: ص ۱۶). تبلیغ علیه دین و تلقین به اندیشمندان مسلمان مبنی بر ناکامی دین، نه تنها در میان مسلمانان در کشورهای اسلامی که حتی در اروپا نیز علیه دین اسلام صورت می‌گرفت و عقب ماندگی مسلمانان را ناشی از دینشان می‌دانستند (مطهری، ۱۳۷۲: ج ۲، ص ۳۷). شاید همین تبلیغ ناکامی دین، باعث شد که سکولار اسلامی در میان روشنفکران اسلامی جا باز کند (ر.ک: میراحمدی، ۱۳۸۷). بیشترین تأثیر این جریان و به ثمر نشستن آن، در مصر به لحاظ شرایط خاص فرهنگی که داشت، مشاهده شد؛ و افراد زیادی با رنگ ملّی‌گرایی، ناسیونالیستی، پان عربیسم و تکیه بر قومیت، تفکر جدایی دین از سیاست را جا انداختند (مطهری، ۱۳۷۲: ج ۲۸، ص ۴۷)؛ زیرا با تسلط استعمار فرانسه در سال ۱۸۸۲ م بر مصر، کوشیدند تا مفاهیم اسلامی را که به وحدت امت اسلامی و جهاد با استعمارگران فرامی‌خواند، از عرصه فرهنگ و ادب مصریان خارج سازند، از این رو، به تبلیغ وسیع نفی رابطه اسلام و سیاست پرداختند، و مستمسک آنان این بود که دین، انسان را به قهقرا دعوت می‌کند و با پیشرفت و تمدن سازگار نیست و تنها راه ترقی سکولاریسم است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲: ص ۹).

اما اینکه جریان علمانیت یا سکولاریسم، چگونه در جهان عرب سنی رشد کرد، برخی بر این باورند که جریان علمانیت در جهان عرب سنی را مسیحیان عرب و برخی از مسلمانان تبلیغ کردند؛ زیرا بسیار واضح بود که اگر وحدت دین و سیاست، اصل مسلم و محترمی شناخته می‌شد، مسیحیان عرب نقشی در جامعه مسلمانان نداشتند؛ بلکه عده‌ای از مسلمانان نیز سخت طرفدار این جریان بودند، آن هم مسلمانان روشنفکر متدین! چراکه این دسته از مسلمانان، در حقیقت از یک جریان دیگر رنج می‌بردند، و آن اینکه در جهان تسنن، به حکم اینکه خلفا و سلاطین را «اولوالمر» می‌دانستند و اطاعت آن‌ها را از جنبه دینی واجب می‌شمردند، پیوند دین و سیاست، به مفهوم در خدمت قرار گرفتن دین، با هدف تأمین قدرت حاکمیت بود و گروهی که در انزوای سیاسی قرار داشتند، تحت تأثیر شعار جدایی دین از حکومت قرار گرفتند و از این جریان با خاستگاه غربی حمایت کردند؛ یعنی می‌خواستند خلیفه عثمانی یا حاکم مصری صرفاً یک مقام دنیایی شناخته شود، نه یک مقام دینی، و وجدان مذهبی و ملی مردم در انتقاد از او آزاد باشد (صاحبی، ۱۳۷۶: ص ۱۶۰-۱۶۱).

مهم‌ترین افرادی که در میان اهل سنت سکولاریسم را مطرح و به تبیین و توضیح آن پرداختند، عبارت بودند از: علی عبدالرزاق در کتاب الإسلام و اصول الحکم (شبلی، ۱۹۹۳: ص ۱۹۸)، محمد عابد الجابری در کتاب الخطاب العربی المعاصر، محمد سعید الشماوی در کتاب الإسلام السیاسی، و عبدو فیلالی انصاری در کتاب اسلام و لایسیته (ر.ک: میراحمدی، ۱۳۸۷).

#### ۴. واکنش‌ها در برابر نفوذ سکولاریسم

شبهات علیه دین و ناکارآمد خواندن دین اسلام، سبب شد که برخی از دلسوزان به اسلام، واکنش نشان دهند و علیه این جریان سکولاریستی موضع بگیرند و گروهی به شدت برای خنثی کردن تبلیغات غربی دست به کار شدند؛ از این‌رو در مصر، حرکتی به رهبری سید جمال‌الدین آغاز شد. وی برای اولین بار، هم به این مسئله

هشدار داد، و هم این احساس را ایجاد کرد که اگر بخواهد در مردم حرکت ایجاد شود، باید به مردم مسلمان فهمانده شود که سیاست از دین جدا نیست (مطهری، ۱۳۷۲: ج ۲، ص ۱۶۷-۱۶۸). همچنین سید دردهای جامعه اسلامی را چند چیز می‌دانت: استبداد حکام، جهالت و بی‌خبری توده مسلمان و عقب ماندن آن‌ها از کاروان علم و تمدن، نفوذ عقاید خرافی در اندیشه آنان و دور افتادن از اسلام نخستین، جدایی و تفرقه میان مسلمانان به عناوین مذهبی و غیرمذهبی، و سرانجام نفوذ استعمار غربی (مطهری، ۱۳۷۲: ج ۲، ص ۳۶-۴۲)؛ از این رو، تقریب میان مذاهب به نوعی، کلید خورد.

### ۵. سکولاریسم اسلامی و تقریب مذاهب

تعریف مشخصی برای سکولاریسم اسلامی شکل نگرفته؛ ولی از محتوای دیدگاه‌های طرفداران آن فهم می‌شود که: «بنیاد نهادن زندگی بر مبنای عقل و علم و زدودن قداست از دین و عدم دخالت آن در امور اجتماعی و سیاسی»، سکولاریسم اسلامی است. این جریان در حال حاضر، به طور جدی و عریان در شیعه مطرح نیست و یا تاکنون بروز و ظهوری آشکار نداشته است؛ ولی اصل تفکر و مبانی سکولاریسم به این مفهوم، در آثار برخی روشنفکران عرب و ایرانی وجود دارد (میراحمدی، ۱۳۸۷: ص ۱۰۳). مهم‌ترین عامل طرح این نظریه، شکل‌گیری مسئله «دولت‌سازی» در جهان اسلام بود که ناشی از انحطاط یا عقب‌ماندگی جوامع اسلامی، مخصوصاً در حوزه نظام سیاسی است (مطهری، ۱۳۸۸: ص ۶۱).

از این رو، طرفداران این جریان می‌خواهند میان تفکر سکولاریسم و اسلام، پیوند ایجاد کنند؛ زیرا دیدگاه‌های این گروه، هم از نظر تئوری و هم از نگاه عمل، به تقابل با دین منتهی می‌شود؛ هر چند که ادعای ضد دین و ضد باورهای دینی ندارند و در عین حال، به دخالت دین در امور اجتماعی و سیاسی رضایت نمی‌دهند (سریخشی، ۱۳۹۰: ص ۵۴). مطالعه آثار و پژوهش‌های اصحاب این جریان و نظریه‌پردازان آن

نشان می‌دهد که آنان با تنزیل مفهوم سکولاریسم، و انتقال آن به ساحت سیاسی، درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها هستند که: چگونه می‌توان اسلام را با سکولاریسم پیوند زد و یک اصطلاح ترکیبی سکولاریسم اسلامی ایجاد کرد. این گروه هرچند که مرجعیت اسلام در فهم معنای جهان به طور عام، و فهم زندگی به طور خاص و فهم هدف و معنای زندگی سیاسی به طور اخص را نفی نمی‌کنند؛ ولی چون معتقدند که تنظیم زندگی سیاسی نیازمند قوانین و ساختارهای مقتضی است، و اسلام چنین قوانین و ساختارهایی را ارائه نکرده، می‌توان گفت که اسلام خود، ایده سکولاریسم را در ساحت زندگی سیاسی پذیرفته است، و سرانجام می‌توان از سکولاریسم اسلامی سخن گفت (میراحمدی، ۱۳۸۷: ص ۱۰۴).

هرچند که مبانی نفوذ سکولاریسم اسلامی میان برخی متفکران مسلمان ایرانی، قبل از انقلاب وجود داشته است، و بعد از انقلاب، به خاطر دو جهت، حامی این جریان شدند: یکی نظریه‌پردازی در باب حکومت دینی و نارسایی‌ها و مشکلات تئوریک حکومت دینی، و دیگری تحت تأثیر قرار گرفتن روش‌های جدید و نظریه‌های معرفت‌شناسی جدید، که مهندس مهدی بازرگان، دکتر عبدالکریم سروش و مجتهد شبستری، از این دسته و البته با رویکردهای مختلف، از مدافعان سکولاریسم اسلامی هستند (همان: ص ۵۰-۵۱).

در آثار و گفته‌های مهندس بازرگان قبل از انقلاب، جدایی میان دین و سیاست، به صورت عریان دیده نمی‌شود؛ اما بعد از انقلاب، به دلیل ناتوانی دولت موقت وی، چرخشی در اندیشه او ایجاد و به جدایی دین و دولت معتقد شد. او در کتاب آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا تحت عنوان «زیان تصرف دین و دولت به دست رهبران شریعت»، که می‌خواهد نظام جمهوری اسلامی ایران را مورد ارزیابی قرار دهد، به نوعی جدایی دین از سیاست را ترجیح می‌دهد. وی از عدم موفقیت حکومت دینی، از کلیسا گرفته تا حکومت عباسی‌ها، قاجار و صفویه را ناکام و در تضاد با آزادی انسان می‌داند. او تحولات غرب را مهم و سرنوشت‌ساز شمرده، و مقاومت علما در

برابر نفوذ فرهنگی و تمدن غرب و کشیدن قلم قرمز بر همه آموزه‌های غربی را نادرست و پشیمان‌کننده تلقی می‌کند (بازرگان، بی‌تا: ص ۹۱-۱۰۳) که راه‌حل آن جز تسلیم فرهنگ غربی و جدایی دین از سیاست، و شخصی بودن دین، نخواهد بود. همچنین بنی‌صدر، شخصی بودن دین ناشی از تضاد دین و دولت را ناگزیر می‌داند (بنی‌صدر، ۱۳۸۲: ص ۲۳).

دکتر سروش، از دیگر مدافعان سکولاریسم اسلامی است که با رویکردی معرفت‌شناختی و متأثر از مباحث فلسفه علم، حکومت دینی به مفهوم مصطلح را ناکارآمد شمرده و سکولاریسم را به معنای کنار گذاشتن آگاهانه دین از صحنه‌ای معیشت و سیاست معرفی می‌کند، و معتقد است حکومت سکولار، حکومتی است که با دین ضدیت ندارد؛ اما دین را نه مبنای مشروعیت خود می‌داند و نه مبنای عمل خود (سروش، ۱۳۷۶: ص ۴۲۳)؛ بلکه وی با تنزل دادن مفهوم سکولاریسم، تلاش می‌کند، به آن محتوای اسلامی دهد؛ بدین معنا که حکومت سکولار تنها واجد تعریف سلبی (غیردینی) نیست؛ بلکه وصف ایجابی نقد و نظارت را هم واجد است؛ یعنی می‌توان سکولاریسم را به این معنا هم گرفت که دیگر در عرصه سیاست، هیچ ارزش و دستور سنجش ناپذیری وجود ندارد و با پذیرش سکولاریسم، هیچ مقام و منصب و قاعده‌ای وجود ندارد که فوق نظارت عامه مردم باشد؛ از شخص حاکم گرفته تا نحوه حکومت و سیاست‌گذاری (همان: ص ۴۲۸-۴۲۹). او تأکید می‌کند: در صورتی که سیاست غیر مقدس باشد (یعنی علمی) و دین مقدس، جدایی دین از سیاست، امری طبیعی خواهد بود، و جدایی دین از سیاست به این مفهوم است (همان: ص ۴۲۹)؛ زیرا وی جدایی حکومت و دین را بسان جدایی علم و دین می‌داند، که دین، نه خود علم است، نه مولد آن، و نه داور آن، و نه دست‌دهنده روش آن، و نه روانه به سوی هدف آن (همان). از این رو، وی ترکیب مقدس با نامقدس را ناصحیح شمرده و پیشنهاد تقدس‌زدایی از دین را، راه‌حل معضلات کشورداری اسلامی می‌داند و تصریح می‌کند: «حق آن است که دینی شده‌ای سیاست فقط وقتی ممکن است که

فهمی غیر مقدس از دین را با شیوه غیر مقدس علمی مدیریت هم‌نشین و عجین شود، و الا دین مقدس با سیاست مقدس آمیختن، آب در هاون کوبیدن است» (همان).  
وی از این مرحله فراتر رفته، نظام مبتنی بر فقه را ناقص و تأمین‌کننده دنیا و آخرت مردم نمی‌داند، و بر این باور است که: حکومت فقهی، ایمان انسان‌ها را حفظ یا تقویت نمی‌کند، و تنها ظواهری حفظ می‌شود که نه دنیا و نه آخرت مردم در آن است، و نه به حل مشکلات حقوقی می‌پردازد؛ برای اینکه فقه، فن برنامه نیست. از این رو، حکومت فقهی فقط حداقلی از امر دنیایی و اخروی مردم را سامان می‌دهد (سروش، ۱۳۶۷: ص ۳۶۹)؛ بر این اساس، وی اسلام فقهی را که به ظاهر قناعت می‌کند و به ایمان کاری ندارد، لزوماً اسلام واقعی نمی‌داند؛ چنان‌که نماز و روزه و... واقعی نیست و همچنین کفر فقهی، که شهادتین را به زبان جاری نکرده و معاند حقیقت و خداست، کفر واقعی نیست (همان: ص ۳۶۸).

تحلیل‌های او نشان می‌دهد که اولاً: سکولاریسم، در این جریان از مفهوم اصلی و خاستگاه سرزمینی خود، تنزل یافته و به نوعی لباس اسلامی پوشیده است که نظارت عامه بر همه عرصه‌ها، خصیصه مهم سکولاریسم اصلاح‌شده، شمرده می‌شود. ثانیاً: تقدس دین با سیاست نامقدس، همخوانی ندارد و باید دین، تقدس‌زدایی شود، تا با سیاست، همگام گردد، و در غیر این صورت، جدایی از سیاست، امری طبیعی است. ثالثاً: حکومت فقهی در امور دنیایی و آخرتی انسان کارکرد حداقلی دارد، و لزوماً حکومت فقهی، بخشی از مشکلات ظاهری را حل می‌کند و طبعاً به ایمان و واقعیت‌ها توجه نمی‌کند. سرانجام، مذاهب فقهی و فهم‌های فقها از دین، نه اسلام واقعی است تا برای تقریب آن‌ها هزینه شود و نه کفر به آن، کفر واقعی است، تا مذهبی مذهب دیگر را تکفیر و خارج از دین بدانند، و لزوماً مذاهب فقهی نمی‌توانند از اسلامی واقعی نمایندگی کنند، بلکه مذهب امر شخصی بیش نیست و هیچ ارتباطی به دیگران ندارد.  
شبستری با تأثیرپذیری از بحث‌های الهیات جدید غرب، تحت تأثیر جدی نظریه هرمنوتیک فلسفی گادامر است. روی همین جهت، با استخدام آموزه‌های این نظریه،

برداشت خود از دین را با مراجعه مفسرانه به کتاب و سنت توضیح می‌دهد و تصریح می‌کند که تفسیر وحی الهی بدون تکیه بر علوم و معارف بشری، نه فهم می‌شود و نه میسر است: «تفسیر وحی الهی، چه در علم تفسیر و چه در اجتهاد فقهی، بدون تکیه بر پیش‌فهم‌های موجود در علوم و معارف بشری میسر نیست» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ص ۴۰). نتیجه این بیان این است که: وی از روش‌شناسی رایج اجتهاد فاصله می‌گیرد و با به‌کارگیری نظریه هرمنوتیک فلسفی، تحول در اجتهاد را ضروری شمرده و معتقد است که اجتهاد متداول نمی‌تواند به پرسش‌های زمانه پاسخ دهد و نیازمند تحول اساسی است؛ و تأکید می‌کند که باید میان حقیقت دینی وحی شده بر یک جامعه و میان مفاهیم و تعبیرهایی که در میان پیروان آن متداول است، فرق گذاشت (همان: ص ۱۶۸). به باور وی، اعتقادهای مردم در جوامع مختلف، به مرور زمان تغییر می‌یابد و شاخص آن، تحولی است که در مفاهیم دینی آن مردم پیدا می‌شود، و باید میان حقیقت دینی وحی شده بر یک جامعه و مفاهیم و تعبیر استفاده‌شده آن‌ها برای بیان حقیقت و حیانی، تفاوت گذاشت (همان): یعنی هرچند حقیقت‌ها ثابت باشند، ولی تعبیرهای پیروان از آن حقیقت‌ها، دچار تحول است و آنچه مهم است و همه چیز براساس آن شکل می‌گیرد، فهم توده مردم از آن حقیقت است و ملاک، فهم انسان معاصر است. بر پایه این تفکیک، حقیقت دین ثابت، اما معرفت دینی از بیان آن حقیقت دینی، امری تاریخی و تاریخمند است و این نتیجه‌گیری در اندیشه شبستری، پیوند خاصی میان اسلام و سکولاریسم برقرار می‌کند؛ به این معنا که دین اسلام، ذاتاً دین غیرسیاسی است و غیرسیاسی بودن آن، به مفهوم عدم تعیین نوع خاصی از حکومت است (میراحمدی، ۱۳۸۷: ص ۷۰). در نتیجه اسلام، نوع و نظام خاصی از حکومت را پیشنهاد نمی‌کند؛ بلکه قرآن شیوه خاص و نظام‌های حکومت را در شأن دین نمی‌داند و نظام‌ها در میان جامعه و اقوام شکل می‌گیرد که در حال تحول است و آنچه از نگاه قرآن ارزش و ثابت است، عادلانه حکومت کردن حکومت‌هاست (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ص ۶۰).

در نتیجه، برداشت مذاهب فقهی از واقعیات و حقیقت‌ها، فاقد اعتبار است و تقریب آن‌ها، بی‌اعتبارتر، و آنچه ملاک اعتبار شمرده می‌شود، تعابیر و بیان مردم از واقعیات است که همواره دچار تحول بوده و این تحول را همه اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان پذیرفته‌اند (همان: ص ۱۶۹).

## ۶. مبانی جریان تقریب سکولاریسم اسلامی

گرچه مبانی سکولاریسم اسلامی، مورد اشاره طرفداران آن قرار نگرفته است؛ ولی می‌توان این حدس را زد که تقریب میان مذاهب از دیدگاه این جریان، بدان جهت که برای دین و آموزه‌های آن، نقشی در عرصه اجتماع و سیاست قائل نیستند، نباید سراغ متون دینی و آموزه‌های دین رفت. به عبارت دیگر: چون اندیشه سکولاریسم برای حضور دین در صحنه‌های اجتماعی و حرکت جمعی جهت اصلاح و تعامل سازنده میان مذاهب را مفید نمی‌دانند و نقش‌آفرینی دین را تنها در حوزه خصوصی و فردی اختصاص می‌دهند، از مبانی پیروی می‌کنند که نه تنها وحدت‌بخش نیست که بیشتر به اختلافات درون‌مذهبی و برداشت‌های سلیقه‌ای می‌انجامد. اصول و مبانی نظری و معرفتی که در این جریان، مورد توجه است، عبارت‌اند از:

### ۱-۶. انسان‌محوری (اُمانیسم)

براساس اندیشه سیاسی اسلام، حاکمیت مطلق از آن خداوند است و همه مشروعیت‌ها به او بازمی‌گردد. (انعام: ۵۷؛ یوسف: ۴۰ و ۶۷) و این اندیشه در همه شئون زندگی انسان، ساری و جاری است و عقل و خرد انسان در سایه آموزه‌های دین، عرصه‌های مختلف را سامان‌دهی می‌کند. اما در اندیشه سکولاریسم، محور اصلی در حکومت اومانیسم است. اُمانیسم یعنی اصالت انسان، انسان‌باوری و انسان‌گرایی (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲: ص ۷۴) و چنین نگرشی بر قوانین صرفاً بشری استوار است که منشأ مشروعیت آن جز انسان نخواهد بود و در همه امور، به‌ویژه امور سیاسی، باید با بهره‌گیری از علم خویش، بدون کمک از آموزه‌های دینی، پایه‌های زندگی را بسازد تا

دموکراسی و دموکراتیک سازش پیدا کند (سروش، ۱۳۸۱: ص ۱۷۳).

به نظر می‌رسد، خاستگاه این اندیشه فیورباخ آلمانی است که اصلاً محور دین را بشری می‌داند: «انَّ محورَ الدِّینِ لیسَ اللهُ، بلِ الانسان... وِ انَّ الدِّینَ من ایتکارات الانسان» (شبلی، ۱۹۹۳: ص ۲۱). بر همین اساس، محمد احمد خلف الله معتقد است که: درست نیست بگوییم اسلام یک دین و یک دولت است. حقیقت آن است که اسلام یک عقیده و یک قانون است. اسلام پس از رحلت پیامبر ﷺ و پس از پایان نظام نبوت، به یک دولت تبدیل شد. نظام اسلامی دولت، نظام خلافت بود؛ نظامی که در آن خلیفه اقتدار خودش را از خدا و نصّ نمی‌گیرد، بلکه از مردم می‌گیرد: «وهو نظام لا یستمد الخلیفة فیہ السلطه من الله و اما یستمدھا من الناس وهو نظام جاء به العقل البشری ولم یجیی به النصّ الدینی» (همان: ص ۱۹۸-۱۹۹).

عبارت فوق از خلف الله، صریح است در اینکه دین اسلام با حکومت و سیاست، رابطه ندارد و اگر پیامبر اسلام، به نظم و نسق امور مردم دوران خویش پرداخت، حکومت و نظام سیاسی نبوده؛ بلکه نظام نبوت و رسالت بوده است و حکومت خلفا نیز، رنگ و بوی دینی اسلامی نداشته و تنها از منشأ مردمی، برخوردار بوده است. به همین جهت وی و امثال وی، چون دکتر حسین مؤنس، میان حکومت رسول الله ﷺ و حکومت خلفا، تفاوت ماهوی قائل‌اند (عرب صالحی، ۱۴۰۰: ص ۹۵).

## ۲-۶. عقل محوری (راسیونالیسم)

عقل، از عقال گرفته شده، به معنای ریسمانی که با آن بازوان شتر را می‌بستند (راغب اصفهانی، ۱۴۲۸: ص ۳۵۵)، و در اصطلاح، قوه‌ای است که صاحبان خرد را از انحراف بازمی‌دارد (خوری، ۱۴۰۳: ج ۳، ص ۶۰۸). عقل، گذشته از اینکه در آموزه‌های دینی اسلام، از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است، و در محاورات عمومی و خصوصی به معنای قوه ادراک بدیهیات است (همان: ج ۳، ص ۶۰۸؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲: ص ۹۸)، و در عرف، به نیروی گفته می‌شود که انسان به وسیله آن، تصمیم

مناسبتی اتخاذ کند (ربانی گلپایگانی ۱۳۸۲: ص ۹۹-۱۰۰).

اما شایع‌ترین کاربرد عقل در فرهنگ غربی، «عقلانیت معرفت‌شناسی» و یا اصالت عقل است که در برابر «مذهب اصالت تجربه» به کار می‌رود؛ اصالت عقل، به صورت‌های گوناگون ابراز وجود نموده که بارزترین آن، در اندیشه دکارت است. او معتقد بود اصول عقل، قوانین اذهان است، و همان‌گونه که اصول عقلی قوانین اذهان است، قوانین اعیان نیز هست؛ یعنی معیار شناخت واقعیت از غیر آن، عقل است (همان: ص ۱۰۱)، و آنچه را عقل تشخیص دهد، واقعیت هم همان است. دین و گزاره‌های دینی در شناخت انسان، نسبت به اشیا، بی‌دخول است. خاستگاه پدید آمدن چنین نگرشی، کلیسا در غرب بود که در سایه الهیات دگماتیزم در قرون وسطی، زمینه رشد و بالندگی عقل را در عرصه‌های مختلف از بین برد و آموزه‌های ضدعقل، همانند تثلیث، تجسد، گناه نخستین و فدا شدن مسیح، فروش آمرزش‌نامه، قداست و عصمت پاپ، و ده‌ها مسئله دیگر، عقل و اندیشمندان نظریه‌پرداز را در مقابل مسیحیت قرار داد و گاهی روند تند و افراط‌گرایانه به خود گرفت و به عقل الحادی تبدیل شد (قدردان فراملکی، ۱۳۷۹: ص ۸۸-۹۱). ویلیام هوردرن نیز معتقد است که تمام اعتقادات باید به محک عقل و تجربه آزموده شود و عقل انسان قادر است افکار الهی را درک کند (اسدعلیزاده، ۱۳۸۳: ص ۳۷؛ میکائیلیان، ۱۳۶۸: ص ۶۴). بر همین مبنا برخی دانشمندان معتقدند که نظام سکولاریسم، عقل را همنشین همه مسائل بشر در دنیا قرار می‌دهد و حتی اگر خدا از حیات اجتماعی بیرون برود، نباید نگران بود؛ چون عقل در عرصه‌ای عمومی به کار می‌افتد و محور اساسی و کانون تمام تأملات می‌شود و هیچ ضروری به انسان نمی‌رساند (سروش، ۱۳۸۱: ص ۸۵).

### ۳-۶. تقریب مذاهب براساس اندیشه سکولاریسم اسلامی

با توجه به مبانی سکولاریسم که انسان و عقل، اساس همه تصمیم‌گیری‌ها محسوب می‌شود، تقریب مذاهب در این رویکرد نباید براساس متن دین (قرآن و سنت) صورت

گیرد؛ چنان‌که برخی از روشنفکران مسلمان معتقدند: ظواهر آیات قرآن مجید این ادعا را تأیید می‌کند که پیامبر اسلام در خصوص مسائل حکومتی، شأن و وظیفه نداشته است؛ بلکه وظیفه الهی و آسمانی پیامبر، از حدود تبلیغ و وعظ تجاوز نمی‌کند و هیچ اشاره‌ای به مسئله حکومت و سلطنت ندارد: «القرآن کَمَا تَرَى يَمْنَع صَرِيحاً أَنْ يَكُونَ النَّبِيُّ ﷺ حَفِيظاً عَلَى النَّاسِ، وَ لَا وَكِيلاً وَ لَا جَبَّاراً وَ لَا مُسَيِّطِراً... وَ مَنْ لَمْ يَكُنْ حَفِيظاً وَ لَا مُسَيِّطِراً فَلَيْسَ بِمَلِكٍ» (عبدالرزاق، ۲۰۰۰: ص ۱۶۰).

بنابراین، از دید این جریان، تقریب مذاهب با توجه به اینکه خاستگاه اختلاف مذاهب اسلامی (سنّی و شیعه)، حکومت پس از پیامبر اسلام است، و حکومت پس از پیامبر (خلفا)، منشأ دینی نداشته و دین تنها در امور شخصی و فردی ایفای نقش می‌کند، به نظر می‌رسد که تقریب مذاهب طبق این مبنا، اولاً تلاشی است برای کاهش تنش‌ها و افزایش همکاری بین مذاهب در عرصه جامعه مدنی، و پرهیز از تحمیل دین، حکومت یا باور یک مذهب خاص. ثانياً ایجاد همزیستی مسالمت‌آمیز میان مذاهب براساس برابری حقوق شهروندی و احترام متقابل در فضای عمومی سکولار، و حکومت، تنها ناظر بی‌طرف است. ثالثاً تمرکز بر اهداف عملی مانند جلوگیری از تکفیر، حمایت از حقوق پیروان همه مذاهب و همکاری در مسائل اجتماعی، نه ادغام مذاهب و نه تلقین ایدئولوژی واحد. رابعاً فعالیت آزادانه آموزشی، فرهنگی آزادانه هر مذهب در چارچوب قانون، بدون اینکه از قدرت حکومت برای تحمیل عقاید خود استفاده شود. و در جوامع: pluralistic (کثرت‌گرا)، ضرورتاً تقریب مذاهب، برای حفظ ثبات اجتماعی و جلوگیری از جنگ مذهبی است.

براساس این تئوری، اختلافات میان مذاهب ریشه‌کن شده و دشمنی‌ها به برادری منتهی می‌گردد؛ زیرا برداشت‌های فقهی مذاهب شخصی است و مذهب، به مثابه نوع پوشیدن لباس در درون خانه‌هاست که هیچ ربطی به کسی و گرایش دیگری ندارد و نتیجه این دیدگاه، انزوا قرار دادن و شخصی دانستن دین است. برخی روشنفکران اسلامی تأکید می‌کنند که اگر دین در جامعه، کارآمد، زنده و ملموس بماند، جدایی

دین از حکومت چاره‌ناپذیر است؛ زیرا در غیر این صورت، عده‌ای از روحانیون خود را حاملان انحصاری دین می‌دانند، و سپس هزار آفت و زورگویی به مردم روا می‌دارند. رهایی از چنین پیامدی، جز جدایی دین از حکومت نیست (سروش، ۱۳۸۶: ص ۸۵؛ عثمانی، ۱۳۸۴: ص ۷). در نتیجه دخالت دین در مسائل اختلافی اصول (اعتقادی) و فروع (فقهی) نیز بدان جهت که ناشی از برداشت‌های فقهای مذاهب از متون دینی است، و امور فرعی، به اجتماع و اداره زندگی مردم نظر ندارد، الزاما دین نمی‌تواند وحدت‌بخش و تقریب‌آور باشد.

#### ۴-۶. تبیین مبنای سکولاریسم اسلامی در ایجاد تقریب

تقریب مذاهب بر مبنای سکولاریسم اسلامی، از چند جهت، قابل بررسی است:  
اول: خاستگاه دینی نداشتن اختلافات مذاهب: براساس این تئوری، برداشت‌های همه مذاهب از متون دینی در عرصه‌های مختلف، اعم از اصول و فروع و به‌ویژه حکومت، کاربرد شخصی دارد. اعتقاد اهل سنت به اینکه پس از پیامبر ﷺ، باید ابوبکر حاکم باشد و پس از او عمر و...، یک باور درونی و تنها برای آنان محترم است. اعتقاد شیعه مبنی بر اینکه علی علیه السلام در حجة الوداع، به نصب و نصّ پیامبر ﷺ جانشین آن حضرت شد، اعتقاد شخصی آنان است و نباید سبب بروز اختلاف میان دو گرایش سنی و شیعه، گردد؛ از این رو، بحث از حکومت و اداره نظام اسلامی، ربطی به دین و آموزه‌های دینی نخواهد داشت.

نظریه پردازان اهل سنت معتقدند در مجموعه سنت، هیچ مؤلفه‌ای وجود ندارد که بتواند دلیل بر این باشد که نهاد خلافت در اعتقادات دینی دخیل است، و هیچ مستندی یافت نمی‌شود تا نشان دهد که نهاد خلافت می‌تواند یکی از عقاید دینی تلقی گردد (عبدالرزاق، ۲۰۰۰: ص ۱۲۲؛ انصاری، ۱۳۸۰: ص ۷۳) و براساس مهم‌ترین منابع دینی به باور اهل سنت، خلافت جزء دین تلقی نمی‌شود: «لَيْسَ الْقُرْآنُ وَحْدَهُ هُوَ الَّذِي أَهْمَلَتْ تِلْكَ الْخِلَافَةَ وَ لَمْ يَقْصِدْ لَهَا، بَلِ السَّنَةُ كَالْقُرْآنِ أَيْضًا، قَدْ تَرَكَهَا وَ لَمْ

تتعرض لها»، و حتی آخرین راه حل، یعنی «اجماع» اهل حل و عقد، با این چالش مواجه است که فاقد مستندی از قرآن و سنت است: «أَنَّ ذَلِكَ الْإِجْمَاعَ لَا يَعْرِفُ لَهُ مُسْتَنَدٌ» و در چنین حالتی آیا هنوز می توان از یک الزام دینی سخن گفت؟ (عبدالرزاق، ۲۰۰۰: ص ۱۲۲-۱۲۳؛ انصاری، ۱۳۸۰: ص ۷۳-۷۴).

و طبعاً اختلافات فقهی و یا اختلافات ناشی از اجتهادهای فقها نیز، جنبه شخصی پیدا می کند؛ یعنی استنباطهای هر فقیهی چه سنی و چه شیعی، چه حنفی و چه مالکی و...، همه امور شخصی اند و از ویژگیهای امور شخصی این است که هیچ ربطی به دیگران ندارد؛ چنان که قتال با کفار و مرتدان به نام قتال با «اهل ردّه» در زمان حکومت خلیفه اول، و جعل عنوانهای امیرالمؤمنین یا خلیفه الرسول برای گسترش قدرت سیاسی بوده است (انصاری، ۱۳۸۰: ص ۸۶-۸۷).

**دوم: حکومت بر مبنای انسانی و خرد جمعی:** بی تردید تشکیل حکومت برای اداره امور دنیایی انسانها نزد همه مذاهب، امری ضروری و غیرقابل انکار است؛ اما خاستگاه مشروعیت حکومت از ناحیه دین، وقتی مورد انکار واقع شد، چه مبنایی را باید برگزید، مورد اختلاف است. بر پایه تئوری سکولاریسم، حکومتی مورد پذیرش خواهد بود که بر مبنای انسان محوری و خرد جمعی استوار باشد و برخاسته از اراده انسانها عمل کند، تا در سایه آن، وحدت و تقریب مذاهب تأمین شود. برخی از تئوری پردازان اهل سنت، حکومت فراگیر و پوشش دادن یک امت را تنها قابل تصور می دانند، نه عملی؛ قابل تصور از آن جهت که بشریت بتواند در درون یک دین متحد شود و در نتیجه یک امت واحد دینی به قصد اینکه سراسر زمین مطیع دولت واحد، و در مجموعه ای سیاسی گرد آورده شوند، اما با طبیعت انسان بیگانه است و نمی تواند به اراده الهی مربوط باشد: «فذلک مما یوشک أن یکونَ خارجاً عن الطبیعة البشريّة، و لا یتعلّق به إرادة الله!» (عبدالرزاق، ۲۰۰۰: ص ۱۶۴-۱۶۵؛ انصاری، ۱۳۸۰: ص ۸۲). طبق این نظریه، «انسان» و طبیعت او معیار قضاوت قرار می گیرد و آنچه برخلاف طبیعت او باشد، غیرقابل پذیرش است. براساس این بیان، هرچند که تقریب مذاهب اسلامی

معقول است، ولی در عمل، با طبیعت انسان سازگار نیست؛ بلکه فراتر، تقریب مذاهب، مورد اراده خداوند نیست.

نویسنده دیگر به صراحت می‌گوید: در قرآن که مرجع اول و آخر است، هیچ آیه‌ای وجود ندارد دال بر اینکه دعوت پیامبر ﷺ دعوتی بوده است در بردارنده یک نظام سیاسی معین: «ولیس فی القرآن قُطُّ و هو المَرَجع المعتمد اولاً و اخیراً ما یفیدُ أنَّ الدعوة المحمديّة دعوة تحمل مشروعاً سیاسياً معیناً» (جابری، ۲۰۰۰: ص ۵۹).

برخی از نویسندگان شیعی نیز معتقدند: از پیش معین نیست که حاکم مسلمین کیست؛ بلکه باید روش‌های خردپسندی او را معین کند و منصوب دانستن فقیهان به این مرتبه، بی‌اعتنایی به رأی و گزینش مردم بوده و ناسازگاری روش دموکراتیک، با دموکراسی است. از این رو، حق، بلکه تکلیف شرعی مردم دین‌دار آن است که خود، حاکم را به روش عادلانه برگزینند، و اختیارات او را با چنان قیودی مقید و مضبوط کنند که در مقام تدبیر و سیاست، کمتر خطا کنند و در صورت تخلف، به روش‌های دموکراتیک قابل اصلاح باشد (سروش، ۱۳۸۱: ص ۱۷۳-۱۷۴؛ همو، بی‌تا: ص ۱۲).

بنابراین، براساس چنین جریانی، ملاک و معیار ارزش‌گذاری در هر چیزی، از جمله نوع حکومت و اداره جامعه، انسان و خرد اوست، و شکی نیست که همه رهبران مذاهب و پیروان آن‌ها، خودشان را عاقل‌ترین و خردمندترین می‌دانند و احترام به انسانیت و درک آنان در انتخاب حاکمیت بر خویش، احترام به عقل و انسانیت خواهد بود و آنچه در مقبولیت یک حکومت و عدم آن نقش دارد، دو امر مهم آزادی و عدالت است، تا بتواند بی‌طرانه بدون دخالت در امور شخصی مردم، مانند مسائل مذهبی، اوضاع را کنترل نماید. بر همین اساس، برخی طرفداران این جریان معتقدند: «والاسلام لا دَخلُ له فی شکل الحکم و نظامه، مادام قائماً علی العدل و التراضی محافظاً علی شریعة الإسلام» (شبلی، ۱۹۹۳: ص ۱۹۹).

بنابراین، متون دینی اعم از قرآن و سنت، به سرنوشت جامعه بی‌ارتباط است، و احکام فقهی مورد استنباط فقها، همه جنبه فردی دارد. سرانجام اینکه مثلاً شیعیان هنگام وضو،

دست‌ها را از بالا به پایین می‌شویند و اهل سنت بر عکس، اعمال عبادی اختصاصی است و ربطی به دیگری و یا فقیه و پیروان فقهای دیگر نخواهد داشت و در این صورت، اختلاف میان مذاهب اسلامی بی‌مورد است و تلاش برای رفع اختلاف، بی‌موردتر.

## ۷. نقد جریان سکولاریسم اسلامی

نقد جریان سکولاریسم اسلامی، فرصت بیشتر و پژوهش وسیع‌تری را می‌طلبد و در این فرصت، به تناسب تقریب مذاهب، به چند نکته بسنده می‌شود:

### ۷-۱. خاستگاه‌های متفاوت

به‌رغم تلاش‌های زیاد مدافعان این جریان، سکولاریسم اسلامی، گذشته از - چالش‌های مفهومی و عدم تطابق تئوریکی (مطهری، ۱۳۸۸: ص ۳)، با خاستگاه متناقض مواجه است؛ زیرا دین‌ستیزی و جدایی دین از حکومت، ابتدا در جهان غرب کلید خورد و عمدتاً در برابر دین مسیح، به‌ویژه استبداد کلیسا و انعطاف‌ناپذیری پاپ‌های مسیحی ایجاد شد؛ دینی که اولاً: از نگاه متن دینی فوق‌العاده مورد تأمل است و این متن از نگاه دین اسلام، نمی‌تواند متن اصلی دین مسیح ﷺ باشد؛ درحالی‌که متون دینی اسلام، بی‌خدشه‌ترین و پاک‌ترین متن است. گذشته از آن، متن مقدس دینی غربی برخلاف متن مقدس اسلام، به جدایی دین از سیاست، تصریح شده است و حضرت مسیح ﷺ طبق متن انجیل می‌گوید: «آنچه از امپراتور است، به امپراتور، و آنچه از خداست، به خدا بدهید» (انجیل متی، ب ۲۲، بند ۲۱؛ انجیل لوقا، ب ۲۰، بند ۲۵).

ثانیا: انحرافات و جعل‌هایی به نام آموزه‌های دین مسیح، همانند اعتقاد به تثلیث، فروش غفران‌نامه، تجسد و فدا شدن مسیح و عصمت پاپ (قدردان قراملکی، ۱۳۷۹: ص ۸۸-۹۱؛ شبلی، ۱۹۹۳: ص ۲۰)، هر انسان خردمند را آزار می‌دهد و او نمی‌تواند چنان مطالبی را به نام دین بپذیرد و علیه آن، مبارزه فرهنگی و سیاسی نکند. بر همین اساس، کار کلیسا که پاره‌ای از اصول علمی مربوط به جهان و انسان، دارای ریشه‌های فلسفی یونانی و غیر یونانی را در ردیف اصول عقاید مذهبی کلیسا قرارداد و مخالفت با آن‌ها

را ارتداد می‌دانست (مطهری، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۴۸۷). حرکت ضد دین را برانگیخت؛ در حالی که آموزه‌های دین اسلام، معقولانه‌ترین و خردمندانه‌ترین آموزه‌هاست و حتی صحت و سقم مطالب منافی عقل در برخی روایات، از جهات مختلف سند و درایه مورد تأمل قرار می‌گیرد و متروک اعلام می‌گردد (مفید، ۱۴۱۳: ص ۱۷۶).

ثالثاً: نظام حاکم بر کلیسا که ساخته و پرداخته پاپ‌ها بود، انسان را ذاتاً گناهکار و به انسانیت او بی‌توجه بود (قدردان فراملکی، ۱۳۷۹: ص ۱۰۴) و به خردورزی معتدل که از ویژگی‌های این موجود است، نامهربانی نشان می‌داد؛ در حالی که دین اسلام، بیشترین بها را در چارچوب خاصی به عقل و عقلانیت داده است (اسراء: ۷۰). استبداد در کلیسا به نام دین، بیداد می‌کرد و مردم را به ستوه آورده بود، تنها از سال ۱۴۴۰ تا ۱۴۸۸م، ۸۸۰۰ تن سوزانده شد و ۹۶۴۹۶ نفر به کیفرهای مختلف محکوم شدند (رضایی، ۱۳۸۶: ص ۱۱۷)؛ زیرا مذهب در اروپا به جای اینکه دلیل هدایت و پیام‌آور محبت باشد، پیامی جز خشونت و اختناق و استبداد نداشت و روشن بود که بازتاب مردم در مقابل چنین روشی، جز نفی مذهب نبود؛ بلکه نفی مذهب، نمی‌توانست چیزی جز نفی اساس آن، یعنی خدا باشد (مطهری، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۴۹۱). ولی دین اسلام، در ده‌ها آیه و روایت، ظلم، حق‌کشی، استبداد و ستم را محکوم می‌کند و به پیروانش دستور می‌دهد که در برابر استبداد، از سوی هرکسی که باشد، بایستند. بنابراین، نمی‌شود خاستگاه سکولاریسم در غرب را با همان معیار و انگیزه غربی آن، در قلمرو اسلام تطبیق داد.

## ۲-۶. تفاوت مبانی

انسان‌گرایی، اباحه‌گری، عقل‌گرایی و دین‌ستیزی، از اصول اساسی و بنیادی اندیشه سکولاریسم به حساب می‌آید (احمدآبادی، ۱۳۹۰: ص ۱۳۹-۱۴۱) و منشأ مشروعیت حکومت در همه عرصه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، این انسان است که بدون یاری گرفتن از دین، پایه‌های زندگی خویش را استوار سازد؛ در حالی که

در اندیشه سیاسی اسلام، اولاً: حکومت از آن خداوند است (انعام: ۷۵) و سرچشمه همه مشروعیت‌ها به خدا بازمی‌گردد (آل عمران: ۱۰۹) و در همه میدان‌ها به یاری دین و با کمک عقل، میدان‌داری می‌کند (اسد علیزاده، ۱۳۸۳: ص ۹۱)؛ چنان‌که عقل محوری در نظریه سکولاریسم، صرفاً عقلانیت ناظر به حیات مادی است؛ در حالی‌که در دین اسلام، هم تقدس و هم عقلانیت متافیزیک و غایت‌گرایی الهی وجود دارد (احمدآبادی، ۱۳۹۰: ص ۶۴).

ثانیا: گزاره‌های فراوانی در متن دین برای تعیین نوع حکومت و نظام سیاسی اسلام هرچند کلی وجود دارد (نساء: ۵۹) و اینکه برخی، منکر چنان گزاره‌هایی شده‌اند، شاید به این نکته توجه ننموده‌اند که این متون، نیازمند تفسیر و تبیین و استخراج اصول جزئی‌ترند و حتی روش تفسیر و تبیین در قوانین وضع‌شده بشری همانند قانون اساسی کشورها نیز موجود است.

### ۷-۳. تفاوت در اجرا

در نگرش سکولاریسم، مهم تأمین منافع مادی است، و این مهم از هر راهی که قابل دسترسی باشد، هرچند با دروغ، ارزشمند است؛ زیرا آنچه در این اندیشه اصالت دارد، دولت و حکومت است و برای استمرار آن، بهره‌گرفتن از دروغ نباید مشکلی داشته باشد و پایبندی سیاستمدار به اخلاق و دین، تا جایی سفارش می‌شود که ابزار و ضامن مصلحت و کامیابی وی باشد. به عبارتی، آزادی در سکولاریسم، تنها قیدی که دارد، عدم سلب آزادی دیگران است و چنین قیدی نه مبنای منطقی دارد و نه پذیرفتنی است (سربخشی، ۱۳۹۰: ص ۶۰)؛ ولی در اندیشه اسلام، استفاده از ابزار نامشروع برای دستیابی به هدف، امری مذموم و نادرست محسوب می‌شود (اسد علیزاده، ۱۳۸۳: ص ۹۱)؛ چنان‌که وقتی گروهی از یاران علی علیه السلام به او پیشنهاد کردند که مانند معاویه از این اموال بیت‌المال به افراد بدهند تا فرار نکنند و به معاویه نپیوندند، فرمود: «أَتَأْمُرُونِي أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ؟! وَاللَّهِ لَا أَفْعَلُ، مَا طَلَعَتْ شَمْسٌ وَمَا لَاحَ فِي السَّمَاءِ نَجْمٌ، وَاللَّهِ لَوْ كَانَ مَالَهُمْ لِي لَوَاسِيَتْ بَيْنَهُمْ، فَكَيْفَ وَإِنَّمَا هِيَ أَمْوَالُهُمْ»؛ آیا از

من می‌خواهید که پیروزی را با ستم به چنگ آورم؟ نه به خدا، تا زمانی که خورشید طلوع کند و ستاره‌ای در آسمان بدرخشد، چنین نخواهم کرد. به خدا سوگند که اگر این مال‌ها از خود من بود، مردم را در تقسیم برابر با یکدیگر در نظر می‌گرفتم، تا چه رسد به آنکه این اموال متعلق به خود مردم است (ابن‌هلال، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۷۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴۰، ص ۳۲۲).

#### ۴-۷. تفاوت در هدف

هدف در اندیشه سکولاریسم، خود دولت و تلاش برای حفظ آن و ایجاد موازنه میان آزادی و عدالت است؛ یعنی باید راهی را جست‌وجو کرد که از یک‌سو آزادی افراد محدود نشود و از سوی دیگر نیز، قدرت حاکمان تحت کنترل درآمد تا آزادی مورد نظر آنان فراهم گردد، و این هدف، به هر نحوی که تأمین شود، امری ستوده است. اما براساس اندیشه سیاسی اسلام، حکومت وسیله‌ای بیش نیست و هدف از حکومت، زنده ساختن دین و سنت‌های الهی، اقامه عدالت، اجرای قانون و حدود الهی برای ایجاد امنیت و فراهم آوردن زمینه برای رشد مادی و معنوی مردم است (اسد علیزاده، ۱۳۸۳: ص ۹۲-۹۳).

بنابراین، سکولاریسم که ارمغان جهان غرب است، با فرهنگ اسلامی و آداب و رسوم مسلمانان سازگاری ندارد و نمی‌تواند پاسخ‌گوی نیازهای مسلمانان، از جمله نیاز تقریب میان مذاهب باشد و اینکه سکولاریسم می‌تواند جایگزین مذهب گردد و در همه ابعاد و شئون زندگی نقش‌آفرینی کند (سروش و دیگران، ۱۳۸۱: ص ۹۲)، با مبانی اسلامی سازگار نیست.

## نتیجه‌گیری

در طول چندین دهه تلاش برای تقریب مذاهب اسلامی براساس کتاب و سنت توسط بسیاری از نهادها و منادیان آن، تلاش قابل توجهی هرچند ناکافی صورت گرفته است. در این راستا، برخی از روشنفکران اسلامی، راه حل را در پذیرش «سکولاریسم اسلامی» و جداسازی دین از حکومت دیده‌اند. این جریان، با استدلال به شخصی بودن امر دین و عدم اشاره متون اسلامی به تشکیل حکومت، تقریب واقعی را تنها در فضای سکولار ممکن می‌داند. با این حال، پژوهش حاضر نشان می‌دهد که این رویکرد، از چند جهت بنیادین، با ماهیت اسلام در تعارض است: از نظر خاستگاه، سکولاریسم پدیده‌ای برآمده از شرایط خاص تاریخی غرب است که به جهان اسلام قابل تعمیم نیست. از نظر مبانی نظری، با اصل عینیت دین و سیاست در اسلام، حاکمیت غایت الهی به جای انسان‌محوری و عقل‌گرایی مطلق، و عمومی بودن بسیاری از احکام فقهی، ناسازگار است. از منظر اجرا، این دیدگاه به جای حل اختلاف، آن‌ها را به حوزه خصوصی منتقل کرده و سعادت چندبعدی انسان را به رفاه مادی تقلیل می‌دهد و از نظر هدف، غایت اجرای قانون الهی و تأمین سعادت دنیوی و اخروی را به تشکیل یک قرارداد اجتماعی صرفاً دنیوی تبدیل می‌کند.

## فهرست منابع

### قرآن کریم

۱. ابن هلال الثقفی، ابراهیم بن محمد بن سعید (۱۳۹۵ق). *الغارات*، تحقیق: جلال الدین محدث، چ اول، تهران، انجمن آثار ملی.
۲. احمدآبادی، ودیگران. (۱۳۹۶). «نقد سکولاریسم براساس مکتب علوی»، پژوهش های نهج البلاغه، سال شانزدهم، شماره ۵۳، ص ۱۳۳-۱۵۴.
۳. ارکون، محمد. (۱۹۹۶م). *فکر اسلامی قراءة علمية*، تعریب: هاشم صالح، چ دوم، بیروت، مرکز الانماء القومي - مرکز الثقافی العربی.
۴. اسد علیزاده، اکبر (۱۳۸۳ش). *اسلام و چالش های فکری معاصر (سکولاریسم)*، چ اول، قم، مرکز پژوهشهای صدا و سیما.
۵. انصاری، عبدو فلالی، *اسلام و لایسیسته*، ترجمه: امیر رضایی، چ اول، تهران، قصیده.
۶. انوری، حسن (۱۳۸۲ش). *فرهنگ بزرگ سخن*، چ دوم، تهران، انتشارات سخن.
۷. بازگان، مهدی (بی تا). *آخرت و خدا هدف بعثت انبیا*، بی جا.
۸. بنی صدر، ابوالحسن. (دی و بهمن ۱۳۸۲ش). «شکست لایسیسته؟»، انقلاب اسلامی، شماره ۵۱۴-۵۱۵، ص ۱-۳۰.
۹. بهی، محمد (۱۴۰۱ق). *الاسلام و مواجهة المذاهب الهدامة*، چ اول، قاهره، مکتبه وهبه.
۱۰. بهی، محمد (۱۳۷۷ش). *اندیشه نوین اسلامی در رویارویی استعمار غرب*، ترجمه: سید حسین سیدی، چ اول، مشهد، آستان قدس رضوی.
۱۱. پادشاه، محمد متخلص به شاد، (۱۳۶۳ق). *آندراج فرهنگ جامع فارسی*، زیر نظر محمد - دبیرسیانی، چ دوم، تهران، کتابفروشی خیام.
۱۲. جابری، محمد عابد (۲۰۰۰م). *العقل السياسي العربی، محذاته و تجلیاته*، چ چهارم، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة.
۱۳. حوالی (بی تا). *العبدانية نشأتها و آثارها فی الحیاة الإسلامیة المعاصرة*، بی جا.
۱۴. خالدی، مصطفی (۱۹۷۳م). *التبشیر و الاستعمار فی البلاد العربیة*، صیدا - بیروت، چ پنجم المکتبه العصریة.
۱۵. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۸ش). *جریان شناسی فکری ایران معاصر*، قم، مؤسسه فرهنگی حکمت نوین.
۱۶. خوری، سعید شرتونی (۱۴۰۳ق). *أقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد*، قم، المکتبه آیه الله مرعشی نجفی.

۱۷. راغب الاصفهانی (۱۴۲۵ق). *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داودی، بیروت - دمشق، دارالقلم - الدار الشامیة، چ چهارم.
۱۸. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۲ش). *نقد مبانی سکولاریزم*، چ اول، قم، مرکز مدیریت حوزه‌ی علمیه قم.
۱۹. زمانی، محمدحسن (۱۳۸۵ش). *شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی غربیان؛ تاریخچه، اهداف، مکاتب و گستره فعالیت مستشرقان*، چ اول، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۲۰. سربخشی، محمد (۱۳۹۰). «سکولاریسم، دین، اخلاق»، *معرفت اخلاقی*، سال دوم، شماره ۴، ص ۴۹-۷۱.
۲۱. سروش و دیگران، عبدالکریم (۱۳۸۱ش). *سنت و سکولاریسم، گفتارهای عبدالکریم سروش و دیگران*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، دوم.
۲۲. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶ش). *مدارا و مدیریت*، چ اول، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳). «*مدارا و مدیریت مؤمنان، (سخنی در نسبت دین و دموکراسی)*»، مجله کیان، سال چهارم، شماره ۲۱، ص ۱-۱۵.
۲۴. شبلی، العیسی (۱۹۹۳م). *علمانية والدولة الدينية*، چ سوم، بغداد، دارالشؤون الثقافية العامة.
۲۵. صاحبی، محمدجواد (۱۳۷۶ش). *اندیشه اصلاحی در نهضت‌های اسلامی*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۶. عبدالرزاق، علی (۲۰۰۰م). *الإسلام وأصول الحكم*، دراسة و وثائق، بیروت، المؤسسة العربية للدراسات.
۲۷. عثمانی، محمد (۱۳۸۴ش). «*معنای سکولاریسم*» مجله دانش پژوهان، شماره ۷، ص ۱-۱۰.
۲۸. عرب صالحی، محمد و فریده پیشوایی (پاییز ۱۴۰۰). «نقد مبانی و ادله قرآنی نظریه دولت»، *علوم سیاسی*، سال ۲۴، شماره ۹۵، ص ۹۳-۱۱۸.
۲۹. قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۷۹ش). *سکولاریزم در مسیحیت و اسلام*، اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۰. قرنی، عوض بن محمد (بی تا). *العلمانية..التاريخ والفكرة من موقع لقمان*، ص ۱-۱۳: [www.lokmaine.com](http://www.lokmaine.com)
۳۱. کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید) (۱۹۲۵م).
۳۲. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۱ش). *هرمونوتیک، کتاب و سنت (فرایند تفسیر وحی)*، چ پنجم، تهران، طرح نو.
۳۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

۳۴. محمد رضایی، محمد (۱۳۸۶ ش). «امامت و سکولاریسم»، مجله قبسات، دوره ۱۲، شماره ۴۵، ص ۱۰۷-۱۲۴.
۳۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، قم، انتشارات صدرا.
۳۶. مطهری، فرشته (۱۳۸۸). «کتابی در نقد سکولاریزم اسلامی، منصور میراحمدی (دیدگاه روشنفکران اسلامی)»، نشریه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلام، شماره ۱۴۸، ص ۶۱-۶۳.
۳۷. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ق). *الفصول المختارة*، تحقیق: علی میر شریفی، قم، کنگره شیخ مفید.
۳۸. میراحمدی، منصور (۱۳۸۷ ش). *سکولاریسم اسلامی نقدی بر دیدگاه‌های روشنفکران مسلمان*، چ اول، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۹. میکائیلیان، طاووس (۱۳۶۸ ش)، *الهیات پُرستان*، چ اول، تهران، علمی و فرهنگی.
۴۰. وثیق، شیدان (۱۳۸۴ ش)، *لائسیته چیست؟ نقدی بر نظریه‌پردازی‌های ایرانی درباره لائسیته و سکولاریسم*، تهران، اختران، اول.
۴۱. وجدی، محمد فرید (۱۹۷۱ م). *دائرة المعارف القرن العشرين*، چ دوم، بیروت، دار المعرفة.