

دین پژوهی
(۴)

شریعتمداری، حمیدرضا، ۱۳۴۶ -
سکولاریزم در جهان عرب / حمید رضا شریعتمداری. - قم: مرکز مطالعات و
تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۲.

۲۰۰ ص. - (مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب؛ ۱۲. دین پژوهی؛ ۴)
۱۴۵۰۰ ریال ISBN: 964 - 8090 - 16 - 5 :

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات قبیا.

کتابنامه: ص. [۱۹۹] - ۲۰۰؛ همچنین به صورت زیر نویس.

۱. دنیوی گرایي - کشورهای عربی. ۲. اسلام و دنیوی گرایي - کشورهای
عربی. ۳. اسلام و دولت. ۴. اسلام - تجدید حیات فکری. الف. مرکز مطالعات و
تحقیقات ادیان و مذاهب. ب. عنوان.

۲۱۱/۶۰۹۱۷۴۹۲۷

LB۲۷۴۷/۸/س۸

۸۲ - ۲۵۴۰ م

کتابخانه ملی ایران

سکولاریزم
در جهان عرب

حمیدرضا شریعتمداری

۱۳۸۲



مرکز مطالعات و تحقیقات
ادیان و مذاهب

سکولاریزم در جهان عرب

● نویسنده: حمید رضا شریعتمداری

● ناشر: انتشارات ادیان و مذاهب

● نوبت چاپ: اول، بهار ۱۳۸۲

● تعداد: ۳۰۰۰

● قیمت: ۱۲۵۰ تومان

● مرکز پخش: قم، ۴۵ متری صدوق، خیابان حضرت ابوالفضل، شماره ۹۹

تلفن: ۰۳۷۷۴۳۱۷۷-۳-۲۹۱۷۹۴۱، فاکس: ۲۹۱۸۲۴۷

www.adyan.org

E-mail: pub@adyan.org

سخن ناشر

نسبت دین و دولت و تجربه‌هایی که اقوام و ملل مختلف در این زمینه پشت سر گذاشته‌اند، همواره برای دین‌پژوهان در خور اهمیت بوده است. انقلاب اسلامی ایران و نظام برآمده از آن که رویکرد دوباره‌ای بود به پیوند دین و دولت، این موضوع را بیش از پیش در کانون توجهات فرهیختگان و اندیشمندان قرار داد.

در مقابل، تلاش‌های بسیاری نیز - خواه در ایران خواه در دیگر کشورها - برای مرزافکنی میان دو نهاد دین و دولت و در نتیجه، تحدید دین صورت گرفته است. این کوشش‌ها گاه به تفکیک عملی و عینی حوزه‌های دین و سیاست انجامیده است و گاه در سطح مباحث نظری و فکری باقیمانده است. در جهان عرب، هر چند با حکومت‌های دینی تمام‌عیار روبه‌رو نیستیم، دولت‌های کاملاً سکولار نیز هیچ‌گاه پانگرفته‌اند؛ اما از نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی تاکنون همواره اندیشه‌های عرفی‌گرا در میان اندیشمندان عرب مطرح و محل بحث و نظر بوده است.

این اثر که به همت یکی از اعضای هیأت علمی مرکز مطالعات و

تحقیقات ادیان و مذاهب فراهم آمده، تقریری است اجمالی از سیر تحول اندیشه‌هایی از این دست در کشورهای عربی که دارای پیشینه‌ها و خصیصه‌های مشترک تاریخی و فرهنگی بسیاری با ما هستند. امید است که این پژوهش به آگاهان جامعه ما دید بازتری را در ارزیابی مقوله عرفی شدن پیشکش نماید.

انتشارات ادیان و مذاهب

فهرست

۱۱	مقدمه
۱۷	فصل نخست: تحلیل لغوی و معناشناختی
۱۹	سکولاریزم، عرفی‌گرایی و علمانیت
۲۴	دامنه مفهومی سکولاریزم
۳۲	تلفی عربها از علمانیت
۳۹	فصل دوم: عرفی‌گرایی تاریخی و فلسفی
۴۱	مسیحیت و عرفی‌گرایی
۴۴	اصلاحات دینی
۶۱	عرفی‌گرایی فلسفی
۶۳	تقریر برهان غلیون از علمانیت فلسفی
۶۶	ویژگی اساسی و جوهری علمانیت

۷۱	فصل سوم: پیش‌زمینه تاریخی عرفی‌گروی در جهان عرب
۷۴	اولین نشانه‌های اثرپذیری از اروپا
۸۰	اولین نسل نواندیش
۸۶	روشنفکران مسیحی
۸۹	فصل چهارم: مصلحان اسلامی
۹۲	سیدجمال‌الدین افغانی (اسدآبادی)
۹۵	محمد عبده
۹۸	شاگردان عبده و نسبت اسلام و تمدن جدید
۱۰۳	فصل پنجم: پیشگامان عرفی‌گروی
۱۰۷	شبللی شمیل (۱۸۵۰-۱۹۱۷)
۱۱۰	فرح‌انطون (۱۸۷۴-۱۹۲۲)
۱۱۵	فصل ششم: نگاهی به کتاب الاسلام و اصول الحکم
۱۲۱	تقریری اجمالی از کتاب
۱۳۰	واکنشها و بازتابها
۱۴۹	نقدها
۱۵۹	فصل هفتم: عرفی‌گروی در میان عربهای معاصر (معرفی یازده کتاب)
۱۶۳	مصر در میان حکومت اسلامی و حکومت عرفی
۱۶۶	عرفی‌گروی در مصر میان نزاعهای دینی و سیاسی

۱۶۹	عرفی‌گروی و جامعه مدنی
۱۷۳	چیستی علمانیت و نزاع میان اسلام‌گرایان و عرفی‌گروان
۱۷۶	اسلام و سیاست؛ پاسخ به شبهات عرفی‌گروان
۱۷۹	مسلمانان میان عرفی‌گروی و حقوق بشر مادی
۱۸۵	عرفی‌گروی و پیشگامان آن در مصر
۱۸۷	عرفی‌گروی؛ پیدایش، سیر تحول و تأثیرات آن در جهان اسلام
۱۸۹	دموکراسی میان عرفی‌گروی و اسلام
۱۹۲	عرفی‌گروی و بازاری اسلام؛ گفت‌وگوهایی در پیرامون تحول و تجدد
۱۹۵	اسلام سیاسی میان اصولگرایان و عرفی‌گروان
۱۹۹	کتابنامه

مقدمه

بی تردید، در میان موضوعات بحث‌انگیز در جوامع اسلامی، مبحث دینی بودن حکومت - و نیز دیگر شئون زندگی جمعی و حیات اجتماعی - یا دنیوی، عرفی، علمانی و سکولار بودن آن، جایگاهی والا و فرازمند دارد. پیوند عمیق مردم این کشورها با اسلام، و اجتماعی و شریعت‌مدار بودن این دین از سویی، و تجربه خیره‌کننده غرب در ارائه الگوی نوینی از زندگی که یکی از پایه‌های اساسی آن، سکولاریزم است، از سویی دیگر، این مبحث را با اهمیت، و به یکی از چالش‌های جدی جهان اسلام تبدیل کرده است.

در جمهوری اسلامی ایران که از داعیه حکومت دینی - با الگوی مردمسالاری دینی - برخوردار است، این مبحث اهمیتی دوچندان یافته است. توجه جدی و روزافزون محافل و مجامع دانشگاهی، حوزوی و دیگر مراکز علمی و رسانه‌های جمعی به این موضوع، گواه این اهمیت و اهتمام مضاعف است.

بحث علمانی یا دینی بودن حکومت در کشورهای عربی نیز توجهات

بسیاری را برانگیخته است. آزمودن خلافت عثمانی در کنار هجوم داده‌ها و یافته‌های غربیان، در اواخر قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم، درستی و کارآمدی عرفی شدن حکومت و دیگر شئون اجتماعی را به یکی از دل‌مشغولیهای اساسی اندیشمندان جهان عرب تبدیل کرد. با پیروزی انقلاب اسلامی ایران و رشد اسلام‌گرایی در جهان اسلام که هدف اصلی خود را دستیابی به حکومت دینی قرار داده است، بار دیگر این بحث در کشورهای عربی اوج گرفت. بهترین گواه این رونق فزاینده، آثار و منابعی است که عربها در این زمینه به دست داده‌اند.

اشتراکات فرهنگی، سیاسی و دینی ما - ایرانیان - و عربها مقتضی آن است که آموخته‌ها و کاویده‌های همدیگر را به خوبی بشناسیم و در یک تبادل و تعامل فرهنگی سازنده و بالنده بتوانیم با شناختی درست از فرهنگ و تمدن اسلامی و بومی خود و نیز فرهنگ و تمدن غرب - یا غربی - به سازوکار و راهکارهایی مشترک یا نزدیک به هم دست‌یافته، جهت اعتلای فرهنگی و تمدنی خود بکوشیم.

این انگیزه و نبود تحقیقی جامع به زبان فارسی درباره سیر تحولات سکولاریزم در جهان عرب مرا بر آن داشت تا گامی - هرچند ناچیز - را در راه شناساندن این بحث به فارسی‌زبانان بردارم. از این فرصت استفاده می‌کنم و از حجت‌الاسلام والمسلمین سید ابوالحسن نواب، رئیس مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب و آقایان دکتر محمد ذبیحی مدیریت محترم مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم، دکتر محسن جوادی، و دکتر سید محمد انتظام که مرا از مساعدت‌ها و راهنمایی‌های خود بهره‌مند ساختند، سپاسگزاری می‌نمایم.

مبحث سکولاریزم هم می‌تواند با نگاهی فرادینی، فراتاریخی و فلسفی مورد کندوکاو قرار گیرد و هم می‌تواند با نگاهی تاریخی - سیاسی یا کلامی - فقهی بررسی شده شود. آنچه از این اثر انتظار می‌رود نگاهی است تاریخی به زمینه‌ها و نحوه شکل‌گیری اندیشه سکولاریزم در جهان عرب که مقطع زمانی نیمه دوم قرن نوزدهم بدین سو را دربرمی‌گیرد. اما، یک بررسی جامع نمی‌تواند ابعاد محتوایی و فلسفی این بحث را نادیده بگیرد. از این رو پیش از ورود به بحث تاریخی، تحلیلی معناساختی و فلسفی از علمائیت - عمدتاً از منظر نویسندگان عرب - به دست خواهیم داد. در مرحله بعد، گزارش مختصری از تاریخ سکولاریزم در موطن اصلی آن یعنی مغرب زمین ارائه خواهیم کرد.

سپس نگاهی به فرآیند نواندیشی دینی از طهطاوی و خیرالدین پاشا تا شاگردان عبده خواهیم انداخت. پرداختن به این جنبش و چهره‌های نامدار آن، ناشی از نقشی است که اینان در شکستن فضاهای بسته گذشته، نقد رفتارهای سیاسی حاکم به نام دین، و برداشتهای سنتی و ایستا از اسلام و آفتابی کردن معضلاتی چون چگونگی جمع کردن میان عقل و وحی، علم و دین، سیاست و دیانت و در یک کلام، اسلام و زمانه ایفا کردند. ما حتی اگر نظریه افراطی سلفیهای تندرو را که افرادی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده را دارای گرایشهای علمانی و شایسته انتقادهای شدید می‌دانند نپذیریم - که نمی‌پذیریم - اما نمی‌توانیم بسترسازی ناخواسته - و شاید اجتناب‌ناپذیر - اندیشه‌های اینان را برای اندیشه‌های سکولار نادیده بگیریم؛ زمانی که ذهنیتهای گذشته فرو می‌ریزد و معضلات نادیده گرفته شده تاریخی و فلسفی، درک

وبازشناسانده می‌شود، طبیعی است که اندیشه‌های شکوفاشده به راه‌حدها و پاسخه‌ها پیشگامان نواندیشی بسنده نکنند و هرکدام جست‌وجوگر راهی برای گریز از این تنگنا باشند؛ خصوصاً اگر پیشینیان در نظریه‌پردازی چندان موفق عمل نکرده باشند.

این فرآیند را به خوبی می‌توان در تحولات پس از پیروزی انقلاب اسلامی در کشور خود نیز بسجویم و ببینیم. در ایران نیز پس از فروکش کردن هیجانات ناشی از حماسه‌های انقلاب و دفاع شکوهمند، در نسل پرورش‌یافته در انقلاب دو رویکرد قوی - اما متفاوت با رویکرد بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران - پا گرفت؛ رویکردی که پرسش را در تعلیمات امام خمینی دریافت، اما پاسخه‌ها داده شده به آن پرسش را ناکافی دانست و در موضوع بحث‌انگیز دین و دولت قدم به قدم به مقوله عرفی شدن تقرّب جست و در حقیقت در ستیز دین و دنیا به محدود شدن قلمرو دین فتوا داد. و رویکرد دیگری که در نقطه شروع با رویکرد پیشین همراه بود و پاسخه‌ها نواندیشان دینی را وافی و کافی نمی‌دانست، اما راه‌حل را در بازگشت به نگرش‌های ماقبل «اصلاح و نواندیشی دینی» یافت و به صراحت یا به اشارت، منکر مقولاتی چون مردمسالاری دینی، فقاقت نواندیشانه و دینداری زمانه‌گرا شد.

توضیح این مقوله مقاله مستقل دیگری را می‌طلبد. آنچه در این مقال به کار می‌آید، توجه به این نکته است که پس از نواندیشی‌های سیدجمال و عبده، شاگردان آنها عموماً به یکی از این دو راه رفتند: علمانیت و سلفیت و تنها اندکی باقی ماندند که به دامان علمانیت نغلتیدند و در عین حال به سلفی‌گری نیز برنگشتند و همان راه اصلاحات دینی را که راه سید و عبده بود، پی گرفتند.

در ادامه این رساله به بررسی اندیشه‌های پیشگامان علمائیت به ویژه فرح آنطون / شبلی شمیل خواهیم پرداخت و فصلی مستقل را نیز به ماجرای کتاب علی عبدالرازق تحت عنوان الاسلام و اصول الحکم که اولین گام در راه علمانی کردن اسلام [= عِلْمَنَةُ الاسلام] بوده است، اختصاص داده‌ایم. در پایان نیز جهت آشنایی با دیدگاه‌های کنونی موافقان و مخالفان سکولاریزم در جهان عرب به عنوان نمونه به بازخوانی یازده کتاب که همه آنها در مقطع زمانی ۱۹۹۰ تا ۲۰۰۰ انتشار یافته‌اند پرداخته‌ایم. فصل اخیر را به نوعی می‌توان جمع‌بندی مباحث اصلی این اثر نیز تلقی کرد. بجاست یادآور شوم که در بخش تحلیلهای معناشناختی و فلسفی از سکولاریزم از کتاب الأسس الفلسفیه للعلمائیه اثر عادل ضاهر و در بخش تاریخی از کتاب الفكر العربی فی عصر النهضة، اثر آلبرت حورانی و کتاب العلمائیه من منظور مختلف، تألیف عزیزالعظمه بهره بسیاری برده‌ام. همچنین در فصل مربوط به کتاب الاسلام و اصول الحکم اثر علی عبدالرازق، علاوه بر این کتاب از کتابهای معركة الاسلام و اصول الحکم اثر محمد عماره و نقض کتاب الاسلام و اصول الحکم اثر محمد خضر حسین بیشترین استفاده را کرده‌ام.

فصل نخست

تحلیل لغوی و معناساختی

سکولاریزم، عرفی‌گرایی و علمانیت

سکولاریزم: در زبانهای فرنگی بنا به تحقیقات تاریخی متفاوت سکولاریزم، اصطلاحات مختلفی شکل گرفته است. معروفترین اصطلاحی که به ویژه در کشورهای پروتستان رواج یافته، واژه Secularism است که برگرفته از واژه لاتینی Saeculum (به معنای نسلی از انسانها) می‌باشد. اما در کشورهای کاتولیک عبارت Laicite (لایسیته که در زبان و فرهنگ کشور ترکیه به Laiklik تبدیل شده است) به کار می‌رود. این واژه از ریشه یونانی (Laos به معنای مردم و Laikos به معنای عامه مردم در برابر طبقه کاهنان و روحانیان) اشتقاق یافته است. در زبان آلمانی واژه‌های Weltlich و Veweltlichen به ترتیب در برابر «سکولار» و «سکولاریزاسیون» به کار می‌رود.

عرفی‌گرایی: در مورد برابر نهاد فارسی سکولاریزم قطعیتی وجود ندارد و همچنان نویسندگان و اندیشمندان ایرانی برای رساندن این مفهوم

از تعابیر متعددی چون دنیاپرستی و اعتقاد به اصالت امور دنیوی (بازارگاد در تاریخ فلسفه سیاسی)؛ غیر دین‌گرایی، نادینی‌گری (بازرگان در تاریخ آراء تربیتی در غرب)؛ دنیویت (محسن ثلاثی در کالبدشناسی چهار انقلاب)؛ نادینی (آرام در نقدی بر نوینگری)؛ جداانگاری دین و دنیا، عرفی شدن، دین‌زدایی و علمانیت (خرمشاهی در علم و دین)؛ این دنیایی و غیرمذهبی (بهداد در تکامل نهادها و ایدئولوژیهای اقتصادی)؛ این جهانی (فولادوند در آیا انسان پیروز خواهد شد؟)؛ گیتیانه [در برابر مینوی یا اخروی] (آشوری در از فیشه تا نیچه)^(۱) و عرفی‌گروی (مصطفی ملکیان در آثار مختلفش) بهره می‌گیرند؛ هرچند به نظر می‌رسد که اصطلاح عرفی شدن در برابر Secularization و عرفی‌گروی در برابر Secularism در حال تمکّن یافتن است.

مراد فرهادپور بر آن است که ترجمه سکولاریزاسیون به «جداانگاری دین از دنیا» به لحاظ محتوای مفهومی، دقیق و به لحاظ جوهر تاریخی، توخالی است. به نظر وی، در قیاس با واژه لاتینی Saecularis، اصطلاح ژرمنی Weltlich به معنای «این جهانی» دقیقتر و رساتر است، از این رو، اصطلاح Veweltlichen یا «این جهانی کردن» نیز مترادف بهتری برای سکولاریزاسیون است.^(۲)

در نظر عبدالکریم سروش، علمی بودن یا علمی شدن دقیقترین ترجمه سکولاریزم است.^(۳)

۱. ماری بریجانیان، فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی، ج ۲، ص ۷۸۰.

۲. کیان، شماره ۲۶، ص ۱۴.

۳. کیان، شماره ۲۶، ص ۶.

علمانیت: علی‌رغم قطعیتی که در زبان عربی در مورد علمانیت به عنوان معادل سکولاریزم - و نیز علمنة در برابر سکولاریزاسیون - وجود دارد، اما در این میان، دو ابهام جدی در کار است که هنوز راه حل قطعی و مورد اتفاقی نیافته است: برای نخستین بار چه کسی این اصطلاح را در فرهنگ و ادبیات عرب وارد ساخت؟ و نیز منشأ اشتقاق این واژه چیست؟ آیا علمانیت از علم برگرفته شده و به نوعی معنای Scientism در آن، تضمین شده است و بنابراین باید به کسر عین تلفظ شود، یا از عالم، برگرفته شده و با حذف الف به علمانیت تبدیل شده است که در این صورت باید این واژه را به فتح عین و لام - یا لا اقل به فتح عین و سکون لام - تلفظ کرد؟ پاسخ به هر دو پرسش را از منظر اندیشمندان عرب پی می‌گیریم.^(۱)

در پاسخ به پرسش نخست، عزیزالعظمه می‌گوید:

به درستی و به صورت قطعی، معلوم نیست که چگونه واژه علمانیت در زبان عربی وارد شده و چگونه در ادبیات سیاسی، اجتماعی و تاریخی معاصر عرب، راه یافته است؟ پیشتر، به نهادهای غیردینی با واژه «مدنی» اشاره می‌شده است؛ مثلاً فرح آنطون از جدایی حاکمیت دینی و حاکمیت مدنی سخن می‌گفت (فرح آنطون، ابن‌رشد و فلسفته، با مقدمه ادونیس، بیروت، دارالطلیعة، ۱۹۸۱، ص ۱۴۴)؛ محمد عبده خلیفه را چنین وصف می‌کرد: حاکم مدنی من جمیع الوجوه: زمامداری که از هر جهت، مدنی است (محمد عبده، مجموعه آثار، گردآوری و تحقیق توسط محمد عماره، ۶ جلد،

۱. در مورد نظرگاه نویسندگان ایرانی درباره اشتقاق و مفهوم علمانیت رک به مرتضی مطهری، نهضت‌های اسلامی در صدساله اخیر، انتشارات صدرا، ص ۲۵؛ عبدالکریم سروش، «معنا و مبنای سکولاریزم»، کیان، شماره ۲۶، ص ۶؛ همایون همتی، «ناکامی در تحلیل معنا و مبنای سکولاریزم»، کتاب نقد، شماره ۱، ص ۱۹۷.

بیروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ۱۹۷۲-۱۹۷۴، ج ۲، ص ۲۸۷). واژه علمانی ظاهراً در دهه بیست قرن بیستم در همین معنای امروزی آن تداول داشته است (مثلاً ر.ک به موسی سلامة، اليوم والغد، قاهره، المطبعة العصرية، ۱۹۲۷، ص ۱۲) در آثار ساطع الحصری و دیگران نیز این واژه ثبت شده است (ر.ک به ساطع الحصری، مجموعه آثار ملی ساطع حصری، سری میراث، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۸۵، ص ۱۳۹۰-۱۳۹۱).^(۱)

شیخ عبدالله علایلی (ادیب و زبان‌شناس معروف لبنانی و صاحب کتاب مقدمه لدرس لغة العرب) معتقد است که «اولین کسی که این واژه را به کاربرد، زبان‌شناس ترک، شمسی، است که پطرس بستانی از او اقتباس کرد و این واژه را در قاموس خود محیط المحيط به کار برد و خلیل سعاده در فرهنگ بزرگ انگلیسی-عربی خود، آن را از بستانی به عاریت گرفت و به کاربرد».^(۲)

محمد عماره در کتاب الاسلام والسیاسة؛ الرد علی شبهات العلمائین آورده است که برای اولین بار در جهان عرب، شخصی مصری به نام لويس بقطر در فرهنگ لغتی عربی-فرانسوی به سال ۱۸۲۸، واژه علمانی را در مقابل L'laïque ابداع کرد.

اما درباره منشأ اشتقاق علمانیت، عزیزالعظمه می‌گوید: «ترجیح با آن است که این واژه را برگرفته از «علم» بدانیم. این اشتقاق دارای مبنای معتبری در زبان عربی، و مطابق با قاعده صرفی روشنی است. تلاشهای

۱. العلمانیة من منظور مختلف، ص ۱۷.

۲. عبدالله علایلی، مجلة آفاق (به نقل از انعام احمد قدوح، العلمانیة فی الاسلام، ص ۱۵).

شیخ عبدالله علائلی و دیگران در ارجاع علمانیت به «عالم» به هیچ وجه قانع کننده نیست (ر.ک به احمد حاطوم، العلمانیة بکسر العین لابتحتها، الناقد، سال دوم، شماره بیستم، فوریه ۱۹۹۰، ص ۴۴-۴۷). از لحاظ واقعیت خارجی نیز مفهوم دنیوی‌گروی از آغاز زمانی کاربرد واژه علمانیت در زبان عربی، متأخر است.^(۱)

عادل ضاهر می‌گوید:

دیرزمانی است که بسیاری از دانش‌آموختگان عرب ترجیح می‌دهند که علمانیت را به کسر عین تلفظ کرده، آن را برگرفته از علم، بدانند. این تلقی اشتباهی است که باید تصحیح شود، زیرا واژه علمانیت از «عالم» و نه «علم»، برگرفته شده است و تلفظ صحیح علمانیت آن است که عین و لام آن با فتح خوانده شود (به کسر عین) همان است که معمولاً در آثار معاصران با تعبیر «علموی» بدان اشاره می‌شود؛ اما واژه «علموی» از لحاظ لغوی نمی‌تواند برگرفته از «علم» تلقی شود و درست‌تر آن است که به جای «علموی» از «علمانی» (به کسر عین) استفاده شود. نگرش علمانی شناخت علمی را الگوی همه انواع و شناخت‌های بشری می‌داند و رویکردی پوزیتویستی و مادی به هستی دارد و شناخت‌های اخلاقی، یا دینی یا متافیزیکی را به رسمیت نمی‌شناسد؛ زیرا قضایای این شناخت‌ها، اصولاً با معیارهای علمی قابل سنجش نیستند؛ اما علمانیت (به فتح عین و لام) به هیچ وجه ناظر به پوزیتویسم نبوده، هیچ موضع صریحی در برابر ماهیت شناخت ندارد. این مفهوم در وهله اول، ناظر به نقش انسان در هستی و استقلال اندیشه انسانی در زمینه‌هایی است که آدمی عقل را در آن زمینه‌ها به خدمت می‌گیرد و

۱. العلمانیة من منظور مختلف، ص ۱۸.

مهم‌تر آن‌که ناظر به نقش انسان در هستی، و از جمله کشف اهداف شایسته تحقق در این جهان، و سازوکارهای نیل به آن اهداف - مستقل از دین - است؛ البته علمانیت به‌طور ضمنی، موضعی است در برابر سرشت شناخت علمی و نسبت آن با شناخت دینی؛ اَمَّا عِلْمَانِي (به فتح عین و لام) لزوماً علمانی (به کسر عین) نیست.^(۱)

در هر حال، هرچند نگاه لغوی و صرفی اشتقاق علمانیت از عِلْم را برتر از وجه دیگر می‌نشانند؛ اَمَّا نگاه مفهومی عالمانیت (و عِلْمَانِيْت به فتح عین و لام) را ترجیح می‌دهد، با این همه هر دو نگاه ناظر به بایدها هستند؛ اَمَّا این‌که به واقع، کس یا کسانی که این واژه را به کار بردند - درست یا غلط - کدامین اشتقاق را در نظر داشتند و از میان مفاهیم دنیاگروی و علم‌گروی کدام مفهوم را - به درست یا غلط - در رساندن سکولاریزم، مبنا و اساس می‌دانستند، به درستی معلوم نیست. از این‌رو، مبدا و منشأ این واژه نیز مانند بسیاری از اصطلاحات دیگر همچنان نامعلوم می‌ماند؛ گرچه هیچ مشکلی فراروی محققان این قلمرو قرار نمی‌دهد؛ چون بی‌تردید، از دهه بیست قرن گذشته بدین‌سو، این اصطلاح در همین معنای امروزی آن رواج داشته است؛ البته این به معنای وضوح ابعاد مفهوم علمانیت در میان اندیشمندان عرب نیست. دامنه مفهومی علمانیت بحثی است که هم‌اینک بدان خواهیم پرداخت.

دامنه مفهومی سکولاریزم

بسیاری برآنند که سکولاریزم آنچنان‌که باید و شاید، در مشرق زمین به

۱. الأُسُ الفِلسَفيَّةُ للعِلْمَانِيَّةِ، ص ۳۸-۳۷.

ویژه در مشرق اسلامی فهم نشده است. بسیاری از موضعگیریهای جانبدارانه یا مخالف سکولاریزم، ناشی از سوءفهم این مقوله است. بنابراین، قبل از هر بحثی بجاست که کاربردها و معانی سکولاریزم را در موطن آن؛ یعنی غرب و سپس تلقی اندیشمندان عرب را از آن بازشناسیم. در دایرةالمعارف بریتانیکا ذیل مدخل Secularism چنین آمده است: «به هر جنبش اجتماعی ای گفته می شود که سمت و سوی فارغ از آخرت‌گرایی در زندگی زمینی داشته باشد».^(۱)

برآیان آر. ویلسون در ذیل مدخل secularization از دایرةالمعارف دین (ویراسته میرچا الیاده) می‌گوید:

واژه سکولاریزاسیون در زبانهای اروپایی در صلح وستفالی در ۱۶۴۸ میلادی به کار برده شد؛ در این معاهده از واژه عرفی شدن برای وصف انتقال سرزمینهایی که قبلاً تحت کنترل کلیسا بودند، استفاده شد؛ این سرزمینها به مراجع سیاسی غیر روحانی انتقال می‌یافتند. پیش از این معاهده، از واژه *secularis* استفاده می‌شد و اهل کلیسا از تمایز میان امور دینی و عرفی برای طرح ادعای برتر بودن امور مقدس بهره می‌گرفتند. تمایز فوق تا حدی معادل با تمایز مفاهیم مسیحی امور ماوراء طبیعی از امور دنیوی و غیر مقدس است. همچنین کلیسا از مدت‌ها پیش میان کشیسه‌های «دینی» و کشیسه‌های عرفی یا میان روحانیونی که در چارچوب مراتب دینی عمل می‌کردند و آنها که در سطح گسترده‌تر جامعه فعالیت داشتند، قائل به تفاوت بود. پس از آن، واژه عرفی شدن به مفهومی متفاوت، بر خواست خداوند از کشیشان به واسطه عهده‌ای که با او بسته‌اند، اطلاق شد. این واژه در آن دوره، دایرة مفهومی

1. Britanica, Vol. 10, p. 594.

گسترده‌تری نسبت به دلالت ضمنی و جامعه‌شناختی آن، در قرن بیستم داشت.

جامعه‌شناسان از این واژه برای دلالت بر فرآیندهای گوناگون خارج شدن کنترل فضا، زمان، تسهیلات و منابع، از دست مراجع دینی و جایگزینی اهداف و مقاصد این جهانی و روشهای تجربی به جای الگوهای آیینی و نمادین کنش که متوجه غایات ماوراء طبیعی و دیگر جهانی بودند بهره می‌بردند. این تعبیر بعداً برای دلالت بر الگوی توسعه اجتماعی که جامعه‌شناسان اولیه مانند آگوست کنت (۱۸۵۷-۱۷۹۸) آن را پیش از رواج تعبیر سکولاریزاسیون در کاربردهای جامعه‌شناختی مطرح کرده بودند تخصیص یافت. در این فرآیند، نهادهای گوناگون اجتماعی کم‌کم از یکدیگر تمایز یافته، از چارچوبهای دینی رها شدند. این نهادها پیش از این، از حیث عمل، تحت مقررات دین بوده، تحت سلطه و الهام آن قرار داشتند. قبل از این تحول، کنش اجتماعی درحوزه گسترده‌ای از فعالیتها و سازمانهای اجتماعی (شامل کار، تصمیم‌گیری، روابط اجتماعی و روابط میان اشخاص، مراحل قضاوت، اجتماعی شدن، نمایش، پرکردن شکافها و مراحل‌گذار در دور حیات) بر اساس ادراکات ماوراء طبیعی، تنظیم می‌یافت. فرآیند انفکاک ساختاری که نهادهای اجتماعی (اقتصاد، سیاست، اخلاق، قضاء، تعلیم و تربیت، بازآفرینی، حفظ بهداشت و سازمان خانواده) در آن به صورت اموری متمایز از هم به رسمیت شناخته می‌شوند و با استقلال قابل توجه عمل می‌کنند، فرآیندی است که مفاهیم ماوراء طبیعی در آن، تسلط بر امور انسانی را از دست می‌دهند و این الگویی است که به عنوان عرفی شدن شناخته شده است. مفاهیم ماوراء طبیعی کم‌کم از همه نهادهای اجتماعی به جز آنها که به توسعه معرفت اختصاص دارند و روابط خود را با

مراتب ماوراء الطبیعی حفظ می‌کنند، کنار گذاشته شدند. این نهادها به دنبال تأثیرگذاری بر دیگر قلمروهای حیات اجتماعی بوده، از آنها منفک می‌شوند و به صورتی فزاینده، نهادهای دینی را احاطه می‌کنند.^(۱)

ویلسون در ادامه از دشواری به دست دادن تعریفی جامع از سکولاریزاسیون خبر می‌دهد و یکی از دلایل این دشواری را وابسته بودن تعریف این مفهوم به تعاریف متکثر و گوناگون دین می‌داند. وی پیش از تعریف سکولاریزاسیون، میان آن و سکولاریزم فرق می‌گذارد و سکولاریزم را نوعی ایدئولوژی می‌داند که آگاهانه همه اشکال و صور اعتقاد به امور ماوراء الطبیعة و عوامل وابسته به آن را رد می‌کند و اصول غیر دینی یا ضد دینی را بنیاد اخلاق شخصی و سازمان اجتماعی می‌داند؛ اما سکولاریزاسیون فرآیند افول فعالیتها، باورها، شیوه‌های تفکر و نهادهای دینی است که در ابتدا با دیگر فرآیندهای تحول ساختاری اجتماعی ارتباط دارند، یا پیامد ناخواسته و ناآگاهانه آنها هستند. در هر حال، عرف‌گرایی تا حدی می‌تواند به فرآیندهای عرفی شدن یاری رساند.

ویلسون سپس با تعریف کارکردی دین به «باورها، جهت‌گیریه‌ها، نگرشها، فعالیتها، نهادها و ساختهای مربوط به امور ماوراء الطبیعی» تعریفی کارکردی از عرفی شدن ارائه می‌کند:

فرآیندی که طی آن، گاهی فعالیتها و نهادهای دینی اهمیت اجتماعی خویش را از دست می‌دهند و دین به صورت امری حاشیه‌ای در عمل نظام اجتماعی در می‌آید و کارکردهای اساسی جامعه عقلانی می‌شوند در این حال، کنترل

۱. دین؛ اینجا اکنون، ترجمه مجید محمدی، ص ۲۱-۱۹.

عواملی که پیش از این به امور ماوراء الطبیعی اختصاص یافته بودند، به نهادهای تازه منتقل می‌شود.^(۱)

مَلَكُومِ همیتون در جامعه‌شناسی دین به نقل از شاینر، شش معنا یا کاربرد را برای اصطلاح سکولاریزم ذکر کرده است که به اختصار، از این قرار است:^(۲)

۱. نخستین معنا مربوط به زوال دین است؛ بدین ترتیب که نمادها، آموزه‌ها و نهادهای مذهبی پیشین حیثیت و اعتبارشان را از دست می‌دهند و در نتیجه راه برای جامعه بدون دین، باز می‌شود.

۲. معنای دوم به سازگاری هرچه بیشتر با «این جهان» مربوط است؛ به این معنا که در این جهان، توجه آدمها از عوامل فراطبیعی، منفک شده، به ضرورت‌های زندگی دنیوی و مسایل آن، جلب می‌شود. بنابراین معنا، همه علائق و گروه‌های مذهبی با علائق و گروه‌های غیرمذهبی درهم آمیخته می‌شوند، به گونه‌ای که نمی‌توان یکی را از دیگری متمایز کرد.

۳. سومین کاربرد به معنای جدایی دین و جامعه است. در این کاربرد، دین به قلمرو خاص خودش عقب می‌نشیند و منحصر به زندگی خصوصی می‌شود و خصلتی یکسره درونی پیدا می‌کند و تسلطش را بر هریک از جنبه‌های زندگی اجتماعی خارج از قلمرو دین از دست می‌دهد.

۴. دنیاگرایی در کاربرد چهارم به معنای جایگزینی صورتهای مذهبی به جای باورداشتهای و نهادهای مذهبی است. در این معنا، دانش، رفتار و نهادهایی که زمانی مبتنی بر قدرت خدایی تصور می‌شدند، به پدیده‌های

۱. همان، ص ۲۳.

۲. جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۲۸۹-۲۹۰.

آفریده انسان و تحت مسئولیت او تبدیل می‌شوند. در اینجا با دین انسانی شده‌ای روبرو می‌شویم.

۵. دنیاگرایی در کاربرد پنجم، به معنای سلب تقدس از جهان است؛ جهان خصلت مقدسش را از دست می‌دهد و انسان و طبیعت موضوع تبیین علی-عقلانی و دخل و تصرف می‌شوند. در این جهان، نیروهای فرا طبیعی هیچ نقشی ندارند.

۶. سرانجام دنیاگرایی به معنای حرکت از جامعه «مقدس» به جامعه «دنیوی» است. به این ترتیب که جامعه هرگونه پایبندی‌اش را به ارزشها و عملکردهای سنتی رها می‌کند و ضمن پذیرش دگرگونی، همه تصمیمها و کنشهایش را بر یک مبنای عقلانی و فایده‌گرایانه انجام می‌دهد.

همیلتون در ادامه، این معنای اخیر را از دیگر معانی که تنها به پایگاه دگرگون شده دین در جامعه، ارتباط دارد، گسترده‌تر می‌داند و می‌گوید:

روشن است که این معانی متفاوت به هیچ روی، دافع همدیگر نیستند. این گوناگونی در معنای دنیاگرایی با گوناگونی در معنای دین ارتباط دارد و بدانجا می‌انجامد که شایر به پیروی از مارتین می‌گوید که مناسبترین نتیجه‌ای که از این قضیه می‌توان گرفت، این است که این اصطلاح را باید یکسره رها کرد. به نظر می‌رسد که این نتیجه‌گیری چندان سنجیده نیست. معنای اساسی این اصطلاح همان زوال، و شاید ناپدید شدن آن باورداشتها و نهادهای مذهبی است که با معنای نخست، دوم، چهارم و پنجم دنیاگرایی ارتباط دارند. فراگردهای این قضیه ممکن است با هم تفاوت داشته باشند. شناسایی هر یک از آنها به تحقیق تجربی، نیاز دارد؛ اما به نظر می‌رسد که نتیجه نهایی همه این فراگردها باید یکی باشند. دنیاگرایی به این معنا ممکن است رخ بدهد یا ندهد و ممکن است یک فراگرد با دوام باشد یا نباشد. اگر این نوع

دنیاگرایی اتفاق بیافتد، چیزی در معنای دوم آن خواهد بود که همان خصوصی شدن مذهب است و یا ممکن است به صورت یکی از جنبه‌های معنای نخستین، تجلی یابد.^(۱)

مفهوم عرفی شدن را یکی از معاصران چنین تبیین کرده است: عرفی شدن بخشی از روند عامتری است که تحت عنوان افتراق ساختاری (structural differentiation) یا تخصیص نقشها (role specification) از آن یاد می‌شود. در واقع، روندهای عامی که موجب دگرگونی و تحول جوامع می‌شوند، تجلیات گوناگونی دارند که عرفی شدن هم یکی از آن تجلیات است. افتراق ساختارها و تخصیص نقشها حوزه خصوصی و حوزه عمومی را از یکدیگر تفکیک می‌کند؛ حوزه‌هایی که در گذشته، تمایز چندانی از یکدیگر نداشتند.

یکی دیگر از وجوه و معانی سکولاریزاسیون، دنیوی شدن امور و ارزشهای قدسی است. دنیوی شدن عمدتاً محصول روند و فرآیند دیگری است که به آن، بازاری شدن (marketization) گفته می‌شود. خاصیت بازار این است که امور را عرفی می‌کند. عرف امری بین‌الذلهانی است که در حین تعاملات بازاری؛ یعنی در طی دادوستد، شکل می‌گیرد. هنگامی که عده زیادی از افراد با یکدیگر قراردادهایی ضمنی یا صریح منعقد می‌کنند، عرف شکل می‌گیرد و بازار هم جایی است که افراد دائماً در حال عقد قرارداد با یکدیگرند؛ هرچه بازار گسترده‌تر می‌شود، بر تعداد طرفین قرارداد نیز افزوده می‌شود و امور بیشتر جنبه عرفی پیدا می‌کند. گسترش بازار می‌تواند، دنیوی شدن ارزشهای قدسی را تسریع کند. عرفی شدن یکی از مهم‌ترین تجلیات مدرنیته نیز هست. گوهر

مدرنیته خرد نقاد است. مدرنیته به واسطه همین خصلت؛ یعنی برخورداری از عقل نقاد، اسیدیته بالایی دارد و هرچه در کاسه تیزاب مدرنیته می افتد، دیر یا زود در این تیزاب، حل می شود. مدرنیته بند از بند همه چیز می گسلد و شالوده شکنی می کند. حال، می توان پرسید که دین در مواجهه با تیزاب مدرنیته، چه تحولاتی را از سرگذرانده و چه مسیرهایی را طی کرده است؟ بخشهایی از دین با پناه گرفتن در عرصه خصوصی (private sphere) تن به محک تیزاب مدرنیته نداده و موفق شده اند، مدت های مدید به حیات قدسی خود ادامه دهند. عرصه عمومی (Public S.) عرصه آزمون است و آنچه از عرصه عمومی به عرصه خصوصی می رود، از آزمونهای عرصه عمومی می گریزد. بخشهایی از دین نیز بدون آنکه وارد چالش با مدرنیته شوند، اساساً فراموش شده است. این بخشها آرام آرام از میدان دید، بیرون رفته اند. یکصد سال پیش در ایران بسیاری امور مقدس وجود داشت که امروز دیگر وجود ندارد. اما بخشهایی از دین وارد چالش تمام عیار با مدرنیته شدند و در طی این زدوخورد، حواشی ناکارآمدشان فرسایش پیدا کرد و هسته عقلانی شان باقی ماند؛ بسیاری از امور قدسی، واجد یک هسته عقلانی اند. و گاه همین هسته عقلانی است که به حیات خود ادامه می دهد؛ مثلاً نظام حقوقی فرانسه، انگلیس و آمریکا ریشه های مذهبی قوی ای دارد، یا بسیاری از ایدئولوژیهای مدرن در واقع، آشکال بازسازی شده قدسیات دوران پیشامدرن هستند. گاه امور قدسی به فرهنگ، تبدیل می شوند و بقایشان را حفظ می کنند؛ یعنی دین شریعت مدار به دین شعائری تبدیل می شود. در دین مدنی (civil religion) بسیاری از مقولات و

مفاهیم، قدسی نیستند؛ اما ریشه‌های قدسی دارند. به این ترتیب، بخشهایی از دین در فضای عمومی باقی می‌ماند؛ اما پایبندی یا عدم پایبندی به آنها با تشویق و تنبیه دنیوی، همراه نیست. گاه نیز پاره‌هایی از دین در حاشیه فضای عمومی قرار می‌گیرند (marginalization)؛ مثلاً در ذهن یک فرد، در یک کتاب، در یک فرقه، به دور خودشان پيله می‌تند، تا در روز مبادا مجدداً ظهور کنند. این اتفاق در کشورهای کاملاً سکولار، نظیر هلند و انگلیس نیز رخ داده است. در آمریکا هم فرقه‌های دینی متعدد و قدسیات فراوانی وجود دارد.^(۱)

تلقی عربها از علمانیت

علمانیت در تلقی رایج در میان عربها، بیشتر ناظر به شناخت آن از راه اهداف شناخته شده و معمول آن است، نه از راه مبانی فعلی یا بایسته آن. به عبارت واضح‌تر، عربها علمانیت را با هدف یا اهدافی می‌شناسند که جنبشهای علمانی در دنیای غرب، در پی دستیابی به آنها بودند که مهم‌ترین آنها رهایی از تسلط کلیسا بر امور سیاسی، و آزاد کردن حاکمیت سیاسی از هر تأثیر مستقیم یا غیرمستقیم حاکمیت دینی تبلور یافته در نهاد روحانیت بوده است. مثلاً شبلی عیسمی علمانیت را چنین تعریف کرده است:

مجموعه‌ای از تدابیری است که محصول درگیری دیرپا... میان حاکمیت‌های دینی و دنیوی در اروپا بوده و هدف آن پایان دادن به این درگیری و مبنای قرار دادن جدایی دین از حکومت است و متضمن بی‌طرفی حکومت در برابر دین

۱. تلخیصی از مقدمه از شاهد قدسی نا شاهد بازاری.

- هر دینی که باشد - و ضامن آزادی رأی و نظر نیز هست... و روحانیان را از مقدس دانستن دیدگاههایشان بازمی‌دارد.^(۱)

برخی از اندیشمندان عرب احیاناً توجه کرده‌اند که علمانیت دارای اهدافی فراتر از این نیز هست. مثلاً در آغاز شکل‌گیری اندیشه‌های ناسیونالیستی در کشورهای عربی بسیاری از صاحبان این نوع نگرش، علمانیت را عاملی اجتناب‌ناپذیر برای تحقق وحدت اجتماعی، و رهایی از انواع عقب‌ماندگیها قلمداد می‌کردند؛ از این نگاه، علمانیت راهی است، برای نوسازی و توسعه جامعه.

برخی چون ناصیف نصّار از این نیز فراتر رفته، ویژگی تمامیت‌خواهی (Totalitarianism) دولت دینی را مورد توجه قرار دادند؛ بنا به نظر وی، در حکومت‌های دینی، نهاد دینی مرجع نهایی و مطلق همه امور دین و دنیاست.^(۲) بر این اساس، علمانیت موضع و رویکردی است در برابر تمامیت‌خواهی دینی.

با این همه، کم هستند کسانی که به علمانیت عمیق‌تر از این بنگرند و در پی مبانی فلسفی این نظریه باشند. کمتر اندیشمندی هست که علمانیت را موضعی در برابر سرشت دین، ارزشها، عقل، انسان و رابطه آن با خدا بداند. محمد ارکون به علمانیت به عنوان موضعی در برابر مقوله شناخت اهمیت داده است. از نگاه علمانی فیلسوف، حاکمیت دین در همه امور، تنها تهدیدکننده استقلال انسان در ابعاد اخلاقی و سیاسی نیست؛ بلکه

۱. العلمانیة والدولة الدینیة، ص ۱۹.

۲. نحو مجتمع جدید: مقدمات اساسیة فی نقد المجتمع الطائفی، ص ۱۸۴-۱۸۵.

استقلال معرفت‌شناختی عقل را نیز مورد تهدید قرار می‌دهد.^(۱) در نظر اندیشمندان اسلامگرا، علمانیت بیشتر از راه اهداف و دواعی آن، فهم می‌شود، و اینان بر مبنای این تلقی به راحتی به این نتیجه می‌رسند که علمانیت در اسلام جایی ندارد؛ زیرا در نظر آنان این تلقی در مرحله نخست، فراخوانی است به جدایی نهاد دینی و نهاد دولت، و سرباز زدن از تسلط نهاد دینی بر امور دنیوی. اسلام در نگاه بدوی، نمی‌تواند مورد نظر این فراخوان باشد؛ چون در اسلام، نهادی چون نهاد کلیسا که بخواهد بر همه امور تسلط یابد، وجود ندارد؛ محمد نور فرحات می‌گوید: «روشن است که هیچ واسطه‌ای میان مسلمان و پروردگارش وجود ندارد و هیچ مسلمانی بر دیگری تسلطی ندارد. و هر مسلمانی اگر شروط خاصی را داشته باشد می‌تواند مجتهد باشد».^(۲)

محمد عماره بر این اعتقاد است که مفهوم دولت دینی اساساً در اسلام وجود ندارد.^(۳) به نظر وی، مفهوم دولت دینی که در مقابل مفهوم دولت علمانی قرار دارد، ارتباطی ضروری با مفهوم «جامعه مقدس» دارد. این مفهوم به نهادی دینی اشاره دارد که متصدیان آن؛ یعنی روحانیان نقش واسطه میان انسان و پروردگار را ایفا می‌کنند. و چون جامعه مقدس به این معنا در اسلام وجود ندارد، بنابراین، اسلام با مفهوم دولت دینی هیچ

۱. ر.ک به الأسس الفلسفية للعلمانية، ص ۳۹؛ محمد ارکون، الاسلام والمسيحية والعلمنة، ترجمة هاشم صالح، ص ۹.

۲. الحوار حول تطبيق الشريعة الاسلامية، ص ۴۵.

۳. ر.ک به: العلمانية ونهضتنا الحديثة، ص ۱۱۵.

میانه‌ای ندارد.^(۱) بنابراین، فراخوانی به علمانیت در کشورهای عربی هیچ معنایی جز تقلید کورکورانه از تمدن غربی نخواهد داشت.^(۲) محمد مهدی شمس‌الدین نیز معتقد است که علمانیت اندیشه‌ای است غربی که برای حل مشکلی غربی طرح شده است؛ مشکلی که ناشی از داده‌هایی است که به جوامع اروپایی در پرتو شروط تاریخی مشخصی مربوط می‌شود. بنابراین، توجیحات نظری علمانیت که پرداخته اندیشه غربی است، هرگز جایی در اسلام ندارد.^(۳)

ویژگیهای دیگری نیز در علمانیت - چنانکه در غرب پا گرفته است - وجود دارد که اندیشمندان اسلامگرا بدانها نیز اشاره می‌کنند؛ این ویژگیها مربوط به جنبه پیشرو علمانیت است که جمود و تحجر دینی را نمی‌پذیرد. ماهیت دولت تئوکراتیک شناخته شده در مغرب زمین که متضمن حاکمیت مطلق طبقه روحانیان بر همه امور دین و دنیا بود، در درون خود، مایه‌های تحجر و جمود را در زمینه‌های مختلف می‌پروراند. نبود روحیه رواداری و گشودگی عقلی در پرتو حاکمیت طبقه روحانیت رسمی، اثر بسیاری در شکل‌گیری حال و هوای مناسب برای مبارزه با هر تازه‌ای در قلمرو هنر، اندیشه و علم داشته است. در نگاه اسلامگرایان، علمانیت که واکنشی به این وضع و حال در غرب مسیحی بوده است، هرگز ارتباطی با وضعیت مسلمانان ندارد؛ چون هیچ‌کدام از مؤلفه‌های حکومت تئوکراسی در اسلام وجود ندارد.

۱. همان.

۲. همان، ص ۲۸.

۳. العلمانیة، ص ۱۶۲.

محمد عماره می‌گوید: «اسلام در امور جامعه و تدبیر حکومت، مصلحت را بر نص مقدم می‌دارد... و در حسن و قبح امور، رأی مردم را مبنا می‌داند... و به قانون تحول‌پذیری زمانه باور دارد. همچنین جانبداری اسلام از عقل و عقلانیت کاملاً روشن، قطعی و شناخته شده است... عقل حتی در چارچوب نص نیز تعیین‌کننده است...»^(۱)

توجه به شرائط تاریخی تحقق یک مفهوم برای واکاوی مدلولات آن - حتی مدلولات اساسی آن - کاری است پسندیده، اما تلقی برخی از ویژگیهای آن مفهوم - در روند تاریخی آن - به عنوان هسته سمانتیک و جوهره معناشناختی آن کاری است نادرست؛ زیرا چه بسا برخی از ویژگیها در شرایط تاریخی معینی، ظهور و بروز بیشتری داشته‌اند؛ این بروز و ظهور خاص لزوماً بیانگر همه حقیقت معنایی یک مفهوم نیست. شناخت جوهری و ضروری بودن یک ویژگی نیازمند کندوکاو فلسفی است.

هسته سمانتیک و جوهری یک مفهوم یعنی بسیط‌ترین ویژگیهای آن مفهوم که از لحاظ منطقی بر دیگر ویژگیها تقدم داشته باشد. این ویژگیهای بسیط مؤلفه‌های اساسی آن مفهوم و منشأ اشتقاق ویژگیهای دیگر آن مفهوم به شمار می‌آیند. و خود از هیچ ویژگی دیگری اشتقاق نشده‌اند؛ زیرا بنا به فرض، هیچ ویژگی مقدم و سابقی وجود ندارد؛ مثلاً امتداد که بنا به نظر دکارت، وصف اساسی جوهر مادی است، هسته سمانتیک و جوهری مفهوم ماده است و ویژگیهای دیگری چون حرکت، حجم،

۱. العلمانية و نهضتا الحديثة، ص ۲۹.

شکل، مکانمندی و ویژگیهای متأخری هستند که از لحاظ منطقی پس از امتداد قرار داشته، برگرفته و ناشی از آن هستند و هیچ ویژگی و وصفی بر آن مقدم نیست. بنابراین، امتداد بسیط‌ترین یا بنیادی‌ترین وصفی است که در تحلیل مفهوم جوهر مادی می‌توان بدان نائل آمد.

مثال دیگری که می‌تواند جوهره معناشناختی یک مفهوم را نشان دهد، مفهوم دموکراسی است. این مفهوم نیز چون علمائیت در فرآیند تاریخی مشخصی شکل گرفته و ویژگیهای متعددی را در این روند تاریخی به خود گرفته است؛ اما این مفهوم در پرتو تحولات زمانه، تحول یافته است. دموکراسی آتنی‌ها به صورت مستقیم اعمال می‌شده است؛ اما در تاریخ جدید اروپا، در عمل، انجام مستقیم دموکراسی ممکن نبود. بنابراین، اندیشه نمایندگی افرادی از ملت و در پی آن، اندیشه رقابت آزاد برای کسب آرای انتخاب‌کنندگان به میان آمد. و به مرور رقابت افراد مستقل، به رقابت احزاب و گروهها تبدیل شد. امروزه عملاً احزاب به بخشی جدایی‌ناپذیر از دموکراسی غربی تبدیل شده است؛ اما به واقع، این ویژگی و دیگر ویژگیهای مشابه از ویژگیهای ضروری آن نیستند؛ یعنی دموکراسی هم می‌تواند مستقیماً اعمال شود و هم به صورت غیرمستقیم. ویژگی‌های ضروری و جوهری دموکراسی عبارت است، از آزادی انتخاب، و برابری اعضای جامعه در اعمال این حق. مقصود اصلی دموکراسی عبارت است از حاکمیت مردم بر سرنوشت خود و چون همه مردم خودشان حکومت نمی‌کنند، پس باید وجود حاکم و محکومی را مفروض گرفت. بر این اساس، مفاد اساسی دموکراسی و هسته سمانتیکی آن عبارت است از ابتدای حاکمیت و تصمیمات اساسی حاکمان بر

موافقت آزادانه مردم. بر طبق این معنای جوهری، دموکراسی بسته به نوع انتخاب مردم می‌تواند مستقیم یا غیرمستقیم اعمال شود و نیز می‌تواند اجماع و اتفاق رأی‌دهندگان یا اکثریت آنان را مبنا قرار دهد و...

اما در سکولاریزم و علمانیت - چه از لحاظ تاریخی و چه از لحاظ فلسفی - کدام ویژگی بنیادین و گوهرین است؟ اسلام‌گرایان - همچون بسیاری از علمانی‌ها - ویژگی اساسی علمانیت را ردّ حاکمیت کلیسا و هر نهاد دینی دیگری بر امور دنیایی و این جهانی دانسته‌اند؛ اما آیا این برداشت بر صواب است؟ در فصل آتی با بررسی اجمالی عرفی‌گروی در دنیای غرب و نیز با نگاهی به تقریرهای مختلف از علمانیت فلسفی می‌کوشیم تا به ویژگی اساسی علمانیت تاریخی و فلسفی تقرّب جویم.

فصل دوم

عرفی گروہی تاریخی و فلسفی

مسیحیت و عرفی‌گروی

مسیحیت هرگاه با سیاست پیوند خورده است هرگز از دأب ادیان توحیدی در به انحصار در آوردن مشروعیت و مرجعیت معنوی، فکری و حقوقی تخطی نکرده است. این امر در مورد آیین زرتشت در عهد ساسانی نیز صادق است، همانطور که بر مسیحیت بیزانسی و مسیحیت پاپی غربی و اسلام در برخی از ادوار تاریخی نیز انطباق دارد. این ادیان توحیدی با ادیان باستانی که با دولت و امپراتوری پیوندی عمیق داشتند به ویژه بت‌پرستی رومی، تفاوت‌های آشکاری دارند.

امپراتوری‌های باستان بر قانونگذاری‌های عمومی خود، انسجامی اعتقادی و دینی را حاکم نمی‌کردند و دین آنها محتوای اعتقادی اندکی داشت، هرچند با آیین‌ها و شعائر فراوانی همراه بود؛ مثلاً در امپراتوری روم در مراحل متأخر آن، خواستهای دینی‌ای فراتر از پرستش امپراتور وجود نداشته است و این آیین، فقط رفتاری مذهبی در برابر حاکمیت بود

که از هر نوع لازمه اعتقادی برکنار بود.

اما هنگامی که امپراتوری شرک آمیز روم به امپراتوری مسیحی بیزانس تبدیل گشت حاکمان دین را با قانون عمومی حکومت درهم آمیختند و آن را در وجوه مختلف زندگی، جاری و ساری ساختند به گونه‌ای که عبادت و پرستش متعلقات اعتقادی مشخصی یافت و اگر کسی به دلیل وابستگی به جامعه دینی دیگری بدانها ملتزم نمی شد خارج از چارچوب عام قانون تلقی می شد و در انزوایی خاص قرار گرفته، موضوع احکام ویژه‌ای قرار می گرفت. حال آنکه در قلمرو امپراتوری روم باستان امکان نوعی همزیستی مسالمت آمیز در چارچوب ضوابط سیاسی تعیین شده برای جوامع دینی مختلف فراهم بود.

در امپراتوری مسیحی، متون دینی و تصمیمات شوراها ی کلیسایی به حوزه قوانین عمومی و خصوصی راه یافت و قوانین روم با گرایشها و خواستهای کلیسا درهم آمیخت و کلیسا در پرتو حمایتهای بی دریغ دولت مقتدر بیزانس به فعالیتهای خود ادامه داد و به مرور به تنها قدرت منسجم در روزگار تهاجمات اقوام بربر - چون گوتها - تبدیل شد و در مرحله‌ای بعد، امپراطوری مقدس روم را بنیان گذاشت، آنگاه که پاپ لثوی سوم کارل (شارلمانی) در سال ۸۰۰ میلادی در روز میلاد مسیح به عنوان امپراتور تاجگذاری کرد.

البته کلیسا تنها در زمان پاپ گریگوریوس هفتم (۱۰۷۳-۱۰۸۵) دارای حاکمیت سیاسی و نظامی‌ای شد که به حاکمیت شاهان و امپراتوران شباهت می‌رساند، حاکمیتی که به مرور زمان و با تحولات روابط بین‌المللی در داخل و خارج اروپا تغییر پذیرفت. در هر حال، حاکمیت

دینی همواره پیوند استواری با دولت داشت؛ دولت از کلیسا حمایت می‌کرد و کلیسا دولت را ارشاد و راهنمایی می‌کرد، زیرا اهل کلیسا به عنوان تنها صاحبان فرهنگ و معرفت شناخته می‌شدند.

براین اساس، کارکرد قانونی کلیسا به تنظیم امور مربوط به کلیسا و روابط داخلی و تشکیلات آن و امور عبادی محدود نمی‌شد، بلکه همه زمینه‌های زندگی را نیز فرامی‌گرفت؛ به ویژه در عصر طلایی قوانین کلیسایی در قرنهای یازدهم، دوازدهم و سیزدهم میلادی این فرآیند اوج گرفت. منع ربا، قانونگذاری در زمینه ازدواج، منع ارث بردن زنان، وضع قوانین جنگ، اعلام اولویت و صاحب اختیار بودن پاپ و تلقی شاهان به عنوان همسانان مسیح^(۱) و برخورداری آنان از حق الهی در حکومت در این دوره شکل گرفت.

در اینجا باید به این نکته اشاره کرد که میزان عملی شدن قوانین کلیسا بنا به شرایط مختلف زمانی و مکانی تفاوت می‌یافت. با رواج فرقه‌های رهبانی در روستاهای اروپا این قوانین در آن مناطق به طور کامل اجرا می‌شد، اما شهرهای اروپایی تا حد زیادی از استقلال قانونی برخوردار بودند، امری که بعدها شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری و گروه جدیدی از حقوق‌دانان را مقدور ساخت و هم اینان بودند که قوانین مدنی را وضع کردند و با همکاری کشیشان شهرهای ایتالیا که با نظام اشرافی شهرها روابطی استوار داشتند به خلق و ترویج اندیشه عرفی و سکولار اقدام کردند.

1. christomimesis

قرن سیزدهم از نظر رشد مسیحیت لاتینی منسجم و مرکزگرا نقطه عطفی به حساب می‌آید. در این قرن فعالیت فرقه رهبانی دومینیکها (تأسیس شده به سال ۱۲۱۶م) که توماس آکوئینی بدان انتساب داشت و نیز فرقه فرنسیسکها (تأسیس شده به سال ۱۲۲۳م) آغاز گشت. در شرائطی که فرقه نخست از سال ۱۲۳۳ هم خود را مصروف ساخت باورهای دینی و مبارزه با بدعتها و انجام وظیفه سنجش و تفتیش عقائد نمود، فرقه دوم تلاش خود را به تبلیغ مسیحیت در روستاها معطوف ساخت.

اصلاحات دینی

مارتین لوتر (۱۴۸۳-۱۵۴۶) را آغازگر اصلاحات در مسیحیت کاتولیک و زمینه‌ساز دیگر اصلاحات فکری و اجتماعی دانسته‌اند. وی در سال ۱۵۱۶ مبارزه خود را با فروش الواح آمرزش توسط کلیسا آغاز کرد و یک سال بعد نظرات اصلاحی خود را در ۹۵ اصل پیشنهادی تنظیم کرد و بر در کلیسای ویتن برگ^(۱) آویخت براساس این بیانیه نه تنها آمرزش گناه افراد توسط کلیسا مردود شمرده شد بلکه تجرد کشیشان و زیارت مزار قدیسان و تقدیس حضرت مریم و اولیای مسیحی برخلاف شریعت مسیح اعلام شد. این کشیش آلمانی همچنین اعلام داشت که مسیحیان نیازی به پاپ ندارند و فقط کافی است که هر کشوری تنها یک اسقف داشته باشد. مارتین لوتر برخلاف مرام کلیسای کاتولیک با راهبه‌ای مسیحی ازدواج کرد. همین اقدامات وی که مورد حمایت امیران و

1. wittenberg

شاهزادگان آلمانی قرار گرفت منشأ حرکت انفجاری اصلاحات پروتستانی گشت. این نهضت مورد حمایت دیگر کشورهای اروپایی نیز قرار گرفت. جان کالون^(۱) این نهضت را در سوئیس پیش برد. به زودی انگلستان و فرانسه نیز از کلیسای کاتولیک و رهبری پاپ جدا شدند و کلیساهای انگلیکان (کلیسای ملی انگلیس) و گالیک (کلیسای ملی فرانسه) را بنیان گذاشتند.

جنبش پروتستان آغاز دوره‌ای از جنگهای داخلی اروپا بود که نظام بین‌المللی را دستخوش تغییرات جدی ساخت و دولتهای مرکزی‌ای را به وجود آورد که از دو پایه اساسی برخوردار بودند: پادشاهی استبدادی و کلیساهای تابع این نظام‌های استبدادی. در آلمان، این جنبش فرصتی را فراهم آورد تا امرای آلمانی از امپراتوری روم جدا شوند و کلیساهایی محلی را بنیان گذارند که از ترجمه آلمانی کتاب مقدس استفاده می‌کردند. کتاب مقدس را لوتر به آلمانی ترجمه کرد، همین ترجمه یکی از پایه‌های ظهور ادبیات نوین آلمان گردید.

پروتستانتیزم با پدیده مهم دیگری نیز همراه گشت که بر روابط کلیسا و دولت تأثیر زیادی بر جای نهاد و آن سکولار کردن داراییهای کلیسا و سپردن آنها به دولت بود؛ کاری که به طور ویژه در آلمان و نیز در بریتانیا در روزگار هنری هشتم صورت گرفت.

پروتستانتیزم مبارزه خستگی‌ناپذیری را با بدعتها آغاز کرد و کوشید تا از لحاظ ایدئولوژیک، معنوی و عبادی به نوعی انسجام دست یابد؛ یعنی

1. John Calvin

در برابر گونه‌هایی از پروتستان‌تیزم افراطی که پشتیبان جنبشهای انقلابی کشاورزان بود - که مهم‌ترین آنها به زعامت توماس مونتزر هم‌پیمان لوتر در آغاز امر که در سال ۱۵۲۵ اعدام شد صورت گرفت - به مرکزی فرهنگی نائل آید، اما کاتولیکها هم بی تفاوت نبودند و با همت و تلاش زیادی کوشیدند تا نیروها و ظرفیتهای دینی و معنوی‌ای را که توسط جنبش پروتستان به وادی جنگ کشانده شده بود ساماندهی کنند. اصلاحات درونی کاتولیکها به نوبه خود، عامل ایجاد دولتهایی شد که از لحاظ دینی و مذهبی از انسجام برخوردار بودند و سرزمینهای خود را از غیرکاتولیکها عاری ساختند. پاپ در سال ۱۵۴۲ اداره تفتیش را در کنار واتیکان تأسیس کرد تا پروتستانها را تحت تعقیب قرار دهد. مجمع ترینت در مقطع زمانی ۱۵۴۵ تا ۱۵۶۳ سه بار تشکیل شد تا عقائد و قوانین لازم را تصویب، و کلیسا را سازماندهی کند و برای مبارزه با ادیان محلی قومی - یا به تعبیر خودشان ادیان بدعت آمیز - تمهیدات و قواعد لازم را پایه گذاری کند و در شهرها و روستاها انسجام فرهنگی مطلوب را به وجود آورد. یکی از سازوکارهای ایجاد این انسجام تأکید زیاد بر اخلاق فردی - همانند پروتستانها - بود؛ مثلاً نظام زندگی روزمره در «بافاریا»ی کاتولیک در روزگار آلبریخت پنجم^(۱) (۱۵۵۰-۱۵۷۹) وضعیتی همسان با اوضاع ژنو کالونی داشت.

در این دوره، خشونت‌های مذهبی اوج گرفت. جنگهای دینی و کشتارهایی که در پی انسجام مذهبی بودند تنها در سال ۱۶۴۸ پایان

1. Albrecht

گرفت. در این سال پیمان وِستفالی منعقد شد که اروپا را به سمت نظام بین‌المللی جدیدی سوق داد که در آن، استقلال دولتهای آلمان، هلند و سوئیس به رسمیت شناخته شد و عملاً امپراتوری مقدس روم پایان یافت. برطبق این پیمان، اصل *cujus regio ejus religio* با این مفاد که مردم بر آیین شاهان خود هستند تثبیت شد.

بنابراین، اصلاحات پروتستانی و نیز اصلاحات درونی کاتولیکها اصل انسجام مذهبی و تبعیت کلیسا را از حکومت به کرسی نشاندهند، هرچند کلیسای کاتولیک به دلیل نفوذی که در رم داشت و به خاطر امکان مانور در محدوده روابط بین‌المللی، در درون اروپا از کمی استقلال برخوردار بود. هم‌زمان میان شاهان فرانسه و کلیسای کاتولیک توافقنامه‌ای امضا شد که به موجب آن به شاهان، حق تعیین مقامات بالای کلیسا داده شد و در مقابل، املاک کلیسا از مالیات معاف شدند، اما در ایتالیا منصب پاپ تابع نوع روابط حکومتهای مختلف ایتالیا بود و در چارچوب روابط خاندانهای اشرافی (اریستوکراتیک) منزلت می‌یافت. در بریتانیا در پی معرفی هنری هشتم به عنوان رئیس کلیسا (در سال ۱۵۳۴) و منحل شدن مسلکهای رهبانی و تملک داراییهای آنها زندگی دینی آشفته و بحرانی گشت و جنگی داخلی درگرفت که بیش از یک قرن بعد به شکل‌گیری کلیسای رسمی کشور (انگلیکان) و تسلط بر فرقه‌های تندرو پروتستان انجامید.

برخلاف تصویری که در اغلب ذهنها شکل گرفته است در این مقطع زمانی، دولت دارای حاکمیت سیاسی، مدنی و دنیایی بود و کلیسا نیز هیئتی فرهنگی، ایدئولوژیک و حقوقی بود که علاوه بر این کارکردها، دنیوی و مدنی نیز بود و املاک زیادی را در تصرف داشت و برخی از

بزرگان خود را - همچون کاردینال ریچیلو - به بالاترین مناصب دولتی رساند. رابطه کلیسا و حکومت در این مقطع، رابطه شراکت و همدستی در نظامی بود که طرف سیاسی قویتر را شاهان تشکیل می دادند که بنا به حقوق الهی ساخته و پرداخته کلیسا، حکم می راندند و البته این اوضاع به معنای نبود درگیری میان نهادهای دولتی و نهادهای دینی در آن مقطع نیست اما این درگیریها گسترده و فراگیر نبودند و هیچ کدام از دو طرف بر دیگری غلبه کامل نمی یافتند. مسیحیت عقیده رسمی حکومت بود که در آن، شهروندی با عبادت و وابستگی مذهبی یکی شده بودند از این رو در کشورهای کاتولیک، افراد غیرکاتولیک از حقوق شهروندی محروم بودند و در کشورهای پروتستان افراد غیرپروتستان از حقوق شهروندی و از امکان ورود به نهادهای آموزشی یا دولتی محروم بودند به همین جهت، حتی یکی از بزرگترین داعیان تسامح دینی در اندیشه لیبرال یعنی جان لاک، تسامح و رواداری را به فرقه های پروتستان محدود می داند و آن را شامل کاتولیکها و ملحدان نمی داند و نیز شک گرای برجسته ای چون ولتر بر ضرورت وجود اصل دین رسمی و دولتی برای کنترل و مهار کردن مردم و نیز بر ضرورت محدود کردن وظایف عمومی به وابستگان دین یا مذهب خاص تأکید دارد. در آن دوران، رابطه دین و سیاست امری مسلم تلقی می شد.

چون فشارهای فرهنگی یا فکری یا ایدئولوژیکی خاصی (از طرف فرقه های مذهبی مخالف) متوجه نهاد کلیسا نبود، پس این امری شگفت انگیز نیست که روحانیان مسیحی در پژوهشهای علمی در اروپا پیشگام بودند. بسیاری توجه ندارند که کوپرنیک خودش کشیش بود و یا

اینکه رهبران فکری مکتب اسم‌گرایی^(۱) از رجال کلیسا بودند و همین مکتب تأثیر عمیقی در اوج‌گرفتن نخستین مفاهیم تجربی علوم طبیعی و علوم ریاضی داشت؛ رویدادی که به علم نوین نزد گالیله و اسحاق نیوتن منتهی شد. انجمن مسیح یا ژزویته‌ها نیز در دوران شورای ترنت تشکیل شد تا بازوی فکری و تربیتی کلیسای کاتولیک باشد. تحقیقات نشان می‌دهد که ژزویته‌ها (یسوعیون) در زمینه‌های علوم طبیعی تجربی و علوم ریاضی بسیار فعال و کوشا بودند و بسیاری از آنها پیوند عمیقی با پژوهشهای فلکی کوپرنیکی داشتند و دیدگاه کوپرنیک را با اعتقادات اصلی و راهبردی کلیسا ناسازگار نمی‌دانستند.

این وضع و حال در محاکمه گالیله نیز مشهود است. بنا به اسناد گویایی که ماجرای محاکمه گالیله را کاملاً ثبت کرده و به تازگی در واتیکان کشف شده است^(۲) در رم، ژزویته‌ها توطئه‌ای را با هدف نابودی گالیله و مجموعه فرهنگی - اشرافی‌ای که وی با آنها در ارتباط بود و همگی مورد عنایت پاپ بودند، طراحی می‌کنند. درحقیقت مقصود اصلی از این توطئه شخص پاپ بوده است. اتهامی که در آغاز به گالیله نسبت داده شد به مراتب خطرتر از قبول نظریه کوپرنیک بود و اساساً وی از نظریه کوپرنیک با احتیاط و ملاحظه دفاع می‌کرده است؛ اتهام اصلی گالیله این بود که وی قائل به نظریه ذرات بود، همان نظریه‌ای که توسط شورای ترنت منع و تحریم شده بود زیرا مبانی فلسفی آیین افخارستیا (عشاء

1. nominalism

2. Pietro Redoni, *Galileo Heretic*, tr. by Raymond Rosenthal, London: Allen Lane the Penguin Press, 1988. (به نقل از العلمانیة من منظور مختلف، ص ۲۷)

ربانی) را مخدوش می‌ساخت شورا اعلام کرده بود که بنا به این مبانی فلسفی، شراب و نان پس از تبرک شدن، بی‌درنگ، به خون و گوشت مسیح تبدیل می‌شوند.^(۱) در حالی که نظریه ذرات این فرایند را ناممکن تلقی می‌کرد و این دگرگونی جوهری را تأویلی مجازی می‌شمرد. پاپ به خاطر برخی عوامل سیاسی نوظهور ناچار به همراهی با ژوئیستها شد، ولی در تنظیم محاکمه و تعیین تیم قضائی و نیز در طرح اتهامی که کیفر مرگ نداشته باشد، دخالت کرد و تا حدی، هم در دفاع از وی توفیق یافت و هم دامان خود را از حمایت از یک کافر محکوم به مرگ مبرا ساخت. گالیله نیز در زندان محبوس نشد، بلکه به او اجازه داده شد تا در منزل روستایی و بیلاقی خود اقامت کند.

پس نتیجه می‌گیریم که کلیسا به صورت نظام‌مند و اجتناب‌ناپذیر مانعی در برابر پژوهشهای علمی نبود و از این رو سکولاریزم پیوندی ضروری با کارکردها و رویکردهای علمی ندارد. پژوهشهای علمی تا جایی که به عقائد دینی تعمیم داده نمی‌شدند، مورد قبول و بلکه تشویق کلیسا بودند. از این منظر، تدین بسیاری از دانشمندان طبیعی کاملاً طبیعی جلوه می‌کند؛ مثلاً رابرت بویل به شدت با الحاد و شکاکیت در ستیز بود و در علم طبیعی براهین بسیاری را می‌دید که پوچی الحاد را ثابت می‌کنند و نیز نیوتن به کیمیا و سحر اعتقاد داشت و مدارات و حرکت‌های بسامان کواکب را اموری تعیین شده توسط خداوند می‌دانست که انسانها را به تحقیق درباره آنها راهی نیست و نیز جوردانو برونو به اعداد و حروف

1. transubstantiation

سحرآمیز باور داشت. در یک نگاه کلی، اغلب دانشمندان علوم طبیعی قرن نوزدهم به خدا ایمان داشتند و اساساً ژزویتها بر این باور بودند که در آیات کتاب مقدس مؤلفه‌های لازم برای ساخت دوباره قوانین طبیعی وجود دارد.^(۱)

با این همه، بی‌تردید پیشرفت علم نقش بزرگی در بروز ساحت‌های معرفتی بیرون از حاکمیت متون مقدس و نهادهای دینی داشته است. از آثار اکتشافات اصلی علم به ویژه یافته‌های نوین فلکی و تأثیر گالیله و دکارت در تبدیل طبیعت به ساحتی ریاضی این بود که تصویر هستی چون ساحتی متناهی که به صورت هرم و در قالب آسمانها و زمین نظام یافته بود، فروریخت. دیگر، طبیعت دارای هدفی بیرون از خودش نبود و انسان نیز مرکز هستی تلقی نمی‌شد و محور حرکت هستی عنایت خدا به انسان نبود، بلکه طبیعت نابینایی بود که برای چیز دیگری خلق نشده و بالاتر این‌که اساساً موجودی فاقد هدف و غایت بود. اگر نیوتن به دخالت عنایت الهی در صیانت از هستی معتقد بود، اما دانشمند متدین دیگری چون لایب‌نیتز این فرضیه را تنقیص قدرت خدا دانست؛ چون بنا به این فرضیه، خدا نمی‌توانسته است سازوکاری کامل و بی‌نقصه بوجود آورد که نیازمند نظارت و کنترل نباشد. این تلقی‌ها موضعی بود میان غایت‌گرایی و معجزه‌گرایی مسیحیت و گرایش‌هایی که بعدها در دانشمندی چون لاپلاس^(۲) پیدا شد که نظم و سامان عقلانی طبیعت آن را از مقام الوهی برخوردار می‌کند (دین طبیعی).

۱. رک: عزیزالعظمه، العلمانية من منظور مختلف و منابع مورد اشاره آن، ص ۲۸.

عزیزالعظمه از مطالب پیش‌گفته چنین نتیجه می‌گیرد که ما در پی جوئی مبانی سکولاریزم باید مراقب باشیم تا در شعارهای بی‌پشتوانه نلغزیم و در تاریخ اروپا جوئی مبارزه‌ای دراماتیک میان علم و دین نباشیم؛ علم مجموعه‌ای است از معارف نظام‌مند و دین مجموعه‌ای است از مفاهیم ارزش‌مدار که در کنترل عقل نیست. آنچه مهم است تعیین حوزه‌های هرکدام است و نیز توجه به اینکه مبانی عقلی علوم طبیعی نشان داده‌اند که باقی ماندن بر وضع گذشته امری موهوم و بی‌پایه است. این وضعیت با اوضاعی سیاسی همراه گشت که زیر نظر گروهی از تحصیلکرده‌های دارای شغل‌های غیردینی پیش آمد و هم‌زمان تمایلات طبقات غیراشرافی از قبیل بورژواها به احراز مناصب بالای سیاسی شکل می‌گرفت. فشارهای این گروهها و طبقات به تحولات دموکراتیک انجامید. تردیدی نیست که نهادهای تربیتی نوین و متعلقات اجتماعی آنها اثر زیادی در رشد اندیشه‌های خارج از چارچوب اندیشه دینی داشت و باز تردیدی نیست که نخستین بذر این تحولات در نیمه اول قرن پانزدهم میلادی در ایتالیا افشاندند شد. در این دوره که به عصر رنسانس موسوم است، فرهنگ گروه‌هایی اجتماعی که از نظام‌های پادشاهی و امپراتوری مستقل بودند و بر تعصبات مدنی و ثروتهای ناشی از تجارت متکی بودند بروز و ظهور یافت.

کشیشان نیز از این وضعیت برکنار نبودند آنها همانطور که پیشتر گفتیم ارتباط تنگاتنگی با مشی اجتماعی شهرهای ایتالیا و سطوح بالای کلیسا داشتند و همراه با تحصیلکرده‌های علوم غیردینی بر تجدید حیات و اعتبار معارف پزشکی و حقوقی رومی مورد استناد در دانشگاه‌های ایتالیا

اشراف داشتند. از این رو هنرهای زیبا و چشمگیر رواج یافتند و در معماری دینی و دنیایی به کار گرفته شدند و نیز تواناییهای زیباشناختی سترگی در باب موسیقی شکوفا شدند و پس از برداشته شدن منع از نواختن موسیقی در کلیساها در موسیقی دینی اعمال شدند و توسط افرادی چون موتسی وردی^(۱) و بعدها فویرباخ در آلمان پروتستانت به اوج رسیدند. در دیگر کشورهای اروپا نیز، مراکز آموزشی نوینی مشابه ایتالیا بوجود آمدند: دانشکده‌هایی در دانشگاههای آکسفورد و کمبریج و دانشکده‌ای سلطنتی در پاریس که به سال ۱۵۳۰ تأسیس شد. این مراکز همه در تولید معارف زبانی و تاریخی ضروری فعال شدند تا پی‌جوی متون قانون و کتاب مقدس شوند و فرهنگ اروپا را که به فرهنگهای زبانی مختلف - مستقل از فرهنگ واحد لاتینی، ستون فرهنگ کلیسایی - تقسیم شده بود، به تولید سبکهای جدید ادبی ناظر به موضوعات دنیایی و رمان به عنوان مهم‌ترین آنها سوق دهند. دنیای نوینی در حال شکل‌گرفتن بود که در آغاز به گروههای روشنفکر محدود بود.

علقه‌های ایمانی مانعی در برابر ظهور پایه‌های حقوقی و نظری دموکراسی و در نتیجه، عرفی‌شدن نبوده است. این پایه‌ها بر ویرانه‌های نظریه حق طبیعی بنیان شده است. این نظریه را دیدگاههای حقوقی کلیسا به عنوان حقی مقدم بر حقوق شهروندی و متکی به خواست الهی قلمداد می‌کردند، اما نظریه جدید در قالب کلاسیک آن در نظر هوگو گروتیوس^(۲) (۱۵۸۳-۱۶۴۵) به ارجاع حق طبیعی به مضمون آن در قانون

1. Monteverdi

2. Hugo Grotius

روم متکی بود. بر طبق آن مضمون همهٔ حقها را حقوق شهروندی می‌دانستند که بر ماهیت انسانی اتکا داشت. با توجه به این رویکرد سیاسی و حقوقی روشن بود که ماهیت انسانی با اموری پیوند یابد که با مرحلهٔ ظهور سرمایه‌داری اروپایی سازگار باشد. این سرمایه‌داری به شهرهای رهاشده از نهادهای روحانی و نیازمند نظامهای حقوقی همخوان با آزادشدن مالکیت و معاملات بازرگانی متکی بود. از این رو نظریه‌های لیبرالی بر مبنای آزادیهای اقتصادی - به ویژه در نظر جان لاک - و گاهی به ضمیمهٔ دموکراسی سیاسی ظهور یافتند. پیامد این رویکرد، ظهور مفهوم بنیادین آزادیهای جامعهٔ مدنی و استقلال آن در روابط درونی اش از دولت و نهادهای دیگر از قبیل کلیسا بود؛ جامعهٔ مدنی جامعه‌ای است که از راه اقتصاد سیاسی قابل بازیابی است. این اقتصاد در اواخر قرن نوزدهم به درکی از جدایی قلمرو اجتماع از قلمرو اقتصاد و پیدایی علمی مستقل به نام جامعه‌شناسی منتهی شد. اگر تا پیش از این، نظریه‌های لیبرالی و اقتصادی کلاسیک و سنتی جامعه را ساحت ماهیت ثابت انسانی می‌شمردند، اما مکتب پیشرو فرانسه در قرن هجدهم در کنار نقد روسو از بی‌تاریخی‌گری لیبرالی پیشین، به قرار دادن تاریخ به جای ماهیت ثابت به عنوان مبنای حقوق انجامید.

این اندیشهٔ موجود در خارج از چارچوب حاکمیت دین - البته نه لزوماً با نفی و طرد آن - با وضع و حالی همراه شد که زاییدهٔ استقلال قوانین طبیعت از غایت‌گراییهای بیرون از طبیعت بود. روشن است که نتیجهٔ قطعی استقلال جامعه و ظهور گروههای جدیدی از تحصیلکرده‌ها و خارج‌شدن علم و عمل از شرایط نهادهای دینی این بود که مبانی فکری،

فرهنگی و نمادینِ نظم عمومی مورد شک و تردید قرار گرفت. راه یافتن شک و تردید به مسلمات دینی مسأله آن مقطع مشخص نبود، بلکه دکارت مؤمن و پرهیزکار نیز به شکاکیت در غلتید و طرح فلسفی وی مبنای نگاه نقادانه به کتاب مقدس گردید. بی تردید بنیانگذار حقیقی نقد تاریخی متون مقدس اسپینوزا بود که تحقیق تاریخی خود را از عهد قدیم عرضه داشت و روشن ساخت که این متن دارای گزاره‌های معرفتی قابل تصدیق یا ابطال واقعی نیست، بلکه حاوی زبانی اخلاقی و اسطوره‌ای است. بدین ترتیب اسپینوزا مطالعات زبان‌شناسانه دقیقی را بنیان گذاشت و میان حقیقتی که مورد نظر دین و میراث دینی است و مفاد و مضمون متون مقدس چنانکه مورد نظر دلائل واقع‌نمون است، فرق گذاشت و نگاهها را به توانمندیهای پژوهشهای زبان‌شناسانه معطوف ساخت تا این‌که ریچارد سیمون ژوویت در ربع اخیر قرن هفدهم، پژوهشی انتقادی را از عهد قدیم صورت داد و اضطراب موجود در آن متن را نشان داد. البته وی با واکنش دینی تند روبرو شد که پایانی بود بر هر نوع پژوهشی در این زمینه در فرانسه. این وضعیت تا نیمه‌های قرن نوزدهم ادامه یافت، آنگاه که محققان پروتستان که تحت تأثیر پژوهشهای پروتستانتیزم آلمانی در باب متون مقدس بودند این نوع پژوهش را از نو احیا کردند.

ولی پیدایی روح تاریخی‌گری در قرن نوزدهم عقل را آزاد کرده، آن را قادر ساخت تا در مبانی کتابهای مقدس تأمل کند و به این نتیجه برسد که این کتابها از نویسندگانی مشخص و تاریخی خاص، برخوردار و با رویدادها و اسطوره‌های روزگار خود در ارتباط بوده‌اند و این ارتباط با پیوند آن با حقائق مطلق و با وضع آن روزگار که مورد نظر نهادهای دینی و

روحانی بود متفاوت بود. شاید مهم‌ترین نشانه سقوط دین به عنوان مرجع نهایی و تصمیم‌گیرنده در امور نظری و عملی این بود که پژوهش در باب متون دینی از درون خود نهاد دین برخاست؛ به ویژه این که هم‌زمان، بحث‌های تاریخی در زمینه زندگی حضرت مسیح را کشیشی پروتستان به نام دیوید فریدریک اشتراوس^(۱) آغاز کرد. نقادی تاریخی متون در قرن بیستم با دیدگاه‌های بونهوفر^(۲) به سلب جنبه اسطوره‌ای دین و تلقی مضامین آن به عنوان مضامینی اخلاقی و ایمانی که هیچ ارتباطی با واقعیتهای تاریخی ندارد انجامید، مضامینی که نقشی نمادین دارند و بر هیچ واقعیتهای جز واقعیت اسطوره‌ای زمان خودشان دلالت ندارند.

بنابراین در قرن نوزدهم اندیشه دینی تا حد زیادی تسلیم و رام منطقی شد که آبخور آن بیرون از دین بود، منطقی انسان‌محور که متن مقدس را تابع طبیعت و سرشت تاریخ و جامعه می‌دانست. این پدیده طبعاً با افول مرجعیت دین به صورت شبه کامل همراه شد. مارکس بنا بر تاریخی بودن انسان و روابط حاکمیت و تولید به این نتیجه رسید که قالبهای تاریخی در اقتصاد و روابط نیروهای اجتماعی ریشه دارد. در یک جمع‌بندی می‌توان گفت که اقتصاد سیاسی بریتانیا و فلسفه آلمان (یعنی تاریخی‌گری و نقد دین) و سیاست فرانسه (دموکراسی انقلابی) دست به دست هم دادند و تاریخ اروپا را از جهت‌گیری دموکراتیک برخوردار ساختند. این جهت‌گیری مبتنی بر انقلابهای قومی و اجتماعی حاد بود (در سالهای ۱۷۸۹، ۱۸۳۰ و ۱۸۴۸). فرانسه در زمینه شفاف کردن رابطه دنیا و دین

1. D. F. Strauss

2. Dietrich Bonhoeffer

پیشگام بود. در بیرون از فرانسه، امور از شفافیت و وضوح برخوردار نبودند.

در بریتانیا اندیشه سکولاریزم مکتبی فکری بود که ازدین طبیعی ناشی شده بود و در چارچوب فلسفه‌های سودگرا و تحصّلی که بهبود و رونق مادی را برای خوشبختی بشریت کافی می‌دانستند، می‌گنجید، اما در آلمان، الحاد و بی‌دینی به حاشیه‌های چپ‌گرا و اندیشه دانشمندان تحصّل‌گرا و مادی چون کارل ووگت^(۱) و ژاکوب مالیشوت^(۲) محدود می‌شد، این دو دلالتی را اقامه می‌کردند که بر طبق آنها حرکت علم لزوماً به طرد دین می‌انجامد؛ چون علم بر ازلیت ماده و فقدان غایت و غایت‌گرایی در طبیعت تأکید دارد. هر دو رویکرد - در بریتانیا و آلمان - با خشونت رسمی روبرو شدند، اما در این میان، خونی ریخته نشد. آخرین نفری که به اتهام کفر در بریتانیا اعدام شد، در سال ۱۶۹۷ به این کیفر محکوم شده بود. در این دو کشور دانش و زندگی حیاتی مستقل از دین داشتند، هرچند بسیاری از سیاستمداران همواره اعلام می‌کردند که مسیحیت بخش اساسی و اجتناب‌ناپذیر قانون است. این سیاستمداران غیردینی در مجلس سنا از اختیار و قدرت محدود ساختن باورهای دینی و نقض تصمیمات شورای کلیسا برخوردار بودند. بلکه تاریخ داروینیسیم نشان می‌دهد که خود نهادهای دینی با پذیرش برخی از نظرگاههای این مکتب - به خاطر همراهی با زمانه - برخی از آثار آن را به دیانت نیز تسری دادند.

1. Karl Vogt

2. Jakob Maleschott

اما در فرانسه درگیری از شدت بیشتری برخوردار بود و کلیسا از ناحیه دولت تحت فشار زیادی قرار داشت. دولت دوبار تلاش ناکامی را صورت داد تا املاک کلیسا را نیز مشمول مالیات سازد و نیز در سال ۱۷۶۲ ژوئیتها را از کشور بیرون کرد، چون آنان قائل به برتری حاکمیت دین بر حاکمیت دولت بودند و به جای آنها معلمان غیردینی را در مؤسسات آموزشی و تربیتی گماشت. بلکه در سال ۱۷۸۷ با تصویب اصل تساهل دینی و مذهبی، محرومیت پروتستانها از حقوق سیاسی و شهروندی را ملغی ساخت. در بریتانیا این اصل در قبال کاتولیکها در سال ۱۸۲۹- و در قبال یهودیان در سال ۱۸۴۲ و در قبال ملحدان در سال ۱۸۸۸- به تصویب رسید. در فرانسه پیش از این در سال ۱۷۵۷ دولت قانونی را به تصویب رسانده بود که بر طبق آن، کسانی که نظری مخالف با دین ارائه می‌کردند به کیفر اعدام محکوم می‌شدند.

در پی انقلاب فرانسه املاک کلیسا تحت تصرف کلیسا درآمد و روحانیون مشمول قوانین مدنی شدند. روبسپیر^(۱) دین عقل یا اصالت خرد را بنیان گذاشت و انقلاب فرانسه آینه‌های اجتماعی غیردینی بسیاری را پایه‌گذاری کرد. پیروان آگوست کنت و سان سیمون بر دامنه اینگونه آینه‌ها افزودند. اما ناپلئون توافقنامه‌ای با کلیسا امضا کرد که بر طبق آن، متعهد شد برخی خسارتهای مادی ناشی از ملی شدن داراییهای کلیسا را به ارباب کلیسا بپردازد.

قرن نوزدهم شاهد نزاع سخت دولت و کلیسا بود. کلیسا در این قرن می‌کوشید موقعیتهای مادی، ایدئولوژیک و معنوی از دست‌رفته را

1. Robespierre

بازگرداند و به ویژه انحصار نظام آموزشی و امر ازدواج را اعاده کند. در سال ۱۸۶۲ کلیسا توانست موقعیت ارنست رنان را در دانشکده سلطنتی پاریس از او سلب کند زیرا وی الوهیت عیسی مسیح را منکر شده بود. برخورد با رنان در حقیقت موقعیتی را فراهم آورد که کلیسا به استحکام پایگاههای دفاعی خود پردازد. موفقیت کلیسا در گرو اوضاع سیاسی و روابط دولت فرانسه و رم در چارچوب روابط درونی دولت‌های اروپا و نیز شکل سیاسی دولت بود. بورژواهای فرانسه علی‌رغم دشمنی حادثان با کلیسا تا پیش از ۱۸۴۸، در موضع خود نسبت به کلیسا متزلزل شدند. جامعه فرانسه از لحاظ ایدئولوژیک به چند گروه تقسیم شدند: گرایش دینی - پادشاهی که حامی دستگاه پاپ در رم بوده، آن را بر کلیسای ملی فرانسه یعنی کلیسای گلیکان مقدم می‌دانست و گرایش سکولار ستیزه‌جو که در سال ۱۸۷۰ تشکّل یافت و پشتیبانی مالی از کلیسا را ملغی و کلیسا را از دولت جدا نمود و با روحانیون درگیر شد و بسیاری از آنها را از دم تیغ گذراند.

این خصومت امری غریب نبود؛ زیرا آیین کاتولیک همواره نماد تلاش‌های نیروهای بیگانه اروپایی، بر ضد فرانسه انقلابی بود که از قدرتهای سیاسی پادشاهی و کاملاً مرتجع، حمایت می‌کرد و نسبت به دستگاه پاپ موضع موافقی داشت؛ به ویژه در زمان پاپ پیوس نهم (۱۸۴۶-۱۸۷۸) که هجومی ایدئولوژیک و کاملاً خشن را بر ضد دانش و گرایش‌های لیبرالی، سکولار و قومی رهبری کرد و خود را معصوم اعلام کرد و با تلاش‌های یکپارچه‌سازی ایتالیا و آلمان مخالفت کرد و بر تقدم سیاسی کلیسا و نقش سیاسی و اولویت فرهنگی آن تأکید کرد.

موضع رسمی کلیسا با همه گرایشهای فکری قرن نوزدهم ناسازگار و در ستیز بود؛ این قرن با گرایشهای سیاسی لیبرال و با نظریه تکامل جامعه که در تحولات تاریخی خود، از اشکال ابتدایی به شکلهای متمدن و پیشرفته صعود می‌کند شناخته می‌شود. در این قرن از این منظر به دین نگریستند و دین را از خصائص ادوار سابق بر مدرنیته و عقلانیت دانستند در آن ادوار، به جای اندیشه عقلانی، اندیشه غیب حاکم بود و فشارهای فکری و سیاسی مرتبط با استبداد برگرده مردم سنگینی می‌کرد. اصرار کلیسای کاتولیک فرانسه در قرن نوزدهم بر دوری از واقعیتهای تاریخی و ستیز با آنها به تأسیس تعلیم و تربیت غیردینی توسط وزیر آموزش و پرورش ژول فیره^(۱) در سالهای ۱۸۸۲-۱۸۸۶ انجامید و سرانجام به طور رسمی در سال ۱۹۰۵ کلیسا از دولت جدا و نهادی خصوصی تلقی شد. آنچه به اجمال در بیان تاریخ سکولاریزاسیون در اروپا گفته شد، در چارچوب شبکه‌ای از روابط و برخوردهای سیاسی، اجتماعی و فکری کاملاً پیچیده‌ای صورت گرفت. پس عجیب نیست اگر حقائق امور از عناوین آنها پیچیده‌تر باشند. عرفی شدن دولت در فرانسه در سال ۱۹۴۶ به صراحت در قانون اساسی آمد. در دیگر مناطق اروپا عملاً همین الگوی فرانسوی پیاده شد؛ مثلاً امروزه در آلمان، کلیسا چون دیگر جمعیتها و انجمنهای خصوصی عمل می‌کند و افراد در صورت تمایل به آن می‌پیوندند و مالیات آن را نیز به عنوان نوعی حق اشتراک می‌پردازند و با امتناع از پرداختن این مالیاتها جدایی خود را از کلیسا اعلام می‌کنند.

1. Jules Ferre

پس نتیجه می‌گیریم که عرفی شدن پدیده‌ای نیست که به سادگی و سهولت قابل وصف باشد بلکه مجموعه‌ای از تحولات تاریخی، سیاسی، فرهنگی، فکری و ایدئولوژیک است و در محدوده‌ای فراتر از ستیز دین و دنیا می‌گنجد و بلکه تابعی است از تحولات سابق بر آن در زمینه‌های مختلف زندگی.

و باز نتیجه می‌گیریم که عرفی شدن نسخه‌ای از پیش‌آماده نیست که بدان عمل شود یا نادیده گرفته شود؛ بلکه دارای جنبه‌ها و ابعاد مختلفی است؛ جنبه‌ای معرفتی، که در نفی عوامل بیرون از پدیده‌های طبیعی یا تاریخی و در تأکید بر تحوّل بی‌وقفه تاریخ تبلور می‌یابد، و جنبه‌ای نهادی، که در تلقی نهاد دین به عنوان نهادی خصوصی چون کلوپها و انجمنها بروز می‌یابد، و جنبه‌ای سیاسی، که در جدایی دین از سیاست نمود پیدا می‌کند، و جنبه‌ای اخلاقی و ارزشی، که اخلاق را به تاریخ، و انگیزه را به وجدان - به جای الزام و ترساندن از عقوبت آخرت - پیوند می‌دهد. هرکدام از این جنبه‌ها دارای آشکال و مناسباتی با واقعیت‌های تاریخی پیرامون آن می‌باشند.

عرفی‌گروی فلسفی

برخی از طرفداران سکولاریزم از گذشته تاکنون کوشیده‌اند تا جدایی دین از سیاست و اجتماع را نه تنها یک نیاز و خواست تاریخی و اجتماعی که یک بایسته عقلی و فلسفی قلمداد کنند اگر علمانیت پایگاه و خاستگاه فلسفی پیدا کند قابل تعمیم به همه زمانها و مکانها و به تمامی جوامع خواهد بود.

علمانی فیلسوف فارغ از عوامل تاریخی یا اجتماعی یا روانشناختی یا سیاسی یا حتی دینی رویکردی مفهومی و معرفت‌شناختی به موضوع علمانیت دارد؛ در نظر وی، علمانیت موضعی است، مشخص در قبال ماهیت دین، ماهیت ارزشها، ماهیت خدا و ماهیت انسان. این موضع در وهله نخست بر لحاظهایی مفهومی و برداشتهایی خاص از مفاهیمی چون دین، ارزشها، الوهیت و انسان مبتنی است و فراتر از این از نگاهی معرفت‌شناختی نیز برخوردار است.

مسئله اصلی و جوهری علمانی فیلسوف این است که آیا مبنای اخیر و نهایی شناخت انسان از کیفیت تنظیم امور زندگی اش در سطوح سیاسی، اداری، اقتصادی و حقوقی در شناخت دینی نهفته است یا در شناختهای دیگر. به عبارت دیگر آیا شناخت معیاری متوقف بر شناخت دینی است؟ آیا شناخت دینی بر شناخت ارزشها - که همان شناخت معیاری است - تقدم منطقی دارد؟ آیا مثلاً شناخت خدا و اذعان به وجود، وحدت و دیگر صفات او دارای تقدم معرفت‌شناختی و در نتیجه تقدم منطقی بر شناخت معیاری یا شناخت ارزشهاست؟ آیا انسان به دلیل ماهیت خودش یا ماهیت ارزشها، بدون هدایت الهی می‌تواند به معرفت معیاری دست یابد؟

مدعای علمانی از این قرار است:

۱. رابطه دین و دنیا رابطه‌ای است واقعی که شرائط تاریخی مشخصی آن را متعین می‌سازد چنین رابطه‌ای نمی‌تواند از ماهیت دین برخیزد یعنی تلاش برای پیوند مفهومی میان دین و دولت تنها می‌تواند به امر منتهی شود که منظومه اعتقادی دین منظومه‌ای است از لحاظ مفهومی، نامنسجم.

۲. پایگاه اخیر و نهایی شناخت عملی (یعنی شناخت مطلوب برای تنظیم امور سیاسی، اداری، اقتصادی و حقوقی جامعه) در شناخت دینی نیست.^(۱)

تقریر برهان غلیون از علمانیت فلسفی

علمانیت در آغاز، باورِ جنگِ علنی بر ضدّ حاکمیت کلیسا بود و در وهلهٔ نخست، باوری سیاسی و ناظر به کار و فعالیت سیاسی بود اما تحولات مفهومی در درون و بیرون دین از نظریه‌ای دیگر برمی‌خیزد، نظریه‌ای که با دیانت سنتی محافظه‌کار در ستیز است، اما با علمانیت ناظر به نزاع سیاسی متفاوت است. این نظریه همان انسان‌گروی (humanism) است، می‌توان گفت که امروزه علمانیت پس از انجام مأموریت خود به عنوان یک نظریهٔ سیاسی که در پی آزاد ساختن حاکمیت عمومی است (به همان اندازه که ضامن پذیرش حاکمیت کلیسا بر روح نیز هست) به مرور، با خیزش عقل همگام‌تر گشته، به رویکرد عقلانی جدیدی در درک جهان مادی و نگرش به آن، اشارت دارد.

از ویژگی‌های اساسی این رویکرد تأکید بر ارزش ذاتی و غیرقابل تقلیل زندگی دنیا و ابزارهای عقلی و تجربهٔ انسانی و نفی به جانیاوردن آنها یا فداکردن آنها به نام ارزشهای الهیاتی و دینی یا قراردادن همهٔ خوبیها در گرو زندگی اخروی است. این رویکرد موضعی نوین را نسبت به هستی موجب شده است که هرگز باور ندارد که عدالت، همبستگی، آزادی و نظم (سیستم) تنها در ملکوت آسمان تحقق می‌پذیرد و روبروشدن با امکان تحقق عملی آن در جوامع زمینی (این دنیایی) ناممکن است و به جای

۱. ر.ک به عادل ضاهر، الأسس الفلسفیه للعلمانیه، ص ۷۳-۷۵.

سرسپردگی سنتی نسبت به سرنوشت و واقعیت خارجی چون ضرورتی کورکورانه که آدمی می‌کوشد تا از سلطه آن بکاهد و از راه آزادسازی روح و سیردادن آن در دنیا‌های دیگر یا دنیا‌های خیالی از آن سرنوشت و واقعیت فزاتر رود، به این باور رسیده است که می‌تواند مانعی در برابر سطوت طبیعت و انسان و خودکامگی حاکمان و دگرگونی مزاج آنها قرار دهد. بنا به این موضع نوین، خواستهای انسان در زندگی شرافتمندانه سربرآورد و اندیشه او درباره حقوق طبیعی و اساسی‌اش در برگرفتن سهم خود از دنیا تحول پذیرفت همانطور که باور او به امکان بهسازی شرایط زندگی زمینی و وظیفه و توان انسان در تحقق این هدف تکامل یافت و عدالت که آرزویی وابسته به آمدن مسیح یا مهدی منتظر بود هدف فعلی و وظیفه فوری همه جوامع گشت و فروپاشی برداشت سنتی از تاریخ و جامعه انسان چون نمودی از نمودهای سرسپردگی به حتمیت، جبر، شانس و توجه غیبی فرو پاشید و به رشد مسؤولیت، خواست، و قدرت انسان به عنوان عاملی مستقل و بارز در ساخت تاریخ خود و همه تاریخ انجامید و تلقی زندگی اجتماعی چون موضوعی برای تأمل، تفکر و تحول و به مثابه توانمندی ساماندهی و تحول بر طبق قوانین ثابت و مورد اتفاق، دست‌یافتنی شد. اما اعتراض فردی یا گروهی نسبت به نظم حاکم که در گذشته، فتنه و تهدیدکننده عدالت جهان شمول تلقی می‌شد، به یک حق بلکه به وظیفه‌ای انسانی و ارزشی مثبت تبدیل شد که تنها ضامن جلوگیری از ستمگری، خشونت و برپایی حکومت عدل و آزادی است. خلاصه آن‌که در رویارویی با اندیشه سنتی کلیسا که همواره خواست خدا را در تعارض با خواست انسان قرار می‌داد تا راه را برای توجیه تبعیت وی از کلیسا هموار سازد، احساس عمیق به این‌که خواست خدا با خواست انسان ناسازگار نیست و بلکه پشتیبان و یاریگر آن است، اوج

گرفت. این رویکرد جدید انسان به محترم شمردن حقائق زمینی یا عالم حضور و شهادت، زمینه‌ساز تحول گسترده اصل حق، قانون و عدالت انسانی گشت....

حقیقت آن است که تحول علمانیت بدین سو و بدین معنا به زودی به جنبش انسانی فراگیری تبدیل شد که خاستگاه آن، تکامل تمدنی بود که تقویت عقل در آن، این طرح و مفاد آن را یعنی تسلط انسان بر بسیاری از پدیده‌های اجتماعی و طبیعی‌ای که پیشتر برای او نمود خواستی بی‌هدف و بی‌قانون بود و عقل را راهی به رموز آن نبود، به میان آورد.

این موضع فلسفی که گویا با ایمان مسیحی ناسازگار می‌نمود، در واقع جوهره مشکل‌واره علمانیت امروز است و برای جوامعی که به تفکیک میان کارکرد اختیارات دو نوع حاکمیت دینی و دنیایی دست یافته‌اند یا برای جوامع عربی اسلامی و غیراسلامی که با معضل نزاع میان حاکمیت‌های دینی و سیاسی آشنا نیستند بعد زنده‌تر علمانیت محسوب می‌شود. این موضع لزوماً با دین ناسازگار نیست مگر آن‌که دین این نظر را که آدمی نصیب خود را از دنیا بگیرد، باگروش به خدا و قدرت پر دامنه او ناسازگار بداند و به کارگیری عقل را چالشی بداند در برابر وحی، و آزادی بدن و زندگی آن را مایهٔ مسخ شدن و آلودگی روح بشمارد. بدین معنا علمانیت اعتقاد به آزادی انسان از شیخون روح و مجهز ساختن وی به ابزاری اعتقادی و نگرشی فلسفی است که بازتاب نیازهای طبیعی جوامع بشری و برگردان تکامل موجود و پختگی احساسات، ارزشها و فضاها فکری و از جمله ارزشها و فضاها خود قلمرو دین است.^(۱)

از آنچه نقل شد روشن می‌شود که علمانیت فلسفی در نظر غلیون

۱. الدولة والدین، ص ۳۶۸-۳۷۲.

ریشه در رویکردی فلسفی و معرفت‌شناختی دارد که آدمی را در کسب شناخته‌های عملی و تحقق آرمانهای این دنیایی توانا و مستقل از شناخت‌های دینی می‌داند.^(۱)

ویژگی اساسی و جوهری علمانیت

عادل ضاهر بر این باور است که ویژگی اساسی علمانیت ردّ مرجعیت و معیاریت نهایی آموزه‌های دینی در همه قضاایای معنوی و مادی است؛ خواه متصدیان آن دولتی که بر این اساس بنیان شده است از روحانیان باشند یا هیچ عالم دینی‌ای در میان آنان نباشد. این مرجعیت و معیاریت ناشی از خصیصه تمامیت‌خواهی دولت دینی است. البته با وجود چنین

۱. صادق لاریجانی سکولاریزم را به عنوان یک تز فلسفی چنین تقریر می‌کند:

«برای این تز فلسفی دو صورت مختلف می‌توان تصویر کرد: ۱. دین از دولت جداست و آموزه‌های دینی هیچ نوع سیاستی را دربر ندارند. ۲. دین از شؤون دنیوی انسان جداست و اداره این شئون اعم از سیاسی، اجتماعی و اقتصادی به خود انسانها واگذاشته شده است.» (صادق لاریجانی، دین و دنیا، مجله حکومت اسلامی، سال دوم، شماره سوم، ص ۳۷).

عبدالکریم سروش ریشه‌های عمیق‌تر سکولاریزم و بلکه علة العلل آن را نظریه‌های محض فلسفی در باب ذوات اشیاء دانسته است در نظر وی، سکولاریزم فرزند فلسفه عقلانی متافیزیکی است و هر چیزی که از پیش خود، ذاتی و ماهیتی داشته باشد، دیگر نمی‌تواند ذاتاً دینی شود، چرا که یک چیز نمی‌تواند دو ذات و دو ماهیت داشته باشد فی‌المثل آب ساختمان یا ذات ویژه‌ای دارد و به همین سبب آب دینی و غیردینی یا شراب دینی و غیردینی نداریم همین‌طور است عدل و حکومت و علم و فلسفه و امثال اینها، این مقولات هم اگر ذاتی و ماهیتی داشته باشند دیگر دینی‌شدنشان بی‌معناست ولذا مثلاً علم جامعه‌شناسی ذاتاً دینی یا فلسفه ذاتاً اسلامی و مسیحی نمی‌توان داشت هم‌چنان‌که حکومت ذاتاً دینی هم نمی‌توان داشت. (معنا و مبنای سکولاریزم، کیان، شماره ۲۶، ص ۱۰-۱۲).

خصیصه‌ای فرض غالب آن است که روحانیان اهمیت زیادی پیدا کنند و درست است که در اسلام مبنایی برای چنین اهمیت بالا و اعمال نفوذ زیاد وجود ندارد، اما نبود چنین مبنایی در مقام نظر، ضامن راست آمدن آن در واقعیت خارجی نیست. امروزه حتی در جوامع اسلامی‌ای که قوانین مادی و عرفی بخش اعظم قوانین آنها را تشکیل می‌دهد، عالمان اسلامی و «دارالافتاء»ها در هر مسأله بزرگ و کوچکی فتوا می‌دهند و از نفوذ بالایی در امور کشور برخوردارند. البته رابطه سرشت تمامیت‌خواه حکومت دینی و نفوذ فراوان روحانیان در این حکومت، رابطه‌ای مفهومی و ضروری نیست بلکه از نوع رابطه خارجی و اتفاقی است.

بنا به نظر عادل ضاهر، خصیصه تمامیت‌خواه حکومت دینی مبتنی بر اصل تقدم وحی بر عقل است که به نفی استقلال عقل می‌انجامد، از این رو علمانیت با نفی مرجعیت نهایی دین بر تقدم عقل بر نقل تأکید می‌کند. این نویسنده علمانی این نوع علمانیت را که خاستگاه و مبنایی فلسفی دارد، علمانیت صلبه [= سخت‌اندیش] می‌نامد و آن را در مقابل انواعی از رویکردهای علمانی قرار می‌دهد که خاستگاه و پایگاهشان، تلقی جامعه‌شناختی یا تاریخی یا سیاسی یا اخلاقی یا از این قبیل است وی این نوع علمانیت را علمانیت لینه [= نرم‌اندیش] می‌نامد.^(۱)

برهان غلیون در این زمینه معتقد است که علمانیت در پی تغییر و اصلاح خلط و آمیختگی دین و سیاست است، خلطی عقیم که از مظاهر حیات اجتماعی و سیاسی در قرون وسطا و از عوامل نابسامانی آن است.

۱. الأسس الفلسفية للعلمانية، ص ۶۲.

تبلور این خلط در راه دادن معیارها و ارزشهای دینی به عمل سیاسی بوده است. تداخل حاکمیت کلیسا و حاکمیت دولت و فداشدن آزادیهای شهروندی به پای حاکمیت دینی و جنگهای ویرانگری که ناشی از این انگیزه‌های دینی - سیاسی بوده است، نیز از دیگر نمودهای این خلط است. به نظر وی جوهره علمانیت تاریخی همان جدایی دین از سیاست و حکومت است. و این تنها راه نابودی استبداد و تبعیض میان مردم - به خاطر برخورداری بیشتر یا کمتر از معلومات دینی - و آزادی عقل از خرافات و رهاشدن روحیه علمی و خلاق است. علمانیت در دو قلمرو بروز و ظهور دارد: در قلمرو سیاسی جامعه که نظام تئوکراسی را از میان برمی دارد و در قلمرو فعالیتهای عقلانی‌ای که میراث گذشتگان را پاکسازی و نظام علمی را به عنوان منبع معیارهای شناخت صحیح و یقینی جایگزین نظام دینی و لاهوتی می‌کند.

غلیون در توجیه این که چرا بُعد سیاسی علمانیت در کشورهای عربی مورد توجه قرار گرفته است می‌گوید: این نظریه در غرب نیز نخست بُعدی سیاسی - اجتماعی داشت دلیل این رویکرد، به کار گرفته شدن این مفهوم در زمینه رابطه دین و دولت آن هم در جوامعی است که دچار دوگانگی حاکمیت هستند و گروههای اجتماعی و نخبگان مخالف این روند، اولویت اصلی خود را رهایی از این دوگانگی می‌بینند و همواره تحولات بنیادین و عمیقی که رویکرد فلسفی به علمانیت در پی آن است در درازمدت صورت می‌گیرد.

به هر حال، غلیون اذعان دارد که علمانیت فراتر از ابعاد سیاسی - اجتماعی دارای بعدی فلسفی و معرفتی است و بی‌توجهی به این بعد به

سوء فهمهای مختلفی انجامیده است، یکی از این سوء فهمها این تلقی است که گویا علمانیت در پی نشان دادن ارزشهای اجتماعی و سنتهای فرهنگی بیگانگان به جای ارزشها و سنتهای موجود یک جامعه است.^(۱) محمد ارکون نیز علمانیت را از منظر فلسفی مورد توجه قرار می‌دهد و آن را از دستاوردهای روح انسانی و تلاش و مبارزه انسان برای در اختیار گرفتن حقیقت یا نیل به آن می‌داند.^(۲)

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت که ما با یک علمانیت تاریخی روبرو هستیم که در آغاز در غرب بیشتر صبغه سیاسی - اجتماعی داشته و در کشورهای عربی نیز هنوز بیشتر اینگونه است در عین حال می‌توان از علمانیتی فلسفی سخن گفت که در غرب در مراحل بعدی سکولاریزم، نضج یافته و هم‌اینک در کشورهای عربی نیز برخی از متفکران علمانی چون محمد ارکون، برهان غلیون و عزیز العظمه آن را مبنا قرار داده‌اند.

روشن است که علمانیت تاریخی به دلیل ویژگیها و شرایط خاص تاریخی آن در غرب نمی‌تواند به طور کامل در قلمرو دیگری با شرایط و پیش‌زمینه‌های دیگر طرح شود و تلاش برای تعمیم آن به دیگر کشورها نمادی از غرب‌زدگی خواهد بود، مگر آن‌که سخن از همسانی شرایط و ویژگیهای سیاسی و اجتماعی میان وضع موجود ما و وضع غرب در آغاز طرح علمانیت به میان آید و علمانیت سیاسی - اجتماعی از منظر این شرایط مشترک و همسان نگریسته شود. اما علمانیت فلسفی اگر مبانی آن

۱. نقد السياسة: الدولة والدین، ص ۲۲۸-۲۳۰.

۲. العلمنة والدین، ص ۹.

پذیرفته شود مفهوم و حقیقتی فرازمانی و فرامکانی بوده، در هر جامعه‌ای با هر وضع و حالی می‌تواند مبنای نظر و عمل قرار گیرد.

فصل سوم

پیش‌زمینه تاریخی عرفی‌گروی

در جهان عرب

تردیدی نیست که اسلام دینی است اجتماعی که نسبت به اوضاع عمومی جامعه مسلمانان اهتمام خاصی دارد و نیز روشن است که حکومت در تلقی مسلمانان در صدر اول تاریخ اسلام امری دینی بوده است اما این که آیا این تلقی ناشی از نصوص دینی بوده یا ناشی از اهتمام اسلام به امور اجتماعی و تأسیس جامعه و امت اسلامی بوده است (و نظم جامعه مسلمانان و اجرای بسیاری از احکام اسلام بدون تشکیل حکومت امکان ندارد) و نیز این که برداشت مسلمانان از نوع حکومت دینی و شرایط متصدیان آن چه بوده، از موارد بحث‌انگیزی است که همچنان مطالعات و تحقیقات بیشتری را می‌طلبد اما این اختلاف‌نظرها هرگز نمی‌تواند نافی اهتمام مسلمانان نخستین - اهتمامی برخاسته از دیانت آنان - به امر حکومت و سیاست باشد. از این روست که همواره حاکمان جهان اسلامی به نام دین حکومت می‌کردند. با این همه در کشورهای عربی از نیمه دوم قرن نوزدهم به بعد، سکولاریزم مورد توجه

قرار می‌گیرد تغییر نگرش از حکومت دینی به حکومت علمانی بی‌تردید متأثر از تحولات و اصلاحاتی بوده است که تا آن زمان در اروپا صورت گرفته بود اما نقش عوامل داخلی به ویژه نخبگان سیاسی و فکری نیز در این زمینه بسیار مهم بوده است. در این فصل بسترهای داخلی سکولاریزم را در کشورهای عربی مورد بررسی قرار خواهیم داد.

اولین نشانه‌های اثرپذیری از اروپا

با آغاز قرن هفدهم میلادی، در امپراطوری عثمانی - که بر سراسر جهان عرب نیز حکم می‌راند - سلسله دیرپای حاکمان هوشمند و مقتدر عثمانی پایان گرفت و دوران سلطنت شاهان ضعیف عثمانی آغاز گشت. ضعف این شاهان زمینه‌ساز ظهور جنگ قدرت در میان کارگزاران و فرماندهان نظامی هم‌پیمان با روحانیان و درباریان شد. در اواخر همین قرن مرکزیت قدرت از سلطان به صدر اعظم انتقال یافت و باب‌عالی مقرر صدر اعظم به مرکز اصلی تصمیم‌گیریها تبدیل شد، اما همچنان نزاعهای سیاسی وجود داشت. بحران اقتصادی ناشی از فساد اداری و بسط نفوذ اروپا و کشف قاره آمریکا بر دامنه این مشکلات افزود. نفوذ دولت مرکزی بر دولتهای محلی نیز به مرور رو به کاهش گذاشته بود. مهم‌ترین چالشی که عثمانیها از ناحیه قلمرو آسیایی خود با آن روبرو شدند، پیدایش جنبش اصلاحی و سلفی وهابیان در حجاز در قرن هجدهم میلادی بود که آموزه‌ها و فعالیتهای آن به تهدیدی جدی برای امپراطوری مبدل گشت.

همزمان با پیدایش نهضت علمی در اروپا و افزایش قدرت نظامی و اقتصادی اروپایی‌ها، امپراطوری عثمانی با تهدیدهایی جدی از طرف

رقیب دیرین خود روبرو شد که پس از نشیب و فرازهای فراوان به عقب‌نشینی امپراطوری از شبه جزیره کریمه و نیز اشغال مصر توسط فرانسویها در ۱۷۹۸ انجامید. به مرور نمایندگیهای سیاسی اروپاییها در جای جای قلمرو عثمانیها به مرکز نفوذ اروپا در این منطقه تبدیل شده، گروههایی از مردم به ویژه مسیحیان و یهودیان را تحت‌الحمایه خود قرار می‌دادند. بزرگترین اقلیت مسیحی در امپراطوری یعنی ارتدکسها و نیز بزرگترین اقلیت کاتولیک یعنی مارونیهای لبنان به ترتیب تحت حمایت روسها و فرانسویها از امتیازات بسیاری برخوردار شدند.

در سال ۱۷۲۰ فرستاده ویژه عثمانیها به فرانسه با گزارشی اعجاب‌انگیز از پیشرفت اروپاییها به استانبول برگشت. از دهه سی‌ام همین قرن دولت عثمانی بارها کوشید تا ارتشی را بر طبق اصول اروپایی بنیان‌گذارد. در سال ۱۷۸۹ با روی کار آمدن سلطان سلیم سوم که دارای اندیشه‌هایی اصلاح‌طلبانه بود، این خواست تحقق یافت. وی همچنین مدارس را تأسیس کرد که اغلب اساتید آنها از فرانسه بودند. در همین مقطع زمانی کتابهای بسیاری در ریاضیات، دریاوردی، تاریخ و جغرافیا به زبان ترکی ترجمه و در اولین چاپخانه عثمانی که در دهه بیستم همین قرن راه‌اندازی شده بود چاپ شد. انقلاب فرانسه که عثمانیها از نزدیک مراقب و پیگیر آن بودند، این روند را شدت بخشید. سلطان سلیم سوم در اقدامات اصلاحی خود ناکام ماند و سرانجام بر اثر شورشهای محافظه‌کاران ساقط شد و به زندان افتاد. جانشین وی سلطان محمود دوم نیز کوشید راه او را ادامه دهد، اما فقط بیست سال بعد توانست بر محافظه‌کاران غالب شود؛ عوامل بروز این وضع جدید عبارت بودند از:

۱. پیدایش گروهی از اصلاح‌طلبانی که با دنیای جدید آشنا بودند و برخی از آنان افسرانی بودند که در مدارس جدید، تحصیل کرده و زبانهای اروپایی و فن‌آوریهای جدید را فراگرفته بودند. دیپلماتهای جوانی که دانش آموخته غرب بودند نیز در این مجموعه می‌گنجند. یکی از اینان احمد رفیق پاشا بود که بعدها به مقام صدارت اعظمی نیز رسید و نیز مصطفی رشید پاشا که نظریه‌پرداز مؤثری گشت.

۲. شورش یونانیها و استقلال یونان از امپراطوری، علاقمندان امپراطوری را به تأمل و درنگ و تأکید بر ضرورت اصلاحات بنیادین واداشت. سلطان محمود دوم نیز فرصت را غنیمت شمرد و با انحلال گروههای بنی چری در سال ۱۸۲۶ راه را برای نیم قرن اصلاحات گشود. این دوره به دوره تنظیمات موسوم شده است.

پس از وفات سلطان محمود دوم، جانشین وی، سلطان عبدالحمید تحت تأثیر رشید پاشا اولین بیانیه عمومی اصلاحات را صادر کرد که به دستورالعمل گلخانه موسوم است. در این بیانیه بر لزوم وجود تضمینهایی برای تأمین زندگی، شرافت و معاش همه رعایا، نظامی قانونمند برای تعیین و جمع‌آوری مالیاتها و نظامی قانونمند برای دوره خدمت سربازی تأکید شده است. این اقدامات شامل همه شهروندان - فارغ از دین و قومیت آنها - می‌شد. سلطان در برابر علما و امرا سوگند یاد کرد تا متعهد به انجام این دستورات باشد. در سال ۱۸۵۶ نیز «خط همایونی» در همین راستا صادر شد.

با این همه همچنان حکومت کاملاً در قبضه سلطان بود و بلکه نوسازی نهادهای حکومت بر قدرت آن افزوده بود. سلطان عبدالحمید و

جانشین وی عبدالعزیز مایل به همکاری با روحانیان اصلاح‌طلب بودند، اما به دلیل ضعفی که داشتند بیشتر تحت تأثیر مشاوران محافظه‌کار خود بودند.

در مصر روند اصلاحات با سرعت بیشتر و مقاومت کمتری پیش می‌رفت. افکار انقلاب فرانسه که در ارتش آن تبلور یافته بود، به مصر رسیده بود. بناپارت که گویا آیین اسلام را از مسیحیت به عقلانیت نزدیکتر یافته بود، داعیه خود را در مصر، تقویت اسلام و نجات مصریان از دست ستمکاران و تعمیم آزادی و برابری اعلام می‌کرد.

پس از خروج فرانسویها از مصر، محمدعلی - که ظاهراً تحت تأثیر افکار فرانسویها بود - در سال ۱۸۰۵ به قدرت رسید وی کوشید تا مصر را به کشوری با دولتی نوین تبدیل کند و در این راه اقداماتی اساسی صورت داد، اما اقدامات وی کمتر در راستای اصلاحات سیاسی بود. از مهمترین اقدامات محمدعلی اعزام هیتهایی به فرانسه - به صورت منظم و از ۱۸۲۶ به بعد - بود. اعضای این هیتهها با کتابهای فرانسه زبان و زندگی فرانسویها در آن مرحله، که نزاع فکریشان از سطح عموم به خواص و نخبگان منتقل شده بود، آشنا می‌شدند. اولین هیتههای اعزامی از مسیحیان بودند. اولین طبقه تحصیلکرده مصری که از دهه سی‌ام قرن نوزدهم در امور کشور اثرگذار شدند، از اعضای همین هیتهها و مدارس بودند. اینان در کنار کتابهای فنی آثار دیگری را نیز ترجمه و چاپ می‌کردند و در سازماندهی نوین مدارس از پیروان سان‌سیمون بهره می‌گرفتند. اولین اندیشمند سیاسی بزرگ در مصر یعنی رفاعة رفعت طهطاوی محصول همین مرحله است.

مسلمانان عرب در سوریه با کندی با شناختها و دیدگاههای نوین آشنا شدند، اما ساکنان مسیحی سوریه تا حدی از اندیشه‌های اروپایی اثر پذیرفته بودند. کلیسای کاتولیک از قرن شانزدهم روابط نظام‌مندی با گروههای مسیحی شرق برقرار کرده بود. انجام این مهم بیشتر از راه ژوئیتها صورت می‌گرفت. قرارداد کلیسایی مارونیه (کنکوردا) با رم در سال ۱۷۳۶ صورت گرفت. به مرور دیگر کلیساهای شرقی چون ارتدکس ارمنی و قبطی، و سُرِیانی ارتدکس و نسطوری با رم متحد شدند. با کمک هیئتهای اعزامی کاتولیک و پشتمانی فرانسه به زودی شبکه‌ای از مدارس کاتولیک در مناطق کاتولیک‌نشین یا قابل کاتولیک شدن به ویژه در لبنان و حلب به وجود آمد. در نتیجه این تلاشها گروهی از تحصیلکردگان و نیز مقامات دینی دانش‌آموخته‌ای شکل گرفتند که دنیای جدید را به خوبی می‌شناختند و بلکه خود را بخشی از آن می‌دانستند و با زبان و فرهنگ شرقی خود نیز آشنایی بیشتری نسبت به پیشینیان داشتند.

در اواخر قرن هفدهم دیرهایی رهبانی در این مناطق به ویژه در لبنان بوجود آمد. همین دیرها بعدها به مراکز علمی و آموزشی تبدیل شدند. در حلب جمعی از مسیحیان نزد مشایخ اسلامی که بر زبان و ادبیات عرب تسلط داشتند به فراگیری عمیق این زبان پرداختند و هم آنان این دانش را در لبنان رونق بخشیدند و از میان آنان مؤسسان جنبش ادبی عرب در اوائل قرن نوزدهم یعنی خانواده‌هایی چون یازجی، شدیاق و بستانی ظهور و بروز یافتند. هم‌زمان، با کمک کنسولگریهای اروپا گروهی از مسیحیان و یهودیانی یافت شدند که به خاطر آشنایی با زبانها و شیوه‌های بازرگانی اروپایی، شبکه‌ای بازرگانی میان شهرهایی چون دمشق و حلب با

شهرهای مهم اروپایی بوجود آوردند.

در این مرحله یکی از دانشهایی که به خاطر توجه ویژه مسیحیان به بررسی آثار عرب و تاریخ کلیساهای شرقی رونق یافت، مطالعات تاریخی بود. اولین مورخ نامداری که در این مرحله بروز یافت، پاتریاک مارونی استفانوس دویهی (۱۶۰۳-۱۷۰۴) بود وی در مرکز آموزشی مارونیا درم تحصیل کرد و زبانهای لاتین، ایتالیایی، عربی و سریانی را فراگرفت. اثر تاریخی مهم وی تاریخ لازمه نام دارد که موضوع اصلی آن تاریخ مارونیهاست اما بخش اخیر آن درحقیقت، تاریخ شکل‌گیری کشور لبنان است. کار وی را امیر حیدر شهابی (۱۷۶۱-۱۸۵۳) و طنوس شدیاق (۱۷۹۴-۱۸۶۱) ادامه دادند.

اقدامات نوگرایانه محمدعلی در سوریه با مخالفت طوائف دینی روبرو شد. سرانجام بر اثر این مخالفتها که به شورش فرنگیبر ضد ابراهیم پاشا حاکم منصوب محمدعلی در سوریه منتهی شد، ابراهیم پاشا و لشکریانش به مصر عقب نشستند و عثمانیها از نو بر سوریه تسلط یافتند. اروپاییها در ایجاد و سازماندهی این شورشها سهم زیادی داشتند؛ زیرا موفقیت‌های نظامی ابراهیم پاشا در آسیای صغیر برای اروپاییها - به جز فرانسویها - تهدیدی جدی به شمار می‌آمد.

اما در مغرب عربی، ولایت تونس که از قرن شانزدهم تابع سلطان عثمانی بود، در این مرحله عملاً به نوعی استقلال دست یافته بود. در نیمه اول قرن نوزدهم خانواده حاکم - خاندان حسینی - با انحطاط در امنیت و اقتصاد روبرو شد و ناگزیر در پی ایجاد ارتشی نوین و تحول در شیوه‌های اداره کشور برآمد. اصلاحات تونس زمینه‌ساز تحول در فرهنگ

و سیاست گشت. خاستگاه این تحولات مسجد زیتونه مرکز سنتی آموزشهای اسلامی بود که تحت تأثیر تعلیمات محمد عبده قرار داشت و نیز مدرسه نوین علوم نظامی که از استادان بریتانیایی و فرانسوی برخوردار بود و شیخ محمد عبده نیز برای مدتی در آن مدرسه، زبان عربی و علوم دینی را تدریس کرده بود. از فارغ‌التحصیلان این مدرسه می‌توان به خیرالدین اشاره کرد که از تبار ممالیک بود و بعدها به مقام نخست‌وزیری رسید و تألیفاتی نیز از خود بر جای نهاد.

اولین نسل نواندیش

در میان کسانی که با فرهنگ جدید اروپا آشنا شدند و بر مبنای این شناخت نوین به بازنگری در وضع موجود دنیای عرب و اسلام پرداختند چند نام، شناخته شده‌تر و شاخص‌تر هستند، در این بخش با دو تن از این چهره‌ها که نامبردارترند آشنا می‌شویم.

طهطاوی: رفعت طهطاوی (۱۸۰۱-۱۸۷۳) در خانواده‌ای قدیمی و روحانی در شهر طهطا در مصر علیا به دنیا آمد. وی به سال ۱۸۱۷ در ادامه راه نیاکان خود برای تحصیل به الازهر پیوست. وی تحت تأثیر استادش شیخ حسن عطار به دنیای جدید علاقمند شد. وی با تلاش استادش به عنوان امام جماعت یکی از یگانهای ارتش جدید مصر و نیز امام اولین هیئت اعزامی محمدعلی به پاریس - جهت تحصیل - منصوب شد. ارتش نوین مصر را هسته اصلی مصر نوین دانسته‌اند. طهطاوی در سالهای ۱۸۲۶-۱۸۳۱ علاوه بر امامت، با جدیت تمام، به مطالعه و

تحصیل نیز پرداخت و به زبان فرانسه کاملاً تسلط یافت و مطالعات بسیاری نیز در زمینه تاریخ باستان، فلسفه یونان، روش‌شناسی، جغرافیا، ریاضیات، منطق، شعر فرانسه و زندگی ناپلئون صورت داد. او با آثار ولتر و کتاب قرارداد اجتماعی اثر روسو و تألیفات مهم موتسکیو نیز آشنا شد. دوران روشنگری فرانسه در او بسیار اثر گذاشت، وی گزارشگر اندیشه‌هایی است چون لزوم مشارکت مردم در امر حکومت، لزوم تربیت مردم برای تحقق این هدف، تغییر شرایع در پرتو تغییر شرائط زمانی و مکانی، وابستگی پیدایش و زوال حکومتها به عوامل خاصی که در «روح امت» نهفته است و این‌که وطن‌دوستی پایه فضیلت‌های سیاسی است. وی با برخی از مستشرقان آن زمان فرانسه چون سیلواستر دوساسی نیز تماس و دیدار داشته است؛ توجه وی به مصر باستان، ناشی از مطالعات دوساسی در این زمینه بوده است، اثر معروف وی تخلص الآبریز الی تلیخس باربز حاوی مشاهدات وی از فرانسه در این مدت است. البته علاقه وی به فرانسه کورکورانه نبود او در کنار ستایش از فرانسویها به خاطر خصوصیات چنانچه اهمیت دادن به نظافت، تربیت فرزندان، علاقه به کار، پرهیز از تنبلی و علاقه به یادگیری، آنان را به خاطر گرایش به بخل و خساست، و خوار و ذلیل بودن مردان در برابر همسرانشان مورد نکوهش قرار می‌دهد.

طهطاوی پس از بازگشت مدتی به عنوان مترجم در مدارس جدید مشغول به کار شد و در سال ۱۸۳۶ به ریاست مدرسه زبانهای خارجی برگزیده شد و همزمان بازرس مدارس و عضو کمیته‌های تربیتی و سردبیر

روزنامه رسمی الوقایع المصریه نیز بود وی پس از عهده‌دار شدن ریاست مرکز ترجمه در سال ۱۸۴۱ حدود بیست کتاب را در زمینه جغرافیا، تاریخ و علوم نظامی ترجمه کرد و دهها کتاب نیز تحت نظر وی در زمینه تاریخ دنیای باستان، تاریخ قرون وسطی، سیره پطرس کبیر، سیره شارل دوازدهم از ولتر و تاریخ امپراطور شارل پنجم از روبروستون، فیلسوفان یونان و عوامل عظمت و انحطاط رومیها از موتسکیو ترجمه شد.

پس از مرگ محمدعلی و نشستن نوّه وی عباس به جای وی موقعیت طهطاوی رو به افول نهاد و در سال ۱۸۵۰ به صورتی تبعیدگونه و ظاهراً برای راه‌اندازی یک مدرسه، به خارطوم اعزام شد. یک سال بعد مدرسه زبانهای خارجی بسته شد، اما چهار سال بعد - در دوران سعید پاشا - وی مجدداً به مصر برگردانده شد. وی فعالیت‌های اداری و علمی خود را در دوران سعید و جانشین وی اسماعیل پاشا رونق بخشید و تألیفات و ترجمه‌های چندی نیز فراهم آورد.

مهم‌ترین کتابی که اندیشه‌های وی را نشان می‌دهد عبارت است از *مناهج الالباب المصریه فی مناهج الآداب العصریه* وی در این کتاب به شیوه سنتی یعنی استشهاد در هر مسأله‌ای به اقوال و اعمال پیامبر و صحابه، اندیشه‌های نوینی را طرح می‌کند. البته اندیشه وی در این کتاب درباره حاکمیت سیاسی همچنان سنتی است او حاکم را دارای حاکمیت مطلق اجرایی اما محدود به احکام شرعی و اخلاقی می‌داند وی نظریه حکومت مردم بر مردم را مناسب شرایط و مشکلات خاص مصر نمی‌دانست.

طهطاوی برای روحانیان در امر حکومت نقشی مهم قائل بود، اما دین

را با مبانی قانون طبیعی سازگار می‌دانست و علی‌رغم مسدود بودن باب اجتهاد در آن روزگار، در شرایطی خاص، تفسیر دین بنا بر دیگر مذاهب فقهی را مجاز می‌شمرد وی آشنایی عالمان دینی با دنیای جدید را برای تفسیر دین بر طبق نیازهای زمانه لازم می‌دید و معتقد بود که متخصصان علوم جدید نیز باید از همان موقعیت اجتماعی روحانیان برخوردار باشد. وی بر روابط حسنه و متقابل حاکمان و محکومان تأکید داشت. بنا به نظر وی هدف نهایی یک جامعه، عمل به خواست خدا و تحقق رفاه به معنای همان پیشرفت موجود در اروپا است و پیشرفت و ترقی یعنی تهذیب اخلاق دینی و انسانی، و فعالیت‌های اقتصادی‌ای که به تولید ثروت، بهبود اوضاع و رفاه مردم بیانجامد.

طهطاوی به اروپا چون خطری سیاسی نمی‌نگریست، اما آن را تهدیدکننده اخلاق می‌دانست؛ چون فرانسویان تنها به عقل آدمی باور دارند و هرچند قانون اساسی آنها از اصل عدالت سخن می‌گوید، اما میان این اصل و بسیاری از احکام الهی شراعت تفاوت است. آنان به نام مسیحی هستند، اما دین حقیقی آنها چیز دیگری است در نظر وی رمز پیشرفت و عظمت اروپاییان در توجه آنها به علوم عقلی است و عقب‌ماندگی مسلمانان در حال حاضر ناشی از عقب‌گرد آنها از این نوع علوم است.

خیرالدین پاشا: وی در سال ۱۸۱۰ در قفقاز متولد شد و در جوانی به استانبول آورده شد و مدتی بعد در خدمت احمد، حاکم تونس، درآمد و آموزشهای دینی و عصری و زبان فرانسه را فراگرفت. وی مدتی مدیریت مدرسه نظامی را عهده‌دار شد. در سال ۱۸۵۲، احمد پاشا او را برای رسیدگی به امری قضائی به پاریس فرستاد. او چهار سال در آنجا باقی

ماند و با فرهنگ و سیاست فرانسه آشنا شد و پس از بازگشت به تونس به عنوان وزیر نیروی دریایی مشغول به کار شد. وی به مدت شش سال در روند اصلاح قانون اساسی تونس درگیر بود و در کمیته تدوین قانون اساسی ۱۸۶۰ عضویت داشت و حتی به عنوان رئیس مجلس شورا نیز برگزیده شد. اصرار وی بر نظارت قانونی بر حاکمیت احمد مایه سلب اعتماد احمد از او شد پس در سال ۱۸۶۲ از وزارت و مدتی بعد برای چندی از سیاست کناره گرفت و هم‌زمان تحت عنوان اقوم المسالک فی معرفة احوال الممالک اثری را در مورد حکومت تحریر و منتشر کرد. مقدمه وی بر آن کتاب تحت عنوان «اصلاحات ضروری برای حکومت‌های مسلمان» توجه زیادی را در آن زمان جلب کرد.

خیرالدین در سال ۱۸۷۳ به نخست‌وزیری رسید و در طی چهار سال ریاست خود بر هیئت‌وزیران اصلاحاتی چند را از جمله اصلاح روشهای اجرایی در مدیریت کشور، سازماندهی مجدد اوقاف و محاکم شرعی، نوسازی شهرها، اصلاح آموزش در مسجد زیتونه، تقویت و توسعه چاپخانه دولتی، ایجاد کتابخانه ملی، تأسیس مدرسه صدایقه برای آموزش زبانهای ترکی، فرانسوی و ایتالیایی و آموزش علوم جدید در کنار زبان عربی و علوم دینی صورت داد. وی سرانجام بر اثر بحرانهای داخلی و فشارهای خارجی در سال ۱۸۷۷ مجبور به کناره‌گیری از قدرت شد، اما سلطان جوان، عبدالحمید، که از کتاب وی در باب حکومت اطلاع یافته بود او را به قسطنطنیه فراخواند و مدتی بعد در سال ۱۸۷۸ او را به صدر اعظمی منصوب کرد، این بار نیز اقدامات اصلاحی او در کنار برخی ضعفهایش سلطان را بر او شوراند و به برکناری وی در ۱۸۷۹ انجامید وی

بیست سال اخیر عمر خود را در استانبول در انزوا گذراند و در ۱۸۹۹ وفات یافت.

خیرالدین در آغاز تنها کتاب خود یعنی اقوم المسالک انگیزه خود را از تألیف آن چنین توضیح می‌دهد: «انگیزه نخست واداشتن صاحبان غیرت و همت از روحانیان و دیگر بزرگان به تلاش در راه مصلحت امت اسلامی یعنی مدنیت است که در گرو بسط دامنه شناخت و ایجاد زمینه برای عوامل منتهی به رونق و پیشرفت می‌باشد و انگیزه دوم قانع ساختن انبوه مسلمانانی است که در ذهن آنها گریز از هرچه از غیرمسلمانان صادر می‌شود ریشه دوانده است آن هم از راه تفهیم ضرورت گشودگی آنها در برابر عاداتهای خوب پیروان دیگر ادیان، عاداتهایی که با دین اسلام سازگار هستند».

وی تنها راه درست دوام حکومت را در عدالت، و سلطان را محدود به قانون (شرعی یا دنیایی) و نیز مشورت می‌داند؛ حاکمان باید با عالمان و بزرگان مشورت کنند و مشورت‌شوندگان باید با صراحت و آزادی تمام، نظر خود را گفته، حاکمان را به راه درست رهنمون شوند. وی در پی حکومت مردم بر مردم نبود، بلکه در پی محدودساختن قدرت حاکمان بود. او قدرت و پیشرفت اروپا را ناشی از نظام تربیتی آن - که برخاسته از نهادهای سیاسی مبتنی بر عدالت و آزادی بود - می‌داند.

بنا به نظر وی نخستین شرط اصلاحات درست، توافق عالمان دین و سران حکومت است؛ باید مبنای حکومت را شریعت و مصلحت - در جایی که شریعت تصریحی یا مخالفتی نداشته باشد - قرار داد. روحانیون باید با روح زمانه در ارتباط و پیوند باشند.

در یک جمع‌بندی باید گفت که دغدغه اصلی طهطاوی و خیرالدین این بود که مسلمانان چگونه می‌توانند بخشی از دنیای جدید باشند، بی‌آن‌که از دین خود دست بکشند. سعی اینان در دفاع از مدنیت جدید از راه مفاهیم سنتی اسلامی بود؛ زیرا اینان قبل از آشنایی با مدنیت فرانسه از تعلیم و تربیتی اسلامی برخوردار شده بودند.

روشنفکران مسیحی

مسیحیان عرب بیشتر در پی تثبیت حقوق خود بودند. هم‌زمان، رو آوردن آنان به زبان عربی در قرن هجدهم برای اهداف عملی و کاربردی، تمایل شدیدی به این زبان را در آنان برانگیخت که محصول آن ظهور اولین استاد بزرگ عربی یعنی شیخ ناصیف یازجی (۱۸۰۰-۱۸۷۱) در لبنان بود. همه نویسندگان جدید آن زمان، مستقیم یا غیرمستقیم، شاگرد وی بودند، دغدغه اصلی یازجی زبان و ادبیات عرب بود، اما دیگر نویسندگان مسیحی دغدغه‌های دیگری داشتند: شکستن انحصار و فضای بسته ناشی از سیطره کهنوت (روحانیت مسیحی) و یافتن پناهگاهی دیگر - پس از گریز از نظام بسته طوائف دینی خود.

برای اینان بهترین وضعیت آن بود که امپراطوری عثمانی چون دول اروپایی راه علمانیت را بپوید تا همه شهروندان از حقوقی برابر برخوردار شوند. مهم‌ترین زمینه‌ای که روشنفکران مسیحی آن را برای نشر افکار خود مناسب دیدند، حوزه مطبوعات و نشریات بود که پیشتر به نشریات رسمی دولتی یا به زبانهای فرانسوی، یونانی و ارمنی محدود بود و اینک مسیحیان لبنانی با استفاده از رونق صنعت چاپ و افزایش نویسندگان و

خوانندگان آثار آنها و رواداری نسبی پیداشده در ترکیه و مصر اقدام به انتشار مجلات و روزنامه‌هایی در بیروت یا قاهره یا استانبول نموده بودند.

اولین نویسنده مشهور لبنانی فارس شدیاق (۱۸۰۴-۱۸۸۷) بود که در خانواده‌ای روحانی در لبنان به دنیا آمد اولین روزنامه مطرح به زبان عربی یعنی جوانب زیر نظر وی در سال ۱۸۶۰ در استانبول انتشار و تا سال ۱۸۸۳ ادامه یافت. نثر قوی این روزنامه و معلومات سیاسی و اجتماعی آن در محدوده گسترده‌ای اثر گذاشت.

دیگر چهره فرهنگی مسیحی پطرس بستانی (۱۸۱۹-۱۸۸۳) است. وی در خاندانی روحانی و مارونی به دنیا آمد و در دیر مارونی‌ها در «عین ورقه» زبان عربی و چند زبان دیگر را فراگرفت و مدتی در کنسولگری بریتانیا و آمریکا در بیروت کار کرد، مدتی بعد آیین کلیسای انجیلی را پذیرفته، به آنها در ترجمه تورات به عربی کمک کرد و به تدریس در مراکز آنها مشغول شد، او در سال ۱۸۶۳ مدرسه ملی را تأسیس کرد و در آن به تعلیم زبان عربی و علوم جدید اهتمام خاص ورزید فرهنگ لغت عربی به عربی محیط المحيط و دائرة المعارف و نشریات ادواری او، در ساخت و پرداخت نثر عربی جدید برای رساندن مفاهیم جدید بسیار اثرگذار بوده است.

وی خیزش شرق را مشروط به آشنایی آنها با اندیشه‌ها و دستاوردهای اروپای جدید می‌دانست، اما با تقلید کورکورانه مخالف بود و اذعان داشت که اختلاف ذائقه، سرزمین و زمان به اختلاف عاداتها می‌انجامد و این امری طبیعی است. به نظر وی مشرق‌زمین باید از اروپا

وحدت ملی و برابری را فراگیرد. یکی از نشریات معروف وی نفیر سوریا بود که شعار آن وطن دوستی بود. تفاهم و وحدت ادیان از مهم ترین خواستها و دغدغه های وی بود.

در نظر وی، دستیابی سوریه (شامل لبنان فعلی) به تمدن تنها در صورتی مقدور است که حاکمان آن نخست قوانینی عادلانه و مساوات طلبانه را وضع کنند که با روح زمانه بسازد و ناظر به موضوع باشد نه اشخاص، و بر تفکیک قلمروهای دین و دنیا استوار باشد و دیگر آن که در پی تقویت زبان عربی باشند و علوم جدید و روشهای تفکر دقیق عقلانی و عملی را گسترش دهند.

فصل چہارم

مصلحان اسلامی

توسعه‌طلبی‌های اروپاییها به ویژه در دهه‌های واپسین قرن نوزدهم اروپا را به تهدیدی سیاسی - نظامی برای کیان و موجودیت امپراطوری عثمانی و عموم مسلمانان تبدیل کرد. از این‌رو در کنار اندیشه‌های اصلاح‌طلبانه، افکار وحدت‌طلبانه نیز رواج یافت برخی چون شیخ ابوالهدی صیادی از چهره‌های متنفذ فرقه رفاعیه به وحدت اسلامی با محوریت سلطان با همان سلطه و اقتدار پیشین فرامی‌خواندند، اما شخصیتی اعجاب‌انگیز به نام سیدجمال‌الدین افغانی (۱۸۳۹-۱۸۹۷) داعیه وحدت امت اسلامی را همراه با اصلاحاتی تجددگرایانه اما با خاستگاه و رویکرد دینی طرح کرد. سیدجمال و شاگردش شیخ محمد عبده با برخورداری از پایگاه اسلامی و روحانی قوی‌شان بیشترین هم‌خود را معطوف اصلاح اندیشه دینی نمودند بازسازی اندیشه دینی با توجه به مقتضیات زمانه آنان را سزاوار عنوان مصلح اسلامی نموده است.

سید به فلسفه رو آورد. دو نسخه از اثر معروف بوعلی، اشارات به خط وی موجود است که یکی را با تقریظ سید به پایان رسانده است. وی در همین مدت به عنوان نویسنده‌ای در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی در روزنامه الأهرام پرآوازه بود. شیخ در سال ۱۸۷۷ با گواهی «عالمیت» دوران تحصیل را به پایان رسانید، سپس به تدریس رو آورد و در منزل خود و در دارالعلوم که برای آشنا ساختن طلاب الأزهر با فرهنگ زمانه بوجود آمده بود، به تدریس تهذیب الاخلاق ابن مسکویه، ترجمه عربی کتاب گیزو در مورد تاریخ تمدن اروپا و مقدمه ابن خلدون اهتمام ورزید.

عبده در قیام عربی پاشا نقشی مؤثر داشت به همین جهت خدیوی توفیق وی را به روستایش تبعید کرد، اما در سال ۱۸۸۰ توسط ریاض پاشا به عنوان سردبیر مجله رسمی الوقائع المصریه منصوب شد. حمایت‌های وی از عربی پاشا دوباره به زندانی شدن و تبعید وی برای سه سال انجامید او نخست به بیروت رفت، سپس به افغانی در پاریس ملحق شد و همکار او در انتشار مجله العروة الوثقی گشت و در ۱۸۸۴ به لندن و سپس به تونس رفت و به صورت ناشناخته به مصر برگشت و بار دیگر راهی بیروت شد و به مدت سه سال در آن شهر در مدرسه‌ای جدید به تدریس پرداخت. خانه وی در این شهر ملجأ اندیشمندان و نویسندگان جوان از مسیحیان، مسلمانان و دروز بود.

در سال ۱۸۸۸ خدیوی به او اجازه بازگشت به مصر را داد و او را به عنوان قاضی دادگاه‌های مدنی برگزید و او تا هنگام وفات در این منصب ماند. شیخ در سال ۱۸۹۹ به عنوان مفتی مصر برگزیده شد و در این منصب اصلاحاتی را در محاکم دینی و اوقاف بوجود آورد. مهم‌ترین

تألیفات وی رساله التوحید در کلام، و تفسیر برخی از سوره‌های قرآن - کاری که رشیدرضا آن را بنا به محاضرات و تعلیمات استاد و تحت عنوان المنار ادامه داد - و شرح نهج البلاغه است.

وی با زبان فرانسه و فرهنگ اروپا آشنا بود و در کتابخانه شخصی اش آثاری چون امیل از روسو، تریست از اسپنسر، رمانهای تولستوی، زندگی مسیح از اشتراوس و آثار رینان وجود داشت. او سفرهای متعددی به اروپا داشت. وی در اواخر عمر از محبوبترین شخصیت‌های مصر بود. در برابر وی، محافظه‌کاران ازهر و ملی‌گرایان طرفدار مصطفی کامل و عباس حلمی قرار داشتند.

دغدغه اصلی عبده علاج انحطاط جوامع اسلامی بود. یکی از نگرانی‌های جدی عبده تقسیم جامعه مصری به دو بخش علمانی و اسلامگرا بود. او می‌کوشید میان اسلام و تحولات زمانه سازگاری بوجود آورد. به نظر وی جامعه‌ای که از حدود شریعت بیرون رود سقوط می‌کند، اما شرایع نیز باید با تحول ملتها تحول پذیرند. ایجاد دونوع مدرسه و نظام آموزشی؛ یکی دینی و سنتی که گرفتار جمود بود و دیگر عصری و جدید که صبغه اسلامی نداشت و گاه مسلمانان را به دین استادان مسیحی جلب می‌کرد، برای او نگران‌کننده بود. تلاش اصلی وی پرکردن شکاف موجود میان این دو نوع نظام و میان اندیشمندان حوزوی و آکادمیک بود. او مصلحت را به منفعت، شورا را به دموکراسی پارلمانی، و اجماع را به افکار عمومی برمی‌گرداند. می‌توان گفت که مجال دادن او به تفسیرهای شخصی از اسلام به نوعی به خلط میان آنچه با اسلام موافق و آنچه با آن مخالف است انجامید. او در پی به پاداشتن دیواری در مقابل علمانیت

بود، اما در حقیقت پلی ساخت که علمانیت از آن عبور کرد، تا مواضع بعدی را یکی پس از دیگری به تصرف خود درآورد. اتفاقی نیست که برخی از پیروان وی باورهای او را، در راه به پاداشتن علمانیت تمام عیار به خدمت گرفتند.

مستمسک اصلی او در دفاع از اسلام مرز نهادن میان ثابت و متغیر، و جوهر و صدف در دین بود. به نظر وی اسلام حقیقی دستگاه اعتقادی بسیطی است و عقل و وحی در کنار یکدیگر برای کشف باورهای درست و متبلور ساختن آنها در زندگی این دنیا ضروری هستند، و هر کدام قلمروی مستقل از یکدیگر نداشته، با همدیگر ناسازگار نیستند. وی برای سازگار کردن اسلام با نیازهای روز به دو اصل مصلحت - که مورد تأیید مذهب مالکی است - و تلفیق و التقاط مذهبی یعنی برگرفتن فتوایی مذهبی که با شرائط زمانه همخوان تر است، پایبند بود. با این همه، مخالفان وی به برخی فتاوی او اشاره می کنند که با هیچ مذهبی از مذاهب اسلامی سازگار نیست، اما موقعیت او در امور دینی به او امکان انجام این اصلاحات را می داد. هرچند با او از طرف محافظه کاران و خدیوی اسماعیل مخالفت شد و حتی او مجبور به ترک برخی از مناصب دینی خود شد، اما در پنجاه سال اخیر همواره شاگردان و پیروان وی در رأس الازهر قرار داشته و راه او را ادامه داده اند.

شاگردان عبده و نسبت اسلام و تمدن جدید

محمد عبده نتوانست نظریه ای نهایی و قاطع در مورد نحوه جمع کردن میان اسلام و تمدن جدید به دست دهد به همین جهت برخی از شاگردان

و پیروان وی اصرار او را بر گوهر ثابت و مقتضیات مطلق و همیشگی اسلام مبنا قرار داده، به نوعی سلفیت‌گرایی‌دند و برخی دیگر تأکید وی بر مشروعیت تغییرات اجتماعی را مهم شمرده، به جدایی دین از جامعه و امور اجتماعی گرایش پیدا کردند.

در سال ۱۸۹۹ قاسم امین (۱۸۶۵-۱۹۰۸) یکی از پیروان وی کتابی کوچک درباره آزادی زن نوشت و در آن، انحطاط جامعه اسلامی را نه به خاطر موقعیت جغرافیایی یا اقتضائات اسلام، بلکه به خاطر زوال فضیلت‌های اجتماعی و قدرت معنوی در پرتو جهل به دانش‌های بشری دانست و یکی از نمودهای آن را مناسبات نادرست میان مرد و زن، و مادر و فرزند در جوامع اسلامی برشمرد و راه اصلاح آن را در تعلیم و تربیت زنان دید؛ این تربیت باید به قادر ساختن زنان بر کسب درآمد معطوف باشد و نیز حجاب و پوشش باید به حد مصرح در شریعت برگردد که در نظر وی فاقد تحریم عام و نامحدود بی‌حجابی است؛ حجاب به مناسبات و عادات حاکم بر جامعه برمی‌گردد. تعدد زوجات نیز به دلیل عدم امکان اجرای شرط آن یعنی عدالت در این زمان ممنوع است. طهطاوی و عبده نیز بر اهمیت این شرط بسیار تأکید داشتند.

نقدهای بسیاری - همراه با برخی تأییدها - به اثر قاسم امین وارد شد. وی بر اثر خشم ناشی از فشارهای زیاد مخالفان، کتاب دیگر خود، المرأة الجديدة را اما این بار بدون محافظه‌کاری و بدون استناد به مبانی اسلامی و بلکه با تکیه بر دانشها و اندیشه‌های اجتماعی به ویژه آرای اسپنسر تألیف و عرضه کرد.

گروهی دیگر از پیروان محمد عبده حزبی را بنا به اصول وی بنیان

گذاشتند و آن را «حزب امت» نامیدند و روزنامهٔ جریده را منتشر ساختند که تا شروع جنگ جهانی اول ادامه یافت. این نشریه به ویژه سردبیر آن احمد لطفی سید (۱۸۷۲-۱۹۶۳) در پی ترویج اندیشهٔ ناسیونالیزم مصری بود.

لطفی سید اندیشهٔ دولت اسلامی را رد نکرد، اما آن را نادیده انگاشت گویا آن را از مسائل مورد ابتلای دنیای جدید نمی‌دانست. اما اندیشمند دیگری از نسل بعد به صراحت، مصر را به مبنا قرار دادن اصول سیاسی دیگری جز اصول اسلامی فراخواند و بلکه منکر وجود مبانی سیاسی اسلامی شد. او علی عبدالرازق (۱۸۸۸-۱۹۶۶) برادر مصطفی عبدالرازق بود که در سال ۱۹۲۵ کتاب *الاسلام و اصول الحکم* را منتشر ساخت و وی که در الأزهر درس خوانده و تحصیلات خود را در آکسفورد تکمیل کرده بود، موضوع اصلیِ اهتمام خود را «خلافت» قرار داد. پیش از این، در سال ۱۹۲۳ انجمن ملی ترکیه، سلطنت را، و در ۱۹۲۴ خلافت را از اساس ملغی شمرده بود و گروهی از فقیهان در بیانیه‌ای با عنوان «الخلافة و سلطة الامة» خلافت را مشروع شمرده بودند، اما شرط آن را انتخاب شدن از طرف مردم دانسته بودند؛ چون حاکمیت کاملاً از آن امت اسلامی است و نیز شرایط معینی دارد که تنها در خلفای راشدین بوده و دیگران فقط به نام، خلیفه بودند و اینک که خلافت در دسترس نیست، امت اسلامی می‌تواند خود، نوعی حکومت را برگزیند. در مصر نیز چنین رویکردی به نوعی دیگر توسط مجمع خلافت زیر نظر الأزهر پذیرفته شده بود، در هر حال این رویکرد اصل، ترجیح و بلکه ضرورت خلافت را قبول داشت، اما علی عبدالرازق در مورد ضرورت خلافت و بلکه وجود

نظام حکومتی در اسلام تردید کرد. به نظر وی قرآن تصریحی در مورد خلافت ندارد و تنها از احترام اولوالامر سخن گفته است و سنت نیز در این مورد تصریحی ندارد و اجماعی حقیقی هم در این زمینه در کار نیست. و اعتراض نکردن مسلمانان به حاکمیت، اجماع ضمنی را نمی‌رساند؛ چون همواره حاکمیتها بر زور مبتنی بوده و بیان آزاد نظرات در آن روزگار ممکن نبوده است و وجود خلیفه برای عبادت و مصلحت عمومی هیچ ضرورتی ندارد و آنچه ضروری است، کلیت و وجود نوعی از حاکمیت است و رسالت پیامبر اکرم جز دعوت به حق نبوده است. تفصیل دیدگاههای وی را در فصل ششم پی خواهیم گرفت.

رشیدرضا: از مهم‌ترین مخالفان علمانیت در این مقطع رشیدرضا (۱۸۶۵-۱۹۲۵) متولد طرابلس لبنان است که در فقه و زبان عربی قوت چشمگیری داشت و دغدغه‌هایی چون سیدجمال و محمد عبده داشت و هر دو را درک کرده بود، اما بیشتر از محضر محمد عبده بهره گرفته بود، به طوری که برخی او را جانشین معنوی وی دانسته‌اند او در ابتدا گرایشهایی صوفیانه داشت، اما از این نوع گرایشها دست کشید و تا حدی به آموزه‌های ابن‌تیمیه و اندیشه‌های وهابیان نزدیک شد، اما در اندیشه‌هایش تصلب نداشت. وی جوهر مشترک میان اسلام و تمدن جدید را تلاش مثبت یا همان جهاد با مفهوم فراگیر آن می‌دانست که اروپاییها در دنیای جدید بیشتر به آن آراسته بوده‌اند.

رشیدرضا هم خود را مصروف ترسیم خطوط نظام شرعی نوین ساخت و در تحقیقات مستقل خود و در نشریه المنار در هر شماره، بخشی را به پاسخگویی به پرسشهای مربوط به مبانی اخلاقی یا عاداتهای

اجتماعی اختصاص می‌داد و در بسیاری از این پاسخها مواضعی سازگارتر با روح زمانه اتخاذ می‌کرد؛ از جمله در مورد مرتدّان از اسلام میان کسانی که ارتداد را برای قیام بر ضد اسلام برمی‌گزینند و کسانی که به آرامی و به صورت فردی مرتد می‌شود فرق می‌گذاشت و حکم قتل را محدود به گروه نخست می‌دانست، او همچنین جهاد را برای نشر اسلام تنها در صورتی مشروع می‌دانست که گسترش مسالمت‌آمیز اسلام محال باشد یا مسلمانان نتوانند بدون این نوع جهاد بنا به شریعت خود عمل کنند.

فصل پنجم

پیشگامان عرفی گروهی

محمد عبده و پیروانش افکار نو را در جامعه خود پراکندند؛ کاری که بسیار اثرگذار بود، اما عملاً تلاش برای ساختِ نوین مبانی جامعه اسلامی به اندیشه ساختِ جامعه‌ای ملی‌گرا و علمانی انجامید که اسلام در آن، مقبول و محترم باشد، اما منبع قانون و سیاست نباشد. هم‌زمان گروهی از نویسندگان مسیحی سوری (لبنانی) نیز به همین تفکر با انگیزه‌ها و جهت‌گیری‌های متفاوتی فرامی‌خواندند.

شدیاق و پطرس بستانی پیشتازان نسلی از نویسندگان بودند که رشد مطبوعاتِ دوره‌ای عربی زمینه تازه‌ای را برای شکوفا شدن استعداد آنها فراهم آورد. در دهه هفتاد قرن نوزدهم دو نوع نشریات در دنیای عرب بروز و ظهور یافت؛ نشریات سیاسی مستقلی که اخبار سیاستهای جهانی و اندیشه‌های سیاسی را بیان می‌کرد و مجلاتی که هدف آگاه کردن عربها نسبت به اندیشه‌ها و دستاوردهای اروپا و آمریکا را پی می‌گرفت. بسیاری از این مطبوعه‌ها که در قاهره یا بیروت انتشار می‌یافتند، از نویسندگان و

سردبیران مسیحی لبنانی که در مدارس فرانسوی یا آمریکایی درس خوانده بودند بهره می‌گرفتند.

نخستین مجله با اهمیت - در این نسل جدید مطبوعات - مجله الجنان بود که بطرس بستانی آن را در بیروت منتشر می‌ساخت و عمده مقالات آن را پسرش سلیم می‌نوشت و در ۱۸۷۰ شروع شد و تا ۱۸۸۶ ادامه یافت و به دلیل فشارهای سلطان عبدالحمید متوقف شد. از این رو جمعی از شاگردان بستانی مجبور شدند از بیروت به قاهره نقل مکان کنند. وجود نویسندگان و خوانندگان علاقمند و آزادی بیان نسبی در مصر و توجه افرادی چون ریاض پاشا به این امر از ویژگی‌های جالب توجه مصر بود. معروفترین مجلات مصر المقتطف است که آن را دو معلم جوان از اساتید دانشکده پروتستان سوریه؛ یعنی یعقوب صروف و فارس زمر اداره می‌کردند. این مجله در ۱۸۷۶ تأسیس شد و تا نیم‌قرن بعد ادامه یافت. محور اصلی این مجله مباحث علمی نوین بود.

دیگر مجله معروف مصری الهلال است که زیر نظر جرجی زیدان (۱۸۶۱-۱۹۱۴) از دانش‌آموختگان دانشکده پروتستان سوریه اداره می‌شد. این مجله بیشتر به مباحث جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، سیاستهای جهانی، جغرافیا، تاریخ، زبان، ادبیات و دستاوردهای تاریخی عربها می‌پرداخت. این دو مجله به طور ضمنی افکار قومی و علمانی را ترویج می‌کردند از این رو با مخالفت محافظه‌کاران و نهادهای دینی اسلام و مسیحیت و یهودیت روبرو بودند.

در این میان برخی از نویسندگان لبنانی و سوری به صراحت و با نظم و انسجام، اینگونه اندیشه‌ها را رواج می‌دادند. شاید نخستین آنها فرانسیس

مراش (۱۸۳۶-۱۸۷۳) باشد که از حلب، و درس خوانده رشته پزشکی در پاریس بود. یکی از آثار وی به نام غایب الحق [= بیشه حقیقت] داستانی است نمادین که در قالب یک گفت‌وگو نحوه ایجاد سرزمین مدنیت و آزادی را مورد بحث قرار داده است.

شمیل شمیل (۱۸۵۰-۱۹۱۷)

شمیل یک پزشک مسیحی از سوریه بود که در سال ۱۸۹۶ در نامه‌ای به عبدالحمید با عنوان «شکایت و آرزو» نیاز سلطنت عثمانی را به علم، عدل و آزادی گوشزد کرد. به نظر وی مهم‌ترین نیاز جامعه برای تحول و پیشرفت، برخورداری از علم و دانش است. وی به جنبشی منسوب بود که علم را نه تنها راهی برای کشف نظام حاکم بر روابط پدیده‌ها که آن را کلید حل معمای هستی و بلکه نوعی عبادت می‌دانست.

نظریات زیست‌شناختی داروین و اندیشه‌های متافیزیکی هکسلی و اسپنسر و بوختر در اندیشه‌های شمیل تأثیر کاملی گذاشته بودند. کتاب اصلی وی ترجمه شرح بوختر بر اندیشه‌های داروین همراه با اضافات و تعلیقات خود اوست. مبنای نظام فکری وی وحدت کائنات بود: هستی حرکتی خودجوش و سرمدی دارد و قالبهای مختلف آن نشانگر مراحل گوناگونی هستند که از بساطت به سمت پیچیدگی پیش رفته‌اند و انسان اوج این پیشرفت و اولین موجودی است که می‌تواند بر هستی تسلط یافته، آگاهانه در آن، نقش بیافریند.

شمیل پیشرفت علم را اعلام جنگی نسبت به ادیان گذشته می‌دانست. در نظر وی مسیحیت از انانیت و خودمحوری و قدرت‌طلبی سران دین و

از تمایل انسان معمولی به بقای فردی ناشی شده و تنها رهایی بخش انسان از قیدوبند خودخواهی، اندیشیدن در ماده و اذعان به آن است. این دین جدید لوازم و اقتضائات اجتماعی و سیاسی گسترده‌ای داشت؛ چون علوم طبیعی را مبنای علوم انسانی درست می‌انگاشت. علوم انسانی نادرست به شریعتها و نظامهای حکومتی منحرف می‌انجامند و حکومت دینی و حکومت استبدادی نه تنها فاسد هستند که غیرطبیعی و نادرست نیز هستند. حاکمیت دین مانع رشد درست اندیشه بشری، و استبداد منکر حقوق افراد است. و خاستگاه هر دوی آنها اصل نادرست ترجیح منافع شخصی بر منافع عمومی است.

این دو نوع نظام دینی و استبدادی اندیشه‌ها را بر ماندن در حالت جمود تشویق می‌کنند و اینگونه، مانع پیشرفت تدریجی که ناموس هستی است می‌شوند، ولی می‌توان نظام حقوقی و سیاستی را تصور کرد که بر همین ناموس هستی مبتنی باشد و به انسان اجازه دهد تا مطابق با طبیعت خود زیست کند. تحول از راه تنازع بقا صورت می‌گیرد و تنها اصلح باقی می‌ماند و جامعه هنگامی شایسته بقاست که همه اجزای آن در راه خیر همگان با یکدیگر همکاری کرده، قوانین و نهادهای لازم را بوجود آورند، از این رو نباید قوانین و نهادهای اجتماعی را معصوم و غیرقابل تغییر بدانیم. اصلاحات باید تدریجی باشد هرچندگاهی انقلاب نیز لازم است، همانطور که بیرون کردن زهر از بدن گاهی چنین اقتضائی را دارد، ولی عموماً اصلاحاتی موفق هست که ناشی از تغییر در اراده عمومی و با هدف خیر عموم صورت بگیرد. برای توافق بر خیر عام راهی جز آزادی به ویژه آزادی اندیشه وجود ندارد و نیز گریزی از وحدت اجتماعی که

مستلزم جدایی دین از سیاست است، نیست. دین عامل تفرقه است و سران ادیان بذر اختلاف را در میان مردم می‌پراکنند. هر قدر دین ضعیف شود ملتها قوت می‌یابند. البته ضعف جوامع اسلامی ناشی از اسلام و قرآن نیست، بلکه ناشی از سیطره روحانیان است. جالب اینجاست که وی در برابر انتقادات لورد کرومر که اسلام را فاقد یک نظام اجتماعی کارآمد می‌دانست و شاهد آن را وضع منحط زن، پذیرش بردگی، سخت و غیرقابل‌تغییر بودن شریعت و محدودیت دایره ایمان برمی‌شمرد، به دفاع از اسلام پرداخت.

از دیگر اندیشه‌های شمیل اعتقاد به جهان‌وطنی است از همین پایگاه، وی با لغو امتیاز انگلیس در استفاده از کانال سوئز مخالفت کرد؛ زیرا در نظر وی به زودی این کانال به همان اندازه در تملک مصر خواهد بود که در تملک چین یا آمریکا است. او را می‌توان اولین کسی دانست که اندیشه اشتراکیت را در دنیای عرب مطرح کرد. وی در مرامنامه‌ای که برای حزب اشتراکی مصر در ۱۹۰۸ تدوین کرد نوشت که این حزب دو هدف سلبی و اثباتی دارد؛ هدف سلبی آن زدودن همه کتابهای بی‌فایده، مدرسه حقوق، دادگاههای مختلط و بلکه همه دادگاهها، شرکتهای انحصاری توزیع آب و روزنامه‌هایی است که مروج بحث مسلمان، قبطی و دخیل (اشاره به هجوم مصریها بر اقلیت لبنانی تبار مصر) هستند و هدف اثباتی آن ایجاد جامعه‌ای است حقیقی که در آن، علوم تدریس شوند و دادگاههای محلی کاملاً ساده و مؤسساتی عمومی برای توزیع آب و مدارس ابتدایی در هر روستا و محله و روزنامه‌هایی در خدمت تنویر افکار عمومی راه‌اندازی شوند.

فرح آنطون (۱۸۷۴-۱۹۲۲)

آنطون در ۱۸۹۷ از طرابلس به قاهره آمد و مابقی عمر خود را میان مصر و نیویورک سپری کرد. وی سردبیر چند مجله عربی به ویژه مجله الجامعة بود و همواره از اندیشه متمدنی اروپا دم می‌زد، کاری که به نزاع میان وی و عبهه منتهی شد. در پی این مناقشه بود که عبهه تحقیق خود را در مورد اسلام و مسیحیت عرضه کرد و آنطون را به انتشار اندیشه‌هایش درباره جامعه و حکومت سوق داد. این جدالها روابط وی را با عبهه و نیز رشیدرضا تیره ساخت، رشیدرضا همراه و همسفر او در هجرت از طرابلس به قاهره بود. ماجرا از این قرار است که آنطون در الجامعة تحت تأثیر رینان تحقیق مفصلی درباره زندگی و فلسفه ابن‌رشد تحریر کرد. وی در این مقاله تنها راه حل نزاع علم و دین را در مشخص و محدود کردن دامنه و حوزه هرکدام از آنها دانست؛ عقل به مشاهده و تجربه، متکی و قلمرو آن دنیای آفریدگان است و دل راه پذیرش کتابهای آسمانی را می‌پیماید بدون آنکه مبانی آنها را بجوید و قلمرو آن فضائل و رذائل و زندگی آن دنیا است.

منشأ گرایش آنطون - همچون رینان - به ابن‌رشد تأکید این فیلسوف مسلمان بر این نکته است که نبوت نوعی ادراک است و پیامبران در زمره فیلسوفان هستند؛ پیامبران یک حقیقت را در قالب نمادهای دینی برای عموم طرح می‌کنند، ولی نخبگان آن را مستقیماً می‌فهمند. هدف اصلی آنطون از این مباحث - همچون شمیل - پایه‌گذاری حکومتی علمانی بود که مسلمان و مسیحی در آن از برابری کامل برخوردار باشند. وی در مورد علمانیت به دواصل معتقد بود: جدا کردن جوهری و ذاتی از عرضی در

ادیان؛ بخش جوهری همان مبانی ادیان و بخش عرضی مجموعه شریعتها و احکام فردی و اجتماعی است. مبانی همه ادیان یکی است. تثلیث تنها مسأله‌ای شاعرانه و مجازی است و مسیح به معنایی پسر خداست که ما نیز به همان معنا پسر خدا هستیم؛ یعنی از روح خدا برخورداریم و هدف شرائع برانگیختن مردم به فضائل است پس اصل ثابت آن همین مبناي اخلاقی است و شرائع تنها وسیله هستند. این نگرش را آنطون اصل مدارا و رواداری می‌نامید.

مبنای دوم علمانیت جدایی میان حاکمیت دنیایی و حاکمیت معنوی است و دلیل آن پنج چیز است: ۱. اهداف این دو نوع حاکمیت، متفاوت بلکه گاهی ناسازگار است. دین در پی عبادت و فضیلت بر طبق کتابهای آسمانی است و هر دینی راه خود را می‌پوید و اگر به قدرت برسد مخالفان خود را از دیگر ادیان سرکوب خواهد کرد، اما حکومت صیانت از آزادی انسانها در چارچوب قانون اساسی است. ۲. جامعه شایسته بر مساوات مطلق میان همه آحاد ملت مبتنی است. ۳. حاکمیت دینی برای آخرت برنامه‌ریزی می‌کند نه برای این دنیا. ۴. دولتهای تحت نفوذ دین ضعیف هستند زیرا تحت تأثیر احساسات عموم هستند. ۵. حکومتهای دینی به جنگ و نزاع می‌انجامند.

در نگاه آنطون دولت باید بر آزادی و برابری مبتنی باشد و با قوانین و سیاستهایی، جست‌وجوگر سعادت این دنیا، قدرت ملی و صلح بین‌المللی باشد و این تنها در صورتی تحقق می‌پذیرد که حاکمیت علمانی از دیگر حاکمیتها جدا باشد. محمد عبده در برخی نقاط با آنطون اشتراک نظر داشت، اما برخلاف او در عین اعتقاد به همدستانی ادیان در

نشان دادن یک حقیقت، تنها اسلام را دربردارنده آن حقیقت به صورت کامل می‌دانست و هرچند حکومت را تا حد زیادی در قانونگذاری آزاد می‌دانست، ولی حکومت و قوانین آن را خارج از محدوده شریعت نمی‌پذیرفت و با این‌که غیرمسلمانان را برخوردار از برابری قانونی و اجتماعی کامل با مسلمانان می‌دانست، ولی اسلامی بودن دولت را شرطی اجتناب‌ناپذیر می‌دانست، اما ردّ اصلی عبده بر آنطون متوجه نکته‌ای حاشیه‌ای بود که آنطون در ضمن آن گفته بود که اسلام بیشتر از مسیحیت با دانش برخورد سلبی و دشمنانه داشته است. کتاب عبده درباره اسلام و مسیحیت در مقام ردّ این نکته بوده است. آنطون در پاسخ به عبده یادآور می‌شود که دنیا تغییر کرده است و دولتهای جدید، دیگر بر دین استوار نیستند، بلکه بر وحدت ملی و فن‌آوریهای جدید تکیه دارند. به نظر وی، اصلاحات دینی و نیز وحدت اسلامی به هیچ‌وجه منتج به قدرت نخواهند شد مدنیت حقیقی، رواداری، عدالت، برابری، امنیت، دوستی، آزادی، دانش، فلسفه و پیشرفتهای داخلی تنها در پرتو جدایی حاکمیت مدنی از حاکمیت دینی ممکن است.

آنطون برخلاف عبده که ترکها را مایه فروپاشی امت اسلامی و قدرت را در کیان امت عرب نهفته می‌دانست، معتقد بود که دلیل دوام امت دقیقاً همان روح ملی و فضائل نظامی ترکها و فرهنگ ایرانیها بوده است. عبده نه تنها علمانیت را نامطلوب که ناشدنی و دست‌نیافتنی می‌دانست؛ چون هیچگاه حاکمانی که هر کدام به دینی وابسته هستند نمی‌توانند از تأثیر و کارکرد دین در کارها و تصمیماتشان به دور بمانند. انسان واحدی است به هم پیوسته نه دو چیز به هم رسیده.

آنطون در مقابل می‌گفت که در نظامهای دموکراتیک این شخص نیست که براساس باورهایش تصمیم می‌گیرد، بلکه وی مجری قوانینی است که نمایندگان ملت آنها را تصویب کرده‌اند.

آنطون از خطر دخالت نهادهای دینی در دولت سخن گفته اما چندان نسبت به خطر دولت برای نهادهای دینی توجه نکرده است. به نظر وی اگر مقامات دینی اختیارات و مسؤولیتهای سیاسی نداشته باشند بهانه‌ای برای دخالت دولتها باقی نخواهند گذاشت.

به نظر می‌رسد که آنطون فراتر از جلوگیری از رنج و آزار مسیحیان، مایل به ایجاد زمینه‌ای برای ایفای نقشی فعال و مثبت توسط آنان بود و همواره میان مسیحیان شرق و مسیحیان اعزامی از اروپا و دولتهای اروپایی فرق می‌گذاشت و می‌گفت ما مسیحیان حقیقی هستیم و دین ما در سیاست دخالت نکرده است و ما مسؤول کارهای مسیحیان غربی نیستیم. تعلق خاطر ما به شرق است و همواره مردمانی وفادار بوده‌ایم.

فصل ششم

نگاهی به کتاب الاسلام و اصول الحکم

اثر علی عبدالرزاق

آشنایان با تاریخ اندیشه سیاسی جهان عرب به خوبی می‌دانند که یکی از نقاط عطف در اندیشه سیاسی مسلمانان عرب تألیف و نشر کتاب الاسلام و اصول الحکم، اثر علی عبدالرزاق است؛ فارغ از درستی یا نادرستی مدعیات این کتاب به یقین می‌توان آن را برانگیزاننده طوفانی سهمگین در ذهنیت سیاسی جهان عرب دانست توجه به مهم‌ترین خصوصیت‌های این کتاب و این اقدام تا حدی ابعاد تکان‌دهنده آن را نشان می‌دهد:

۱. این کتاب توسط یکی از فارغ‌التحصیلان الازهر و صاحب منصبان رسمی شرعی در مصر (ریاست دادگاه شرعی در منصوره) تحریر شده و از موضع دینی و فقهی به دفاع از جدایی دین و دولت پرداخته است. به تعبیر دقیقتر داعیه اصلی این کتاب نه تنها دفاع از علمانیت که تلاشی است برای اسلامی کردن علمانیت و نشان دادن انطباق علمانیت با اسلام.
۲. تحریر این کتاب در سال ۱۹۲۵ میلادی صورت گرفت؛ یعنی

اندکی پس از لغو خلافت اسلامی در ترکیه و روی کارآمدن ترکهای اصلاح طلب جوان به رهبری کمال آتاتورک و در زمانی که اندیشه تجدید خلافت در مصر با روی کارآمدن ملک فؤاد - که مستظهر به پشتیبانی انگلیسی ها بود - بسیار نیرومند بود. به عبارت دیگر این اثر هم علمای مصر (به ویژه محافظه کاران سنتی) و هم سیاسیون طرفدار روی کارآمدن ملک فؤاد را به چالش کشاند.

۳. این اثر به نوعی اندیشه عالمان اصلاح طلبی همچون سیدجمال الدین اسدآبادی، محمد عبده و رشیدرضا را نیز به چالش کشاند چه، تمام همّ این مصلحان دینی به سازوار و سازگار کردن دین و دنیا، و اسلام و سیاست معطوف بود؛ اینان همواره می کوشیدند تا نشان دهند که اسلام اگر بدان نگاهی عصری شود و در فهم و تطبیق آن، مقتضیات زمانه لحاظ شود، به خوبی می توان حکومت و نظامهای تقنینی، سیاسی و تربیتی ای را براساس آن بنا کرد که هم دینی باشد و هم پاسخگوی نیازهای انسان امروز و روزگار معاصر.

اما علی عبدالرازق در نقطه مقابل این تلاش، یکجا مشروعیت ایجاد وفاق و همداستانی میان حکومت و دین را مورد پرسش و انکار قرار داد و دین را ناظر به هدایتهای معنوی و اخلاقی دانست و توجه آن را به امور دنیا و حکومت، توجهی ثانوی و عرضی برشمرد.

۴. ردیه هایی که بر این کتاب نوشته شده است نیز نشان از اهمیت آن دارد. برخی از این ردیه نویسه ها که در همان مقطع زمانی نوشته شده است، از این قرارند:

رشیدرضا صاحب مجله و تفسیر المنار و شاگرد معروف محمد عبده

که گاهی او را جانشین معنوی وی دانسته‌اند، از مهم‌ترین مخالفان این کتاب است که نقدهایی جدی را بر آن وارد ساخت. شیخ محمد خضر حسین (۱۸۷۵-۱۹۵۸) از بزرگان الازهر نیز در سال ۱۹۲۶ کتاب نقض کتاب الاسلام و اصول الحکم را در رد کتاب علی عبدالرازق نوشت. همچنین مفتی مصر شیخ محمد بخیت مطیعی (۱۸۵۴-۱۹۳۵) یکسال پس از انتشار کتاب الاسلام و اصول الحکم ردیه آن را با عنوان حقیقة الاسلام و اصول الحکم منتشر ساخت.

در کنار این ردیه‌ها باید دفاعیه‌های متعددی را که به خصوص از طرف علمانیها و ناسیونالیستهای عرب در حمایت از این کتاب صورت گرفته است مدنظر قرار داده، اهمیت این کتاب را در پرتو آنها بازشناخت.

۵. بازتابهای تألیف این کتاب نیز نشانگر جایگاه این کتاب در اندیشه سیاسی عربهاست. این بازتابها را به تفصیل در ادامه این نوشتار خواهیم آورد.

۶. صدور کتاب الاسلام و اصول الحکم و نیز محکومیت و طرد نویسنده آن، پیامدهای مهمی را به دنبال داشت که اهمیت و ابعاد گسترده این واقعه را می‌رساند:

ائتلاف میان حزب الاحرار الدستوریون و حزب الاتحاد در هم شکست و با استعفای قهری عبدالعزیز فهمی پاشا و استعفای اعتراض‌آمیز اسماعیل صدقی پاشا، روابط این دو حزب تیره گشت و در نتیجه حزب احرار و روزنامه آن به صف مخالفان پیوست و حزب مخالف الوفد با اتخاذ موضع جانبدارانه نسبت به علی عبدالرازق راه را برای هم‌پیمانی با احرارها و در مدتی بعد با دیگر احزاب و جریانها هموار کرد

و اوج آن گردهمایی انقلابی مجلس نمایندگان بود که سعد زغلول نیز در آن حضور یافت و به شکل‌گیری جبهه‌ای قوی و یکپارچه انجامید. همچنین انتشار این کتاب و ماجراهای متعاقب آن، آرزوهای ملک فؤاد را در تصدی منصب خلافت بر باد داد و تلاشهای بعدی ملک فاروق نیز در این جهت نتیجه نداد.

علی عبدالرازق کیست؟ او که به خانواده‌ای متنفذ، دانشور و ثروتمند در مصر منسوب است، در سال ۱۸۸۷ در روستای «ابوجرج» از توابع استان «مینا» به دنیا آمد. وی پس از حفظ قرآن به الازهر پیوست و در محضر مشایخی چون ابوخطوه و ابوعلیان درس خواند. خاندان او محل رفت‌وآمد نخبگان اندیشمند و شخصیت‌هایی چون محمد عبده و شاگردان و مریدان وی و از جمله سران «حزب الامّة» چون لطفی سیدپاشا (۱۸۷۲-۱۹۶۳) بوده است. ارکان این حزب بعدها حزب «الاحرار الدستوریون؛ آزادگان قانونگرا» را تأسیس کردند.

علی عبدالرازق پس از تأسیس دانشگاه مصر در سال ۱۹۰۸ بدان پیوست و هم‌زمان مراتب علمی الازهر را نیز طی نمود و با رتبه «العالمیّة؛ دانشوری» فارغ‌التحصیل شد، سپس با هزینه خانواده‌اش راهی انگلستان شد و به انگیزه فراگیری رشته اقتصاد به دانشگاه آکسفورد پیوست، اما شروع جنگ جهانی اول او را ناگزیر به ناتمام گذاشتن درس و برگشتن به مصر در ۱۹۱۵ نمود. وی در همین سال به عنوان قاضی محاکم شرعی «منصوره» منصوب شد و تا سال ۱۹۲۵ که به دلیل تألیف کتاب جنجالی خودش از صنف روحانیان اخراج شد، در این منصب باقی ماند. او پس از این برای تحصیل به لندن و برای سیاحت به شمال آفریقا

سفر کرد و از آنجا مقالات متعددی را برای مجله السیاسة ارگان حزب «الاحرار الدستوریون» می فرستاد. پس از آنکه برادرش شیخ مصطفی عبدالرازق پاشا (۱۸۸۵-۱۹۴۹) ریاست الازهر را در ۱۹۴۵ برعهده گرفت، او بار دیگر در صنف روحانیون و عالمان پذیرفته شد. و از سال ۱۹۴۸ تا ۱۹۴۹ وزارت اوقاف و سپس عضویت پارلمان، مجلس سنا و فرهنگستان زبان عربی را عهده دار شد.

از او علاوه بر کتاب معروفش کتابهای الاجماع فی الشریعة الاسلامیة و أمالی عبدالرازق و برخی از آثار شیخ مصطفی عبدالرازق با مقدمه طه حسین (۱۸۸۹-۱۹۷۳) برجای مانده است. علی عبدالرازق در سال ۱۹۶۶ درگذشت.

تقریری اجمالی از کتاب

این کتاب به سبک کتابهای پیشینیان در سه کتاب (یا فصل) و هر کتاب شامل سه باب (یا بخش) تنظیم شده است:

فصل (کتاب) نخست؛ خلافت و اسلام: علی عبدالرازق در ابتدا به تعریف اصطلاحی خلافت به عنوان «ریاست عامه در امور دین و دنیا به نیابت از پیامبر اکرم (ص)» و نیز مقید بودن آن در نظر معتقدان به خلافت به حدود و ضوابط شرع می پردازد، سپس بر این مبنا میان خلافت که زعامتی است مبتنی بر شرع، و ملک و پادشاهی که مبنای آن عصیّت و شمشیر است فرق می نهد و نظر ابن خلدون را که خلافت خالص را محدود به خلفای راشدین می داند یادآور می شود.

مؤلف بر آن است که اندیشمندان مسلمان بحث خاستگاه مشروعیت

ولایت خلیفه را همچون دیگر مباحث سیاسی فروگذاشته‌اند، اما در یک بررسی گسترده می‌توان به دو نظریه در این زمینه دست یافت؛ نظریه‌ای که منشأ مشروعیت را حاکمیت و قدرت خدا می‌داند و خلفا را مستظهر به خواست و عنایت خدا می‌شمارد تا جایی که برخی به غلو افتاده و در مدح یکی از شاهان گفته‌اند:

ما شئت لاما شاءت الأقدار فاحکم فانت الواحد القهار

[آنچه تو بخواهی نه آنچه سرنوشت بخواهد]

پس حکم کن که یگانه مقتدر تویی] و نظریه دیگری که امت را منشأ قدرت خلیفه می‌داند. این نظریه طرفداران کمتری دارد. عین همین اختلاف در میان اروپاییها هم پدید آمد و فیلسوفانی چون هابز قدرت شاهان را مقدس و حقشان را آسمانی قلمداد کردند، برخلاف جان لاک که تقریباً از نظرگاه دوم دفاع می‌کرد.

علی عبدالرزاق مستند قائلان به وجوب خلافت را چیزی فراتر از اجماع ادعایی و برخی دلائل عقلی نمی‌داند؛ چون اغلب علما تنها به اجماع - و گاهی به دلائل عقلی - استناد کرده‌اند و آنچه در قرآن و سنت آمده است و ادعا می‌شود که این وجوب را می‌رساند یا به مقولاتی دیگر جز خلافت و امامت اشاره دارد یا حداکثر خبر از تحقق فعلی این امر یا وظیفه ما در قبال حاکمان می‌دهد و اخبار یا بیان احکام با روا بودن یا وجوب خلافت و ولایت تفاوت زیادی دارد.

اما اجماع یا ناتمام است به دلیل مخالفت خوارج و اصم از معتزله و دیگران، یا اجماعی است صامت که برگرفته از سکوت مسلمانان در برابر

امر خلافت است و چنین اجماعی دلالتی ندارد و یا اجماعی است صریح، اما شکل گرفته در شرائطی که همواره - شاید به جز دوران خلفای راشدین - خلافت و حکومت بر قدرت شمشیر مبتنی بوده است و هرگز مفهومی به نام بیعت تحقق واقعی نداشته است چه، مسلمانان را چاره‌ای جز تمکین نبوده است؛ ابن خلدون در مقدمه می‌گوید: «فرمانروایی منصبی است شریف و لذت‌بخش که همه خویهای دنیا، شهوتهای جسمی و لذتهای نفسانی را دربردارد، پس اغلب در مورد آن رقابت می‌کنند و کمتر اتفاق افتاده است که کسی از این موقعیت به نفع دیگری دست بشوید مگر زمانی که با زور مغلوب او واقع شود» این جمله یزید بن مقفع در مجلس معاویه معروف است که «امیرالمؤمنین هذا [معاویه] فان هلک فهذا [یزید بن معاویه] فمن ابی فهذا [هرکس نپذیرد سروکارش با شمشیر است]». از این روست که هرگونه مخالفت سیاسی و نیز هر نوع بحث در مبانی سیاست و حکومت‌داری به شدت با کیفر و مجازات روبرو می‌شده است. ضعف دانش سیاست در میان مسلمانان و بی‌توجهی آنها به کتابهایی چون جمهوری افلاطون و سیاست ارسطو علی‌رغم قوت آنها در دیگر علوم، ناشی از همین فشارها و مخالفتهاست. در نتیجه به چنین اجماعی که هم ناآگاهانه است و هم از روی جبر و اکراه نمی‌توان استناد کرد.

در نظر علی عبدالرازق تنها دلیلی که برای معتقدان به وجوب خلافت باقی می‌ماند، این استدلال عقلی است که اقامه شعائر دینی و اصلاح امور مردم و اموری از این قبیل شدنی نیست، مگر از راه خلافت. در این‌که هیچ جامعه متمدنی و متمدنی بدون حکومت پا نمی‌گیرد و راه

به جایی نمی‌برد، هیچ تردیدی نیست و همه دانشمندان علم سیاست نیز بر این نکته تأکید دارند، اما از این ضرورت عقلی و عقلایی، وجوب نوع خاصی از حکومت فهمیده نمی‌شود و اصطلاحاً دلیل اعم از مدعاست. گذشته از این‌که بررسی جوامع اسلامی برخوردار از خلافت و جوامع اسلامی برکنار از خلافت نشان می‌دهد که نه در جوامع از نوع اول نظم عمومی و اخلاق و دیانت در حد مطلوبی بوده و نه می‌توان گفت که جوامع نوع دوم فاقد همه این مؤلفه‌ها بوده‌اند.

فصل (کتاب) دوم؛ حکومت اسلامی: علی عبدالرزاق بر این باور است که سیستم اجرایی و نظامی دوران پیامبر اکرم (ص) در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. بی‌تردید مظاهری از حکومت و حکمرانی در رفتارهای پیامبر اکرم و در دوران ایشان به چشم می‌خورد. نصب برخی از اصحاب برای تصدّی قضا در بلاد اسلامی، غزوه‌ها و سریه‌ها (که به نظر عبدالرزاق هرگز برای دعوت به اسلام و ادای مسؤولیت تبلیغ نبوده است؛ زیرا قوام دعوت و آیین دینی به بیان، و تأثیر بر دلهاست و قوه قهریه در این زمینه هیچ کارآیی‌ای ندارد، بنابراین جنگهای پیامبر اکرم برای دفاع از مسلمانان و تثبیت حکومت اسلامی بوده است؛ یعنی شأنی پیامبرانه نبوده، بلکه از قبیل شئون حکمرانان بوده است)، امور مالی همچون جمع‌آوری و توزیع زکات، جزیه، غنائم و جز آنها برخی از مظاهر حکمرانی پیامبر اکرم به شمار می‌آید، اما این نمونها آنقدر کامل و روشن نیستند که بتوانند برای ما چارچوب و ساختار نظام حکومتی پیامبر را تبیین کنند. با این همه حتی اگر تصدّی امور حکومت توسط پیامبر روشن شود، باز این پرسش مهم پیش می‌آید که آیا تصدّی این‌گونه امور توسط پیامبر بخشی از رسالت

ایشان بوده است یا شأنی دنیوی و خارج از محدوده رسالت و قلمرو وحی؟ به عبارت دیگر آیا مملکت‌داری از مقومات رسالت و نبوت است؟ یا حداکثر شأنی است عَرَضی و ثانوی؟

تلقى عموم مسلمانان و عالمان اسلامی این است که اداره شئون اجرایی و عملی مسلمانان نیز جزئی از فرایند رسالت و مکمل آن است، اما به جز ابن خلدون کسی آن را جزء حقیقت رسالت ندانسته است؛ زیرا واضح است که اغلب پیامبران از چنین شأنی برخوردار نبوده‌اند، ولی ابن خلدون معتقد است که اسلام بر خلاف دیگر ادیان هم به دعوت دینی و هم به اجراء و تحقق عینی و عملی آن نظر دارد. چنین نظریه‌ای فاقد پشتوانه و با محتوای رسالت ناهمخوان است و در هر حال همچنان این مشکل باقی خواهد ماند که اگر پیامبر عملاً چنین حکومتی را تشکیل داد چرا بسیاری از پایه‌های حکومت در سیره سیاسی پیامبر وجود نداشت؟ صاحب کتاب تخریج الدلائل السمعیة و به تبع وی رفاعه طهطاوی حکومت پیامبر را حاوی همه اجزاء و مقولات لازم برای مملکت‌داری دانسته‌اند. چه بسا برخی دیگر بگویند که ابعاد و جزئیات حکمرانی پیامبر به ما نرسیده است و ما از آنها بی‌اطلاعیم، نه این‌که چنین چیزی اساساً وجود نداشته است و یا این‌که بسیاری از ابعاد و اجزای نظامهای حکومتی موجود به دلیل سادگی و بی‌تکلفی خاص پیامبر اکرم و بساطت نوع حکومت در آن زمان اساساً مورد نیاز و عنایت نبوده است.

صاحب کتاب الاسلام و اصول الحکم هیچ‌کدام از این تلاشها را موفق نمی‌داند و تنها راه خروج از معضل فقدان بسیاری از مظاهر حکمرانی را در سیره سیاسی پیامبر در این نکته می‌داند که اساساً حضرت

محمد(ص) پیامبری بوده که فقط داعیه تبلیغ دین را داشته و هیچ گرایش و فراخوانی به حکومت و ریاست دنیایی نداشته است. آن حضرت هرگز حکومتی را به پا نداشت؛ البته باید توجه داشت که رسالت و نبوت در ذات خود حاوی و مستلزم نوعی ریاست و زعامت است، اما هیچ‌گاه نباید این نوع زعامت را با سلطنت شاهان و حکومت حاکمان یکی گرفت. حضرت موسی و عیسی نیز که بر سرزمینی سلطه نیافتند از چنین زعامتی برخوردار بودند.

اساساً سرشت دعوت دینی راستین می‌طلبد که صاحب آن از کمال جسمی و مادی و از مهابت و جذابیت برخوردار باشد، به گونه‌ای که دیگران را مقهور و مجذوب خود سازد و باید دارای کمال روحی و معنوی نیز باشد. همچنین رسالت می‌طلبد که صاحب آن از برجستگی اجتماعی بارزی در میان قوم خود بهره‌مند بوده، از قدرت کافی برای تأثیر در دیگران برخوردار باشد. چنین مقامی در حقیقت به حاکمیت و رابطه‌ای بس عمیقتر از ربط و نسبت حاکم و محکومان و بلکه پدر و فرزندان می‌انجامد. در این روال چه بسا پیامبر برخی از رفتارها و تدبیرهای فرمانروایان و حکمرانان را انجام دهد، اما مقصود وی تنها تبلیغ و تربیت دینی است.

و نیز باید دانست که رسالت پیامبر اکرم از ویژگی‌هایی متمایز با رسالت‌های پیشین برخوردار بوده است. آن حضرت آیینی همگانی داشت که توانست آن را به صورت کامل ابلاغ کند، چنین رسالتی بالاترین مقام و منزلت مقدور برای نوع انسانی را می‌طلبد. طبیعی است که چنین شخصیتی از ریاست عام و مطلق برخوردار شود، اما این ریاست هرگز از

سنخ ریاست دنیایی شاهان و سلاطین نیست، پایگاه ریاست معنوی پایگاه آن ایمان قلبی افراد است، اما ولایت حاکمان در پی رام کردن جسم انسانهاست. پیامبر اکرم (ص) بی تردید توانست وحدتی دینی را بوجود آورد که خودش در رأس آن قرار داشت، اما هرگز نمی‌توان چنین واحد دینی‌ای را به اصطلاح امروزی «دولت» (برابر نهاد state, kingdom) و government) است.

ظواهر قرآن مجید به وضوح نشان می‌دهد که مأموریت آسمانی پیامبر فراتر از ابلاغ و تبلیغ نبوده است؛ در آیات قرآن اوصافی چون حفیظ [= نگاهبان]، وکیل [= عهده‌دار]، جبار [= مقتدر] و مسیطر [= چیره و غالب] از پیامبر اکرم نفی شده است و تسلط، غلبه، جبروت و حاکمیت نامحدود از لوازم اجتناب‌ناپذیر فرمانروایی است. در سنت نبوی نیز شاهدی بر مملکت بودن پیامبر نیست و بلکه بنا به نقل سیره نبوی احمد بن زینی، پیامبر به کسی که ابهت آن حضرت او را گرفت و مرتعش ساخت، فرمود «هوّن علیک فانی لست بمملک و لاجبار انما انا ابن امرأة من قریش تأکل القدید بمکة: آسان بگیر من نه پادشاهم نه صاحب هیمنه و جبروت من فقط پسر زنی از قریش هستم که در مکه خوراک او قدید [نام نوعی غذا که از تکه‌های گوشت فراهم می‌آمد] بود.» همو در جای دیگر فرمود که «انتم اعلم بشؤون دنیاکم: شما به کارهای دنیایتان داناترید» رفتارهای پیامبر آنجا که نمودی سیاسی و حکومتی دارند در حقیقت وسائل بوده‌اند برای تثبیت دین و تأیید این آیین.

فصل (کتاب) سوم؛ خلانت و حکومت در تاریخ: آیین اسلام آیینی جهانی و همگانی است که بنا به خواست خداوند در میان عربها ظهور

یافت. عربها علی‌رغم تکثر و تباینی که در میان آنها حاکم بود، در زمان پیامبر اکرم در پیرامون آیین اسلام گرد آمدند و به امتی یگانه تبدیل شدند. این وحدت عربی به هیچ وجه به معنا و نشانگر وحدت سیاسی یا وحدت دولت و حکومت آنها نبود. سیره پیامبر هرگز نشان نمی‌دهد که ایشان متعرض تدبیر این ملتهای مختلف شده باشد یا شیوه‌های اداره این قبائل گوناگون را تغییر داده یا به روابط این قبائل با یکدیگر یا با دیگران توجه کرده باشد. آنچه از عقاید، معاملات، آداب و کيفرها در اسلام آمده، تنها مصلحت دینی مردم را مطمح نظر داشته و مناسب با زعامت فراگیر آن حضرت بوده است.

پیامبر اکرم به ملکوت اعلا پیوست، بدون این‌که کسی را در این زعامت، جانشین خود قرار دهد یا به چیزی موسوم به دولت اسلامی اشاره کند. او که رسالت خود را به طور کامل انجام داد و همه اصول دینی را تبیین و تبلیغ کرد، موضوع حکومت را به صورت مبهم واگذاشت. شیعیان بر این باورند که پیامبر علی (ع) را برای جانشینی خود تعیین کرد. این دیدگاه از لحاظ علمی قابل توجه نیست. ابن حزم ظاهری نیز از گروهی نام می‌برد که قائل به نصب ابوبکر توسط پیامبر به عنوان جانشین آن حضرت بودند. اختلاف اصحاب در مورد بیعت با ابوبکر و امتناع برخی از بزرگان صحابه از بیعت با وی نشان می‌دهد که چنین نضی وجود نداشته است.

آنچه در مورد زعامت امت پس از پیامبر اکرم رخ داد، به یقین غیر از زعامتی است که پیامبر اکرم به خاطر خصیصه‌های پیامبرانه‌اش داشت؛ این زعامت از نوع ریاست مدنی یا سیاسی بود. طبیعی است که امتی به

پاخاسته چون عربها که در پرتو دین اسلام و زعامت پیامبر اکرم گرد آمده بودند، نتوانند و نپسندند که پس از پیامبر همچون گذشته جاهلی و نابسامان خود بدون حکومت و مرکزیت سیاسی باقی بمانند، خصوصاً آنکه عوامل قدرت و غلبه برای آنها فراهم شده بود.

ابوبکر اولین حکمران اسلامی بود. توجه به نحوه صورت گرفتن بیعت با ابوبکر به خوبی نشان می‌دهد که این بیعت صبغه سیاسی و حکومتی داشته است. مذاکرات سقیفه نیز همین رویکرد را نشان می‌دهد. بودند اصحاب و مسلمانان معتقدی که در عین اعتقاد به اسلام با ابوبکر مخالفت کردند این مخالفت روشن می‌کند که آنان وی را جانشین پیامبر نمی‌دانستند. هرگز خود ابوبکر نیز چنین تصویری نداشت. منشأ کاربرد اصطلاح خلیفه رسول خدا که ابوبکر خود نیز آن را در ابتدای نامه‌هایش به کار می‌برد معلوم نیست. شاید قرار گرفتن ابوبکر در جایگاه پیامبر به عنوان حافظ وحدت دینی مسلمانان چنین لفظی را در ذهن مردم شایسته او ساخت و شاید ابوبکر نیز با استفاده از این اصطلاح پر جاذبه می‌خواست بر فتنه‌ها غالب آید و مانع تشتت دوباره عربها شود شاید هم برخی واقعاً پیامبر را سلطان و ابوبکر را جانشین وی می‌دانستند در هر حال این تعبیر مردم را واداشت تا به امارت ابوبکر نگاهی دینی داشته باشند به همین جهت شوریدن بر وی را ارتداد می‌شمردند، با آنکه مخالفان ابوبکر به واقع، مرتد نبودند چه، در میان آنان شخصیهایی چون علی بن ابیطالب و سعد بن عباده حضور داشتند که هرگز کسی آنها را مرتد ننماید است. عمر مالک بن نویره را نیز مسلمان می‌دانست و به ابوبکر گفت «خالد مسلمانی را کشته است پس او را بکش» و ابوبکر نیز این را

قبول داشت، اما خالد را تأویل‌گری می‌دانست که در اجتهاد خود خطا کرده است، پس مستحق قتل نیست.

در هر صورت، اصطلاح خلیفه رسول خدا منشأ این تلقی اشتباه در میان مسلمانان گشت که گویا ابوبکر جانشین پیامبر در شأن زعامت او گشته و پیامبر خود زعیم سیاسی بوده است. منافع حاکمان و سلاطین نیز اقتضا می‌کرده است که این تلقی اشتباه را رواج دهند و اطاعت خود را اطاعت از خدا وانمود کنند. برخی بدین اندازه اکتفا نکردند و خود را نه خلیفه پیامبر که به عنوان خلیفه خدا جا انداختند.

واکنشها و بازتابها

در پی انتشار کتاب الاسلام و اصول الحکم، گروهی ایده آن را اندیشه‌ای نو دانسته، صاحب آن را در شمار اندیشمندان روشنفکر و فقیهان نوآور شمردند و گروهی آن را به شدت محکوم کرده، وی را نوک پیکان تهاجم فکری غربی‌ها دانستند و حتی برخی چون محمد ضیاء‌الدین ریس در الاسلام والخلافة فی العصر الحديث؛ نقد کتاب الاسلام و اصول الحکم چاپ قاهره، ۱۹۷۷ علی عبدالرازق را به ارتداد، کفر و مزدوری استعمار منسوب کردند.

در این میانه، برخی چون شیخ محمد خضر حسین در نقض کتاب الاسلام و اصول الحکم راهی میانه را پیمودند و ضمن رد دیدگاه‌های وی تا حد زیادی از روشهای غیرعلمی و دادن نسبت‌های ناروا پرهیز کردند.

حزب اتحاد: این حزب در پیشاپیش مخالفان کتاب الاسلام و اصول الحکم قرار داشت و انگیزه اصلی‌اش در مخالفت با آن، حمایت از سلطان

و سلطنت بود. این حزب ساخته و پرداخته دربار و نماینده جریان غیرروشنفکر در صف فئودالها و زمین داران بزرگ مصری بود. حزب الاحرار الدستوریون نیز از میان زمین داران بزرگ برخاست، اما نماینده جریان فکری و فرهنگی روشنفکر این طبقه بود.

حزب الاتحاد در حقیقت برای مبارزه با حزب وفد که انگلستان آن را حزبی شبیه جمعیت‌های انقلابی می دانست و نیز برای مخالفت با رهبری سعد زغلول پاشا که در نظر انگلیسی ها در پی تبدیل سلطنت به جمهوری بود، تشکیل شد.

اندیشمندان لیبرال: در جولای ۱۹۲۵ مجله الهلال (زیر نظر جرجی زیدان) درباره این کتاب نوشت که «مؤلف آن از علمای برجسته الازهر است که راه اجتهاد و استنباط را پیموده است و این کتاب اثری است منحصر به فرد که برای استناد، استشهاد و نتیجه گیری بهترین نمونه است... مؤلف نتیجه گرفته است که خلافت اصل و مبانی در دین ندارد و خلیفه یعنی حکمرانی که دین در بود و نبود او دخالت و نظری ندارد. او با این نظر با نظریه نوین ترکها در الغای خلافت همراهی کرده و به این دیدگاه رسیده است که هر ملت مسلمانی در انتخاب زمامداران خویش آزاد و صاحب اختیار است. استاد علی عبدالرازق خواه در اسناد این نظریه به دین موفق شده باشد - چنانکه ما معتقدیم - یا موفق نشده باشد، در هر حال دیدگاهش با مبانی حاکمیت در قرن بیستم سازگار و منطبق است؛ بر طبق این مبانی، حاکمیت تنها از آن امت است»^(۱).

۱. الهلال، جولای ۱۹۲۵، ص ۱۱۱۸. (ارجاعات این فصل برگرفته از کتاب معركة الاسلام و اصول الحکم اثر محمد عماره می باشد).

مجله مقتطف (زیر نظر یعقوب صرّوف و فارس نهر) در این رابطه نوشت: «مؤلف این کتاب از علمای الازهر و از قضات محاکم شرعی است. دانسته‌های او این حق را به او می‌دهند که در این باب سخن بگوید. ما از انتقادات برخی از جراید نسبت به او اطلاع یافته، به یاد هیاهویی افتادیم که در پیرامون «لوتر» رهبر اصلاح‌طلبان مسیحی صورت گرفت، همو که آثار سترگی در ابعاد دینی و مادی در کشورهای مسیحی برجای نهاد. به گمان ما نوشته‌های علی عبدالرازق در این کتاب همان آثار نوشته‌های لوتر و یارانش را در پی خواهد داشت، نه از آن رو که همه گفته‌های جناب علی عبدالرازق و امثال او را به طور کامل درست و به دور از اشتباه می‌دانیم، بلکه از آن رو که رویکرد انتقادی و تشکیکی برخی از اندیشمندان مایه انگیزش همتها و تشویق به کندوکاو و در نتیجه موجب از میان رفتن ناخالصی‌ها و آشکار شدن حقیقت خواهد بود هنوز فراموش نکرده‌ایم که بر ضد مرحوم شیخ محمد عبده چه قیامتی برپا شد، اما به مرور به خاموشی گرایید تا جایی که وی به لقب امام ملقب شد».^(۱)

سلامه موسی (۱۸۸۸-۱۹۵۸) نیز در الهلال با اشاره به حکم مجمع علمای طراز اول بر ضد علی عبدالرازق و مقایسه آن با حکم دادگاهی در آمریکا بر ضد «سکویس» که روایت تورات در مورد برگشت انسانها به آدم و حواء را منکر شده بود، نوشت: «این دو رویداد به گرانبهاترین حقیقت شناخته شده در این جهان، یعنی آزادی اندیشه و بیان مربوط می‌شود مسأله این نیست که آیا مثلاً نظریه تکامل یا دینی بودن خلافت

۱. المقتطف، آگوست ۱۹۲۵، ص ۳۳۲.

درست است یا نه، شاید نظریه تکامل نادرست باشد و شاید همه کتاب علی عبدالرازق سفسطه باشد، بلکه مسأله حقیقی این است که این دو نفر حق آن را دارند که درباره هرچه می خواهند اظهار نظر کنند و هیچ محدودیتی جز صداقت و اخلاص فراروی آنان نباشد.^(۱)

حزب وفد: این حزب علی رغم اختلاف سیاسی با حزب «الاحرار الدستوریون» که علی عبدالرازق بدان انتساب داشت، از موضع دفاع از آزادی بیان به حمایت از این نویسنده برخاست. سردبیر کوبک الشرق وابسته به «الوفد» در ۱۷ آگوست ۱۹۲۵ نوشت: «گرامی باد این صراحت لهجه و این وضع و حالی که هرچند نامناسب است - اما مردان آزاده‌ای را از غرق شدن در حزبی‌گری بیرون می‌کشد. ما زمینه مشترکی را یافته‌ایم که در آن می‌توانیم به وفاق دست یابیم، هنگام خطر صفها یکپارچه و متحد می‌شوند».

عباس عقاد (۱۸۸۹-۱۹۶۴) نویسنده و متفکر معروف و از اعضای حزب الوفد در یکی از روزنامه‌های این حزب یعنی البلاغ تحت عنوان «روح استبداد در قوانین و نظرها» نوشت:

«به مناسبت هیاهوی برخی از نویسندگان در پیرامون کتاب نوظهور الاسلام و اصول الحکم اثر یکی از قضات شرعی یادآور می‌شوم که کسانی در پی محاکمه مؤلف یا مصادره کتاب بوده‌اند... این کار بر ما سخت آمد، پس به این کتاب رجوع کردیم و در آن، مجوزی برای این گستاخی نیافتیم. اینان در پی سلب آزادیها هستند... در این کتاب تنها آمده است که مؤلف

۱. الهلال، اکتبر ۱۹۲۵، ص ۱۳.

آن بنا به روایات نبوی و گفته‌های اصحاب و فقها نظر خاصی در باب خلافت دارد.

به درستی یا نادرستی این نظرگاه کاری نداریم آنچه برای ما مهم است این است که وی صاحب نظری است که می‌تواند آن را ابراز کند، همان‌طور که دیگران نیز می‌توانند آن را رد و نقض کنند، اما محاکمه و مجبورساختن وی به ترک نظرش به این دلیل که وی با نظر برخی از علما یا دیگران مخالفت کرده است، با روح آزادی که پشتوانه همه ماست نمی‌سازد و با روح دین که به نام آن، این حمله را آغازیده‌اند سنخیتی ندارد... ما اگر صاحب این کتاب را در جایی ببینیم او را بجای نمی‌آوریم او در سیاست با ما همداستان نیست. ما مدافع شخص وی یا دیدگاه سیاسی او نیستیم، ولی مایلیم، تأکید کنیم که زمان مجبورساختن انسانها به تبعیت از اندیشه‌ای خاص گذشته است»^(۱)

حزب الاحرار الدستوریون: بیش از همه این حزب به دفاع از علی عبدالرازق پرداخت و در این راه سهم خود را در دولت نیز از دست داد. این حزب که برخاسته از میان زمین‌داران بزرگ بود، به دلیل گرایشهای نواندیشانه با دیگر حزب برخاسته از میان این طبقه یعنی حزب اتحاد تفاوت جدی داشت. اعضای این حزب هرچند با آزادیهای سیاسی در سطح توده‌ها موافق نبودند، اما به‌جَدّ، در پی آزادی اندیشه و بیان در سطح اندیشمندان و نخبگان بودند و در نخبه‌گرایی همداستان محمد عبده بودند.

۱. ر.ک به رجاء النقاش، عباس العقاد بین الیمین والیسار، چاپ بیروت، ۱۹۷۳، ص ۱۰۱-۱۰۳.

ارگان رسمی این حزب روزنامه السیاسة در ۶ جولای ۱۹۲۵ در دفاع از علی عبدالرازق با آوردن سخنانی از محمد عبده کوشید تا دیدگاه وی را با دیدگاه علی عبدالرازق در یک مسیر قلمداد کند:

۱. در مورد مدنی بودن حاکمیت، عبده می‌گوید: «امت یا نمایندگان امت خلیفه را نصب می‌کنند و ملت به حق بر وی سلطه دارند و هرگاه مصلحتشان اقتضا کند می‌توانند خلیفه را عزل کنند؛ خلیفه حاکمی است مدنی از هر جهت».^(۱)

«فرد درست‌اندیش نباید میان خلیفه در نظر مسلمانان و آنچه فرنگی‌ها تئوکرات یا حاکم الهی می‌نامند خلط کند. خلیفه در نظر فرنگیها یعنی کسی که به تنهایی دین را از خدا دریافت می‌کند و می‌تواند حکمی را ترجیح داده، قانونگذاری کند و مردم باید از او اطاعت کنند و این ناشی از بیعت و از لوازم عدالت و حمایت از قلمرو نیست، بلکه ناشی از حق ایمان است».^(۲)

۲. در مورد نفی حاکمیت دینی توسط اسلام، عبده گفته است: «دانستی که در اسلام هیچ حاکمیت دینی‌ای وجود ندارد، جز حاکمیت اندرز نیکو و فراخوانی به خیر و بیم دادن از شر. و این حاکمیت را خدا به پایین‌ترین مرتبه‌ترین مسلمانان نیز داده است تا بالاترین آنها را مورد خطاب و سرزنش قرار دهند و این حق برای بالانشین‌ها نیز نسبت به پایین‌ترین‌ها محفوظ است».^(۳)

۱. الاسلام والنصرانیة مع العلم والمدنیة، چاپ دوم، ص ۷۰.

۲. همان، ص ۷۱.

۳. همان، ص ۷۲-۷۳.

«بر مسلمان لازم نیست که عقیده یا اصول عمل خود را از کسی بگیرد، مگر از کتاب خدا و سنت پیامبر او. هر مسلمانی می‌تواند خواست خدا را از کتاب خدا و خواست پیامبر را از سخنان آن حضرت بدون وساطت کسی از پیشینیان و پسینیان بفهمد. تنها بر او لازم است که پیشتر، سازوکارهای فهم درست را چون قواعد زبان عربی و ادبیات و شیوه‌های آن و وضع و حال عربها به ویژه در دوران بعثت به دست آورد... پس اگر نتواند به این توانایی دست یابد، تنها وظیفه وی پرسش از آشنایان به کتاب و سنت است و می‌تواند و بلکه باید از پاسخ‌دهنده دلیل گفته‌اش را بخواهد. خواه در مورد عقاید و خواه در مورد حکم اعمال. پس در اسلام آنچه به حاکمیت دینی موسوم است به هیچ وجه وجود ندارد».^(۱)

۳. در مورد دیدگاه اسلام مبنی بر آزادی مردم در گزینش نوع حکومت دلخواه، محمد عبده می‌گوید: «روشن است که شرع کیفیت خاصی از نصیحت حاکمان و شیوه شناخته‌شده‌ای از مشورت را مشخص نکرده، همچنان که هیچ کیفیتی را که به این مقصود نائل سازد ممنوع نساخته است. شورا وظیفه‌ای است شرعی و نحوه اجرای آن در شیوه‌ای معین منحصر نشده است. برای گزینش راه مشخص همچنان اصل اولی همان اباحه و جواز است، یعنی همان چیزی که در هرچه فاقد نص موافق یا مخالف باشد قاعده و مبناست؛ البته ما اگر به حدیث مروی در صحیح بخاری توجه کنیم که «ابن عباس می‌گوید که پیامبر اکرم در آنچه بدان امر نشده است، دوست داشت موافق اهل کتاب عمل کند؛ اهل کتاب

۱. همان، ص ۶۹۶۸.

موهایشان را رها می‌کردند و مشرکان فرق باز می‌کردند، پس پیامبر موی سر خود را روی پیشانی‌اش رها می‌کرد، سپس در زمانی دیگر فرق باز می‌کرد» معلوم می‌شود که در کیفیت شورا و خیرخواهی برای زمامداران می‌توان با ملت‌هایی هم‌داستان شد که این وظیفه را از ما برگرفتند و برای آن، نظامی خاص را بوجود آوردند هرگاه در همداستانی و همسانی، منفعتی برای ملت و دین یافتیم، اینگونه عمل می‌کنیم. در غیر این صورت، ما کیفیت و حالتی را برمی‌گزینیم که با منافع ما همخوان بوده، پایه‌های عدالت را در میان ما تثبیت کند، بلکه بر ما لازم است که هرگاه در یکی از این حالتها راهی را به سوی عدالت یافتیم آن را اقتباس کنیم و جز آن را نپذیریم. ابن‌قیم جوزیه می‌گوید: «نشانه‌های عدالت اگر به هر شکلی بروز یابد همان شرع و دین خداست و خداوند متعال حکیم‌تر از آن است که در میان راههای مختلف اجرای عدالت، راه مخصوصی را برگزیند و راه روشتر را رد کند»^(۱).

۴. در مورد ماهیت و اهداف جهاد و این‌که آیا امری سیاسی است یا دینی، محمد عبده گفته است: «آری... جنگهایی بوده است که به جنگ خوارج موسوم است؛ مثل جنگ قرمطیان که منشأ آنها اختلاف اعتقادی نبود، بلکه دیدگاههای سیاسی در مورد شیوه حاکمیت ملت مایه شعله‌ور شدن آن نبردها بود؛ اینان برای دفاع از عقیده‌ای خاص در برابر خلفا صف‌آرایی نکردند، بلکه تنها برای آن‌که شکل حکومت را تغییر دهند با آنها مخالفت کردند. جنگ بنی‌امیه و بنی‌هاشم نیز در پیرامون خلافت

۱. تاریخ الأستاد الامام، ص ۲۰۸.

بود؛ خلافت به سیاست بیشتر می ماند بلکه مبنا و منشأ سیاست است»^(۱).

در مورد برجسته بودن رواداری و سعه صدر و اهتمام به اجتهاد در اسلام، عبده می گوید: «... در میان مسلمانان، مشهور و از قواعد احکام دینی است که اگر از کسی سخنی صادر شود که از یکصد جهت، احتمال کفر و از یک جهت، تاب ایمان را دارد باید بر ایمان حمل نشود، نه بر کفر. آیا رواداری نسبت به گفته های فیلسوفان و حکیمان از این بیشتر دیده شده است؟ آیا می سزد که حکیمی آنقدر سفیه باشد که گوینده سخنی باشد که حتی در یک جهت از یکصد جهت تاب ایمان را نداشته باشد؟»^(۲)

آیا به واقع شیخ محمد عبده آنگونه که نویسنده السیاسة می گوید، می اندیشیده است؟ محمد عماره برداشتهای این نویسنده را ناصواب دانسته، در نقد آنها می گوید:

مدنی بودن حاکمیت خلیفه اسلام هرگز به معنای انکار لزوم خلافت اسلامی نیست. خلط میان خلافت اسلامی و تئوکراسی اروپایی و کاتولیکی که توسط محمد عبده رد شده دقیقاً همان اشتباهی است که علی عبدالرزاق انجام داده، آنگاه که مدعی شده است که همه مسلمانان سلطه خلیفه را برگرفته از خدا و وی را دارای ولایت مطلقه بر امت در همه امور دین و دنیا می دانند. امام محمد عبده مشخص می سازد که نوع حکومت باید شورایی و پایبند به

۱. الاسلام والنصراية، ص ۱۳.

۲. همان، ص ۶۲.

شریعت حقه باشد و این به معنای آن است که اسلام برای امت خود چارچوب معینی را برای حکومت مشخص ساخته و این همانی است که علی عبدالرازق آن را رد کرده است.

سخن امام عبده در مورد رواداریِ خلافت اسلامی و خلفای اسلام در برابر دانش و دانشوران و فلسفه و فیلسوفان با تصویر ارائه شده توسط علی عبدالرازق ناسازگار است وی مدعی شده است که خلافت استعداد مسلمانان را سرکوب و دفن کرده است و اینان در علوم سیاسی هیچ نوآوری‌ای نداشته‌اند. همچنین شیخ محمد عبده به ضرورت وجود حکومت اسلامی - و نه هر دولت و حکومتی - معتقد است. وی پس از نفی وجود حاکمیت و کهنوت دینی [= روحانیت از نوع مسیحی آن] می‌گوید: ولی اسلام عبارت است از دین و شریعت که حدودی را تشریح و حقوقی را ترسیم کرده است. اینگونه نیست که باور به هر حکمی به عمل کردن به آن بیانجامد؛ چه بسا خواهش نفسانی غالب شود و شهوت حاکم گردد، پس حق لگدمال شود و فرد متجاوز حدود مرزها را زیر پا گذارد، پس حکمت تشریح کامل نمی‌شود، مگر آنگاه که برای اقامه حدود، نیرویی فراهم آید و حکم صواب قضایی انجام گیرد و نظم عمومی صیانت شود و این نیرو نمی‌تواند به صورت آشفته و در شمار زیادی از مردم تحقق یابد، بلکه ناگزیر باید در یک نفر که سلطان یا خلیفه است تبلور یابد.^(۱)

در پایان، محمد عماره تأکید می‌کند که نظرگاه امام محمد عبده در مورد این‌که اسلام هم دین است و هم دولت - هرچند منکر سلطه دینی

۱. معركة الاسلام و اصول الحکم، ص ۷۵-۷۶.

حاکم است - کاملاً روشن است عبده می‌گوید:

«اسلام نه روحانی و معنوی صرف است و نه جسمی و مادی بی‌روح، بلکه حقیقتی است انسانی و در حد میانی این دو وضع که از هر دو بُعد بهره می‌برد... اسلام فاقد چنین اصلی است: آنچه را برای قیصر است به وی واگذار کن، بلکه اسلام وضع مالی قیصر را محاسبه می‌کند و در کار وی ناظر اوست. دین در نظر پیروان آن، کمالی است برای فرد، و الفتی است در خانه، و نظمی است برای مملکت... می‌توان گفت که دین به انسانها تجارت، صنعت، جزئیات اداره کشور و راههای اداره معاش را نیاموخته است، ولی نمی‌توان منکر شد که اسلام تلاش برای به پاداشتن زندگی شخصی و اجتماعی را بر آنها الزام کرده است و انجام نیکوی این امور را لازم شمرده و مملکت‌داری را برای آنها مباح دانسته است...»^(۱)

پافشاری حزب الاحرار الدستوریون بر دفاع از علی عبدالرازق به جایی رسید که رئیس آن عبدالعزیز فهمی پاشا (۱۸۷۰-۱۹۵۱) که در دولت ائتلافی مصر، وزیر دادگستری بود، مانع انجام حکم مجمع علمای طراز اول شد و اعضای حزب اتحاد نیز این فرصت را مغتنم شمرده، رئیس خود یحیی پاشا ابراهیم را که معاون نخست‌وزیر بود و اداشتند تا در غیاب نخست‌وزیر که در اروپا بود، ملک فؤاد را به عزل وزیر دادگستری سوق دهد. اسماعیل صدق پاشا نیز در پی عزل عبدالعزیز استعفا کرد و در نتیجه، دولت ائتلافی سقوط کرد.

انگلستان: انگلیسی‌ها که در آن زمان سرنخهای سیاست مصر را در

دست داشتند، علی رغم روابط خوبشان با حزب الاحرار الدستوریون، در این ماجرا علی عبدالرازق و حزب الاحرار را برابر فشارهای دربار تنها گذاشتند.

در تبیین عوامل این چرخش آشکار، محمد عماره به چند عامل اشاره می‌کند که برخی از آنها عبارتند از:

۱. انگلستان می‌خواست با استفاده از موضوع خلافت اسلامی، حکومت مصر و حاکمیت ملک فؤاد را تقویت کند.

۲. انگلستان بدین وسیله می‌خواست موقعیت خود را در میان مسلمانان در دیگر مستعمراتی که هنوز در میان آنان اندیشه خلافت اسلامی موقعیت والایی داشت حفظ و تقویت کند.^(۱)

نماینده عالی انگلستان در توجیه رفتار متفاوت خود اظهار کرد که این مسأله کاملاً دینی است و دأب این کشور در اینگونه امور بی طرفی کامل است. همین رویکرد را نشریاتی چون المقطم و المنار نیز تأیید می‌کردند.

مجمع علمای طراز اول: محمد رشید رضا صاحب المنار در این معرکه نقش فعالی را ایفا کرد او نیز داعیه احیای خلافت را در مصر در سر داشت. وی در مقاله‌ای تحت عنوان «الاسلام و اصول الحکم؛ بحث فی الخلافة والحكومة فی الاسلام، بل دعوة جديدة الى نسف بنائها وتضليل ابنائها: [= الاسلام و اصول الحکم؛ پژوهشی درباره خلافت و حکومت در اسلام یا فراخوانی نو به درهم کوبیدن بنیان اسلام و گمراه ساختن فرزندان آن]» اثر عبدالرازق را گامی در راستای اقدامات ترکهای جوان در جدایی کامل دین از سیاست دانست. وی همچنین برای محاکمه علی

۱. معركة الاسلام و اصول الحکم، ص ۷۹.

عبدالرازق توسط مجمع علمای طراز اول زمینه‌سازی کرد و نوشت که «مشایخ الأزهر نباید در قبال این کتاب سکوت کنند چه، نویسنده آن یکی از ایشان است اینان باید حکم اسلام را در مورد این کتاب اعلام کنند تا او و یارانش نگویند که سکوت ایشان به معنای تأیید آن یا ناتوانی از رد آن است»^(۱).

موضع منفی علمای الأزهر در مورد این کتاب هرچند طبیعی می‌نمود و هرچند به یقین می‌توان گفت که بسیاری از آنها تنها بنا به باورهای دینی و علمی خود به مخالفت با آن پرداختند، اما گرداننده اصلی این ماجرا دستگاه حاکمه بود که این قضیه را از روند و چارچوب فکری و علمی آن خارج ساخت و برخی از بزرگان الأزهر را به لغزشگاهی سوق داد که هم از آنان و هم از اسلام غریب می‌نمود. عبارتهای صریح عریضه شصت و دو نفر از علمای الأزهر خطاب به رئیس الأزهر و برخی از مقامات بالا در ۲۳ ژوئن ۱۹۲۵ در مورد درخواست محاکمه علی عبدالرازق به خوبی نشانگر تلاش اینان برای خشنود ساختن ملک فؤاد است،^(۲) حتی شیخ محمد خضرحسین که به‌صورتی کاملاً علمی و اخلاقی به نقد الاسلام و اصول‌الحکم پرداخت، اثر خود را با عباراتی پرطمطراق به ملک فؤاد پیشکش کرد.

سرانجام تلاشهای دربار نتیجه داد و مجمع علمای طراز اول الأزهر به جای برخورد فکری با اثر علی عبدالرازق، در ۲۹ جولای ۱۹۲۵ هفت اتهام را متوجه وی ساخت:

۱. المنار، ج ۲، شماره ۲۱، ژوئن ۱۹۲۵، ص ۱۰۰.
 ۲. ر.ک به المنار، ج ۳، شماره ۲۱، جولای ۱۹۲۵، ص ۲۱۲-۲۱۷.

۱. تلقی اسلام به عنوان دینی صرفاً معنوی که هیچ ارتباطی با حکومت و اجرا ندارد.

۲. از لحاظ دینی، مانعی نیست که جهاد پیامبر را در راه دستیابی به حکومت و سلطنت بدانیم، نه در راه دین و تبلیغ آیین.

۳. نظام حکومتی در زمان پیامبر امری مبهم یا پیچیده یا آشفته یا ناقص بوده است.

۴. مأموریت پیامبر تنها تبلیغ آیین بوده است، نه حکومت و اجرا.

۵. انکار اجماع اصحاب بر وجوب نصب امام و لزوم وجود متصدی برای امور دین و دنیای مردم

۶. انکار واجب شرعی بودن قضاوت

۷. غیردینی بودن حکومت ابوبکر و دیگر خلفای راشدین

در ۱۲ آگوست ۱۹۲۵ جلسه محاکمه به ریاست شیخ محمد ابوالفضل (۱۸۴۷-۱۹۲۷)، شیخ الأزهر و با حضور بیست و چهار نفر از اعضای مجمع علمای طراز اول برگزار شد و مجمع در پایان این حکم را صادر کرد: «ثبوت اتهامات شیخ علی عبدالرازق روشن گشت و نیز معلوم شد که طبق ماده ۱۰۱ از قانون شماره ۱۰، صادر شده در سال ۱۹۱۱ این اتهامات با وصف «عالم بودن» نمی سازد متن این ماده از این قرار است: «هرگاه یکی از علما - با هر وظیفه یا شغل - کاری را انجام دهد که با وصف عالم بودن نسازد شیخ الأزهر با تأیید نوزده نفر از اعضای مجمع علمای طراز اول که در فصل هفتم این قانون بدان تصریح شده است، به اخراج وی از گروه علما حکم می کند نقض این حکم پذیرفته نیست در نتیجه این حکم، نام فرد محکوم از دفاتر الأزهر و دیگر مراکز ادینی [حذف و وی از هر مسئولیتی طرد می شود و مستمری وی از هر منبعی که باشد قطع

می‌گردد و او نمی‌تواند هر مسؤولیت عمومی‌ای را - دینی باشد یا غیردینی - عهده‌دار شود». بر این اساس، ما، یعنی شیخ الأزهر به اتفاق بیست و چهار نفر از اعضای مجمع علمای طراز اول به اخراج شیخ علی عبدالرازق، از علمای ازهر و حاکم شرع محکمه شرعی «منصوره» و مؤلف کتاب الاسلام و اصول الحکم، از جمع علماء حکم می‌کنیم»^(۱) و اکنش علی عبدالرازق: وی پس از دریافت حکم مجمع علمای طراز اول الازهر در یادداشتی اتهامات هفتگانه را رد کرد^(۲) اجمال پاسخ‌های وی به آن اتهامات از این قرار است:

۱. اتهام اول: تلقی اسلام به عنوان دین روحانی صرف و نبود ارتباط

میان دین و حکومت و اجرا

پاسخ علی عبدالرازق: من هرگز چنین باوری نداشته و چنین سخنی نگفته‌ام تعبیر «روحانی» را در این کتاب فقط در مورد زعامت پیامبر بر امتش به کار برده‌ام نه در بحث از شریعت اسلام. اما در مورد ربط و نسبت شریعت با حکومت و اجرا آنچه من گفته‌ام، بیشتر از این حدیث شریف نیست که «اگر دنیا نزد خدا به اندازهٔ بال پشه‌ای ارزش داشت، هرگز کافر را از نوشیدن حتی یک جرعه آب از دنیا بهره‌مند نمی‌ساخت». این‌که خداوند انسانها را در نیل به اهداف دنیوی وانهاده است چیزی فراتر از مفاد این حدیث نیست که «شما به کار دنیای خود داناترید».

۲. اتهام دوم: از لحاظ دینی معنا ندارد که جهاد پیامبر را در راه

حکومت بدانیم نه در راه دین و تبلیغ آیین

۱. المنار، ج ۲۶، سپتامبر ۱۹۲۵، ص ۳۶۳.

۲. روزنامهٔ السیاسة، ۱۳ اگوست ۱۹۲۵.

پاسخ علی عبدالرازق: در سراسر کتاب چنین نکته‌ای وجود ندارد تنها در برخی صفحات، کلماتی هست که به این قول نزدیک است و در حقیقت تقریر نظری است که مورد قبول ما نیست، بلکه برعکس، ما اسلام را واحدی دینی و مسلمانان را امتی واحد دانسته‌ایم که پیامبر در پی تثبیت و تأیید آنها بوده است.

۳. اتهام سوم: نظام حکومتی زمان پیامبر اکرم مبهم و نامشخص است. پاسخ علی عبدالرازق: ما هرگز از ابهام این نظام حکومتی سخن نگفتیم، بلکه گفتیم که چه بسا چنین به نظر آید که این نظام مبهم و نامشخص است و در پایان پس از طرح وجوه مختلف به صراحت گفتیم که اساساً نظام حکومتی خاصی در کار نبوده است تا به نقص و ابهام موصوف شود.

۴. اتهام چهارم: مأموریت پیامبر تنها ابلاغ شریعت - و نه حکومت و اجرا - بوده است.

پاسخ علی عبدالرازق: ما به صراحت اعلام کردیم که سلطنت پیامبر به مقتضای رسالتش سلطنتی فراگیر و فرمان او در میان مسلمانان، مطاع و حکومتش فراگیر بود و باز به صراحت گفتیم که مقام رسالت سلطنتی وسیع‌تر از رابطه حاکم و محکوم و بلکه رابطه پدر و فرزند را می‌طلبد و باز گفتیم اگر کسی می‌خواهد چنین رابطه‌ای را پادشاهی و خلافت، و پیامبر را پادشاه و خلیفه بداند می‌تواند چنین کند، اما این رابطه و ولایت نه از نوع مادی آن‌که از نوع معنوی آن با خاستگاه قلبی است آنچه ما رد کردیم حاکمیت سیاسی - مدنی از نوع حکومت‌های سیاسی و پادشاهی متعارف است.

۵. اتهام پنجم: انکار اتفاق اصحاب در وجوب نصب امام و وجود

متصدی امور دینی و دنیایی اُمّت

پاسخ علی عبدالرازق: ما وجود اجماع بر وجوب نصب امام به معنای خلیفه را انکار کردیم و در این نظر هم‌رأی بسیاری از مسلمانان هستیم، اما اجماع صحابه بر وجود کسی که متصدی امور دین و دنیای مردم باشد، هرگز مورد انکار ما نبوده است. ما به صراحت گفته‌ایم که هر اُمّت بسامانی باید حکومتی بر فراز خود داشته باشد.

۶. اتهام ششم: انکار وظیفه شرعی بودن قضاوت

پاسخ علی عبدالرازق: ما اعلام کردیم که بی تردید فیصله دادن به نزاعها در زمان پیامبر وجود داشته و حدی از قضاوت در تواریخ معتبر نقل شده است، اما این که قضاوت وظیفه‌ای مشخص از نوع وظایف حکومتها و دولتها با روشها و نظامهای مشخص باشد مورد تردید قرار گرفته است. دلیل قائلان به وظیفه شرعی بودن قضاوت این است که وجود امام و خلافت مستلزم نصب قاضی است، پس انکار خلافت یعنی انکار قضاوت و منکران خلافت نیز فراوانند و احمد حنبل نیز قضاوت را واجب نمی‌داند. ۷. اتهام هفتم: حکومت ابوبکر و دیگر خلفای راشدین غیردینی بوده است.

پاسخ علی عبدالرازق: ما به صراحت گفته‌ایم که زعامت پیامبر زعامت دینی بوده؛ یعنی از رسالت آن حضرت ناشی شده است. بنابراین، زعامت غیردینی تنها به معنای زعامتی است که از وحی و رسالت ناشی نشده است و غیردینی بودن حکومت خلفای راشدین یعنی مدنی و سیاسی بودن آن و هرگز معنای دیگری مورد نظر نبوده است. در پی یادداشت علی عبدالرازق در دفاع از خویش، این تصور پیش

آمد که گویا میان مفاد این یادداشت و کتاب الاسلام و اصول الحکم ناسازگاری و ناهمخوانی وجود دارد. از این رو وی در مقاله‌ای که در روزنامه‌ی السیاسة، شماره ۸۲۲ به تاریخ دوم سپتامبر ۱۹۲۵ چاپ شد، اعلام داشت که میان این دو اثر هیچ تهافتی در کار نیست. وی در این مقاله به صراحت اظهار داشت که اسلام را دینی شریعت‌مدار می‌داند و هرگز در کتاب خود در پی نفی این نکته نبوده است؛ این کتاب در پی نفی خلافت به عنوان یکی از اشکال حکومت نیز نیست، بلکه وجوب شرعی و منصوص بودن آن را مورد انکار قرار داده و در عین حال، مرجوح بودن خلافت را در میان اشکال حکومت، مورد تأیید قرار داده است؛ البته - به نظر وی - در صورت موافقت مردم با این نوع حکومت، خلافت کاملاً مشروعیت می‌یابد.

نکته‌ی اخیر را علی عبدالرازق در پاسخ به پرسش گروهی از علما باز مورد تأکید قرار داد؛ اینان خواهان نظر وی در مورد مشروعیت حکومت ولی امر مسلمین (به شرط تحقق بیعت عمومی) شده بودند. وی در پاسخ، تصریح کرد که اگر مسلمانان به این نتیجه برسند که مصلحت آنها در وجود خلافت است در این صورت، این حکومت مشروعیت دارد و فرمانبرداری از آن در آنچه با دین ناسازگار نیست واجب است و حکومت خلفای راشدین از این نوع و متکی به بیعت و نظر موافق عمومی مسلمانان بود. سعد زغلول پاشا: وی در گفت‌وگو با محمد ابراهیم جزیری در نقد کتاب علی عبدالرازق چنین گفت: «آن کتاب را به دقت خواندم تا میزان درستی یا نادرستی حملاتی را که متوجه آن شده است بدانم. قبل از هر چیز از این که عالمی دینی در چنین موضوعی اینگونه نوشته است، تعجب

کردم. من آثار مستشرقان و دیگران را فراوان خوانده‌ام، ولی ندیده‌ام کسی همچون ایشان و با این تعابیر تند در اسلام خدشه کرده باشد... دانستم که او به مبانی دین خود بلکه با نظریات ساده آن نیز ناآشناست و گرنه چگونه مدعی می‌شود که اسلام مدنی نیست و برای حکومت، نظام مناسبی دربر ندارد؛ کدام بُعد از ابعاد مدنیّت است که اسلام بدان تصریح نکرده است؟ بیع یا اجاره یا هبه یا دیگر انواع معاملات؟ آیا وی هیچ‌کدام از اینها را در الأزهر نخوانده است؟ آیا نخوانده است که ملتهای بسیاری در طی دوره‌هایی بس طولانی، تنها با تکیه بر قوانین اسلام حکومت کردند و درخشانترین دوره‌ها را رقم زدند؟ و این‌که ملتهایی همچنان بنا به این قوانین حکم می‌کنند و در امنیت و آسایش به سر می‌برند؟ چگونه اسلام مدنی و حاوی حکومت نیست؟ شگفت‌انگیزتر، گفته‌های وی درباره زکات است این شیخ به راستی چقدر دروس دینی خوانده است؟

من نمی‌فهمم که این حمله جانبدارانه روزنامه السیاسة در پیرامون این موضوع به چه معناست؟ تصمیم مجمع علمای طراز اول در مورد اخراج شیخ از مجموعه‌شان تصمیمی است درست و بی‌نقص؛ زیرا آنان به مقتضای قانون و نیز به مقتضای منطق و عقل این حق را دارند که فرد شوریده برنظام فکریشان را از مجموعه و قلمرو خود بیرون سازند. این‌کار هیچ ارتباطی با آزادی اندیشه و بیان که مورد توجه السیاسة است ندارد.^(۱)

۱ سعد زغلول، ذکریات تاریخیة طریفة، چاپ قاهره، ص ۹۱-۹۳

نقدها:

کتاب الاسلام و اصول الحکم از همان آغاز با نقدهای فراوانی روبرو شد اگر برخی از این نقدها جانب ادب و حرمت اندیشه را پاس نداشتند یا به خوبی نتوانستند از عهده این کار برآیند، اما برخی دیگر هم از اتقان کافی برخوردار بودند و هم حریمهای اخلاقی و ایمانی را محترم شمردند. بی تردید بهترین نمونه چنین نقدی ردیه محمدخضر حسین (۱۸۷۶ - ۱۹۵۸) بر کتاب علی عبدالرازق تحت عنوان نقض کتاب الاسلام و اصول الحکم است.^(۱)

شیخ خضر در سال ۱۸۷۶ در شهر «نفظه» در جنوب تونس در خانواده‌ای روحانی و پرآوازه به دنیا آمد و تحصیلات خود را در جامع زیتونه - همتای الازهر در تونس و مغرب عربی - آغاز کرد و در سال ۱۹۰۳ گواهی «عالم بودن» را از این مرکز معتبر علمی دریافت کرد. وی در سال ۱۹۱۱ مجبور به هجرت به دمشق شد. فعالیت‌های اجتماعی و آزادی خواهانه وی در تونس فضا را بر او تنگ کرده بود. وی در مسیر خود به سوی دمشق مدتی را در قاهره گذراند و با شخصیت‌های بزرگی چون رشید رضا، محب‌الدین خطیب و احمد تیموریاشا آشنا شد. وی در دمشق به عنوان استاد زبان عربی مدرسه سلطانیه برگزیده شد. چند سال بعد وی ترجیح داد به آستانه، پایتخت دولت عثمانی سفر کند و در آنجا در وزارتخانه جنگ در دوران تصدی انوریاشا به عنوان محرر زبان عربی

۱. علاوه بر ردیه‌های محمدخضر حسین و محمد بخیت مطیعی می‌توان به ردیه‌هایی دیگر همچون الاسلام والخلافة فی العصر الحديث اثر محمد ضیاء‌الدین ریس، چاپ ۱۹۷۷ و الاسلام و اصول الحکم؛ نقد و تعلیق اثر ممدوح حقی، چاپ ۱۹۶۶ و معركة الاسلام و اصول الحکم اثر محمد عماره، چاپ ۱۹۸۹ اشاره کرد.

به کار مشغول شود. شیخ چندبار توسط دولت عثمانی جهت مأموریت‌هایی رسمی به آلمان فرستاده شد. وی در سال ۱۹۲۱ به قاهره نقل مکان کرد و تا آخر عمر در همین شهر اقامت گزید، تابعیت مصر را پذیرفت، رتبه «عالم بودن» را احراز کرد، به عنوان یکی از علمای طراز اول الازهر برگزیده شد، سردبیری مجله الازهر را با عنوان نور الاسلام عهده‌دار شد، به عنوان عضو فعال فرهنگستان زبان عربی قاهره انتخاب شد و از همه مهم‌تر در سال ۱۹۵۲ ریاست الازهر به او رسید، هر چند این مسؤلیت دو سال بیشتر دوام نیافت و سرانجام وی در سال ۱۹۵۸ وفات یافت.

شیخ محمد خضر حسین در فعالیت‌های اجتماعی، آزادی‌خواهی و تلاش برای احیای جنبش اسلامی - عربی، نویسندگی و کار مطبوعاتی، شعر و ادب عربی و تدریس علوم دینی چهره‌ای شاخص و نمایان بود. از او علاوه بر نقض کتاب الاسلام و اصول الحکم آثار دیگری همچون نقض کتاب فی الشعر الجاهلی (در رد کتاب معروف طه حسین)، القیاس فی اللغة العربیة و الخیال فی الشعر العربی بر جای مانده است.

وی کتاب خود را در رد اثر علی عبدالرازق در سال ۱۹۲۵ - دقیقاً همان سال انتشار کتاب الاسلام و اصول الحکم - به چاپ رسانید. وی در این کتاب با رعایت امانت علمی در آغاز، خلاصه مطالب هر فصل از کتاب الاسلام و اصول الحکم و سپس عین عبارات وی را در مقام نقد و نقض نقل می‌کند، سپس به شیوه‌ای منطقی و مستدل به رد آن می‌پردازد. خواننده این کتاب به یقین دیگر نیازی به خواندن کتاب علی عبدالرازق نخواهد داشت. تتبع کامل و رسایی و ادیبانه بودن قلم از ویژگی‌های اثر خضر است. در اینجا به برخی از نقدهای شیخ خضر بر دیدگاه‌های علی عبدالرازق اشاره

می‌کنیم:

«مؤلف [علی عبدالرازق] به کتاب طوابع الانوار [اثر بیضاوی] و شرح آن [مطالع الانظار اثر ابوالثناء محمود اصفهانی] نسبت می‌دهد که اینان چنین گفته‌اند:

«و عجیب نیست این‌که خلیفه حق تصرف در جانهای مردم، اموال و نوامیس آنها را داراست» مؤلف این جمله را از متن کتاب گزینش کرده و جمله‌ای را که می‌تواند حکمتی سترگ تلقی شود از روح و محتوای آن فارغ ساخته است. صاحب طوابع این جمله را در مقام بیان علت شرطیت عدالت در تصدی مقام امامت آورده و گفته است: «چهارم آن‌که او [امام] باید عادل باشد تا بتواند در جانها، اموال و نوامیس مردم تصرف کند» و شارح در مطالع گفته است «اگر امام عادل نباشد، از تعدی و تجاوز وی و صرف اموال در راه خواهشهای نفسانی و به هدر دادن حقوق مسلمانان ایمنی وجود نخواهد داشت» پس مقصود از تصرف در اموال، جانها و نوامیس تصرفی است به حق و روا که در قالب قضاوت یا کاری شرعی چون گرفتن حقوق مالی واجب، واداشتن مردم به انجام خدمت سربازی، تصدی نکاح کسانی که ولی‌ای ندارند، صورت می‌گیرد [و هرگز به معنای تصرف بی‌قید و شرط نیست]». (۱)

«مؤلف گفته است «در تاریخ جنبش علمی مسلمانان کاملاً مشهود است که بهره آنان در علوم سیاسی نسبت به دیگر علوم بسیار ناچیز است و این دانش نزد آنان کمترین حضور و نفوذی دارد هیچ تألیف یا ترجمه‌ای در باب سیاست و هیچ پژوهشی در باب نظامهای حکومتی و اصول

۱. نقض کتاب الاسلام و اصول الحکم، مندرج در کتاب معركة الاسلام و اصول الحکم، ص ۲۲۳.

کشوردارای از مسلمانان نمی‌شناسیم، مگر تعدادی بسیار محدود که در قیاس با نهضت علمی آنان در دیگر رشته‌ها به چشم نمی‌آید... بهره مسلمانان از علم سیاست اندک بوده است؛ تألیفات بسیاری را در باب سیاست از مسلمانان یا در دسترس آنان می‌شناسیم: کتاب سیاست افلاطون، ترجمه حنین بن اسحاق که بخشی از آن را احمد بن یوسف کاتب متوفای ۳۴۰ق نیز ترجمه کرده است؛ کتاب سیاست اثر قسطا بن لوقا بعلبکی؛ کتاب المتوج فی العدل والسیاسة اثر صابی.

ابن خلدون در مقدمه اشاره کرده است که کتاب ارسطو در باب سیاست میان مردم متداول بوده است [ص ۳۳، چاپ بولاق، ۱۲۸۴ق] و کندی در باب سیاست دوازده تألیف به دست داده است که اثر حجیم وی در باب سیاست و کتاب رساله فی السیاسة از جمله آنهاست. احمد بن طیب از پیروان کندی کتاب السیاسة الکبیر و کتاب السیاسة الصغیر را تألیف کرد. ابونصر فارابی در پیرامون سیاست هشت تألیف دارد که نمونه آن السیاسة المدینة است؛ یعنی همان اقتصاد سیاسی که اهل تمدن جدید ادعا دارند که این دانش از اختراعات آنهاست. از جمله تألیفات سیاسی مسلمانان است: سیاسة الملک از ماوردی؛ سیاسة الملک فی تدبیر الممالک از ابن ربیع که کتاب بسیار گرانمایه‌ای است و هیچ بحثی را از مباحث عمران اعلم الاجتماع یا جامعه‌شناسی، سیاست و اخلاق فرونگذاشته است؛ سراج الملوک، اثر ابوبکر طرطوشی؛ نهج السلوک فی سیاسة الملوک، اثر شیخ عبدالرحمن بن عبدالله؛ قوانین الدواوین فی نظام حکومت مصر و قوانینها، اثر ابوالمکارم اسعد بن خطیر و جز آنها از کتابهای ارزنده‌ای که در کتاب المسالک، اثر ابن خردادبه و مقدمه ابن خلدون و عیون الاخبار، اثر ابن قتیبه و العقد الفرید، اثر ابن عبدربه بدانها اشاره شده است.

و در همین زمینه است کتابهایی که در باب اخلاق شاهان تدوین شده است چون اخلاق الملوك، اثر فتح بن خاقان؛ التاج فی اخلاق الملوك، اثر جاحظ؛ اخلاق الملوك، اثر محمد بن حارث؛ التاج فی سيرة كسرى انوشروان، اثر ابن مقفع؛ السفارة والسفراء و جند الوزراء و حراسة حصن الصدارة از حسن بن عبدالکريم برزيعی؛ لطائف الافكار و كاشف الاسرار از قاضی حسين بن حسن سمرقندی... گذشته از این، اهل علم می دانند که اسلام برنامه مفصلی را برای سیاست رسم کرده و نظامهای کلی آن را به تصویر کشیده است و ما در جای خود بدان اشاره خواهیم کرد. در میان تألیفاتی که در این راستا تدوین شده اند می توان به این آثار اشاره کرد: غیث الامم از امام الحرمین؛ الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة از ابن قیم؛ السیاسة الشرعیة لاصلاح الراعی والرعیة از ابن تیمیه؛ الاحکام السلطانیة از ماوردی؛ الاحکام السلطانیة از قاضی ابویعلی؛ اکلیل الکرامة از صدیق حسن خان، السیاسة الشرعیة از ابراهیم بخشی زاده [از علمای حلب]»^(۱)

«مؤلف [علی عبدالرازق] گفته است: «اگر در این دنیا چیزی باشد که آدمی را به خودکامگی و ستم‌ورزی وادارد و تجاوز و ستمگری را برای او هموار سازد همان مقام خلافت است. بیشتر دانستی که این مقام از برترین خواهشهای نفس و از مهمترین چیزهایی است که به خاطر آنها جنگها پامی گیرند و هر گاه محبت زیاد و تعصب فراوان یکجا جمع شوند و قدرت غالب نیز به یاری آنها برخیزد، هیچ چیز جز زورگویی و هیچ حاکمیتی جز حاکمیت شمشیر وجود نخواهد داشت». ستمکاری و

خودکامگی از دو منشأ برمی خیزند: نخست آنکه حاکم در وجودش خواهشهایی چیره و نفسی تهذیب نشده وجود داشته باشد و دوم آنکه امت ناآگاه و سهل انگار باشند به گونه‌ای که بزرگانشان برای اصلاح حاکم همداستان نشوند، اما خلافت به حق، بر دو عاملی که از دو نقیصه پیش‌گفته بازمی‌دارد، استوار شده است. در شروط خلیفه آمده است که عالم و عادل باشد و در وظایف امت آمده است که در تصمیم‌گیری شریک او باشند و همواره مراقب او بوده، با سازوکارهای بسامد، او را به راه درستی و عدالت سوق دهند.

پس اگر از خلیفه، خودکامگی یا تجاوزگری سرزد، گناه آن بر گردن امت است، نه بر عهده اصل خلافت. و اگر مقام خلافت در ماهیت خود دارای مایه‌های خودکامگی و ستمگری است، پس در روزگار خلفای راشدین و راهبان آنان همچون عمر بن عبدالعزیز هیچگاه نمی‌بایست عدالت و آزادی برقرار می‌شد.^(۱)

«مؤلف اعلیٰ عبدالرازق گفته است «اگر رسول خدا(ص) دولتی سیاسی را بنیان گذاشت یا بنیانگذاری آن را آغاز کرد، پس چرا حکومت وی از بسیاری از ارکان حکومت و پایه‌های دولت خالی بود؟ چرا نظام آن حضرت را در تعیین قاضیان و والیان نمی‌شناسیم؟ چرا آن حضرت با مردم خود درباره نظام مملکت‌داری و قواعد شورا سخن نگفت؟ و چرا عالمان را نسبت به امر نظام حکومتی خود در حیرت و آشفتگی رها کرد؟ و چرا و چرا؟ ما می‌خواهیم منشأ آنچه را نزد بیننده، ابهام یا آشفتگی یا

کاستی در ساخت حکومت به نظر می‌رسد بدانیم؛ چرا اینگونه بود؟ راز آن چیست؟» مؤلف این شبهه‌ها را القا می‌کند، با این پندار که این شبهه‌ها گلوله‌های تویی هستند که بنیان حکومت اسلامی را فرومی‌ریزند... توجه اصلی و غالب شریعت به بیان مواردی بوده است که در آنها مصالح امتهای یکی است و با تغییر زمان و مکان، حکم آنها تغییر نمی‌یابد و این موارد به عقائد، اخلاق و آیین عبادی برمی‌گردد. اما در بخش معاملات و سیاسات، داده‌های شریعت بیشتر به صورت اصول کلی آمده و کمتر متعرض جزئیات شده است و در این کار، سه حکمت نهفته است: نخست آنکه احکام این بخش بنا به مقتضای شرایط زمانی و تحول انسانها تغییر می‌کند، پس اگر رویدادی یا نیازی پیش بیاید عالمان در منشأ آن و در آنچه اثری بر آن مترتب می‌شود می‌نگرند و به اندازه ظرفیت اهداف شریعت و اصول اساسی آن، حکم آن رویداد را استنباط می‌کنند. دوم آنکه معاملات و سیاسات در هر زمان نو می‌شوند و وجود حکم برای هر واقعه جزئی دست‌نیافتنی است. افزون بر آنکه تدوین این احکام جزئی مستلزم وجود کتابهای حجیمی است که زحمت تهیه و نگهداری آنها هیچ فائده‌ای را برای مردم دربر ندارد و سوم آنکه شریعت در پی به اسارت کشیدن خردها و محروم کردن آنها از لذت تأمل و رقابت در زمینه اجتهاد نیست.

حال اگر احکام و نظامها بنا به وضعیت ملتها تفصیل می‌یابد و رویدادهای حوزه معاملات و سیاسات پایان نمی‌پذیرد و شارع اسلام حق عقل را پاس داشته و نخواسته است آن را در قلمروی محدود حبس کند، آیا معقول یا درست است که کسی بگوید چرا پیامبر اکرم با مردم خود در

مورد نظام مملکت‌داری و اصول شورا سخن نگفته است...»^(۱)
 در مورد کتاب نقض کتاب الاسلام و اصول الحکم چند نکته را باید دانست:

۱. تلاش شیخ خضر در رد کتاب علی عبدالرازق نباید این گمان را برانگیزاند که وی در شمار جزم‌اندیشان و خردستیزان است؛ سابقه و آثار او به خوبی نشان می‌دهند که میان او و این جماعت یکسونگر دیواری بلند قرار دارد. او در همین کتاب در جایی تأکید می‌کند که «از اولین مقاصد اسلام در قانونگذاری این بوده است که خردها را از بند تقلید رها سازد پس در برابر آنها راه تأمل و تحقیق را گشود تا به وسیله حجت و برهان به آرامش ناشی از یقین دست یابند؛ خدای متعال فرموده است: «و از چیزی که بدان آگاه نیستی پیروی مکن»، اسراء، ۳۶ «تنها از گمان پیروی می‌کنند و گمان به هیچ وجه بی‌نیازکننده از حقیقت نیست»، نجم، ۲۷. عالمان اسلامی به ویژه پیشینیان نیک‌کردار بدین منوال عمل می‌کردند و پیش از آن‌که دلیل دیدگاه یا حکمی را بدانند از آن پیروی نمی‌کردند».^(۲)

۲. علی‌رغم آنچه پیشتر در مورد رویکرد علمی و اخلاق عالمانه شیخ خضر گفته شد، وی در جایی از کتاب خود اظهار می‌دارد که گویا علی عبدالرازق یا برخی از دیدگاه‌هایش به حوزه الحاد و بی‌دینی وارد شده است: «رفتار پیامبر اکرم (ص) در مثل جهاد، زکات، جزیه و غنائم، به آیات صریح قرآن متکی است و اگر کسی منکر آنها شود ناگزیر در حوزه

۱. همان، ص ۳۴۵-۳۴۶.

۲. همان، ص ۲۵۱.

الحاد و بی‌دینی وارد شده است من نیازی نمی‌بینم که چیزی از متون عالمان راست‌اندیش دین و فتواهای آنها را نقل کنم تا نشان دهم که اگر کسی حقیقتی را از دین که به عنوان ضرورت دین شناخته می‌شود منکر شود، بی‌تردید از اسلام روی گردانده است و پس از این، حق ندارد بر مسلمانان خرده بگیرد که چرا او را از زمره مهتران دین حنیف خود بیرون می‌دانند.^(۱)

و این در حالی است که لااقل در نظر اهل سنت، بحث خلافت، امامت و حکومت از فروع دین است و اختلاف در مورد آن حداکثر می‌تواند به اوصافی چون خطا و صواب، و مفید و مضر بودن، وصف شود نه کفر، ایمان و الحاد و از این قبیل. جوینی می‌گوید: «سخن گفتن در باب امامت از اصول اعتقادی نیست». غزالی می‌گوید: «نظریه امامت از امور مهم و اساسی نیست و از فقهیات است نه از معقولات» اما این تیمیه بر آن است که «امامت از ارکان پنجگانه اسلام و از ارکان ششگانه ایمان و از ارکان احسان نیست». غزالی در جایی دیگر می‌گوید: «بدان که اشتباه در اصل امامت و در مصداق و شروط آن و هر چه به آن مربوط است هرگز موجب تکفیر نمی‌شود».^(۲)

۳. آغازین کلام شیخ محمد خضر حسین در کتاب خود که به ستایش از ملک فؤاد می‌پردازد و او را حامی شریعت و ازهر شریف قلمداد کرده، کتاب خود را به او پیشکش می‌کند، از نقاط ضعف شیخ خضر محسوب می‌شود که نه قابل دفاع است و نه همخوان با سوابق و دیدگاههای شخص

۱. همان، ص ۳۴۱.

۲. ر.ک به محمد عماره، معركة الاسلام و اصول الحکم، ص ۲۰۴.

خضر حسین. همو در کتاب نقض، مدائح علما از سلاطین را که معمولاً در آغاز کتابهایشان دیده می شود مورد انتقاد قرار می دهد.^(۱)

۱. نقض کتاب الاسلام و اصول الحکم، همان، ص ۲۳۲.

فصل هفتم

عرفی گروهی در میان عربهای معاصر

(معرفی یازده کتاب)

عربها بنا به عوامل مختلف و از جمله انقلاب اسلامی ایران و در پی آن، خیزشهای اسلامگرایان در مناطق مختلف دنیای اسلام و جهان عرب، اهتمام زیادی به بحث عرفی شدن و عرفی‌گرایی نشان داده‌اند و در این موضوع همانند اغلب دیگر موضوعات علوم انسانی بیشتر از کشور ما، ایران به خلق آثار و طرح نظریات غریبان و بومی کردن آنها پرداخته‌اند؛ البته شواهدی وجود دارد که بر مبنای آنها می‌توان گفت که در ایران اسلامی یکی از مهم‌ترین چالشهای یکی دو دهه آینده همین مبحث خواهد بود. البته چنانکه فتوحی قاسمی گفته است، امروزه بحث جهانی شدن اهمیتی بیشتر از عرفی شدن یافته است علت توجه جهانی به گفت‌وگو را نیز برخی به همین بحث برمی‌گردانند.

۲. روشن است که هیچ‌کدام از کشورهای عربی در نگاه رسمی و از نظر قانون اساسی در شمار کشورهای سکولار و لائیک نمی‌گنجد با این همه، عملاً همه یا اغلب این کشورها در نظام و قوانین خود، تلفیقی از دینی و عرفی هستند و در اغلب آنها زمام امر حکومت در اختیار چهره‌ها و گرایشهای علمانی قرار دارد و اگر در این کشورها محدودیتهایی سیاسی و اجتماعی وجود دارد و مردمسالاری به جد گرفته نمی‌شود، مسؤلیت آن در وهله نخست بر عهده این زمامداران طرفدار سکولاریزم است و اگر اسلام‌گراییهی افراطی و خشونت‌گرا در این کشورها پا گرفته است، بی‌تردید باید علت آن را در رفتار حاکمان سکولار کشورهای عربی یافت، هر چند عواملی چون عدالت‌ستیزی و استکبار قدرتهای بزرگ و فعالیت‌های بی‌وقفه سلفی‌های تندرو نیز در این زمینه بسیار مؤثر بوده است.

بنابراین در سطح حکومت‌های عرب با نوعی و مرتبه‌ای از علمانیت

روبرو هستیم، اما هدف مورد نظر در این فصل، بررسی جایگاه این نظریه در میان اندیشمندان - و نه سیاستمداران حاکم - در دنیای امروز عرب است.

□ مصر در میان حکومت اسلامی و حکومت عرفی

شناسنامه: گروهی از نویسندگان، مصر بین الدولة الاسلامیة والدولة العلمائیة، چاپ اول، مرکز الاعلام العربی، قاهره، ۱۹۹۲.

معرفی اجمالی:

این کتاب گزارشی است تفصیلی از مناظره صورت گرفته میان چهره‌های اسلامگرا و سکولار که با استقبال زیاد مردم روبرو شدند. طرف اسلامگرا شامل شیخ محمد غزالی، عالم معروف مصری؛ محمد مأمون هضیبی، سخنگوی اخوان المسلمین مصر و دکتر محمد عماره، فارغ‌التحصیل الازهر در رشته فلسفه و نویسنده معروف اسلامگرا می‌باشد و در طرف سکولار، دکتر محمد خلف‌الله، نویسنده معروف علمانی و سردبیر مجله الوحدة، چاپ قاهره و دکتر فرج فوده، مدافع جنجالی و سرسخت سکولاریزم و مؤسس حزب المستقبل مصر قرار دارند.

در این مناظره که از سوی شورای نویسندگان مصر ترتیب داده شد و اداره آن بر عهده رئیس این شورا، دکتر سمیر سرحان بود، طرف اسلامگرا تأکید می‌کند که استقلال، تشخیص و هویت ما در گرو برگشت به میراث آسمانی است. ما در پی حکومت اسلامی‌ای هستیم که نیمی از آن بر اساس وحی الهی و نیم دیگر آن بر اساس حکم عقل از راه قیاس و

استحسان اداره شود. شورا به سبک غربی به ترخیص زنا و همجنس‌بازی منتهی می‌شود. احکام آمده در قرآن گویای آن است که اسلام ترکیبی از دین و دولت است. چه کسی موافق این پندار است که حضرت محمد حکومتی را برپا نداشت؟ تشکیل حکومت وظیفه‌ای است مدنی که بدون وظایف دینی به پا داشته نمی‌شود. میان ما و غربیها این تفاوت جدی وجود دارد که آنان زمانی بنا به دین مسیحیت حکم می‌راندند که عقب‌مانده و واپس‌گرا بودند، اما تجربه ما در حکومت اسلامی زمانی تحقق پذیرفت که در اوج سیادت، مدنیت و پیشرفت بودیم، پس میان مدنیت و اسلامیت حکومت، تباینی نیست.

حکومت اسلامی با اقلیتها نیز رفتار شایسته‌ای دارد. هم‌اکنون اقلیت قبطی در مصر خوشبخت‌ترین اقلیت دینی در دنیا هستند به طوری که دبیر کل [سابق] سازمان ملل [پطرس غالی] از میان آنان برگزیده شد. ما مخالف دولت دینی‌ای هستیم که مدعی سخن‌گفتن از طرف خدا یا در انحصار طبقه دینی خاصی باشد. ماکهنوت [طبقه خاص روحانی بسان مسیحیت] نداریم؛ شکل‌گیری حکومت نیز از طریق انتخابات است نه بیعت.

اما سکولارها بر این باورند که قرآن مسؤولیت پیامبر را «مبلغ عن الله و داعی الی الله» دانسته است نه حاکم و زمامدار. و شریعت اسلامی روابط مردم را با همدیگر تنظیم می‌کند؛ چنین چیزی نمی‌تواند مبنای حکومت و نظام آن باشد. حکومت نیازمند برنامه‌های تفصیلی و دقیق است؛ چنین برنامه‌هایی نزد اسلام‌گرایان دیده نمی‌شود. پیش‌درآمد حکومت اسلامی مورد نظر اسلام‌گراها خونریزی و فتنه‌انگیزی بوده است. همین مناظره از نتایج دولت مدنی و علمانی است. یکپارچگی

وطن و تمدن اقتضای حاکمیت غیردینی را دارد. دولت مدنی و علمانی در نظر ما یعنی دولت شهروندی. ما منکر رییس حکومت بودن پیامبر اکرم نیستیم، اما این ناشی از نص الهی نبوده بلکه ناشی از آن است که او بنیانگذار جامعه اسلامی بوده است. خلافت یعنی خلیفه بودن یک فرد برای همه عمر که تنها در صورت ناشایست بودن، عزل یا کشته می‌شود، اما در نظامهای دموکرات، مدت ریاست محدود است و با روشهای تبلیغی و سیاسی قابل مقابله است، نه از راه کشتن و انقلاب و فتنه. واقعاً اسلام در مسند حکومت با زمانه و با حکومت به معنای امروزی آن چگونه قابل تطبیق و هماهنگی است!

در پایان کتاب، تعلیقات برخی از اندیشمندان مصری و غیرمصری بر مناظره فوق آمده است. دکتر احمد عبدالرحمن؛ دمر داش عقالی؛ زینب غزالی؛ رزق الطویل، رییس دانشکده مطالعات اسلامی در الازهر؛ صافی ناز کاظم، روزنامه‌نگار و نویسنده معروف؛ سرتیپ طلعت مسلم، استاد آکادمی نظامی ناصر؛ شیخ طه عبدالله عقیفی؛ عبدالصبور شاهین، ناقد معروف نصر حامد ابوزید از این تعلیقه‌نویسان هستند. اینان همه با عبارات مختلف، مطالبی را در رد علمانیت گفته‌اند و تعدادی از آنان اساساً علمانیها را شایسته بحث و گفت‌وگو ندانسته و از این جهت بر اسلامگراها خرده گرفته‌اند.

محمد عماره برداشتهای خود از این مناظره و چند مناظره مشابه و توضیحات و استدلالات خود را به طور مبسوط در کتاب «الاسلام والسیاسة، الرد علی شبهات العلمانیین» آورده است که اجمالی از این کتاب را نیز در ادامه خواهیم آورد.

□ عرفی‌گروی در مصر میان نزاعهای دینی و سیاسی

شناسنامه کتاب: احمد نایل، صابر، العلمانية في مصر بين الصراع الديني والسياسي، چاپ اول، مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الانسان، قاهره، ۱۹۹۹، ۲۴۸ صفحه.

معرفی اجمالی کتاب:

این کتاب به تبیین اندیشه علمانی و عمدتاً تحولات آن در نیمه اول قرن بیستم در مصر می‌پردازد. صابر نایل بر این باور است که جوامع اسلامی به علمانیت نیاز مبرم دارند. وی در فصل نخست کتاب به موضوعات و مسایل علمانیت از قبیل تعلیم و تربیت سکولار و تحقیقات علمی سکولار می‌پردازد. موضوعات خلافت، آزادی زن، ناسیونالیسم مصری و عربی نیز در این کتاب مورد بحث قرار گرفته‌اند.

احمد نایل «علمانیت» را به معنای غیردینی می‌داند، نه بی‌دینی و آن را با «علمانیت» یا سیانتیسیزم متفاوت می‌داند، اما میان علم‌گرایی و علمانیت ارتباطی وثیق قایل است؛ همچنان که به دلیل توجه فلسفه‌های مادی به عالم خارجی و محسوس، علمانیت با فلسفه‌های مادی نیز در ارتباط است، هر چند معتقد است در جوامع غیرمادی نیز نظام علمانی متصور است و در مبانی، میان آنها ناسازگاری نیست، بلکه به تعبیری، نظام علمانی معنویت‌گراست؛ چون عالم را جولانگاه فعالیت و اراده انسانی می‌داند، نه آن‌که عالم را منحصرأ مادی بداند. وی علمانیت را از معضلات مسلمانان نمی‌داند؛ چون به نظر وی در اسلام نه حاکمیت روحانی و قدسی وجود دارد و نه مقامات و شخصیت‌های قدسی

و علمانیت نیز یعنی زدودن قدسیت از حیات اجتماعی. وی علمانیت را دارای بعد اثباتی نمی‌داند، بلکه آن را تنها دارای حیثیت سلبی می‌داند؛ یعنی سلب اعمال نظر و تقنین به نام خدا و بهترین معادل آن در عربی، السلطة الزمنية (یعنی حاکمیت دنیایی و زمانمند) است.

مؤلف تحقیقات آکادمیک را مجرای برای بروز و ظهور علمانیت دانسته و از این رو سه اثر تحقیقی و آکادمیک را منشأ بروز علمانیت در مصر در نیمه اول قرن بیستم دانسته است: یکی رساله دکتری منصور فهمی درباره وضعیت زن در سنت اسلامی؛ وی در این اثر تلویحاً از اختصاص تعداد زوجات (بیشتر از چهار همسر) به پیامبر و عدم وجوب مهر و شهود برای آن حضرت انتقاد می‌کند. وی به خاطر این کتاب که هرگز از فرانسه به عربی ترجمه نشد، محرومیت‌های بسیاری کشید و به زودی دیدگاه‌های خود را پس‌گرفت.

کتاب فی الشعر الجاهلی اثر طه حسین، دومین اثر جنجالی‌ای است که مؤلف خود را به اخراج از دانشگاه سوق داد؛ هر چند وی بعدها به وزارت معارف مصر رسید. وی بسیاری از آثار و اشعار جاهلی را خلق شده دوران اسلامی و نسبت داده شده به جاهلیت دانسته است که بیشتر، گرایش‌های غیراسلامی مسلمانان را می‌رساند. وی وجود تاریخی ابراهیم و اسماعیل و نیز نسبت عرب فعلی به اسماعیل را از نگاه علمی نمی‌پذیرد و اشاره قرآن و عهدین به آنها را مستندی تاریخی برای اثبات وجود تاریخی آنها نمی‌داند.

اثر بحث‌انگیز سوم کتاب الفن والقصة فی الاسلام، اثر محمد احمد خلف الله است. وی بر این باور است که قصص قرآن را باید از منظر بلاغی

مورد توجه قرار داد، نه از منظر تاریخی که زمینه‌ای است برای طعن و نقض مستشرقان. شیخ الازهر کلمات خلف الله را کفرآمیز دانست. وی از منصب علمی خود در دانشگاه برکنار شد و مجبور شد تزی دیگری را برای احراز دکترا ارائه کند.

کتاب الاسلام و اصول المحکم اثر علی عبدالرازق نیز پس از کتابهای فوق کاری بحث‌انگیز و زمینه‌ساز اندیشه سکولار بوده است؛ به ویژه آن‌که عبدالرازق از مشایخ و علمای الازهر بود، هر چند از این منصب عزل شد. وی حکومت را امری دنیوی و در اختیار مردم می‌داند و حکومت پیامبر را از شوون پیامبری وی نمی‌داند و خلافت را ساخته و پرداخته دنیاطلبان بعدی می‌شمارد و ابوبکر را نه جانشین پیامبر که اولین مَلِک و پادشاه اسلام می‌داند. به نظر وی رسالت پیامبر، تنها ابلاغ و تبلیغ وحی بوده است. حکومت، الازهر و علمای مصر به ویژه رشید رضا صاحب المنار با وی به شدت مخالفت کردند. تنها مجموعه الاحرار الدستورین [آزادگان قانونگرا] و روزنامه السیاسة نشریه محمد حسنین هیکل از او دفاع کردند.

کتاب الشریف الرضی اثر محمد سیدگیلانی نیز از دیگر آثار مسأله‌ساز بوده است. وی دوران معاصر رضی را دوران انحطاط اخلاقی مسلمانان و حاکمان اسلامی می‌داند. وی در تبیین این اوضاع و احوال مطالبی را طرح کرد که به تحریک شدید احساسات دینی و محرومیت‌های سنگین مؤلف منتهی شد. کتاب من هنا بدأ اثر خالد محمد خالد نیز در این مجموعه می‌گنجد. این کتاب با هجوم شدید اسلامگراها روبه‌رو گشت. وی بنا به گزارش کمیته افتاء الازهر، کتاب و سنت را دارای ابهامی می‌داند که منشأ تمسک مخالفان و در نتیجه فاقد صلاحیت لازم برای مبنای حکومت

قرارگرفتن گشته است و رسالت اصلی دین را ارشاد و حدود را غیرقابل اجرا و زکات را وسیله تعیش روحانیان اسلامی می‌شمارد! دستگاه قضایی مصر این اتهامات را در مورد وی نپذیرفت و در نهایت اجازه نشر کتاب وی را صادر کرد.

به نظر صابر احمد نایل تلاشهای متفکرانی چون شبلی شمیل و موسی سلامه منشأ جایگزینی رویکرد علمی به جای رویکرد دینی در مصر بوده است. تحلیل دیدگاههای این دو و تحولات بعدی به تفصیل در کتاب آمده است. در نظر مؤلف، محمد عزمی، اسماعیل احمد ادهم، توفیق حکیم و نجیب محفوظ نیز از پیشگامان این حرکت هستند.

در فصل چهارم کتاب آمده است که علی‌رغم آن‌که جدایی دین از سیاست مفاد اصلی علمانیت است، اما در مصر در نیمه اول قرن بیستم دو مفهوم متناقض علمانیت و تئوکراسی [= حکومت دینی و الهی] با هم مطرح بودند. مثلاً در قانون اساسی مصوب ۱۹۲۳ اعلام شده است که دین رسمی کشور، اسلام است، اما در قوانین و تشریحات قانونی مواد بسیاری وجود دارد که بر اساس روح علمانی تدوین و وضع شده‌اند. فصل پنجم به مبحث مهم خلافت، و فصل ششم به بحث حجاب و حقوق زن پرداخته است. این دو فصل به دلیل نشان دادن تحولات صورت گرفته در مصر و موضع‌گیریهای اطراف مختلف در این زمینه قابل توجه است. فصل هفتم و هشتم به بحث ناسیونالیسم مصری و ناسیونالیسم عربی اختصاص دارد.

□ عرفی‌گروی و جامعه مدنی

شناسنامه: جلال العظم، صادق، العلمانية والمجتمع المدني، چاپ اول، مرکز

الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الانسان، قاهره، ۱۹۹۸، ۱۴۲ صفحه.

معرفی اجمالی:

کتاب حاضر مجموعه چند سخنرانی و یک مصاحبه است که توسط صادق جلال عظم یا با او صورت گرفته است. محور این کتاب بررسی امکان علمانی و سکولار کردن اسلام است. جلال عظم از مدافعان پرآوازه و پراطلاع علمانیت در دنیای عرب است. وی اهل سوریه است و آرای وی همواره مورد توجه بوده است. مسؤولیت فعلی وی ریاست بخش تحقیقات فلسفی و اجتماعی دانشگاه دمشق است. از وی آثار متعددی چون ذهنیه التحريم و دفاعاً عن المادیه و التاريخ انتشار یافته است.

عناوین سخنرانیها و مصاحبه نشر یافته در این کتاب همراه با محتوای

اجمالی آنها از قرار ذیل است:

۱. عرفی شدن و جامعه مدنی

علمانیت در معنای حداقلی آن نتایج زیر را در بردارد:

- بی طرفی مثبت حکومت نسبت به اقلیتهای دینی، مذهبی و قومی
- توانایی شمول در جوامع برخوردار از انواع تکثرها
- مستقل بودن زندگی عمومی جامعه از تحمیلات حکومتها بر اساس دین رسمی
- برابری شهروندان در مقابل قانون و نیز در تحصیل فرصتهای اشتغال و پیشرفت، آزادیها و... بی توجه به نوع تمایلات و گرایشهای دینی آنان
- آزادی عقیده و بیان

جامعه مدنی با فرض استقلال جامعه و فارغ بودن آن از سلطه دولت شکل می‌گیرد و گاه در برابر دولت می‌ایستد. البته در جوامع ما جامعه مدنی بدون دخالت دولت پا نمی‌گیرد. جامعه مدنی ارتباط محکمی با مفهوم شهروندی دارد.

۲. عرفی‌گروی و اسلام

در پاسخ به سؤالاتی از قبیل این‌که آیا اسلام با تجدد، دموکراسی، علمانیت، علوم جدید و فن‌آوری پیشرفته سازگار است یا نه، دو گونه پاسخ صریح و قاطع داده می‌شود. اندیشمندانی که خود را وارث اندیشه‌های عصر روشنگری و تحولات آن می‌دانند هیچ دشواری جدی‌ای در این نمی‌بینند که با صراحت بگویند بلی؛ یعنی اسلام با این مفاهیم نوین و مدرن قابل هماهنگی است، اما در مقابل، گرایشهای اصولگرایی معاصر با قاطعیت تمام و بدون هیچ اباء و امتناعی به این پرسش، جواب منفی می‌دهند. صالح سریه، نظریه‌پرداز معروف اصولگرا می‌گوید: «به عنوان مثال دموکراسی روشی است برای زندگی که با شیوه اسلام مخالف است... جمع کردن میان اسلام و دموکراسی مثل جمع کردن میان اسلام و یهودیت است».

جلال عظم به نمونه‌های دیگری از چند اسلامگرایی دیگر چون گلب‌الدین حکمتیار و شکری مصطفی نیز اشاره می‌کند. شکری مصطفی بنیانگذار الجماعة الاسلامیه در مصر که بعدها اعدام شد معتقد بود که حتی فراگیری نوشتن و خواندن حرام است، مگر به اندازه‌ای که عبادت کردن بطلبد.

او می‌افزاید: واقعیت آن است که اگر نگاه مکتبی = دگمایی یا

اعتقادی داشته باشیم از اسلام جواب «نه» می‌گیریم، اما اگر نگاه تاریخی داشته باشیم و اسلام را از ابتدا تاکنون و در بستر تاریخ و تطبیق‌های عینی بینیم جواب «آری» است؛ حتی در ایران اسلامی نیز علی‌رغم آن‌که امامت شیعی، مستلزم ایجاد حکومتی چون خلافت است، اما عملاً - و حتی برای اولین بار در تاریخ ایران - آیت‌الله‌های ایران، نظامی جمهوری را تأسیس کردند و این آیت‌الله خمینی است که به حوزه‌های علوم دینی نهیب می‌زند که نباید به دروس معمول حوزوی بسنده کنید.

۳. اسلام اروپایی یا اسلام در اروپا یا اسلام و تجدد اروپایی [مصاحبه علی دیوب و دکتر ابوحلاوه با صادق جلال عظم]

اقلیتهای مسلمان در اروپا به واقعیتی جدی و بحث‌انگیز در اروپا تبدیل شده‌اند. سمینارهای مختلفی برای بررسی این مسأله با شرکت متفکرانی چون محمد ارکون، عابد جابری، حسن حنفی، عبدالله عرووی، بسام طیبی و اساتید دانشگاهی ایران چون محمدجواد لاریجانی تشکیل گشته است [جلال عظم در اینجا به تفصیل و با نگاه مثبت درباره شخصیت و افکار لاریجانی سخن می‌گوید]. اروپاییها به این نتیجه رسیدند که روند گذشته استشراف نمی‌تواند هم‌اکنون نتیجه‌بخش باشد. آنچه در اروپا قابل توجه است شکل‌گیری اسلامی است مدرن که خود را با نظامهای پذیرفته‌شده در غرب هماهنگ ساخته است؛ اگر این طرز تلقی پیش برود چه بسا بر اندیشه اسلامی در دنیای اسلام نیز تأثیری جدی بگذارد.

۴. مشروع یا برنامه

۵. آیا می‌توان اسلام را سکولاریزه کرد؟

[این فصل و فصل پیشین آن، تحت عنوان مشروع (= برنامه)، به بسط و

تفصیل. مضمون فصول قبلی می‌پردازد.]

ع. مفهوم بومی‌گرایی [الخصوصية در برابر العالمية به معنای جهانی شدن (globalization) است]

مفاهیمی چون حقوق بشر، دموکراسی و مدرنیسم هر چند ریشه‌ها و خاستگاههای اروپایی آشکاری دارند، اما به مفاهیمی جهانی و فراگیر تبدیل شده‌اند که نوعی مرجعیت یافته‌اند. از این‌رو خصوصیت‌گروی [بومی کردن] در حرکت‌هایی چون حقوق بشر اسلامی، حقوق بشر چینی و حقوق بشر هندویی حرکت‌هایی تاکتیکی، راه‌حلهایی موقت و بلکه تنها واکنش‌هایی انفعالی هستند.

به واقع حتی مفهوم خصوصیت‌گروی برگرفته از تعلیمات غربی است، چه، اسلام چون مسیحیت به شدت مطلق‌گرا و جهانی‌گراست و گرایش‌های خصوصی‌گروی را بر نمی‌تابد. خصوصی‌گروی چه بسا پوششی است برای توجیه رفتارهای مخالف حقوق بشر و غیردموکراتیک. مفاهیمی چون اصالت، هویت، تراث و... همه در چارچوب همین حرکت‌های خصوصی‌گروانه می‌گنجد.

□ چيستی علمانیت و نزاع میان اسلام‌گرایان و عرفی‌گروان

شناسنامه: ابراهیم میروک، محمد، حقیقة العلمانية و الصراع بين الاسلاميين و العلمانيين، چاپ اول، دارالتوزیع و النشر الاسلامیة، قاهره، ۲۰۰۰، جلد اول، ۱۷۶ صفحه.

معرفی اجمالی:

این کتاب در پی تبیین مفهوم و سابقه تاریخ علمانیت است. مؤلف

اصطلاح سکولاریزم و نیز لائسیسم (اولی از ریشه لاتینی Saeculum و دومی از ریشه فرانسوی laïque) را به اوایل قرن هفدهم برمی‌گرداند، اما نظام و اندیشه علمانی را ریشه‌دار در فرهنگ هلنی (اغریقی، یونانی مآبی) می‌داند. ابراهیم مبروک مشرق زمین و ادیان آن را اعم از ابراهیمی و غیرابراهیمی (= بودیزم، هندوئیسم، کنفوسیوس و...) دارای سابقه جدی توحیدی و بیگانه با علمانیت شمرده است؛ چه، در نظر او علمانیت یعنی آن‌که منبع معارف و شناخت‌های آدمی تنها عقل باشد و اثری از وحی در آن نباشد و تنها فرهنگ هلنی است (به جز در مورد سقراط که به خدای واحد متافیزیکی قایل بوده) که به وحی اتکا نداشته است. از این‌رو فلسفه یونان باستان از لحاظ اخلاق و دیگر ابعاد انسانی، علمانی بوده است، حال آن‌که اسلام هم از لحاظ جنبه‌های اخلاقی و عقلانی و هم از لحاظ مردمسالاری و ترقی و پیشرفت وضعیتی کاملاً متفاوت با پیشینه و خاستگاه اصلی تمدن غرب دارد. در این کتاب عصر روشنگری و دستاوردهای آن و نیز فلسفه‌های علمانی معاصر از قبیل پراگماتیسم و اگزیستانسیالیسم به نقد کشیده شده است. از این کتاب تنها جلد نخست آن در دست ماست و مجلدات دیگر آن یا هنوز به چاپ نرسیده یا به دست ما نرسیده است.

فهرست عناوین کتاب:

- علمانیت چیست؟

- چرا فرهنگ هلنی به شیوه علمانیت در تفکر اختصاص یافت؟

- آیا سقراط، زرتشت، بودا و کنفوسیوس پیامبر بودند؟

- ناسازگاری باورهای یونانیان باستان با اخلاق و عقلانیت

- سوفسطائیان / افلاطون / ارسطو / اپیکورس یا اپیکوریان / رواقیان

- خاستگاه تمدن غرب: شهرهای یونان باستان / دیدگاههای سیاسی

فیلسوفان یونان

- تأثیر تمدنهای باستان در تمدن یونانی

- دستاوردهای علمی تمدن و میزان دوری آن از روش تجربی

- مرحله هلنی پیش از فتوحات اسکندر

- عوامل شهرت چشمگیر ارسطو

- دوره هلنی و میزان ارتباط آن با تفکر مابعدالطبیعی

- نقد افکار دکتر مسیری [مؤلف موسوعة اليهود و نیز موسوعة

العلمانية] درباره علمانیت

- تمدن اسلامی و دستاوردهای سیاسی، فکری و علمی آن؛ اسلام و

اصول حاکمیت / موضع اسلام نسبت به علم، عقل و روش تجربی /

بنیانگذاری اصول روش تجربی توسط تمدن اسلامی / دستاوردهای

علمی تمدن اسلامی

- آیا علم جدید تداوم تمدن یونانی است یا زاییده تمدن اسلامی؟

وضعیت اروپا در قرون وسطی و نبرد میان شاهان و پاپها، نفوذ پاپها و

جمود فکری آنان / نمایی از رنج و آزار دانشمندان و متفکران توسط

کلیسا / موضع کلیسا و آموزه‌های کتابهای مقدس نسبت به دانش

- گرایشهای صلیبی چیست؟

- حق تمدن اسلامی بر تمدن نوین غرب

- بررسی انتقادی مهمترین فلسفه‌های سکولار معاصر: پراگماتیسم =

اختصاص یافته است. شیخ جاد الحق، شیخ سابق ازهر نیز بر این کتاب تقریظ زده است.

نمایی از عناوین فرعی کتاب:

- مقدمه: درباره اسلام و سیاست

- اسلامی بودن حکومت

- چه زمانی... و چگونه رخنه به وجود آمد؟

- از «یاسای» چنگیزخان تا دنیاگروی غربی [یاسه عنوان قوانین موضوعه چنگیز است]

- دنیوی کردن اسلام از درون

... کتاب اسلام و اصول حاکمیت: عمل... و عکس العمل

بازگشت از دنیوی کردن اسلام... به اسلامی کردن سیاست

- عقب نشینی سه پیشگام علمانیت: علی عبدالرازق، دکتر طه حسین و دکتر محمد حسنین هیکل

- شبهات... و علامتهای سؤال

۱. ترس از اجرای بشری دین اسلام

۲. ترس از استبداد به نام دین

۳. نگرانی نسبت به وحدت ملی در صورت اجرای حکومت اسلامی

۴. ابهامات نظریه اسلام... و نبود برنامه اسلامی

۵. همراهی نظام اسلامی با خشونت

- پرسشهایی از علمانیها

این کتاب در حد خود ارزنده و قابل استفاده است. جالبترین بخش

آن قسمتی است که دیدگاههای علی عبدالرازق را به اجمال طرح می کند؛

سپس ردیه‌های سعد زغلول از رهبران معروف مصر در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم و دکتر عبدالرزاق سنهوری، پدر قانون مدنی جدید در دنیای عرب را می‌آورد. متن کامل ردیه سنهوری در این کتاب آمده است.

□ مسلمانان میان عرفی‌گرایی و حقوق بشر مادی

شناسنامه کتاب: علی رضا النحوی، عدنان، المسلمون بین العلمائیه و حقوق الانسان الوضیعیه، چاپ اول، دارالنحوی للنشر والتوزیع، الرياض، ۱۹۹۷، ۴۴۲ صفحه.

معرفی اجمالی کتاب:

این کتاب در پی تبیین مبانی و خاستگاه‌های علمانیت در غرب و سپس در جهان اسلام و نیز ارائه راهکارهایی برای رویارویی با آن است. نویسنده کتاب فردی پرنویس و دارای گرایشهای آشکار وهابی است وی حرکت وهابیت را از جنبشهای اصلاحی ای می‌داند که در برابر علمانیت به پا خاسته و ایستاده است. وی نسبت به اسلام شیعی، انقلاب اسلامی ایران و حتی ساحت امیرالمؤمنین (ع) بی‌اعتنایی ملموسی را نشان می‌دهد، با آن‌که در مواضع متعددی روال بحث، مقتضی اشاره به این موارد می‌باشد؛ مثلاً در بیان جنبشهای اصلاحی و مخالف علمانیت نامی از انقلاب اسلامی ایران و امام خمینی (ره) نمی‌برد یا در بخش مربوط به اهتمام خلفای راشدین به حقوق بشر به عهدنامه‌ها و فرموده‌های امیرالمؤمنین (ع) هیچ اشاره‌ای نمی‌کند؛ تنها در بحث رفتار عادلانه خلفا به داستان آن حضرت و شریح قاضی اشاره می‌کند.

نویسنده فردی پر اطلاع و پر مطالعه به نظر می آید، اما در اندیشه هایش افراطی است. او حتی مصلحانی چون سید جمال الدین اسدآبادی و محمد عبده را نیز از مروّجان علمانیت می شمارد. وی ریشه اصلی نفوذ علمانیت در جهان اسلام را دورافتادن جامعه اسلامی از مفهوم و حقیقت توحید می داند و میان اسلام و فرهنگ غرب هیچ آشتی ای را قبول ندارد و معتقد است که به جز صنعت و تکنولوژی، بقیه علوم و معارف را باید از اسلام و بنا به آموزه های اسلام دریافت و شناخت. وی حقوق بشر و دموکراسی را نیز ارمغان فرهنگ علمانی غرب و به حال اسلام، زیان آور می داند. فهرست مطالب این کتاب گویای محتوا و گرایش اصلی آن است.

بخش اول: ریشه های تاریخی انحرافات فکری در اروپا

فصل اول: نزاع بت پرستی (شرک) و مسیحیت و انحراف در مسیحیت به سمت عرفی گروی

فصل دوم: پیدایش، روند و تحولات عرفی گروی

۱. مهمترین عوامل سازنده اندیشه و تفکر اروپاییان
۲. مهمترین مراحل تاریخی اندیشه غربی
۳. مهمترین آثار درگیری مسیحیت با بت پرستی و پیدایش علمانیت
۴. تقسیم علمانیت به گرایشهایی که به دین کاری ندارند یا دین را منزوی می سازند یا با آن نبرد می کنند.
۵. جنبش اصلاح دینی در مسیحیت
۶. جنبش علمی و درگیری کلیسا با آن
۷. حاکمیت سیاسی و نزاع آن با کلیسا

۸. نقش یهود در تغذیه و تثبیت علمائیت
 ۹. بسط نفوذ علمائیت در قرن هجدهم میلادی
 ۱۰. حاکمیت عرفی‌گرایی در قرن نوزدهم میلادی و تحوّل آن به الحاد آشکار و علنی
 ۱۱. عرفی‌گرایی در قرن بیستم
- فصل سوم: از عرفی‌گرایی تا تجدد و مدرنیته
- فصل چهارم: مبانی اختلاف اسلام با عرفی‌گرایی و تجدد
۱. اولین اختلاف؛ نگرش به هستی، زندگی و انسان
 ۲. دومین اختلاف؛ ایمان و توحید بزرگترین حقیقت هستی و زندگی از نگاه اسلام
 ۳. سومین اختلاف؛ منابع شناخت
 ۴. چهارمین اختلاف؛ برداشت از شیوه رشد و پیشرفت
 ۵. پنجمین اختلاف؛ نگرش به گذشته، سنت و میراث
 ۶. ششمین اختلاف؛ نگرش به زبان
 ۷. هفتمین اختلاف؛ زیبایی به طور عام و زیبایی هنری به طور خاص
 ۸. دیگر اختلافات مهم
- فصل پنجم: تفاوت اقتصاد در اسلام و سرمایه‌داری
- بخش دوم: نفوذ عرفی‌گرایی به جهان اسلام
- فصل اول: مهمترین عوامل درونی زمینه‌ساز نفوذ دنیاگرایی به جهان اسلام
۱. مهمترین عوامل ۲. مهمترین شاخصه‌های مکر، خدعه و توطئه‌چینی: مبارزه با زبان عربی / دور ساختن مسلمانان از کتاب و سنت؛ تضعیف برداشتهای ایمانی

فصل دوم: خلاصه‌ای از نمودهای نفوذ عرفی‌گروی به جهان اسلام

فصل سوم: مهمترین رویدادهایی که عرفی‌گروی را به جهان اسلام سوق داد.

۱. جنگ شبه جزیره کریمه ۲. استقلال لبنان از خلافت عثمانی ۳.
- تهاجم فرانسه به مصر ۴. محمدعلی پاشا در مصر ۵. اشغال مصر
- توسط بریتانیا ۶. در شام ۷. در تونس ۸. در ایران ۹. در افغانستان ۱۰.
- در هند

فصل چهارم: مسلمانان در رویارویی با عرفی‌گروی

بخش سوم: مهمترین پیامدهای عرفی‌گروی و آثار آن در زندگی انسان

فصل اول: مهمترین پیامدها و آثار

۱. جایگزینی گمان و وهم به جای علم
۲. افیت اصول و ارزشهای ثابت و پیدایش واکنشها
۳. نظام دموکراتیک زاییده عرفی‌گروی و دربردارنده بدیهیهای آن
۴. از دست رفتن حقوق بشر میان ستمها و تخدیر انسانها
۵. تعامل میان دولتها و ملتها بر مبنای منافع مادی و رقابت بر سر آنها
۶. نبود برداشتهای ایمان‌محور از اقتصاد و حاکمیت نظام ربوی
- سرمایه‌داری و نظام کمونیستی در مقطعی خاص
۷. سوءاستفاده از پیشرفتهای علمی برای تحکیم منافع مادی و فریفتن مردم
۸. جنگهای متمدنی و نبرد برای منافع مادی
۹. برپایی نهادهای بین‌المللی برای حمایت از منافع تجاوزکاران
- بزهکار
۱۰. تداوم نبرد بر ضد اسلام

۱۱. همکاری مسیحیان و یهودیان

۱۲. پیدایش صهیونیسم و نهادهای وابسته به آن

۱۳. برپایی دولت یهود در سرزمینهای اشغالی فلسطین

بخش چهارم: یهودیان همان گروهی هستند که در میان بنی‌اسرائیل کفر ورزیدند.

فصل اول: اجمالی از ریشه، تاریخ و سرشت یهود

فصل دوم: همکاری مسیحیان و یهودیان در عصر جدید

فصل سوم: برپایی جنبش صهیونیسم

فصل چهارم: دولت یهود در پرتو حمایت‌های بین‌المللی و آمریکایی پا گرفت.

بخش پنجم: حقوق بشر میان رویکرد اعتقادی و رویکرد مادی

فصل اول: اجمالی از سیر تاریخی اعلامیه‌ها و اسناد مادی حقوق بشر

فصل دوم: مهمترین پیامدهای سیر اسناد مادی حقوق بشر و مهمترین اشکالات آنها

۱. مهمترین پیامدها و آثار

۲. مهمترین اشکالات وارد بر آن؛ تکیه نداشتن بر مبانی استوار /

مشخص نبودن مفهوم شعارها / ناقص بودن حقوق / تناقض و

اضطراب / نبود ارتباط میان آنها و مسؤولیت و رسالت انسان در

زندگی / از هم پاشیدگی خانواده‌ها و خویشاوندان در اثر حقوق مادی

/ دور بودن حقوق بشر از مسأله ایمان و توحید

فصل سوم: سیر اعتقادی اذعان به حقوق بشر در تاریخ انسان

فصل چهارم: پیدایش حقوق بشر در برداشتهای مؤمنانه و شرایط و ویژگیهای آن

۱. پیدایش حقوق بشر در بستر برداشتهای مؤمنانه

۲. مسؤولیت‌های اصلی انسان در زندگی دنیا؛ تفکر / پذیرش تبعات دنیوی و اخروی تصمیمات / ارکان پنج‌گانه / اعمال روش‌های الهی در زندگی / رساندن رسالت الهی به مردم

فصل پنجم: اولین و بزرگترین حق انسان؛ حمایت از فطرت الهی یعنی حقی که مورد بی‌اعتنایی حقوق مادی بشر قرار گرفته است.

فصل ششم: تداوم حقوق بشر در اسلام و پیوند و هماهنگی آنها
بخش ششم: تصاویر و نمونه‌هایی از حقوق بشر در اسلام از منظر اسناد و مدارک

۱. نامه پیامبر پس از ورود به مدینه ۲. خطبه پیامبر در روز فتح مکه ۳. خطبه پیامبر در حجة الوداع ۴. خطبه پیامبر در بیماری منتهی به وفات ایشان ۵. سفارش ابوبکر به اسامه بن زید ۶. نامه عمر بن خطاب به ابوموسی اشعری در مورد قضاوت ۷. وصایای عمر بن خطاب به جانشین خود

بخش هفتم: نمونه‌ها و گزیده‌هایی از حقوق بشر در اسلام
۱. کرامت انسان در نزد خدا ۲. پشتیبانی از فطرت الهی انسان ۳. حق حفظ زندگی و امنیت ۴. حق تلاش و کارکردن برای کسب روزی و تأمین نیازهای اساسی انسان ۵. حق یادگیری ۶. آزادی اندیشه و اظهارنظر و حدود آن ۷. حق پشتیبانی از عقیده و سخن ۸. حق آزادی و حدود آن ۹. حق برابری و حدود آن ۱۰. حق عدالت

بخش هشتم: نمونه‌ها و گزیده‌هایی از حقوق بشر در اسلام در عرصه عمل
بخش نهم: موانع پیش روی؛ میان ساده‌انگاری و لغزیدن و بشارت‌های نادرست و تخدیر انسانها

فصل نخست: رویارویی با چالشها و مهمترین موانع

فصل دوم: میان ساده‌انگاری و تخریر

فصل سوم: مواضع نیازمند بررسی و نظر

فصل چهارم: اجتهاد و نظر میان علم و خواهشهای نفسانی

فصل پنجم: راه‌گزیز و راه‌حلها

□ عرفی‌گروری و پیشگامان آن در مصر

شناسنامه کتاب: القاسمی، فتحی، العلمائیه و طلاطمها فی مصر، چاپ اول، انتشارات المستقبل، اسکندریه (و بیروت)، ۱۹۹۹، ۴۰۸ صفحه.

معرفی اجمالی:

این کتاب نمودها و ماهیت علمائیت را به بحث گذاشته است. نویسنده چنانچه از ظواهر و لابلائی سخنانش برمی‌آید، از مدافعان جدی علمائیت است، اما آن را به معنای معارضه با دین و پذیرش بی‌دینی و الحاد نمی‌داند. این کتاب تز دکترای فتحی قاسمی است. وی اهل تونس است، ولی به دلیل تلاشی که در این کتاب برای شناساندن افکار سلامه موسی از پیشگامان علمائیت مصر صورت داده کتابش توسط پسر سلامه در قاهره تجدید چاپ شده است. بخش عمده این کتاب به معرفی دیدگاههای سلامه موسی و دو متفکر مسیحی دیگر یعنی شبلی شمیل و فرح أنطون اختصاص دارد. بخش اول کتاب به توضیح و تبیین علمائیت می‌پردازد و عوامل مؤثر در گسترش آن را در غرب و سپس پیشینه و مراحل تطوّر آن را در دنیای عرب و اسلام مورد بحث قرار می‌دهد.

نویسنده این کتاب معتقد است که دنیای اسلام دیر به بررسی علمائیت پرداخته است و اکنون بحث عولمه (globalization) (جهانی شدن) اهمیتی بیشتر از علمائیت یافته است.

عناوین فصول و ابواب کتاب:

بخش اول: عرفی‌گرایی و گسترش آن در شرق و غرب

فصل نخست: عرفی‌گرایی و گسترش آن در شرق و غرب

بحث اول: تعریف عرفی‌گرایی

بحث دوم: میان علمائیت (به فتح) و علمائیت (به کسر)

بحث سوم: علمائیت و لائیسیت

بحث چهارم: تحولات داخلی کلیسا و ربط آن با عرفی‌گرایی

بحث پنجم: روند علوم و نقش آنها در عرفی‌گرایی اندیشه غربی

بحث ششم: اثر فن آوری و صنعتی شدن در عرفی‌گرایی جامعه غربی

فصل دوم: زمینه‌های عرفی‌گرایی در جوامع عربی و اسلامی در

گذشته و حال

بحث نخست: نشانه‌های عرفی‌گرایی در منابع اندیشه اسلامی

بحث دوم: از نمودهای عرفی‌گرایی در جامعه اسلامی

بحث سوم: بذر جنبش عربی در شام (لبنان) و نقش آن در تحریکات

مسیونری مسیحیان

بحث چهارم: مهاجرت دانش‌آموختگان شامی (لبنانی) به مصر؛

عوامل و آثار آن

بحث پنجم: اندیشه نهضت در مصر و جهان عرب و اسلام و ربط آن با

عرفی‌گرایی

بخش دوم: پیشگامان عرفی‌گرایی در مصر

فصل اول: در معرفی پیشگامان عرفی‌گروی (شبلی شمیل، فرح آنطون و سلامه موسی) و دل‌مشغولی‌های آنان در آثارشان
فصل دوم: نموده‌های عرفی‌گروی در اندیشه‌های شمیل، آنطون و موسی

بحث اول: تحوّل

بحث دوم: علم آکادمیک

بحث سوم: جایگاه انسان؛ به سوی فهمی نو از انسان

بحث چهارم: مسأله اجتماعی

فصل سوم: ویژگی‌های عرفی‌گروی در آثار شبلی شمیل، فرح آنطون و سلامه موسی

فصل چهارم؛ تداوم عرفی‌گروی در جامعه، سیاست و اندیشه در جوامع عربی و اسلامی.

این کتاب از آن‌رو که به شیوه آکادمیک و در مقام دفاع از علمانیت تحریر شده است، برای آشنایی با این موضوع از نگاه جانبداران آن و به ویژه برای شناخت پیشگامان علمانیت در مصر و دنیای عرب قابل توجه است. در این کتاب به جز در بخش معرفی سه متفکر علمانی، نکته خاص و بدیعی وجود ندارد. البته بخش نشانه‌های علمانیت در منابع اسلامی، جداً قابل مطالعه و ملاحظه و حساس‌ترین بخش این کتاب است که نقدی جدی و عالمانه را می‌طلبد.

□ عرفی‌گروی؛ پیدایش، سیر تحول و تأثیرات آن در وضعیت کنونی جهان اسلام

شناسنامه کتاب: الحوالی، سفر بن عبدالرحمن، العلمانیة؛ نشأتها و تطوّرها

و آثارها فی الحیاة الاسلامیة المعاصرة، چاپ دوم، انتشارات مکتب الطیب، قاهره، ۱۹۹۹، ۷۲۰ صفحه.

معرفی اجمالی کتاب:

این کتاب رساله فوق لیسانس نویسنده است که در دانشکده شریعت در مکه مکرمه (تابع جامعه ام القری) زیر نظر محمد قطب فراهم آمده است. نویسنده فردی روحانی و ضد علمائیت است که کوشیده است علمائیت را معرفی و نقد نماید. این کتاب در پنج بخش سامان یافته است. در بخش اول به دیانت اروپا و انحراف آن به بی دینی پرداخته و مسیحیت را به جد نقد کرده است. در بخش دوم به عوامل پیدایی علمائیت پرداخته است. بنا به نظر مؤلف، سرکشی کلیسا، نزاع میان کلیسا و علوم، انقلاب فرانسه، نظریه تکامل داروین و نیروی ویرانگر یهود از عوامل پاگرفتن علمائیت در اروپاست. در بخش سوم تطبیقات علمائیت در اروپا در حاکمیت سیاسی، اقتصاد، علوم، اخلاق و جامعه و ادبیات و هنر نشان داده شده است.

بخش چهارم به علمائیت در جهان اسلام اختصاص دارد. مؤلف بر این نظر است که مهمترین عوامل راهیابی علمائیت به جهان اسلام انحراف مسلمانان از اسلام راستین و عقیده توحید و نیز برنامه‌ها و توطئه‌های صلیبی - یهودی است. وی گرایشهای باطنی را نیز در مدار همین توطئه‌ها آورده است. وی در همین بخش به مظاهر و نمودهای علمائیت در حاکمیت، قانونگذاری، تربیت، فرهنگ، جامعه و اخلاق به تفصیل پرداخته است.

وی بخش پنجم را به حکم علمائیت در اسلام اختصاص داده است. بنا به نظر وی تفاوت‌های جوهری میان اسلام و مسیحیت منحرف شده، سدی است در برابر هر توجیه عقلی‌ای که بخواهد وارد کردن این پدیده را به عالم اسلام موجه سازد. علمائیت از دو جهت با اسلام ناسازگار است؛ یکی آنکه حکمی است به غیر ما انزل‌الله و دیگر آنکه مایه شرک‌ورزی در پرستش خداست.

نویسنده این کتاب رنج بسیاری را برای فراهم آوردن این تحقیق متحمل شده است؛ استفاده از حدود سیصد منبع نشانگر تلاش بسیار اوست، هرچند به دلیل ناآشنایی با زبانهای اروپایی به منابع اصلی مراجعه نکرده است. صبغه و گرایش‌هایی در سراسر کتاب مشهود است. مجموعاً در این کتاب با نکات بدیع یا رویکردهایی متفاوت با کتب مشابه روبه‌رو نمی‌شویم.

□ دموکراسی میان عرفی‌گروی و اسلام

شناسنامه کتاب: دکتر عبدالرزاق و دکتر عید و دکتر محمد عبدالجبار، الديمقراطية بين العلمائية و الاسلام، (از سری حواریات لقرن جدید) = گفت و گوهایی برای قرن نو)، چاپ اول، دارالفکر، دمشق [و دارالفکر المعاصر، بیروت] ۱۹۹۹، قطع پالتویی، ۲۶۴ صفحه.

معرفی اجمالی:

این کتاب حاصل گفت‌وگویی غیر حضوری و نوشتاری میان چهره‌ای علمانی (عبدالرزاق عید) و چهره‌ای اسلامگرا و شیعی (محمد

عبدالجبار) در پیرامون یکی از بحثهای جدی روزگار ماست. پیش فرض هر دو اندیشمند این است که مردم سالاری از ضرورت‌های پذیرفته شده روزگار ماست، اما یکی از این دو یعنی عبدالرزاق عید معتقد است که دموکراسی بیش از آنکه یک روش باشد، یک عقیده است و پیش فرض معرفتی انحصاری‌ای دارد که همان سکولاریزم است؛ یعنی تا از دالان سکولاریزم عبور نکنیم نمی‌توانیم به دموکراسی واقعی دست یابیم.

در مقابل، عبدالجبار دموکراسی را تنها یک روش و راه می‌داند و آن را زاینده و دستاورد سکولاریزم نمی‌داند؛ گرایشهای مردم سالارانه همواره مطرح بوده است و در تاریخ جدید و دوران معاصر به طور جدی‌تر و به عنوان روش برگزیده مورد اقبال و استقبال قرار گرفته است. می‌توان به دموکراسی - البته جوهر و روح آن که مردم سالاری است - اعتقاد داشت، در عین حال به مبانی سکولاریزم و لیبرالیزم ملتزم نبود. عبدالجبار دیدگاههای آقای خاتمی رئیس جمهور کشورمان و تجربه ایران در دوره ریاست ایشان را بهترین شاهد سازگار بودن اسلام و اسلام‌گرایی با دموکراسی و مردم سالاری می‌داند.

تنظیم کتاب:

این کتاب در دو بخش نسبتاً مبسوط و دو پیوست و یک خاتمه سامان یافته است:

بخش اول: دموکراسی و عرفی‌گرایی؛ دکتر عبدالرزاق عید

عناوین فرعی: بت شدن «بومی‌گرایی»

روند دموکراسی

عوامل نبود دموکراسی در دنیای عرب

لیبرالیسم دُفن شده

[مباحثات] محمد عبده و فرح آنطون

به خاطر اصالت بخشیدن دوباره به دموکراسی

علی عبدالرازق؛ اسلام و اصول حاکمیت

عرفی‌گرایی چون ضرورتی برای دموکراسی

بخش دوم: اسلام و دموکراسی در نبرد تمدن‌سازی؛ محمد عبدالجبار

عناوین فرعی: مقدمه

فصل نخست: بحران حاکمیت و جامعه در دنیای عرب و اسلام

فصل دوم: گزینه تمدن‌ساز اسلام

فصل سوم: گزینه دموکراسی؛ ضرورتی اجرایی برای خیزش تمدنی

فصل چهارم: بومی کردن سازوکارهای دموکراتیک در محیط تمدنی

اسلام

پیوست اول: اسلام تمدن‌ساز و دموکراسی اجرایی؛ نقد دکتر

عبدالرازق عید بر محمد عبدالجبار

پیوست دوم: سکولاریستهای عرب و دموکراسی؛ نقد محمد

عبدالجبار بر عبدالرازق عید

خاتمه: تعریفات (حاوی تعریف اصطلاحاتی که در این کتاب بارها به

کار رفته است)

نویسندگان این کتاب یا اطراف گفت‌وگوی آمده در این کتاب، چندان

مشهور نیستند، اما به طور نسبی از عهده بحث خویش برآمده‌اند. این

کتاب به دلیل آن‌که بحث ربط و نسبت دموکراسی و سکولاریزم را به طور

شفاف و ناظر به آخرین تحولات جهان عرب و اسلام مطرح می‌کند و به

خصوص آن‌که طرف اسلامگرا از زاویه دید شیعی بحث می‌کند، دارای اهمیت است. طرح دیدگاههای شهید سید محمد باقر صدر، مرحوم علامه طباطبایی، جعفر سبحانی، محمد تقی مصباح، سید محمدحسین فضل‌الله و توجه به الگوی ایران در دوران امام خمینی در بخش دوم کتاب مایه جذابیت بیشتر این کتاب شده است (این بخش به تنهایی ۶۰ صفحه و در صورت ضمیمه نقد عبدالجبار بر عبدالرزاق عید، ۸۱ صفحه را شامل می‌شود).

□ عرفی شدن و بازسازی اسلام؛ گفت‌وگوهایی در پیرامون تحول و تجدد شناسنامه کتاب: العمیم، علی، العلمانیة و الممانعة الاسلامیة؛ محاورات فی النهضة و الحدائة، چاپ اول، دارالساقی، بیروت، ۱۹۹۹، ۳۵۸ صفحه.

نگاهی اجمالی به کتاب:

این کتاب حاصل گفت‌وگوهای علی عمیم با تنی چند از اندیشمندان و چهره‌های شاخص سیاسی صاحب فکر در جهان عرب می‌باشد. علی عمیم، متولد عربستان سعودی، که بیشتر به عنوان یک روزنامه‌نگار قدیمی شناخته می‌شود، این اثر را با انگیزه طرح شفاف دیدگاههای دو جریان اسلامگرا و سکولار در جهان عرب فراهم آورده است. در فراهم آوردن این اثر کتابخانه‌های ملک فهد (کتابخانه ملی) و ملک عبدالعزیز (کتابخانه عمومی) در ریاض به او مدد رسانده‌اند. محور اصلی گفت‌وگوها، موضوع بحث‌انگیز «سنت و تجدد» است. به جز اسپوزیتو، بقیه گفت‌وگو‌شوندگان عرب هستند. در میان

گفت‌وگوشوندگان نامهایی چند وجود دارند که برای جامعه علمی و فرهنگی ما آشنا هستند؛ راشد الغنوشی، از رهبران اسلام‌گرای تونس؛ رضوان السید، چهره معروف گفت‌وگوی اسلام و مسیحیت و سردبیر مجله الاجتهاد چاپ لبنان؛ عبدالوهاب مسیری سروراستار مجموعه عظیم موسوعه اليهود و اليهودیة [این موسوعه و مؤلف آن توسط نگارنده در مجله هفت آسمان، شماره دوم، تابستان ۱۳۷۸ به تفصیل معرفی شده است] بنت‌الشاطی، نویسنده معروف مصری که آثاری چند از وی به فارسی ترجمه شده است.

علی عمیم کتاب را در سه بخش سامان داده است:

- از اصول‌گرایی اسلامی تا حاکمیت مسیحی

- از خیزش لرزان تا تجدد ناتمام

- [جایگاه] میراث [و سنت] در تجدد

از ویژگیهای مثبت این کتاب، اشاره اجمالی به شرح حال و گرایش فکری هر کدام از مصاحبه‌شوندگان است. نامهای مصاحبه‌شوندگان و عناوین برگزیده علی عمیم برای مصاحبه‌ها از قرار ذیل است:

بخش اول:

- راشد الغنوشی: ما در متن جامعه و از درون آن فعالیت می‌کنیم نه بر فراز آن.

- عبدالله النفیسی: شکل‌گیری دولتی بر آمده از جنبش اسلامی به صلاح اسلام نیست.

- سعید بن سعید: اسلام سیاسی پدیده‌ای نو ظهور است و با دوران نخست اسلام نسبتی ندارد.

- جان اسپوزیتو: اختلاف بر سر حاکمیت است نه اسلام.
- محمد رواس قلعه‌چی: بازخوانی نسنجیده و ناقص اندیشه‌های ابن تیمیه وی را به عامل پراکندگی و نه وفاق تبدیل کرده است.
- سعدالدین ابراهیم: مغربها بر خلاف شرقیها [= اندیشمندان شرق عربی] اسلام را بدون محافظه‌کاری مورد بررسی قرار می‌دهند.
- علی عمیم: مسیحیت سیاسی در مصر؛ کلیساها تحریک می‌کنند و سکولارها هم پیمان می‌شوند.
- رفیق حبیب: کتابهای من، برگ برنده قبطیها را در رویارویی با اسلام سیاسی از آنها سلب می‌کند.

بخش دوم:

- فهمی جدعان: جابری به طور کامل از دیدگاههای من پیروی کرده است.
- رضوان السید: موضع قاطع در برابر چپ‌گراها و سرگردانی در برابر پدیده اسلام‌گرایی
- طلال اسد: لیبرالیسم، شرق‌شناسی و اسلام
- محمد جابر انصاری: جنبشی ادبی برپا کردیم، اما جنبشی فلسفی برپا نداشتیم.
- سعید البازعی: در جست‌وجوی ابعاد نهفته در ورای شیوه‌های فکری در پرتو نبود ایدئولوژی قاطع و معین
- ابوبکر باقادر: تهاجم فرانسویها [در زمان بناپارت] آغازی بر پایان استقلال فکری در جهان اسلام بود.
- عبدالوهاب مسیری: من کاشف سکولاریزم نیستم، ولی آن را به

مُدلی تفسیری تبدیل می‌کنم.

- ترکی احمد: الفبای ایدئولوژی

- روایة عبدالعظیم: آیندهٔ روشنگری در پرتو نامهای [چهره‌های] مرتد

مارکسیست

- بنت‌الشاطی: اسلام در برابر عقل نیست.

بخش سوم:

- احسان عباس: روشی در گفت‌وگو

□ اسلام سیاسی میان اصولگرایان و عرفی‌گروان

□ شناسنامهٔ کتاب: اسماعیل، محمود، الاسلام السياسي بين الاصوليين و

العلمانيين، چاپ اول، مؤسسة الشراع العربي، کویت، ۱۹۹۳، ۱۷۴ صفحه

رقعی.

معرفی اجمالی:

این کتاب بیشتر در پی نقد اصولگرایی اسلامی است. وی خاستگاه نظری گروه‌های طرفدار اسلام سیاسی را ایدئولوژی‌زدگی می‌داند. در بخش اول که تحت عنوان ادلجة التراث آمده است، سلفیها چه در قالب قدیمی آن و چه در قالب نوین آن که اندیشمندانی چون حسن حنفی، عادل حسین و محمد عماره را در برمی‌گیرد، مورد انتقاد قرار گرفته‌اند. وی سلفیهای نوین را به دلیل معلومات آکادمیک آنها و نیز زبان روزآمد از سلفیهای قدیم خطرناکتر می‌داند. البته اندیشمندان دارای گرایشهای

لیبرالیستی چون محمد عابد جابری، زکی نجیب محمود، ادونیس و عبدالکریم خطیبی نیز از انتقاد خفیف مؤلف مصون نبوده‌اند. وی در یک نتیجه‌گیری، لیبرالهای عربی را که سنت و تراث را رد می‌کنند، یا میان آن و تجدد سازگاری ایجاد می‌کنند و به اختلافات فراوان اندیشه‌های عربی و غربی توجه ندارند، دارای نقش زیادی در جافتادن سلفی‌گری یا تبعیت از غرب می‌داند. مؤلف که خود از گرایشهای مارکسیستی برخوردار است، در نهایت گرایش مارکسیستی را از دیگر گرایشها موفقتر قلمداد می‌کند. افکار طیب تیزی از مارکسیستهای معروف عرب نیز در این بخش مورد ارزیابی قرار گرفته‌اند. مبنای محمود اسماعیل در بخش اول کتاب، اثری است از محمد امین العالم تحت عنوان الوعی و الوعی الزائف فی الفكر العربی المعاصر؛ این اثر خود از جهان‌بینی مارکسیستی و روش ماتریالیستی، دیالکتیکی و تاریخی دفاع می‌کند.

بخش دوم کتاب به مفهوم دولت و حاکمیت در اسلام می‌پردازد. وی دولت‌های اسلامی را در تاریخ اسلام، دولت‌های الهی به معنای مورد نظر اصولگرایان نمی‌داند و آنها را به دولت‌های نظامی و دولت‌های پادشاهی موروثی تقسیم می‌کند. وی برداشت اسلامگراها از دولت تئوکراتیک را مغشوش و بی‌اعتبار می‌داند.

بخش سوم کتاب به پدیده تندروی و خشونت در مصر می‌پردازد، مصری که به نظر وی همواره مظهر اسلام اعتدالی بوده است و اگر اخوان المسلمین و گروه‌های تندرو و متأثر از آن در آن پا گرفته‌اند، اما در مقابل، سید جمال‌الدین افغانی، محمد عبده، رشید رضا، طهطاوی و دیگران نیز

در این سرزمین ظهور یافته‌اند. با این همه، بروز تندرویهای دینی در این کشور نیازمند بررسی و تحلیل است که محمود اسماعیل بدان توجه کرده است.

در بخش چهارم با بحث جهان اسلام در نظر غرب روبه‌رو هستیم که وی دستگاههای امپریالیستی غربی را مهمترین عامل بروز پدیده تندروی دینی در جهان اسلام می‌داند و سرانجام در بخش پنجم ویژگیهای زبان و ادبیات دینی معاصر مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

كتابنامه

١. ابراهيم مبروك، محمّد، حقيقة العلمانيّة والصراع بين الاسلاميين، دارالتوزيع و النشر الاسلاميّة، قاهره، ٢٠٠٠.
٢. احمد قدوح، انعام، العلمانيّة في الاسلام، دارالسيره، بيروت، ١٩٩٥.
٣. احمد نابل، صابر، العلمانيّة في مصر بين الصراع الديني و السياسي، مركز الدراسات و المعلومات القانونيّة لحقوق الانسان، قاهره، ١٩٩٩.
٤. اركون، محمد، العلمنة والدين، ترجمه هاشم صالح، چاپ سوم، دارالساقى، بيروت، ١٩٩٦.
٥. اسماعيل، محمود، الاسلام السياسي بين الاصوليين والعلمانيين، مؤسسة الشراع العربي، كويت، ١٩٩٣.
٦. جلال العظم، صادق، العلمانيّة والمجتمع المدني، مركز الدراسات و المعلومات القانونيّة لحقوق الانسان، قاهره، ١٩٩٨.
٧. حجاربان، سعيد، از شاهد قدسي تا شاهد بازاري: عرفي شدن دين در سپهر سياست، طرح نو، تهران، ١٣٨٠.
٨. الحوالي، سفر بن عبدالرحمن، العلمانيّة؛ نشأتها وتطورها و آثارها في الحياة الاسلاميّة المعاصرة، چاپ دوم، انتشارات مكتب الطبیب، قاهره، ١٩٩٩.
٩. حوراني، ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة. ترجمه كريم عزقول، نوفل، بيروت، ١٩٩٧.
١٠. شمس الدين، محمد مهدي، العلمانيّة، المؤسسة الجامعيّة للدراسات و الأبحاث، بيروت، ١٩٨٣.
١١. ضاهر، عادل، الأسس الفلسفيّة للعلمانيّة، چاپ دوم، دارالساقى، بيروت، ١٩٩٨.
١٢. عبدالرازق، على، الاسلام و اصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الاسلام، چاپ؟ الهيئة المصريّة العامة للكتاب، قاهره، ١٩٩٣.

١٣. العظمة، عزيز، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢.
١٤. العميم، علي، العلمانية والممانعة الاسلامية: محاورات في النهضة والحداثة، دارالساقى، بيروت، ١٩٩٩.
١٥. علي رضا النحوي، عدنان، المسلمون بين العلمانية وحقوق الانسان الوضعية، دارالنحوي للنشر و التوزيع، رياض، ١٩٩٧.
١٦. عماره، محمد، الاسلام والسياسة: الرد على شبهات العلمانيين، جاب سوم، دارالترشد، قاهره، ١٩٩٧.
١٧. عماره، محمد، العلمانية ونهضتنا الحديثة، دارالتسويق، قاهره، ١٩٨٦.
١٨. عماره، محمد، معركة الاسلام واصول الحكم، جاب دوم، دارالشروق، بيروت، ١٩٩٧.
١٩. عيد، عبدالرزاق و عبدالجبار. محمد، الديمقراطية بين العلمانية والاسلام، دارالفكر، دمشق (و بيروت)، ١٩٩٩.
٢٠. عيسى، شبلي، العلمانية والدولة الدينية، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٨٦.
٢١. غليون، برهان، نقد السياسة: الدولة والدين، جاب دوم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٣.
٢٢. فرهادپور، مراد، نكاتى پيرامون سكولاريزم. مجلة كيان، شماره ٢٦، ص ١٤.
٢٣. القاسمى، فتحى، العلمانية وطلائعها فى مصر، انتشارات المستقبل، اسكندريه (و بيروت)، ١٩٩٩.
٢٤. گروهى از نويسندگان، دين اينجا اكون، ترجمه مجيد محمدي، نشر قطره، تهران، ١٣٧٧.
٢٥. گروهى از نويسندگان. مصر بين الدولة الاسلامية والدولة العلمانية، مركز الاعلام العربى، قاهره، ١٩٩٢.
٢٦. خضر حسين، محمد. نقض كتاب الاسلام و اصول الحكم. مندرج در معركة الاسلام و اصول الحكم، دارالتسويق. بيروت. ١٩٩٧.
٢٧. نصار، ناصيف، نحو مجتمع جديد: مقدمات اساسية فى نقد المجتمع الطائفي، دارالنهار للنشر، بيروت، ١٩٧٠.
٢٨. نور فرحات، محمد، «الحوار حول تطبيق الشريعة الاسلامية»، منبر الحوار، بهار ١٩٨٩.
٢٩. هميلتون، ملكلم، جامعه شناسى دين، ترجمه محسن ثلاثى. مؤسسه فرهنگى انتشاراتى تبيان، تهران، ١٣٧٧.