Quarterly Journal of
Islamic Political Philosophy Researches
Vol.1, No.3, 2021

Research Article

Religious Intellectualism and the Theory of Government[1]

Behrooz Deylamsaleh
Assistant Professor, Political Science Department, Chalous Branch, Islamic Azad University, Chalous, Iran ***(Corresponding author).*** *bm.daylamsalehi@iauc.ac.ir*

Saeid Eslami
Associate Professor, Political Science Department, Chalous Branch, Islamic Azad University, Chalous, Iran. saeedeslami1344@outlook.com

Abedin Faghinasiri
PhD student, Political Science Department, Chalous Branch, Islamic Azad University, Chalous, Iran. nasiri.shomal46@gmail.com

Abstract
The movement in Islamic political ideology that has become renowned as “religious intellectualism” is the last representation of transformation in Islamic contemporary political ideology. This intellectual movement has been formed following two recent movements that can be called “renewing tradition” and “returning to tradition”. These three movements have formed the new political ideology campaign since the middle of the 19th century. Dealing with political modernity in Europe and whether there is consistency or inconsistency between Islamic instructions and modern democracy are among central issues in all the three above movements. In the meanwhile, religious intellectualism by focusing on criticism to tradition and fundamental revision of that in the form of epistemological divergence from traditional style has established a new plan to make consistency between Islamic instructions and political modernity. A question that is raised about the theoretical strategy of this movement is how much it relies on a consistent perception of the theory of government. A hypothesis proposed in this research is that the theoretical strategy of this intellectual movement in showing consistency between Islamic instructions and principles of democratic political order basically rely on the deconstruction of the tradition, without any divergence from its normative structure so it is not compatible with a coherent theory in terms of government, including its origin and cause. The research findings show that this strategy faces the challenge of theoretical incoherence and diversity as well as methodological difficulties. The current paper has reviewed this subject through a critical approach and a descriptive-analytic method.

Keywords: Religious Intellectualism, Islamic Reformism, Deconstruction of Tradition, Theory of Government, New Word, Interpretation of the Qur’an.

1. **Received:** 2021/06/26 ; **Revised:** 2021/08/06 ; **Accepted:** 2021/09/16 ; **Published online:** 2021/09/23
© the authors
http://ippr.psas.ir/

فصلنامه علمی- تخصصی
پژوهش‌های فلسفه سیاسی اسلامی
سال ۱، شماره ۳، ۱۴۰۰

مقاله پژوهشی

نواندیشی دینی و نظریه دولت[1]

بهروز دیلم صالحی

استادیار، گروه علوم سیاسی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران (**نویسنده مسئول**).
bm.daylamsalehi@iauc.ac.ir

سعید اسلامی

دانشیار، گروه علوم سیاسی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران.
saeedeslami1344@outlook.com

عابدین فقیه نصیری

دانشجوی دکتری، گروه علوم سیاسی ، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران.
nasiri.shomal46@gmail.com

چکیده

پژوهش حاضر بر یکی از وجوه آسیب‌شناختی جریان فکری نواندیشی دینی تمرکز دارد که در وجهی عام و در عین حال آسیب‌شناسی کل اندیشه سیاسی معاصر اسلامی است. در این راستا، مفهوم نظریه دولت و جایگاه آن در هر طرح نظری در حوزه اندیشه سیاسی، به‌ویژه موضوعی از نوع سامان سیاسی و نظم دموکراتیک بررسی شده است. همچنین راهبرد رایج نواندیشان دینی در احتجاج با سنّت، جهت تمهید پشتوانه برهانی برای پشتیبانی از مطلوب‌شان در نحوه سامان‌دهی دموکراتیک جامعه، تحلیلی شد. پژوهش بر این فرضیه استوار است که راهبرد نظری این جریان فکری در همساز نشان دادن آموزه‌های اسلامی و مبانی نظم سیاسی دموکراتیک، اساساً بر شالوده‌شکنی از سنّت، بدون گسست از شالوده هنجاری آن اتکاء دارد و با نظریه‌ای منسجم در باب دولت، از جمله منشأ و علت وجودی دولت، همراه نیست. روش پژوهش توصیفی- تحلیلی بوده و نتایج نشان داد که این راهبرد با چالش گسیختگی و تشتت نظری و دشواری‌های روش‌شناختی روبه‌رو است.

واژه‌های کلیدی: نواندیشی دینی، اصلاح‌گری اسلامی، شالوده‌شکنی سنّت، نظریه دولت، قرآن، کلام جدید.

---

۱. **تاریخ دریافت:** ۱۴۰۰/۰۴/۰۵ ؛ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۰/۰۵/۱۵ ؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۰/۰۶/۲۵ ؛ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۰/۰۷/۰۱

۱. مقدمه

از نیمه قرن نوزدهم میلادی که کشورهای اسلامی در معرض ارتباطات گسترده اقتصادی، سیاسی و فرهنگی با غرب قرار گرفتند، اندیشه سیاسی مثل بسیاری از دیگر مظاهر زندگی در کشورهای اسلامی وارد دوران‌سازی از تحول شد. نیروی محرک این تحول در اندیشه سیاسی مواجهه با تجدد سیاسی و واکنش به آن، به‌صورت ترکیب متناقضی از رد و قبول بود. چنین مواجهه‌ای، درواقع سنت این جوامع را با چالش‌های تازه‌ای روبه‌رو کرد و آن را به عرصه آزمون‌های تازه‌ای کشاند. پیش از این در اروپا طی دوره‌های رنسانس، اصلاحات دینی و انقلاب‌های سیاسی سنت و تجدد، رودرروی یکدیگر قرار گرفته بودند و تحولات همه‌جانبه‌ای را در همه عرصه‌های زندگی فکری و علمی اروپا رقم زده بودند.

در جوامع اسلامی، رویارویی با تجدد سیاسی یا به بیان ساده، با آموزه‌ها و ارزش‌های دموکراسی، سه جریان عمده فکری را پدید آورد. این سه جریان را برحسب پرسمان اصلی، می‌توان با شیوه‌های گوناگون شناسایی و اسم‌گذاری کرد. در این پژوهش آن‌ها برحسب موضوع، به سه جریان نوسازی سنّت، بازگشت به سنّت و گسست معرفت‌شناختی از سنّت همراه با نقد آن، دسته‌بندی شده است. این سه جریان به لحاظ تاریخی از پی‌هم و از جهات مهمی در واکنش به هم پدید آمدند. جریان نخست با جنبش اصلاح‌گری در آغاز رویارویی مسلمانان با تجدد غرب ظهور پیدا کرد. جریان دوم با واکنش تازه‌ای به تسلّط و تجدد غرب و نیز در واکنش به عمل‌کردها و ناکامی‌های عملی دولت‌های مرتبط با جریان اصلاح‌گرایی پیدا شد؛ چنانکه جریان سوم، یعنی نواندیشی دینی، کم‌وبیش با واکنش به پیامدهای جریان دوم شکل گرفت.

پرسمان جریان نواندیشی دینی، چگونگی جذب دستاوردهای اندیشه دموکراتیک از طریق نقد سنت به‌عنوان مانعی بر سر راه همسوشدن جوامع اسلامی با رهاوردهای تجدد سیاسی و ارزش‌های نوین دموکراتیک است. جریان موسوم به باززایی اسلامی، (با احیای اسلامی) در مسیری پیش رفت که در مواردی به بنیادگرایی و فاصله‌گیری از درخواست دموکراسی‌خواهی به شیوه‌ای که در دوره اصلاح‌گرایی مطرح شده بود؛ منجر شد. برخی از گرایش‌ها در جریان باززایی اسلامی با تکیه بر سنّت اسلامی به افراط‌گرایی روی آوردند. شاید به همین دلیل نواندیشی دینی، سنّت را پشتوانه اصلی گرایش بنیادگرایی به‌شمار آورد و نقد سنت را در محور کار خود قرار داد. نواندیشی، ضمن نقد برداشت سنّتی، اسلام را یا با دموکراسی همساز معرفی کرد، یا آن را برای

سامان سیاسی جامعه، واجد ارزش‌های کلی اخلاقی ارزیابی کرد.

۲. تمهیدات نظری: پیشینه تحقیق، تعریف مفاهیم

اساساً جریان نواندیش دینی در دل‌مشغولی‌اش برای آشتی دادن دین و دموکراسی، دو مسیر را پیش‌رو داشت: یکی، تلاش در جهت اثبات این دعوی که اسلام «راستین» همه آنچه را که درخواست‌های اصلاح دموکراتیک خوانده می‌شود، در خود دارد؛ دیگر اینکه، برخلاف دعاوی دیر پای سنّت اسلام، جز اصول کلی اخلاقی، سامان خاصی برای نظم سیاسی جامعه تعیین نکرده است و تصمیم‌گیری در این‌خصوص را به خود مردم مسلمان واگذاشته است، تا با الهام از آموزه‌های اخلاقی اسلام -از جمله عدالت- برای خود، سامان سیاسی تعریف و تأسیس کنند. رهیافت نخست با جریان اصلاح‌گری در آغاز دوره تجددخواهی اسلامی همپوشی‌هایی دارد، اما با آن یکسان نیست؛ به خاطر آنکه یکی از مضامین اصلی نواندیشی دینی نقد سنّت است. نواندیشی دینی با یک گسست معرفت‌شناختی نسبت به نظام تفکر سنتی، در فقه، کلام و فلسفه شناسایی می‌شود.

پژوهش حاضر بر یکی از وجوه آسیب‌شناختی جریان فکری نواندیشی دینی تمرکز دارد؛ که در وجهی عام و در عین حال، آسیب‌شناسی کل اندیشه سیاسی معاصر اسلامی است. دعوی پژوهش حاضر آن است که نواندیشی دینی در هیچ‌یک از دو چشم‌اندازی که در بالا به آن اشاره شد؛ عنایتی به نظریه دولت ندارد، در حالی که استنتاج همخوانی (یا ناهمخوانی) اسلام با تجدد سیاسی و اصول دموکراسی، بدون ابتناء بر گونه‌ای نظریه دولت، ناممکن و دست‌کم بسیار نارسا است. از میان کسانی که در زمره نواندیشان دینی از آن‌ها یاد می‌شود، تنها محمدعابد جابری است که با رجوع به نظریه ابن‌خلدون، گذری بر نظریه دولت دارد؛ اما او نیز، اصول هنجاری دموکراسی خود را نه از آن منبع، بلکه از منبع دینی می‌گیرد.

در پژوهش حاضر ابتدا نگاهی به مفهوم نظریه دولت و جایگاه آن در هر طرح نظری در حوزه اندیشه سیاسی، به‌ویژه موضوعی از نوع سامان سیاسی و نظم دموکراتیک خواهیم داشت؛ آنگاه به راهبرد رایج نواندیشان دینی در احتجاج با سنّت، جهت تمهید پشتوانه برهانی برای پشتیبانی از مطلوب‌شان در نحوه سامان‌دهی دموکراتیک جامعه، خواهیم پرداخت؛ چنانکه خواهیم دید سازه نظری آن‌ها با هیچ نظریه‌ای درباره دولت پشتیبانی نمی‌شود. گویی دولت امری بدیهی و روشن است که همگان تصور واحدی از آن دارند؛ هرچند، اندیشه سیاسی معاصر اسلامی، مفهوم دولت را با مفهوم حکومت و مفهوم سلطه خلط می‌کند. در اندیشه سیاسی قدیم نیز تنها ابن‌خلدون است

که نظریه‌ای منسجم درباره دولت دارد و ریشه‌های اجتماعی قدرت سیاسی را به دقت کاویده است. فیلسوفان سیاسی با اقتدار، پدیده دولت را به طبع اجتماعی انسان، به فیلسوفان کلاسیک یونان نسبت می‌دادند. آن‌ها با پرداختن به دولت آرمانی، وارد بحث تفصیلی درباره دولت به‌عنوان شکلی از تجلّی قدرت اجتماعی نشدند. اما ابن‌خلدون با عزیمت از همین مبدأ (طبع اجتماعی انسان)، نظریه عمران خود را تدوین کرد. در این نوشته، تمرکز بر نظریه دولت در «نواندیشی دینی» است. منظور از جریان فکری نواندیشی دینی، نظریات گروهی از متفکران و محققان ایرانی و عرب است، که با یک گسست معرفت‌شناختی از جریان‌های پیشین، مثل اصلاح‌گرایی دوره نخست نهضت فکری و همچنین، جنبش احیا یا «باز زایی اسلامی» در بخش متأخر تحولات فکری معاصر، جدا می‌شوند. وجه شاخصی که آن‌ها را از پیشینان جدا می‌کند، عزیمت به روش‌شناختی هرمنوتیک و نقد بخش بزرگی از سنت است، که آن‌ها، آن را مرحله زوال تمدن اسلامی به‌شمار می‌آوردند. در پژوهش حاضر به‌طور مشخص به دو متفکر ایرانی، محمد مجتهد شبستری و عبدالکریم سروش و چهار متفکر عرب، نصر حامد ابوزید، محمدعابد جابری، محمد آرکون و حسن حنفی پرداخته خواهد شد.

در مورد نظریه دولت در اندیشه سیاسی معاصر، بحث‌های پراکنده و بسیار فشرده‌ای را می‌توان در کتاب‌هایی که درباره اندیشه سیاسی معاصر در اسلام نوشته شده است، مشاهده کرد. اما یک کتاب، به‌طور مشخص به نظریه دولت در اندیشه سیاسی معاصر اسلامی، در دو جنبش اصلاح‌گری و احیاگری پرداخته است؛ نوشته پیش‌رو در ادامه کار این اثر، به جریان نواندیشی دینی پرداخته است. رهیافت این تحقیق در روش‌شناسی با رهیافت کتاب یاد شده همسو است؛ به این معنا که دولت را حاصل منازعات اجتماعی و تبلور تنازعات و تناقضات درونی جامعه ارزیابی می‌کند. دانش‌پژوه دیگر عرب، عبدالله عروی (عروی، ۱۳۹۷) کتابی با عنوان «اسلام و مدرنیته» نگاشته، که به فارسی نیز ترجمه شده است. فصلی از این کتاب در مورد ابن‌خلدون و اقتدار سیاسی است که در این مقاله به‌ویژه از رویکرد آن به نظریه دولت بهره برده شده است. آنتونی بلک (Black, 2011) کتاب ارزشمندی درباره تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی نوشته است که فصل‌هایی از آن (فصل‌های ۲۵، ۲۶، ۲۷) درباره اندیشه سیاسی مدرن اسلامی است. در این فصل‌ها از جمله درباره دیدگاه‌های برخی از اندیشمندان برجسته اسلامی بحث شده، که اشاراتی به نوع نگرش آن‌ها به موضوع دولت نیز آمده است.

در نهایت، لازم به یادآوری است که نه‌تنها درمورد نظریه دولت در تفکر نواندیشان دینی، بلکه به‌طور کلی در مورد این جریان فکری، بحث‌های زیادی صورت نگرفته است.

۳. نظریه دولت

نظریه دولت، کلید کل اندیشه سیاسی است (Belkeziz, 2009: p.285) و جای تعجب است که در اندیشه سیاسی معاصر اسلامی، حتی بسیار کم‌تر از اندیشه سیاسی قدیمی به مفهوم دولت و نگرش مفهومی به آن توجه شده است. بعداً به‌دلایل آن، اشاراتی خواهد شد؛ اما در اینجا باید توضیح دهیم که منظور از نظریه دولت چیست و چرا هر اندیشه‌ای که به‌وجهی با نظم سیاسی سروکار دارد، بدون التفات کامل به آن، به نارسایی‌های گریزناپذیری دچار می‌شود. ، در غالب موارد مفهوم دولت، در اندیشه سیاسی- اسلامی[۱]، با مفهوم اقتدار مشروع[۲]، حاکمیت[۳]، سلطه[۴] و حکومت[۵] خلط می‌شود. بنابراین، لازم است ابتدا در مورد مفهوم دولت و منظور پژوهش از این مفهوم، توضیحاتی آورده شود.

مفهوم دولت[۶] به دو معنا و با دو رهیافت به کار می‌رود: یکی به معنی یک پدیده تاریخی و دیگر در معنای یک ایده فلسفی؛ یکی به معنی شکلی از اجتماع بشری و دیگری به معنی پدیده‌ای به‌ویژه مدرن (دولت مدرن). این دو معنا با یکدیگر در تناقض نیستند؛ ولی تمایز آن دو را نباید از یاد برد. واژه دولت در بیشترین کاربرد، معادل اجتماع سیاسی و سیاست کشوری[۷] است؛ که تقریباً در کل تاریخ بشر در شکل‌های متنوعی وجود داشته و محور موضوعات در دانش سیاسی است (Miller, 1987: p. 503). تنها اجتماعات بیابان‌گرد و بدوی (از جمله اعراب جاهلی) بودند که فاقد نظم سیاسی تعریف شده و جا افتاده بودند و از شمول تعریف اجتماع سیاسی بیرون بودند. دولت همچنین متضمن رابطه تثبیت شده بین اجتماع سیاسی و سرزمین (قلمرو) است.

دولت در این معنا، خصلتی عام دارد؛ که از دولت‌شهر در یونان باستان و رگنوم در سده‌های

---

1. State
2. Legitimate authority
3. Sovereignty
4. Authorityt
5. Rule
6. State
7. Body poitic

میانه اروپا گرفته تا جمهوری مدرن را در برمی‌گیرد. شکل‌گیری دولت در اجتماعات بشری، امری ضروری و گریزناپذیر است که غزالی، ابن‌خلدون و ماکیاولی آن را توضیح داده‌اند. بخش بزرگی از نظریه‌های سیاسی کلاسیک در اروپا از افلاطون و ارسطو گرفته تا هابز و هگل،[۱] از دولت، تعریف‌هایی برحسب منطق درونی و جوهری داده‌اند. بسیاری از بحث‌های مربوط به دولت، متوجه چگونگی متمایز کردن دولت از سایر شکل‌های جامعه‌زیستی[۲] است. ارسطو، نوع حاکمیت در خانواده را از نوع حاکمیت دولت متمایز می‌کند. جان لاک[۳] می‌گوید: «اجتماع سیاسی یک خانواده گسترده نیست». هابز برای اینکه ثابت کند، قدرت دستگاه دینی به‌خودی‌خود ماهیت سیاسی ندارد، بار بزرگی بر دوش کشید. هابز می‌خواست نشان دهد، که قدرت کلیسایی، معادل فرمانروایی یا بهره‌گیری از قوه قهر نیست؛ بلکه شکلی از آموزش و اقناع است. یک پیکره روحانی نمی‌تواند دعوی اختیار بر دولت را داشته باشد، برعکس تنها از طریق کارهای دولت است که آموزه‌های دینی، شأن سیاسی کسب می‌کند. نکته مورد بحث هابز حائز اهمیت است؛ به این مفهوم که در واقع، ورود به بحث نظم سیاسی از مدخل دینی، روال منطقی بحث را معکوس می‌کند. گرایش‌های اخیر در تعریف دولت بر وجه بسیار محدودتر دولت تمرکز می‌کند و آن را به شیوه ابزاری تعریف می‌کند. در این تعریف، دولت تنها به‌عنوان دستگاه حکم‌فرمایی در نظر گرفته می‌شود. تعریف ماکس وبر[۴] در این شیوه نگرش، جای شاخصی دارد. بنا به تعریف ماکس وبر، دولت تشکلی انسانی است؛ که مدعی انحصار استفاده مشروع از نیروی قهر در یک سرزمین معین است (Gaus & kakathas, 2004: p. 195). تعریف ماکس وبر از دولت با مفهوم قدرت، پیوند پیدا می‌کند. منظور از عبارت «نیروی قهر مشروع» همان دستگاهی است که اسباب صناعی[۵] ضمانت اجرا را در اختیار دارد؛ که خود نوعی قدرت است. به این ترتیب می‌توان گفت، دولت شیوه خاصی از ساختاربندی قدرت سیاسی است و قدرت سیاسی خود، شکل خاصی از قدرت اجتماعی است (Turner, 2006: p.607).

بسیاری مفهوم دولت را تنها برای دولت مدرن به کار می‌برند. دولت مدرن دولتی است که

---

1. Hobbes & Hegel
2. Association
3. John Locke
4. Max Weber
5. Artificial sanction

به‌دنبال رنسانس و اصلاحات دینی در اروپا پیدا شد. دولت مدرن با مفهوم حاکمیت[1] پیوند دارد. حاکم، مقامی عمومی است که حق و قدرت بلامنازع برای تصمیم‌گیری در وضعیت تنگ را دارد. او کسی است که تابع تصمیم پیکره‌های سیاسی دیگر نیست. دولت مدرن همچنین واجد یک خصلت استعلایی است؛ یعنی سازمانی سیاسی است که نظم عمومی یگانه‌ای را بر فراز و فراتر از فرمان‌دهندگان و جدای از آن‌ها می‌سازد. نهادهایی چون حکومت، قوای سه‌گانه، دستگاه اداری و ارتش، همه کارگزار دولت محسوب می‌شوند و خود دولت در مقام انتزاع، از همه این‌ها جداست.

٤. نگرش اجتماعی به قدرت سیاسی

هر نظریه دولت به نحوی با نگرش به منشاء دولت، یا علت پیدایش و ضرورت وجودی دولت، ارتباط پیدا می‌کند. فلسفه سیاسی از زمان افلاطون و ارسطو این موضوع را سرآغاز هر تحلیل در مباحث اندیشه‌پردازی قرار داده است. رویکرد به منشاء پیدایش یا جوهر وجودی دولت، دیگر مشخصات عمده آن، مثل سرشت دولت و صورت سازمانی آن، را نیز تعیین می‌کند. منشاء دولت یا علت وجودی دولت، محوری است که سایر اجزاء آن را به‌عنوان یک کل انداموار تعیین می‌کند. در مورد جوهر وجودی دولت، دو رهیافت عمده ارگانیکی و مکانیکی وجود دارد که می‌توان آن‌ها را از یکدیگر تفکیک کرد (وینسنت، ۱۳۷۱). در رهیافت مکانیکی، دولت صرفاً به‌عنوان ابزار کنترل گروهی بر گروه دیگر به‌شمار می‌آید. در واقع دولت، دستگاهی صناعی به‌شمار می‌آید که افراد بشر آن را برای کار ویژه معینی ساخته‌اند. نظریه‌های قرار اجتماعی (هابز ولاک)، اصالت سودمندی (بنتام[2]، جیمز میل[3] و استوارت میل[4]) از این زمره‌اند.

اما در مقابل، نگرش ارگانیکی به دولت، آن را پدیده‌ای تاریخی به‌شمار می‌آورد که در پیوند با کلیت اجتماعی و در ارتباط با طبع اجتماعی بشر و گوهر تکوینی جامعه، پدید آمده است و از سه خصلت ارتباط درونی بین اجزا کلّیت، رشد و تکوین درونی و درونی‌بودن غایت بهره‌مند است (بشیریه، ۱۳۸۶: ص۹۵). در این رهیافت می‌توان از طبیعی بودن دولت سخن گفت. رویکرد دیگری به منشاء و ماهیت را می‌توان شناسایی و از دو رهیافت بالا مجزا کرد و آن نظریه الهی دولت

---

1. Sorereignty
2. Bentham
3. James Mill
4. John Stuart Mill

است. در این نظریه دولت، نتیجه فرمان الهی برای مقصود به رستگاری بشر است.

در میان اندیشمندان اسلامی، ابن‌خلدون یگانه اندیشمندی است که اقتدار سیاسی را مسئله محوری تحلیل تمدنی خود قرار می‌دهد؛ به اقتدار سیاسی از منظر اجتماعی و تاریخی می‌نگرد و نظریه‌ای از نوع نظریه دولت ارائه می‌دهد که تمام اجزاء اندیشه‌اش را گرد خود سازمان می‌دهد. ابن‌خلدون در نقد نظریه مدینه فاضله فارابی و ابن‌سینا می‌گوید، اگر ما در جستجوی فرد کاملی باشیم که یک‌تنه سعادت جامعه را تأمین کند، در این صورت نظام سیاسی معنایی ندارد؛ دنبال مدینه فاضله رفتن کمکی به ما در درک زندگی سیاسی نمی‌کند. مدینه فاضله از فلسفه اخلاق افلاطون بیرون می‌آید که جوهر دینی دارد و چنین نگرشی به اخلاق و سیاست، نیازمند پذیرش دینی است که بر تصور خدایی تشخص یافته تکیه دارد. این فیلسوف مسلمان با الهام از مدینه فاضله افلاطون، به‌طور طبیعی به تعبیر حکومت دینی و عقلانی‌سازی پیام پیامبرانه می‌رسد (عروی، ۱۳۹۷: ص۱۶). اندیشه سیاسی – اسلامی حتی در جریان فکری نواندیشی دینی، خود را از این نگرش ایدئالیسی جدا نکرده است. چنانچه ابن‌خلدون می‌گوید، قدرت سیاسی پدیده‌ای طبیعی است که آن را تنها در پرتو عقل انسان می‌توان بررسی کرد. با این رویکرد، او جستجویش در پیدا کردن منشاء اقتدار سیاسی را از این پرسش آغاز می‌کند که قدرت سیاسی چگونه ظهور می‌یابد، توسعه پیدا می‌کند و سرانجام به افول می‌گراید؟ او پاسخ این پرسش را با عزیمت از جامعه‌شناسی قدرت، منزلت و ثروت جستجو می‌کند. دانش عمران او به این‌ترتیب، دانشی از نوع دانش اثباتی می‌شود. از نظر او، سیاست عقلانی همان سیاست طبیعی است؛ که از یک‌سو متوجه سعادت دنیوی اعضاء و از سوی دیگر، آسایش و رفاه پادشاه است. ابن‌خلدون به نظریه عام درباره دولت می‌رسد و می‌گوید، دولت به ضرورت بر سه مولفه قدرت، تشکیلات و هدف‌گیری فراسیاسی (ایدئولوژی) ابتنا دارد.

عبدالله عروی بر مبنای تحلیل ابن‌خلدون می‌گوید «از دید تاریخی، اسلام که قاعده‌ای اخلاقی است، و دولت که سازمان‌دهی طبیعی است، به دو نظم متفاوت تعلق دارند و ما مسئول جمع این دو نیستیم» (عروی، ۱۳۹۷: ص۴۴). تجربه تاریخی دولت‌ها در سرزمین‌های اسلامی نشان‌دهنده تعارض بین دولت (که طبق قوانین طبیعی شکل می‌گیرد) و ارزش‌های اخلاقی است. به همین علت بود که در نهایت، خودکامگی بر دولت اسلامی در شکل خلافت، به‌صورتی که در دوره خلافت راشدین تأسیس شد؛ چیرگی پیدا کرد.

۵. اندیشه سیاسی اسلامی و مفهوم «دولت»

تردیدی نیست که ابن‌خلدون نظریه‌ای از نوع «نظریه دولت» دارد (Adat, Corrao & Hashas, 2018). اما او اساساً از قدرت سیاسی و اقتدار سیاسی سخن می‌گوید که آن را به مفهوم دولت برداشت می‌کنند. اما آنچه که معروف است و بسیاری از دانش‌پژوهان اندیشه سیاسی- اسلامی به آن اشاره کرده‌اند، این است که مفهوم «دولت» در زبان و اندیشه سیاسی- اسلامی پیدا نشده است؛ به‌همین دلیل، نظریه‌ای هم به‌عنوان نظریه دولت نمی‌توانسته است، پیدا شود. آنچه در اندیشه کلاسیک اسلامی پیدا شده، مفهوم حاکمیت (الهی)، حکومت و اقتدار سیاسی است. منظور از «دولت»، نهادی متمایز از فرد فرمانروا و اصولاً در معنای یک منصب عمومی، غیرشخصی و یک مفهوم انتزاعی است. آنتونی بلک، می‌گوید، ایده یک اقتدار سیاسی غیر دینی به‌دلیل آنکه زبان سیاسی با زبان علوم دینی تعیین می‌شده است، نمی‌توانست وجود داشته باشد. ایده یک قانون اسلامی، حاکمیت قانون، رویه‌هایی که در اختیار داشتن مشروع قدرت را تعریف کند، مفروض بر جدایی اقتدار از شخص صاحب اقتدار و منصب، از شخص صاحب منصب است (Black, 2011: p. 348). آنتونی‌بلک می‌گوید در اروپا، مفهوم حاکمیت قانون، ریشه در نظم فئودالی داشته است، که حتی در زمان غلبه اندیشه «حقوق الهی پادشاه» (در دوره دولت‌های مطلقه) باقی ماند. در اروپا، اندیشه منشاء دولت یا علت وجودی دولت، از طبیعت اخذ شد؛ با این استدلال که انسان‌ها برای بقا ناگزیرند با یکدیگر در همزیستی و همکاری به سر برند و از آنجا که انسان‌ها زیاده‌طلب و ستیزه‌جو هستند، بروز اختلاف گریزناپذیر است؛ بنابراین، برای جلوگیری از درگیری دائمی، باید قانونی باشد و قانون نیاز به مجری دارد. این نظریه را هابز در کتاب «لویاتان» (هابز، ۱۳۸۷) به یک نظریه منسجم و مستدل درباره جوهر وجودی دولت تبدیل کرد.

چنانچه بلک می‌گوید این تعبیر از حاکمیت قانون و قانون تأسیسی، در جامعه اسلامی بسط پیدا نکرد. در جامعه اسلامی استدلال مربوط به‌ضرورت نظم و قانون، منجر به تعبیری از اقتدار سیاسی شد؛ که قواعد نظم را از جایی خارج از خود جامعه می‌گیرد. به بیان دیگر، این قاعده بیرون از جامعه وضع می‌شود، نه توسط مردم در درون جامعه. نظام حاصل از این شیوه تفکر در جوامع چند فرهنگی اسلامی که در آن گروه‌ها و فرقه‌های متعدد اعم از اسلامی، مسیحی، یهودی، زرتشتی و هندو کنار هم زندگی می‌کردند، منطقی و موجه به نظر می‌رسید؛ چون اگر منشاء وضع قانون، مردم شمرده می‌شدند، آنگاه وجود اقلّیت‌ها به یک مسئله تبدیل می‌شد (Black, 2011: p.394).

شاید به همین دلیل است که اندیشه سیاسی معاصر اسلامی نیز از درک مفهوم دولت و الزامات پیوست به آن قاصر، یا به گفته بلقزیز، ناتوان مانده است. بلقزیز در نقد اندیشه سیاسی دوره اصلاح‌گری و احیاگری می‌گوید، آنچه از نیمه قرن نوزدهم تا انتهای قرن بیستم در بررسی نوشته‌های متفکران مسلمان نظر محققان را جلب می‌کند، فقدان هرگونه انسجام نظری و زیرساخت معرفت‌شناختی در این نوشته‌ها است. در این نوشته‌ها، نشانی از نظریه دولت نیست؛ اما به وفور مملو از مجادلات و مدعیات ایدئولوژیکی است. در این آشفته بازار، جریان احیاگری وضعی به مراتب بدتر از اصلاگری دارد. جریان احیاگری چیزی بیش از تکرار مسائل قدیمی درمورد دولت و نظام حکم‌فرمایی نبوده است و چیزی بر نوشته‌های ماوردی و غزالی نیافزوده است. به عقیده بلقزیز، یکی از دلایل این امر، نزول جریان باززایی از سطح تفکر به سطح سیاست است، که ایده‌های اسلامی را برای قواره حزب سیاسی و بهره‌گیری از آن برای مقاصد سیاسی فروکاست (Belkeziz, 2009: p. 286). درواقع، آنچه جریان احیاگری تولید کرد، چیزی بیش از ایدئولوژی سرهم‌بندی شده، نبود.

آنچه در میان متفکران مسلمان قرن بیستم برجسته است، فقر رهیافت و رویکرد است؛ زیرا آنچه بر رویکرد آن تسلط دارد، کشش به سوی مسائل فرهنگی است. مسئله دولت در نوشته‌های آن‌ها در ابهامات فرهنگی گم می‌شود. آن‌ها دولت را در بافت اجتماعی- سیاسی جامعه نمی‌بینند و همچون امت یا گروه به آن می‌نگرند؛ آن‌ها میل دارند از فراز فرهنگ به فرود دولت بنگرند و از این نکته غافل اند که دولت، یک ابزار یا یک اسباب نیست، بلکه چکیده تضادها و روابط قدرت درونی جامعه است. دولت در چنین نگاهی، از همبافت ملی جدا پنداشته می‌شود و به یک ذات فرهنگی، مثل امت تبدیل می‌گردد. منظور ما این نیست که دولت با امت یا ملت ارتباط ندارد یا برخاسته از درون آن نیست؛ بلکه این است که دولت در درجه اول یک موجودیت اجتماعی- سیاسی مستقل است و تنها در این معنا با امت یا ملت پیوند می‌یابد. فروکاهی مفهوم دولت به امت یا ملت (در مفهوم گروه) نظریه سیاسی را به بیراه می‌برد.

نواندیشی دینی در این‌خصوص، خیلی از جریان اصلاح‌گرایی جلوتر نرفته است. نواندیشی دینی با وجود بحث‌ها و استدلال‌های تازه و تکیه بر معرفت‌شناسی جدید و هرمنوتیک نوین در بحث جدایی حاکمیت از نهاد دین، از نظرات علی عبدالرازق چندان جلوتر نرفته است. عبدالرازق از شاگردان عبدو بود و بعد در آکسفورد تحصیل کرد و سرانجام کارش را با تدریس در الازهر ادامه

داد. عبدالرازق می‌گفت که اسلام، نظام حکومتی بنا نکرده و نظام سیاسی خاصی بنا نگذاشته است. به نظر او، پیامبر برای برپاداشتن دولت، اقدام نکرده است. از دیدگاه وی، قواعدی که پیامبر بنا گذاشت، مربوط به مسائل معنوی، مثل نماز، روزه و قواعدی به‌صورت یک فرهنگ خاص برای مردم «در یک دولت ساده با حکومت طبیعی» (Rosenthal, 1965: p. 97) بود. به عبارت دقیق‌تر، عبدالرزاق معتقد است که همه اقدامات سیاسی و نظامی پیامبر، وسیله‌ای برای استقرار دین و پیشبرد دعوت دینی‌اش بود.

عبدالرازق همچنین استدلال می‌کرد که هنجارهای شریعت نمی‌تواند ثابت باشد و چون از شرایط تاریخی نشأت می‌گیرد، دستخوش تغییر قرار می‌گیرد. از جمله خلافت که محصول تاریخ و نهادی برای بشر بود. وی بیان می‌دارد که وجه عام اسلامی مربوط به ایمان و هدایت دینی است، نه ساختار سیاسی. بنابراین، شکل تأسیسی نظام را می‌توان از سر تا بُن تغییر داد و در مسائل سیاسی، مسلمانان تنها تحت هدایت عقل و تجربه هستند: «وظایف سیاسی به ما واگذار شده است، به عقل ما، داوری و اصول عقل. دین ... آن را صرفاً به ما وا می‌گذارد تا درمورد آن‌ها به قوانین عقل، تجربه ملت‌ها و قواعد سیاست رجوع کنیم» (Rosenthal, 1965: p. 98). او در این خصوص ادامه می‌دهد، که در زمان پیامبر، مسئله جدایی دین و سیاست اصولاً موضوعیت نداشت، آنچه در هر دوی آن‌ها مطرح بود، تحت یک قدرت عالی حاکم بر امور این جهانی و آن جهانی و روح و جسم بود. قدرت پیامبر با قدرت حکومتی معمول تفاوت داشت، چون اصولاً نه مبتنی بر قهر، بلکه مبتنی بر اقناع بود. نواندیشی با استدلال‌های تازه همین معنا را بسط می‌دهد. در این خصوص، جابری، از نواندیشان دینی، نظریه عبدالرازق را توسعه می‌دهد و استدلال می‌کند که قرآن به مسئله اقتدار سیاسی نپرداخته است. چنانکه او به درستی می‌گوید؛ احکام و نظریه‌های سیاسی اسلامی تنها به توجیه و مشروعیت‌بخشی به تجربه‌های تاریخی جامعه اسلامی پرداخته‌اند. در حقیقت، این تاریخ است که به ما می‌گوید، جامعه‌ای وجود داشته، این جامعه، دولت و خلافت را لازم شمرده، شریعت، این حکم تاریخی را تأیید کرده و برای آن، مشروعیت تدارک چیده است.

٦. نواندیشی دینی و آرمان اصلاح‌گری

نواندیشی دینی در فصلی از تحولات جوامع اسلامی و با انرژی تازه‌ای هدف‌ها و آرمان‌های اصلاح‌گری اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم را معطوف به همسوکردن آموزه‌ها و ارزش‌های اسلامی با تجدد سیاسی، دنبال کرد. این جریان، نوعی بازاندیشی در جریان فکری و تجربه‌های

سیاسی باززایی اسلامی نیز بوده است که از دهه ۱۹۳۰، در عرصه زندگی سیاسی و اجتماعی مردم مسلمان ظاهر شد و موج بلندی از رویدادهای متناقض را در جوامع اسلامی رقم زد. مسئله و پرسمان نواندیشی دینی را در رابطه با این تحولات می‌توان درک کرد. خطوط اصلی و دل‌مشغولی جریان نواندیشی دینی، گواه این ارزیابی است. عمده‌ترین نقاط تمرکز نواندیشی دینی را می‌توان چنین برشمرد:

۱- نقد بی‌امان و شالوده‌شکنانه سنت و میراث؛ ۲- تلاش و دعوی تأسیس نظام‌های کلامی جدید در برابر نظام کلامی سنتی؛ ۳- تکیه همه‌جانبه بر وجوه پویا، انسانی و بافتاری وحی و سنّت، در برابر انجماد یک فقه و کلام سنتی که رسوبی از آمیزش مقاصد قدرت‌های سیاسی با آموزه‌های دینی، در قالب ایدئولوژی‌های نظام تغلب و خودکامگی سیاسی بوده است؛ ۴- توسل به سامانه‌های معرفت‌شناسی و روش‌شناسی جدید، به‌ویژه هرمنوتیک، که برای نقادی، تفسیر و تأویل سنتی که به‌صورت شئی شده و سنگواره بر تقدیر مسلمانان، حاکم شده بود و از جانب بسیاری از نواندیشان به‌عنوان عامل اصلی در رکود و سکون جوامع اسلامی، به‌ویژه جوامع عربی- اسلامی شمرده می‌شود؛ ۵- تلاش برای استدلال در جهت اخلاقی بودن جوهره اسلام در برابر تلاش جریان بازایی برای سیاسی کردن آن.

مباحث یاد شده ضمن اینکه پروژه اصلاح‌گری را ادامه می‌دهد، افزون بر آن، هم آن را به شیوه‌ای پیگیرتر و اساسی‌تر در جهت آشتی با تجدد سیاسی به پیش می‌برد، و هم آن را به استدلال‌های تازه‌تر و کاراتر مجهز می‌کند. جریان باززایی اسلامی، استواری و جان سنتی سخت را بیش‌ازپیش نمایان کرد و نواندیشی دینی برای پیش‌برد بخشی از درخواست‌های ناتمام مانده اصلاح‌گری، بازنگری جدی‌تری را در سنت ضروری دید. مباحث جدید در حوزه معرفت‌شناسی نیز امکان تازه‌ای را برای یک بازنگری اساسی‌تر در سنت فراهم کرده بود.

۷. نقد شالوده‌شکنانه سنّت

چنانکه در بالا اشاره شد، یکی از موضوعات اصلی جریان نواندیشی دینی، نقد شالوده‌شکنانه سنت است. جریان اصلاح‌گری، طرح آشتی سنت دینی و تجدد سیاسی را در مرکز بازاندیشی دینی و اصلاح‌گری مورد نظر خود قرار داده بود. اما جنبش باززایی اسلامی با طرح درخواست‌های «بازگشت به خویشتن» و «اسلام راه‌حل است»، درخواست‌های تجددخواهی جریان اصلاح‌گری را به شدت نقد کرده بود. به این سبب بود که بازاندیشی دینی در برابر دعاوی جریان باززایی

اسلامی، اولویت‌ها و استراتژی‌های تازه‌ای را در نگرش به سنّت پیش روی خود قرار داد. نواندیشی دینی در برابر شعار «راه‌حل، اسلام است»، درواقع بر این موضوع تکیه کرد تا نشان دهد، مشکل اصلی، سنّتی است که خود را به جای اسلام جا زده است. سنّت به معنی تمام آن چیزهایی که تبلور تشریع، به‌ویژه طی قرن‌های پنجم هجری تا دوره معاصر، محسوب می‌شود؛ دوره‌ای که نواندیشان دینی عرب دوره انحطاط جامعه، اسلامی به‌شمار می‌آوردند.[۱]

نقد سنت در میان نواندیشان دینی ایران، اساساً متمرکز بر نقد سنت به‌عنوان مانع اصلی در تحقق خواست‌های انقلاب اسلامی در بعد دموکراتیک آن است. اما در میان نواندیشان عرب، نقد سنّت با نقد عقل عربی در مفهوم کلی‌تر همراه است. در جوامع عربی- اسلامی سنت تنها مانع پیشرفت پروژه دموکراسی‌سازی محسوس نمی‌شود؛ بلکه علاوه بر آن، مسئولیت عقب‌ماندگی کلیت «عقل عربی- اسلامی» است که یکی از مظاهر آن شکست در جنگ با اسرائیل، به‌ویژه شکست فاجعه‌بار ۱۹۶۷ و سرنوشت غم‌انگیز کشور و مردم فلسطین است. شکست سال ۱۹۶۷ برای مردم عرب به یک تروما تبدیل شده که وجدان عرب را به سختی درگیر خود کرده است و نواندیشی دینی عرب، این شکست را عمق عقب‌افتادگی عرب می‌بینند و آن را نشانه‌ای از آسیبی اساسی در «عقلانیت عربی- اسلامی» به شمار می‌آورد. نواندیشان عرب، کسانی چون نصر حامد ابوزید، محمدعابد جابری، حسن حنفی و محمد آرکون، هر کدام به نوبه خود، پروژه بزرگی را برای پی‌یابی علت‌ها و عوامل عقب‌ماندگی آنچه که آن را «عقل عربی- اسلامی» یا «عقل اسلامی» خوانده‌اند، پیش برده و آثار قابل توجهی را در این زمینه به نگارش درآورده‌اند.

نواندیشی عرب، آسیب‌شناسی بحران جامعه عربی- اسلامی را متوجه عقلانیت عربی- اسلامی کرده است که ریشه در یک سنّت فقهی- کلامی دارد، سنتی که از قرن پنجم هجری پایه‌هایش را تثبیت کرده و تا امروز ادامه یافته است. مذهب شافعی و کلام اشعری، جان‌مایه این سنت است؛ سنتی که به‌صورت سنگ‌واره‌ای درآمده و به بندی بر پای پیشرفت تبدیل شده است. در رابطه با همین برداشت است که در مفهوم‌پردازی‌های جریان فکری نواندیشی دینی عرب، مفاهیم «انحطاط» و «زوال» به کلیدواژه‌هایی در اشاره به عقلانیت عربی- اسلامی و «میراث» تبدیل شده است. واژگان انحطاط و زوال، خود حکایت از این دارد که عقل اسلامی و میراث، در

---

۱. جواد طباطبایی همین نکته را در مورد سرنوشت اندیشه سیاسی در ایران می‌گوید (طباطبایی، ۱۳۷۲؛ ۱۳۷۳).

آغاز سرشتی دیگر داشته، یعنی دوره رونقی نیز داشته است. این دوره مربوط می‌شود به سده‌های آغازین پیدایش و شکوفایی تمدن اسلامی، که برخی از آن به‌عنوان «رنسانس اسلامی» یاد می‌کنند. نواندیشانی چون جابری، آرکون و حسن حنفی کوشیده‌اند با رویکردی مردم‌شناختی و تبارشناختی، پدیده رونق و زوال را در تمدن اسلامی تبیین کنند.

آگاهی عرب در عصر اصلاحات، با آگاهی بحران گره خورده است. نصر حامد ابوزید می‌گوید وقتی مسلمانان در قرن نوزدهم میلادی در مراوده با اروپا به پیشرفت شگرف اروپا و عقب‌ماندگی خود پی‌بردند، این پرسش سمج، ذهن آن‌ها را رها نکرد که چرا مسلمانان که روزگاری تمدن نخست جهان بودند، اکنون در قیاس با غرب در چنین فلاکتی به سر می‌برند (Abu zayd, 2006: p. 21)؟ محمد آرکون، تاریخ عرب را به عصر شکوفایی و عصر انحطاط تقسیم می‌کند و می‌گوید، عصر شکوفایی، عصر «تولید سنّت» و عصر انحطاط، عصر «مصرف سنّت» است (Ismail, 2008: p.596). جابری سه کتاب از کتاب‌هایش را به نقد «میراث» اختصاص داده است. او در کتاب «ما و میراث فلسفی‌مان» (جابری، ۱۳۸۷) فلسفه فارابی و به‌ویژه ابن‌سینا را از مظاهر انحطاط فرهنگ و اندیشه اسلامی معرفی می‌کند. از نظر او فلسفه ابن‌سینا کارکردی ایدئولوژیک دارد، نه معرفتی. چیزی که فلسفه اسلامی را به یک گفتمان ایدئولوژیک تبدیل می‌کند این است، که اساساً می‌خواهد تصورات دینی را برای عقل، پذیرفتی و تصورات عقلی را برای دین، مشروع جلوه دهد. جابری در کتاب *عقلانیت* «اخلاقی عربی و تأثیر سنت خسروانی» (جابری، ۱۳۹۶) چگونگی شکل‌گیری اخلاق سیاسی در خلافت اسلامی را وارسی می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه این اخلاق، در واقع سازه‌ای ایدئولوژیک است، که کاتبان درباری خلافت، آن را از الگوی شاهنشاهی ساسانی گرفته‌اند و کارکرد اصلی‌اش، ترویج ایدئولوژی اطاعت است.

محمد ارکون (۱۳۹۵) در کتاب «انسان‌گرایی در تفکر اسلامی»، به بررسی «عقل اسلامی» به‌عنوان یک میراث پرداخته است. او عقل اسلامی را به «عقل کلاسیک» و «عقل اسکولاستیک» تقسیم کرده است. عقل کلاسیک که در قرن‌های سوم و چهارم هجری در تمدن اسلامی شکوفا شد، عقلی مولد، پویا با جوهری انسان‌باور بود. اما از نیمه قرن پنجم، جزم‌باوری بر عقلانیت اسلامی غلبه پیدا کرد و دوره اسکولاستیسم[1] آغاز شد. عقل پویا و مولد، جایش را به تکرار و

---

1. Scholasticism

«نشخوار» جزم باوری داد و این وضع تا زمان ما ادامه یافت. به عقیده آرکون عقب‌ماندگی جوامع اسلامی از عوارض و مظاهر سلطه این عقل است (Maghraui, 2012: p. 157- 159).

۸. تلاش برای تأسیس کلام جدید

نواندیشان دینی به دنبال تجربه شکست جنبش اصلاح‌گری، که در جهت باز تفسیر اسلام بر وفق درخواست‌های تجدد برآمده بود، و همچنین، موج توفنده باززایی اسلامی که درخواست‌های دموکراسی‌خواهی را در طوفان هویت‌خواهی ناکار و در بسیاری موارد ناپدید کرده بود؛ به سمت تلاش و دعوی برای تأسیس یک کلام جدید کشید. ابوزید، حسن حنفی، مجتهد شبستری و عبدالکریم سروش از جمله متفکران منتسب به این جریان فکری‌اند که بر لزوم تأسیس یک کلام جدید تاکید کرده‌اند و به سهم خود در این راه، قدم پیش گذاشته‌اند. بهره‌گیری از دستاوردهای معرفت‌شناسی و روش‌شناسی جدید، به‌ویژه هرمنوتیک نوین، اسباب تحلیلی لازم برای این کوشش را برای آن‌ها فراهم کرده است. می‌توان گفت تنها با دستاوردهای نوین معرفت‌شناسی و روش‌شناسی بود که می‌شد با پدیده‌ای به صلابت سنت تفسیری دیرین، برخوردی از بنیاد نوین داشت. نواندیشی دینی به کلامی نو برای مقابله با کلام قدیم می‌اندیشد.

کلام جدید می‌بایست به پرسش‌های تازه‌ای پاسخ دهد و راه تازه‌ای برای همسازی دین و دموکراسی بگشاید. این کار بدون ارائه یک نظریه روشمند و نوآیین در اخلاق و سیاست میسر نبود. مسائلی چون کثرت باوری، حقوق بشر، برابری جنسیتی، نیازمند نوسازی اساسی شریعت بود. جریان باززایی اسلامی ضرورت این بازسازی را عیان کرده بود. سنت در طیف‌هایی از جنبش باززایی اسلامی عرصه تازه‌ای برای جولان پیدا کرده بود. گام نخست برای تأسیس کلام جدید، گام مهمی بود. عبدالکریم سروش این گام را با جدا کردن دو مفهوم «دین» و «معرفت دینی» از یکدیگر برداشت. تاکنون همه آنچه را که درواقع باید معرفت دینی یا، به معنی روشن‌تر، انباشت تفسیرها در روند تحول تاریخ جوامع اسلامی به شمار آورد، تبدیل به عین دین یا حتی نفس دین شده بود. کار سروش در جدا کردن این دو، درواقع یک انقلاب علمی تمام عیار در این حوزه بود. با این تفکیک، بسیاری از آموزه‌های دین، مثل وحی، نبوت، قرآن، ایمان و کل روابط انسان با این‌ها دستخوش دگرگونی بنیادی شد (Jahanbakhsh, 2009: p. xxiv). سروش بین آنچه «به لحاظ ذاتی، دین است» و آنچه « به لحاظ رخدادگی، دین است»، تمایز قائل می‌شود. او این بحث را نخست در یک مقاله با عنوان «قبض و بسط تئوریک شریعت» آغاز کرد و آنگاه در کتابی با همین عنوان، نظراتش را بسط داد (سروش، ۱۳۷۱).

محمد مجتهد شبستری، کلام جدیدش را از نقطه ژرفکاوی در مفهوم ایمان و رابطه آن با آزادی آغاز کرد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹). او در کتاب نقدی بر قرائت رسمی از دین، (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹) با تمرکز بر شیوه تولید «معنا» از «متن»، مبحث تازه‌ای برای یک کلام جدید باز کرد. مجتهد شبستری وارد این احتجاج می‌شود که «متن» خواه به‌صورت کتاب آسمانی یا گفتار و کردار پیامبر باشد، به خودی‌خود برای ما تولید معنا نمی‌کند. متن صامت است و این ما هستیم که از درون آن، معنا بیرون می‌آوریم. در حالی که تفسیر سنتی بر این تصور بود که متن، معنایی جوهری دارد و کار مفسر آن است که با ذهنی خالی از هر پیش‌داوری و توسل به فنون معین معنا را از درون آن عیان سازد. درحالی که، چنانکه مجتهد شبستری می‌گوید، متن با پرسش‌ها و پیش انگاشته‌هایی که ما داریم و با آن، به سراغ متن می‌رویم، به زبان می‌آید و با ما سخن می‌گوید. سرشت پاسخ‌هایی که ما از متن به‌دست خواهیم آورد با انتظارات از پیش موجود ما، پرسش‌هایی که پیش‌رو داریم و منافع آگاه و ناخودآگاه ما بستگی تام دارد. این پرسش‌ها، پیش‌فهم‌ها و انتظارات خود، محصول شرایط تاریخی و محصور در فضای فرهنگی است.

نصر حامد ابوزید و حسن حنفی نیز هر یک طرح بزرگی را برای «نوسازی» دینی به پیش برده‌اند. این طرح‌ها شامل آسیب‌شناسی سنت و معطوف به آسیبی است که تفسیر و تأویل سنّتی بر اسلام تحمیل کرده است. آن‌ها مثل بسیاری از دانش پژوهان عرب زمان خود، نوسازی دینی را به‌عنوان یکی از راه‌های اصلی غلبه بر دشواری‌هایی می‌دیدند که از نظر آن‌ها، جوامع اسلامی درگیر آن‌اند (Ismail, 2008: p.579-601). بازخوانی وحی و قرآن، مضمون اصلی پروژه بزرگ ابوزید است. ابوزید در پروژه بازخوانی وحی نشان می‌دهد که وحی نه یکباره، بلکه به تدریج و طی بیش از ۲۰ سال در جریان رسالت پیامبر برای دگرگون کردن نظام زندگی امت و بر پایه حسب‌وحال نازل شده است. وحی پیش از آنکه به‌صورت مصحف درآید و به گفته علی‌ابن ابی‌طالب بین دو جلد قرار گیرد، به‌صورت گفتار بوده است. قرآن نتیجه گفتگو، مباحثه، رد و قبول، توسعه و تعدیل، نه‌تنها هنجارها، کردارها و فرهنگ پیشااسلام، بلکه حتی سال‌های متقدم و متأخر دوره نزول وحی بوده است (Abu zayd, 2004: p. 11). منظور ابوزید از طرح این موضوع، تأکید بر ضرورت برخورد پویا با قرآن و بهره‌گیری از آن برای سامان زندگی همواره دگرگون شونده بشری است. با چنین برداشتی از وحی، قرآن همواره برای پاسخ دادن به مسائل نوین زندگی در دسترس خواهد بود.

۹. تکیه بر تأویل نوین

هرمنوتیک یا تأویل، که در ابتدا برای شناسایی اصالت نسخه‌های قدیمی کتاب‌های دینی پیدا شد، در دهه‌های اخیر نه تنها در مطالعات دینی، بلکه در کلیت علوم اجتماعی به‌عنوان اسبابی تحلیلی و رهیافتی روش‌شناختی، اقبال و اهمیت زیادی پیدا کرده است. تأویل در جریان غالب دین اسلام، یعنی در مذهب تسنن، امر پسندیده‌ای به‌شمار نمی‌آید. درحالی که مفسرین در تمام طول تاریخ اسلام، برخلاف تصور خود که به تفسیر مشغول بوده‌اند، درواقع و در عین‌حال به تأویل نیز پرداخته‌اند. طی همین «تفسیر»ها است که اسلام و قدرت سیاسی و دین دربار حکومتی در قالب ایدئولوژی با یکدیگر آمیزش پیدا کرده‌اند. نواندیشی دینی از تأویل یا هرمنوتیک در شکل‌های اخیرش بر بافتمند کردن و بشری کردن عرصه الهی در متون دینی و تلاش برای همساز کردن دین با نیازهای امروزی بهره گرفته است. نواندیشان درمورد جایگاه قدسی قرآن بحثی ندارند و آن را از لحاظ واژگان ادبی متن ثابت دینی به‌شمار می‌آوردند؛ اما معتقدند که قرآن به‌عنوان یک متن، مثل هر متن دیگری وقتی موضوع تعقل بشری قرار می‌گیرد، دیگر نمی‌توان آن را ثابت انگاشت و باید پذیرفت که به یک مفهوم تبدیل می‌شود، که پذیرای معانی مختلف و طرف گفتگوی بشر برای جستجوی معنای زندگی است. در چنین شرایطی است که عبدالکریم سروش می‌گوید: «متن بر حسب پرسش‌ها و پیش‌انگاشته‌ها، مشمول قبض و بسط قرار می‌گیرد».

بنا به یافته‌های معرفت‌شناسی جدید و روش‌شناسی هرمنوتیک، متن را باید تاریخ‌مند و بافتارمند دید و روایت‌های آن را در بافت فرهنگی، سیاسی، ایدئولوژیکی دوره پدیداری آن و سپس تفسیرهایی که در مراحل بعدی از آن شده است، تجزیه و تحلیل کرد. متون دینی به قالب‌های فرهنگی خاصی تعلق دارند که بنا بر قواعد فرهنگی معین تولید شده‌اند و در قالب‌های زبانی معینی قرار گرفته‌اند. بنابراین، سروش می‌گوید، برملا کردن جانبداری‌ها، تعصب‌ها و پیوستگی تفسیرها با دستگاه‌های ایدئولوژیک حکومت‌ها طی دوره‌های مختلف، کار مقدم تفکر انتقادی است.

هرمنوتیک یکی از پایه‌های معرفتی دموکراسی تکثری است و از جمله درخواست‌های نواندیشی دینی، برای همسازی اسلام با دموکراسی در مفهوم امروزین آن است.

۱۰. نواندیشی و مفهوم سوژگی انسان

پروژه نواندیشی دین، در شالوده‌شکنی و تقدس‌زدایی از سنتی که خود را عین دین می‌شمرد و پشتوانه ایدئولوژیک نیروهای محافظ‌کار و مخالف درخواست‌های تجدد سیاسی بود، کار بزرگی را

به پیش برده است. اما نواندیشی دینی در عین‌حال با یک تناقض بزرگ دست و پنجه نرم می‌کند. این تناقض را فرزین وحدت در نوشته‌هایش از جمله کتاب «رویارویی فکری ایرانیان با تجدد» که به فارسی نیز ترجمه شده (وحدت، ۱۳۸۲)، آورده است. نواندیشی دینی از یک‌سو خواهان پیشبرد درخواست‌های دموکراتیک تاحد ممکن و مطابق با معیارهای امروزین جهانی است. این امر متضمن سوژگی انسان به مفهومی است که در تجدد غرب حاصل شد. اما از سوی دیگر انسان را نه به‌عنوان سوژه خودآیین، بلکه به‌عنوان مخلوقی که از بیرون هدایت می‌شود، در مقام سوژه قرار می‌دهد. به این ترتیب، در وجودشناسی و معرفت‌شناسی نواندیشی دینی، انسان به‌طور بالواسطه سوژه است. نواندیشی دینی درست در لحظه‌ای که انسان را در مقام سوژه قرار می‌دهد، در همان لحظه او را از این مقام خلع می‌کند، چون او به اذن خداوند سوژه شمرده می‌شود.

چنانکه فرزین وحدت می‌گوید، مشخصه اصلی پارادایم سوژه‌انگاری بالواسطه منازعه بزرگ بین سوژگی انسان و سوژگی خدا است. این امر منجر به ابقاء و انکار مداوم سوژه‌بودگی انسان می‌شود (Vahdat, 2000: p.36-157). این برداشت، منبع اصلی تناقضاتی است که در کنه نظریات نواندیشی دینی در همه‌جا رسوخ دارد. نواندیشان دینی به‌طور مستقیم و غیرمستقیم بر این تأکید دارند که نظام زندگی بشر، دستخوش دگرگونی مداوم است؛ چنانکه مجتهد شبستری می‌گوید، نظام دموکراتیک شیوه خاصی از زندگی اجتماعی است که در یک جامعه به وجود می‌آید و مردم با آن شیوه زندگی می‌کنند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ص۷۶). اما به‌رغم این، او نظام هنجاری خود را به نیرویی کیهانی نسبت می‌دهد؛ تا حدی که آزادی را از الزام ایمان استخراج می‌کند. حتی محمدعابد جابری که به نظریه دولت ابن‌خلدون رجوع می‌کند و میراث عربی- اسلامی را بر آن پایه تحلیل می‌کند (جابری، ۱۳۸۹)، در نهایت، نظریه دموکراسی را با اتکاء به آیه‌های قرآن مشروعیت می‌دهد.

به نظر می‌رسد نواندیشی دینی به ایدئولوژیک بودن (و نه تحلیلی- تبیینی بودن) تجویزهای سیاسی خود واقف است و این مسیر را دانسته و برگزیده است؛ وگرنه با شالوده‌شکنی سنت به واسطه اسلوب هرمنوتیک، جای چندانی برای توسل به هنجارهای عام باقی نمی‌ماند. نواندیشی دینی با اتکاء به نظام هنجاری دینی نمی‌تواند به نظریه دولت ارجاع دهد؛ چون ناگزیر دولت را امر داده شده و بدیهی در نظر می‌گیرد و نظام هنجاری و درخواست‌های تجویزی‌اش را به آنجا متصل می‌کند. درواقع نواندیشی دینی در برابر ایدئولوژی نومحافظه‌کاری سنتی، ایدئولوژی دموکراتیک خود را ساخته است.

۱۱. نتیجه‌گیری

چنانکه مباحث اخیر در این نوشته نشان می‌دهد، جز محمدعابد جابری، سایر نواندیشان عنایت چندانی به نظریه دولت ندارند. ارجاع به نظریه دولت از این جهت حائز اهمیت است، که اساساً هر بحثی در مورد سامان سیاسی موجود، یا هر سامان سیاسی مطلوب، پیوند پیدا می‌کند با رهیافتی که ما در رابطه با نظریه دولت داریم. بنابراین، اگر نواندیشی دینی را در زمره مباحثی از نوع اندیشه سیاسی به‌شمار آوریم، توقع ما درمورد نحوه توجه آن به نظریه دولت، چندان بی‌وجه به نظر نمی‌رسید. با این حال، نباید از یاد ببریم که اگر دل‌نگرانی اصلی نواندیشی دینی را تلاش برای مهیاء کردن اندیشه دینی جهت دمسازی هرچه بیشتر اسلام با درخواست‌های دموکراسی از نوع تکثری آن به‌شمار آوریم؛ طبیعی است که راهبرد اصلی آن، شالوده‌شکنی از سنت و رهانیدن آن از تصلب و بندگرانی باشد، که میراث شئی شده و بر پای پویش آن بسته شده است. به همین سبب، پروژه‌های پژوهندگی همه نواندیشان دینی، متوجه برملاسازی آسیب‌های عمدی سنّت و میراث بوده است. آن‌ها برای پیشبرد این پروژه‌های خود راه درازی را پیموده‌اند و آثار ارزشمندی آفریده‌اند.

اصلاح‌گران نخستین از سید احمدخان تا جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبدو و کواکبی کار همسو شدن سنت با مقتضیات جهان مدرن را آسان گرفته بودند. اما ظهور موج توفنده باززایی اسلامی، با توجه به ستم استعماری و ناتوانی رژیم‌های نوسازی چون کمال پاشا، حزب وفد و دولت پهلوی در پاسخ‌گویی به امواج درخواست‌های بیداری نوین و نیز اوج‌گیری جنبش هویت‌خواهی قابل درک است؛ اما در ضمن، جایگاه و جان‌سختی سنت را عیان کرد. نواندیشی دینی که از جهتی به‌دلیل همین کاستی نظری در توجه به سرشت قدرت سیاسی، جایگاه سنت را عامل اصلی «رکود»، «زوال» و «انحطاط» جوامع اسلامی می‌دانست، تمام توجه خود را به بازشناسی سنت و شالوده‌شکنی آن به‌منظور کنار زدن آن به‌عنوان مانع اصلی در راه پیشرفت، متمرکز کرد.

نواندیشان ایرانی، غلبه محافظه‌کاری در پوشش دینی بر موج درخواست‌های دموکراتیک انقلاب اسلامی ایران و نواندیشان عرب، غلبه استعمار، اقتدارگرایی و شکست فاجعه‌بار ۱۹۶۷ را اساساً به‌حساب تصلب سنّت نوشتند. نواندیشان دینی عرب، پروژه‌های پژوهندگی بزرگی را به عیان‌سازی «عقلانیت اسلامی»، «عقلانیت عرب» اختصاص دادند تا ریشه‌های شکست ۱۹۶۷ را تا ژرفای ریشه‌های آن بکاوند و برملا کنند و نقاط آسیب را عیان سازند. هیچ‌یک از آن‌ها خواهان

واپس زدن کامل سنت نبودند، بلکه خواهان بازسازی آن با طرح‌های گوناگون بودند. در جستجو و برملا کردن آسیب‌های سنت، کار آن‌ها ثمرات علمی ارزشمند در برداشته است؛ اما درمورد اینکه آیا دشواری پیش‌روی پیشرفت دلخواه آن‌ها همین عارضه‌هایی است که آن را عیان کرده‌اند، جای پرسش است و در آن جای ارجاع علمی به سرشت و مبانی قدرت سیاسی به‌عنوان جان مایه دولت خالی است. همچنین، اگر در پس تفکر آن‌ها به دنبال رشته‌ای باشیم که نظریه‌های آن را به‌طور مستقیم (درمورد جابری) و به‌طور غیرمستقیم در مورد سایرین، به نوعی مبانی نظریه دولت وصل می‌کند. این رشته همانا مفهوم «مصلحت عمومی» است که در هر حال، نسبتی هم با آموزه اسلامی دارد. اگر تناقض‌هایی در این اندیشه دیده می‌شود، در یک نگاه ژرف‌تر، ناشی از این است که در نواندیشی دینی، سوژگی انسان همچنان با واسطه است، نه بی‌واسطه.

منابع

ارکون، محمد (۱۳۹۵). *انسان‌گرایی در تفکر اسلامی*. ترجمه احسان موسوی خلخالی. تهران: انتشارات طرح نقد.

بشیریه، حسین (۱۳۸۶). *آموزش دانش سیاسی*. تهران: نگاه معاصر.

جابری، محمدعابد (۱۳۸۷). *ما و میراث فلسفی‌مان: خوانشی نوین از فلسفه فارابی و ابن‌سینا*. ترجمه محمد آل‌مهدی. تهران: نشر ثالث.

جابری، محمدعابد (۱۳۸۹). *نقد عقل عربی، تکوین عقل عربی، پژوهشی ساختارگرا در شکل‌گیری عقل کلاسیک عرب*. ترجمه محمد آل‌مهدی. تهران: نسل آفتاب.

جابری، محمدعابد (۱۳۹۶). *عقلانیت اخلاقی عربی و تأثیر سنّت خسروانی*. ترجمه محمدآل مهدی. تهران: نشر اختران.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۱). *قبض و بسط تئوریک شریعت*. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

طباطبایی، جواد (۱۳۷۲). *درآمدی فلسفی بر اندیشه سیاسی در ایران*. تهران: انتشارات کویر.

طباطبایی، جواد (۱۳۷۳). *زوال اندیشه سیاسی در ایران*. تهران: انتشارات کویر.

عروی، عبدالله (۱۳۹۷). *اسلام و مدرنیته*. ترجمه امیر رضایی. تهران: قصیده‌سرا، چاپ دوم.

مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹ الف). *ایمان و آزادی*. تهران: طرح نو، چاپ سوم.

مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹ب). *نقدی بر قرائت رسمی از دین*. تهران: طرح نو.

وحدت، فرزین (۱۳۸۲). *رویارویی فکری ایرانیان با مدرنیته*. ترجمه مهدی حقیقت‌خواه. تهران: نشر ققنوس.

وینسنت، آندرو (۱۳۷۱). *نظریه‌های دولت*. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.

هابز، تامس (۱۳۸۷). *لویاتان*. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.

Abu Zayd, N. (2004). *Rethinking the quran: Thoward humanist hermeneutics*. Humanistics University Press.

Abu Zayd, N. (2006). *Reformation of islamic thought, A critical analysis*. Amsterdam university press.

Adat, Z.E., Corrao, F.M. & Hashas, M. (2018). *Islam, State, and Modernity: Mohammed Abed al-Jabri and the Future of the Arab World (Middle East Today)*. New York: Palgrave MacMillan.

Belkeziz, A. (2009). *The state in contemporary Islamiv thought*. London: I.B Tauris publisher.

Black, A. (2011). *The history of Islamic political thought*. Edinburgh: Edinburgh university press.

Gaus, G. & ckukathas, C. (2004). *Handbook of political theory*. London: New delihi, sage.

Ismail, S. (2008). *Islamic political thought.* Cambridge university press.

Jahanbakhsh, F. (2009). *The expansion of prophetic experience*. Leiden: Brill.

Maghraui, A. (2012). Rethinking islam: Common questions, uncommon answers. *The Arab Studies Journal*, 9(1): P.157-159.

Miller, D. (1987). *The black well encyclopaedia of political thought*. New York: Basil black well.

Rosenthal, E. (1965). *Islam in the modern nation state.* Cambridge: Cambridge university press.

Turner, B. (ed.) (2006). *Cambridge dictionary of sociology*. Cambridge: Cambridge university press.

Vahdat, F. (2000). Post-revolutionary discourses of mohsen kadivar; reconciling the terms of mediated subjectivity. *Middle east critique*, NC 17: P.136-157.