



The Critique of Post-Secularism

کنار گذاشتن دین از صفحه زندگی اجتماعی انسان‌ها، پیامدی جز غلبه حیوانیت، پوچ‌گرایی، ناامیدی و محروم‌ماندن از آموزه‌های پیامبران الهی نداشته است.

هر چند برخی از متفکران غربی، سکولاریسم را حلال مشکلات جوامع و زمینه‌ساز پدیدآیی آرمان‌شهر انسانی معرفی می‌کردند، اما گرایش روزافزون انسان غربی به معنویت و دین از یک‌سو و ناکارآمدی دکترین سکولاریسم از سوی دیگر، موجب شد تا متفکران سکولار برای استمرار حیات آن چاره‌جویی کنند.

پساسکولاریسم، تلاش ناکامی است که درصدد است با حفظ اصول و ارزش‌های سکولاریسم، نقشی حداقلی و مدیریت‌شده را برای دین در عرصه اجتماعی به رسمیت بشناسد؛ غافل از آنکه دین، تمام ابعاد زندگی بشر را در بر گرفته و هرگز گستره محدود و مدیریت‌شده از سوی سیاستمداران را برنمی‌تابد.



نقد

پاسکولاریسم

علی مجتبی‌زاده

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نقد پاسکولاریسم

علی مجتبی زاده

کتابخانه



فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیفا

سرشناسه:

عنوان و نام پدیدآور: نقد پاسکولاریسم / علی مجتبی زاده

مشخصات نشر:

مشخصات ظاهری:

فروست:

شابک:

وضعیت فهرست نویسی:

موضوع: تاریخی:

شناسه افزوده:

رده بندی کنگره:

رده بندی دیویی:

شماره کتاب شناسی ملی:

نقد پاسکولاریسم

نویسنده: علی مجتبی زاده

تهیه کننده: مرکز مطالعات و پاسخ گویی به شبهات

ناشر:

چاپ:

شمارگان:

قیمت:

شابک:

تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۳۷۲۱۷

تلفکس: ۰۲۵-۳۷۷۳۷۲۱۳

آدرس: قم - خیابان معلم - کوچه شماره ۱۲ - پلاک ۱۴ - جنب ساختمان جامعه مدرسین حوزه علمیه

مرکز مطالعات و پاسخ گویی به شبهات

فهرست مطالب

مقدمه ۹

پیشگفتار ۱۱

فصل نخست: مفاهیم و کلیات

سکولاریسم ۱۷

سکولاریزاسیون ۲۰

تفاوت سکولاریسم و سکولاریزاسیون ۲۲

لائیه‌سته ۲۴

ارتباط لائیه‌سم با سکولاریسم ۲۴

پست، پسا ۲۵

پساسکولاریسم ۲۵

پساسکولاریسم، رویکردها و رهیافت‌ها ۲۶

پساسکولاریسم پروسه یا پروژه ۲۷

پساسکولاریسم، رخنه‌پوش سکولاریسم ۳۱

پساسکولاریسم، سکولارزدایی یا تداوم سکولاریسم ۳۲

زمینه‌ها و عوامل شکل‌گیری پاساسکولاریسم ۳۵

الف) محدودیت‌ها و چالش‌های سکولاریسم.....	۳۵
ب) بحران‌های سکولاریسم.....	۳۷
۱. بحران معرفت‌شناختی.....	۳۹
۲. بحران انسان‌شناختی.....	۴۰
۳. بحران در قوانین بشری.....	۴۳
۴. بحران معنویت و اخلاق.....	۴۴
۵. بحران سیاسی - اجتماعی.....	۴۵
ج) رشد و افزایش گرایش به دین.....	۴۹
د) ظهور انقلاب اسلامی.....	۵۴
اهداف طرح نظریه پساسکولاریسم.....	۵۷
الف) سرپوش‌نهادن بر بحران‌ها و چالش‌های سکولاریسم.....	۵۷
ب) پرکردن خلأ معنویت و اخلاق.....	۵۹
ج) کاستن از تأثیر و نفوذ انقلاب اسلامی.....	۶۲

فصل دوم: اصول و مؤلفه‌های پساسکولاریسم

عقلانیت.....	۷۱
مرجعیت علم.....	۷۳
نفی مرجعیت دین.....	۷۴
پلورالیسم (تکثرگرایی) دینی.....	۷۶
اومانیسم و حاکمیت و مشروعیت مردمی.....	۷۷
نظام سیاسی لیبرالیستی.....	۷۸

فصل سوم: نقد اصول فکری پساسکولاریسم

نقد پساسکولاریسم از منظر برون‌دینی.....	۸۴
نقد پساسکولاریسم از منظر درون‌دینی.....	۹۵
نقد عقلانیت پساسکولار.....	۹۹
نقد مرجعیت علم.....	۱۰۸
نقد نفی مرجعیت دین.....	۱۱۳
نقد تکثرگرایی یا پلورالیسم دینی.....	۱۱۵
نقد اومانیسم، حاکمیت و مشروعیت مردمی.....	۱۱۸
نقد نظام سیاسی لیبرالیستی.....	۱۲۳

فصل چهارم: نقد تبیین اجتماعی پاسکولاریسم از دین

نگاه کارکردگرایانه به دین.....	۱۳۰
فروکاستن دین به اخلاق.....	۱۳۳
هم‌ردیفی دین با دیگر نهادهای اجتماعی.....	۱۳۵
به حاشیه راندن دین و نفی مرجعیت آن.....	۱۳۶
نقد نگاه کارکردگرایانه به دین.....	۱۴۱
عرفی‌سازی دین.....	۱۴۴
فروکاستن دین به ایمان.....	۱۴۹
تغییر ماهیت دین.....	۱۴۹
بشری ساختن دین.....	۱۴۹

خاتمه: پاسکولاریسم و جمهوری اسلامی

سکولاریسم در ایران (از تجددگرایی تا پاسکولاریسم).....	۱۵۴
روشنفکران و پاسکولاریسم.....	۱۶۱
جمع‌بندی.....	۱۷۲
منابع و مأخذ.....	۱۷۸

مقدمه

طرح نظریه حضور دین در عرصه اجتماع از سوی کسانی مانند یورگن هابرماس پس از آن بود که سکولاریسم به خاطر تضادانگاری دین و دنیا با چالش‌های متعددی روبرو گردیده و تمدن غربی شکل گرفته بر اندیشه‌های سکولار، در پاسخ‌گویی به مطالبات حقیقت‌جویانه مخاطبان ناکام مانده بود، البته وجود زمینه‌های احیای دین در غرب و اقبال افکار عمومی نسبت به آن پس از دوره انزوای رنسانسی و نهضت علمی، عامل مهمی در تأمین بسترهای لازم برای تحقق نظریه پساسکولاریسم بود، زیرا برداشت بسیاری از افراد جامعه از فضای موجود آن بود که دین در سایه این اندیشه، در جایگاه اصلی خودش قرار خواهد گرفت.

اقبال عمومی و نگاه مثبت به نظریه پساسکولاریسم آن هم با شعار لزوم رسمیت شناختن دین و حضور آن در عرصه اجتماع، از آن جهت امری طبیعی به شمار می‌آمد که رویکرد نظام حاکم بر فرهنگ غرب (سکولار) دین را از حضور در عرصه‌های مختلف اجتماعی و... کنار زده و آن را در حد امر شخصی و فردی تنزل داده بود.

سؤال اساسی آن است که آیا نسخه پیچیده شده از سوی طراحان نظریه پساسکولاریسم، توانسته است بحران‌های مختلف فرهنگی و... را که مولود سکولاریسم بود، رفع کند و جوابگوی نیازمندی بشر در دست‌یابی به سعادت و کمال ابدی باشد یا آن نیز گرفتار چالش‌های جدی پیش روی خود است؟.

مسلم آن است که پساسکولاریسم تأثیر بخشی دین را فقط در زندگی اجتماعی بخش بزرگی از افراد جامعه مؤثر می‌داند، اما آن را در تعارض با مدرنیته و اصول آن ندیده، بلکه در نگاهش به دین متأثر از آن اصول است. واقعیت آن است که صاحبان این اندیشه، حضور دین را فقط در یک عرصه آن هم با ملاحظات خاص و در حد پدیده‌ای اجتماعی هم‌سطح با دیگر پدیده‌ها به رسمیت شناخته و دیگر ابعاد و ساحت‌های تأثیرگذار را خارج از دسترس دین می‌دانند.

اکنون با توجه به شعار دفاع از حضور دین در اندیشه پساسکولار، سؤال این است که آیا تنزل دین در حد یک پدیده اجتماعی و چشم بستن بر سایر ظرفیت‌ها و توانمندی‌های دین برای تأثیرگذاری در سعادت بشر، می‌تواند رویکردی مثبت‌نگر در دفاع از دین و نجات آن از سیستم حاکم بر نظام سکولاری باشد، یا خود به نوعی همسو با سکولاریسم است.

کتاب حاضر که به قلم محقق ارجمند جناب آقای علی مجتبی زاده از پژوهشگران مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات به رشته تحریر درآمده است، ضمن طرح مباحث توصیفی پساسکولاریسم و بررسی و نقد اصول و مبانی آن به روند این جریان فکری در جمهوری اسلامی ایران نیز پرداخته که در جای خود اثری حائز اهمیت است. در این مجال از تلاش‌های همه عزیزان و دست‌اندرکاران به‌ویژه مؤلف محترم، حجج اسلام محمدجواد نوروزی و علی‌امیدی (ارزیابان علمی این اثر) و ابوالحسن بکناش (مدیر گروه سیاست و جامعه) تقدیر و تشکر می‌شود.

حسن رضایی‌مهر

رئیس مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات

پیشگفتار

اندیشه غربی، پس از رنسانس و عصر روشنگری، سرمست از دستاوردهای علمی و پیشرفت‌های تکنولوژیکی، با اصالت‌بخشیدن به علم و عقل بشری و نشان دادن آنها به جای دین، خود را بی‌نیاز از دین دانسته و تلاشی بی‌وقفه را برای کناره‌دادن دین از عرصه اجتماعی زندگی بشر آغاز نمود؛ در این میان، نارسایی و نبودن جامعیت در مسیحیت تحریف شده و برخورد تنگ‌نظرانه ارباب کلیسا، زمینه و بهانه مناسب را در اختیار علم‌گرایان سکولار قرار داد؛ بدین ترتیب این دیدگاه دیر زمانی است که به یکه‌تازی در همه عرصه‌های زندگی غرب می‌پردازد؛ خودشیفتگی تمدن غربی تا آنجا پیش رفت که خود را یگانه نسخه و الگوی فراروی بشر معرفی نمود، ولی غافل از اینکه پایه‌های چنین تمدنی چنان سست و لرزان است که ادامه حیات آن را با مشکل روبه‌رو خواهد ساخت.

تمدن غربی با محصور کردن خود در نگاه مادی و اصالت‌بخشیدن به انسان دنیوی و عقل ناقص بشری باعث محرومیت خود از تعالیم دین شده و با انکار حقایق قدسی، از خودبیگانگی پوچ‌گرایی، یأس و ناامیدی و مرگ انسانیت، سر در آورد؛ روشنگری مدرن نیز که مدعی کشف حقایق جهان بود، به مرداب شکاکیت و انکار حقیقت گرفتار آمده و انسان امروزی را با انبوهی از بحران‌های روحی، معنوی و اخلاقی روبه‌رو کرد.

ناکامی تمدن غرب در برطرف نمودن بحران‌هایی که با آن مواجه بود،

انسان امروزی را به جستجوی گم‌شدهٔ خویش رهنمون ساخت؛ این تکاپو برای دستیابی به حقیقت، گرایش به دین و معنویت را به همراه داشت و برخلاف آنچه ادعا می‌شد، در جهان امروز نه تنها دین از فرهنگ عمومی خارج نشد، بلکه شاهد موج گرایش به دین و معنویت در محورهای گوناگون هستیم؛ در این میان پیروزی انقلاب اسلامی در سال‌های پایانی سدهٔ بیستم نقش محوری در این زمینه داشته و با فروریختن پایه‌های لرزان سکولاریسم، بر این نظریه خط بطلانی کشید و قدرت و نفوذ دین در گسترهٔ زندگی انسان را به نظام‌های سکولار نشان داد.

این رویکرد موجب شد تا برخی از نظریه‌پردازان غربی از جمله پیترو ال برگر، یورگن هابرماس و دیگران از افول سکولاریسم و ظهور عصر پساکولاریسم سخن به میان آورده و به نقش و جایگاه دین اعتراف کنند، نقشی که در نگاه تنگ‌نظرانه تمدن غربی نادیده گرفته شده و برای نابودی آن تلاش فراوانی انجام شده بود.

هرچند در نگاه نخست ممکن است رویکرد جدید آنان نوعی عقب‌نشینی از مواضع و مبانی سکولاریسم تلقی گردد، ولی واقعیت آن است که پابندی آن به بنیان‌های فکری غرب و مدرنیته، موجب شده تا تلاش این افراد بیش از آنکه به منظور احیای نقش دین در جامعه باشد، در راستای برطرف نمودن چالش‌ها و بحران‌های مدرنیته و نظام‌های سکولار صورت گیرد؛ از این رو، با آنکه اعتراف به نقش و ظرفیت دین در عرصهٔ اجتماعی باعث شده تا آنان به ناچار پذیرای حضور دین در این عرصه باشند، اما در عین حال، حاکمیت نگاه تنگ‌نظرانه سکولار بر آنان به محصور نمودن نقش دین در چارچوب مبانی سکولار در نزدشان منجر شده است؛ چرا که آنان با نگاهی کارکردگرایانه و ابزاری به دین، آن را در عرض دیگر نهادهای اجتماعی در نظر گرفته و به گسست میان دین و حکومت و سیاست رأی داده‌اند.

در حقیقت، چنین نظریه‌ای درصدد توجیه دیانت در چارچوب فرهنگ دنیوی غرب بوده و به اسارت مدرن دیانت و دنیوی‌شدن دین خواهد انجامید؛ بدین ترتیب این نظریه از یک‌سو بر بحران‌ها و چالش‌های سکولاریسم سرپوش نهاده و به گونه‌ای خلاً معنویت را پر می‌نماید و از سوی دیگر با نقش‌بخشی محدود به دین و با ظاهری فریبنده، چنین الگویی را فراروی مسلمانان قرار داده تا از گرایش به دیانت حقیقی و نفوذ انقلاب اسلامی کاسته و محوریت نظام سکولار را استحکام بخشد.

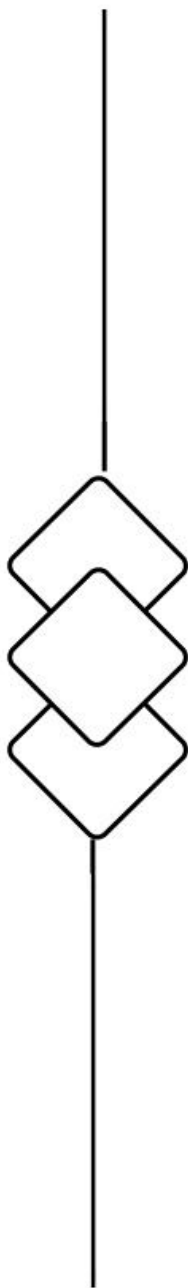
برخورد سطحی و ظاهری با این نظریه در میان کشورهای اسلامی و برخی از روشنفکران و غفلت از ماهیت حقیقی آن، در جای خود خطر و آسیبی فراروی جوامع اسلامی از جمله کشور ما- به‌شمار می‌رود؛ به‌ویژه اینکه ممکن است با این تصور همراه باشد که چنین نظریه‌ای به‌دلیل توجه به نقش دین در عرصه اجتماعی، از گنجایش تبدیل شدن به الگوی مناسبی برای کشورهای اسلامی برخوردار است.

با توجه به اهمیت این موضوع برآن شدیم تا در نوشتار حاضر به تبیین این نظریه و اصول و مؤلفه‌های آن و نیز نقد مبانی فکری و نوع نگاه آن نسبت به دین بپردازیم، با توجه به اینکه این نظریه بیشتر از سوی یورگن هابرماس اندیشمند آلمانی تبیین شده و پیرامون آن سخن به میان آمده است، از این‌رو تبیین و نقد مبانی آن با محوریت دیدگاه وی صورت گرفته و تمرکز این پژوهش بر دیدگاه‌ها و اندیشه‌های هابرماس است؛ هرچند نیم‌نگاهی به دیدگاه‌های دیگر اندیشمندان نیز شده است.

نکته قابل توجه آنکه اصطلاح پساسکولاریسم از سوی اندیشمندان اسلامی به‌معنای پایان عصر سکولاریسم و ظهور دین در عرصه اجتماعی و سیاسی زندگی بشر به‌کار رفته است که در آن پساسکولاریسم، فارغ از مبانی و اصول مورد نظر اندیشمندان غربی در نظر گرفته شده و ظهور انقلاب

اسلامی به عنوان آغازگر عصر پاسکولاریسم دانسته شده است؛ اما به رغم آن، این رویکرد از پاسکولاریسم در پژوهش حاضر مورد نظر نیست و پاسکولاریسم بر پایه تفکرات و اندیشه‌های اندیشمندان غربی به ویژه هابرماس محور اصلی بحث کتاب خواهد بود.

مطالب کتاب در چهار فصل و خاتمه تنظیم یافته‌اند: در فصل نخست در کنار توضیح مفاهیم بحث، به رویکردها و رهیافت‌های این نظریه، زمینه‌ها و عوامل شکل‌گیری آن و اهداف طرح نظریه پاسکولاریسم اشاره شده است؛ فصل دوم به تشریح اصول و مؤلفه‌های محوری این نظریه اختصاص دارد؛ در فصل سوم به نقد و ارزیابی این اصول از منظر برون‌دینی و درون‌دینی پرداخته شده است. از منظر برون‌دینی و عام، مبانی فکری پاسکولاریسم بدون توجه به دین و مذهبی خاص مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته و از منظر درون‌دینی به نقد و ارزیابی این نظریه با توجه به دین اسلام پرداخته شده است؛ در فصل چهارم تبیین اجتماعی پاسکولاریسم از دین، مورد ارزیابی و نقد قرار گرفته است؛ در خاتمه نیز به بررسی جایگاه این نظریه در جمهوری اسلامی و تلاش برخی روشنفکران برای ترویج آن می‌پردازیم.



فصل نخست

مفاهیم و کلیات

برای روشن شدن موضوع در آغاز، مفاهیم بحث توضیح داده می‌شود:

سکولاریسم

واژه سکولار (Secular) برگرفته از واژه لاتین Saeculum یا Saecularum به معنای قرن، سده و زمان حاضر است و از آن به رویدادهای این جهان - در مقابل ابدیت و جهان دیگر- تعبیر شده است، این واژه در زبان‌های انگلیسی و فرانسوی به معنای دنیوی و آنچه که مربوط به این جهان خاکی است، آمده است.

سکولاریسم^۱ یعنی دنیابردی یا اعتقاد به اصالت امور دنیایی و رد نمودن همه پدیده‌های غیر آن، مانند مذهب، خدا و اعتقادات مذهبی.^۲ در فرهنگ علوم سیاسی، سکولاریسم به معنای نادینی‌گری، جداانگاری دین و دولت و اعتقاد به انتقال مرجعیت از نهادهای دینی به اشخاص یا سازمان‌های غیردینی است؛ براساس این نظریه در امور اجتماعی، سیاست اصالت دارد، نه دین که دارای دو جنبه فردی و عبادی است.^۳

سکولاریسم در فرهنگ آکسفورد، ویژگی پدیده‌ای است دنیایی، جدا از کلیسا و دین؛ همچنین تنظیم امور معاش همچون تعلیم و تربیت، سیاست، اخلاق و زوایای دیگر زندگی انسانی، بدون در نظر گرفتن خداوند و دین؛^۴ نوعی نگرش به جهان که طرف‌داران آن براین‌باورند که می‌توان جهان را به‌طور کامل و تنها با بهره‌مندی از خود جهان شناخت.^۵

۱. Secularism.

۲. محمد حاجی‌زاده، فرهنگ تفسیری ایسم‌ها، ص ۱۷۷.

۳. علی آقابخش، مینو افشاری‌راد، فرهنگ علوم سیاسی، ص ۶۱۱.

۴. Oxford Advanced Learners Dictionary ۱۹۹۸ p.۱۰۶۲.

۵. برت. اف. براینر، سکولاریسم و دین، مبانی بدیل برای کنکاش در یک کثرت‌انگاری اصیل، نامه فرهنگ،

در زبان فارسی معادل‌های گوناگونی برای این واژه آمده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: گیتی‌گرایی، دنیاگرایی، عرفی‌گرایی، غیردینی‌گرایی، نادینی، این‌دنیایی، این‌جهانی و...^۱

در عربی از سکولاریسم به «العلمانیة» تعبیر شده است. دربارهٔ ریشهٔ این واژه، دو دیدگاه وجود دارد: برخی العلمانیة، به کسر عین را از علم دانسته‌اند که به معنای علمی کردن است؛ براساس این نگاه، علمانیة یعنی محوریت یافتن علم و غلبه نگاه علمی صرف به جهان؛ برخی دیگر واژه العلمانیة را به فتح عین قرائت کرده‌اند و آن را مشتق از عالم، به معنای دنیایی کردن می‌دانند. در این دیدگاه، علمانیة یعنی نگاه‌ها نه به ماورا بلکه به زمین دوخته شده و به همین دنیا محصور گردد.^۲

با توجه به مجموعه تعریف‌های این واژه مناسب‌ترین معنایی را که برای سکولاریسم می‌توان برشمرد، دنیاگرایی و عرفی‌گرایی است و آنچه به عنوان جدایی دین از سیاست یا دین از دولت و... گفته شده، از پیامدهای سکولاریسم است نه حقیقت و ماهیت آن.

به‌رغم معادل‌هایی که برای سکولاریسم به کار برده می‌شود، می‌توان گفت این واژه ناظر به نوعی هستی‌شناسی است که اصالت را به امور دنیوی می‌دهد و بیان‌کننده نوعی تفکر است که براساس آن به دنیا و امور دنیوی از زاویه‌ای مستقل از دین نگریسته می‌شود؛ این گونه از هستی‌شناسی که با انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی مناسب خود هماهنگ است در برابر نوع دیگری از هستی‌شناسی است که صورتی معنوی و دینی دارد. به باور سکولاریسم می‌توان جهان را به‌طور کامل و تنها با کمک خود

س ۶، ش ۲۲، ص ۵۰.

۱. ر.ک: حمیدرضا شریعتمداری، سکولاریزم در جهان عرب، ص ۲۰-۳۸.

۲. عادل ضاهر، الاسس الفلسفیه للعلمانیة، ص ۳۷-۳۸؛ عزیز العظمه، العلمانیة من منظور مختلف، ص ۱۷-۱۸.

عالم شناخت و رجوع به امری دیگر، ضروری نیست؛ هدف زندگی، چگونگی عمل در جهان و ارزش‌های تعیین‌کننده نقش انسان در دنیا، همگی با استناد به خود دنیا قابل کشف‌اند؛ ولی بر اساس ایمان دینی، ارزش حقیقی زندگی و همه هستی تنها با رجوع به حقیقتی قابل فهم است که برتر از همه جهان باشد و همین عامل فوق مادی، تمام گونه‌های ایمان دینی را در برابر سکولاریسم به هم پیوند می‌دهد؛ از این رو دین و سکولاریسم در معنادهی و ارزش‌بخشی به اشیا دو راه گوناگون به‌شمار می‌روند؛ سکولاریسم و دین دو گونه کاملاً متفاوت از بازیابی حقیقت هستند؛ زیرا تکیه‌گاه هریک در سامان بخشیدن به تجربه‌های بشر و جهان طبیعی با دیگری متفاوت است؛ از نگاه سکولاریست‌ها جهان سرچشمه ارجاع است و همه چیز را می‌توان با استناد به دنیا توجیه و کشف کرد؛ دنیا با استناد به خودش قابل فهم و مهار است، ولی در نظر اهل دین، زندگی در این جهان، اگرچه عقل‌یاب است، ولی این فهم با استناد و به حقیقتی متعالی سامان‌پذیر است.^۱

بنابراین آنچه گفته شد سکولاریسم به حوزه خاصی از زندگی بشر محدود نشده، بلکه همه سطوح و لایه‌های فکری، معرفتی، انسان‌شناختی، هستی‌شناختی و جهان‌بینی را در بر می‌گیرد؛ این اندیشه معتقد است که انسان در هیچ بعدی از زندگی، نیازمند معارفی از بیرون خود و جهان مادی نیست؛ از این رو معارف و حیانی، نباید هیچ حوزه‌ای از معارف بشر را تحت تأثیر قرار دهد؛ به عبارت دیگر در شناخت ارزش‌ها، تبیین جهان و سامان‌بخشی به زندگی فردی و اجتماعی هیچ منبع و تکیه‌گاهی جز خود بشر و جهان مادی وجود ندارد؛ بدین جهت باید تفکر بشر را در همه حوزه‌های معرفتی از تمام شکل‌های ایمان دینی و مفاهیم ماورایی جدا و به اصطلاح دنیوی کرد.

سکولاریزاسیون

واژه سکولاریزاسیون^۱ به معنای غیردینی شدن، عرفی شدن، تفکیک دین از دولت، جداکردن دولت یا مجموعه‌های دیگر از بنیادهای دینی است؛^۲ افزون برآنچه گفته شد برای این واژه معنای دیگری نیز آمده است؛ دنیازدگی، دنیوی‌سازی، انتقال واقعیت‌های مربوط به قلمرو دین و امور مقدس به محدوده امور غیرمقدس و طبیعی، فرایند از دست‌رفتن اهمیت اجتماعی اندیشه و عمل دینی و نهادهای مذهبی، جداسازی امور دنیوی از امور دینی و جداسازی سیاست، دولت و حکومت، اقتصاد، هنر، آموزش و پرورش و سایر جنبه‌های زندگی از امور مقدس.^۳

تعبیر سکولاریزاسیون در زبان‌های اروپایی در معاهده وستفالی^۴ (۱۶۴۸م) به کار رفت و مقصود از آن تبیین انتقال سرزمین‌هایی بود که پیشتر تحت نظارت کلیسا قرار داشت و بعد تحت سلطه قدرت‌های سیاسی غیرروحانی قرار گرفت؛ در آن زمان واژه سکولاریس در میان مردم متداول بود و تفکیک بین «Sacred» (مقدس و دینی) و «Secular» (دنیوی و عرفی) به معنای جداسازی مفاهیم مابعدالطبیعی مسیحی از همه امور این جهانی یا غیرمقدس- در جامعه رواج داشت. کلیسا، کشیش‌ها و روحانیونی را که در تشکیلات دینی خدمت می‌کردند از روحانیون بیرون تشکیلات دینی تفکیک کرد و تعبیر سکولاریزاسیون را به معنای رهاکردن روحانیون از قید عهد و پیمان‌شان به کار برد.^۵

در تبیین این واژه آمده است: جریان تمایز ساختاری - که در آن، نهادهای

۱. Secularisation.

۲. مک لین، ایان، فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد، ص ۸۵۷.

۳. علی آقابخش، مینو افشاری‌راد، فرهنگ علوم سیاسی، ص ۶۱۲.

۴. Westphalia

۵. علیرضا شجاعی‌زند، دین، جامعه و عرفی‌شدن، ص ۲۰۸.

اجتماعی همچون اقتصاد، حکومت، اخلاق، عدالت، آموزش، تفریح، بهداشت و سازمان خانواده، امور متمایزی پنداشته می‌شوند و استقلال درخور توجهی دارند. نیز از دست‌رفتن حاکمیت مفاهیم ماورای طبیعی بر امور بشر را در پی دارد؛ از این رو به‌عنوان جداانگاری دین و دنیا از یکدیگر شناخته می‌شود.

با اینکه ارائه تعریفی جامع و مانع از سکولاریزاسیون، دشوار است، ولی به صورت خلاصه می‌توان آن را فرایندی معنا کرد که بر اساس آن، وجدان، فعالیت‌ها و نهادهای دینی، اعتبار اجتماعی خود را از دست می‌دهند؛ این یعنی دین در نظام اجتماعی به حاشیه رانده شده و کارکردهای اساسی در عملکرد جامعه با خارج شدن از زیر نفوذ و نظارت عواملی که به‌طور ویژه به امر ماورایی عنایت دارند، عقلانی می‌گردد.^۱

سکولاریزاسیون که از واژه لاتینی *secularis* به‌معنای غیرمقدس و غیرروحانی گرفته شده، فرایندی است که براساس آن، واقعیت‌های دینی و مقدس به محدوده امور غیرمقدس و طبیعی منتقل می‌شوند؛ در زمینه حیات اجتماعی، غیردینی ساختن، با زدودن بُعد مقدس برخی از مظاهر جهان و مقام انسان همراه است؛ در این فرایند، جنبه‌های عقلانی-علمی (به‌معنای غربی آن) جایگزین مظاهر دینی و تبیین جهان به کمک امور مقدس می‌شوند؛ همچنین در این جریان، فرهنگ، اندیشه و آداب و رسوم، رویکردی غیردینی می‌یابند، بدین معنا که پیوندشان با ارزش‌های دینی و مبانی الهی گسسته می‌شود.^۲

در تعریف سکولاریزاسیون، که آن را به معنای رهایی انسان از نظارت دینی و نیز رهایی از تأثیر مفاهیم و ارزش‌های فراطبیعی بر عقل و زبان

۱. میرچا الیاده، فرهنگ و دین، ص ۱۲۵-۱۲۹.

۲. بیرو، آلن، فرهنگ علوم اجتماعی، ص ۳۳۴.

دانسته‌اند؛ این تفکر عبارت است از رهانیدن اندیشه بشری از دریافت‌های دینی و شکستن همه اعتقادات فرامادی و نمادهای مقدس.^۱

لاری شاینر^۲ مفاهیم شش‌گانه‌ای را برای سکولاریزاسیون ذکر نموده است: ۱. افول و زوال دین؛ ۲. هم‌نوایی هرچه بیشتر با این جهان؛ ۳. جدایی دین و جامعه؛ ۴. جابه‌جایی باورها و نهادهای دینی؛ ۵. تقدس‌زدایی از عالم؛ ۶. حرکت از جامعه مقدس به جامعه دنیوی؛^۳ این معانی به‌نوعی به نگرش این‌جهانی و پذیرش مرجعیت جهان به‌مثابه منبع شناخت و کناره‌نهادن مرجعیت دین اشاره دارند؛ سکولاریزاسیون در زبان فارسی معادل: دین‌زدایی، غیردینی‌کردن، دنیوی‌سازی، دنیوی‌کردن، دنیوی‌شدن، عرفی‌شدن و... است.^۴

تفاوت سکولاریسم و سکولاریزاسیون

هرچند دو واژه سکولاریسم و سکولاریزاسیون دارای تناسب مفهومی بوده و هر دو به‌معنای نگرش این‌جهانی و پذیرش مرجعیت آن به‌کار می‌روند، ولی درعین‌حال دارای تفاوت معنایی هستند که گاه در کاربردهای عمومی و برخی متون غیرفنی این تفاوت‌ها در نظر گرفته نشده و موجب برداشت‌هایی نادرست می‌گردد؛ واژه سکولاریزاسیون در مقام تبیین، از وقوع واقعیتهایی در جامعه خبر می‌دهد و دارای معنای مصدري است و ازاین‌لحاظ با سکولاریسم که حاکی از یک نگرش، تفکر و نظام فکری است، تفاوت دارد؛ سکولاریزاسیون یا عرفی‌شدن جریانی تاریخی و بازگشت‌ناپذیر است

۱. محمدنقیب العطاس، اسلام و دنیوی‌گری، ص ۲۰.

۲. Larry shine

۳. لاری شاینر، مفهوم سکولارشدن در پژوهش‌های تجربی، چالش‌های دین و مدرنیته، مباحثی جامعه‌شناختی در دینداری و سکولارشدن، ص ۲۱-۳۵.

۴. علیرضا شجاعی‌زند، دین، جامعه و عرفی‌شدن، ص ۲۰۹.

که براساس آن جوامع از سلطه کلیسا و عقاید تعصب‌آمیز مابعدالطبیعی آزاد می‌شوند؛ همچنین تلاشی آگاهانه است در راستای بشری کردن اداره امور زندگی، قدسیت‌زدایی و خارج کردن امور جهان از دایره نفوذ و هدایت‌های دینی و روحانی؛ درحالی‌که سکولاریسم یا عرفی‌گرایی جهان‌بینی مشخصی را تبلیغ می‌کند و در واقع به‌مثابه یک دین است.^۱

سکولاریسم گونه‌ای تفکر و ایده‌ای نسبت به چگونگی تدبیر زندگی این جهانی است؛ سکولاریزاسیون فرایند سکولارنمودن و عرفی‌سازی امور دنیا است؛ سکولاریزاسیون در حکم نظریه است و جنبه تبیینی و جامعه‌شناختی دارد؛ درحالی‌که سکولاریسم، ایدئولوژی است و جنبه ارزشی، توصیفی و فلسفی دارد و مبتنی بر بنیادهای نظری است؛^۲ عرفی‌شدن در مقام توصیف، از ایجاد واقعیتی خبر می‌دهد؛ درحالی‌که در عرف‌گرایی به‌دلیل همراه‌شدن با پسوند «گراییدن» حامل بار ایدئولوژیک است و جنبه ارزشی-توصیفی دارد؛ «عرفی‌شدن» نظریه یا مجموعه نظریاتی درباره دین و دینداری و دگرگونی‌های آن‌دو در گذر تاریخ است، درحالی‌که «عرف‌گرایی» تلاشی است ایدئولوژیک به‌منظور مقابله با باور و تعلق دینی؛^۳ در سکولاریزاسیون، توجه به فرایند اجتماعی و پدیده خارجی است؛ یعنی آنچه در عالم خارج تحقق یافته است، ولی سکولاریسم ناظر به نظام فکری و مبانی معرفتی خاصی است؛ بنابراین درعین حال که این دو واژه با یکدیگر نزدیکی مفهومی دارند، ولی با توجه به تفاوت معنایی آنها به کاربرد این دو واژه به‌جای یکدیگر صحیح نیست و هرکدام باید در جای خود به‌کار برده شود.

۱. هوردن، ویلیام، راهنمای الهیات پروتستان، ص ۱۹۴.

۲. عبدالحسین خسروپناه، کلام جدید با رویکرد اسلامی، ص ۲۴۹.

۳. شجاعی‌زند، همان، ص ۵۸-۵۹.

لایسته

لایسته^۱ واژه‌ای فرانسوی و به معنای بینش سیاسی است که از سویی جدایی دین و دولت و از سوی دیگر آزادی دین و مذهب را تجویز می‌کند؛ لایسته، آزادشدن دولت و بخش عمومی از قیومیت و مرجعیت دینی است. این اندیشه را می‌توان چنین معنا نمود: جدایی دولت، قوای سه‌گانه و بخش‌های عمومی از دین و کلیسا و تضمین و تأمین آزادی از سوی دولت لائیک برای همه اعتقادات مذهبی و غیرمذهبی؛ این تفکر ضد مذهب نیست، بلکه می‌کوشد تا دولت را از دین جدا سازد؛ وصف لائیک برای قانون، کشور، سازمان یا شخصی در مقابل وصف دینی، ایمانی و اعتقادی است؛^۲ لائیسیم، اعتقاد به خارج کردن بنیادها و تأسیسات اجتماعی از تسلط مذهب یا آیین است، براساس این تفکر، نهادهای اجتماعی و وظایف مدنی باید به اشخاص غیرمذهبی محول شود؛^۳ بنابراین، لائیسیم به معنای تفکری است که می‌خواهد بنیادها و تأسیسات اجتماعی را از تسلط مذهب خارج کند و ویژگی آن، جلوگیری از نفوذ و تأثیرگذاری امور معنوی و روحانی است.

ارتباط لائیسیم با سکولاریسم

بین لائیسیم و سکولاریسم با وجود نزدیکی معنایی تفاوت وجود دارد؛ زیرا لاییک‌سازی یا غیردینی‌کردن، ناظر به تغییراتی است که در مناسبات میان دین و نهادهای غیردینی و به‌ویژه سیاست روی می‌دهد درحالی‌که سکولارسازی یا عرفی‌شدن به دگرگونی‌های درون دین اشاره دارد که برای پاسخگویی به نیازهای اجتماعی صورت می‌گیرد؛^۴ لائیسیم و تفکر غیردینی را می‌توان بخشی از سکولاریسم و نمود عینی سکولاریسم سیاسی دانست.

۱. Laïcité.

۲. علی آقابخشی، مینو افشاری‌راد، فرهنگ علوم سیاسی، ص ۳۶۷.

۳. همان.

۴. ژان پل ویلهلم، جامعه‌شناسی ادیان، ص ۱۴۱-۱۴۲.

پست، پسا

واژه فارسی «پسا» معادل واژه لاتین «پست»^۱ است که در زبان لاتین دارای معانی بسیاری است؛ از جمله: تیر، تیرک، خط آغاز، خط پایان، به دیوارزدن، به اطلاع رساندن و... و در حالت پیشوندی بنا به اتصال به هر واژه‌ای معنایی ویژه می‌یابد؛ یکی از این معانی پس از، بعد از و... می‌باشد مثلاً پست مدرن یعنی دوران بعد از مدرن و...^۲.

پساسکولاریسم

پساسکولاریسم^۳ نظریه‌ای است که نگاه افراطی سکولاریسم در حذف دین از عرصه اجتماعی را برنرفته و نقش اجتماعی دین را هرچند محدود، می‌پذیرد؛ این اندیشه پاسخی است به چالش‌ها و بحران‌های سکولاریسم و پیامد آن بقا و حضور دین با وجود تلاش سکولاریسم در مقابله با آن- است؛ این نظریه بر رد ملازمه میان سکولاریزاسیون و حذف دین استوار شده است.

یورگن هابرماس،^۴ فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی، پاساسکولاریسم را این گونه معرفی می‌کند: «تمام جوامع غربی پست سکولار هستند؛ به این معنا که خود را با ادامه وجود دین در محیطی که همچنان سکولار است وفق داده‌اند؛ پیشوند «پست» یا «مابعد» در این واژه بر این دلالت دارد که دین همچنان در چارچوب متمایز مدرنیته برای بخش بزرگی از ملت، نیرویی مؤثر در شکل‌دهی به شخصیت آن‌ها به‌شمار می‌آید و از طریق اظهارنظرهای کلیسا و همچنین جمعیت‌ها و مجامع دینی همچنان در عرصه افکار عمومی سیاسی تأثیر بسزایی می‌گذارد»^۵.

۱. post.

۲. محمد حاجی‌زاده، فرهنگ تفسیری ایسم‌ها، ص ۱۰۷.

۳. Post Secularism.

۴. Jürgen Habermas

۵. یورگن هابرماس، چپستی سکولاریسم، روزنامه همشهری، ۸۱/۲/۲۹

وی معتقد است جوامع پست سکولار مدت‌هاست از این توهّم عصر روشنگری که دین از عرصه حیات عمومی برچیده خواهد شد، دست برداشته‌اند، آن‌ها خودشان را با ادامه وجود دینی وفق داده‌اند که نیروی شکل‌دهنده آن به زندگی، بدون توسل به اقتدار سیاسی و تنها با تکیه به ابزار کلام، به گونه‌ای بی‌واسطه می‌تواند وجدان آحاد اعضای جامعه خود را که داوطلبانه در این جامعه عضویت دارند، مورد خطاب قرار بدهد.^۱

در تعریف دیگر، پساکولاریسم به معنای پایان عصر سکولاریسم و ظهور دین و معنویت است که با آنچه نظریه‌پردازان سکولاریسم مطرح می‌کنند متفاوت است؛ در این تعریف پساکولاریسم ناظر به مبانی ویژه خود نیست و تنها بیانگر ظهور عصر نقش‌آفرینی دین و شکست تلاش سکولاریسم در حذف دین از عرصه اجتماعی است

پساکولاریسم، رویکردها و رهیافت‌ها

در مورد پساکولاریسم دو رویکرد کلی مطرح است، نخست؛ نگاه اندیشمندان غربی به پساکولاریسم که آن را به عنوان مرحله‌ای پس از سکولاریسم در پاسخ به چالش‌ها و بحران‌های سکولاریسم مطرح می‌کنند؛ این رهیافت در دیدگاه افرادی چون پیتر برگر هابرماس بازتاب یافته است؛ براین اساس، پساکولاریسم به دنبال نفی سکولاریسم نبوده بلکه می‌کوشد در قالب مبانی مدرنیته غربی به اصلاح آن و به جدایی جریان سکولاریزاسیون و نفی دین بپردازد؛ از این رو نگاهی که این صاحب‌نظران به دین دارند از دریچه مبانی مدرنیته است. رویکرد دوم به معنای پایان عصر سکولاریسم و آغاز نقش‌آفرینی دین است که انقلاب اسلامی در عصر حاضر نویدبخش آن بوده است؛ در پرتو انقلاب اسلامی حصارهای سکولاریستی شکسته و طومار آن درهم پیچیده شد؛ در این رهیافت از پایان

عصر سکولاریسم پرده‌برداری می‌شود؛ نگاه مزبور گویای این حقیقت است که دیگر نمی‌توان با تنگ‌نظری سکولاریستی، جوامع بشری را اداره نمود و این همان چیزی است که اسلام منادی آن بوده و انقلاب اسلامی در عصر حاضر آغازگر آن است.

آنچه در نوشتار پیش‌رو دنبال می‌شود ارزیابی و نقد رویکرد نخست است و رویکرد دوم در اینجا مدنظر نیست؛ ضمن آنکه کاربرد اصطلاح «پاسکولاریسم» را در چنین رهیافتی به دلیل غلبه رویکرد نخست و حاکمیت مبانی غربی بر آن مناسب نمی‌دانیم و بهتر است از تعبیری همچون «پایان سکولاریسم» یا «شکست سکولاریسم» و... استفاده شود تا بار منفی در پی نداشته باشد.

پاسکولاریسم پروسه یا پروژه

نخستین موضوعی که در این بخش باید بررسی شود، این است که نظریه پاسکولاریسم از سوی برخی اندیشمندان غربی به عنوان یک پروسه و روند در تفکر غربی مطرح است یا پروژه و برنامه مشخصی است که از سوی آنها به اجرا گذاشته می‌شود؟ نظریه پردازان پاسکولاریسم تلاش دارند این آموزه را به عنوان مرحله‌ای از تفکر غرب معرفی نمایند که در راستای جریان مدرنیته قرار دارد؛ آنان برای این ادعا دو دلیل آورده‌اند: اعتقاد به حتمیت جریان مدرنیته به عنوان یگانه مسیر سعادت بشر از یک سو و انکار ملازمه میان سکولاریزاسیون و نفی دین از سوی دیگر؛ آنان مدعی‌اند دین‌زدایی برآمده از ذات سکولار نبوده بلکه ناشی از سکولاریزاسیون اروپایی است.

هابرماس می‌گوید: «تغییرات جهانی و درگیری‌های آشکار درباره مسائل مذهبی، دلیل خوبی است تا در این نکته شک کنیم که دین به محاق رفته است؛ اکنون گروه اندکی از جامعه‌شناسان، موافق این فرضیه هستند که بین مدرنیزه شدن جامعه و سکولار شدن مردم ارتباط وثیقی برقرار است

درحالی که برای مدتی طولانی کسی با این فرضیه مخالف نبود؛ این فرضیه بر سه ملاحظه به ظاهر قابل قبول بنا شده است:

نخست، پیشرفت در علم و فناوری، به گونه‌ای که می‌توان تمام رویدادها و وضعیت‌های تجربی را به صورت علمی تبیین کرد؛ ذهن روشن علمی نمی‌تواند با جهان‌بینی‌های مبتنی بر الهیات و متافیزیک به‌آسانی سازگار باشد.

دوم: کلیسا و دیگر سازمان‌های مذهبی با استقلال کارکردی خرده‌نظام‌های اجتماعی، کنترل خود را بر حقوق، سیاست، رفاه همگانی، دانش و تعلیم و تربیت از دست داده‌اند؛ آن‌ها کارکرد ویژه خود را به اداره امور رستگاری و انجام فرایض دینی را به امور فردی محدود نموده‌اند و به‌طورکلی نفوذ و تأثیر عمومی خود را واگذار کرده‌اند.

سوم: پیشرفت از جامعه کشاورزی به صنعتی و سپس فراصنعتی به‌طور میانگین به رفاه و امنیت اجتماعی بیشتر منجر شده است؛ با کاهش مخاطرات زندگی و افزایش آرامش وجودی، نیاز مشخص افراد به فرایضی که وعده اداره اوضاع غیرقابل کنترل را از طریق ایمان به قدرت بی‌پایان می‌داد، کم شده است.

این‌ها دلایل اصلی نظریه سکولار شدن هستند؛ این اندیشه در دو دهه اخیر میان جامعه‌شناسان منشأ مجادلات بسیار بوده است؛ اخیراً در پی انتقادهای مبنایی درباره دید تنگ‌نظرانه اروپامحوری، اکنون حتی از پایان سکولاریسم سخن گفته می‌شود؛ این جوامع را می‌توان فراسکولار نامید؛ زیرا در این جوامع، دین از نفوذ و تأثیر عمومی برخوردار است؛ درحالی که یقین سکولاریستی مبنی بر محو دین در فرایند تجدد، از رونق افتاده است.^۱ پیتز برگر نیز سخن از افول به‌میان آورده، می‌گوید: نمی‌توان گفت ما در

۱. یورگن هابرماس، جامعه فراسکولار در غرب، ص ۱۰۶.

جهانی سکولار زندگی می‌کنیم؛ به جز چند مورد استثنا، دنیای امروز ما همانند گذشته آکنده از احساسات دینی و حتی در برخی مناطق بسی بیشتر از گذشته است و این خود بدان معناست که همه ادبیاتی که مورخان و دانشمندان علوم اجتماعی نام نظریه سکولاریزاسیون بر آن نهاده‌اند دارای کاستی‌های پرشماری است...

اینکه گفته شود: نوگرایی لزوماً به افول دین، هم در جامعه و هم در نظر افراد منجر خواهد شد، ایده ساده‌ایست ولی همین ایده بسیار ساده، غلط از آب درآمده است.

هیچ دلیلی وجود ندارد که گمان کنیم جهان در سده ۲۱ کمتر از جهان امروز به دین توجه دارد. گروه اندکی از جامعه‌شناسان دینی، تلاش داشته‌اند نظریه قدیمی سکولاریزم را با آنچه که من آن را تز «آخرین خاکریز» نام نهاده‌ام، نجات دهند: نوگرایی، سکولاریزم را رواج می‌دهد و نهضت‌های دینی نظیر حرکت اسلامی و حرکت پروتستانیزم انجیلی نماد آخرین دفاع و خاکریز دین در برابر سکولاریزم هستند که پایدار نخواهند ماند و در نهایت این سکولاریزم است که پیروز خواهد شد... اما من این تز و فرضیه را قانع کننده و قابل قبول نمی‌دانم؛ یک جمله را می‌توان با قطعیت عنوان داشت: آنان که از نقش دین در تحلیل مسائل جهان معاصر غفلت می‌ورزند مرتکب خطای بزرگی می‌شوند.^۱

آنتونی گیدنز نیز فرایند جبری و قهرآمیز سکولاریزاسیون را با رشد دین‌گرایی و جنبش‌های اسلامی مورد تردید قرار می‌دهد؛ وی دنیوی‌شدن را در سه بعد مورد توجه و تأکید قرار می‌دهد: ۱. کاهش عضویت و حضور در مجامع دینی؛ ۲. کاهش نفوذ اجتماعی دین؛ ۳. کاهش اعتقاد و ایمان دینی؛ او می‌نویسد: «نفوذ مذهب در راستای هر یک از این ابعاد سه‌گانه دنیوی‌شدن

کاهش یافته است؛ آیا باید نتیجه‌گیری کنیم که سرانجام حق با مؤلفان قرن نوزدهم است؟ شاید دردهای احتضار دین عمیق‌تر از آن بوده‌اند که آن‌ها پیش‌بینی کرده‌اند. این گونه نتیجه‌گیری اشتباه خواهد بود. جاذبه دین در شکل‌های سنتی و جدید آن، احتمالاً زمانی دراز خواهد پایید. بین تفکر عقل‌گرایانه امروزی و شیوه نگرش مذهبی، تنش سختی وجود دارد... شاید کمتر کسی در این جهان باشد که هرگز تحت‌تأثیر احساسات مذهبی قرار نگرفته باشد و علم و تفکر عقل‌گرایانه در برابر سؤالاتی اساسی مانند معنا و هدف زندگی موضوعاتی که همیشه اساس دین بوده است—ساکت می‌ماند.^۱ «براین اساس، وی رشد اسلام‌گرایی و حرکت‌های احیاگرانه جوامع اسلامی را که به تجدید حیات پر دامنه اسلام منجر شده و نیز انقلابی را که در ایران در دهه ۱۹۸۰ رخ داده است، دلیل و شاهد آشکاری بر بطلان فرایند اجتناب‌ناپذیری دنیوی شدن می‌داند.

با وجود این دیدگاه‌ها، واقعیت این است که پساکولاریسم را به دلیل سکولاری بودن آن، باید پروژه نجات سکولاریسم دانست و بروز بحران‌های سکولاریسم و افزایش روند گرایش به دین و معنویت با وجود یگانه‌تازی‌ها نظام‌های سکولار، نظریه سکولاریسم را با تردید مواجه کرده است و ظهور انقلاب اسلامی خط بطلانی بر این تفکر کشید و تردیدهای جدی در تداوم آن به وجود آورد که اندیشمندان را وادار کرد به نظریه پساکولاریسم و اعتراف به نقش دین در عرصه اجتماعی روی آورند، ولی با این وجود تلاش نمودند تا با محوریت نگاه سکولاریسم و بنیان‌های فکری آن و هماهنگ نمودن دین با آن به نوعی روند سکولارسازی را بازسازی نموده و حیات آن را تداوم بخشند.

پساسکولاریسم، رخنه پوش سکولاریسم

ماهیت پساسکولاریسم و پابندی آن به مبانی حاکم بر سکولاریسم و مدرنیته غربی - که در تبیین مبانی فکری این نظریه بدان اشاره خواهد شد - به خوبی بیانگر این است که نمی توان این نظریه را به عنوان آلترناتیو و جایگزین سکولاریسم دانست، بلکه مکمل آن است؛ تعبیری همچون «استمرار وجود دین در محیطی که همچنان سکولار است» و «دین در چارچوب متمایز مدرنیته» و... در معرفی پساسکولاریسم از سوی هابرماس اصلی ترین نظریه پرداز این دیدگاه، نشان از پابندی به بنیان های سکولاریسم و توجه به دین در چارچوب آن است؛ از این رو این نظریه را باید در راستای تداوم سکولاریسم و جریان مدرنیته غربی ارزیابی نمود و همان گونه که خود هابرماس می گوید: «تصور یک بازی همه یا هیچ، میان دین و روشنگری با وضعیت کنونی یعنی با وضعیت جوامع پست سکولار غرب همخوانی ندارد البته اصطلاح پست سکولار به این معنا نیست که سکولار کردن حاکمیت، روند معکوسی را طی کرده باشد»^۱

براین اساس پساسکولاریسم را باید به عنوان رخنه پوش سکولاریسم دانست که در پی برطرف نمودن چالش های آن است؛ این جریان، تلاش می کند با استفاده از دین و نقش اجتماعی و کارکردهای آن، بحران هایی که ادامه روند سکولاریسم را به خطر انداخته مدیریت نموده و زمینه ادامه حیات آن را فراهم سازد، نه آنکه در پی ایجاد روندی نوین باشد؛ در صورتی می توان این نظریه را به عنوان جایگزین سکولاریسم پذیرفت که بنیان های حاکم بر سکولاریسم را درهم شکسته و بنایی نو بر آن استوار نماید، نه اینکه بر پایه آن و مبانی و تنها با اصلاح نگاه تنگ نظرانه و افراطی سکولاریسم در حذف دین آن هم به دلیل گسترش گرایش به دین باوجود

همه تلاش‌ها برای کنار نهادن آن- نقشی کم‌رنگ برای دین در نظر گرفته شود و دین را ملزم به هماهنگی با خود بداند؛ همان‌گونه که قائلین به پساکولاریسم معتقدند چگونه می‌توان این نظریه را جایگزین سکولاریسم دانست؟. درحالی که هابرماس به صراحت اعلام می‌کند «دین در چارچوب مدرنیته تنها در صورتی می‌تواند پابرجا بماند که بتواند در سه‌جهت وضعیت خود را روشن کند؛ نخست اینکه عالم دینی بتواند رویارویی با دیگر ادیان را که از لحاظ معرفتی با یکدیگر تفاوت دارند به‌گونه‌ای معقول سامان دهد. دوم: در عرصه مرجعیت علوم، خود را با مرجعیتی وفق دهد که انحصار اجتماعی دانش دنیایی را در اختیار دارد و سوم از منظر دینی در پیوند با حاکمیت مردم و حقوق بشر باشد یعنی همانجا که مشروعیت حکومت از آنجا ناشی شده است.»^۱ این سخن به محوریت مدرنیته غربی و لزوم هماهنگی دین با آن به‌روشنی اشاره می‌کند و بیانگر ماهیت یگانه سکولاریسم و پساکولاریسم است.

پساکولاریسم، سکولارزدایی یا تداوم سکولاریسم

از آنچه گفته شد، می‌توان دریافت که آموزه پساکولاریسم در پی سکولارزدایی نبوده، بلکه تداوم آن به‌شمار می‌رود؛ آنچه این نظریه دنبال می‌کند تعدیل نگرش به دین و کنار نهادن نگاه افراطی سکولاریسم در حذف دین از عرصه اجتماعی است؛ ازاین‌رو، هابرماس مدعی است ایده پساکولاریسم به‌معنای زوال فرایند سکولارشدن جهان و کنار رفتن کامل دین از حیات بشری نیست، بلکه به این معناست که تداوم دین در جهان سکولار مشروط به پذیرش تکثرگرایی دینی، مرجعیت علم مدرن؛ دموکراسی و حقوق بشر است؛ وی می‌گوید: «همه جوامع غربی پست‌سکولار هستند، به‌این‌معنا که خود را با استمرار وجود دین در محیطی

که همچنان سکولار است، وفق داده‌اند. پیشوند «پست» یا مابعد در تعبیر پست‌سکولار دلالت براین دارد که دین همچنان در چارچوب متمایز مدرنیته برای بخش بزرگی از ملت، نیروی مؤثر در شکل‌دهی به شخصیت آن‌ها به‌شمار می‌آید و از طریق اظهارنظرهای کلیساها؛ جمعیت‌ها و مجامع دینی همچنان در عرصه افکار عمومی سیاسی تأثیر بسزایی می‌گذارد؛^۱ براین‌اساس، وی چنین نتیجه می‌گیرد که هیچ دلیل مناسبی برای انکار این احتمال وجود ندارد که ادیان هنوز به‌طور بالقوه دارای محتوای معنایی ارزشمند برای الهام‌بخشی به مردمان فراسوی اجتماعات محدود دینی باشند، مشروط برآنکه این توان معنایی بالقوه آن‌ها به صورت حقیقتی با زبان سکولار بیان شود.^۲ پایبندی هابرماس به سکولاریسم و ضرورت همسویی دین با آن به خوبی در این سخنان آشکار است.

پیتربرگر نیز با وجود اینکه مدعی است دنیای کنونی سکولار نیست، ولی طرز نگاه وی به سنت جوامع دینی در برابر سکولاریزاسیون، چیزی جز رسمیت‌دادن و پذیرفتن ضمنی دنیای سکولار نمی‌باشد؛ زیرا وی درباره برخوردی که جوامع دینی نسبت به سکولاریزاسیون ممکن است داشته باشند، دو راهبرد مطرح می‌کند: یکی راهبرد «طرد» و دیگری «تطابق»؛ وی راهبرد طرد یا انقلاب دینی را با وجود فضای مدرن، کارآمد نمی‌داند و معتقد است نوگرایی، جوامع ناهمگون را به یکدیگر پیوند داده و ارتباطات فرهنگی بین این جوامع را رشد می‌دهد و این دوعامل، علاقمندی به تکثرگرایی را تقویت می‌کنند و با انحصارطلبی دینی سازگاری ندارند؛^۳ ازاین‌رو وی راهبرد تطابق را پیشنهاد می‌دهد که براساس آن جامعه دینی به‌جای درگیری و روبه‌رو شدن با روندی فرسایشی، خود را با فضای سکولار تطبیق دهد، وی معتقد است: فرهنگ جدید از قدرت فراوانی

۱. چستی سکولاریسم، روزنامه همشهری، ۸۱/۲/۲۹.

۲. همان، ص ۱۴.

۳. برگر، پیتر ال، افول سکولاریزم، دین خیزش گر و سیاست جهانی، ص ۱۹-۲۰.

برخوردار است و تلاش بسیاری لازم است تا بتوان نظام دفاعی مستحکمی در برابر آن ایجاد نمود؛ جالب توجه آنکه در نهادهای دینی با کمک راهبرد تطابق، بر نظریه سکولاریزاسیون خط بطلان کشیده‌اند، ولی اگر واقعاً در دنیای سکولار زندگی کنیم، انتظار می‌رود که نهادهای دینی برای ماندگاری هرچه بیش‌تر خود با سکولاریسم سازگاری یابند؛ این همان نمود تجربی راهبرد تطابق است.^۱

بنابراین، پساکولاریسم را نباید به‌منزله نفی سکولاریسم و جریان مدرنیته تلقی نمود، بلکه باید آن را واکنشی به روند فزاینده گرایش به دین و تلاشی در جهت تداوم سکولاریسم به‌شمار آورد؛ پساکولاریسم به دنبال سکولارزدایی نیست، بلکه در پی اصلاح نگرش افراطی سکولاریسم به دین بوده و این دیدگاه که گرایش به دین در پی مدرنیزاسیون کاهش یافته را مردود دانسته و تقاضای دین را همیشگی می‌داند و با وجود همه تلاش‌ها برای نادیده گرفتن و حذف آن، همچنان دارای اهمیت است؛ در این راستا تلاش می‌کند که به نقش دین در چارچوب مدرنیته توجه نماید؛ هرچند به‌دلیل محوریت بخشیدن به چارچوب‌های مدرنیته، خارج از دایره سکولاریسم حرکت نمی‌کند؛ از این‌رو گرچه ممکن است در نگاهی ظاهری، این اندیشه، به‌نوعی نفی سکولاریسم به‌شمار آید؛ ولی واقعیت این است که این نظریه به‌دلیل پایبندی به چارچوب‌های مدرنیته و دنیوی‌سازی راه به‌جایی نخواهد برد و مشکلی را حل نخواهد کرد.

بنابراین، اگر سکولاریسم را نگرشی بدانیم که همه لایه‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و جهان‌بینی زندگی بشر را در بر می‌گیرد؛ این تفکر چنان با مبانی غربی و مدرنیته درهم تنیده شده که نمی‌توان تلاش پساکولاریسم برای توجه محدود به نقش اجتماعی دین بر پایه آن را نوعی سکولارزدایی به‌شمار آورد.

زمینه‌ها و عوامل شکل‌گیری پساسکولاریسم

پساسکولاریسم به یک‌باره شکل نگرفت؛ بلکه برخی زمینه‌ها و عوامل موجب گرایش به آن در میان برخی اندیشمندان غربی گردیده است که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) محدودیت‌ها و چالش‌های سکولاریسم

نارسایی‌ها و چالش‌ها پایه‌های سکولاریزاسیون را با تزلزل و تشکیک جدی روبه‌رو کرد و زمینه چرخش از آن و گرایش به پساسکولاریسم فراهم گردید؛ جان کین^۱ معتقد است با وجود رشد و دگرگونی بسیار که سکولاریسم تاکنون در جهان غرب داشته، جهان در اوضاع کنونی شاهد گونه‌ای سکولارزدایی در غرب است؛ این امر از آنجا ناشی می‌شود که سکولاریسم محدودیت‌های ویژه‌ای داشته و اجرای آن برخلاف انتظارات اولیه، موجب بروز گونه‌ای ناهمگونی و تضاد در جامعه و نهادهای مدنی می‌گردد؛ از دیدگاه وی سکولاریسم در روند حیاتی خود با سه محدودیت متناقض‌گونه روبه‌رو است:

۱. دور تازه فعالیت‌های انجمن‌های دینی: در جوامع غربی علاقمندان به آزادی‌های مذهبی دریافته‌اند که فرهنگ سکولاریستی حاکم، چیزی جز فشار و محدودیت برای آنان به ارمغان نیاورده است؛ از آنجا که به دلیل جدایی میان جامعه، سیاست و دین امکان حضور قوی و فعال در انجمن‌ها و مؤسسات مذهبی برای این گروه از دین‌طلبان وجود ندارد، در نتیجه آنان از راه‌های گوناگون از جمله روزنامه و رسانه‌های عمومی، مخالفت خود را به گونه‌ای با سکولاریسم ابراز می‌دارند؛ بدین ترتیب، گرایش به دین و معنویت در بخش‌هایی از جوامع غربی رو به افزایش گذاشته است و این یعنی سکولاریسم زدایی.

۲. توجه فزاینده به امور قدسی: در وضعیتی که به‌نظر می‌رسید موج سکولاریسم زوایای منفی اخلاقی جوامع غربی را فراگرفته باشد، در این کشورها شاهد روند روبه رشد اجرای سنت‌های مذهبی به‌ویژه درباره تولد، ازدواج و مرگ هستیم؛ گسترش اعتقاد به امور مذهبی نه‌تنها در مسائل مربوط به انسان که حتی درباره محیط‌زیست نیز مشاهده می‌گردد؛ براین‌اساس، چنین استدلال می‌شود که چنان‌چه انسان، خود را جایگزین خدا و ارباب جهان بیندارد، پیامدهایی در پی خواهد داشت که ازجمله آن‌ها، آسیب به محیط زیست است؛ با این وصف انسان‌ها به‌جز جذب منافع شخصی از محیط زیست به چیز دیگری نمی‌اندیشند.

۳. فراهم‌سازی زمینه برای استبداد سیاسی: مبارزه با دین و دین‌مداری از اهداف اولیه سکولاریسم می‌باشد. امروزه کار آن‌ها به‌جایی رسیده است که در برخی جوامع، ازجمله در جوامع اسلامی، ایده‌ها و مواضع خود را بر مردم تحمیل می‌کنند؛ این پدیده موجی سیاسی ایجاد کرده که در اثر آن مستبدانه از پابندی عملی به دین جلوگیری به‌عمل می‌آید؛ شاید آن‌ها این حرف را توهین بیندارند؛ زیرا اصرار دارند که سکولاریته اساساً دربردارنده پذیرش استدلال، تمایل به مصالحه، پرهیز از تعصب و جدایی کلیسا از دولت است؛ ولی تلاش‌های سیاسی گوناگون برای نهادینه‌کردن این اندیشه در فرانسه، ترکیه و کشورهای دیگر، شواهدی کافی برای اثبات «استعمار درونی» سکولاریسم هستند.

ادعای دوری از تعصب در حالی است که دشمنی ذاتی سکولاریسم نسبت به مسلمانان، نگران‌کننده‌ترین مثال برای چنین تعصب‌هایی است؛ سکولاریته به تحقیر مسلمانان شهرت یافته است و این تحقیر، از راه تحمیل اصول اخلاقی تبعیض‌آمیز و سخت‌گیرانه غرب به کویت، الجزایر و فلسطین، استبداد حکومت‌های خوش‌خدمت فاسد و تهدید به نابودی با

قدرت اقتصادی، فناوری، سیاسی، فرهنگی و نظامی غرب به سردمداری آمریکا انجام می‌شده است؛^۱ وجود چنین محدودیت‌هایی زمینه شکل‌گیری پساسکولاریسم را فراهم نموده است.

ب) بحران‌های سکولاریسم

یکی از مهم‌ترین زمینه‌های شکل‌گیری پساسکولاریسم، بروز بحران‌های گوناگون معرفتی، روحی، اخلاقی و اجتماعی در نظام‌های سکولار است که آنان را با چالش جدی روبه‌رو نموده و شایستگی این اندیشه را برای ترسیم الگوی زندگی انسانی مورد تردید قرار داده است.

تکیه مطلق غرب بر علوم تجربی و رویارویی آنان با اعتقادات دینی، خسارت‌های سنگینی برای نظام‌های سکولار به‌بار آورد؛ گرچه نقش این جریان در سرعت بخشیدن به اکتشافات علمی و افزایش چشمگیر بهره‌مندی‌های مادی غیرقابل انکار بود، ولی به‌دلیل یک سونگری و نادیده گرفتن ارزش‌های الهی هیچ‌گاه نتوانست سعادت حقیقی را برای بشریت به ارمغان بیاورد و با وجود پیشرفت در علم و تکنولوژی، پس‌رفت در انسانیت را در پی داشت؛ آنچه تمدن غرب در عمل برای بشریت به ارمغان آورد، تبدیل او به حیوانی متمدن بود، نه انسان متمدن!

رویدادهایی چون رنسانس و نوزایی، جنبش اصلاح دینی، جریان روشن‌اندیشی، عقل‌گرایی و انقلاب صنعتی که از سده چهاردهم در غرب آغاز شد با وجود نتایج سودمند آن در زمینه تأمین رفاه مردم، ایجاد دگرگونی‌های فکری - فرهنگی و تکامل زندگی اجتماعی انسان‌ها موجب بروز بحران‌ها و نارسایی‌هایی نیز در عرصه‌های گوناگون زندگی از جهت معرفتی، روانی، اخلاقی، اجتماعی و سیاسی شده است؛ امروزه بشر در بُعد

۱. کین، جان، محدودیت‌های سکولاریسم در دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها، ماهنامه دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، سال سیزدهم، آذرماه ۱۳۷۸، ش ۱۳۲، ص ۳۶-۳۸.

معرفتی دچار تحیر علمی، نسبیت‌گرایی و بی‌ثباتی در آرا و عقاید است، در بُعد روانی، دچار تردید علمی، افسردگی و اضطراب، فقدان آرامش و اطمینان خاطر و از خودبیگانگی و به عبارت دیگر بی‌خویشی شده و از جهت اخلاقی گرفتار انحراف‌های خصلتی گسترده، به لحاظ خانوادگی دچار ازهم‌پاشیدگی داخلی، از نظر اجتماعی و سیاسی نیز، گرفتار بحران‌هایی چون هرج و مرج بین‌المللی و مانند آن است.^۱ درحقیقت پدیدارشدن ایده سکولاریسم، خود نمونه‌ای از همان افراط بشر بوده است که خسارت‌ها و پیامدهای جبران‌ناشدنی به ارمغان آورده است که ازجمله آن‌ها کم رنگ شدن فداکاری و نابودی ایثار در جامعه است؛ زیرا از ویژگی‌های ضروری سکولاریسم، نفی شایستگی هرگونه گذشت و فداکاری‌هایی است که باعث زجر و شکنجه و حتی چشم پوشیدن از زندگی مادی خواهد بود؛ در یک کلام با سکولاریسم راه انجام همه ایثارها و ازخودگذشتگی‌ها بسته می‌شود؛ زیرا سکولاریسم ترویج‌دهنده بهره‌گیری تمام‌عیار از دنیاست و این با ایثار سازگار نیست و اگر ماورایی و آخرتی درنظر گرفته نشود، انجام ایثارها دلیلی نخواهد داشت و در نتیجه جامعه از چنین نعمتی محروم می‌ماند. در نظام سکولاریسم ارزش احساس وظیفه و تکلیف برین که با عظمت‌ترین و شریف‌ترین احساس آدمیان است، در تطبیق حقایق بُعد دوم (مانند حقوق، اقتصاد، سیاست و...) بر زندگی ازبین می‌رود و انسان‌ها در زندگی سکولاریستی تا حد دندان‌های ناآگاه ماشین چنانچه در دوران معاصر مشاهده می‌کنیم در می‌آیند.

نفی برادری و برابری انسان‌ها از دیگر خسارت‌های زیانبار است؛ زیرا آن‌گاه که سکولاریسم، اخلاق و مذهب را از زندگی اجتماعی انسان‌ها نفی کرد، خط بطلانی بر برادری و برابری آن‌ها کشید و آنان را از یکدیگر بیگانه

۱. عبدالله جوادی‌آملی، انتظار بشر از دین، ص ۱۳.

کرد و حتی به بیگانگی از خویشتن منتهی نمود و از این مرحله نیز تجاوز کرده و به سیه چال «انسان گرگ انسان است» سقوط کرد.^۱

غرب به جای اینکه در اندیشه مبارزه با دیانت کلیسایی باشد، نوک پیکان حمله خود را متوجه اساس دین و نهاد دیانت کرد و رفته رفته مبارزه با دین و دین‌مداری به یک سنت در میان روشنفکران تبدیل شد؛ همین سنت نابخردانه بود که عامل انحطاط اخلاقی-فرهنگی و حتی سیاسی مغرب زمین در دوره مدرنیسم گردید؛ سنتی که غرب را از دورن نسبت به انسانیت و شرافت خود بیگانه کرد.

چنانچه بخواهیم نگاهی گذرا به بحران‌های نظام سکولار بیفکنیم، می‌توان به پنج بحران عمده اشاره نمود:

۱. بحران معرفت‌شناختی

معیار بودن معرفت حسی و تجربی در دنیای امروز که ناشی از جهان‌بینی مادی و طبیعی است، موجب شد تا معرفت‌های غیرحسی و غیرتجربی کنار گذاشته شده و معرفت در دایره حس و تجربه محدود گردد؛ معرفت سپس از محدوده حس و تجربه فراتر رفت و در حصار معرفت عقلی و چارچوب آن محصور شد؛ این باعث شد تا انسان امروز به شناخت و معرفت صحیح و کامل دست نیابد.

اصالت دادن به علم و عقل بشری و مبنا قرار دادن آن در شناخت و بی‌اعتنایی به معارف متافیزیکی و اخلاقی، بحران معرفتی را برای نظام سکولار در پی داشت و به تعبیر پیتر اسکات^۲، نظام هوشمندی که بمب هسته‌ای را ساخته، در ساختن مقوله‌های اخلاقی که بتواند چنین دانشی را متمدن کرده و در خدمت انسان قرار دهد، شکست خورد.^۳

۱. محمدتقی جعفری، سکولاریسم یا حذف دین از زندگی، به نقل از قبسات، س ۱، ش ۲، ص ۱۲۶.

۲. peter Scott

۳. پیتر اسکات، فرهنگ و جامعه، ص ۲۸۴.

پیامد چنین معرفت‌شناسی ناقصی، تفسیر نادرست از انسان و جهان‌هستی است و چنین شناخت محدودی، نگاه به انسان و جهان را نیز تحت تاثیر قرار داده و بر آنها سایه خواهد افکند.

گروهی که خواسته‌ای برخاسته از حس و وهم را خرد پنداشتند و قداست حریت را در پای شهوت و غضب قربانی کردند بادست نیافتن به شناختی درست از گوهر انسان، سیاست و حکومت را که از شریف‌ترین شاخه‌های علوم انسانی است، به سلطنت بر مردم معنا و تفسیر کردند، اینان هم دچار مشکل انسان‌شناسی و جهان‌بینی‌اند و هم مبتلا به معضل معرفت‌شناسی؛ زیرا انسان از منظر این گروه، بین تولد و مرگ خلاصه می‌شود و جهان‌هستی نیز از قلمرو ماده و طبیعت فراتر نبوده و معیار اندیشه صحیح، اثبات و ابطال حس است. گروه یاد شده، حس و وهم را در بخش اندیشه و شهوت و غضب را در بخش انگیزه که عقل ترقی‌اند، عقل پنداشتند و علم حسی را که پشتوانه ابطال‌پذیری حسی دارد، معرفت صائب می‌انگارند؛ غافل از آنکه نه انسان را درست شناختند، نه جهان‌هستی را چنان که باید بررسی نمودند و نه به معیار اصیل معرفت، دست یازیدند.^۱

۲. بحران انسان‌شناختی

انسان معاصر نه‌تنها تعریف مشخصی از هویت حقیقی انسان ارائه نکرده است، بلکه بشر را در قالب فریبده اومانیزم به حیوانیت فروکاسته است و همین امر موجب شده تا هویت انسان همچنان ناشناخته باقی بماند و انسانی که هویت خویش را به‌درستی نشناخته است، درک صحیحی از مصالح و نیازهای خویش نداشته و بالطبع در راه برآوردن آن گام برنمی‌دارد و تلاشی نمی‌کند.

هرچند تمدن غرب امکانات مادی گوناگونی در اختیار انسان معاصر گذارده که نسل گذشته حتی رؤیای آن را در سر نمی‌پرورانده است؛ ولی

۱. عبدالله جوادی‌آملی، انتظار بشر از دین، ص ۱۴۲.

چون در این تمدن معنای انسان پنهان و مجهول است و آرزوهای ژرف او نیز نادیده و ناشناخته مانده است و به رغم وجود همه امکانات مادی، انسان در سیه‌روزی و ناامیدی فرو رفته است.^۱

شناخت نادرست از انسان، توجه به بعد مادی او و نیز غفلت و کنارگذاشتن بعد روحی انسان از شاخصه‌های انسان‌شناختی دنیای معاصر است که بر پایه تفکر مادی استوار بوده و این امر، بحران انسان‌شناختی را برای آنان به همراه داشته است.

در این نگاه، انسان در محدوده حس و طبیعت محصور گردیده و تنها به این جنبه زندگی انسان توجه می‌شود؛ درحالی‌که انسان در این بُعد خلاصه نشده و نه تنها از ابعاد فراطبیعی برخوردار بوده که این بُعد، بُعد حقیقی و محوری او را تشکیل می‌دهد و انسان از دیگر حیوانات متمایز می‌شود؛ اگر بعد حقیقی انسان را بعد فراطبیعی او دانستیم، شناخت حقیقت انسان، بسته به شناخت روح الهی او خواهد بود؛ این شناخت، همان معرفتی است که انسان‌پژوه را به شناخت نیازهای حقیقی انسان توجه می‌دهد و تنها مبدئی که قادر است انسان را این گونه بشناسد، خالق و آفریننده اوست؛ چنان‌که تأمین نیازهای او را آفریدگار که به حقیقت او توجه دارد، به عهده دارد و هر شناختی جز از این راه به حقیقت دست نیافته و به سرحد کمال راه نخواهد یافت.

برآیند طبیعی شناخت نادرست انسان، بی‌توجهی به تمام ابعاد وجودی و نیز محصورنمودن او در حس، ماده و نیازهای مادی، مایه تنزل آدمی در حد یک حیوان خواهد بود؛ چنان‌که مشکل عمده غرب را می‌توان ناشی از دیدگاه نادرست آنان در انسان‌شناسی دانست، غریبان با نگرش مادی‌گرایانه به انسان، تنها زندگی نباتی یا حیوانی را برای او در نظر می‌گیرند؛ آن‌گاه تمام

هم و غم او را به تأمین و پرورش همین دو گونه از زندگی محدود می‌دانند؛ انسان از نگاه آنان موجودی است که همچون گیاهان باید صبح تا شب برای تهیه و تدارک مواد مورد نیاز رشد و نمو خود کوشیده و یا همانند حیوان از لذت‌های وهمی و خیالی بهره‌مند شود.

این نگاه نادرست و نابخردانه از انسان و سیاست‌هایی که برای اعمال این دیدگاه در هدایت زندگی او به‌کار برده‌اند، موجب شد که بُعد انسانی در زندگی بشر دچار نقصان و اضمحلال شده و حقیقت و فطرت واقعی او آسیب ببیند؛ به‌گونه‌ای که آدمی، با هم استعداد‌های انسانی، به موجودی خودخواه و کاملاً منفعت‌طلب تبدیل شده و هیچ چیز برای او جز خود و منافع خود اهمیت نداشته باشد.

پیامد مهم اشتغال به خود گیاهی و حیوانی و لذت‌های زودگذر دنیا، غفلت است؛ غفلت از خالق متعال، حقیقت انسانی، هدفمندی جهان آفرینش، آفرینش آسمان‌ها و زمین، حقیقت آخرت و چشم فرو بستن از واقعیت‌های پیدا و پنهان نشئه‌های دنیا و آخرت:

﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾^۱ آنان کسانی هستند که قلب‌هایی (عقل) دارند که با آن‌ها اندیشه نمی‌کنند و چشم‌هایی دارند که با آن‌ها نمی‌بینند و گوش‌هایی دارند که با آن‌ها نمی‌شنوند؛ آن‌ها همانند حیوانند، بلکه گمراه‌ترند؛ ایشان همان غافلانند.^۲

بدین ترتیب چنانچه مبادی معرفت شناختی، گرفتار در محور حس و تجربه شده و در آن خلاصه شود، با تنزل اصول اخلاقی و ارزشی و با تحقیر

۱. سورة اعراف، آیه ۱۷۹.

۲. عبدالله جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، بررسی و نقد نظریه سکولاریسم، ص ۲۳۴-۲۳۵.

عدالت و آزادی، در حقیقت انسان‌شناسی تنزل یافته و تحقیر می‌شود.^۱

۳. بحران در قوانین بشری

قوانین بشری برآمده از نگاه سکولار دارای دو مشکل اساسی است؛ از یک سو با نقص روبه‌روست، زیرا تنها برای انسانی که مدنی بالطبع تلقی می‌شود، تنظیم یافته و تنها حوزه اجتماعی انسان را در نظر گرفته است اما حوزه شخصی و خانوادگی افراد را پوشش نمی‌دهد. در نتیجه بشر باید قانون را در محیط جامعه رعایت کند؛ اما در بحث اخلاق یا محیط خانواده آزاد است؛ این سخن بدین معناست که بین اخلاق و قانون هیچ پیوندی نیست؛ درحالی که اخلاق ضامن و مکمل اجرای قانون است.

آنچه متأسفانه در جهان معاصر رواج دارد، قانون و حکومت براساس رعایت اعمال مردم است و نه اخلاق و عقاید آنان. از آنجا که اخلاق و عقاید، تعدیل کننده طبیعت و غریزه تجاوزگر انسان هستند، قهراً شیرازه نظم اعمال، گسیخته شده و حیات جامعه که به دام طبیعت سرکش افتاده است، حیاتی حیوانی خواهد یافت نه انسانی و این نقص و نارسایی قانون، مشکل جهان معاصر است که آن را به بن‌بستی بزرگ منتهی ساخته است.^۲

از سوی دیگر بشر امروز با ورود در عرصه قانونگذاری نه تنها خود را از قانون الهی بی‌بهره ساخته که به دلیل غلبه خواهش‌های نفسانی بر او، ارزش‌های اخلاقی و انسانی را نادیده گرفته و یا زیر پا گذارده است و آنچه بشر امروز با آن مواجه است، ناشی از این انحراف و از پیامدهای آن است.

«محروریت جوامع از قانون الهی و ورود در حریم قانونگذاری، رمز انحطاط اخلاق و انسانیت در درون آنهاست؛ جوامعی که به سبب نبود هرگونه محدودیتی، حتی نسبت به فطری‌ترین مسائل بشریت بی‌اعتنا بوده و

۱. عبدالله جوادی آملی، حیات حقیقی انسان در قرآن، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱۵، ص ۳۵۸.

۲. عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه، ولایت فقهات و عدالت، ص ۵۲-۵۳.

قوانینی غیراخلاقی را از تصویب گذرانده‌اند؛ همچون جواز ازدواج با همجنس و محارم، ممنوعیت نیایش در مدارس، رواج فساد و ظلم به تهیدستان و سخت‌گیری بر متدینان و.... پیامدهای چنین رفتارها و موضع‌گیری‌ها، به‌گونه‌ای است که در سطوح بالاتر، حتی جهان را در مخاطره قرار می‌دهد؛ زیرا شیوه بی‌قیدی، شیوه‌ای نیست که به مواردی خاص محدود شده و تنها به درون کشورها منحصر شود، بلکه سیره‌ای را ترسیم می‌کند که برای آن، غارت اموال و منافع دیگر کشورها امری موجه و حتی ضروری به‌شمار می‌آید؛ چراکه دولت‌مردانی که هیچ محدودیتی را برای امور داخلی کشورشان نمی‌پذیرند، هیچ‌گاه نمی‌توانند در برخورد با کشورهای ضعیف و ناتوان پذیرای محدودیت باشند.^۱

۴. بحران معنویت و اخلاق

یکی دیگر از بحران‌هایی که بشر امروز با آن دست به‌گریبان شده، بحران معنویت و اخلاق است. بشر امروز در ازای رسیدن به پیشرفت مادی، معنویت و اخلاق را به کنار گذارد و خلأ معنوی و اخلاقی را برای جامعه بشری به ارمغان آورد. تمدن کنونی غرب براساس پاسداشت انسان، اومانیزم و اصالةالانسانیه بنا شده است؛ به این معنا که انسانیت، عنصر و هدف اصلی و قبله اساسی برای این تمدن خواهد بود؛ امروزه در نظام تمدنی غرب، ارزش‌های انسانی پامال و نابود شده‌اند؛ تا اندکی پیش از این، آسیب‌های این رویکرد در لباس علمی و ادبیات دانشگاهی پنهان بود ولی به‌تدریج ضعف‌های آن آشکار شده و باطن این تمدن مادی که ضد انسان و فطرت الهی است رفته رفته خود را آشکار کرد. یک نمونه آن قتل و غارت و خشونت متراکم شده است که امروز بر کسی پوشیده نیست؛ خشونت و شهوت‌رانی‌های مسخ‌کننده انسان، ازدواج با هم‌جنس - که متفاوت با

۱. عبدالله جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، بررسی و نقد نظریه سکولاریسم، ص ۲۱۴.

همجنس‌بازی است- به مراتب رواج بیشتری یافته است؛ چنان‌که اعمال منکری که ضد فطرت‌اند در زندگی آنان راه یافته است، امروزه به‌طور علنی و صریح به این اعتراف می‌کنند؛ دو همجنس با یکدیگر ازدواج کرده و کلیساها این ازدواج را ثبت می‌کنند.^۱

به راستی توحش جنگجویان و غارتگران اتمی را نمی‌توان تمدن نامید؛ زیرا نتیجه پیشرفت و ثمره ارتقای اجتماعی، ایجاد آرامش و امنیت و کاهش اضطراب و ناامنی است؛ درحالی‌که امروز کشورهای غربی ایجاد اضطراب فکری و اعتقادی و ناهنجاری‌های اخلاقی را پیشرفت جوامع بشری می‌نامند. آنچه غرب بدان دست یافته است؛ چون تهی از معنویت و اخلاق است، نوعی توحش به‌شمار می‌آید نه تمدن.^۲

۵. بحران سیاسی- اجتماعی

با نگاهی به اوضاع امروز جهان درمی‌یابیم که متأسفانه، افراد بشر، بیش از آنکه در اندیشه فطرت الهی و انسانی خود باشند، با پیروی از امیال و جهل و جهالت عملی خویش، بیشتر جلوه‌های فطرت الهی را به‌ویژه در بُعد اجتماعی به فراموشی سپرده و آسیب‌های جبران‌ناپذیری را به خود، جامعه و در سطح بین‌المللی وارد می‌کنند؛ چنان‌که این مسئله در عصر حاضر، بیش از پیش نمایان است.

رنه گنون^۳، منتقد مشهور فرانسوی، در کتاب «بحران دنیای متجدد» به برخی از این پیامدها و بن‌بست‌های تمدن جدید این‌گونه اشاره می‌کند: «کسانی که تنعم و رفاه را آرمان خود ساخته بودند و از بهبودهایی که بر اثر پیشرفت و ترقی حاصل گشته، برخوردارند، آیا خوشبخت‌تر از ابنای بشر در روزگاران پیشین هستند؟ امروزه وسایل ارتباطی سریع‌تر و امکانات

۱. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر مقام معظم رهبری، ۱۳۹۲/۱۲/۱۵.

۲. عبدالله جوادی آملی، جامعه در قرآن، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱۷، ص ۴۵۶.

۳. René Guénon

بیشتری وجود دارند؛ ولی عدم تعادل و نابسامانی و احساس نیاز بیشتر، او را در معرض خطر فقدان قرار داده و امنیت او هر چه بیشتر در معرض تهدید قرار گرفته است؛ زیرا هدف تمدن جدید، چیزی جز افزایش نیازمندی‌های تصنعی، بهره‌گیری جنون‌آمیز از امکانات، مواهب طبیعی، لذت‌طلبی و ارضای هرچه بیشتر و غوطه‌ور ساختن انسان در زندگی ماشینی چیز دیگری نیست».^۱

بشریت با اینکه از قدرت مادی، علمی، اقتصادی و فناوری فوق‌العاده بهره‌مند است، ولی با رویکرد مادی‌گرایانه و دین‌گريزانه، به ورطه سقوط و انحطاط افتاده و به غفلت از خویش مبتلا شده است. علم، پیشرفت و امکانات مادی دنیای جدید، هرگز نتوانسته‌اند جایگزین دین شده و بشریت را به سرمنزل خوشبختی و سعادت برسانند؛ وجود این همه بحران در جوامع پیشرفته، گویای این واقعیت است که علم و پیشرفت، نمی‌توانند انسان را از دین بی‌نیاز سازند.

در دنیای کنونی، ارزش‌ها بیشتر در رفاه و سود بیشتر، آن‌هم به‌گونه‌ای مطلقاً فردی خلاصه شده و ارزشهای اخلاقی و اجتماعی نادیده انگاشته می‌شود. اصل تفاهم و همکاری با دیگر انسان‌ها، به‌اندازه‌ای رنگ باخته است که امروزه ایجاد کوچک‌ترین نهاد اجتماعی (خانواده) با مشکل‌های فراوانی روبه‌روست؛ به‌طوری‌که انسان‌ها قادر نیستند به مقتضای فطرت خویش که حتی از سوی امیال فرد نیز حمایت می‌شود، با فردی دیگر زیر یک سقف، زندگی مشترکی داشته باشند.

بحران در نهاد خانواده -که پایه‌های مدنیت جامعه را تشکیل می‌دهد- آن‌قدر عمیق و ریشه‌دار است که جامعه‌شناسان و حقوق‌دانان جهان نسبت به رفع آن ناتوان مانده‌اند، آنان، نه‌تنها توان حل بحران را ندارند، بلکه از توقف

۱. رنه گنون، بحران دنیای متجدد، ص ۱۴۴.

چنین روندی نیز ناتوانند، به گونه‌ای که هر قدر از عمر پیشرفت صنعت و ترقی علمی جهان می‌گذرد، اهمیت نهاد خانواده، بیشتر رنگ می‌بازد و بر آمار طلاق، بی‌بندوباری، کودکان بی سرپرست و در نتیجه، بر میزان تعدی، تجاوز و خشونت افزوده می‌شود.

از سوی دیگر، چنانچه بخواهیم پیامدهای آلودگی فطرت را در حوزه‌ای وسیع‌تر و در سطح بین‌الملل بررسی کنیم، با وضعیتی به مراتب خطرناک‌تر روبه‌رو خواهیم شد؛ به گونه‌ای که روزبه‌روز، شدت ظلم و جور کشورهای قوی‌تر بر کشورهای دیگر بیشتر شده و کشورهای ضعیف، گرچه همانند گذشته، نام «مستعمره» را بر روی خود ندارند، اما به مراتب، بیشتر از گذشته از استعمار و استثمار کشورهای قوی رنج می‌برند.

جوامع به ظاهر مدنی دنیا که بشر امروزی به دام آن‌ها گرفتار آمده، یک اصل و هدف را مبنای زندگی اجتماعی قرار داده و آن را برای خود منشأ سعادت به‌شمار می‌آورد و آن بهره‌برداری از منافع و مزایای دنیوی و بهره‌کشی از طبقه ضعیف برای سود بیشتر است و آن عامل مهمی که مایه هم‌آوایی مشئوم و یکپارچگی آنان شده، همین امر است.^۱

در دنیای امروز به جای اینکه قدرت، تحت سیطره علم قرار بگیرد، علم را زیر سلطه خویش قرار داده و نتیجه آن کنار نهادن اخلاق و به فراموشی سپردن انسانیت است.

هرآنچه امروز با همت مستکبران جهانی در قالب سلاح‌های کشتار جمعی، تجهیزات هسته‌ای، زرادخانه‌های شیمیایی و میکروبی و طرح و برنامه‌های بلندمدت برای نابودی وسیع نسل بشر در زمین، دریا، هوا و اخیراً در فضا صورت می‌پذیرد، ناشی از وارونگی خطرناک در ساحت قدرت و دانش بشری است که از دانش و فناوری، در تحکیم پایه‌های قدرت سود

۱. عبدالله جوادی آملی، جامعه در قرآن، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ص ۱۸۹.

برده می‌شود؛ نتیجه آن است که اگر قدرتمندان ستمگر برای تحکیم سلطه شیطانی خود لازم ببینند، شهرها، تأسیسات اقتصادی و ثروت‌های ملی دیگران را به کمک علم، هدف قرار می‌دهند و در کوتاه‌ترین زمان، هزاران انسان بی‌گناه را به خاکستر تبدیل نموده یا با استفاده از سلاح‌های شیمیایی به نابودی آزادگان می‌اندیشند؛ آنان با توسل به مواد رادیواکتیو ضعیف‌شده به کشتار آرام و درازمدت نسل‌های انسانی می‌پردازند و علم همچنان با توسعه شگفت‌آورش تحت اسارت قدرت به پیش می‌تازد و زمینه نابودی‌های بیشتری را فراهم می‌آورد، زیرا هر کس و هر چیزی که محکوم قدرت شد، باید با تمام ظرفیت به تأمین خواسته‌های قدرتمندان بپردازد.^۱

مجموعه این بحران‌ها و مشکلات، موجب شد تا بشر امروز با نوعی تحیر و سردرگمی در حوزه‌های گوناگون زندگی روبه‌رو بوده و با وجود پیشرفت‌های علمی و مادی در عرصه‌های گوناگون، شاهد پسر رفت بشر در ابعاد گوناگون زندگی باشیم.

شکل‌گیری مبانی معرفتی مادی و حاکمیت مبانی غیردینی و الهی بر اندیشه بشر امروز و فروکاستن انسان‌شناسی او به جنبه مادی و حیوانی انسان و نادیده گرفتن جنبه معنوی، روحی و حیات حقیقی، زمینه را برای ظهور بحران در عرصه‌های مختلف حقوق، اخلاق، سیاست و اجتماع فراهم نموده است؛ زیرا نوع نگرش و شناخت انسان از جهان هستی و نظام آفرینش و نگاه به انسان و نیازهای او، حقوق و اخلاق و سیاست را تنظیم می‌کند.

سقوط در چاه حس‌گرایی پس از آن رخ داد که در مرحله نخست، پندار ناصواب عقل‌گرایی مطرح شد و نغمه ناموزون بی‌نیازی از وحی الهی ارائه گردید؛ سپس در مرحله بعد، عقل تجریدی و انتزاعی از صحنه

معرفت‌شناسی حذف شد و با پیشرفت صنایع مدرن - از عمق دریا تا اوج سپهر- ملک مشاع صنعت در آمد. تمام مسائل اعتقادی، اخلاقی و حقوقی، در محور حس تدوین و در مدار ماده، تحریر می‌شد، حرمت معارف نامحسوس و ارج اصول ارزشی غیرمادی، رخت بربست و صنعت حسی، بنیان‌گذار عقیده، اخلاق، حقوق و سیاست شد و میوه تلخ و فراخ چنین شاخ منحوسی، جز استعباد، استعمار، استثمار، استحمار و سرانجام، تهاجم و تکالب ملت‌های ضعیف و غارت منابع سرشار آنان نخواهد بود.^۱

ج) رشد و افزایش گرایش به دین

یکی از عوامل مهمی که زمینه‌ساز چرخش از سکولاریسم و گرایش به پساکسکولاریسم در میان برخی از اندیشمندان گردیده، رشد فزاینده دین و گرایش به آن با وجود یگانه‌سازی سکولاریسم و تلاش پیگیر آن برای کنار نهادن دین از عرصه زندگی بشر است؛ پتر ال برگر^۲ می‌گوید:

«حقیقت آن است که جوامع دینی، علی‌رغم عدم تطابق و سازگاری با الزامات جهان سکولار، همچنان باقی مانده و حتی گسترش یافته‌اند. به بیان ساده‌تر، تجربه دین سکولاریزه شده عموماً با شکست مواجه شده است، اما حرکت‌های دینی به همراه اعتقادات و رویه‌هایی که از گرایش‌های فراطبیعی منبعث می‌شوند با موفقیت‌های چشمگیری مواجه بودند.»^۳

وی براین‌باور است که جهان امروز جهانی به‌شدت دینی بوده و نمی‌توان آن را، چنانکه بسیاری از تحلیل‌گران نوگرا - خواه از روی تفنن و خواه از روی یأس- اعلام کرده‌اند، جهانی سکولار نامید. میل به دین و تلاش برای یافتن معنایی که ورای فضای محدود دانش و علم تجربی بشر باشد، یکی از

۱. همو، انتظار بشر از دین، ص ۱۴۳.

۲. Peter. I Berger

۳. پتر ال برگر، افول سکولاریزم، دین خیزش‌گر و سیاست جهانی، ص ۲۰.

ویژگی‌های بشر بوده است، این میل همواره وجود داشته است و از میان بردن آن کاری محال است؛ البته متفکران تندرو در عصر روشنگری و جانشینان امروزی آنها به چنین چیزی اندیشیده و می‌اندیشند؛ ولی تا کنون این تمایل و نیاز به دین از میان نرفته و در آینده نیز از میان نمی‌رود.^۱ ال برگر دلیل این امر را در گرایش همیشگی انسان به دین دانسته و معتقد است وجود همیشگی احساسات پرشور دینی امری بدیهی است. آنچه نیاز به توضیح و اثبات دارد، خلأ و نبودن دین است نه حضور آن.^۲

امروزه خیزش اسلامی درواقع احیای مؤثر و مؤکد تعهدات دینی است؛ این خیزش، پهنه جغرافیای گسترده‌ای را دربر گرفته و کلیه کشورهای اسلامی از شمال آفریقا تا جنوب شرق آسیا را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ خیزش اسلامی هر روز طرف‌داران بیشتری در سرزمین‌های گوناگون به‌ویژه کشورهای منطقه صحرای آفریقا، پیدا کرده است. این حرکت در جوامع روبه‌رشد مسلمان در اروپا و به میزان کمتری در امریکای شمالی، نمود بیشتری داشته است؛ چنان‌که برخی از روشنفکران پیشرو اعتقاد دارند تجدید حیات اسلامی تنها به بخش‌های عقب افتاده اجتماع که کمتر با پدیده نوگرایی آشنا شده‌اند، محدود نیست؛ چراکه این حرکت در شهرهایی گسترش یافته که پدیده نوگرایی به میزان قابل توجهی در آنجا رسوخ کرده است.^۳

پیترال برگر معتقد است که ریشه و بنیاد اساسی سکولاریزاسیون در دین، این اندیشه عصر روشنگری است که بنابرآن نوگرایی لزوماً به افول دین، هم در جامعه و هم در نظر افراد، منجر خواهد شد و ازاین منظر او معتقد است که این ایده با واقعیتهای موجود منطبق نبوده و سه اشکال عمده

۱. همان، ص ۲۴-۲۸.

۲. همان، ص ۲۷.

۳. همان، ص ۲۳.

بر آن وارد است:

نخست؛ نوگرایی را نمی‌توان نوعی جهان‌بینی شکست‌ناپذیر دانست که رویه دینی ناگزیر از هماهنگی و هم‌آوا نمودن خود با آن باشد؛ برعکس، رویکرد تطابق با سکولاریسم و تجربه دین سکولاریزه شده، عموماً شکست خورده و در مقابل، نهضت‌های دینی همراه با باورداشت‌ها و رویه‌هایی که از گرایش‌های فرا طبیعی منبعث شده، از کامیابی چشمگیری برخوردار بوده‌اند. دوم؛ تضاد و تعارض دین و نوگرایی، اندیشه‌ای ناصواب است؛ زیرا اصولاً این موضوع که نوگرایی لزوماً به افول دین می‌انجامد اندیشه‌ای بی‌ارزش تلقی می‌شود.

سوم؛ بین سکولاریسم و نوگرایی نیز هیچ تلازمی وجود ندارد؛ بلکه نوگرایی در بسیاری از مناطق، حرکت‌های قدرتمند ضد سکولار را در پی داشته است.^۱

یورگن هابرماس نیز در این باره می‌گوید: تغییرات جهانی و درگیری‌های آشکاری که در ارتباط با مسائل مذهبی شعله می‌کشد، دلیل خوبی است برای تردید در افول و فراموشی دین؛ از نگاه وی تعداد اندکی از جامعه‌شناسان موافق این فرضیه هستند که بین مدرنیزه‌شدن جامعه و سکولارشدن مردم، ارتباط وثیقی برقرار است؛ درحالی‌که برای مدت‌های بسیاری کسی با این فرضیه مخالف نبود؛^۲ وی در فرازی از دیدگاه خود درباره اهمیت جایگاه دین در عصر حاضر می‌گوید:

بعید است متوجه این حقیقت نشده باشیم که سنت‌های مذهبی و اجتماعات دینی از اهمیت سیاسی تازه‌ای که تاکنون بی‌سابقه بوده برخوردار شده‌اند. این حقیقت دست‌کم برای آن دسته از ما که از منطق عرفی رایج در

۱. همان، ص ۱۹-۲۰.

۲. یورگن هابرماس، جامعه فراسکولار در غرب، ص ۱۰۶.

جریان اصلی علوم اجتماعی پیروی می کرده‌اند و براین‌باور بودند که تجدد با سکولاریزه‌شدن یا کمرنگ شدن عقاید و روش‌های مذهبی و نفوذ آنها در عرصه سیاست و در زمینه کل اجتماع ملازمه تام دارد، کاملاً دور از انتظار است. روند احیای اسلام، گستره جغرافیای چشمگیری را از شمال آفریقا و خاورمیانه تا جنوب شرقی دربر گرفته است. نفوذ اسلام همچنین در منطقه جنوب صحرای آفریقا در حال رشد است و در آن منطقه با جنبش‌های مسیحی رقابت دارد. در پی افزایش مهاجرت‌ها اسلام در اروپا و کمتر در آمریکای شمالی نیز در حال گسترش است. با یک نگاه به کشورهای مانند ترکیه و مصر، بیش‌ازپیش متوجه می‌شویم که احیای نقش مذهب به محافل تحصیل کرده و برخوردار از فرهنگ ممتاز نیز سرایت کرده است. آنچه در این زمینه بیش‌ازهمه تعجب برانگیز می‌باشد، احیای نقش سیاسی مذهب در قلب جامعه غرب است.^۱

از نگاه ژان پل ویلهم^۲ نیز درحالی‌که در سال‌های دهه ۱۹۶۰ میلادی (۱۳۴۰ شمسی) گفتمان غالب، مربوط به زوال و افول دین بود، در این اواخر و در سال‌های ۱۹۹۰ میلادی بیشتر بر بازگشت دینداری تأکید می‌شود. آیا این دلیلی بر تحقیر سکولار یا دنیوی‌سازی که تاکنون این همه ستایش می‌شد، نیست؟^۳ امروزه جریان بازگشت ملت‌ها به دین‌باوری، همانند یک سیل خروشان به‌راه افتاده است و این تصور که سکولاریسم همه جهان را دربر می‌گیرد به‌پایان رسیده است.^۴

قدرت و نقش دین در زندگی امروز تا اندازه‌ای است که به‌باور آلوین تافلر^۵ «بازی قدرت جهانی که در دهه‌های آینده پدید خواهد آمد،

۱. همو، مذهب در عرصه عمومی، ماهنامه چشم‌انداز ایران، اسفند و فروردین ۸۴-۸۵، ص ۸-۹.

۲. Jean Paul Wilhelm

۳. ژان پل ویلهم، جامعه‌شناسی ادیان، ص ۱۳۸.

۴. روزنامه ایران، ۷۶/۵/۱۵ به نقل از نشریه آمریکایی واشنگتن تایمز.

۵. Alvin Toffler

بدون در نظر گرفتن قدرت روزافزون اسلام، مذهب کاتولیک و مذاهب دیگر درک‌پذیر نیست.»^۱

همچنین ژیل کپل^۲ می‌گوید: «سال‌های پایانی قرن بیستم، حرکت‌های مذهبی، شکل دیگری به خود گرفت و دین با ارائه دوباره پیام‌های مذهبی و دگرگون‌سازی ساختار مذهبی، وارد میدان شده است.»^۳

روند گرایش به دین و مذهب به اندازه‌ای است که آندره مالرو^۴ نویسنده بزرگ فرانسوی معتقد است: قرن بیست و یکم میلادی یا اصلاً وجود نخواهد داشت و یا قرن مذهب خواهد بود.^۵

از نگاه موریس باربیه^۶ نیز، رشد فزاینده احساسات دینی و جستجوی امری معنوی در میان جوانان، پیوند گسترده دیانت و الگوهای سیاسی و رشد فزاینده امر دینی در مسائل سیاسی و اجتماعی در خارج از اروپا، مهم‌ترین مسائلی هستند که از رونق‌یافتن دوباره دین در زمان حاضر حکایت دارد.^۷

مایک دنیس برداین، استاد تاریخ دانشگاه ایزونای آمریکا می‌گوید:
به عقیده من مدنیت و تمدن غرب به‌زودی به بن‌بست خواهد رسید و به جایش مدنیت و تمدن اسلامی خواهد نشست...؛ آمریکا و همه دنیا امروز به چنان بحرانی دچار شده‌اند که مانند آن در تاریخ سابقه نداشته است. اگر بتوان دوره‌ای را با دوره جاهلیت پیش از ظهور پیامبر ﷺ مقایسه کرد، همین دوره و عصر ماست...؛ با این حال جهان و به ویژه آمریکا می‌توانند با پذیرش اسلام در خود، انقلاب درونی ایجاد کنند؛ تنها این دین است که می‌تواند

۱. آلون تافلر، تغییر ماهیت قدرت، ص ۶۵۹.

۲. Gilles Kepel

۳. ژیل کپل، اراده خداوند، ص ۱۱.

۴. André Malraux

۵. ماهنامه صبح، ش ۷۸ به نقل از نشریه کریستین ساینس مانیتور.

۶. Māris Barbier

۷. موریس باربیه، دین و سیاست در اندیشه مدرن، ص ۱۳-۱۴.

کشور من و جهان را از قیدها برهاند و از نادرستی‌ها آزاد کند.^۱

رهبر معظم انقلاب نیز در این زمینه فرمودند: «امروز یک روند معکوس در همه دنیا محسوس است و به‌ویژه گرایش به اسلام در کشورهای مسیحی و اروپای قابل مقایسه با دهه‌های گذشته نیست»؛^۲ همچنین فرمودند: «چشم‌انداز جهان امروز گویای آن است که قرن بیست‌ویکم میلادی، قرن اسلام است.»^۳

روند روبه‌رشد گرایش به مذهب به‌ویژه دین اسلام در جهان، به‌خوبی گویای این حقیقت است که نمی‌توان نقش دین را نادیده گرفت و همچون تفکرات گذشته بدون توجه به ماهیت و حقیقت دین، آن را از عرصه زندگی کنار نهاد؛ همین مسئله موجب شده تا شاهد چرخش از نظریه سکولاریسم به پساکولاریسم باشیم.

د) ظهور انقلاب اسلامی

با آغاز عصر روشنگری و دوران نوگرایی (مدرنیسم) در اروپا، بنیان بسیاری از اندیشه‌های دینی، متزلزل شده و تحت‌تأثیر جریان‌های فکری رایج در این دوره قرار گرفت. بسیاری از رویکردهای دینی و اعتقادی مسیحیت و دیگر ادیان الهی در هاله‌ای از ابهام فرو رفت و جایگاه آن مورد شک و تردید قرار گرفت، حتی برخی از متفکران، دین را عنصری معرفی کردند که تاریخ مصرف آن به اتمام رسیده و شمارش معکوس جهت محو کامل آن از عرصه حیات بشری آغاز شده است. آنان با تکیه بر پراگماتیسم و راسیونالیسم رایج در این عصر، بر افول دین و رشد پدیده سکولاریسم تأکید داشتند. بااین حال، رویدادهای آینده با خواست آنان همسویی نداشت

۱. روزنامه کیهان، ۸۰/۷/۲۴.

۲. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر مقام معظم رهبری، ۷۸/۵/۲۵.

۳. همان، ۷۷/۳/۴.

و انتظار آنان برآورده نشد؛ همچنین تحولات سیاسی- اجتماعی که در دو سه دهه اخیر شاهد آن هستیم، موج دیگری را سامان داد.

با شکل‌گیری انقلاب اسلامی که به احیای دوباره دین در عرصه اجتماعی انجامید، ناکامی تلاش پیگیر سکولاریسم برای انزوای دین به نمایش گذارده شده و پایه‌های آن سست گردید. در چنین وضعیتی طبیعی است که نمی‌توان نقش دین را نادیده گرفت؛ به ناچار طرفداران پاسکولاریسم به نقش فراموش‌شده دین در عرصه اجتماعی، توجه نمودند؛ هرچند چارچوب آن چنان تنگی برای آن در نظر گرفتند که آن را در حصار مبانی سکولار محصور نمایند.

تا سالهای آغازین دهه ۱۹۸۰ در بین اندیشمندان علوم سیاسی این تمایل وجود داشت که نیروی دین را در سیاست، نادیده و یا دست‌کم بگیرند و این بیشتر از زیربناهای ایدئولوژیک و مثلاً مارکسیستی، ناشی شده و در مواردی در گرایش عمومی‌تر در درون خود آن، ریشه در سکولاریسم داشت. در آن دوران حتی برخی از اندیشمندان دینی نیز به‌علت حس آرمان‌خواهی، از بعد سیاسی دین غفلت می‌ورزیدند. اکنون با رویدادهای بیست سال گذشته در جهان و با توجه به رشد فزاینده نقش دین در سیاست، می‌توان با واقع‌بینی بیشتر، طیفی از الگوهای تعاملی را میان این رویکرد حساس و سرنوشت‌ساز هستی‌آدمی مشاهده کرد.

چنین به نظر می‌رسد که تأثیری که دین در آستانه قرن بیست‌ویکم بر مسائل جهانی بر جا نهاده، نمایاننده پدیده‌ای است که می‌توان آن را «غیرسکولار بودن مدرنیته» نام نهاد؛ به این ترتیب به نظر می‌رسد که یکی از مؤلفه‌های مهم تشکیل دهنده مدرنیته، یعنی سکولاریسم، از شالودگی آن شانه خالی می‌کند.^۱

۱. پتر ال برگر، افول سکولاریزم، دین خیزش‌گر و سیاست جهانی، ص ۹-۱۱.

پیروزی انقلاب اسلامی و برپایی نظام سیاسی بر پایه مبانی دینی، آن‌هم در عصری که دین از عرصه زندگی بشر کنار نهاده شده و افیون توده‌ها معرفی می‌شد، مبانی فکری سکولاریسم را به چالش کشیده و توانمندی و گنجایش دین را به عنوان الگویی جایگزین الگوهای سکولار به نمایش گذاشت و همین مسئله از زمینه‌ها و عوامل چرخش از نظریه سکولاریسم و گرایش به پساسکولار بود.

آنتونی گیدنز،^۱ جامعه‌شناس مشهور، درباره شکل‌گیری انقلاب اسلامی معتقد است که در گذشته سه غول فکری جامعه‌شناسی یعنی مارکس، امیل دورکیم^۲ و ماکس وبر^۳ با کم‌وبیش اختلاف‌هایی که داشتند، فرایند حرکت عمومی جهانی را به سمت سکولاریزاسیون و به حاشیه رفتن دین می‌دانستند؛ ولی از آغاز دهه هشتاد و با انقلاب اسلامی ایران، شاهد برآورده شدن عکس این قضیه هستیم؛ یعنی فرایند عمومی جهان، روند معکوسی را آغاز کرده و به سمت دینی‌شدن پیش رفت.^۴

آنتونی گیدنز، رشد اسلام‌گرایی و حرکت‌های احیاگرانه کشورهای اسلامی‌ای که به تجدید حیات پر دامنه اسلام منجر شده و تحول و انقلاب ایران در دهه ۱۹۸۰م را دلیل و شاهدهی آشکار بر بطلان فرایند اجتناب‌ناپذیر دنیوی شدن دانسته و خیزش اسلامی ایران به رهبری امام خمینی را واکنشی علیه تأثیر غرب به شمار آورده است؛ وی در این باره می‌گوید:

«آیت‌الله خمینی حکومتی را که بر طبق قوانین سنتی اسلامی سازمان یافته بود تأسیس کرد. انقلاب اسلامی به گفته وی دین را آن‌گونه که در قرآن مشخص گردیده، اساس مستقیم زندگی سیاسی و اقتصادی قرار می‌دهد.

۱. Anthony Giddens.

۲. Émile Durkheim

۳. Max Weber

۴. آنتونی گیدنز، جامعه‌شناسی، ص ۷۵.

احیاگری اسلامی را نمی‌توان صرفاً براساس ملاحظات مذهبی درک کرد، این جنبش تا حدی نشان دهنده واکنش علیه تأثیر غرب و یک جنبش ابراز هویت ملی یا فرهنگی است. آنچه رخ داده چیزی پیچیده‌تر است، آداب و شیوه‌های زندگی سنتی احیا گردیده‌اند، اما با علایقی همراه‌اند که ویژه دوران مدرن است.^۱

مقام معظم رهبری نیز در این باره فرمودند: «انقلاب اسلامی، هویت اسلامی را در دنیای اسلام و هویت معنوی را در کل جهان زنده کرد.»^۲

اهداف طرح نظریهٔ پاسکولاریسم

گرچه ممکن است در نگاه نخست، چرخش از سکولاریسم به پاسکولاریسم - از سوی برخی از اندیشمندان - به‌عنوان عقب‌نشینی از سکولاریسم و توجه به نقش دین تلقی گردد؛ ولی واقعیت آن است که نظریهٔ پاسکولاریسم به‌دلیل بنیان‌های حاکم بر آن که همان مبانی سکولار است، چیزی فراتر از سکولاریسم را به ارمغان نیاورده و نقش و جایگاه چندانی به دین نمی‌بخشد؛ از این رو نمی‌توان انتظار داشت که چنین نظریه‌ای در پی دادن نقشی به دین باشد. دلبستگی طرفداران این نظریه به چارچوب‌های فکری فرهنگ مادی غرب، تعلق‌خاطر آنان به مدرنیته و تلاش برای زدودن ایرادها و ابهامات آن، بیانگر اهدافی است که از ارائه چنین نظریه‌ای دنبال می‌شود.

در اینجا نگاهی گذرا به اهداف طرح نظریهٔ پاسکولاریسم خواهیم داشت.

الف) سرپوش نهادن بر بحران‌ها و چالش‌های سکولاریسم

نظریهٔ سکولاریسم گرچه در سایهٔ رشد علوم و تکنولوژی، پیشرفت‌های

۱. همان، ص ۵۱۳.

۲. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر مقام معظم رهبری، ۷۸/۵/۲۵.

علمی و صنعتی زیادی را برای انسان امروز به ارمغان آورد، ولی با اصالت بخشیدن به علم و عقل بشری و نشان دادن انسان به جای خدا در قالب اومانیزم و کنار نهادن دین از عرصه اجتماعی زندگی بشر با گسترش نابخردانه آموزه‌های مسیحیت و تعالیم خرافی کلیسا به همه ادیان، هزینه‌های سنگین و جبران‌ناشدنی نیز بر آنان تحمیل نمود که نمونه آن، کشمکش انسان امروز با انبوهی از بحران‌ها و چالش‌های معنوی، روحی، اخلاقی و اجتماعی، گرفتارشدن در منجلاب مادیت و شهوت‌پرستی و تنزل انسانیت به حیوانیت است که چهره واقعی چنین تمدنی را به نمایش گذاشته و تردید و تشکیک‌هایی جدی درباره صلاحیت آن را مطرح می‌نمود. در چنین شرایطی با هدف سرپوش نهادن بر بحران‌ها و چالش‌های سکولاریسم و نجات آن، نظریه پساکولاریسم ارائه گردید.

هابرماس در این باره می‌گوید: «در این میان معلوم شده که تصویر یک بازی همه یا هیچ، میان دین و روشنگری با وضعیت کنونی، یعنی با وضعیت کشورهای پست سکولار غرب مطابقت ندارد»^۱ در عین حال تأکید می‌کند که اصطلاح پست سکولار به این معنا نیست که سکولار کردن حاکمیت، روند معکوسی را طی کرده باشد.^۲ این بیان هابرماس، گویای دلبستگی وی به سکولاریسم است.

امروزه با بی‌ارزش شدن آموزه‌های ضد دینی و به بن‌بست رسیدن مکتب‌های ساخته بشر، انسان بیش از هر زمان دیگر با آگاهی بر ناتوانی نظام‌های سکولار در حل معضلات پیچیده جامعه جهانی، راه نجات خود را در پناه‌بردن به دامان آموزه‌های دینی می‌بیند. در این باره جان کین، دانشمند انگلیسی، در گفتگو با یکی از نشریه‌های ترکیه می‌گوید:

۱. یورگن هابرماس، چستی سکولاریسم، روزنامه همشهری، ۸۱/۲/۲۹

۲. همان.

«سیستم حکومتی در غرب به افلاس افتاده و لائیسزم نیز نتوانسته روح تشنهٔ انسان‌ها را سیراب کند. هنگامی که نیچه ضرورت کشتن خدا را در غرب طرح کرد، لائیسزم به بالاترین حد قدرت خود رسیده بود؛ ولی امروزه می‌بینیم که در جوامع غربی، حیات دینی دوباره مطرح می‌شود و دین در عرصهٔ اجتماعی کاربرد خود را نشان می‌دهد.»^۱

ب) پرکردن خلأ معنویت و اخلاق

یکی از پیامدهای مدرنیته غربی و جریان سکولار که نتیجهٔ طبیعی کنار نهادن دین از زندگی بشر می‌باشد، پیدایش خلأ معنویت و اخلاق بود. در برخورد با این مسئله از سوی جریان سکولار دو راهکار درپیش گرفته شد تا ضمن پرکردن خلأ معنویت در جوامع خود، از گرایش به ادیان الهی و نفوذ آنها - که بزرگ‌ترین مانع و سد در برابر جریان سکولار به شمار می‌رفت و موجودیت آن را زیر سؤال می‌برد - جلوگیری شود:

راهکار نخست، طرح معنویت‌ها و ترویج عرفان‌های کاذب و نوظهور، با هدف پرکردن خلأ معنویت و برطرف نمودن بحران‌های عصر روشنگری بود؛ به‌طور مشخص در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی، شاهد گسترش موج ظهور این معنویت‌ها و عرفان‌ها در جوامع غربی هستیم،^۲ به‌هم‌ریختگی و تلخی روابط شخصی، بیماری‌های روانی، انزوا، بی‌اعتمادی و تنهایی باعث خلق گروه‌های تازه‌ای شده و فرقه‌های جدید از این اوضاع بیمارگونه بیشترین بهره‌برداری را کردند.^۳

ترویج این نوع عرفان‌ها و معنویت‌ها بهترین فرصت را در اختیار مدرنیتهٔ غربی و نظام سکولار قرار می‌دهد تا با استفاده از آن، خلأ معنوی در این جوامع را به گونه‌ای برطرف نماید که به بنیان‌های فکری حاکم بر آن،

۱. میراحمد رضا حاجتی، عصر امام خمینی، ص ۱۱۳، به نقل از نشریه ینه یوزیل، چاپ ترکیه ۱۸ می.

۲. ملکم همیلتون، جامعه‌شناسی دین، ص ۳۵۹.

۳. همان، ص ۳۶۹.

هیچ گونه آسیبی نرسد؛ افزون بر این هماهنگی فکری و تشکیلاتی برخی از این عرفان‌ها و همراهی با نظام تمدن غرب و ستایش آن، گویای اهداف پشت پرده برای ترویج این گونه عرفان‌هاست.^۱

در حقیقت، نگاه مدرنیته به معنویت، نگاهی ابزاری بوده و به جای اینکه به دنبال تحول درونی در افراد باشد، در پی آرامش دردها و نابسامانی‌های روحی آنان است؛ از این رو از چنین رویکردی به «ماده‌گرایی معنوی» تعبیر کرده‌اند.^۲

در این گونه از معنویت‌ها، ارزش‌های اخلاقی، عامل تعالی اخلاقی و پیوند با خداوند نیست؛ بلکه تنها راهکارهایی است که نیاز انسان به دین و مذهب را جبران می‌کند. در چنین معنویتی، رویکردهای روان‌شناختی بیشتر به کار گرفته می‌شود و انسان‌ها ترغیب می‌شوند تا به جای دعوت به خداخواهی و کمال‌جویی، به ندای درون گوش بسپارند؛ این ندای درونی که بریده از فطرت و خدامحوری است، نه برای انسان هدف‌گذاری می‌کند و نه به انسان در انتخاب هدف صحیح یاری می‌رساند؛ بلکه هدفی را که انسان گرفتار شده در مبانی تفکر غربی و سکولاریسم دارد، توجیه عرفانی نموده و بر آن مهر معنویت می‌زند تا بشر به اصطلاح مدرن، با اطمینان خاطر آن را دنبال کند.

در پرتو چنین معنویت‌هایی، بر نیاز بشر به دین و معنویت ناب، سرپوش گذاشته و خلأ معنویت با استفاده از این معنویت‌ها پر می‌شود و بدین وسیله از نفوذ و تأثیر ادیان الهی جلوگیری به عمل می‌آید. در کنار ترویج معنویت‌ها و عرفان‌های کاذب، راهکار دیگری نیز به کار گرفته شد که در قالب نظریه پساسکولاریسم شکل گرفت.

در این راستا نظریه پردازان پساسکولار با توجه به از بین رفتن معنویت و

۱. حمزه شریفی دوست، کاوشی در معنویت‌های نوظهور، ص ۲۲-۲۳.

۲. برایان ویلسون، جنبش‌های نوین دینی، ص ۸۲.

اخلاق در نظام‌های سکولار غربی و بروز بحران‌ها و مشکلات فراوان، بر آن شدند تا خلأ معنویت و اخلاق را در این نظام‌ها با پذیرش نقش محدود برای دین در عرصه اجتماع و تأکید بر کارکردهای اجتماعی آن در زندگی افراد و البته گسستن پیوند آن با حکومت و سیاست، جبران نمایند و همین موجب شد تا نگاه پساسکولار به دین، نگاهی ابزاری شده و محدوده دین تنها به اخلاق، فروکاسته شود و با تمرکز بر نقش و کارکردهای اجتماعی دین، به حقیقت و ماهیت آن توجه نشود.

با توجه به آنچه بیان شد در نگاه پساسکولار در عین پابندی به جریان سکولار و بنیادهای فکری آن، به نقش اخلاقی دین تأکید شده و تلاش می‌شود تا دین در این محدود خلاصه و از نقش‌آفرینی در گستره حکومت و سیاست به عنوان عرصه‌های کلان جامعه باز داشته شود. در این راستا هابرماس در عین حال که بر نقش و ظرفیت اخلاقی دین تأکید نمود، معتقد است که «قدرت سنت‌های مذهبی برای طرح مفاهیم اشراق‌گونه اخلاق در رابطه با جلوه‌های اجتماعی زندگی توأم با کرامت انسان باعث می‌شود که ابراز اعتقادات دینی درباره مسائل سیاسی یک گزینه جدی برای طرح حقایق احتمالی باشد که می‌تواند از واژگان خاص یک جامعه مذهبی به زبان قابل دسترسی برای عموم ترجمه گردد».^۱

همچنین از نگاه وی «هیچ دلیل مناسبی برای انکار این احتمال وجود ندارد که ادیان به‌طور بالقوه هنوز دارای محتوای معنایی ارزشمند برای الهام‌بخشیدن به دیگر مردمان، فراسوی اجتماعات محدود دینی باشند»، اما آن را مشروط بر آن می‌داند که این توان معنایی بالقوه آنها به صورت حقیقتی با زبان سکولار بیان شود؛^۲ هابرماس همچنین معتقد است:

دین در چارچوب مدرنیته تنها در صورتی می‌تواند پا برجا بماند که

۱. یورگن هابرماس، مذهب در عرصه عمومی، چشم‌انداز ایران، اسفند و فروردین ۸۴-۸۵، ص ۱۲.

۲. همان، ص ۱۴.

بتواند در سه جهت وضعیت خود را روشن کند؛ یکی اینکه عالم دینی بتواند در مواجهه با سایر ادیان که با هم به لحاظ معرفت تفاوت دارند به گونه‌ای معقول این مواجهه را سامان دهد. دوم اینکه در عرصه مرجعیت علوم، خود را با مرجعیتی وفق دهد که انحصار اجتماعی دانش دنیایی را در اختیار دارند و سوم اینکه از منظر دینی در پیوند خود با حاکمیت مردم و حقوق بشر باشد؛ یعنی همانجا که مشروعیت حکومت از آنجا نشئت گرفته است.^۱

براین اساس، تلاش پساکولاریسم در جهت احیای نقش فراموش شده دین در عرصه اجتماعی نبوده، بلکه در راستای برطرف نمودن خلأ معنویت و مقابله با نفوذ و گرایش به دین و بازسازی نظریه سکولاریسم قابل ارزیابی است. آنها می‌کوشند تا این پدیده معنوی را در چارچوب نگاه دنیوی خود، شناسایی نموده و با دانش ابزاری خویش راهکارهای کنترل و تسخیر آن را ارائه دهند.

ج) کاستن از تأثیر و نفوذ انقلاب اسلامی

شکل‌گیری انقلاب اسلامی و برپایی نظام سیاسی بر مبنای دین، خط بطلانی بر تفکرات سکولاریستی کشید، تلاش آنان برای انزوای دین را به یکباره خشی نمود و پایه‌های تمدن غربی را به لرزه درآورد.

ریچارد مورفی^۲، معاون پیشین وزیر خارجه آمریکا می‌گوید: «پدیده انقلاب اسلامی ایران دیگر تنها یک مسئله استراتژیک متعارف نیست؛ مسئله‌امواجی است که این انقلاب پدید آورده و بنیادهای تمدن معاصر کاپیتالیستی و سوسیالیستی غرب را به لرزه انداخته است.»^۳

رهبر معظم انقلاب در این باره فرمودند:

«امام بزرگوار ما با ارائه مکتب سیاسی اسلام، خط بطلان بر همه

۱. همو، مدارای دینی و سکولاریزم، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۱۵، ص ۲۲۵.

۲. Richard Murphy

۳. حسن واعظی، ایران و آمریکا، ص ۳۱۴؛ فارین پالیسی به نقل از خطر توطئه، ص ۹۵.

تلاش‌های فرهنگی و سیاسی دشمنان اسلام در طول یک‌قرن‌ونیم گذشته کشید که سعی کرده بودند اسلام را به‌کلی از عرصهٔ زندگی جامعه بیرون رانند.^۱

جذابیت انقلاب اسلامی برای ملت‌های مسلمان و الهام‌بخشی آن در پاسخ به ندایی که از درون فطرت انسانها برمی‌خاست و نیز ناتوانی نظام سکولار از پاسخ به آن، موجب شد تا آنان به‌منظور کاستن از تأثیرات و نفوذ انقلاب اسلامی به‌ویژه بر کشورهای اسلامی و الگوگیری از آن، راهکارهای گوناگونی را به‌کار گیرند که طیف گسترده‌ای از اقدامات را دربرمی‌گیرد؛ اقداماتی چون: تحمیل جنگ، اعمال تحریم، فشارهای بین‌المللی، تبلیغات گسترده منفی، ناکارآمد جلوه دادن نظام، تلاش برای تخریب چهره اسلام، ارائه تصویر نامقبول از آن در قالب ایجاد و حمایت از طالبان، داعش، تفکرات افراطی و

یکی از اقداماتی که نظام سلطه برای مقابله با نظام جمهوری اسلامی به‌کار گرفت، تلاش برای ارائه الگویی جایگزین الگوی جمهوری اسلامی بود تا بتواند از این راه تأثیرات و نفوذ آن بکاهد؛ این الگو باید ظرفیت پذیرش از سوی کشورهای اسلامی را دارا باشد؛ چنین ظرفیتی در قالب نظریه پساسکولاریسم به وجود آمد؛ از این‌رو ارائه نظریه پساسکولاریسم با ظاهری فریبنده در نقش‌بخشیدن به دین در عرصهٔ اجتماعی و با نقاب و لعاب دینی به‌عنوان الگوی فراروی نظام‌های سیاسی دینی پدیدارشد تا ضمن پابندی بر مبانی سکولار که بنیان‌های مدرنیته غربی را تشکیل می‌دهد، به نقش دین نیز توجه شود.

نظریه پساسکولار با پذیرش تأثیرات دین در گسترهٔ زندگی انسان‌ها در چارچوب مبانی غربی و کنارنهادن نگاه افراطی سکولاریسم به دین،

می‌کوشد تا الگویی به‌ظاهر همخوان با دین و افکار عمومی افراد مذهبی در جوامع گوناگون ارائه دهد و بدین‌وسیله از تأثیر و گرایش به انقلاب اسلامی و الگوپذیری آن بکاهد.

در حقیقت پساسکولاریسم را می‌توان نسخه دینی‌شده سکولاریسم دانست که به فراخور نیازهای امروز به‌ویژه در کشورهای اسلامی بازسازی شده است؛ درحالی‌که پابندی و تعهد آن به مبانی و درون‌مایه‌های مدرنیته و نظام سکولار همچنان پابرجاست و دیانت در چارچوب مبانی غربی توجیه شده است.

در قالب چنین الگویی، نظام سلطه می‌کوشد تا به نوعی به دغدغه دینی مسلمانان پاسخ داده و از گرایش به الگوی نظام جمهوری اسلامی در میان کشورهای منطقه و سطح جهان — که با بنیان‌های فکری غرب مخالف است — بکاهد و در پی آن هژمونی خویش را همچنان ادامه دهد. روشن است که چنین الگویی به‌دلیل پذیرش چارچوب‌های مدرنیته غربی، خطری برای آن نداشته و دینی که از سوی آن ترویج می‌شود به‌دلیل گسست از عرصه سیاست و حکومت و تقلیل به اخلاق، توان و مقابله با مبانی غربی را نخواهد داشت.

ترویج الگوی ترکیه در منطقه و تلاش غرب برای فراگیرکردن آن به‌عنوان بدیل و جایگزین الگوی جمهوری اسلامی در این راستا قابل توجه است. الگوی کنونی ترکیه که با روی‌کارآمدن حزب اسلامی عدالت و توسعه در این کشور و بر پایه تفکرات فتح‌الله گولن^۱ نظریه‌پرداز ترکیه‌ای شکل گرفته، الگویی است که در قالب نظریه پساسکولاریسم، مناسب‌ترین گزینه برای غرب است؛ زیرا با نگرشی جامع به ظرفیت‌های تاریخی، فرهنگی، تمدنی و امکانات مادی و معنوی در جهان اسلام، کشورهای ایران،

عربستان سعودی، مالزی، ترکیه، عراق و مصر بیش از دیگر کشورها از توان تبدیل شدن به الگو برای جهان اسلام برخوردار هستند. در این میان عراق و مصر، به دلیل تداوم بی‌ثباتی سیاسی و اقتصادی، دست‌کم در میان‌مدت چنین توانی را ندارند. عربستان سعودی نیز، به دلیل تفکرات سلفی و هماهنگ نبودن الگوهای مورد نظر حاکمان آن با الزامات زندگی عصر جدید، مدتی است که از اثرگذاری پیشین برخوردار نیست. فقدان مردم‌سالاری و تفکرات افراطی و جزمی رهبران دینی سعودی بر افول جایگاه عربستان سعودی در جهان اسلام افزوده است و این کشور را به کانون صدور اندیشه تکفیری مبدل ساخته است.

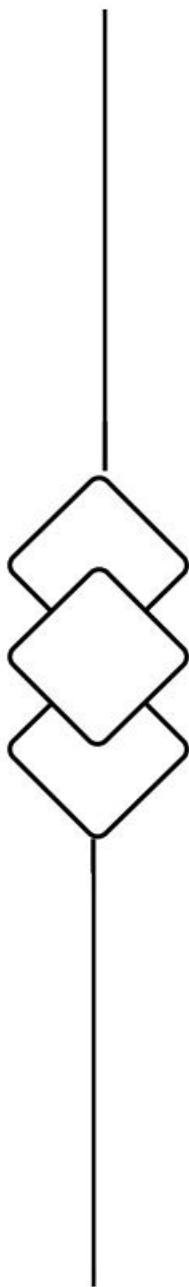
کشور مالزی هم گرچه با توجه به توسعه سریع اقتصادی از ظرفیت گویخشی برای جهان اسلام برخوردار است، اما فقدان ماهیت گفتمان‌ساز، دوری جغرافیایی و زبانی از مهد اسلام در خاورمیانه و رشد گرایش‌های تند ضد غربی در این کشور، مالزی را از توجه غرب دور کرده است.

با توجه به این، در وضعیت کنونی، ایران و ترکیه تنها کشورهایی هستند که از توان هدایت و رهبری جهان اسلام برخوردار هستند؛ در این میان با توجه به ضدیت نظام جمهوری اسلامی با مبانی غربی و نظام سلطه به چالش کشیدن، غرب می‌کوشد تا با ترویج الگوی ترکیه به عنوان جایگزین الگوی جمهوری اسلامی از نفوذ و تأثیر گذاری آن در سطح منطقه و کشورهای اسلامی کاسته و مردم و کشورهای منطقه را به‌ویژه در وضعیت کنونی که با تحولات انقلابی همراه شده‌اند، به سمت الگوی ترکیه سوق دهد. الگویی که ترویج‌گر اسلام لیبرال و همخوان با تفکرات غرب است؛ الگویی که بر اساس تفکرات گولن، در عین توجه به اسلام و اینکه دین نباید به حوزه خصوصی محدود شود، مخالف به‌کارگیری قوانین اسلامی و شریعت در نهاد دولت بوده و معتقد است که سلطه دولت بر امور دینی به اسلام آسیب زده

از این رو، دین باید از کنترل دولت آزاد شود.^۱

چنین الگویی هرچند ممکن است در کوتاه مدت برای کشورهای اسلامی دارای جذابیت‌هایی باشد، اما به دلیل بی‌توجهی به هویت حقیقی اسلام، پذیرش چارچوب‌های مبانی غربی و همسویی با اهداف نظام سلطه، در بلند مدت با چالش‌هایی روبه‌رو خواهد بود که نمونه‌هایی از آن را شاهدیم؛ سیاست نادرست کشور ترکیه در قبال تحولات سوریه و عراق و حمایت از جریان‌های افراطی و تروریستی، واکنش‌هایی منفی را در داخل و خارج این کشور به همراه داشته و تردیدهای جدی را در مورد چنین الگویی ایجاد نموده است.

۱. پدر اسلام سیاسی یا اجتماعی، فتح‌الله گولن و سیر تحولات فکری و سیاسی اسلام‌گرایی در ترکیه، ص ۱۰۵.



فصل دوم

اصول و مؤلفه‌های پیاسکولاریسم

در این فصل به مهمترین اصول و مؤلفه‌های محوری پساسکولاریسم خواهیم پرداخت؛ بیشتر نظریه‌پردازان پساسکولار به کلیاتی در این زمینه بسنده نموده‌اند و به اصول و مبانی این نظریه اشاره چندانی نکرده‌اند؛ اصول و مؤلفه‌های این نظریه بیشتر از سوی یورگن هابرماس فیلسوف و جامعه‌شناس معاصر آلمانی ارائه شده است، از این رو مباحث این فصل ناظر به تبیین اصول و مؤلفه‌های پساسکولاریسم در سخنان وی است.

یورگن هابرماس در سال ۲۰۰۱ میلادی نخستین بار در سخنرانی خود به مناسبت اعطای جایزه هولبرگ به وی در دانشگاه نروژ از بازگشت دین به عرصه عمومی و ورود به دوره پساسکولاریسم سخن گفت و چالش‌های پیش روی جهان معاصر را در نسبت با مذهب بیان نمود؛

هابرماس همچنین در سال ۱۳۸۱ در سفر به ایران که به دعوت مرکز گفتگوی تمدن‌ها صورت گرفت در سخنرانی در دانشگاه تهران به تبیین نظریه پساسکولاریسم پرداخت.

تلاش هابرماس برای اثبات این مسئله است که مدرنیته لزوماً با سکولاریزاسیون و دنیوی کردن تلازمی ندارد و برقراری تلازم میان مدرنیته و سکولاریسم نتیجه گونه‌ای خاص از مدرنیزاسیون است که در کشورهای اروپایی شکل گرفته و به دیگر کشورها تعمیم داده شده است. وی به دو قرائت رایج از سکولاریزاسیون اشاره می‌کند که براساس یک قرائت طرز تفکرها و صورت‌های دینی زندگی با معادل‌های عقلانی جایگزین شدند و بر اساس قرائت دیگر طرز تفکرها و زندگی مدرن به‌عنوان اموری ناموجه

و نامشروع فاقد اعتبار شناخته شدند؛ او هر دو قرائت را اشتباه دانسته و معتقد است که هر دو قرائت اشتباه مشابهی را مرتکب شده‌اند؛ چرا که طرفداران این قرائت‌ها سکولاریزاسیون را یک بازی همه یا هیچ، میان نیروهای مولد علم و تکنیک رهاشده از سوی سرمایه‌داری از یک‌سو و نیروهای پابرجای دین و کلیسا از سوی دیگر تلقی می‌کنند. در یک بازی همه یا هیچ، تنها یکی از طرف‌های بازی می‌تواند به هزینه موجودیت طرف دیگر برنده شود؛ و چون هم لیبرال‌ها و هم کلیسایان معتقد بودند که قواعد این بازی به نفع قوای محرک مدرنیته است، سخن‌گویان روشنگری علمی و مرجعیت دینی در سده نوزدهم و بیستم به گونه‌ای آشتی‌ناپذیر رودرروی یکدیگر قرار گرفتند. اما اینک معلوم شده است که تصویر یک بازی همه یا هیچ میان دین و روشنگری با وضعیت کنونی یعنی با وضعیت جوامع پست‌سکولار غرب مطابقت ندارد.^۱ پیتر برگر نیز معتقد است: با وجود آنکه اصطلاح «نظریه عرفی‌شدن» می‌تواند آرا، افکار و مطالبی را دربرگیرد که در خلال دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ میلادی منتشر شده‌اند، ولی عمده‌تاً می‌توان ریشه اصلی این نظریه را در عصر روشنگری جستجو نمود. اینکه نوگرایی لزوماً به افول دین هم در جامعه و هم در نظر افراد منجر خواهد شد، ایده ساده‌ای است ولی نادرستی همین ایده کلیدی و مهم اکنون روشن شده است.^۲ البته نمی‌توان انکار کرد که نوگرایی در برخی از مناطق تأثیر بیشتری بر جای گذاشته است؛ اما باید به این نکته نیز توجه داشت که اولاً، نوگرایی در بسیاری از مناطق، حرکت‌های قدرتمند ضد سکولار را در پی داشته است؛ دوم اینکه، عرفی‌شدن در سطح اجتماعی لزوماً با عرفی‌شدن در سطح تفکر فردی ارتباط ندارد؛ برخی از نهادهای دینی، قدرت و نفوذ خود را در بسیاری از جوامع از دست داده‌اند؛ اما عقاید و رویه‌های دینی کهنه و نو،

۱. یورگن هابرماس، چستی سکولاریسم، روزنامه همشهری، ۸۱/۲/۲۹

۲. پیتر ال برگر، بریجیت برگر و هانسفرید کلنر، ذهن بی‌خانمان، نوسازی و آگاهی، ص ۱۹.

همچنان در زندگی افراد تأثیرگذار هستند؛ این عقاید گاه به شکل‌گیری نهادهای جدیدی منجر می‌شوند و گاهی نیز انفجار عظیم احساسات دینی را در پی دارند^۱ از این رو نمی‌توان گفت که ما در جهانی سکولار زندگی می‌کنیم - جز چند مورد استثنا- جهانی که ما امروزه در آن زندگی می‌کنیم، همانند گذشته آکنده از احساسات دینی است و در برخی مناطق این احساسات بیش‌ازپیش شده و این خود بدان معناست که سراسر ادبیاتی که مورخان و دانشمندان علوم اجتماعی نام نظریه سکولاریزاسیون را بر آن نهاده‌اند دارای کاستی‌های گوناگونی است.^۲ چنین دیدگاهی سخن از افول سکولاریسم و طرح نظریه پساسکولاریسم را در پی داشت که در ادامه به بیان مهم‌ترین اصول و مؤلفه‌های محوری آن خواهیم پرداخت.

عقلانیت

یکی از مؤلفه‌های اصلی پساسکولاریسم در دیدگاه هابرماس عقلانیت است؛ عقلانیتی که هابرماس از آن سخن می‌گوید، عقلانیتی است که محور مدرنیته غربی را شکل می‌دهد؛ هابرماس دربارهٔ این عقلانیت و اهمیت آن می‌گوید:

«جهان زندگی باید عقلانی شود. اما مقصود ما از عقلانی کردن جهان زندگی چیست؟ مقصود ما این است که اولاً اشخاص تحت الزامات آزادی فردی و فردگرایی قرار می‌گیرند. از افراد به‌طور فزاینده‌ای توقع می‌رود که روابط اجتماعی مستقلی داشته باشند و خود را بر اساس طرح‌های خاص خودشان از زندگی به فعلیت و تحقق برسانند. ثانیاً سنت‌های فرهنگی توان شکل‌دهی همراه با حجت فرافردی و جایگاه استثنایی خودشان را از دست می‌دهند. این سنت‌ها تابع پذیرش نقادانه افراد شده‌اند و به دانستنی‌هایی

۱. پتر ال برگر، افول سکولاریزم، دین خیزش‌گر و سیاست جهانی، ص ۱۸-۱۹.

۲. همان.

مبدل شده‌اند که در آن‌ها خطا راه دارد و در معرض تجدید نظر دائمند، حداقل به صورت تفسیرهای نوشونده، از این دانستنی‌های خطا آمیز قلمروهای علم و تکنیک، حقوق و اخلاق، هنر و نقادی، نشأت می‌گیرد و این تمایزی است که ماکس وبر با اتکا به آرای کانت میان این قلمروها قائل شده است. دسته سوم هم نهادهای اجتماعی هستند، در مورد نهادهای اجتماعی وضع چنین است که این نهادها ظاهر تغییرناپذیر و جوهر پایدار بودنشان را از دست می‌دهند و به‌عنوان برساخته‌های انسان شناخته می‌شوند.^۱

از نگاه وی تنها آن دسته از جمعیت‌های دینی سزاوار صفت عقلانی‌اند که به واسطه نظرگاهی که از درون خود آنان برخاسته است، از تحمیل قهرآمیز حقایق ایمانی خود به دیگران دست بردارند.^۲

هابرماس در این باره تعبیر «عقل سلیم» را به‌کار می‌برد که به‌عنوان نیروی سوم میان علم و دین میانجیگری می‌کند،^۳ اهمیت عقل سلیم در اندیشه هابرماس بدان دلیل است که وی عقل را دارای ویژگی عام و جهان‌شمولی می‌داند که برای همه قابل پذیرش است، نه تنها برای یک گروه خاص؛ چرا که از نگاه او برخلاف دین، عقل سلیم دموکرات و روشن‌بین بر دلایلی پای می‌فشارد که پذیرش آنها تنها برای طرف‌داران یک جمعیت مذهبی نیست.^۴

وی براین‌باور است که روشنگری علمی با درخواست اثبات عقلانی، به هر صورت، عقل سلیم را به‌سوی خود می‌کشاند؛ این عقل سلیم در ساختمانی متعلق به دولت قانونی و دموکراتیک جای گرفته که توسط حقوق عقلانی بنا شده است.^۵

۱. یورگن هابرماس، مدارای دینی و سکولاریزم، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۱۵، ص ۲۲۴-۲۲۵.

۲. همو، ایمان و دانش، ص ۱۶۰.

۳. همان، ص ۱۶۰.

۴. همان، ص ۱۶۳.

۵. همو، مهندسی ژنتیک و آینده سرشت انسان، ص ۱۳۶.

بدین ترتیب از نگاه هابرماس در جریان طولانی عقلانی‌سازی جهان زندگی، ادیان باید از ادعای خود درباره شکل‌دهی ساختار زندگی که نه فقط دربرگیرنده وجود افراد، بلکه در برگیرنده حکومت و جامعه نیز باشد دست بردارند؛ بدین ترتیب پیوند حکومت دینی از هم گسسته می‌شود؛ درحالی‌که منش جامعه دینی از قوانین جامعه سکولار متمایز گردد.^۱

مرجعیت علم

درباره مرجعیت علم، هابرماس براین باور است که دین در چارچوب مدرنیته تنها در صورتی می‌تواند پابرجا بماند که در سه جهت وضعیت خود را روشن کند؛ نخست اینکه آگاه دینی بتواند در رویارویی با دیگر ادیان که با هم به لحاظ معرفت تفاوت دارند به گونه‌ای معقول این مواجهه را سامان دهد؛ دوم اینکه در عرصه مرجعیت علوم، خود را با مرجعیتی سازگار کند که انحصار اجتماعی دانش دنیایی را در اختیار دارند؛ سوم اینکه از منظر دینی در پیوند خود با حاکمیت مردم و حقوق بشر باشد؛ یعنی همان‌جا که مشروعیت حکومت از آنجا نشئت گرفته است.^۲ جهت نخست بیانگر اصل تكثرگرایی است؛ جهت دوم محوریت علم‌گرایی و پذیرش مرجعیت علوم بشری است و جهت سوم به اصل دیگری از اصول این نظریه اشاره دارد که حاکمیت اومانیسم و مردم است.

همچنین در نظریه پساسکولاریسم، همچون سکولاریسم شاهد رویارویی علم و دین هستیم؛ اما برخلاف سکولاریسم که هیچ عامل میانجیگری میان آن دو وجود نداشت، در نظریه پساسکولاریسم، عقل، نقش ایجاد تعامل میان علم و دین را ایفا می‌کند؛ هابرماس معتقد است در سکولاریسم که براساس بازی همه یا هیچ استوار شده، نقش متمدنانه عقل سلیم دموکرات و

۱. همان، ص ۱۳۱.

۲. همو، مدارای دینی و سکولاریزم، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۱۵، ص ۲۲۵-۲۲۶.

روشن‌بین محو می‌شود؛ عقل سلیمی که هم‌زمان در جنجال نبرد فرهنگی همچون نیروی سوم میان علم و دین راه خود را هموار می‌سازد.^۱

نفی مرجعیت دین

هابرماس بر این باور است که در جریان طولانی عقلانی‌سازی جهان زندگی، ادیان باید از ادعای خود دربارهٔ شکل‌دهی ساختار زندگی دست بردارند؛ وی جامعه پست‌سکولار را این چنین معرفی می‌کند:

«جوامع پست‌سکولار خود را با استمرار وجود دینی وفق داده‌اند که نیروی شکل‌دهنده‌اش به زندگی هنگامی می‌تواند باقی بماند که بدون توسل به اقتدار سیاسی و تنها با تکیه به ابزار کلام خود دین، به گونه‌ای بی‌واسطه، وجدان آحاد جامعه را مورد خطاب قرار بدهد. در جوامع مبتنی بر دموکراسی غرب، این جریان سوم، میان دو جریان طرفدار حرکت مستقیم روشنگری، از یک طرف و طرف‌داران تعصب دین‌باورانه، از سوی دیگر، راهی در این جهت می‌گشاید. در این جوامع، هم شهروندان دیندار حضور دارند و هم شهروندان بی‌دین؛ هر دوی اینها، در چالش سیاسی در مورد این مسئله حیاتی از عقل خود در عرصهٔ عمومی بهره می‌گیرند و بدین ترتیب جامعه دیندار می‌تواند، از طریق نهادهایی مثل انجمن‌ها و جمعیت‌های دینی، نظر خود را در عرصهٔ فرهنگی، اجتماعی و سیاسی اعمال بنماید.»^۲

هابرماس ابراز اعتقادات دینی دربارهٔ مسائل سیاسی را تنها به‌عنوان یک گزینه در این عرصه پذیرفته و ضرورت تطابق و ترجمه آن به زبان سکولار را مطرح می‌کند. از نگاه وی شهروندان باید بدانند که فقط دلایل توجیهی سکولار می‌تواند از آستانه عرصهٔ فعالیت‌های عمومی غیررسمی از پارلمان، دادگاه و دستگاه‌های اداری عبور نماید؛ اما اذعان به این موضوع، مانع

۱. همو، ایمان و دانش، ص ۱۶۰.

۲. همو، عصر مدارای دینی در جوامع غربی، روزنامه همشهری، ۸۱/۲/۳۰، ص ۶.

شهروندان دینی از ابراز و توجیه آزادانه عقاید خود با استفاده از زبان مذهبی مخصوص خود نبوده و در وضعیت خاص، شهروندان سکولار با شهروندان دارای ادیان متفاوت، می‌توانند از این ابراز عقاید چیزهایی بیاموزند.

قدرت سنت‌های مذهبی برای طرح مفاهیم اشراق‌گونه اخلاق در رابطه با جلوه‌های اجتماعی زندگی توأم با کرامت انسان باعث می‌شود که ابراز اعتقادات دینی درباره مسائل سیاسی، گزینه‌ای جدی برای طرح حقایق احتمالی باشد که می‌تواند از واژگان خاص یک جامعه مذهبی به زبان قابل دسترسی برای عموم تبدیل شود؛ شهروندان معتقد به مذهب تنها در صورتی می‌توانند با زبان خاص مذهب خود به سیاست‌های عمومی کمک کنند که این زبان ترجمه گردد.^۱

در کلام پیتر برگر نیز به ضرورت انطباق دین با نوگرایی و مدرنیته تأکید شده و جایگاه دین به ایجاد خرده‌فرهنگ‌های دینی تقلیل یافته است.^۲ از نگاه او ستیزه‌جوترین نهضت‌های اسلامی درخواهند یافت که بعد از به‌دست گرفتن قدرت در کشور، اتخاذ سیاست‌ها و مواضع کنونی در برابر نوگرایی مشکل است؛ بسیاری از حرکت‌های دینی به گونه‌ای با نیروهای غیردینی ارتباط دارند و به‌طور کلی آینده دین تا حدودی، متأثر از نیروهای غیردینی خواهد بود.^۳

فتح‌الله گولن نظریه‌پرداز ترکیه‌ای نیز با این استدلال که سلطه دولت بر امور دینی، به دین آسیب می‌زند، معتقد است دین باید از کنترل دولت آزاد باشد. وی براین‌باور است که بخش اعظم قوانین اسلامی به حوزه زندگی خصوصی مربوط هستند و فقط بخش کوچکی از این قوانین به دولت و حکومت می‌پردازد؛ به‌ویژه که دین امری خصوصی است و بایسته‌های آن

۱. همو، مذهب در عرصه عمومی، چشم‌انداز ایران، اسفند و فروردین ۸۴-۸۵، ص ۱۲.

۲. پیتر ال برگر، افول سکولاریزم، دین خیزش‌گر و سیاست جهانی، ص ۱۹-۲۰.

۳. یورگن هابرماس، ص ۲۸.

نباید بر کسی تحمیل شود؛ دین نباید به حوزه خصوصی فرد محدود بشود، بلکه باید بخشی از زندگی عمومی باشد، درعین حال از جدایی بین دین و سیاست در جوامع مسلمان معاصر حمایت کرده و براین باور است که سلطه دولت به امور دینی به اسلام آسیب می‌زند و ازاین‌رو دین باید از کنترل دولت آزاد باشد.^۱

شهروندان مذهبی برای سازش با انتظارات اخلاقی ناشی از شهروندی دموکراتیک باید بیاموزند که چگونه رویکردهای معرفت‌شناختی تازه‌ای را نسبت به محیط سکولار خود اتخاذ نمایند؛ درحالی‌که شهروندان سکولار در وهله نخست در معرض این فشارهای ادراکی قرار ندارند؛ باین حال آنان نیز در تمام فشارهای ادراکی آزاد نیستند؛ زیرا آگاهی سکولاریستی برای احترام لازم به همکاری با شهروندان دینی کافی نیست.^۲

پلورالیسم (تکثرگرایی) دینی

یکی از شاخصه‌های بنیادین جامعهٔ پساکولاریسم از نگاه هابرماس، تکثرگرایی دینی است. وی تأکید می‌کند که پیروان هریک از گروه‌های دینی باید واقعیت تکثرگرایی را مورد توجه قرار داده و بپذیرند که در یک جامعهٔ کثرت‌گرا، گروه‌های مذهبی دیگری نیز حضور دارند؛ علم و ایدئولوژی‌های بشری نیز حضور داشته و حکومت سکولار یک واقعیت عینی به‌شمار می‌رود؛ براین اساس، دینی که مجبور است خود را به یک مذهب میان مذاهب متعدد محدود کند باید از ادعای شکل‌دهی جامع و کامل به زندگی دست بردارد. وقتی نظام سیاسی از رسوم دینی پیروی نکند، دین حاکم، قدرت سیاسی شکل‌دهنده خود را از دست می‌دهد.^۳

۱. پدر اسلام سیاسی یا اجتماعی، فتح‌الله گولن و سیر تحولات فکری و سیاسی اسلام‌گرایی در ترکیه، ص ۱۰۵.

۲. همان.

۳. یورگن هابرماس، مدارای دینی و سکولاریزم، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۱۵، ص ۲۲۱-۲۲۲.

پیتر ال برگر با اشاره به بی‌ارزش بودن دیدگاه افول دین به خاطر نوگرایی، شکست تجربه دین سکولاریزه و خطا بودن غفلت از نقش دین در تحلیل مسائل جهان معاصر،^۱ براین‌باور است که در برخورد دین با نوگرایی دو راهبرد فراروی جوامع دینی وجود دارد: نخست طرد و دیگری تطابق؛ او راهبرد طرد را به این دلیل که مخالف تکثرگرایی بوده و با ایجاد انحصارطلبی دینی سازگار نیست، ناکارآمد می‌داند و راهبرد تطابق و ایجاد خرده‌فرهنگ‌های دینی را کارآمدتر می‌انگارد؛^۲ این دیدگاه به‌خوبی بیانگر محوریت تکثرگرایی در اندیشه وی و لزوم تطابق دین با آن است.

اومانيسم و حاکمیت و مشروعیت مردمی

نظریه پسا سکولاریسم همچون نظریه سکولاریسم بر پایه اومانيسم و انسان‌مداری استوار بوده بر اساس آن، حاکمیت از آن مردم خواهد بود و یگانه منبع مشروعیت بخش به حکومت، خواست مردم است و دین باید پذیرای چنین جایگاهی برای مردم باشد.

هابرماس براین‌باور است که وجود خرد مشترک انسانی، مبنای معرفت‌شناختی توجیه دولت سکولار است که نیازی به مشروعیت مذهبی ندارد و این امر به نوبه خود زمینه را برای جدایی دولت و کلیسا فراهم می‌سازد. البته بی‌گمان این برداشت لیبرال در بستری تاریخی شکل گرفت که عبارت بود از جنگ‌های مذهبی و کشمکش‌های عقیدتی؛ در دوران جدید شکل‌گیری آزادی دینی پاسخ سیاسی مناسب در مقابل چالش‌های کثرت‌گرایی مذهب به شمار می‌آید؛ باین‌حال ویژگی سکولار دولت، شرط لازم، ولی نه کافی برای تضمین آزادی برابر در اعتقادات دینی برای همه افراد است؛ در چارچوب دولت سکولار، حکومت به‌هرحال باید بر مبانی

۱. پیتر ال برگر، افول سکولاریزم، دین خیزش‌گر و سیاست جهانی، ص ۱۹-۲۰-۳۳.

۲. همان، ص ۱۹-۲۰.

غیر مذهبی استوار گردیده و آیین دموکراسی قادر است این مشروعیت سکولار را با بهره‌مندی از دو عنصر به وجود آورد: نخست، مشارکت سیاسی برابر همه شهروندان که تضمین‌گر آن است که مخاطبان قانون بتوانند در عین حال خود را نویسندگان قانون نیز به‌شمار آورند؛ دوم بعد معرفت شناختی تفکر است که مبنای پذیرش فرض نتایج پذیرفته‌شده عقلی به شمار می‌رود. آنچه اخلاق شهروندی را تعریف می‌کند دقیقاً وضعیت مشارکت موفق در این فرایند دموکراتیک است؛ شهروندان صرف‌نظر از اختلاف‌نظرهای همیشگی خود درباره مسائل مربوط به جهان‌بینی و دکترین‌های مذهبی، باید به یکدیگر به‌عنوان اعضای برابر و آزاد جامعه سیاسی احترام بگذارند.

در یک دولت سکولار تنها آن دسته از تصمیمات سیاسی مشروع تلقی می‌شوند که بتوان با استفاده از دلایل عقلی موجود و نه فقط دلایل موجود در اختیار شهروندان مذهبی یا شهروندان غیرمذهبی و یا پیروان مذاهب گوناگون آنها را توجیه نمود. این محدودیت، علت ممکن نبودن استفاده عمومی از دلایل غیرعمومی، یعنی دلایل توجیهی مذهبی را توضیح می‌دهد.^۱

نظام سیاسی لیبرالیستی

از دیگر ویژگی‌های جامعه فراسکولار در اندیشه هابرماس، حاکمیت یک نظام سیاسی لیبرال و مبتنی بر قانون اساسی است که مشروعیت ساختار قدرت خود را نه بر اساس دین، بلکه بر اساس اصول دنیوی و عقلانی توجیه می‌کند؛ وی تأکید می‌کند که اگر جهان‌بینی‌های رقیب، با آگاهی از خطاپذیری خود بیاموزند که با واقعیت کثرگرایی، به شیوه غیرخشنوت‌آمیز، یعنی بدون ازهم‌گسیختن همبستگی اجتماعی یک جامعه سیاسی رفتار کنند، آنگاه مبانی سکولار جدایی دین از سیاست در یک جامعه فراسکولار را

۱. یورگن هابرماس، مذهب در عرصه عمومی، چشم‌انداز ایران، اسفند و فروردین ۸۴-۸۵، ص ۱۰.

درک خواهند کرد. وی دولت لیبرال را یک دولت بی‌طرف معرفی می‌کند که به طور ویژه سعی خواهد کرد تا در برابر ادعاهای متعارض دانش و ایمان، بی‌طرفی خود را حفظ نموده و از انحراف تصمیم‌گیری‌های سیاسی به نفع یکی از دو طرف اجتناب ورزد.

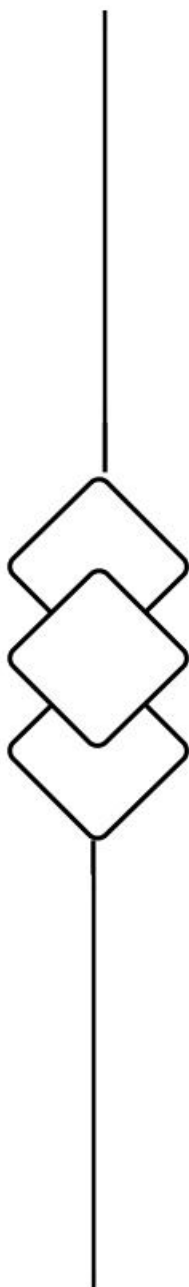
دولتی که به لحاظ جهان‌بینی بی‌طرف است در مشاجره میان ادعاهای دانش و ایمان، تصمیم‌های سیاسی به نفع یک طرف اتخاذ نمی‌کند. از آنجایی که خرد متکثر جمعیت شهروندان تنها از یک دینامیزم سکولار شده تبعیت می‌کند، در نتیجه این خرد نیازمند فاصله‌گیری یکسانی از سنن قوی و محتوای جهان‌بینانه است.^۱

در دولت‌های مبتنی بر قانون، همهٔ هنجارها و قواعدی که قرار است به صورت قانونی به اجرا درآیند، باید توجیه عمومی شده و به زبانی تدوین گردند که همهٔ شهروندان آن را بفهمند؛ باین حال بی‌طرفی دولت، نفی‌کنندهٔ مجاز بودن تجلیات مذهبی در عرصهٔ عمومی سیاسی نیست، به این شرط که فرایند تصمیم‌سازی نهادی شده در پارلمان، دادگاه‌ها، سطوح اجرایی و حکومتی به‌روشنی از جریان غیررسمی مبادلات سیاسی و شکل‌دادن افکار عمومی در میان بخش بزرگ‌تر شهروندان تفکیک شده باشد.^۲

مجموعه اصول و مؤلفه‌های پساسکولاریسم بیانگر مبانی مدرنیته غربی در آموزه پساسکولاریسم است و همین نکته حاکی است این نظریه نمی‌تواند تفاوت چندانی با سکولاریسم داشته باشد؛ ازاین‌رو به‌همان سرنوشت دچار خواهد شد؛ گرچه این نظریهٔ فریبکارانه با دادن نقش محدود به دین می‌کوشد تا به گونه‌ای خلأ معنویت را در جوامع سکولار پر نموده و بر بحران‌های این جوامع سرپوش بگذارد.

۱. همو، ایمان و دانش، ص ۱۶۰-۱۶۱؛ مهندسی ژنتیک و آیندهٔ سرشت انسان، ص ۱۳۱.

۲. همو، جامعه فرا سکولار در غرب، فصلنامه آیین، ش ۱۹، ص ۱۱۱.



فصل سوم

نقد اصول فکری پساسکولاریسم

آموزه پساسکولاریسم در نگاه سطحی، نگاه تنگ‌نظرانه و یکجانبه‌نگرانه سکولاریسم را به چالش کشیده، بر نفی ملازمه میان نوگرایی و نفی دین، تأکید و به نقش و جایگاه دین در عرصه اجتماعی اذعان نموده است؛ این در نوع خود حرکت مثبتی تلقی می‌گردد؛ اما به رغم آن این نظریه بر همان مبانی و اصول فکری غربی استوار بوده و با اشکال‌ها و نقدهای اساسی روبه‌روست؛ در این فصل به نقد اصول فکری پساسکولاریسم خواهیم پرداخت.

به‌طور کلی اصول فکری پساسکولاریسم از دو منظر کلی با اشکال‌ها و نقدهای اساسی روبه‌روست؛ نخست از منظری فراگیر و برون‌دینی و با صرف‌نظر از مبانی و معتقدات دین خاص و تنها با توجه به مبانی و اصول پساسکولاریسم؛ دوم از منظری خاص و درون‌دینی و با توجه به مبانی و آموزه‌های دین اسلام.

نقد پساسکولاریسم از منظر برون‌دینی

براساس نظریه پساسکولاریسم، ادیان از دخالت در عرصه اجتماعی زندگی بشر بازداشته نمی‌شوند و به عرصه زندگی فردی و شخصی محصور نمی‌گردند، اما از دخالت و نقش‌آفرینی در عرصه حکومت و سیاست بازداشته می‌شوند؛ آن‌چنان که هابرماس می‌گوید:

«در جریان طولانی عقلانی‌ساختن جهان زندگی، ادیان... باید از ادعای خود در مورد شکل‌دهی ساختار زندگی، که نه فقط در بردارنده وجود افراد بلکه دربرگیرنده حکومت و جامعه نیز باشد، دست بردارند؛ بدین ترتیب

پیوند حکومت و دین از هم گسسته می‌شود؛ درحالی‌که منش جامعه دینی از قوانین جامعه سکولار متمایز می‌گردد.^۱

چنین ادعایی با چند پرسش و چالش بنیادین روبه‌رو است، که به‌اختصار بدان اشاره می‌کنیم:

۱. تعریف پاسکولاریسم از دین، مشخص نیست، ضمن اینکه آنچه در پرتو نظریه پاسکولاریسم به‌دست می‌آید، نمی‌تواند دین کامل و حقیقی به‌شمار آید، بلکه دین ناقص و تنها پوسته‌ای از آن است؛ این سخن که «ادیان باید از ادعای خود درباره شکل‌دهی ساختار زندگی، که نه‌فقط در بردارنده وجود افراد، بلکه دربرگیرنده حکومت و جامعه نیز باشد، دست بردارند»، به‌معنای وانهادن آن بخش از تعالیم دین است که به حکومت و جامعه مربوط می‌شود؛ بدین ترتیب آنچه با کنار نهادن این دسته از تعالیم دین به‌دست می‌آید، بخشی از دین است، نه همه آن که بتوان نام دین بر آن نهاد.

تعریف و نگاهی که نظریه‌پردازان پاسکولار از دین و دینداری ارائه می‌دهند، نگاهی سطحی و اسمی است، آنان براین‌باورند که می‌توان بخشی از مبانی و آموزه‌های دین را کنار نهاد و درعین‌حال دیندار بود. چنین نگاهی به دین، بسنده‌کردن به اسم دین و دل‌خوش‌کردن به بخشی از تعالیم آن است.

اگر دینی عرصه حکومت و جامعه را مورد توجه قرار داده و برای آن برنامه مشخصی ارائه کرده است، چگونه افراد می‌توانند در این عرصه دست از آموزه‌های دین بردارند و درعین‌حال مدعی دینداری باشند؟ چگونه می‌توان هم رعایت همه آموزه‌های دین در ابعاد زندگی فردی، اجتماعی، اقتصادی، حکومتی، سیاسی را دینداری نامید و هم رعایت بخشی از آن را

۱. یورگن هابرماس، مهندسی ژنتیک و آینده سرشت انسان، ص ۱۳۱.

مصدق دینداری برشمرد؟ اگر این بخش از تعالیم و آموزه‌های دین، جزو دین است، با کنار نهادن آنها، آنچه باقی خواهد ماند، دین و دینداری ناقص است، نه کامل و حقیقی.

اینکه ما معتقد باشیم که ادیان باید بخشی از تعالیم و آموزه‌های خود را وانهند و در آن بخش، مرجعیت دین را نپذیریم، نوعی برخورد گزینشی با دین است؛ براین اساس، آنچه در پرتو نظریه پساسکولاریسم به دست می‌آید، تنها نامی از دین است نه حقیقت آن و نمی‌توان در قالب چنین دیدگاهی مدعی دینداری بود. آنچه ملاک دینداری است، عمل به تعالیم و آموزه‌های آن در همه ابعاد و به‌طور کامل است، نه تنها استفاده از نام دین و برخورد گزینشی با آن.

آیا مدعیان پساسکولاریسم برخورد گزینشی با مبانی و اصول خود و دست برداشتن از برخی از آنها را پذیرفته و به صرف اسم و عنوان پساسکولاریسم راضی می‌شوند که خواهان چنین برخوردی با دین از سوی دینداران هستند؟

۲. در نظریه پساسکولاریسم، دین به اخلاق فروکاسته شده است؛ زیرا در این آموزه با نگاه کارکردگرایانه به دین، تنها بر روی کارکرد اخلاقی دین تمرکز شده و دیگر کارکردهای آن نادیده گرفته شده‌اند؛ چنان که پیشتر بدان اشاره شد هابرماس معتقد است که آموزه‌های دینی اگر با زبان سکولار بیان شوند می‌توانند کارکردهای اخلاقی داشته باشند؛^۱ افزون براین در این نظریه بین دین و تدین خلط شده و ایمان و تدین افراد به‌منزله دین در نظر گرفته شده است؛ درحالی که ایمان و تدین با دین فرق دارد؛ زیرا تدین و ایمان، وصف انسان است؛ ولی دین حقیقتی پیام‌گونه است که خداوند آن را در اختیار انسان قرار می‌دهد.^۲

۱. همان، ص ۱۳۱.

۲. عبدالله جوادی آملی، دین‌شناسی، ص ۲۷.

۳. از اشکال‌های دیگر آموزهٔ پساسکولاریسم، تعمیم حکم دربارهٔ یک دین به دیگر ادیان و در نظر نگرفتن تفاوت میان ادیان است. نظریهٔ پساسکولاریسم با توجه به آموزه‌های مسیحیت و به دلیل رشد گرایش به دین، ناگزیر به عقب‌نشینی از موضع رادیکالی سکولاریسم شده، حضور دین در عرصهٔ اجتماعی را به صورت محدود پذیرفته است و چنین حکم و نسخه‌ای را برای همهٔ ادیان و جوامع صادر نموده است.

در حقیقت نظریه پردازان پساسکولار همان خطایی را مرتکب شدند که جریان سکولار مرتکب گردید، همان‌گونه که جریان سکولار دیدگاه تنگ‌نظرانه کلیسا، دین مسیحیت و ضدیت آنان با علوم را به همهٔ ادیان تعمیم و بدون توجه به ماهیت و اختلاف ادیان، حکم به کنار نهادن دین از عرصهٔ زندگی بشر دادند و قرن‌ها به یک‌تازی پرداختند و با آموزه‌های دینی به مخالفت برخاستند، پساسکولاریسم نیز - گرچه نگاه تنگ‌نظرانه سکولاریسم را زیر سؤال برده است، اما در عمل و در حوزهٔ حکومت و سیاست همان راهی را دنبال می‌کند که سکولاریسم در حوزهٔ عمومی زندگی بشر پیمود و با تعمیم حکم دربارهٔ یک دین به دیگر ادیان، مدعی گردید که ادیان باید از ادعای شکل‌دهی به زندگی سیاسی و اجتماعی افراد دست بردارند. آیا چنین رویکردی می‌تواند برای همهٔ ادیان و جوامع بشری پذیرفتنی بوده و الگوی یکسانی برای همهٔ ادیان و جوامع بشری بدون در نظر گرفتن تفاوت‌ها و ویژگی‌های آنان باشد؟ رابطهٔ رقابت‌آمیز و آشتی‌ناپذیر میان علم و دین، در مقطعی از تاریخ جوامع اروپایی، چگونه می‌تواند معیار داور در بارهٔ رابطهٔ کلی علم و دین در تمامی ادیان و جوامع باشد؟ به دیگر سخن، چگونه می‌توان شیوهٔ برخورد تنگ‌نظرانه کلیسا با علم جدید را به معنی دشمنی میان دین به طور کلی و علم تلقی نمود؟

ژان پل ویلهم معتقد است که ایدهٔ سکولارسازی به مثابه یک تئوری

کلی و جهان‌شمول، بیش از آن‌که نظریه‌ای واقع‌گرایانه باشد؛ نمایانگر نگرش روشنفکرانی است که در تجزیه و تحلیل، احساسات و تمایلات ضددینی خود را بازتاب می‌دهند. آیا این گویای یک دیدگاه بسیار غربی و مسیحی‌گرا نسبت به امور نیست؛ یعنی یک تئوری منطقه‌ای که می‌تواند تا حدودی برای جهان غرب کاربرد داشته، ولی برای جوامع آسیایی، آفریقایی و آمریکای لاتین کاملاً نارسا و ناکافی است.^۱

وی بر آن است که حتی در بین مذاهب و نحله‌های گوناگون مسیحی و کلیساهای کاتولیک، پروتستان، ارتدوکس نیز تمایزهای چشمگیری در این زمینه وجود دارد. او بر آن است که الگوی سکولارسازی مبتنی بر انگاره تمایزگذاری بین امر قدسی و دنیوی است. این انگاره در دو دین یهود و مسیحیت به روشنی وجود دارد؛ اما با دیگر سنت‌های دینی غریب بیگانه است.^۲

در آموزه پساسکولاریسم بدون توجه به تفاوت و ویژگی‌های ادیان و جوامع گوناگون، مدل یکسانی برای آنها ارائه شده است که با نظر به تفاوت‌های میان ادیان و فرهنگ‌ها در جوامع مختلف، ارائه الگو و مدل واحدی برای همه حوزه‌ها و فرهنگ‌ها قابل پذیرش نیست و نمی‌توان درباره همه ادیان و جوامع شرقی و غربی با فرهنگ‌های مختلف، نسخه واحدی ارائه کرد. حتی درباره جهان غرب نیز نمی‌توان بر اساس یک مدل واحد سخن گفت؛ زیرا ظهور جنبش‌های نوین دینی و گرایش‌های روزافزون به دین و معنویت از یکسو و تلاش آمریکا و هم‌پیمانان آن برای سرعت بخشیدن به برنامه جهانی‌سازی که در حقیقت چیزی جز یکسان‌سازی جهان بر اساس مدل مدرنیزاسیون نیست، همه بیانگر ظهور

۱. ژان پل ویلهم، جامعه‌شناسی ادیان، ص ۱۳۵-۱۳۸.

۲. همان.

وضعیت جدیدی است که در آن، غرب با یک ناهمگرایی میان گرایش‌های سکولاریستی و مدرنیستی از یک‌سو و گرایش‌های دین‌گرایی از سوی دیگر، روبه‌رو خواهد بود.

۴. اگر دینی از آموزه‌های اجتماعی و سیاسی برخوردار بوده و در گستره حکومت و سیاست برنامه مشخصی داشته باشد، به چه دلیل باید از دخالت در این حوزه کنار گذاشته و حق دخالت و نقش‌آفرینی در این عرصه نداشته باشد؟ چرا چنین دینی باید از ادعای شکل‌دهی ساختار زندگی سیاسی- اجتماعی و حکومت دست بردارد و در آن، پیوند میان حکومت و دین گسسته شود؟ به‌هرحال در میان ادیان موجود، برخی از ادیان دارای آموزه‌های سیاسی و اجتماعی بوده و در باب حکومت و سیاست برنامه دارند؛ به چه ملاک می‌توان این ادیان را محدود به حوزه‌ای خاص نمود و خارج از آن چارچوب هرگونه ایفای نقشی را برای آنها مردود دانست؟

اگر ملاک کنارگذاشتن دین در عرصه حکومت و سیاست، مبنا قرار دادن قواعد و قوانین بشری به‌دلیل پذیرش و خواست مردم باشد، صرف نظر از داوری درباره درستی یا نادرستی این مبنا، اگر در موردی، بیشتر مردم خواهان نقش‌آفرینی دین در گستره حکومت و سیاست باشند و مرجعیت احکام دین را بپذیرند، دراین صورت به چه دلیل باید دین از این عرصه کنار نهاده شود؟

۵. یکی از دلایل شکل‌گیری نظریه پساکولاریسم، برطرف‌نمودن بحران‌های ناشی از سکولاریسم است؛ با بیرون راندن دین از حوزه حکومت و سیاست، شاید بتوان در حوزه‌های دیگر به نوعی جای خالی دین و معنویت را پر کرد و از بروز بحران‌هایی که سکولاریسم با آن مواجه گردیده، جلوگیری نمود؛ اما با کنارنهادن دین از عرصه حکومت و سیاست و مناسبات قدرت، بحران‌های سکولاریسم در این بخش جریان خواهد

داشت؛ بدین ترتیب با توجه به اهمیت و نقش مهم این ابعاد در زندگی افراد، این آموزه نه تنها مشکل سکولاریسم را حل نخواهد کرد که خود نیز به سرنوشت آن دچار خواهد شد؛ زیرا پرسش اساسی این است که با بیرون راندن ادیان از حوزه حکومت و سیاست، کدام قانون جایگزین آنها می شود؟ قوانین خنثی و بدون مبانی فکری خاص یا قوانین برآمده از مبانی فکری حاکم بر جامعه؟ از آنجا که اندیشه های حقوقی، سیاسی و اجتماعی، مبتنی بر ایدئولوژی و مبانی فکری خاصی هستند و نمی توان قوانینی خنثی را در این حوزه ها تصور نمود، با خروج ادیان از این عرصه، شاهد حاکمیت قوانینی خواهیم بود که بر مبانی فکری جوامع سکولار استوار است؛ در حقیقت با کنار گذاشتن احکام دین در عرصه حکومت و سیاست، این عرصه برای حضور قوانین سکولار خالی می شود و قوانین سکولار یگانه تازی می کنند و بحران هایی که سکولاریسم با آنها روبه رو بود همچون گذشته حضور خواهند داشت.

۶. پسا سکولاریسم، چیزی جز سکولاریسم با رنگ و لعاب دین نیست؛ زیرا بنیان های حاکم بر آن، همان مبانی حاکم بر سکولاریسم هستند؛ تنها تفاوتی که این نظریه با نظریه سکولاریسم دارد این است که برخلاف سکولاریسم که دین را از عرصه زندگی اجتماعی بشر به طور کلی کنار زده و به زندگی فردی محدود نموده بود، این نظریه تحت تأثیر رشد گرایش به دین و به ناچار، پای دین را به عرصه اجتماعی البته محدود به عدم حضور در عرصه حکومت و سیاست، باز نموده است.

روشن است که به صرف چنین رویکردی، نمی توان انتظار تفاوت بنیادین میان این نظریه با سکولاریسم داشت. صرف حضور دین در عرصه اجتماعی و نقش قائل شدن برای آن به صورت محدود، موجب پایه ریزی دیدگاه جدیدی نمی شود؛ از این رو حقیقت نظریه پسا سکولاریسم چیزی جز تلاش برای نجات سکولاریسم از بحران های گرفتار آمده در آن نیست.

تصویر هابرماس از پساکولاریسم همان گونه که در سخنان وی بدان تصریح شده، استمرار وجود دین در محیطی که هم چنان سکولار است، می باشد؛ به این معنا که دین هم چنان در چارچوب متمایز مدرنیته برای بخش بزرگی از ملت نیرویی مؤثر در شکل دهی به شخصیت آنها به شمار می آید و از طریق اظهارنظرهای کلیسا و جمعیت ها و انجمن های دینی هم چنان در افکار عمومی سیاسی تأثیر بسزایی می گذارد.

حاکمیت مبانی سکولار و مدرنیته بر نظریه هابرماس را به خوبی می توان در سخنان وی مشاهده کرد؛ محیط و فضایی که وی برای پساکولاریسم ترسیم نموده، محیطی سکولار و چارچوبی که در نظر گرفته، چارچوب مدرنیته است؛ در این نگاه سکولاریسم و مدرنیته به عنوان یک اصل و ضرورت جریان تاریخ در نظر گرفته شده اند که دین برای نقش آفرینی باید خود را با آنها هماهنگ کرده و در مدار آنها حرکت کند؛ از این رو دین باید خود را با مبانی و اصول سکولاریسم و مدرنیته تطبیق داده و محیط سکولار و مدرنیته باید به عنوان یک اصل محوری ثابت باقی بماند؛ بر این اساس، هابرماس تأکید می کند دین در چارچوب مدرنیته تنها در صورتی می تواند پا برجا بماند که بتواند در سه جهت وضعیت خود را روشن کند: نخست اینکه عالم دینی بتواند در رویارویی با دیگر ادیان که با هم به لحاظ معرفت تفاوت دارند به گونه ای معقول این مواجهه را سامان دهد؛ دوم اینکه در عرصه مرجعیت علوم، خود را با مرجعیتی وفق دهد که انحصار اجتماعی دانش دنیایی را در اختیار دارند و سوم اینکه از منظر دینی در پیوند خود با حاکمیت مردم و حقوق بشر باشد، یعنی همان جا که مشروعیت حکومت از آنجا نشأت گرفته است.^۱

در این نگاه دین باید با پذیرش پلورالیسم، تکثرگرایی، مرجعیت علوم،

۱. یورگن هابرماس، مدارای دینی و سکولاریزم، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۱۵، ص ۲۲۵-۲۲۶.

حاکمیت و مشروعیت مردمی که از اصول و مبانی مدرنیته و سکولاریسم هستند، خود را با آنها هماهنگ سازد؛ پرسش این است که با وجود همه بحران‌ها و نارسایی‌هایی که جریان سکولار و مدرنیته برای زندگی بشر در پی داشته و به شکل‌گیری پست‌مدرنیسم و پساسکولاریسم انجامیده است، چگونه می‌توان همچون گذشته بر محوربودن آنها باور داشت به گونه‌ای که دین باید خود را با آن تطبیق داده و هماهنگ سازد؟

تمدن غرب آن‌چنان گرفتار بحران و تضاد درونی است که تلاش برای رفع بحران از آن در قالب پساسکولاریسم همچون آراستن دیواری سست با نمایی زیباست؛ غافل از اینکه این نمای فریبنده، بحران‌های درونی تمدن غربی را سامان نداده و ظاهر فریبنده آن پس از مدتی فرو خواهد ریخت؛ بنابراین، اگرچه با نگاهی سطحی، این نظریه، راه حضور دین را به عرصه عمومی و اجتماعی باز نموده است و در نگاه نخست، نوعی عقب‌نشینی از مواضع سکولاریسم به‌شمار می‌رود، اما همچنان نگاه کلی حاکم بر این دیدگاه، نگاه سکولار است و استمرار و نقش‌آفرینی دین را در محیطی سکولار و در چارچوب مدرنیته در نظر می‌گیرد.

۷. نظریه پساسکولاریسم همانند سکولاریسم با تناقض درونی روبه‌رو است و نتوانسته خود را از تناقضات آن‌رهای بخشد؛ تناقضات پساسکولاریسم را به خوبی می‌توان در اندیشه‌های هابرماس مشاهده نمود؛ از یک‌سو می‌گوید: هر دینی بر اساس تصویری از جهان شکل گرفته است؛ بدین معنا دین در شکل دادن به یک شیوه زندگی کامل و جامع، مدعی مرجعیت است؛ اما با این وجود، دینی که مجبور است خود را به یک مذهب میان مذاهب متعدد محدود کند، باید از ادعای سامان‌دهی جامع و کامل زندگی دست بردارد؛ وقتی نظام سیاسی از رسوم دینی تبعیت نکند، دین

حاکم، قدرت سیاسی شکل دهنده خود را از دست می‌دهد^۱ بدین ترتیب اگر دین مدعی شکل دادن به زندگی کامل و جامع است، با دست برداشتن از ادعای شکل دهی جامع و کامل به زندگی، دیگر عنوان دین بر آن صادق نخواهد بود.

وی اما از دیگر سوی براین باور است که سیاست‌زدایی از دین به هیچ وجه تهدیدکننده حیات دین نیست؛^۲ ولی تأکید می‌کند که دین در چارچوب مدرنیته تنها در صورتی می‌تواند پا برجا بماند که در سه جهت وضعیت خود را روشن کند؛ نخست اینکه متفکر دینی بتواند در رویارویی با دیگر ادیان که با هم به لحاظ معرفت تفاوت دارند به گونه‌ای معقول این مواجهه را سامان دهد؛ دوم اینکه در عرصه مرجعیت علوم، خود را با مرجعیتی سازگار کند که انحصار اجتماعی دانش دنیایی را در اختیار دارند و سوم اینکه از منظر دینی در پیوند خود با حاکمیت مردم و حقوق بشر باشد؛ یعنی همانجا که مشروعیت حکومت از آنجا ناشی شده است.^۳ حال چگونه باتوجه به این سخنان چیزی از مبانی معرفتی و ماهیت دین و حیات دینی باقی خواهد ماند؟

یکی دیگر از نقاط تناقض‌آمیز، تلاش هابرماس برای مادی‌سازی دین از یک‌سو و سخن گفتن درباره کارکردهای معنایی و اخلاقی دین از سوی دیگر است. وی از یک‌سو بر این باور است که قدرت سنت‌های مذهبی برای طرح مفاهیم اشراق‌گونه اخلاق در رابطه با جلوه‌های اجتماعی زندگی توأم با کرامت انسان باعث می‌شود که ابراز اعتقادات دینی درباره مسائل سیاسی گزینه‌ای جدی برای طرح حقایق احتمالی باشد، اما درعین حال تأکید می‌کند که شهروندان معتقد به مذهب، تنها در صورتی می‌توانند با زبان

۱. همان، ص ۲۲۱-۲۲۲.

۲. یورگن هابرماس، چستی سکولاریسم، روزنامه همشهری، ۸۱/۲/۲۹.

۳. همو، مدارای دینی و سکولاریزم، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۱۵، ص ۲۵-۲۲۶.

خاص مذهب خود به سیاست‌های عمومی کمک کنند که این زبان ترجمه گردد^۱ و همچنان که دلیل مناسبی برای انکار این احتمال وجود ندارد که ادیان به‌طور بالقوه هنوز از محتوای معنایی ارزشمندی برای الهام‌بخشیدن به جوامع انسانی دیگر فراتر از گروه‌های محدود دینی- باشند؛ مشروط بر آن‌که این توان معنایی بالقوه آنها به صورت حقیقتی با زبان سکولار بیان شود.^۲

این نوع رویکرد، متناقض‌گونه در قبال دین، در چارچوب فرهنگ دینی، نامفهوم بوده و تنها در پرتو یک نگرش سکولار و مادی‌گرایانه قابل توجیه است. پرسشی که در برابر چنین دیدگاهی قرار می‌گیرد این است که چگونه می‌توان دین را به امرمادی و دنیوی تبدیل نمود؛ ولی در عین حال کارکردهای معنایی و اخلاقی آن را حفظ نمود؟ مسئله مهم این است که آیا با انکار مبانی تئوریک دین و یا ایجاد تردید و شبهه‌افکنی در محتوای شناختاری آن، هنوز هم می‌توان از کارکردهای معنایی و اخلاقی دین سخن گفت؟

روشن است که در چارچوب نگرش دینی، زندگی اجتماعی انسان هرگز جدا از حیات دینی او نیست؛ اگر دین، بر مبنای هستی‌شناسی و دیدگاه معرفتی خود تفسیر شود، همه ابعاد زندگی انسان را در بر گرفته و هیچ‌گاه به قلمرو خاصی از حیات فردی و اجتماعی محدود نخواهد شد. جدایی دین از سیاست و دیگر عرصه‌های بنیادین جامعه، تنها زمانی قابل تصور است که ما از مبانی معرفتی و وجودشناختی دینی دست برداشته و به تفسیر جدیدی از دین-که مبتنی بر معرفت و باور دینی نیست- بپردازیم.

افرادی که دینداری آنان واقعی است، تا هنگامی که دین را دارای هویت

۱. همو، مذهب در عرصه عمومی، چشم‌انداز ایران، اسفند و فروردین ۸۴-۸۵، ص ۱۲.

۲. همان، ص ۱۴.

معرفتی دانسته و گزاره‌های دینی را دارای اعتبار جهان‌شناختی می‌دانند، بی‌گمان همه رفتارهای فردی و اجتماعی خویش را بر اساس باورهای دینی توجیه خواهند کرد. عرصه سیاست نیز از این قاعده مستثنا نبوده و توجیه دینی رفتارهای سیاسی، به معنای پذیرش داوری دین، درباره بایدها و نبایدهای اجتماعی و مبنا قرار دادن جهان‌بینی دینی نسبت به نظام حقوقی و تشکیلات سیاسی است.^۱

مواردی که به اختصار بدان اشاره شد، اشکال‌ها و نقدهایی بود که نظریه پساکولاریسم بدون در نظر گرفتن، آموزه‌های دین خاص و تنها با توجه به مبانی و اصول حاکم بر آن، با آن مواجه است.

نقد پساکولاریسم از منظر درون‌دینی

افزون بر نقدهایی که از منظری فراگیر بر نظریه پساکولاریسم وارد است، از منظر خاص و درون‌دینی با توجه به مبانی و آموزه‌های دین اسلام نیز این نظریه با اشکال‌های اساسی روبه‌رو است. روشن شدن تعارض نظریه پساکولاریسم با اسلام در گرو تعریف دین اسلام و ویژگی‌های اساسی آن است؛ از این رو پیش از آنکه به اشکال‌ها و نقدهای این نظریه از منظر اسلام بپردازیم، لازم است به تعریف دین و تبیین ویژگی‌های محوری اسلام بپردازیم.

با نگاهی به گستره تعالیم، قوانین و احکام اسلام، دین اسلام را می‌توان این‌گونه تعریف کرد: اسلام مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور فردی و اجتماعی انسان‌ها و تأمین سعادت دنیا و آخرت آنان تدوین شده است.^۲ بر اساس این تعریف، گستره دین اسلام،

۱. علی مصباح، سلمانعلی رحیمی، دین و جامعه فراسکولار؛ نقدی بر نظریات هابرماس درباره دین در جهان مدرن، معرفت، سال اول، شماره چهارم، پاییز ۱۳۸۹، صفحه ۱۷۸-۱۵۱.

۲. عبدالله جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، بررسی و نقد نظریه سکولاریسم، ص ۲۰.

همه ابعاد فردی و اجتماعی زندگی انسان را دربر گرفته و هیچ عرصه‌ای از امور زندگی انسان‌ها از نگاه دین خارج نیست.

دین اسلام دارای چند ویژگی اساسی است که آن را از ادیان دیگر متمایز می‌کند:

۱. حقانیت: دین اسلام، دین حقی است که برخلاف دیگر ادیان الهی که دستخوش تحریف شدند، هیچ‌گونه تحریفی در آن راه نداشته و از هرگونه تحریف مصون و محفوظ مانده است؛ چرا که اراده خداوند بر آن تعلق گرفته که این دین بر همه ادیان چیرگی یابد: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظَاهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾^۱ «او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین حق فرستاد تا آن را بر هر دینی پیروز گرداند.»

۲. جامعیت: اسلام، دینی است که به تمام ابعاد مادی، معنوی، فردی و اجتماعی انسان توجه داشته و برای آن برنامه روشنی ارائه می‌دهد؛ قرآن کریم به‌عنوان برنامه زندگی انسان‌ها و کتابی که برای هدایت همه انسان‌ها (هُدًى لِلنَّاسِ)^۲ نازل شده است این کتاب که مایه هدایت همه انسان‌هاست لازمه هدایت‌گری آن توجه به همه ابعاد زندگی انسان‌ها و ارائه برنامه و راه مشخصی برای آن است؛ خداوند متعال در این باره می‌فرماید: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا﴾^۳ و ما این کتاب را بر تو نازل کردیم که بیانگر همه‌چیز است ﴿مَافَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾^۴ «ما هیچ چیز را در این کتاب فرو گذار نکردیم» هر آنچه انسان‌ها برای هدایت و دستیابی به سعادت دنیوی و

۱. سوره توبه، آیه ۳۳؛ فتح، آیه ۲۸؛ صف، آیه ۹.

۲. سوره بقره، آیه ۱۸۵.

۳. سوره نحل، آیه ۸۹.

۴. سوره انعام، آیه ۳۸.

اخروی بدان نیاز دارند در قرآن کریم بیان شده است و از هیچ چیز در این زمینه فروگذار نگردیده است.

نگاهی گذرا به آیات قرآن کریم به خوبی گویای این است که این کتاب آسمانی همان گونه که دستورهای عبادی مانند «اقیموا الصلوة»^۱ «کتب علیکم الصیام»^۲ و دستورهای اخلاقی مانند «لا یسخر قوم من قوم»^۳ و «لا یغترب بعضکم بعضاً»^۴ دارد، دارای فرامین اجتماعی همچون «إنما المؤمنون إخوة»^۵ و «اعتصموا بحبل الله جمیعاً»^۶ و دستور حقوقی و اقتصادی نظیر «آتوا الزکاة»^۷ و فرمان جزایی و کیفری چون «السارق والسارقة فاقطعوا أیدیهم»^۸ و «الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة»^۹ و دستورهای سیاسی و نظامی «اعدوا لکم ما استطعتم من قوّة»^{۱۰} «لیجدوا فیکم غلظة»^{۱۱} و «جاهد الکفار والمنافقین»^{۱۲} نیز هست.

بررسی آیات قرآن کریم نشان می دهد که دین اسلام، از سویی، مبدأ، معاد، وحی و رسالت را به عنوان مسائل اعتقادی طرح نموده و از دیگر سو، به بحث درباره فضایل و رذایل اخلاقی و دستیابی و دوری از هر یک پرداخته است و از سوی سوم، مسائل فردی و عبادی را ارائه نموده و در بُعد

۱. سوره بقره، آیه ۴۳.

۲. سوره بقره، آیه ۱۸۳.

۳. سوره حجرات، آیه ۱۱.

۴. همان، آیه ۱۲.

۵. همان، آیه ۱۰.

۶. سوره آل عمران، آیه ۱۰۳.

۷. سوره توبه، آیه ۵.

۸. سوره مائده، آیه ۳۸.

۹. سوره نور، آیه ۲.

۱۰. سوره انفال، آیه ۶۰.

۱۱. سوره توبه، آیه ۱۲۳.

۱۲. همان، آیه ۷۳.

دیگر، احکام اجتماعی؛ اقتصادی، نظامی، سیاسی، حدود، قصاص، دیات، جنگ، دفاع، امر به معروف و نهی از منکر را برای حفظ و حراست از احکام دینی و حکومت اسلامی به مسلمانان ارائه اعطا کرده است.^۱

براین اساس، تمامی قلمروهای زندگی انسان در حوزه تعالیم و احکام دین قرار گرفته و اسلام هم رابطه انسان با خدا (عبادت در معنای خاص)؛ هم رابطه انسان با خویش (فضایل و رذایل اخلاقی)، هم رابطه انسان با انسان‌های دیگر (احکام اجتماعی، جزایی و...) و هم رابطه انسان با جهان را مورد توجه قرار داده، برای آن برنامه مشخصی ارائه نموده و هیچ چیز حتی جزئی‌ترین مسائل را از نظر دور نداشته است.

۳. جاودانگی: از ویژگی‌های دین اسلام که موجب شده تا این دین به زمان و مکان خاصی محدود نشود و از جاودانگی و جهان‌شمولی برخوردار باشد، فطری بودن تعالیم و دستورات آن است: «پس روی خود را با گرایش تمام به حق به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تغییر پذیر نیست. این است همان دین پایدار ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.^۲ فطری بودن تعالیم دین، بیانگر ظرفیت آن در جاودانگی و جهان‌شمولی و زمینه‌ساز گرایش انسان‌ها فارغ از هرگونه مذهب و فرهنگ خاصی است.

۴. جهان‌شمولی: اسلام همه انسان‌ها را در گستره گیتی مورد توجه و خطاب قرار داده است؛ چنان که آیات بسیاری گویای این نکته است: این قرآن پیام و ابلاغی برای همه مردم است؛^۳ این جز تذکر برای همه انسان‌ها نیست؛^۴ این قرآن چیزی جز تذکر برای جهانیان نیست؛^۱ این قرآن بر من

۱. عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه، ولایت فقاہت و عدالت، ص ۶۷-۶۸.

۲. سوره روم، آیه ۳۰. فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَرِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

۳. سوره ابراهیم، ۵۲. هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ

۴. سوره مدثر، آیه ۳۱. مَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلنَّاسِ

وحی شده تا شما و تمام کسانی که قرآن به آنها می‌رسد، با آن بیم دهم.^۲ اکنون با توجه به تعریف و ویژگی‌های دین اسلام، به نقد مبانی پساسکولاریسم خواهیم پرداخت.

نقد عقلانیت پساسکولار

یکی از مبانی پساسکولاریسم، عقلانیت و حاکمیت عقل است؛ هابرماس از وضعیت پست‌سکولار به «عقلانی کردن جهان زندگی» تعبیر می‌کند؛ این عقلانیت دارای سه ویژگی است: ۱. آزادی فردی و فردگرایی؛ ۲. نسبت‌گرایی در سنت‌های فرهنگی و پلورالیسم ارزش‌ها و جهان‌بینی‌ها؛ ۳. ارزش‌زدایی از همه نهادها و نوسازی مستمر نهادها بر اساس ارزش‌ها و هنجارهای نو. وی معتقد است که جهان زندگی باید عقلانی شود؛ اما مقصود ما از عقلانی کردن جهان زندگی چیست؟ مقصود این است که اولاً اشخاص تحت الزامات آزادی فردی و فردگرایی قرار می‌گیرند؛ از افراد به‌طور فزاینده‌ای توقع می‌رود که روابط اجتماعی مستقلى داشته باشند و خود را براساس طرح‌های خاص خودشان از زندگی به فعلیت و تحقق برسانند؛ دوم اینکه سنت‌های فرهنگی توان شکل‌دهی همراه با حجت فرافردی و جایگاه استثنایی خودشان را از دست می‌دهند؛ این سنت‌ها تابع پذیرش نقادانه افراد گردیده و به دانستنی‌هایی مبدل شده‌اند که در آنها خطا راه داشته و در معرض تجدیدنظر دائمی هستند؛ حداقل به صورت تفسیرهای نوشونده از این دانستنی‌های خطاآمیز، قلمروهای علم و تکنیک، حقوق و اخلاق، هنر و نقادی، هنر نشئت می‌گیرد و این تمایزی است که ماکس وبر با اتکا به آرای کانت میان این قلمروها قائل شده است؛ دسته سوم هم، نهادهای اجتماعی هستند؛ این نهادها، ظاهر تغییرناپذیر و جوهر

۱. سوره یوسف، آیه ۱۰۴، سوره تکویر، آیه ۲۷. إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ

۲. سوره انعام، آیه ۱۹. وَأَوْحِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ

پایدار بودن خود را از دست می‌دهند و به عنوان برساخته‌های انسان شناخته می‌شوند.^۱

شاخصه‌ها و ویژگی‌های عقلانیتی که هابرماس بر آن تأکید دارد، بیانگر چیزی جز عقلانیت سکولار نیست که بر پایه مبانی و پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناختی آن استوار است. در اینجا نگاهی گذرا به عقلانیت از دیدگاه هابرماس خواهیم داشت تا نقد دیدگاه وی در این خصوص روشن شود. هابرماس دو گونه عقلانیت را مطرح می‌کند؛ عقلانیت ابزاری و عقلانیت ارتباطی:

منظور از عقلانیت ابزاری یا تکنولوژیک، عقلانیتی است که محصول تجربه و پیشرفت تکنولوژی بشری است؛ این عقلانیت، عقلانیتی روشی-تکنیکی است و درباره ارزش هدف و غایت، هیچ‌گونه قضاوتی نکرده و فقط می‌خواهد کارها به بهترین شکل، منظم، با حسابداری دقیق و مدیریت علمی انجام گیرد.

عقلانیت ارتباطی، نظامی ارتباطی است که در آن افکار آزادانه ارائه می‌شوند و در برابر انتقاد، حق دفاع دارند؛ عقلانیت ارتباطی به معنای درک و فهم چگونگی برقراری ارتباط با دیگران و ایجاد تفاهم بوده و بر انتقاد و دلیل‌پذیری استوار است؛ این عقلانیت مبتنی بر شکل‌گیری همه ارزش‌ها و باورها از راه گفتگوی آزاد بوده و ملاک را اکثریت معرفی می‌کند؛ در این عقلانیت، حقیقت، گفتگویی است و ارزش‌ها و هنجارهایی که از راه گفتگوی همگانی شکل بگیرند، حق هستند و حقیقت ما بازای بیرونی ندارد، بلکه توافقی بوده و مشروعیت قوانین مبتنی به توافق اکثریت مردم است.

از نگاه هابرماس مدرنیته غربی به دلیل محوریت عقلانیت ابزاری و نادیده گرفتن عقلانیت ارتباطی، دچار بحران گردیده است؛ از این رو

۱. یورگن هابرماس، چستی سکولاریسم، روزنامه همشهری ۸۱/۲/۲۹؛ همو، مدارای دینی و سکولاریزم، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۱۵، ص ۲۲۴-۲۲۵.

راهکاری که او برای رهایی از تنگناهای مدرنیته ارائه می‌دهد، عقلانیت ارتباطی است؛ وی عقلانیت ابزاری را فرایند یک‌سویه‌ای می‌داند که انسان را در میان علم و تکنولوژی اسیر کرده و موجب ازدست‌رفتن آزادی انسان می‌شود؛ این عقلانیت او را مقهور نیروی مقاومت‌ناپذیر خویش ساخته و با تهی شدن از ارزش‌های اخلاقی-مذهبی، فعالیت‌های اقتصادی تنها در جهت خواسته‌های دنیایی سوق یافته و به ازدست‌رفتن باورها و آرمان‌های بزرگی منجر می‌شود که به زندگی انسان هدف و معنا می‌بخشند. هابرماس هرچند همچون دیگر متفکران مکتب فرانکفورت^۱ نسبت به این پیامد مدرنیته انتقاد دارد، ولی تلاش می‌کند تا نشان دهد که نابسامانی‌های عصر مدرن ناشی از عقلانیت نیست، بلکه معلول ناتوانی در گسترش و نهادینه کردن متوازن جنبه‌های گوناگون عقل است. به اعتقاد او آموزه عقلانی شدن، توجه خود را یک‌سره به عقلانیت ابزاری محدود کرده و بُعد دیگر عقلانیت یعنی عقلانیت ارتباطی را نادیده گرفته است.^۲ براین اساس وی در پی دنبال حاکمیت عقل ارتباطی به جای دین است و آن را به دلیل ارتباط آزاد و عمومیت و فراگیری آن بر دین ترجیح می‌دهد.

دیدگاه هابرماس در این خصوص با چند اشکال اساسی روبه‌روست:

۱. وی حضور اجتماعی دین را در جهان مدرن، به پذیرش مرجعیت علم و عقل عرفی از سوی آن مشروط می‌داند؛ همچنان که قرارداد دین در قلمرو مرجعیت علم و عقل عرفی، به معنای تنزل آن به پایین‌ترین سطح و معرفت بشری است.

در مراتب معرفتی که هابرماس ارائه می‌دهد، عقل ابزاری با اخذ بنیان‌ها

۱. مکتب انتقادی حلقه فرانکفورت، در نیمه اول قرن بیستم به لحاظ معرفت‌شناختی در تقابل با حلقه وین قرار گرفت. این دیدگاه با گذر از عقلانیت ابزاری، عقلانیت جوهری یا خرد را برای پاسخ‌گویی به مسائل فرهنگی و هنجارهای انسانی مطرح می‌کرد، ولی از این مکتب، هم به دلیل انتقاد از پوزیتیویسم و هم ارائه ندادن یک روش ایجابی، استقبال نشد.

۲. ابراهیم عباسپور، بررسی روش‌شناسی نظریه «کنش ارتباطی» هابرماس با رویکرد انتقادی، فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی، شماره ۶.

و مبادی خود از عقل ارتباطی - که در حوزه عرف قرار می گیرد به تصرف در عالم می پردازد. قرارداد دین در قلمرو مرجعیت عقل عرفی و ابزاری به معنای فرو کاستن منزلت آن است؛ چرا که مرجعیت عرف برای دین و معنویت به معنای این است که شرط حضور دیانت در دنیای سکولار، عرفی شدن و دنیوی شدن، یا به بیان روشن تر سکولار شدن آن باشد؛ یعنی دین باید تفسیری سکولار و قرائت این جهانی از خود ارائه دهد؛ بدین ترتیب دین به جای آن که عصر و عرف خود را به سوی دینی شدن هدایت و راهبری نماید حقیقت خود را به سوی عصری و عرفی شدن تنزل داده و بلکه در خدمت آن خواهد آورد؛ پذیرفتن مرجعیت عقل ابزاری به این معناست که دین باید در چهارچوب مدیریت و تدبیر مربوط به این جهان عمل و رفتار نموده و قواعد رفتاری خود را نیز بر همین اساس تنظیم نماید. دیانت در موقعیتی که معنویت، خیزش مجدد جهانی خود را آغاز کرده است، چنانچه وضعیت فوق را برای خود در دنیای سکولار بپذیرد، به ابزاری کارآمد برای کنترل و استحاله این حرکت جهانی درآمده و از این راه شاهد اسارتی مدرن خواهد بود. اسارت مدرن دیانت، با صور تاریخی اسارت نیز تفاوت دارد؛ زیرا در گذشت تاریخی، رویکردهای عملی دنیوی و سکولار جهت توجیه نظری خرد، از تفسیرهایی بهره می جستند که بنیانهایی به راستی معنوی و دینی داشتند و لکن تحقق شروطی را که دنیای سکولار از زبان هابرماس برای حضور و تداوم دیانت بیان می کند، به معنای پذیرش تفسیری است که نه تنها مرجعیت وحی و عقل قدسی را انکار می کند، بلکه حضور معرفتی، علمی و عقلی دیانت را به طور کلی نفی نموده و به آن تنها به عنوان یک گرایش روحی و روانی می نگرد که در زیر پوشش مراتب گوناگون معرفت، آگاهی و دانش سکولار به تفسیر خود پرداخته و یا رفتار می نماید.^۱

۲. معیار و مبنای عقلانیت ارتباطی یا ارتباط آزاد و رهایی را که هابرماس مطرح می‌کند از دو صورت بیرون نیست: یا این ارتباط رها و مطلق است که سر از نهیلیسم و پوچ‌گرایی درمی‌آورد، زیرا انسان در این صورت هیچ حد و مرزی نداشته و آزادی او از نوع آزادی سلبی است که هیچ‌چیزی در جامعه مانع ارتباط او نباشد؛ یا براساس فرهنگ عمومی و توده‌ای است - چنان‌که خود اشاره می‌کند - که در آن فرهنگ مشخص می‌شود که ارتباط آزاد انسان باید چگونه باشد؛ که در این صورت این گونه از معیار، سرانجام به چیرگی صاحبان قدرت و سرمایه - که تمام رسانه‌ها و وسایل ارتباط جمعی را در دست دارند و به آن فرهنگ سمت و سو می‌دهند - می‌انجامد؛ چراکه عقلانیت ابزاری هنگامی که با حذف مراتب عالی عقل، بنیان‌های معرفتی خود را ازدست می‌دهد، صدر و ذیل آن در دامن عقل عرفی که پایین‌ترین و نازل‌ترین لایه آگاهی بشری است، قرار می‌گیرد؛ یعنی عرف، هم بنیان‌ها و هم جهت‌گیری‌های آن را مشخص می‌کند و عقل عرفی نه براساس روش‌های منطقی یا شهودی، بلکه در چارچوب معادلات اقتدار اجتماعی، به دست کسانی مرزبندی می‌شود که وسایل ارتباط جمعی و ابزارهای تبلیغاتی را در دست دارند.^۱

با توجه به آنچه گفته شد جایی برای آنچه هابرماس از آن به «عقل سلیم» تعبیر کرده و آن را به‌عنوان نیروی سوم و میانجیگری میان علم و دین معرفی می‌کند^۲ باقی نمی‌ماند. وی هرچند تلاش می‌کند که ویژگی فراگیر و جهان‌شمول بودن این عقل را دلیل بر ترجیح آن بر دین دانسته و براین‌باور است که برخلاف دین، عقل سلیم دموکرات و روشن‌بین بر دلایلی پای می‌فشارد که پذیرش آنها تنها از آن طرف‌داران یک جمعیت مذهبی نیست؛^۳ اما آنچه در عمل وجود خواهد داشت عقلی است که بر پایه مبانی و

۱. ابراهیم عباسپور، همان.

۲. یورگن هابرماس، ایمان و دانش، ص ۱۶۰.

۳. همان، ص ۱۶۳.

پیش فرض‌های انسان‌شناختی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناختی سکولار استوار بوده و در چنبره صاحبان قدرت و سرمایه قرار دارد؛ زیرا هیچ تضمینی وجود ندارد که افراد از منافع شخصی خود دست برداشته و به منافع همگانی بیندیشند.

نیکلاس لومان^۱ جامعه‌شناس آلمانی در نقد هابرماس می‌گوید:

«از راه کمک شهروندان و نیز اجماع عقلانی، نمی‌توان جامعه جدید را درک، سازمان‌دهی و اداره نمود؛ زیرا جوامع امروزی بسیار پیچیده و مشکلات و تضادهای آن بسیار گسترده است؛ افزون بر آن، سیطره همه‌جانبه صنعت و تکنولوژی، دیگر جایی برای سازمان‌دهی جوامع بر اساس اجماع عقلانی و هنجاری با مشارکت شهروندان باقی نگذاشته است. این راهکار بیشتر برای ماقبل سرمایه‌داری اولیه سودمند است.»^۲

همان‌گونه که هابرماس اعتراف می‌کند روشنگری علمی با درخواست اثبات عقلانی به هر صورت عقل سلیم را به سوی خود می‌کشاند؛ این عقل سلیم در ساختمانی متعلق به دولت قانونی و دموکراتیک جای گرفته که بنیان‌گزار حقوق عقلانی است.^۳

هر چند سخن هابرماس درباره ویژگی جهان‌شمولی عقل و اینکه زبان استدلال باید قابلیت پذیرش جهانی داشته باشد، کمتر قابل تردید است؛ اما اینکه او عنوان «سکولار» را برای این زبان به کار می‌گیرد، جای تأمل دارد؛ چرا که اگر منظور وی از عقل سکولار، همان عقل بشری است که از هرگونه اعتقاد و ایمانی تهی بوده و به هیچ نوع پیش‌فرض‌های کلامی، فلسفی، معرفت‌شناختی و... متعهد نشده باشد، صرف‌نظر از امکان آن نمی‌تواند به عنوان عقل سکولار توصیف شود؛ زیرا عقل سکولار، پیوند

۱. Niklas Luhmann

۲. حسین علی‌نوذری، بازخوانی هابرماس، درآمدی بر آراء، اندیشه‌ها و نظریه‌های یورگن هابرماس، ص ۶۳۷.

۳. یورگن هابرماس، مهندسی ژنتیک و آینده سرشت انسان، ص ۱۳۶.

و ثیقی با ایدئولوژی سکولاریسم داشته و بر پیش فرض‌های فلسفی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی خاصی استوار است که جزمیت آن کمتر از جزمیت ادعا شده دربارهٔ ادیان نیست.

۳. چنین دیدگاهی به پذیرش نسبت در معرفت و حقیقت می‌انجامد؛ زیرا ارتباط آزاد هابرماس در جامعهٔ آرمانی خود، براساس مباحثه شکل گرفته و مباحثه‌کنندگان در یک محیط به طرح دیدگاه‌های خود می‌پردازند. ارتباطی آزاد است که هرگوینده به اندازه‌ای سخن بگوید که در پایان مورد پذیرش همه قرار گرفته و هر فرد امکان طرح دیدگاه‌های خود را داشته باشد؛ نتیجه چنین گفتگویی نیز، مورد پذیرش همه است و حقیقت دارد؛ بنابراین، چیزی به عنوان «حقیقت واحد» وجود ندارد، بلکه حقیقت همان است که ما تولید می‌کنیم نه آنچه در خارج وجود داشته باشد؛ و این چیزی جز نسبت حقیقت نیست؛ بدین ترتیب، هابرماس به چیزی به نام حقیقت واحد و خارج از تعامل افراد در جامعه باور نداشته و معتقد است که ما جامعه را هم‌زمان هم خلق و هم کشف می‌کنیم.^۱

۴. از دیدگاه هابرماس، وظیفه عقلانیت ارتباطی آن است که با پیوند برقرارکردن میان فاعل‌های عقلانی موجب دستیابی آن به درک کامل‌تر، معتبرتر و قابل دفاع‌تر از جهان شود؛ این عقلانیت، در عصر مدرن جای نیروی وحدت‌بخش دین و بینش معنادار و یک‌پارچه آن را می‌گیرد؛ بینشی که ابعاد و سطوح گوناگون عینی، ذهنی و اجتماعی جهان را در یک مجموعه به هم پیوسته گرد می‌آورد. مشکل اینجاست که کش ارتباطی گرچه ممکن است ابزار مناسبی برای ایجاد تعامل و تفاهم موفق میان شرکت‌کنندگان در یک مباحثه یا حتی اعضای یک گروه باشد، ولی از بازتاب دادن روابط متقابلی که میان ساحت‌های گوناگون واقعیت و قلمروهای اعتبار وجود دارد عاجز است. عقلانیت مبتنی بر ارتباط میان عقلا

چه بسا از این ظرفیت برخوردار باشد که بتواند استدلال‌های گوناگون مربوط به یک ادعای خاص را به یکدیگر پیوند زند؛ ولی قادر نیست حوزه‌های ارزشی گوناگون را به یکدیگر مربوط سازد.^۱

۵. هابرماس ملاک ترجیح چنین عقلی بر دین را شمول و عمومیت دانسته و بر این باور است که «برخلاف دین، عقل سلیم دموکرات و روشن‌بین بر دلایلی پای می‌فشارد که قبول آنها فقط برای طرف‌داران یک جمعیت مذهبی نیست».^۲ وی بر این اساس می‌افزاید «در یک دولت سکولار، تنها آن دسته از تصمیمات سیاسی، مشروع تلقی می‌شوند که بتوان با استفاده از دلایل عقلی موجود و نه فقط دلایل موجود در اختیار شهروندان مذهبی یا شهروندان غیرمذهبی یا پیروان مذاهب مختلف، آنها را توجیه نمود؛ این محدودیت، علت امکان ناپذیر بودن استفاده عمومی از دلایل غیرعمومی، یعنی دلایل توجیهی مذهبی را توضیح می‌دهد».^۳

شمول و عمومیتی که هابرماس برای چنین عقلی ادعا می‌کند در صورتی قابل پذیرش است که این عقل فارغ از مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناسی خاص، تأثیرات صاحبان قدرت و سرمایه بر آن در نظر گرفته شود که صرف‌نظر از امکان تحقق آن با آنچه هابرماس مطرح نموده سازگار نیست و حاکمیت مبانی سکولار بر چنین عقلی در اندیشه وی آشکار است.

افزون بر این بر فرض تحقق چنین عقلی، ملاک ترجیح آن چیست؟ آیا صرف عمومیت و شمول دلایل عقل می‌تواند، ملاک برتری آن باشد. آنچه با جمع افکار بشری به دست می‌آید، اگر چه ممکن است احتمال خطا در آن را کاهش دهد؛ ولی به هر حال پیرو اراده عمومی افراد بوده و متأثر از امیال

۱. علی مصباح، دین، عقلانیت و تحول معرفت، نقدی بر تحلیل یورگن هابرماس از رابطه دین و عقلانیت در حوزه علوم اجتماعی، معرفت فلسفی، سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۲.

۲. یورگن هابرماس، ایمان و دانش، ص ۱۶۳.

۳. همو، مذهب در عرصه عمومی، چشم‌انداز ایران، اسفند و فروردین ۸۴-۸۵، ص ۱۰.

و خواهش‌های نفسانی آنهاست؛ هرچند برخلاف فطرت انسانی باشد؛ مواردی همچون قانونی اعلام کردن همجنس‌بازی و مانند آن در برخی کشورها دیده می‌شود؛ گرچه قانون برای هر جامعه‌ای لازم است؛ ولی قانونی می‌تواند زندگی انسانی را تضمین نماید که برآمده از عقل سالم و علم و آگاهی نسبت به نیازهای جسمی و روحی انسان‌ها باشد؛ چنین امری با اجتماع عقول بشری به دست نخواهد آمد؛ زیرا عقول بشری از سویی گرفتار نادانی نسبت به نیازهای واقعی خویش بوده و از دیگر سو اسیر خواهش‌هایی نفسانی هستند که بر عقل سایه می‌افکند؛ براین اساس، قانون باید از منبعی تنظیم گردد که اشراف کامل نسبت به نیازهای جسمی و روحی و مصالح و مفاسد بشر داشته باشد؛ همچنین با برخورداری از علم و آگاهی، تحت تأثیر خواهش‌های نفسانی قرار نگیرد و چنین منبعی را باید بیرون از عقول بشری جستجو نمود.

با توجه به ابعاد جسمانی و روحانی انسان، قانونی درست و کامل است که همه جنبه‌های هستی انسان را در نظر گرفته و برای شکوفایی استعدادهای آدمی، برنامه‌ریزی درستی کرده باشد؛ از این رو اگر قانونی، تنها جنبه‌های طبیعی و عملی انسان را رعایت نموده و ابعاد اخلاقی یا اعتقادی او را نادیده بگیرد؛ شایسته جامعه انسانی نبوده و نمی‌تواند او را به سعادت نهایی برساند؛ قانون‌گذاری، زمانی درست و برحق است و انسان را به سعادت می‌رساند که با آفرینش انسان و جهان هماهنگ باشد؛ قانونگذار، تنها کسی می‌تواند باشد که انسان و جهان را آفریده و رابطه دو سویه آنها را تنظیم کرده است؛ بنابراین او جز خدا نخواهد بود.

اگر ما نیز همچون هابرماس، تنها عقل ابزاری و عرفی را ملاک قرار می‌دادیم و خود را در این لایه معرفتی محصور می‌نمودیم، گریزی از پذیرش آنچه وی بدان معتقد شده است، نداشتیم؛ ولی دلیلی بر محصور

ماندن در این لایه معرفتی نیست و براین‌باوریم معرفت الهی و وحیانی که از سوی آفریننده انسان و جهان می‌باشد، راهنمای عقل بشری است؛ در آموزه‌های اسلامی به عقل اهمیت فراوانی داده شده است؛ از این رو هیچ دینی همچون اسلام با عقل پیوند تنگاتنگ نداشته و برای آن چنین جایگاهی قائل نگشته است؛ تا جایی که عقل را به‌عنوان یکی از منابع احکام خود، حجت الهی و پیامبر درونی معرفی نموده است؛ ولی توانایی آن محدود بوده و قادر به شناخت همه آنچه برای دستیابی به سعادت مادی و معنوی مورد نیاز بوده، نمی‌باشد و نیازمند کمک از نیرویی فراتر از عقل بشری است که اشراف کامل نسبت به نیازهای بشر داشته باشد.

نقد مرجعیت علم

هابرماس در تبیین جامعه فراسکولار براین‌باور است که «دین در چارچوب مدرنیته، تنها در صورتی می‌تواند پابرجا بماند که بتواند در عرصه مرجعیت علم، خود را با مرجعیتی وفق دهد که انحصار اجتماعی دانش دنیایی را در اختیار دارند.»^۱ براساس چنین نگرشی دین باید خود را با علم بشری تطبیق داده و هماهنگ نماید و مرجعیت علم را بپذیرد.

انسان معاصر غربی، سرمست از علوم و دانش جدید و بی‌اعتنا به نارسایی‌های آن، با نادیده‌گرفتن دین، خود را در علل مادی محصور و محدود نمود؛ ازاین رو علم دوران مدرن به دلیل کنارگذاشتن علت فاعلی و علت غایی و محصور شدن در نظام علی و مادی، ناقص بوده و توانایی ارائه جهان‌بینی ندارد.

علوم تجربی موجود، معیوب است؛ زیرا در سیری افقی به راه خود ادامه می‌دهد، نه برای عالم و طبیعت مبدائی می‌بیند و نه غایت و فرجامی برای آن در نظر می‌گیرد و نه دانشی که خود دارد عطای خدا و موهبت الهی

۱. یورگن هابرماس، مدارای دینی و سکولاریزم، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۱۵، ص ۲۲۵-۲۲۶.

می‌یابد؛ این نگاهی که واقعیت را مثله می‌کند و طبیعت را به‌عنوان خلقت نمی‌بیند و برای آن خالق و هدفی در نظر نمی‌گیرد، بلکه صرفاً به مطالعه لاشه طبیعت می‌پردازد و علم را زاییده فکر خود می‌پندارد، نه بخشش خدا و در حقیقت، علمی مردار تحویل می‌دهد، زیرا به موضوع مطالعه خویش به چشم یک مردار و لاشه می‌نگرد؛ چون بال مبدأ فاعلی و نیز بال مبدأ غایی از آن کنده شده است؛ این نگاه معیوب به علم است که صنع خدا در عالم را نمی‌بیند و همه چیز را به شانس و اتفاق و تصادف وا می‌نهد و سخن گفتن از تأثیر و دخالت خداوند در حوادث عالم را خرافه و افسانه می‌پندارد.^۱

هابرماس بی‌توجه به آموزه‌های دین اسلام، رابطه رقابت‌آمیز میان علم و دین مسیحیت در برهه‌ای از تاریخ جوامع اروپایی را معیار داوری کلی درباره رابطه علم و دین قرار داده است؛ درحالی‌که چنین رابطه‌ای با دین اسلام هیچ‌گونه همخوانی ندارد؛ زیرا اسلام بیشترین تأکیدها را نسبت به علم و دانش داشته و نخستین آیاتی که بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده، پس از مسئله آفرینش انسان به تعلیم و تعلم^۲ اشاره دارد؛ ازاین‌رو جایگاه ویژه‌ای برای عالمان قایل گشته^۳ و در سخنان پیشوایان دین نیز نسبت به علم و دانش تأکیدهای فراوانی شده است و علم به‌عنوان چراغ روشنگر عقل،^۴ گم‌گشته افراد باایمان،^۵ بهترین وسیله هدایت،^۶ سرچشمه تمام نیکی‌ها،^۷ وسیله اطاعت و بندگی و شناخت خداوند است^۸ تاجایی‌که جویندگی دانش را بر هر

۱. عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۱۳۵-۱۳۶.

۲. سورة علق، آیات ۱-۵.

۳. «وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» سورة مجادله، آیه ۱۱.

۴. عن علی (ع) «الْعِلْمُ مُصْبِحُ الْعَقْلِ»، عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، غررالحکم و دررالكلم، ص ۳۷.

۵. عن علی (ع) «الْعِلْمُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ». محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۶۸.

۶. عن علی (ع) «الْعِلْمُ أَفْضَلُ هِدَايَةٍ». تمیمی آمدی، همان، ص ۴۹.

۷. عن رسول الله (ص) «الْعِلْمُ رَأْسُ الْخَيْرِ كُلِّهِ وَ الْجَهْلُ رَأْسُ الشَّرِّ كُلِّهِ». مجلسی، همان، ج ۷۴، ص ۱۷۵.

۸. عن علی (ع) «بِالْعِلْمِ يُطَاعَ اللَّهُ وَ يُعْبَدُ وَ بِالْعِلْمِ يُعْرِفُ اللَّهُ». مجلسی، همان، ج ۱، ص ۱۶۶.

مسلمانی لازم^۱ و ساعتی گفتگو و بحث علمی را برتر از یک شب عبادت دانسته است.^۲ باین وجود، چگونه می توان چنین دینی را در مقابل علم و دانش دانست و شیوه برخورد کلیسا با علم جدید در یک دوره زمانی را به معنای تقابل میان دین، به طور کلی و علم تلقی نمود؟

مشکل هابرماس و همفکران وی این است که نه تنها تفاوتی میان دین حقیقی و آنچه تحت عنوان «دین» بر جوامع غربی طی قرون وسطا حاکمیت داشته، قابل نمی شوند بلکه آنچه در برهه ای از تاریخ صورت گرفته را به ادیان و جوامع دیگر تعمیم می دهند؛ برپایه علم گرایی دوران مدرن و در سایه تحریف های مخالف برهان و قواعد عقلی و علمی مسیحیت، این گونه وانمود شد که علم با دین معارض است؛ ولی حقیقت آن است که علم و دین فارغ از تحریف ها و تفسیرهای نادرست، هیچ گونه تعارضی با هم ندارند.

«علم می تواند در خدمت دین، بسیار ارزشمند و تعالی بخش باشد؛ علم و عقل، روش ها و خط مشی معیشتی دین را جامه عمل می پوشاند و ابزار دستیابی به جامعه ای سالم، پیشرفته و کارا را فراهم می کند. انسان ها نیز می توانند با بهره گیری از علمی که در خدمت دین و تعالیم آن است و با رفع نواقص و کمبودهای آن به پیشرفت هایی دست یابند که مسلماً از یافته های علم زدگان مادی، ارزشمندتر و چشمگیرتر است؛ دین نیز با عرضه قوانین و احکام فقهی خود - برطبق تقاضایی که ناشی از گسترش علوم است - به صورتی پویا و کارآمد، نه تنها مانع توسعه و پیشرفت علوم نخواهد شد بلکه تأکیدها و تأییدهای خود را بدرقه آن خواهد کرد».^۳

با توجه به آنچه گفته شد، علم ماهیتاً با دین تعارضی نداشته و با آن

۱. عن رسول الله ﷺ: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»، اصول کافی، ج ۱، ص ۳۵.

۲. عن الباقر عليه السلام: «تَذَكَّرُ الْعِلْمُ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ قِيَامِ لَيْلَةٍ». مجلسی، بحار الانوار، ج ۱، ص ۲۰۴.

۳. عبدالله جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، بررسی و نقد نظریه سکولاریسم، ص ۴۲-۴۳.

آشتی‌پذیر است؛ آنچه با دین ناسازگاری دارد، فلسفه الحادی و جهان‌بینی ملحدانه است که اساساً برای نفی دین آمده است؛ مبانی موضوعه این نوع هستی‌شناسی و جهان‌بینی، کفرآمیز است و طبعاً چنین نگرشی، فلسفه علم و همچنین علم را ابزار الحاد خود قرار می‌دهد؛ این فلسفه می‌کوشد همه هستی را از دیدگاه تجربه حسی ببیند و آن را براساس دانش تجربی تبیین و تفسیر کند؛ ولی لازمه ذاتی علوم طبیعی و تجربی الحاد نیست، بلکه با تحریف کردن و خروج از محدوده‌های خویش، دست‌مایه کفر و ماده‌پرستی می‌شوند.

هر علمی، فلسفه خاص خود را دارد و هر فلسفه علمی نیز، برخاسته از نگرش فلسفی خاصی است؛ بنابراین پدیده‌ای به نام علم سکولار و بی‌طرف وجود ندارد؛ براین اساس علم بر دو گونه است: علم الهی و علم الحادی؛ در هر صورت این علم خاص باید به فلسفه مطلق تکیه کند و فلسفه مطلق یا مبدأ را نفی و یا اثبات می‌کند یعنی یا الحادی یا الهی است؛ بنابراین علم الحادی خدا را از عالم حذف می‌کند و علم الهی با پذیرش وجود خدا و مخلوق بودن عالم به کاوش در طبیعت می‌پردازد؛ البته شاید دانشمند به این نکات بی‌توجه بوده و نداند که فلسفه مطلق که اساس فلسفه علم و در نتیجه ریشه خود علم است، بر مدار نفی وجود خدا و اثبات آن می‌گردد؛ ولی این جهل و بی‌خبری شخص دانشمند، حقیقت دانش را تغییر نمی‌دهد؛ پس علم سکولار نداریم اگر چه ممکن است، دانشمند سکولار داشته باشیم.^۱

از آنجایی که عقل و علمی که به حس و تجربه محدود است، نمی‌تواند جهان‌بینی ارائه دهد؛ پس کسانی که می‌کوشند به علم تجربی ماهیتی الحادی ببخشند، بار جهان‌بینی را بردوش علمی گذارده‌اند که به اعتراف خود در حیطه حس و تجربه محدود است؛ ازاین‌رو علم تجربی در ذات خود الحادی

ندارد و این دانشمندان ملحدانند که می‌کوشند وجهه الحادی به آن بدهند. تلاش آن دسته از فیلسوفان الحادی که می‌خواهند با اتکا به دانش تجربی و یافته‌های علوم طبیعی، نگرشی مادی و الحادی از جهان عرضه کنند و شناخت برپایه حس و تجربه را یگانه معرفت ممکن و قابل اعتماد بدانند؛ و عالم هستی را تنها به مشاهده و تجربه منحصر نمایند البته از منظر معرفت‌شناسی کوششی بی‌حاصل و عقیم است؛ این کوشش، همان فرارفتن از مرزهای حس و تجربه و گذاردن باری گران بر دوش دانش تجربی است که توان آن را ندارد؛ تجربه در کمال توفیق خود، تنها می‌تواند در محدوده امور تجربه‌پذیر، قابل اعتماد و پذیرش باشد و هیچ‌گاه نمی‌تواند در جایگاه فلسفه مطلق قرارگیرد و جهان مجردات و هستی فراماده را نفی کند؛ اساساً فلسفه علمی (علم مصطلح)، هستی‌شناسی و جهان‌بینی علمی، سخنی گزاف و نادرست است که ماده‌گرایان و ملحدان با بی‌خبری^۱ گرفتار آن گشته‌اند؛ بنابراین باید علم مصطلح و دانش تجربی را که درست و مقبول هستند از علم‌پرستی و فلسفه علمی جدا سازیم؛ زیرا علم معبود نیست و نمی‌تواند فلسفه مطلق باشد.

علم تجربی سرشتش دارای جوهر الحادی نیست؛ چنان‌که فلسفه علم نیز ذاتاً منزّه از الحاد است؛ دانشمند علوم تجربی اگر به راستی به دانش حسی و تجربی و محدودیت‌ها و اقتضائات، آگاه باشد، هیچ‌گاه از علوم طبیعی انتظار ارائه جهان‌بینی و هستی‌شناسی نخواهند داشت؛ بنابراین علم تجربی ذاتاً کفرآمیز و ملحدپرور نیست بلکه پاره‌ای از ملحدان با تجاهل به ضعف‌ها و محدودیت‌های علم تجربی می‌کوشند، از آن دستاویزی برای الحاد و ماده‌پرستی بسازند.^۲

۱. تجربه اختصاص به هستی‌شناسی و جهان‌بینی خاصی ندارد و نمی‌توان آن را منحصر به جهان‌بینی خاصی نمود.

۲. همان، ص ۱۲۲-۱۲۳.

براساس جهان‌بینی و معرفت‌شناسی اسلامی، رقابت، درگیری و تضادی میان دین و علم وجود ندارد تا برای حل آن نیاز به ابتکار نوینی باشد، همچنین رابطه خداوند با جهان به‌گونه‌ای متفاوت از آنچه در مسیحیت هست، تفسیر می‌شود.

نقدِ نفی مرجعیت دین

هابرماس برپایه عقلانیت و نفی مرجعیت دین، مدعی است که در جریان طولانی عقلانی‌ساختن جهان و زندگی، ادیان می‌بایست از بزرگ‌پنداری خود در مورد شکل‌دهی ساختار زندگی که افزون بر ساختار حکومت دربرگیرنده جامعه نیز باشد، دست بردارند؛ بدین ترتیب پیوند حکومت دینی از هم گسسته می‌شود؛ درحالی‌که منش جامعه دینی از قوانین جامعه سکولار متمایز می‌شود؛ ولی با اثبات بطلان عقلانیت و مرجعیت علم، جایی برای چنین سخنانی نمی‌ماند؛ همچنین اگر دینی در حوزه مسائل اجتماعی و سیاسی، خواستار شکل‌دهی ساختار زندگی آدمی است، که با پذیرش او نیز همراه باشد، دلیلی برای نپرداختن به چنین آموزه‌هایی وجود ندارد؛ افزون بر این با جدایی میان دین و گستره حکومت و جامعه، تنها بخشی از دین بر جای می‌ماند؛ ازاین‌رو با گزینش پاره‌ای از دین و یک‌سو نهادن بسیاری از آموزه‌های آن نمی‌توان دیگر نام دین بر آن نهاد.

کنارگذاشتن دین از گستره حکومت و جامعه به معنای نفی دین و تهی کردن عرصه‌های مهمی از زندگی بشر به سود قوانین سکولار، در پوشش عقلانی‌سازی است؛ درحالی‌که دین خود برپایه عقلانیت استوار است؛ بنابراین با ایجاد موقعیت برای حاکمیت دین و همراهی افراد جامعه با آن، چگونه می‌توان به گسست میان پیوند دین و حکومت باور داشت و چنین حقی را برای دین قائل نشد؟

هابرماس ویژگی جوامع پساکولار را استمرار وجود دینی بیان نموده که بدون توسل به اقتدار سیاسی، تنها به ابزار کلام تکیه می‌کند. پذیرفتن چنین

نقشی برای دین و کنار نهادن آن از گستره حاکمیت و اقتدار سیاسی و اکتفا به ابزار کلامی، همان کنار زدن دین در راستای حاکمیت قوانین سکولار است که در عمل، حاکمیت سکولاریسم را ایجاد خواهد کرد؛ دین جدا شده از اقتدار سیاسی، تنها نامی دور از حقیقت خود است؛ زیرا دین بیانگر ارائه برنامه برای همه گستره‌های زندگی بشر است؛ پس نمی‌توان آن را از مهم‌ترین عرصه‌های زندگی کنار نهاد و خود را دیندار نیز دانست.

هابرماس بر این باور است که دین و آموزه‌های آن می‌بایست به گونه‌ای برگردانده شود که برای شهروندان سکولار نیز پذیرفتنی باشد و این نیازمند دگرگونی رویکرد معرفت‌شناختی دین نسبت به محیط سکولار و همچنین استفاده از زبان سکولار است؛ جامعه‌شناسان این مدرنیزاسیون، آگاهی مذهبی را به عنوان واکنشی در برابر سه چالش توصیف نموده‌اند که عبارت‌اند از: حقیقت پلورالیسم، ظهور علم نوین و گسترش حقوق پوزیتیویستی و اخلاق غیردینی.^۱

برآیند حاکمیت عقلانیت محصور شده در عقل عرفی و نیز اعتقاد به حقیقت توافقی و نسبیت حقیقت که برآمده از آن است؛ همچنین محدود نمودن آن به حیطه زبان‌شناسی، تنها برگرداندن آموزه‌های دینی به زبان سکولار خواهد بود؛ برپایه چنین اندیشه‌هایی، دین می‌بایست خود را با نتایج به دست آمده از عقل و تجربه بشری هماهنگ ساخته و آموزه‌هایش را با آن همسو نماید؛ بنابراین آنچه از آموزه‌های دینی اسلامی پس از این تطابق و سازواری برجای می‌ماند، تنها نام و پوسته‌ای از اسلام و یکسو نهادن مبانی آن است.

دینی که از سویی باید خود را با پلورالیسم معرفتی سازگار کند و از حقانیت خویش دست بردارد و از دیگر سو اعتبار معارف و آموزه‌های خود را با علوم جدید بسنجد؛ همچنین این آموزه‌ها را با حقوق و اخلاق برآمده

۱. یورگن هابرماس، مذهب در عرصه عمومی، چشم‌انداز ایران، اسفند و فروردین ۸۴-۸۵، ص ۱۳.

از دیدگاه شهروندان خود برابر نموده و در عرصه سیاسی و اجتماعی مداخله نکند؛ براستی از چنین دینی چگونه می‌توان انتظار اثربخشی داشت؟

پیروان پساکولاریسم از یک سو مدعی‌اند هیچ دلیل مناسبی برای انکار این احتمال وجود ندارد؛ که ادیان به‌طور بالقوه هنوز دارای محتوای معنایی ارزشمند برای الهام بخشیدن به مردمان فراسوی اجتماعات محدود دینی باشند^۱ و از سوی دیگر با محصور نمودن ادیان در مبانی مدرنیته غربی و مشروط نمودن آن به گونه‌ای که توان معنایی بالقوه‌اش به‌صورت حقیقتی با زبان سکولار بیان شود،^۲ خود دین را در تنگنا می‌گذارند.

سکولاریسم هم در حوزه نظری و هم در حوزه عملی دین را نمی‌پذیرد؛ ولی پساکولاریسم در حوزه نظری دین را پذیرفته است؛ حال آنکه در حوزه عملی همچنان به مبانی سکولاریسم پایبند می‌باشد.

نقد تکثرگرایی یا پلورالیسم دینی

به باور پساکولاریسم، دین در چارچوب مدرنیته، تنها در صورتی پابرجا می‌ماند که بتواند در رویارویی با ادیان دیگر که با هم به‌لحاظ معرفتی متفاوت‌اند به‌گونه‌ای معقول این رویارویی را سامان دهد^۳ و این سامان دهی به گونه‌ای است که شهروندان مذهبی در مواجهه با مذاهب و جهان‌بینی‌های دیگر و در چارچوب گفت‌وگویی که تاکنون، تنها در سیطره مذهب آنها بوده است، رویکردی معرفت‌شناسانه به‌وجود آورند؛ آنان (شهروندان مذهبی) تا آنجا موفق می‌شوند که با تدبیر در وضعیت خود، باورهای مذهبی‌شان را آنچنان برای نظریه‌های رقیب شرح دهند که ادعای انحصاری آنها نسبت به حقیقت قابل مرمت کردن باشد؛^۴ سیاست‌زدایی از دین و کنارنهادن آن از

۱. همان، ص ۱۴.

۲. همان.

۳. همو، مدارای دینی و سکولاریزم، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۱۵، ص ۲۲۴-۲۲۵.

۴. همان، ص ۲۲۵.

گستره حکومت و سیاست به عنوان راه حل دستیابی به این هدف ترسیم گردیده است؛ پس با سیاست‌زدایی از ادیان حاکم و وارد کردن اقلیت‌های دینی در اجتماع سیاسی، مدارای دینی، الگویی برای رواج حقوق فرهنگی پدید می‌آورد.^۱

آنچه به عنوان تکثرگرایی دینی در اندیشه پساسکولار مطرح گردیده، اگر به معنای مدارا و زندگی مسالمت‌آمیز اجتماعی، میان گروه‌های مختلف دینی باشد، هیچ‌گونه مخالفتی با دین اسلام ندارد بلکه اسلام پرچمدار آن بوده و به مسلمانان سفارش می‌کند تا با یکدیگر، و با پیروان ادیان آسمانی و مکاتب دیگر نیز با عدل و مسالمت رفتار کنند؛ خداوند می‌فرماید: «خداوند شما را از نیکی کردن و رعایت عدالت، نسبت به کسانی که در امر دین با شما نجنگیدند و از خانه و دیارتان برون نراندند، باز نمی‌دارد».^۲ همچنین امیرالمؤمنین (علیه السلام) در عهدنامه مالک اشتر، که به عنوان منشور حکومت اسلامی محسوب می‌گردد، فرمودند: «مهربانی با مردم را پوشش دل خویش قرار ده و با همه دوست و مهربان باش مبادا هرگز مثل حیوان شکاری باشی که خوردن آنان را غنیمت دانی زیرا مردم دو گروهند: یا برادر دینی تو هستند یا همانند تو در آفرینش».^۳

اما با توجه به مبانی حاکم بر نظریه پساسکولاریسم، تکثرگرایی دینی، صرفاً به معنای تحمل، مدارا و زندگی مسالمت‌آمیز اجتماعی نیست بلکه بر ایده معرفتی خاصی مبتنی است که نسبت فهم و نسبت حقیقت را مبنای توجیه خویش قرار می‌دهد.

۱. همان، ص ۲۲۳.

۲. سوره ممتحنه، آیه ۸. لَا يَتَّبِعُكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ أَنْ تَدْرُوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

۳. نهج البلاغه، نامه ۵۳. وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ بِالرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لِلْعَمَلِ وَاللُّطْفَ بِهِمْ وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سُبْعًا ضَارًّا يَأْتِنْتُمْ أَكْلَهُمْ فَأَنْتُمْ صَنَفَانِ إِمَّا حُلٌّ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ

هابرماس، طرفدار نظریه حقیقت توافقی بوده و پدیده‌ای را که درمورد آن اجماع و توافق بین‌الذهانی باشد، مساوی با حقیقت می‌داند؛ با این دیدگاه، داعیه‌های حقیقت، آن‌گونه که در نظریه‌های تناظری، حقیقت پنداشته می‌شود در مقایسه مستقیم اظهارات با واقعیت برابر نمی‌شود؛ به عبارت دیگر، قضیه‌ها و گزاره‌ها مانند تصاویر نیستند که بتوانند کم‌وبیش شبیه چیزی باشند که آن را می‌نمایند؛ وی تأکید دارد که نظریه‌های هستی‌شناسانه حقیقت، بیهوده می‌کوشند از گستره زبان‌شناسی بیرون روند؛ از این رو، حقیقت را باید براساس اجماع مورد انتظار، تعریف کرد و شرط حقیقی بودن گزاره‌ها نیز توافق بین‌الذهانی است.

این تعبیر از حقیقت، مخالف با واقع‌گرایی فلسفی بوده که بر پایه آن، ملاک حقیقی بودن یک گزاره مطابقت داشتن آن با واقع است؛ شاید نظریه حقیقت توافقی درمورد پاره‌ای از ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی درست باشد؛ ولی گمان نمی‌رود که در همه موارد، قابل دفاع باشد؛ پس رهاورد طبیعی حقیقت توافقی، نسبت حقیقت است؛ این نگرش، حقیقت را پیرو میل و اراده انسان‌ها قرار داده و آن را مساوی با چیزی می‌پندارد که افراد یک جامعه یا عصر، درمورد آن، توافق کرده باشند؛ در این صورت، اگر همین اشخاص یا افراد عصر دیگر، بر چیزی غیر از آنچه اکنون حقیقت است، توافق کردند؛ پس حقیقت نیز تغییر خواهد کرد؛ زیرا حقیقتی وجود ندارد بلکه فقط ساخته می‌شود.^۱

باتوجه به آموزه‌های متضاد و متناقض میان ادیان، مانند اصل محوری توحید در اسلام، اصل تثلیث در مسیحیت و احکام متضاد این دو دین، چگونه می‌توان به حقانیت هردو معتقد شد یا به اجماع و توافقی در این زمینه رسید؟!

۱. علی مصباح، سلمانعلی رحیمی، دین و جامعه فراسکولار؛ نقدی بر نظریات هابرماس درباره دین در جهان مدرن، ص ۱۷۸-۱۵۱.

همچنین، برآیند چنین دیدگاهی در عمل چیزی فراتر از سکولاریسم نیست؛ زیرا از نگاه پساسکولار، حقانیت در عرصه سیاسی و اجتماعی، برپایه اجماع و توافق افراد شکل می‌گیرد و پیرو خواست آنها است و در عمل، آموزه‌های دینی در این عرصه جایگاهی ندارند و تنها در عرصه زندگی فردی و اخلاقی، در نزد پیروان همان دین از حقانیت برخوردار هستند.

نقد اومانیسیم، حاکمیت و مشروعیت مردمی

یکی از اصول و مؤلفه‌های نظریه پساسکولار، اومانیسیم و اصل حاکمیت و مشروعیت مردمی و نفی مشروعیت دینی است.

هابرماس براین باور است که؛ وجود خرد جمعی، مبنای معرفت‌شناختی توجیه دولت سکولار است که نیازی به مشروعیت مذهبی نداشته و خود زمینه را برای جدایی دولت و کلیسا فراهم می‌سازد؛ در چارچوب سکولار، حکومت باید بر مبنای غیرمذهبی استوار گردد و آیین دموکراسی می‌تواند این مشروعیت سکولار را با بهره‌مندی از دو عنصر به‌وجود آورد؛ نخست مشارکت سیاسی برابر همه شهروندان که تضمین می‌کند مخاطبان قانون بتوانند خود را نویسندگان قانون نیز به‌شمار آورند؛ دوم: بُعد معرفت‌شناختی اندیشه که مبنای پذیرش فرض نتایج پذیرفته شده عقلی است.^۱

باید توجه داشت که چنین اصلی با مبنای دینی سازگار نیست؛ زیرا در نظام اسلامی گرچه به خواست مردم توجه می‌شود و آنها در تحقق نظام اسلامی مهم‌ترین نقش را برعهده دارند و حاکمیت نظام اسلامی حضور و اتحاد آنان بر محور حق را خواستار است و مردم با پذیرش دین و سپس پذیرش ولایت حاکم اسلامی، دین خدا را در جامعه پیاده می‌سازند.^۲ و پس از تشکیل نظام اسلامی نیز، گزینش مسئولان با رأی آنان انجام می‌گیرد؛ ولی

۱. یورگن هابرماس، مذهب در عرصه عمومی، چشم‌انداز ایران، اسفند و فروردین ۸۴-۸۵، ص ۱۰.

۲. عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه، ولایت فقاقت و عدالت، ص ۸۲.

با این وجود نقشی در مشروعیت بخشیدن به نظام اسلامی ندارند؛ زیرا براساس بینش توحیدی، خداوند صاحب اختیار هستی و انسان‌هاست؛ چنین اعتقادی ایجاب می‌کند که تصرف در امور مخلوقات با اذن او صورت گیرد و از آنجاکه تشکیل حکومت، تنظیم قوانین و ایجاد نظم، نیازمند دخالت در امور انسان‌ها و محدود کردن آزادی افراد است، این امر تنها از سوی کسی رواست که دارای این اختیار باشد؛ یا از ناحیه او مأذون باشد؛^۱ بنابراین، در بینش اسلامی، مشروعیت دادن به حکومت و حق حاکمیت از آن خداست و نه مردم تا بخواهند به کسی واگذار نمایند و با انتخاب او به حکومت مشروعیت ببخشند.

از دیدگاه پساسکولار، مردم نویسندگان قانون به‌شمار می‌آیند؛ درحالی‌که از دیدگاه دینی خرد انسان‌ها به‌دلیل فقدان آگاهی نسبت به مصالح و مفاسد جسمی و روحی خویش و مصون نبودن از اشتباه، ضعف، نقصان و تأثیرپذیری از هواوهوس و منافع دنیوی نمی‌تواند مبنای قانون‌گذاری باشد. با توجه به بعد جسمانی و روحانی بشر، قانونی صحیح و کامل است که همه زوایای زندگی انسان در آن لحاظ و برای شکوفایی استعدادهای او، برنامه‌ریزی درستی در آن شده باشد؛ اگر قانونی، تنها به جنبه‌های طبیعی و عملی این موجود اهمیت دهد؛ ولی ابعاد اخلاقی و یا اعتقادی او را نادیده گیرد، شایسته جامعه انسانی نیست و نمی‌تواند آنان را به سعادت حقیقی برساند؛ تشریع و قانونگذاری، زمانی سعادت را در پی دارد که هماهنگ با آفرینش انسان و جهان باشد و با فطرت بشر و رابطه تکوینی عالم و آدم هماهنگ باشد؛ تنها کسی می‌تواند قانون‌گذار باشد که انسان و جهان را آفریده و رابطه متقابل آنها را تنظیم کرده است و او جز خدا نیست.

بر اساس نظریه پساسکولار «دین در چارچوب مدرنیته تنها در صورتی

۱. محمدتقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام، ص ۴۰.

می‌تواند پابرجا بماند که بتواند... از منظر دینی در پیوند خود با حاکمیت مردم و حقوق بشر باشد یعنی همان‌جا که مشروعیت حکومت از آنجا نشأت گرفته است.^۱

اما سخن اینجاست که دین، خود را در چارچوب تنگ‌نظرانه مدرنیته محدود نساخته و مدعی ترسیم ساختاری است که افزون بر تأکید و توجه به دانش و استفاده از دستاوردهای بشری، به جایگاه خالق هستی و برنامه او برای سعادت مادی و معنوی بشر توجه نموده است و حاکمیت مردم را در طول حاکمیت الهی، نه به‌عنوان رقیب آن در نظر می‌گیرد؛ زیرا در نگاه دین، حاکمیت بالذات از آن خداوند است که خالق و مالک همه هستی است و کسی از خود چیزی ندارد، جز آنچه خداوند به او عطا فرموده است و مشروعیت و حق حاکمیت باید از او سرچشمه بگیرد؛ خداوند - که منشأ همه حقوق است - براساس ادله عقلی و نقلی این حق را در زمان حضور به پیامبر اکرم (ص) و معصومین (علیهم‌السلام) در زمان غیبت به ولی فقیه واگذار نموده است که در جای خود بدان پرداخته شده است.^۲

البته روشن است که دیدگاه اسلام درباره مشروعیت، مشروط بر پذیرش توحید و مبدأ هستی است؛ درغیراین‌صورت نخست باید این دو مبحث اثبات گردد و پس از آن، بحث از حکومت و مشروعیت به‌میان می‌آید.

درنگاه پسا سکولار؛ حکومت دموکراتیک و آیین دموکراسی با استفاده از دو عنصر مشارکت سیاسی برابر همه شهروندان و معرفت عقلانی می‌تواند مشروعیت سکولار و غیرمذهبی را تحقق بخشد. اما حکومت دموکراتیک و آیین دموکراسی به‌دلیل حاکمیت نگاه اومانستی و لیبرالیستی، تکیه بر معرفت عقلانی صرف و دخالت مردم در عرصه قانون‌گذاری چیزی فراتر از

۱. یورگن هابرماس، مدارای دینی و سکولاریزم، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۱۵، ص ۲۲۵-۲۲۶.
 ۲. رک: عبدالله جوادی‌آملی، ولایت فقیه، ولایت فقاها و عدالت؛ محمدتقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام؛ حسین جوان آراسته، مبانی حکومت اسلامی.

نظریه سکولاریسم ارائه نمی‌دهد و در عمل، گرفتار همان سرنوشت خواهد شد و ترسیم حضور حاشیه‌ای دین نیز مشکلی را حل نمی‌کند؛ هابرماس درباره این نگاه تأکید می‌کند که در چارچوب دولت سکولار، حکومت باید بر مبنای غیرمذهبی استوار گردد و آیین دموکراسی قادر است مشروعیت سکولار را با استفاده از دو عنصر به وجود آورد؛ اول: مشارکت سیاسی برابر همه شهروندان که تضمین می‌کند مخاطبان قانون بتوانند خود را نویسندگان قانون نیز به شمار آورند؛ دوم: بُعد معرفت‌شناختی تفکر، که مبنای پذیرش فرض نتایج پذیرفته شده عقلی است.^۱

از منظر دین هرچند مشارکت سیاسی مردم پذیرفته شده است، ولی چارچوب دموکراسی غربی را بر نمی‌تابد؛ زیرا قوانین آن بر مبنای خواست مردم و عقل آمیخته با نادانی و ناتوانی و امیال نفسانی تنظیم می‌شود؛ چنین قوانینی نه تنها نمی‌تواند تضمین کننده سعادت بشر باشد بلکه انسان را در گرداب جهل و شهوت فرو می‌برد مثل همان چیزی که امروز در نظام‌های به ظاهر دموکراتیک غربی مشاهده می‌کنیم؛ محرومیت جوامع از قانون الهی و ورود در حریم قانون‌گذاری، رمز انحطاط اخلاق و انسانیت در درون آن‌هاست؛ جوامعی که به سبب نبود هیچ‌گونه محدودیتی، حتی نسبت به فطری‌ترین مسائل اخلاقی بشر بی‌اعتنایی کرده و قوانینی پست تصویب کرده‌اند؛ مانند جواز ازدواج با همجنس و محارم، ممنوعیت نیایش در مدارس، رواج فساد و ظلم به تهیدستان؛ سخت‌گیری بر دین‌داران و...^۲ آری اگر دموکراسی را جدا از چارچوب فکری غربی آن و به معنای توجه به مشارکت سیاسی مردم به عنوان روشی کاربردی در سازماندهی نهادها و رفتار اجتماعی و سیاسی در نظر بگیریم، این گونه مردم‌سالاری در حاکمیت اسلامی

۱. یورگن هابرماس، مذهب در عرصه عمومی، چشم‌انداز ایران، اسفند و فروردین ۸۴-۸۵، ص ۱۰.

۲. عبدالله جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، بررسی و نقد نظریه سکولاریسم، ص ۲۱۴.

نیز وجود دارد؛ در این الگو، مبانی حرکت اجتماعی، سیاسی و نظام حاکمیت اسلامی از دین گرفته می‌شود و مردم با استفاده از حق انتخاب خود که همراه با تعهد و تکالیف دینی و اجتماعی آنان نیز هست، به نقش‌آفرینی در عرصه سیاسی اجتماعی می‌پردازند.

هابرماس در ستایش دموکراسی اظهار می‌دارد: «آنچه اخلاق شهروندی را تعریف می‌کند، دقیقاً اوضاع مشارکت موفق در این فرایند دموکراتیک است؛ شهروندان گذشته از اختلاف‌نظرهای همیشگی خود درباره جهان‌بینی و دکرین‌های مذهبی، باید به یکدیگر به‌عنوان اعضای برابر و آزاد جامعه سیاسی احترام بگذارند؛^۱ این در حالی است که در عمل، شاهد چنین رویه‌ای نبوده‌ایم؛ چرا که در حکومت‌های به ظاهر دموکراتیک، شواهد زیادی از نادیده‌گرفتن آزادی مذهبی و حقوق بشر وجود دارد حال آنکه، برخلاف تبلیغات گسترده‌ای که ضد اسلام می‌شود و آن را به نادیده‌گرفتن آزادی‌های سیاسی متهم می‌کنند، این دین افزون بر اینکه مسلمانان را امت واحده^۲ معرفی می‌کند، بر حقوق غیرمسلمانان و رعایت احترام و برخورد نیکو با آنان تأکید نموده است و به مسلمانان دستور می‌دهد: «و با مردم نیکو سخن بگویند».^۳ و محبت به آنان را از وظایف حاکم اسلامی می‌داند «مهربانی با مردم را پوشش دل خویش قرار ده و با همه، دوست و مهربان باش! مبادا چونان حیوانی درنده مترصد خوردن آنان باشی؛ زیرا مردم دودسته‌اند؛ دسته‌ای برادر دینی تو و دسته دیگر در آفرینش، انسانی همچون تو می‌باشند».^۴ بنابراین اسلام نه تنها به حقوق انسان‌ها، بلکه به حیوانات نیز

۱. یورگن هابرماس، همان.

۲. سوره انبیاء، آیه ۹۲.

۳. سوره بقره، آیه ۸۳ و قَوْلُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا

۴. نهج البلاغه، نامه ۵۳. «أَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لِعَمَلِ اللَّطِيفِ بِهِمْ وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْمًا ضَارًّا بِأَفْعَتِهِمْ أَكَلِمٍ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَحْلَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا تَطْلَعُ لَكَ فِي الْخَلْقِ»

توجه نموده است؛ بی تردید در سایه تعالیم این دین، می توان حقوق و آزادی به مراتب بهتری برای افراد جامعه به ارمغان آورد.

نقد نظام سیاسی لیبرالیستی

از مؤلفه های جامعه فراسکولار در اندیشه هابرماس، حاکمیت یک نظام سیاسی لیبرال و مبتنی بر قانون اساسی است که مشروعیت ساختار قدرت خود را بر اساس اصول دنیوی و عقلانی صرف توجیه می کند؛ همان گونه که اشاره شد، وی معتقد است که وجود خِرَد مشترک انسانی اساس معرفت شناختی توجیه دولت سکولار است که نیازی به مشروعیت مذهبی ندارد و این امر به نوبه خود زمینه را برای جدایی میان دولت و کلیسا فراهم می سازد؛ در چارچوب دولت سکولار حکومت باید بر مبانی غیرمذهبی استوار گردد و آیین دموکراسی قادر است این مشروعیت سکولار را با استفاده از دوعنصر به وجود آورد؛ اول مشارکت سیاسی برابر همه شهروندان که تضمین می کند مخاطبان قانون بتوانند درعین حال خود را نویسندگان قانون نیز به شمار آورند؛ دوم بُعد معرفت شناختی تفکر که مبنای پذیرش فرض نتایج پذیرفته شده عقلی است.^۱

باتوجه به اینکه زیر بنای چنین نظام سیاسی را عقلانیت سکولار، مشروعیت مردمی و دموکراسی برآمده از مبانی غربی تشکیل می دهد، درعمل، چنین نظام سیاسی نمی تواند بی طرف باشد و برآیندی جز حاکمیت نظامی سکولار نخواهد داشت؛ هرچند هابرماس، مدعی است: «دولتی که به لحاظ جهان بینی بی طرف است در مشاجره میان ادعاهای دانش و ایمان تصمیم های سیاسی به نفع یک طرف اتخاذ نمی کند»^۲، اما عقلانیتی که جایگزین دین شده و پایه معرفت شناسی چنین نظامی را تشکیل می دهد و

۱. یورگن هابرماس، همان.

۲. همو، ایمان و دانش، ص ۱۶۰-۱۶۱؛ مهندسی ژنتیک و آینده سرشت انسان، ص ۱۳۱.

عقل ناقص بشری را معیار و شاخص قوانین برمی‌شمارد، هرگز بی‌طرف نبوده و مبانی دینی را نفی می‌کند.

براستی چگونه می‌توان چنین نظامی را بی‌طرف دانست درحالی‌که مبانی دینی را نادیده گرفته و هیچ جایگاهی در عرصه حکومت و سیاست برای دین قائل نیست؟ حاکمیت عقلانیت و مشروعیت غیردینی به معنای اعتبار بخشیدن به آرای مردم است حتی در صورتی‌که برخلاف مبانی دینی باشد، باین وجود، چگونه می‌توان میان چنین نظام سیاسی و دین تعامل برقرار کرد؟ مگر آنکه دین را از مبانی آن جدا کرده و تنها نامی از آن باقی بگذاریم! جالب اینکه این نظام سیاسی نه تنها مخالف دین بوده، بلکه با بازکردن پای عقل بشری که گرفتار جهل و نادانی و شهوات نفسانی است، قوانینی وضع کرده که حتی با فطرت پاک انسانی ناسازگار است؛ که نمونه بارز آن، رسمیت بخشیدن به همجنس‌بازی و سقط جنین است.

هابرماس و همفکران وی دو دلیل برای برتری این نظام، نسبت به نظام سیاسی دینی ارائه نموده‌اند؛ که هر دو دلیل با اشکال‌هایی روبه‌رو است:

نخست: تصمیمات چنین نظامی برخلاف نظام سیاسی دینی، عمومی بوده و به بخشی از شهروندان محدود نیست؛ در دولت سکولار، تنها آن دسته از تصمیمات سیاسی، مشروع تلقی می‌شوند که بتوان با استفاده از دلایل عقلی موجود- و نه فقط دلایل موجود در اختیار شهروندان مذهبی یا غیرمذهبی و یا پیروان مذاهب مختلف- آنها را توجیه نمود؛ این محدودیت، علت ممکن نبودن استفاده عمومی از دلایل غیرعمومی (دلایل توجیهی مذهبی) را توضیح می‌دهد.^۱

با چنین توجیهی نمی‌توان برتری نظام سکولار را ثابت نمود؛ زیرا اگر فرض کنیم نظام سیاسی‌ای براساس دین تشکیل گردد و مردم آن را بپذیرند،

۱. همو، مذهب در عرصه عمومی، چشم‌انداز ایران، اسفند و فروردین ۸۴-۸۵ ص ۱۰.

آیا دستورات چنین نظامی، قابل اجرا در عرصه عموم نخواهد بود؟ آیا مبتنی نمودن مشروعیت تصمیمات نظام سیاسی به استفاده از دلایل عقلی قابل توجیه برای شهروندان مذهبی و غیرمذهبی، همه شهروندان را در برمی گیرد یا اکثریت آنان را؟ صورت اول، صرف نظر از ممکن نبودن چنین اتفاقی، با فرض حضور شهروندان مذهبی، قابل پذیرش نیست؛ پذیرش صورت دوم نیز نگاهی بسیار خوشبینانه بوده و حاکمیت صاحبان قدرت و سرمایه بر تصمیمات نظام سیاسی را نادیده گرفته است؛ البته همان گونه که اشاره شد، یکی از ویژگی های دین اسلام فراگیری و جهان شمولی آن است و اختصاص به یک جامعه و گروه خاص ندارد و آموزه های آن براساس نیازهای فطری انسان، تنظیم شده است و ظرفیت سعادت بخشی به کل جامعه بشری را داراست.

دوم: دین نمی تواند احکام خود را بر دیگران تحمیل نماید و احکام آن، تنها برای پیروان خود قابل اجراست؛ هابرماس می گوید: «دین نمی تواند احکام خود را بر دیگران تحمیل کند؛ احکام دین فقط برای پیروانش قابل اجرا است و دیگران در صورتی به آن عمل خواهند کرد که ایمان بیاورند و قانع شوند؛ نه آنکه با قدرت سیاسی وادار به اطاعت از آن شوند: طبیعت قوانین دینی، چنین اقتضایی دارد.»^۱

فتح الله گولن نظریه پرداز ترکیه ای نیز که از تفکرات هابرماس الگوبرداری نموده براین باور است که «بخش دین نباید به حوزه خصوصی فرد محدود بشود، بلکه باید بخشی از زندگی عمومی باشد و بایسته های آن نباید بر کسی تحمیل شود... سلطه دولت بر امور دینی به اسلام آسیب می زند، ازاین رو دین باید، از کنترل دولت، آزاد باشد.»^۲

۱. علی مصباح، زبان دین و زبان سکولار در گفتگو با پرفسور یورگن هابرماس، ص ۱۱۸.

۲. پدر اسلام سیاسی یا اجتماعی، فتح الله گولن و سیر تحولات فکری و سیاسی اسلام گرایی در ترکیه، ص ۱۰۵.

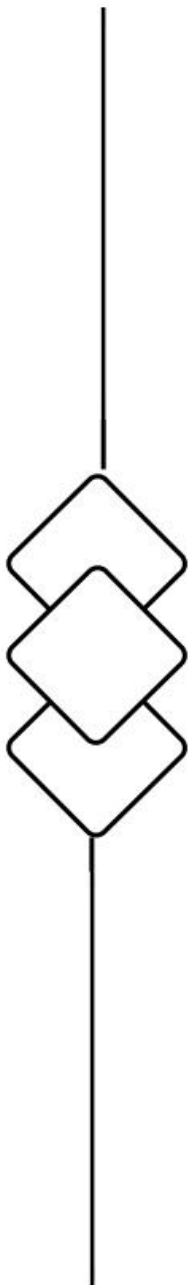
اشکال چنین ادعایی این است که این نوع نگاه برآمده از تعریف و نگاه خاصی به دین است که آن را به عنوان ساحتی فردی در نظر گرفته و در عرصه اجتماعی نیز آن را هم ردیف سایر نهادهای اجتماعی قرار داده و نقش آن در حکومت و سیاست را نادیده گرفته است و بر این اساس بین دین با این نگاه و نظام سیاسی مورد تأیید خود مقایسه کرده است؛ در حالی که در مقام مقایسه باید تمام دین به عنوان یک نظام با نظام غیر دینی مقایسه شود؛ نه اینکه بخشی از ساحت دین، موضوع مقایسه و قضاوت قرار بگیرد؛ افزون بر اینکه با فرض تشکیل نظام سیاسی در یک کشور و پذیرش عمومی، به چه دلیل دین نمی تواند احکام الزامی داشته باشد؟

همچنین جای بسی تعجب است که فتح الله گولن، نگران آسیب وارد شدن به دین، از ناحیه سلطه دولت بر امور دینی است؛ ولی نگران کنار گذاشته شدن اسلام از اداره امور زندگی بشر، جامعه و نفی جامعیت دین نیست! پرسش اینجاست که با بیرون راندن اسلام از عرصه سیاست و حکومت، کدام قانون، جایگزین آن می شود؟ مگر نه این است که اندیشه های حقوقی، اقتصادی، سیاسی و... برآمده از مبانی فکری و معرفتی هستند آیا باز جز اندیشه های سکولار برآمده از فرهنگ غربی بر این حوزه ها حاکم خواهد بود؟ چنین نگرشی با تأیید جدایی دین و سیاست در عرصه عمومی، میدان اداره امور کلان کشور را برای تاخت و تاز الگوهای غربی باز نموده و ضربه و خسارات ناشی از آن بر جامعه را نادیده انگاشته است.

جمع بندی

در مجموع باتوجه به مبانی یاد شده، روشن می شود که پسا سکولاریسم بیش از آنکه خواهان حضور واقعی دین در جامعه باشد، در مسیر تحقق برنامه های کلان سکولار سازی حرکت می کند؛ هدف از این اقدام سرپوش نهادن بر چالش ها و بحران های سکولاریسم و کاستن از نفوذ اسلام ناب است؛ با پذیرش حضور حاشیه ای برای دین و فرو کاست آن در حد سایر

نهادهای اجتماعی و پذیرش مرجعیت علم و عقل بشری نه تنها دین، نقشی در ساختن جامعه و عرصه‌های اساسی زندگی نخواهد داشت و این عرصه‌ها همچنان میدان تاخت و تاز تفکر سکولار باقی خواهند ماند، بلکه جنبه‌های الهی دین نیز مورد انکار قرار گرفته و نوعی عرفی‌سازی در خود دین اعمال خواهد شد و دین در اسارتی مدرن گرفتار خواهد آمد و دیانت در چارچوب فرهنگ دنیوی غرب و در راستای اهداف آنان، توجیه خواهد گردید.



فصل چهارم

نقد تبیین اجتماعی پساسکولاریسم از دین

نظریه پساسکولاریسم گرچه همچون سکولاریسم، حضور دین در عرصه اجتماعی را به طور کلی نفی نکرده و به نقش و جایگاه اجتماعی دین هرچند به صورت محدود، گردن نهاده است، اما بر تبیین خاصی از دین استوار است که یکی از پایه‌های اساسی این نظریه را تشکیل می‌دهد؛ ازاین‌رو یکی از محورهای مهم تحلیل نظریه پساسکولاریسم، تبیین، نقد و ارزیابی نوع نگاه این نظریه به دین است، در بحث نقد مبانی فکری پساسکولاریسم به نقد نگاه آنها به دین نیز به اختصار اشاره شد؛ ولی آنچه موضوع مباحث این فصل را دربرمی‌گیرد، نقد و ارزیابی تبیین اجتماعی این نظریه از دین و نتایج آن است؛ به‌طورکلی نگاه پساسکولاریسم به دین بر دوپایه محوری استوار است: یکی تعریف و تبیین کارکردگرایانه دین و دیگری عرفی‌سازی دین که به تحلیل و نقد و ارزیابی آن خواهیم پرداخت.

نگاه کارکردگرایانه به دین

یکی از شاخصه‌های نظریه پساسکولار، نگاه کارکردگرایانه به دین است، این نوع نگاه به دین، آثار و نتایجی به دنبال دارد؛ دین از منظرها و با رهیافت‌های مختلفی تعریف شده است؛ یکی از آنها رهیافت کارکردگرایانه نسبت به دین است^۱ که به دلیل تناسب آن با رشته جامعه‌شناسی، به‌عنوان یکی از رویکردهای مهم این حوزه گسترش زیادی یافته است.

جامعه‌شناسان در این رهیافت، دین را به‌عنوان نهادی اجتماعی و در کنار

۱. ر.ک: همیلتون، جامعه‌شناسی دین؛ شجاعی‌زند، دین، جامعه و عرفی‌شدن.

سایر نهادهای جامعه مورد مطالعه قرار داده و به بررسی کارکردها، به‌ویژه کارکردهای اجتماعی آن پرداخته‌اند؛ کارکردگرایان، غالباً دین را محصول و فرآورده‌ای بشری تلقی نموده و پیدایش آن را مرهون برخی نیازهای فردی و اجتماعی بشر می‌دانند؛ فوئرباخ^۱، مارکس، دورکیم و فروید^۲ چهره‌های اصلی این رویکردند که به‌جای تلاش در جهت کشف علل موجد دین به سراغ علل غایی آن رفته‌اند؛ حتی برخی بی‌آنکه خود را درگیر بحث درباره منشأ و غایت دین نمایند به بحث از کارکردهای اجتماعی دین پرداخته‌اند؛ ماکس وبر می‌گوید: «شناخت جوهر دین برای ما مهم نیست؛ آنچه مهم است، مطالعه اوضاع و آثار نوع خاصی از رفتار اجتماعی است».^۳

نگاه کارکردی به دین در مقابل تعاریف جوهری و ذاتی از دین قرار دارد که به‌جای توجه به حقیقت دین، به کارکردها و نتایج آن معطوف بوده و دین را براساس کارکردهای آن تعریف می‌کند؛ این کارکردها گستره کارکردهای فردی و روان‌شناختی دین و همچنین کارکردهای اجتماعی آن را دربرمی‌گیرد؛ کارکردهای فردی همچون آرامش روحی، تسکین آلام، کاهش نومیدی، افزایش تحمل‌پذیری و... و کارکردهای اجتماعی دین همچون: انسجام بخشی، تسهیل در امر جامعه‌پذیری، تعریف ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی، ارائه نظم اخلاقی و تحکیم عواطف مشترک، تقویت پایه‌های کنترل اجتماعی، مشروعیت‌بخشی به تغییرات اجتماعی و... .

برای نمونه ویلیام رابرتسون اسمیت^۴ براین‌باور است که دین را نباید ابزاری برای تکریم و نجات ارواح تلقی کرد، بلکه باید طریقه‌ای در صیانت و رفاه جامعه به‌شمار آورد؛ ادیان باستانی جزئی از نظم عمومی اجتماع

۱. Ludwig Feuerbach

۲. Sigmund Freud

۳. علیرضا شجاعی‌زند، همان، ص ۵۲.

۴. William Robertson Smith

خویش بودند که خدا و بشر را توأمأً دربر می گرفتند؛^۱ وی برآن است که دین دوکارکرد دارد: یکی تنظیم رفتار فردی برای خیر همگان و دیگری برانگیختن احساس اشتراک و وحدت اجتماعی، مناسک دینی نیز بیان تکراری وحدت و کارکردهایی است که اشتراک اجتماعی را تحکیم می بخشد.^۲

امیل دورکیم نیز نقش حیاتی دین را ایجاد همبستگی و انسجام اجتماعی دانسته و معتقد است که مناسک دین برای کارکرد درست زندگی اخلاقی ما همان اندازه ضرورت دارند که خوراک برای حفظ زندگی جسمانی؛ زیرا از طریق همین مناسک، گروه خود را تأیید و حفظ می کند.^۳

همچنین ماکس وبر دین را به عنوان پناهگاه و تکیه گاهی برای بشر معرفی می کند، تکیه گاهی که قادر است به حیات معنا بخشیده و به زندگی جهت بدهد. از نظر او دین، ویژگی به ظاهر خودسرانه و ناخواسته و غیرمنصفانه جهان را معنا دار و سامانمند جلوه می دهد.^۴

نظریه پساسکولاریسم نیز براساس نگاهی کارکردگرایانه به دین پایه ریزی شده است؛ هابرماس به عنوان مهم ترین نظریه پرداز پساسکولار و فیلسوفی اجتماعی، به مطالعه دین پرداخته و توجه خود را بر کارکردها، به ویژه کارکردهای اجتماعی آن متمرکز نموده و چنین رویکردی در جای جای سخنان وی کاملاً آشکار است؛ او در همین راستا به نقش دین در معنابخشی به زندگی توجه نموده و معتقد است که همچنان در چارچوب مدرنیته برای بخش های بزرگی از مردم، نیروی مؤثر در شکل دادن به شخصیت آنهاست و از طریق اظهارنظرهای کلیسا و مجامع دینی، تأثیر بسزایی در عرصه افکار

۱. همان، ص ۵۳.

۲. هملتون، ملکم، جامعه شناسی دین، ص ۱۷۰.

۳. همان، ص ۱۷۹.

۴. شجاعی زند، دین، جامعه و عرفی شدن، ص ۵۷.

عمومی سیاسی به جا می گذارد.^۱ به باور وی دین به عنوان نیروی شکل دهنده به زندگی به هیچ وجه از عرصه اجتماع محو نشده و در هر حال در طرز تلقی شهروندان از وجود و ساحت اخلاقی- سیاسی اهمیت خود را حفظ کرده است.^۲

وی بر جایگاه و نقش اجتماعی دین و توانایی و ظرفیت آن در عرصه اجتماعی تأکید نموده و می گوید: قدرت سنت های مذهبی برای طرح مفاهیم اشراق گونه اخلاق در رابطه با جلوه های اجتماعی زندگی توأم با کرامت انسان، باعث می شود که ابراز اعتقادات دینی درباره مسائل سیاسی یک گزینه جدی برای طرح حقایق احتمالی باشد که می تواند از واژگان خاص یک جامعه مذهبی به زبان قابل دسترسی برای عموم ترجمه گردد...؛ ادیان به طور بالقوه هنوز دارای محتوای معنایی ارزشمند برای الهام بخشیدن به دیگر مردمان فراسوی اجتماعات محدود دینی هستند؛ مشروط بر آنکه این توان معنایی بالقوه آنها به صورت حقیقی با زبان سکولار بیان شود.^۳

نگاه کارکردگرایانه به دین با نتایج و پیامدهایی روبه روست که به گونه ای نقد، اشکال و چالش های این رهیافت به شمار می روند؛ در ادامه به این پیامدها اشاره می کنیم:

فروکاستن دین به اخلاق

یکی از پیامدهای نگاه کارکردگرایانه به دین، فروکاستن دین به اخلاق است؛ در چنین نگاهی به دلیل کنار نهادن جنبه های سیاسی دین و تمرکز بر کارکردهای آن، سطح دین به اخلاق فروکاسته می شود. هابرماس به پیروی از امانوئل کانت^۴ دین را به اخلاق به ویژه اخلاق

۱. یورگن هابرماس، چستی سکولاریسم، روزنامه همشهری، ۸۱/۲/۲۹.

۲. همو، مدارای دینی و سکولاریزم، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۱۵، ص ۲۲۴.

۳. همو، مذهب در عرصه عمومی، چشم انداز ایران، اسفند و فروردین ۸۴-۸۵، ص ۱۲-۱۴.

۴. Immanuel Kant

اجتماعی تقلیل داده است؛ کانت برخلاف تلقی معمول، که دین را منشأ اخلاق معرفی می‌کند، ادعا کرد که این اخلاق است که دین را می‌سازد؛ وی گوهر دین را اخلاق معرفی نموده و امور دیگری را که انسان برای خوشنودی خدا انجام می‌دهد، توهّم صرف و پرستش دروغین خداوند می‌دانست.^۱

هابرماس بر این اساس متقاعد شده است که زبان‌های دینی، دارای این ظرفیت هستند که حساسیت‌های اخلاقی، مرجعیت اخلاقی و مفاهیم اساسی مربوط به اخلاق را به‌روشنی بیان کنند؛ وضوحی که تاکنون در زبان فلسفه یا دیگر زبان‌های سکولار ممکن نشده است.^۲

همان‌گونه که اشاره شد، هابرماس دین را منبع قدرت برای طرح مفاهیم اشراق‌گونه اخلاق در رابطه با جلوه‌های اجتماعی زندگی^۳ معرفی نموده است؛ وی همچنین بر این باور است که در جریان طولانی عقلانی‌ساختن جهان زندگی، ادیان باید از ادعای خود درباره شکل‌دهی ساختار زندگی که نه فقط دربرگیرنده وجود افراد، بلکه در برگیرنده حکومت و جامعه نیز باشد دست بردارند؛ بدین ترتیب پیوند حکومت دینی از هم گسسته می‌شود؛ درحالی‌که منش جامعه دینی از قوانین جامعه سکولار متمایز می‌گردد.^۴

در نقد این دیدگاه باید گفت: محدود کردن دین به اخلاق، کنار نهادن بخشی از حقیقت دین و نگاه جزئی به آن است. هرچند اخلاق بخشی از آموزه‌های دین را تشکیل می‌دهد، اما آموزه‌ها و تعالیم دین در اخلاق خلاصه نمی‌شود و دین افزون بر اخلاق، اعتقادات، اقتصاد، سیاست و حکومت و مباحث اجتماعی و... را نیز دربر می‌گیرد؛ شاید بتوان چنین ادعایی را درباره مسیحیت تحریف شده مطرح نمود؛ اما نگاهی به آموزه‌های

۱. کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، ص ۳۲۳.

۲. یورگن هابرماس، مهندسی ژنتیک و آینده سرشت انسان، ص ۱۳۱.

۳. همو، مذهب در عرصه عمومی، چشم‌انداز ایران، اسفند و فروردین ۸۴-۸۵، ص ۱۲.

۴. همو، مدارای دینی و سکولاریزم، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۱۵، ص ۲۲۵.

دین اسلام و جامعیت آن، به روشنی چنین نگاهی نسبت به دین را مردود دانسته و چنین نسخه‌ای با دین اسلام سازگار نیست.

هم‌ردیفی دین با دیگر نهادهای اجتماعی

یکی از پیامدهای رویکرد کارکردگرایانه دین، هم‌ردیف قرار دادن آن با دیگر نهادهای اجتماعی است. از آنجا که دغدغه دانشمندان علوم اجتماعی، نهادها و روابط اجتماعی است، از این‌رو هنگامی که به مطالعه دین روی می‌آورند، بر کارکردهای آن، به‌ویژه کارکردهای اجتماعی تمرکز نموده و یا آن را به‌عنوان یک نهاد اجتماعی در کنار نهادهای حکومت، اقتصاد، تعلیم و تربیت، خانواده، سیاست، و... مورد بررسی و کاوش قرار می‌دهند و یا به آن به چشم یک عنصر مؤثر در حیات جامعه می‌نگرند.

هابرماس در ترسیم جایگاه دین بر این باور است که دین همچنان در چارچوب متمایز مدرنیته برای بخش بزرگی از ملت نیرویی مؤثر در شکل‌دهی به شخصیت آن‌ها به‌شمار می‌رود و از طریق اظهارنظرهای کلیساهای، جمعیت‌ها و مجامع دینی، همچنان در عرصه افکار عمومی سیاسی تأثیر بسزایی دارد.^۱

این دیدگاه، بیانگر فروکاستن دین در ردیف سایر نهادهای اجتماعی و مدنی است؛ هم‌ردیف قرار دادن دین با دیگر نهادهای اجتماعی و مدنی، گویای تعریف و تبیین نادرست از دین و نادیده گرفتن جایگاه هدایت‌بخشی دین و جهت‌دهی باورها، اخلاق و رفتار و انکار رسالت دین در سعادت فردی، اجتماعی، مادی و معنوی انسان‌هاست. به‌راستی دینی که در ردیف دیگر نهادهای اجتماعی و مدنی قرار بگیرد، شایسته نام دین حقیقی است و می‌تواند سعادت مادی و معنوی انسان‌ها را تأمین کند؟ با کنار گذاشتن بُعد

الهی، ماورایی و رسالت هدایتگری دین و نیز بسنده کردن تنها به نام و برخی از کارکردهای آن، آنچه باقی خواهد ماند دین نخواهد بود.

به حاشیه راندن دین و نفی مرجعیت آن

یکی از پیامدهای دیگر نگاه کارکردگرایانه به دین، نفی مرجعیت و حضور حاشیه‌ای دین است. در نظریه پاسکولاریسم هرچند برخلاف نظریه سکولاریسم، راه برای حضور دین در عرصه عمومی و اجتماعی باز شده است، اما مرجعیت دین در اداره همه ابعاد زندگی بشر نادیده گرفته شده و حضور دین در عرصه اجتماعی، حضور حاشیه‌ای است.

نگاه حاکم بر پاسکولاریسم این است که ادیان باید از ادعای خود درباره شکل‌دهی ساختار زندگی - که نه فقط دربرگیرنده وجود افراد، بلکه دربرگیرنده حکومت و جامعه نیز باشد - دست بردارند. بدین ترتیب پیوند حکومت دینی از هم گسسته خواهد شد درحالی‌که منش جامعه دینی از قوانین جامعه سکولار متمایز می‌شود، اما جوامع پست‌سکولار خود را با استمرار وجود دینی وفق داده‌اند تا بدون توسل به اقتدار سیاسی و تنها با تکیه به ابزار کلام خود دین، به گونه‌ای بی‌واسطه، وجدان آحاد جامعه را مورد خطاب قرار بدهند.

روشن است که چنین برخورد گزینشی با دین و کنار نهادن بخشی از آموزه‌های آن، نمی‌تواند بیانگر مجموعه دین و ترسیم‌گر حقیقت آن باشد. آنچه پس از کنار نهادن این بخش از آموزه‌های دین باقی خواهد ماند، تنها بخشی از دین است نه تمام آن و نمی‌توان انتظار داشت با نگاه بخشی و گزینشی به دین، دین و دینداری حقیقی در جامعه تحقق یابد؛ درحقیقت پاسکولاریسم در پی لایه‌ای ظاهری، سطحی و درعین حال محدود و گزینشی از دین و دینداری است و به همین جهت پذیرش حضور اجتماعی دین در نظریه پاسکولار با این ویژگی، نه ترسیم‌کننده جامعه‌ای دینی است

و نه به جریان سکولار سازی پایان می‌دهد.

نیکلاس لومان در نقد دیدگاه هابرماس می‌گوید: «دین برای جامعه دارای نقش و معنایی مهم و اساسی است و چون دین با کل جهان به‌عنوان یک کل و یا مجموعه واحد سروکار دارد، فقط با حفظ جنبه تعالی و برتری خویش است که می‌تواند به ایفای این نقش و عملکرد اجتماعی خود بپردازد. همین امر موجب می‌شود تا وی عرفی‌شدن دین از درون را مورد انتقاد قرار دهد.^۱

پساکولاریسم در حالی بر جریان سکولاریسم خرده می‌گیرد و آن را به افراط و حذف دین متهم می‌سازد که خود نیز در عمل مرتکب چنین رفتاری شده و آنچه در قالب پساکولاریسم به‌دست می‌آید، دست کمی از آموزه سکولاریسم ندارد. با حضور حاشیه‌ای دین در عرصه اجتماعی و کنارگذاشتن آن از عرصه حکومت و سیاست، در عمل، دین، کارایی چندانی در این عرصه نداشته و آنچه باقی می‌ماند دین نیست، بلکه تنها بخش ناقصی از آن است که از جنبه‌های کلان خود در عرصه‌های حکومت و سیاست کنار نهاده شده است.

هرچند هابرماس، تفسیرهای رایج از سکولاریسم را به‌دلیل منتهی شدن آنها «به نوعی بازی همه یا هیچ» محدود و تنگ‌نظرانه توصیف می‌کند، اما واقعیت این است که در چارچوب تفسیر وی نیز نقش و جایگاه چندانی برای دین باقی نمی‌ماند؛ زیرا همان‌گونه که او خود تأکید می‌کند: «جامعه فراسکولار جامعه‌ای است که خود را با حضور دین در محیطی که همچنان سکولار است وفق داده تا بدون توسل به اقتدار سیاسی و تنها با تکیه به ابزار کلام خود به‌گونه‌ای بی‌واسطه وجدان آحاد جامعه را مورد خطاب قرار دهد.»^۲

۱. ژان پل ویلهم، جامعه‌شناسی ادیان، ص ۵۰.

۲. یورگن هابرماس، چپستی سکولاریسم، روزنامه همشهری، ۸۱/۲/۲۹.

در چنین جامعه‌ای، دین نه تنها منبعی برای مشروعیت‌بخشی به نظام سیاسی به‌شمار نمی‌رود، بلکه نفوذ و تأثیر خود را بر تمامی عرصه‌های اساسی زندگی، مانند اقتصاد، خانواده، آموزش و پرورش و حتی فرهنگ عمومی از دست می‌دهد: از این رو پذیرش حضور اجتماعی دین در جامعه فراسکولار، به معنای بازگشت به جامعه دینی نیست و به جریان رایج سکولارسازی هم پایان نمی‌دهد.^۱

نفی مرجعیت دین و کنار نهادن آن از حکومت و سیاست نیز چیزی جز نفی دین نیست؛ دین مجموعه‌ای از آموزه‌هاست که همه حوزه‌های زندگی بشر را مورد توجه قرار داده و برای آن برنامه روشنی ارائه کرده؛ نفی بخشی از این مجموعه، مساوی با نفی همه آن خواهد بود؛ نمی‌توان بخش مهمی از آموزه‌های دینی را کنار نهاد و مدعی دینداری بود. پرسش این است که آیا در این بخش‌ها دین، برنامه و دستوری ندارد؟ چگونه می‌توان از تعالیم دین در یک بخش دست برداشت و درعین حال ادعای دینداری نمود؟

مشکل سکولاریسم، حذف دین از بخشی از ساحت اجتماعی بشر نبود تا با حضور دین در این بخش، مشکل مزبور برطرف گردد؛ مشکل حذف دین از ساحت اجتماعی بشر به‌طور کلی بود که این مشکل با نقش‌آفرینی دین در همه عرصه‌های اجتماعی برطرف خواهد شد.

چگونه می‌توان میان پساسکولاریسم و دین تعامل برقرار کرد؛ درحالی‌که یکی مدعی کنار نهادن دین از عرصه حکومت و سیاست و دراختیارگرفتن اقتدار سیاسی است و دیگری داعیه‌دار اداره زندگی انسان در همه ابعاد و پایه‌ریزی حکومت و سیاست براساس آموزه‌های الهی است؟ برچه اساس می‌توان دین را از عرصه حکومت و سیاست جدا نمود درحالی‌که دین،

۱. علی مصباح، سلمانعلی رحیمی، دین و جامعه فراسکولار، نقدی بر نظریات هابرماس درباره دین در جهان مدرن، معرفت فرهنگی اجتماعی، سال اول، شماره چهارم، پاییز ۱۳۸۹، ص ۱۶۱.

هرگز از حکومت و سیاست جدا نمی‌باشد؟! زیرا دین، موعظه و نصیحت و تعلیم محض مسائل فردی، بدون اجتماعی و مسائل اخلاقی و اعتقادی، بدون سیاسی و نظامی و مانند آن نیست؛ بلکه احکام اجتماعی و سیاسی نیز دارد. خدای سبحان هدف ارسال رسولان خود را چنین بیان می‌فرماید: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ﴾^۱ در این آیه، مسئله رفع اختلاف میان مردم، به عنوان هدف بعثت انبیا مطرح شده است؛ اگر اختلاف میان انسان‌ها امری طبیعی و قطعی است و اگر رفع اختلاف‌ها، امری ضروری برای ایجاد نظم در جامعه بشری و دوری از هرج و مرج است، موعظه، نصیحت و مسئله‌گویی صرف نمی‌تواند مشکل اجتماعی را حل کند و از این رو هیچ پیامبر دارای شریعتی نیامده است مگر آنکه افزون بر تبشیر و انذار، موضوع حاکمیت را نیز مطرح نموده است. خدای سبحان در این آیه نمی‌فرماید پیامبران به وسیله تعلیم یا تبشیر و انذار، اختلاف جامعه را رفع می‌کنند، بلکه می‌گوید به وسیله «حکم» اختلافات آن را بر می‌دارند؛ زیرا حل اختلاف، بدون حکم و حکومت امکان‌پذیر نیست.

هر مکتبی که پیام‌آور شریعتی برای بشر باشد، بی‌گمان، احکام فردی و اجتماعی را با خود همراه دارد و این احکام، در صورتی مفید و کارساز خواهند بود که به اجرا درآیند؛ اجرای قانون و احکام الهی نیز ضرورتاً نیازمند حکومتی است که ضامن آن باشد؛ درغیراین صورت، یا احکام دینی به اجرا در نمی‌آید و یا اگر اجرای آن برعهده همگان باشد، لازمه‌اش هرج و مرجی بدتر از نبودن احکام در جامعه است.^۲

براین اساس اگر اسلام آموزه‌ای است از نظارت، ارشاد، امر به معروف و

۱. سوره بقره، آیه ۲۱۳.

۲. جوادی آملی، ولایت فقیه، ولایت فقاقت و عدالت، ص ۷۳-۷۴.

نهی از منکر، جهاد و دفاع و نیز، اگر دارای حدود، مقررات و قوانین اجتماعی و جامع است، این گویای نیاز به وجود تشکیلاتی همه جانبه و حکومت است؛ بنابراین اسلام تنها به مسئله اخلاق و عرفان و وظیفه فرد نسبت به خالق خود یا نسبت به انسان‌های دیگر نپرداخته است؛ اگر اسلام راه را به انسان نشان می‌دهد و در کنارش از او مسئولیت می‌طلبد؛ اگر اسلام آمده است تا جلوی همه مکتب‌های باطل را گرفته و تجاوز و طغیان طاغوتان را در هم کوبد، چنین انگیزه‌ای، بدون حکومت و چنین هدفی، بدون سیاست هرگز امکان‌پذیر نیست.^۱ از این رو با دخالت دادن دین در بخشی از عرصه اجتماعی که پساسکولاریسم در پی آن است، مشکلی حل نخواهد شد و در این بخش که بخش مهمی از زندگی انسان را تشکیل می‌دهد، بحران‌ها و نارساییهای سکولاریسم ادامه داشته و در قالب این نظریه نیز تحول چندانی صورت نمی‌گیرد.

در چارچوب نگرش دینی، زندگی اجتماعی انسان هرگز نمی‌تواند جدا از حیات دینی باشد، اگر دین، بر مبنای هستی‌شناسی و دیدگاه معرفتی خود تفسیر شود، همه ابعاد زندگی انسان را دربر گرفته و هیچ‌گاه به قلمرو خاصی از حیات فردی و اجتماعی او محدود نخواهد شد. جدایی دین از سیاست و دیگر عرصه‌های اساسی جامعه، تنها زمانی قابل تصور است که ما از مبانی معرفتی و وجودشناختی دینی دست برداشته و به تفسیر جدیدی از دین بپردازیم که مبتنی بر معرفت و باور دینی نیست.

یک دیندار واقعی، تا زمانی که دین را دارای هویت معرفتی دانسته و گزاره‌های دینی را دارای اعتبار جهان‌شناختی می‌داند، بی‌گمان همه رفتارهای فردی و اجتماعی خویش را بر اساس باورهای دینی توجیه خواهد کرد. عرصه سیاست نیز از این قاعده مستثنا نبوده و توجیه دینی رفتارهای سیاسی،

به معنای پذیرش داوری دین، درباره بایدها و نبایدهای اجتماعی و مبنا قرار دادن جهان‌بینی دینی نسبت به نظام حقوقی و تشکیلات سیاسی است.^۱

برخورد گزینشی و نفی جامعیت دین، مصداق آیه شریفه ﴿وَيَقُولُونَ نُوْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾^۲ و ایمان به بعض و کفر به بعض، مصداق ﴿يُخَرِّقُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾^۳ است که مورد نهی خداوند متعال قرار گرفته و حاکی از این است که دین یک مجموعه منسجم و پیوسته است که نمی‌توان با گزینش بخشی از آن، بر آن نام دین نهاد و مدعی دینداری بود؛ همان چیزی که پساسکولاریسم در پی آن است؛ گرچه در نگاه نخست پساسکولاریسم همچون سکولاریسم، دین‌گریز و دین‌ستیز نیست، اما کنار نهادن دین از عرصه حکومت و سیاست و نگاه بخشی به دین، چیزی جز ستیز با دین به‌شمار نمی‌رود.

نقد نگاه کارکردگرایانه به دین

در نگاهی کلی، آموزه کارکردگرایانه درباره دین با سه اشکال اساسی روبه‌رو است:

نخست اینکه در پرتو چنین رهیافتی نمی‌توان به حقیقت و ذات دین دست یافت و دین در محدوده برخی کارکردها و ابعاد اجتماعی‌اش محصور شده و دیگر ابعاد آن نادیده انگاشته می‌شود؛ گرچه دین، دارای کارکردهای فراوانی برای فرد و اجتماع است، اما دین را نباید در این کارکردها خلاصه کرد و حقیقت آن نباید در لابه‌لای این کارکردها به فراموشی سپرده شود.

اشکال دوم اینکه تعریف‌های کارکردی (جامعه‌شناختی و روان‌شناختی) به‌دلیل تکیه بر کارکرد به‌جای منشأ و جوهر، همواره با خطر نوعی توسع و

۱. علی مصباح، سلمانعلی رحیمی، دین و جامعه فراسکولار، ص ۱۶۸.

۲. «و می‌گویند به بعضی از دستورات دین ایمان می‌آوریم و بعضی را انکار می‌کنیم و می‌خواهند در میان این دو راهی برای خود انتخاب کنند»، سورة نساء، آیه ۱۵۰.

۳. «سخنان خدا را از موردش تحریف می‌کنند» سورة مائده، آیه ۱۳.

شمولیت بدون توجیه که باعث ورود انواع متعددی از شبه‌دین به دایره تعریفشان می‌گردد، مواجهند؛ میلتن یینگر^۱ که خود از جمله دین‌پژوهان کارکردگرا می‌باشد، به ناتوانی تعریف‌های کارکردی در تمییز میان دین و شبه‌دین اذعان دارد.^۲

سوم اینکه، چون نگاه کارکردی، معطوف به کارکردهاست، نمی‌تواند دربارهٔ حقانیت داشتن و نداشتن دین اظهارنظر کند؛ زیرا حقانیت داشتن و نداشتن و تبیین منشأ و حقیقت دین، مربوط به مرحله قبل از کارکردهاست و این نگاه در این مرحله نمی‌تواند هیچ‌گونه قضاوت و داوری داشته باشد. با نگاه جامعه‌شناختی به دین نمی‌توان حقیقت دین را به انسان نشان داد و نمی‌توان مشخص کرد که کدام دین، حق یا باطل است؛ به دیگر سخن تکرر خارجی ادیان، پدیده‌ای اجتماعی است که قابل انکار نیست، اما این رویکرد توان اثبات و حتی اظهارنظر دربارهٔ حقانیت ادیان را ندارد؛ بنابراین، حقانیت ادیان نه لازمه مطالعه جامعه‌شناسانه دین است و نه نتیجه آن. رویکردهای تاریخی و روانشناسی نیز همین گونه‌اند. با توجه به اشکال‌ها و نقدهای نگاه کارکردگرایانه به دین، پیتر ال برگر این دیدگاه را کنار گذاشته و رویکردی نمادگرایانه نسبت به دین را برگزیده است که براساس آن دین، کوشش جسورانه‌ای است برای معنادار شدن سراسر گیتی برای انسان؛ دین از این طریق بر بی‌هنجاری‌ها و ناملایماتی چون رنج، مرگ، شر و بی‌عدالتی فایق می‌آید؛ دین، زندگی در این جهان را معنادار می‌سازد و این کار را از راه برساختن کیهان مقدس، یعنی نظم معنادار انجام می‌دهد؛ در این نظم معنادار، همه‌چیز از جمله رنج، مرگ، شر و... قابل توجیه است.^۳ گرچه در این تعریف تلاش شده تا از حصار کارکردگرایی خارج شود؛ اما به نظر

۱. Milton Yinger

۲. شجاعی‌زند، دین، جامعه و عرفی‌شدن، ص ۵۸.

۳. حسن یوسف‌زاده، بررسی تحول آرای پیتر برگر درباره دین و عرفی‌شدن، ص ۹۴-۹۷.

می‌رسد ماهیت چنین تعریفی نیز به نوعی به نگاه کارکردگرایانه برمی‌گردد و توجیه‌گری و برقراری کیهان مقدس به‌منظور معنادار ساختن زندگی به‌عنوان کارکرد دین معرفی شده است.

ملکم همیلتون^۱ در نقد رهیافت برگر می‌نویسد «رهیافت برگر این امکان را در نظر نمی‌گیرد که نیاز به معنا ممکن است محصول آن نوع موقعیت اجتماعی یا رابطه انسان با طبیعت باشد به عبارت دیگر برگر فرض را بر این می‌گیرد که نیاز به معنا، ذاتی بشر در سراسر جهان بوده و مستقل از وضعیت خاص اجتماعی یا وضعیت دیگر است؛ به همین دلیل، رهیافت او به ما نمی‌گوید که چرا یک دیدگاه مذهبی در یک موقعیت ویژه و برای برخی از افراد، ادراک می‌شود ولی، در موقعیت‌ها و برای برخی افراد دیگر، قابل درک نیست.»^۲

راه صحیح دین‌شناسی، برهان عقلی بوده و دین نیز یک حقیقت فطری و عقلانی محض است. مبادی دیگر مانند تاریخ، جغرافیا، اقتصاد، سیاست و... در پذیرش یا نپذیرفتن دین شخصی از سوی جامعه اثر دارد نه برای اثبات حق یا باطل بودن دین معین. راه صحیح دین‌شناسی آن است که پژوهشگر از طریق عقل و با بحث‌های کلی حکمت و کلام، جهان و انسان را شناخته و نیاز جامعه بشری را برای تربیت، از راه ماورای طبیعت مورد مطالعه قرار داده، تجرد روح و جاودانه بودن آن را بررسی کند و بداند که دین، عهده‌دار تغذیهٔ جان ملکوتی انسان است و او را از بیکران تا بیکران به فیض خدا مرتبط می‌کند تا بداند که دنیای مطلوب در برابر آخرت محدود و احکام دینی تأمین‌گر نیازهای دنیایی او نیز محدود است؛ از این‌رو بخش‌هایی را که به تأمین نیازهای نامحدود بشریت معطوف بوده و به جان ملکوتی انسان و

۱. Malcom Hamilton

۲. همیلتون ملکم، جامعه‌شناسی دین، ص ۲۸۳.

آخرت او مرتبط است، نباید از نظر دور دارد. اگر انسان از راه برهان عقلی محض، دین را شناخت، می‌تواند تشخیص دهد که کدام دین، حق یا باطل است و دیگر نمی‌توان همه ادیان را حق یا هریک از ادیان را فی‌الجمله حق دانست و پنداشت که حق مطلق نزد همگان است یا حق مطلق نزد هیچ کس نیست و هر کس گوشه‌ای از حق را بیان کرده‌اند.^۱

عرفی‌سازی دین

دیگر مؤلفه پساسکولاریسم، عرفی‌سازی دین است؛ به این معنا که دین، از محتوای اصلی و ماورایی خویش تهی شده و به گفتمانی در عرض دیگر گفتمان‌های بشری تبدیل می‌شود. در جامعه فراسکولار، دین در کنار اندیشه‌های غیرمقدس و دنیوی قرار می‌گیرد؛ ادیان، در کنار دیگر حکمت‌ها، فلسفه‌ها و ایدئولوژی‌ها فراخوانده می‌شوند تا نقش خود را در جهت پرکردن خلأ معنوی جهان مدرن و جستجوی اهداف غایی ایفا نمایند.^۲ بدین ترتیب، جامعه دنیوی، دین را به خدمت می‌گیرد؛ ولی به‌طور ضمنی چهره آن را در راستای اهداف خود دگرگون و تحریف می‌کند؛ چنان‌که مارسل گشه^۳ در این باره می‌گوید:

«جامعه دنیوی، در عین پذیرش حضور دین، سعی می‌کند به طرق گوناگون، کارکرد معنابخشی آن را نسبت بخشد؛ براین اساس نه اعتقاد به خداوند و نه بی‌اعتقادی به آن، نه ذات برین و نه زبرین، نه گرایش به این جهان، نه آن جهان مطرح نیست؛ آنچه مطرح است ارائه یک ایده در مورد مجموعه جهان و انسان است که در نهایت، امکان توجیه انتخاب‌های فردی و جمعی را فراهم می‌کند.»^۴

۱. عبدالله جواد آملی، دین‌شناسی، ص ۲۱۳-۲۱۵.

۲. علی مصباح، سلمانعلی رحیمی، دین و جامعه فراسکولار، ص ۱۶۴.

۳. Marcel Gauchet

۴. مارسل گشه، دین در دموکراسی و حقوق بشر، ص ۱۳۰.

جامعه مدرن برای پرکردن خلأ معنوی خویش، دین را به فضای عمومی فرامی‌خواند؛ اما در حقیقت آن را به خدمت خویش درمی‌آورد تا اهداف خویش را دنبال نماید؛ بدین ترتیب به تعبیر گشه، عرضه معنا جای خود را به تقاضای معنا می‌دهد. براین اساس «آنچه در جوامع مدرن، موجب روی آوردن افراد به دین می‌شود، عنوان تقاضای مشروع توجیه و استدلال به خود می‌گیرد؛ این تقاضا، که خصلت فردی داشته و اهمیت فراوانی نیز دارد، هرگز رسیدن به حقیقت ذاتی و مطلق را در سر نمی‌پروراند؛ اصولاً موضوع و هدفش معناست، نه حقیقت؛ این منطق در نهایت به آنجا رهنمون می‌شود که توجه به آن جهان، به ضرورت‌ها و نیازهای این جهان بستگی خواهد داشت و در واقع، آن جهان در خدمت این جهان قرار می‌گیرد. هدف اصلی، زندگی نیکو در این جهان است؛ زندگی نیکو در این جهان برای خود اهدافی تعیین می‌کند و فرض را نیز بر این می‌گذارد که بدون خداوند هم می‌توان به آنها رسید؛ به عبارت دیگر، آنها بُعد دیگر استقلال و خودآئینی انسان‌ها، یعنی بسندگی اهداف زمینی را می‌پذیرند؛ چیزی که آنها می‌خواهند این است که رجوع به خداوند، امکان زندگی بهتری را نسبت به دیدگاه‌هایی که بی‌اعتنا از کنار خداوند می‌گذرند، در این جهان فراهم می‌سازد؛^۱ اگر پیش از این، هرکس از دین سخن می‌گفت بدین مفهوم بود که دین زندگی را معنا می‌کرد و قدرت و مرجعیت ذاتی آنچه را که از قبل و از بالاترین سطح سرچشمه می‌گرفت، بیان می‌داشت؛ در آن زمان دینداری به این معنا بود که آنچه در قالب وحی و سنت آمده، رحمت است و باید پذیرفته شده و اطاعت گردد؛ اما جامعه و انسان امروزی، فرض را بر این قرار می‌دهد که هیچ‌گونه معنای ازپیش‌ساخته وجود ندارد که شما به آن وارد شده، آن را بپذیرید و از آن پیروی کنید. آنچه از این‌پس روح رفتار دینی را می‌سازد،

جستجوی معناست، نه دریافت آن.^۱

تلاشی که از سوی هابرماس در ارائه پساسکولاریسم صورت گرفته دقیقاً در راستای همین عرفی‌سازی و دنیوی‌کردن دین قابل ارزیابی است که در ادامه به نمونه‌هایی اشاره می‌کنیم.

وی حضور اجتماعی دین را در جهان مدرن، مشروط به پذیرش مرجعیت علم و عقل عرفی از سوی دین می‌داند و تأکید می‌کند که دین در چارچوب متمایز مدرنیته تنها در صورتی می‌تواند پابرجا بماند که عالم دینی بتواند مواجهه ناهمخوان معرفتی را با دیگر ادیان به گونه‌ای معقول انجام داده و خود را با مرجعیت علوم که انحصار اجتماعی دانش دنیایی را در اختیار دارند، همساز کند و از منظر دینی در پی پیوند دادن خود با حاکمیت مردم و حقوق بشر باشد که مشروعیت حکومت هم از همان جا ناشی شده است.^۲

آیا قرار دادن دین در چارچوب مرجعیت علم و عقل عرفی و ابزاری بشر و پذیرش چنین مرجعیتی، نتیجه‌ای جز عرفی‌سازی دین در پی دنبال خواهد داشت؟

این کار به معنای فروکاستن دین تا پائین‌ترین لایه معرفتی بشر معاصر است؛ پذیرفتن مرجعیت عرف برای دین و معنویت به این معناست که شرط حضور دیانت در دنیای سکولار، عرفی‌شدن و دنیوی‌شدن، یا به بیان روشن‌تر سکولارشدن آن است؛ یعنی دین باید تفسیری سکولار و قرائت این جهانی از خود داشته باشد؛ دین به جای آنکه عصر و عرف خود را به سوی دینی‌شدن هدایت و راهبری نماید، می‌بایست حقیقت خود را به سوی عصری و عرفی‌شدن تنزل داده و بلکه در خدمت آن درآورد؛ پذیرفتن مرجعیت عقل ابزاری به این معناست که دین باید در چارچوب

۱. همان، ص ۱۳۰.

۲. یورگن هابرماس، چپستی سکولاریسم، روزنامه همشهری، ۸۱/۲/۲۹.

مدیریت و تدبیر مربوط به این جهان عمل و رفتار نموده و قواعد رفتاری خود را نیز بر همین اساس تنظیم نماید.

دیانت در صورتی که شرایط پیش‌گفته را در دنیای سکولار بپذیرد در موقعیتی که معنویت، خیزش دوباره جهانی خود را آغاز کرده است، به ابزاری کارآمد برای کنترل و استحاله این حرکت جهانی در خواهد آمد؛ مسیر دیانت که در قرن نوزدهم و بیستم گمان می‌رفت که از حوزه فرهنگ بشری حذف شده، شاهد اسارتی مدرن خواهد بود. شروطی را که دنیای سکولار از زبان هابرماس برای حضور و تداوم دیانت ارائه می‌کند، پذیرش تفسیری است که نه تنها، مرجعیت وحی و عقل قدسی را انکار می‌کند، بلکه حضور معرفتی، علمی و عقلی دیانت را به‌طور کلی نفی نموده و آن را صرفاً به عنوان یک گرایش روحی و روانی می‌بیند که در پوشش مراتب گوناگون معرفت، آگاهی و دانش سکولار به تفسیر خود پرداخته یا رفتار می‌نماید.^۱

هابرماس از ضرورت ترجمه زبان دین به زبان سکولار سخن به میان آورده و همچنان که پیش‌تر بدان اشاره شد تأکید می‌کند که هیچ دلیل مناسبی برای انکار این احتمال وجود ندارد که ادیان به‌طور بالقوه هنوز دارای محتوای معنایی ارزشمند برای الهام‌بخشیدن به دیگر مردمان فراسوی اجتماعات محدود دینی باشند، مشروط بر آنکه این توان معنایی بالقوه آنها به صورت حقیقتی با زبان سکولار بیان شود.^۲

تبیینی که هابرماس از این ترجمه ارائه می‌دهد به‌خوبی گویای این واقعیت است که آنچه وی دنبال می‌کند تنها ترجمه نبوده، بلکه هدف واقعی وی عرفی‌سازی و دنیوی‌سازی دین است؛ زیرا چنین ترجمه‌ای را نیازمند تغییر رویکرد معرفت‌شناختی دین نسبت به محیط سکولار دانسته و به

۱. حمید پارسائیان، سکولاریزم و معنویت، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۳۲، زمستان، ۱۳۸۴.

۲. همان، ص ۱۴.

صراحت اعلام می‌کند که شهروندان مذهبی باید در برابر دیگر مذاهب و جهان‌بینی‌هایی که با آن روبه‌رو می‌شوند و در چارچوب گفتمانی که تا کنون فقط تحت اشغال مذهب خود آنها بوده است رویکردی معرفت‌شناسانه به وجود آورند. آنها تا درجه‌ای موفق به انجام این کار می‌شوند که با تدبیر در وضعیت خود، باورهای مذهبی خویش را به گونه‌ای برای نظریه‌های رقیب شرح دهند که ادعای انحصاری آنها نسبت به حقیقت قابل مرمت باشد.

در مرحله دوم شهروندان مذهبی باید نسبت به استقلال معرفت سکولار از معرفت مقدس دینی و انحصار نهادین علم جدید در عرصه آنچه که ما از دولت‌ها و وقایع در جهان می‌دانیم، رویکردی معرفت‌شناسانه به وجود آورند؛ آنها در این زمینه نیز تا اندازه‌ای به موفقیت نائل می‌شوند که رابطه میان باورهای جزمی و علمی را به گونه‌ای درک نمایند که پیشرفت خودمختارانه در عرصه معرفت سکولار با اعتقاد آنها تعارض پیدا نکند.

و سرانجام شهروندان مذهبی باید نسبت به اولییتی که دلایل سکولار در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی از آن برخوردارند، موضعی معرفت‌شناختی به وجود آورند؛ در این عرصه موفقیت آنها تا اندازه‌ای پیش خواهد رفت که موفق شوند پیوندی شفاف میان فردگرایی مبتنی بر برابری انسان‌ها و کل‌گرایی حقوق و اخلاق جدید از یک‌سو و مبانی نظریه‌های جامع دینی خود از سوی دیگر برقرار سازند.^۱

آیا پذیرش چنین چرخش معرفت‌شناختی در دین، معنایی جز عرفی‌سازی دین در پی خواهد داشت؟ در حقیقت هابرماس همان راهی را دنبال نموده است که سکولاریسم طی نموده است و در قالب نظریه پساسکولاریسم چیزی فراتر از روند عرفی‌سازی دین به دست نخواهد آمد.

۱. یورگن هابرماس، مذهب در عرصه عمومی، چشم‌انداز ایران، اسفند و فروردین ۸۴-۸۵، ص ۱۳.

عرفی سازی دین، نتایج و پیامدهایی را به همراه دارد که می توان به این موارد به اختصار اشاره نمود:

فروکاستن دین به ایمان

در جریان عرفی سازی دین، دین به ایمان فروکاسته شده و جنبه های سیاسی و اجتماعی آن نادیده گرفته می شود.

با کنار گذاشته شدن جنبه های معرفتی دین و محوریت بخشیدن به علم و عقل بشری، آنچه از دین باقی خواهد ماند، صرف ایمان است و ایمان متفاوت از دین است و این دو نباید با یکدیگر آمیخته شوند. ایمان، وصف انسان است، ولی دین حقیقتی پیام گونه دارد که خداوند آن را در اختیار انسان قرار می دهد.^۱

تغییر ماهیت دین

با تغییر معرفت شناختی دین در جریان عرفی سازی، دین جوهر و ماهیت خویش را از دست داده و ماهیت دیگری پیدا خواهد نمود. معارف و آموزه های اعتقادی، اخلاقی و اجتماعی دین، برپایه مبانی معرفت شناختی، انسان شناختی و جهان بینی دین استوار شده است و با تغییر در این مبانی، چیزی از آموزه های آن باقی نمانده و دین ماهیت خویش را از دست خواهد داد و آنچه باقی می ماند، تهی از محتوای دین خواهد بود.

بدین ترتیب با تهی کردن دین از مبانی معرفتی خود و حاکم ساختن مبانی معرفتی برآمده از نگاه سکولار در جریان عرفی سازی، ماهیت دین از امری قدسی به امری مادی و دنیوی بدل خواهد شد.

بشری ساختن دین

در نتیجه عرفی سازی دین، دین باید جنبه های قدسی و ماورایی خویش را کنار گذاشته و به امری مادی و بشری تبدیل شود؛ با پذیرش مرجعیت

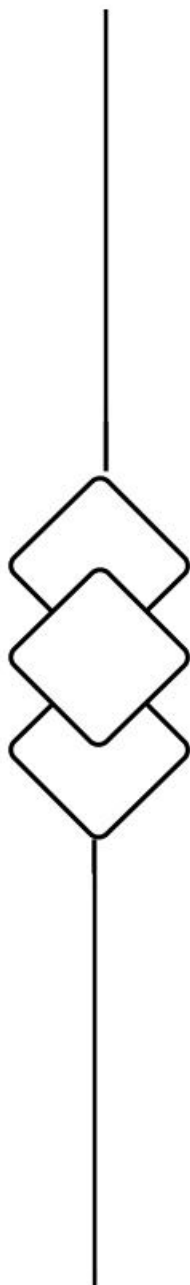
۱. عبدالله جوادی آملی، دین شناسی، ص ۲۷.

علم و عقل بشری و نیز چرخش معرفت‌شناختی دین، جنبه‌های قدسی دین نه تنها نادیده گرفته شده، بلکه با توجه به حاکمیت نگاه سکولار و احاطه جهل و هواپرستی بر بشر، با جنبه‌های قدسی دین مقابله خواهد شد.

تناقض آشکار در پساسکولاریسم این است که از یک‌سو به دنبال نقش‌دادن به دین در عرصه اجتماعی است و از سوی دیگر دین را از ماهیت و حقیقت خویش جدا نموده و تنها نامی از آن باقی می‌گذارد که نمی‌تواند در عرصه اجتماعی حتی در آن سطحی که پساسکولاریسم ترسیم نموده، در کنار دیگر نهادهای اجتماعی، تأثیرگذار باشد.

هابرماس از یک‌سو، کارکردهای معنایی و اخلاقی دین را مهم تلقی نموده و ضرورت تداوم آن را در جهان مدرن مورد تأکید قرار می‌دهد و از دیگر سو، بر عرفی‌شدن دین و مادی‌سازی امر مقدس تأکید می‌ورزد؛ دین جداشده از مبانی معرفتی و گرفتار در لایه‌های معرفتی سکولار و نیز حاکمیت علم و عقل بشری، چگونه می‌تواند آن‌گونه که هابرماس ادعا کرده دارای کارکردهای معنایی و اخلاقی، محتوای معنایی ارزشمند برای الهام به دیگر مردمان و توان طرح مفاهیم اشراق‌گونه اخلاقی در زندگی اجتماعی توأم با کرامت انسان باشد؟ چگونه می‌توان دین را به امر مادی و بشری تبدیل نمود و مبانی معرفتی آن را کنار نهاد و هنوز از کارکردهای معنایی و اخلاقی آن سخن گفت؟

با نگاهی به تبیین پساسکولاریسم از دین به‌خوبی روشن می‌شود که این نظریه به‌هیچ‌وجه دغدغه توجه به دین و نقش‌دهی به آن نبوده، بلکه نگاه کارکردگرایانه به دین و فروکاستن آن به اخلاق و تنزل به ایمان و عرفی‌سازی آن بیانگر نگاه ابزاری این نظریه به دین و استفاده از آن در راستای پرکردن خلأ معنویت در جوامع سکولار، مشروعیت‌بخشیدن به جریان سکولاریسم و بازسازی آن بر اساس واقعیات نقش دین در جوامع گوناگون است.



خاتمه

پاسکولاریسم و جمهوری اسلامی

در واکاوی جایگاه نظریهٔ پساسکولاریسم در جمهوری اسلامی در آغاز باید نیم‌نگاهی به موقعیت سکولاریسم و روند شکل‌گیری آن در ایران داشته باشیم.

سکولاریسم در ایران (از تجددگرایی تا پساسکولاریسم)

با توجه به جایگاه تاریخی دین و مذهب در ایران، سکولاریسم به‌عنوان نگرش این‌جهانی و پذیرش آن به‌عنوان مرجع و منبع شناخت و ارزش‌گذاری و کناره‌نهادن مرجعیت همه‌جانبه دین، نمی‌توانست از موقعیت چندانی برخوردار شود؛ زیرا سکولاریسم و دین دارای دو نگرش کاملاً متفاوت‌اند. سکولاریسم نگاه این‌جهانی داشته و چشم خود را بر ساحت‌های متعالی و قدسی می‌بندد و براساس آن برای دین در فهم ارزش‌ها و تعیین ملاک‌های عمل انسان‌ها هیچ مرجعیتی قائل نیست، درحالی‌که دین همین ساحت‌های متعالی و قدسی را ملاک قرار می‌دهد و مرجعیت آنها را در فهم ارزش‌ها و ارزش‌گذاری‌ها می‌پذیرد.

با توجه به آنچه گفته شد نقطه آغاز جریان تفکر سکولاریستی در کشور ما با غرب‌زدگی و تجددگرایی هم‌زاد بود؛ جریانی که در پی ورود نخستین دستاوردهای فنی غربی و شیفتگی و خودباختگی در برابر آن به‌وجود آمد و از سوی جریان روشنفکران غرب‌زده دنبال می‌شد.

برنارد لوئیس^۱ پدیده سکولاریسم را با غرب‌گرایی مسلمانان همراه دانسته و در این باره می‌نویسد:

«در اسلام، قبل از غرب‌گرایی مسلمین، دو قدرت وجود نداشت، بلکه

۱. Bernard lewis

تنها یک قدرت بود و در نتیجه مسئله جدایی نمی‌توانست طرح شود. تمایز بین دستگاه کلیسا و دولت، که عمیقاً در جهان مسیحیت ریشه دارد، در اسلام وجود نداشت و در عربی کلاسیک، همانند دیگر زبان‌هایی که واژگان سیاسی و فکری خود را از آن گرفته‌اند، کلمات مزدوج معادل دنیوی و معنوی، عوام و خواص (کلیسایی) دینی و غیره وجود ندارد. تا قرن نوزدهم و بیستم چنین چیزی نبود و از آن زمان به بعد، تحت اندیشه‌ها و سنت غربی، واژه‌های جدید، ابتدا در زبان ترکی و آن‌گاه در عربی ظاهر شدند تا مفهوم سکولار (غیردینی) را بیان کنند.^۱

جریان تجددگرایی در کشورمان با جریان‌های فکری عصر ناصرالدین‌شاه و در پی آن نهضت مشروطه آغاز گردید که نوعی تقلید از مدرنیته غربی به‌شمار می‌رفت در دوران پهلوی نیز به شکل آمرانه، ازسوی دولت و روشنفکران وابسته دنبال شد. پیروی از چنین الگوی مدرن‌سازی و توسعه براساس برداشت تک‌خطی از تاریخ استوار بود که در آن فرض بر این بود که همه جوامع ناگزیر باید از همان مراحل بگذرند و همان هدف‌هایی را داشته باشند که کشورهای پیشرفته امروزی طی کرده‌اند. پایبندی به دین و ارزش‌های معنوی در کشورها از موانع این حرکت تلقی می‌گردید.

این برداشت به‌طور ویژه اعتقادات و باورهای دینی را نشانه رفته بود و بیان‌گر رابطه مدرنیزاسیون و سکولاریزاسیون بود. از این رو به‌منظور فراهم آوردن بستر و زمینه مناسب برای مدرنیزاسیون و برطرف‌شدن موانع آن، روشنفکران عمدتاً غرب‌زده موضوع اصلاح دینی را مطرح کردند که این جریان نیز همچون اصل مدرنیزاسیون، تقلیدی از نهضت اصلاح دینی غرب بوده و طبیعتاً نمی‌توانست در وضعیت و بستر سیاسی و اجتماعی ایران تحقق یابد.

در حقیقت جریان آغازین مدرنیزاسیون در کشور ما با الهام از الگوی مدرنیته غربی، با چشم‌پوشی از تفاوت‌های دینی و مذهبی و وضعیت سیاسی اجتماعی، به‌طور دقیق، همان مسیری را دنبال می‌کرد که آنها طی کرده بودند؛ از این‌رو اندیشه سکولار، پیش‌فرض ذهنی و فکری حاکم بر طبقه روشنفکر ایران برای مدرن شدن در تاریخ معاصر ایران و در تعارض و تضاد بین سنت و تجدد بود و نسل نخست جریان روشنفکری در کشور با سنت روشنگری پیوند عمیقی داشت و به شدت از مدرنیته غرب تأثیر پذیرفته بود. متفکران عمده این جریان، آخوندزاده،^۱ ملک‌خان،^۲ طالبوف^۳ و... بودند؛ این افراد غربگرا و سنت‌گریز، معتقد بود برای ترقی و تحول باید تمام سنت‌های خود را کنار گذاشته و به مدرنیته اقتدا کنیم؛ چون عقلانیت روشنگری دو ویژگی دارد، خرد و تجربه؛ یعنی اگر چیزی مطابق با تجربه فردی و خردگرایی نباشد به‌عنوان مظهر خرافه کنار گذاشته شود؛ از ملزومات این عقلانیت،

۱. میرزا فتحعلی آخوندزاده (آخوندوف) در سال ۱۱۹۱ در آذربایجان به دنیا آمد. وی از پیشگامان جنبش ترقی‌خواهی و ناسیونالیسم ایرانی است. اندیشه‌های او بر اندیشمندان جنبش مشروطیت ایران از جمله میرزا آقاخان کرمانی، میرزا ملک‌خان، طالبوف، میرزا آقا تبریزی و دیگران بسیار تأثیر گذاشت. وی در سال ۱۲۵۷ در تفلیس در ۶۷ سالگی درگذشت.

۲. میرزا ملک‌خان ناظم‌الدوله (۱۲۴۹-۱۳۲۶ق) سیاستمدار، اندیشمند، نویسنده و روزنامه‌نویس دوره قاجار شخصیتی پیچیده و بحث‌برانگیز دارد وی پیشرو و مبلغ تجددخواهی در ایران بود و از اقتباس بی‌کم و کاست از تمدن غربی هواداری می‌کرد و خواهان دادن امتیاز به کشورهای غرب بود و ضمن پایبند نشان دادن خود به حکومت سلطنتی، از اندیشه آزادیخواهی و حکومت قانون دفاع می‌کرد.

۳. عبدالرحیم پسر ابوطالب نجار تبریزی معروف به طالبوف در ۱۲۱۳ در تبریز به دنیا آمد. وی پس از فراگیری زبان روسی و مقدمات دانش جدید، با جنبش‌های آزادیخواهی و آرای نویسندگان سوسیال دموکرات و ادبیات روسی آشنا شد. از پنجاه و پنج سالگی به نوشتن آثار خود پرداخت؛ او به دلیل نوشتن مقالاتی در ترویج افکار اجتماعی و سیاسی جدید و تبلیغ آزادی و حکومت قانون و همچنین نشر علوم طبیعی به زبان ساده فارسی در ایران، نزد رجال ترقی‌خواه و روشنفکران زمان خود محبوبیت بسیاری بدست آورد، او در ۱۲۸۵ در دوره اول مجلس شورای ملی از تبریز به نمایندگی انتخاب شد، اما با آنکه نمایندگی را پذیرفت به تهران نیامد و در شهر تمرخان شوره (بویناکسک کنونی) ماند و در ۷۹ سالگی درگذشت.

سکولاریسم و جدایی دین از سیاست، علم‌گرایی، اقتدارزدایی از نهادهای دینی و بردن دین به عرصه‌های خصوصی بود.^۱

در پی ناکامی چنین جریانی با توجه به نگاه سطحی آن، تفاوت دین اسلام با مسیحیت و تناسب‌نداشتن جامعه ایرانی با شاخصه‌های جوامع غربی، پس از پیروزی انقلاب اسلامی که به احیای دین در عصر حاضر انجامید، هرچند تصور می‌شد اندیشه سکولاریستی در کشور ما موقعیت و فضایی برای ادامه حیات نیابد و مجالی برای عرضه نداشته باشد، اما نسل اخیر روشنفکران غربگرا با بازسازی اندیشه سکولاریسم - متناسب با جامعه ما - تلاش نمودند تا به گونه‌ای دیگر میان اسلام و سکولاریسم پیوند برقرار کنند؛ آنان در این راستا ایده سکولاریسم اسلامی را که بازسازی نظریه پساکولاریسم است، مطرح نمودند؛ این ایده با هدف طرح الگوی جانشینی برای حکومت دینی و در راستای دولت‌سازی در دوران مدرن و در جوامع اسلامی مطرح گردیده و در پی ارائه الگویی برای حکومت‌های دینی است که هم‌زمان با برخورداری از ارزش‌های دینی با دوران مدرن هماهنگی داشته باشد.

در این دیدگاه، برخلاف ایده اصلی سکولاریسم که نفی مرجعیت همه‌جانبه دین در زندگی چه در حوزه ارزش‌گذاری و چه در حوزه تنظیم قوانین بود، مرجعیت دین، تنها در تنظیم زندگی سیاسی انکار شده و در حوزه ارزش‌گذاری، پذیرفته می‌شود. در حقیقت این ایده به تفکیک میان حوزه ارزش‌گذاری و حوزه قانون‌گذاری پرداخته و مرجعیت دین را تنها در حوزه ارزش‌گذاری به رسمیت می‌شناسد و در حوزه تنظیم قوانین و زندگی سیاسی آن را نفی کرده و عقل بشری را حاکم می‌داند.

سکولاریسم اسلامی بر این باور است که اسلام حاوی ارزش‌هایی است که افزون بر زندگی فردی، زندگی سیاسی و اجتماعی انسان را نیز دربر

می‌گیرند و اسلام نه برای تنظیم زندگی سیاسی، بلکه برای تحقق ارزش‌های والایی همچون سعادت و کمال است و حکومت موظف به توجه به این ارزش‌هاست و در اسلام قوانین خاصی برای تنظیم ساختار دولت و حکومت ارائه نشده، بلکه این عرصه به عقل بشر واگذار گردیده است.

از نگاه طرفداران این ایده، تنظیم زندگی سیاسی و شکل‌گیری حکومت بر اساس اندیشه عقلانی بشر صورت می‌گیرد و در هر دوران، متناسب با وضعیت زمانی و مکانی، گونه خاصی از حکومت و نظام سیاسی شکل می‌گیرد؛ این گونه از نظام حکومتی، برآیند و اندیشه خودِ مسلمانان بوده و عین شریعت نیست... حضور همیشگی دین در عرصه زندگی اجتماعی به معنای حفظ شکل سنتی نظام سیاسی نیست، به معنای ساری و جاری بودن اصول ارزشی دین در سیر زندگی اجتماعی و سیاسی و تحولات آن است.^۱ چنین تلاشی به‌خوبی بیانگر بازسازی آموزه پاساسکولاریسم در کشورماست که به طرح ایده متناقض سکولاریسم اسلامی از سوی آنان انجامیده است.

در این راستا برخی از روشنفکران با اشاره به عقلانیت به‌عنوان گوهر سکولاریسم و نقد عقلانیت محض - که نوعی خودخواهی است - و نیز با تفکیک عقل نظری از عقل عملی، براین‌باورند که با تأکید بر مفهوم عقل عملی و تعمیم محاسبه‌گری آن به سود و زیان مادی و معنوی، می‌توان از سکولاریسم دفاع کرد.^۲ براین‌اساس، سکولاریسم اگر بر عقلانیت محض تکیه کند، به خودخواهی منجر می‌شود، اما عقلانیت عملی و تعمیم آن می‌تواند زیربنای سکولاریسم باشد؛ دراین صورت، این گونه از سکولاریسم بر عقل عملی مسلمانان استوار شده و بدیهی است که چنین عقلی ارزش‌های دینی را نیز در نظر می‌گیرد. در واقع تلاش عقلی مسلمانان برای

۱. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ص ۶۵-۶۶.

۲. عبدالکریم سروش و دیگران، سنت و سکولاریسم، ص ۹۶-۹۷ (با اندکی تصرف و تلخیص).

انطباق زندگی سیاسی خود با ارزش‌های دینی، نظم سیاسی خاصی را تولید می‌کند که از سویی، قوانین عملی خود را از عقل و تجربه بشری دریافت می‌کند و از دیگرسو این قوانین را در پرتو ارزش‌های دینی قرار می‌دهد. حاصل این تلاش، بشری‌بودن نظم سیاسی تولید شده در کنار خضوع آن در برابر ارزش‌های دینی است.^۱

با وجود تلاش این دسته از روشنفکران برای ترویج چنین ایده‌ای به‌عنوان الگوی جایگزین الگوی حکومت دینی که به گونه‌ای پیوند میان سکولاریسم و دین را برقرار نموده است؛ این دیدگاه با اشکال‌های اساسی روبه‌روست که توانایی آن را به‌عنوان الگوی مناسب حکومت دینی با تردیدهای جدی مواجه کرده است که ازجمله می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱. این ایده با تفکیک دین از معرفت دینی، نسبیت در فهم و معرفت دینی را می‌پذیرد؛ براساس این دیدگاه، دین دربرگیرنده آموزه‌هایی ثابت، با ارائه ارزش‌ها و اصولی همیشگی برای زندگی مسلمانان است؛ درحالی‌که معرفت دینی حاصل فهم و تفسیری است که مسلمانان از این آموزه‌ها در طول زمان و در تاریخ فکر اسلامی ارائه کرده‌اند؛ دین دارای گوهری است که مسلمانان متناسب با نیازهای زمانی و مکانی خود، تفسیرهای گوناگونی از آن تنظیم و تدوین کرده‌اند که به معرفت دینی آنان شکل می‌دهد. این دیدگاه با وجود پذیرش مرجعیت عقل مسلمانان در حوزه تنظیم قوانین، هیچ معیاری برای داوری درباره معرفت‌های دینی ارائه نمی‌دهد؛ در نتیجه به نسبیت در فهم و معرفت دینی و تفسیرها و برداشت‌های متفاوت از دین می‌انجامد.

۲. ناسازگاری درونی؛ این نظریه، از سویی مرجعیت دین در فهم و تبیین ارزش‌های ناظر به زندگی سیاسی را می‌پذیرد و از سوی دیگر به انکار

۱. منصور میراحمدی، سکولاریسم اسلامی، ص ۱۱۶.

مرجعیت دین در تنظیم قوانین زندگی سیاسی باور دارد، درحالی که این دو حوزه چنان به هم پیوند خورده‌اند که نفی و اثبات یک امر نسبت به آنها امکان‌پذیر نیست. با پذیرش مرجعیت دین در ارزش‌گذاری ناظر به زندگی سیاسی، قانون‌گذاری در جامعه سیاسی بدون مراجعه به منابع و متون دینی موردنظر امکان‌ناپذیر می‌شود؛ زیرا دست‌کم در فهم ارزش‌ها و درک مغایرت نداشتن قوانین با ارزش‌های یاد شده، این مراجعه ضروری می‌نماید و این به معنای پذیرش مرجعیت دین در تنظیم زندگی سیاسی است. بدین ترتیب، پذیرش مرجعیت دین در حوزه ارزش‌گذاری بدون مرجعیت آن در حوزه قانون‌گذاری ممکن نبوده و این موجب ناسازگاری درونی این نظریه یاده شده است.

افزون بر آن ایده مزبور، تقلیل مفهومی مؤلفه سکولاریسم را به همراه دارد؛ زیرا از یک سو با تقلیل سکولاریسم از ساحت فهم جهان و زندگی به ساحت زندگی سیاسی مواجه است و از دیگر سو در آن تنها بر جنبه عقلانیت توجه گردیده و از ساحت‌های دیگر سکولاریسم چشم‌پوشی شده است و چنین نگاهی فروکاستن سکولاریسم از مؤلفه‌های اصلی خود را در پی دارد.

۳. ناتوانی در ارائه نظریه بدیل دولت دینی؛ این دیدگاه با تفکیک میان دین و دولت و معیار قرار دادن عقل مسلمانان در تنظیم زندگی سیاسی، به گونه‌ای از حکومت دموکراسی تن می‌دهد که به دلیل الزامات آن، با معیارهای اسلامی سازگار نیست. افزون‌براینکه دولت سکولار با دولت اسلامی دارای تناقض جوهری است زیرا مؤلفه اساسی دولت سکولار، انکار مرجعیت دینی در تنظیم قوانین زندگی سیاسی است و مؤلفه جوهری دولت دینی در پذیرش چنین مرجعیتی است؛ ازاین‌رو چنین نظریه‌ای از ارائه الگوی بدیل دولت دینی ناتوان است.^۱

به هر حال با همه فرازونشیب‌های تاریخی، جریان سکولاریستی غربی و نیز عرفی‌گرایی در طول تاریخ کشور ما به دلیل بنیان‌ها و درون مایه‌های دینی جامعه، نتوانسته از موقعیت چندانی برخوردار شود؛ به‌ویژه با توجه به ظرفیت‌های دین اسلام و تفاوت‌های آشکار آن با مسیحیت تحریف شده، سخن از جدایی دین از سیاست، چنان که انتظار می‌رفت با استقبال چندانی روبه‌رو نشد و به همین دلیل شاخصه جریان غالب روشنفکری در کشور ما، به تلاش برای ایجاد تعامل و پیوند میان سکولاریسم و دین و جدایی دین از دولت تحول یافت؛ این رهیافت امروزه در قالب نظریه‌هایی همچون دین حداقلی، انتظار از دین، برداشت‌ها و تفسیرهای متفاوت از دین، حکومت دینداران و... مطرح گردیده که محور اصلی آن از یک‌سو فروکاستن دین و ارائه تعریفی ویژه از آن و از سوی دیگر تقلیل مفهومی سکولاریسم است.

روشنفکران و پاسکولاریسم

نظریه پاسکولاریسم برخلاف نگاه تنگ‌نظرانه سکولاریسم به‌نوعی نقش اجتماعی دین - هرچند محدود - توجه کرده است؛ این رویکرد با استقبال جریان‌های روشنفکری در کشور ایران روبه‌رو شد؛ از این‌رو پس از طرح این نظریه در سال ۲۰۰۱ محافل روشنفکری با شتاب‌زدگی در همان سال از هابرماس برای سفر به ایران دعوت کردند؛ آنان با چشم‌پستن بر داشته‌های خود و ظرفیت‌های اسلام به‌عنوان جامع‌ترین دین که پاسخ‌گوی نیازهای بشر در هر زمان و مکانی است، آن را از بیگانگان تمنا می‌کردند؛ این دسته از روشنفکران چنین وانمود کردند که نظریه پاسکولاریسم به دلیل پذیرش نقش اجتماعی دین و بازنگری در نگاه سکولاریسم به دین، یگانه نسخه فراروی بشریت است که به‌نوعی میان سنت و مدرنیسم، تعامل برقرار نموده و پاسخ مناسبی به دغدغه مدرن‌سازی جوامع بشری می‌دهد؛ از دیدگاه این محافل، پاسکولاریسم باید به الگوی کشورهای اسلامی تبدیل شود و

جایگزین الگوی حکومت دینی در ایران گردد؛ غافل از آنکه همان گونه که در نقد مبانی این نظریه اشاره شد، تار و پود این نظریه آنچنان با مبانی غربی و تفکر سکولاریستی درهم تنیده شده که رهایی از آن امکان پذیر نیست. در نظریه پاساسکولاریسم با پذیرش حضور حاشیه‌ای دین و فروکاستن آن در حد دیگر نهادهای اجتماعی و نیز پذیرش مرجعیت علم و عقل بشری، دین نقشی در ساختن جامعه و عرصه‌های اساسی زندگی نخواهد داشت و این عرصه‌ها همچنان میدان تاخت و تاز تفکر سکولار باقی خواهند ماند؛ افزون بر این، جنبه‌های الهی دین نیز مورد انکار قرار گرفته و نوعی عرفی‌سازی در خود دین اعمال خواهد شد.

در اینجا به نمونه‌هایی از تلاش برخی نواندیشان دینی در ترویج الگوی پاساسکولاریسم و تجویز آن به جای الگوی حکومت دینی برای نظام جمهوری اسلامی اشاره می‌کنیم.

برخی از روشنفکران بر این باورند که دموکراسی خلاءهایی دارد که با ایدئولوژی‌ها، ادیان و مکاتب مختلف پر می‌شود به شرطی که ضوابط دموکراسی هم به صورت کامل رعایت بشود؛ ممکن است کسی این خلاءها را با سوسیالیسم، مارکسیسم، لیبرالیسم، مسیحیت یا اسلام یا هر دین دیگری پر کند، دین به دوشکل می‌تواند در جامعه تأثیر بگذارد، یکی تأثیر حقوقی و دیگری تأثیر حقیقی، وقتی گفته می‌شود حقوق شهروندی یعنی به لحاظ حقوقی، دین‌داری افراد هیچ حق ویژه‌ای برای آن‌ها ایجاد نمی‌کند؛ ولی ساختار حقیقی جامعه در ساختار حقوقی آن تأثیر می‌گذارد؛ زیرا ممکن نیست ساختار حقیقی جامعه چیزی باشد و ساختار حقوقی متضاد با آن باشد.

عرصه عمومی چند حوزه دارد؛ نخست جامعه مدنی که مورد تأیید است و دین به شدت می‌تواند در سازمان‌های مردم‌نهاد (N.G.O) و حتی در

انجمن‌های خیریه و انجمن‌های صنفی تأثیرگذار باشد؛ براساس یک تعریف، احزاب سیاسی هم جزء این گروه به‌شمار می‌روند و در تعریفی دیگر، خارج از جامعه مدنی محسوب می‌شوند؛ احزاب سیاسی می‌توانند هویتی یا غیردینی داشته باشند به‌شرط اینکه حقوق پایه مخالفین خود را رعایت کنند؛ اعم از دین‌دار و غیردین‌دار.^۱

اینکه دموکراسی خلأهایی دارد که با ایدئولوژی‌ها و ادیان پرمی‌شود، در جای خود نکته مثبتی است؛ ولی جمع میان این دیدگاه و رعایت کامل ضوابط دموکراسی که از آن سخن به میان می‌آورند، امکان‌پذیر نیست؛ زیرا اگر منظور از رعایت کامل ضوابط دموکراسی، رعایت مبانی آن باشد، این مبانی به دلیل نگاه اومانیستی، علم‌زدگی و عقلانیت سکولار با مبانی اسلامی به‌هیچ‌وجه سازگاری ندارد و نمی‌توان آن‌چنان که چنین افرادی معتقدند خلأ چنین دموکراسی را با اسلام پر نمود؛ البته اگر منظور از دموکراسی، توجه به نقش و مشارکت سیاسی مردم به‌عنوان روشی کاربردی برای سازماندهی نهادها و رفتارهای اجتماعی و سیاسی، بدون مبانی فکری غربی حاکم بر آن باشد، چنین برداشتی از دموکراسی با اسلام سازگار است.

همچنین تفکیک بین تأثیر حقیقی و حقوقی دین و هم‌عرض قرار دادن آن با دیگر نهادهای اجتماعی، چیزی جز تفکیک میان آموزه‌های دین، کنار نهادن آموزه‌های حکومتی و سیاسی آن و گسست میان دین و حکومت، سیاست و خلط میان دین، تدین و کنار نهادن نقش فرانهادی دین که نظریه پسا سکولاریسم بر آن بنا شده است، نیست و با تفکیک میان این دو بخش در عمل تأثیرگذاری دین در عرصه اجتماعی محدود خواهد شد.

جدا انگاری عرصه حقیقی و حقوقی اسلام به‌معنای کنار نهادن آموزه‌های دینی در عرصه حکومت و سیاست و محدود نمودن آن به منش و

۱. محسن کدیور، «قائل به دموکراسی، سکولاریسم و اسلام سیاسی هستیم».

زندگی اجتماعی افراد است که نمی‌توان آن را به‌عنوان اسلام حقیقی معرفی نمود؛ چگونه می‌توان در عرصه حقوقی ضوابط سکولاریسم را پذیرفت و معتقد به پلورالیسم دینی بود و درعین حال مدعی اسلامیت بود؟ پذیرش ضوابط سکولاریسم و باور به پلورالیسم دینی به‌معنای نفی آموزه‌های دین در این عرصه و نفی حقانیت اسلام است.

گروهی نیز به‌هیچ‌رو با ایدئولوژی سکولاریسم موافق نیستند؛ از نگاه آنان جهان از جزمیت‌هایی مانند افول دین یا حتی رانده شدن از حوزه عمومی آزاد شده و جهان معاصر را باید دنیای «مابعد سکولاریسم» دانست؛ چنان‌که دنیای «مابعد اسلام‌میس» نیز هست؛ به گمان آنان، جامعه کنونی ایران، نه با ایدئولوژی سکولاریسم راه به جایی می‌برد و نه به طریق اولی با ایدئولوژی اسلام‌میس، آن هم در شکل انحصاری و تمامی خواهانه دولتی؛ به‌جای آن باید در حوزه عمومی، امکان مشارکت آزاد و اجتماعی همه گروه‌ها اعم از دین‌دار و غیردین‌دار، و نیز زمینه‌های آزادی بیان، فعالیت و ارتباطات برای همه تفسیرها از دین و غیردین، فراهم بشود؛ یعنی به‌جای دین دولتی یا دولت دینی، در اینجا می‌توان از دین مدنی و دین به‌عنوان بخشی از فرهنگ مردم و بخشی از اجتماع سخن گفت که باید محترم و منظور داشته بشود.^۱

این افراد معتقدند فرایند سکولارشدن، با ایمان، دین و حتی با مشارکت دین‌داران در حوزه عمومی آزاد منافات ندارد، مشروط به آنکه این مشارکت به‌گونه‌ای برابر برای دیگران هم محفوظ بماند؛ مثلاً بی‌دین‌ها، همه دین‌ها، تمامی تفسیرها و فهم‌ها از یک دین و نیز همه دیدگاه‌ها که با عقاید اکثریت و دولت مخالف هستند، هرچند اقلیت باشند، حق زندگی، حق بیان، فعالیت و مشارکت در حوزه عمومی جامعه داشته باشند؛ برای زندگی اجتماعی

۱. مقصود فراستخواه، جامعه ایران: سکولاریته، سکولارشدن، سکولارسازی و سکولاریسم، چشم‌انداز ایران، ش ۷۴، تیر و مرداد ۹۱، ص ۱۲۳.

رضایت‌بخش، به حوزه‌ای عمومی، آزاد، فرامذهبی (نه ضدمذهبی) و به اخلاقی فرامذهبی نیاز هست و نیز به جامعه، قانون و دولتی که در آن افزون‌بر احترام به تاریخ و فرهنگ دینی این سرزمین، حقوق، افکار، مشارکت و نقش منصفانه همه گروه‌ها به رسمیت شناخته بشود؛ چه دینی و چه غیردینی، اعم از اینکه چه فهمی از دین و غیر دین دارند؛ سکولار شدن یعنی این.^۱

همچنین می‌گویند: روشنگری، لزوماً «رهایی از دین» تعریف نمی‌شود؛ بلکه می‌توان آن را «رهایی دین» نیز نامید؛ حتی خصوصی‌سازی دین به مثابه نسخه‌ای جهان‌شمول، در دنیای پساکولار، محل تردید شده است؛ آنچه مهم است، آزادسازی دین و حوزه عمومی است؛ به‌جای راندن دین از حوزه عمومی، بحث بر سر پذیرش تکثر است و اینکه قرائت‌های مختلف از دین‌گرایی و نادین‌گرایی بتوانند در کنار هم زندگی منصفانه و آزادانه و گفتمانی داشته باشند و لامذهبی، فحش به‌شمار نیاید؛ در ساخت اجتماعی امروز، سلطه نهادی دین کاهش یافته است و دیگر در مرکز آگاهی نیست؛ درحالی که در جامعه گذشته، عادت براین بود که دین، هم مافوق نهادها و هم مرکز آگاهی بشر به‌حساب آید؛ ولی اکنون تقسیم کار اجتماعی به وجود آمده و کارها تخصصی شده‌اند؛ نهادها زیاد و منفک شده‌اند؛ دین هم یکی از آنهاست.^۲

این دیدگاه نیز در تلاش خود برای تطبیق الگوی پساکولاریسم بر جامعه دچار اشتباه و تناقض‌هایی شده است؛ زیرا با کنار نهادن دین از حکومت و سیاست، دین مدنی را پیشنهاد می‌دهد که در آن دین به‌عنوان بخشی از فرهنگ و اجتماع به نقش‌آفرینی می‌پردازد؛ پرسش اینجاست که با

۱. همان، ص ۱۲۴.

۲. پایگاه اطلاع‌رسانی انجمن جامعه‌شناسی ادیان، ساخت اجتماعی دین ورزیدن، گفتگو با مقصود فراستخواه، ۳۸۷۸/isa.org.ir/session-report.

بیرون راندن دین از عرصه حاکمیت و هم عرض قرار دادن آن با دیگر نهادهای اجتماعی، آنچه که باقی خواهد ماند، بخشی از دین است نه همه آن و برخورد گزینشی با دین، مصداق آیه کریمه: «و یقولون نؤمن ببعض و نکفر ببعض و یریدون ان یتخذوا بین ذلک سبیلاً»^۱ «می گویند به برخی از دستورات دین ایمان می آوریم و برخی را انکار می کنیم و می خواهند در میان این دو راهی برای خود انتخاب کنند»؛ دین مجموعه ای منسجم و پیوسته است که نمی توان با گزینش بخشی از آن، بر آن نام دین نهاد و مدعی دین داری بود؛ صرف وجود نام دین، با کنار نهادن بخشی از آموزه های آن، مشکلی را حل نخواهد کرد.

این افراد از سویی مدعی اند: فرایند سکولار شدن با ایمان و دین و حتی با مشارکت دین داران در حوزه عمومی آزاد، مشکل ندارد و ازسوی دیگر می گویند: برای زندگی اجتماعی رضایت بخش، به یک حوزه عمومی آزاد فرامذهبی و به اخلاق فرامذهبی نیاز هست و آنچه مهم است، آزادسازی دین و حوزه عمومی است؛ به جای راندن دین از حوزه عمومی، بحث بر سر پذیرش تکثر است و اینکه قرائت های مختلف از دین گرایی و نادین گرایی بتوانند در کنار هم زندگی منصفانه و آزادانه و گفتمانی داشته باشند و لامذهبی، فحش نباشد تناقض میان این سخنان به خوبی آشکار است؛ چگونه فرایند سکولار شدن با ایمان و دین مشکلی ندارد درحالی که این دیدگاه در حوزه عمومی نگاه فرامذهبی را حاکم می داند و بر آزادسازی دین و پذیرش تکثر و قرائت های مختلف از دین تأکید می کند؟ آیا آزاد شدن حوزه عمومی از حاکمیت دین و پابندی به پلورالیسم دینی و قرائت های مختلف از دین، معنایی جز نفی حاکمیت دین در عرصه عمومی و کنار نهادن حقانیت دین خواهد داشت؟ آیا با نفی حاکمیت دین در این عرصه و پذیرش تکثر و

قرائت‌های مختلف از دین و آزادسازی حوزه عمومی، در عمل مجالی برای حضور دین در این عرصه باقی خواهد ماند و حضور خنثی و بی‌اثر در این حوزه، مشکلی را حل خواهد کرد؟

همچنین این دیدگاه با این ادعا که در ساخت اجتماعی امروز، سلطه نهادی دین کاهش یافته است و دین در مرکز آگاهی نیست، جایگاه دین را در حد دیگر نهادهای اجتماعی کاهش داده که این امر بیانگر نگاه ابزاری و کارکردگرایانه به دین و درک نکردن حقیقت دین است؛ گرچه دین دارای کارکردهای زیادی برای فرد و اجتماع است، ولی در این کارکردها خلاصه نمی‌شود و حقیقت دین نباید در لابلای این کارکردها به فراموشی سپرده شود؛ دین فراتر از نهادهای اجتماعی بوده و به آنها جهت می‌دهد نه آنکه خود در عرض آنها قرار بگیرد؛ افزون بر این از آنجا که نگاه کارکردی معطوف به کارکردهاست، نمی‌تواند دربارهٔ حق یا ناحق بودن دین اظهارنظر کند؛ زیرا حق و ناحق بودن و تبیین منشأ و حقیقت دین مربوط به مرحله پیش از کارکردهاست و این نگاه در این مرحله نمی‌تواند هیچ‌گونه داوری داشته باشد؛ از این رو با نگاه پلورالیسم و پذیرش تکثرگرایی دینی همراه است.

اشکال عمده‌ای که این دسته از روشنفکران با آن مواجه هستند این است که در جستجوی تفسیری از دین بر پایه قالب‌های فکری مدرنیته و در چارچوب آن هستند؛ بر این اساس، تعریفی که از دین ارائه می‌دهند، صحیح نبوده و بیانگر حقیقت دین نیست؛ روشن است که در چارچوب مبانی فکری غربی و نمی‌توان حقیقت دین را دریافت و آنچه نصیب این افراد می‌شود توجیه دیانت در چارچوب فرهنگ دنیوی غرب است که به دلیل رشد گرایش به دین و معنویت، در پی تفاسیری از دین، متناسب با مبانی و بنیان‌های فکری خود است تا بدین وسیله پاسخی به کمبود معنویت بدهد و

از نفوذ دین حقیقی بکاهد و آن را در راستای اهداف خویش قرار دهد؛ متأسفانه برخی با وجود ادعای روشنفکری و بدون توجه به ظرفیت‌های اسلام، چنان شیفته و تأثیرپذیرفته از فرهنگ غرب هستند که آموزه‌های آن را همچون وحی مُنزَل دانسته و دین اسلام را براساس آن توجیه می‌کنند و چه جهالت علمی و عملی از این بالاتر که زیر اصطلاح روشنفکری پنهان شده است؟

تلاش این دسته از روشنفکران تا بدانجا پیش‌رفته که به جای‌گزینی معنویت به جای دین تن داده‌اند و به تعریف جدیدی از دین دست زده‌اند و آن را مجموعه تعالیم و احکام معرفی نموده‌اند که منشأ الهی دارد، خواه وحیانی باشد یا غیروحیانی؛ برخی از آنان گفته‌اند: «مراد از دین، مجموعه تعالیم و احکامی است که بنا بر ادعای آورنده آن، حاصل ذهن بشر نیست، بلکه برعکس دارای منشأ الهی است. خواه وحیانی باشد مانند اسلام و یا عرفانی مانند آیین بودا؛ اگر دین را به این معنا بدانیم، ادیان بزرگ روزگار ما عبارت‌اند از: اسلام، مسیحیت، یهود، آیین‌های هندو، بودا، دائو، شیتو، جین و زرتشت؛^۱ بدین ترتیب آنان آموزه‌های غیروحیانی را نیز دین شمرده‌اند؛ حتی پا را از این فراتر گزارده، معتقدند وقتی ضرورت معنویت قابل ادراک خواهد بود که انسان دو چیز را احساس کند؛ نخست، احساس نیاز به دین؛ دوم، احساس اینکه دین به صورت فهم سنتی، تاریخی و نهادینه‌اش با ویژگی‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیته یا با ویژگی‌های اجتناب‌پذیر حق مدرنیته ناسازگاری دارد؛ اگر چنین چیزی احساس شد دیگر نمی‌توان به معنای معمول دم از دین زد؛ دراین صورت اگر دین با امری اجتناب‌ناپذیر تعارض پیدا کرد دیگر نمی‌تواند موفق باشد و چنان‌چه با پدیده‌ای که به حق اجتناب‌پذیر است نیز تعارض پیدا کرد، باز نمی‌تواند موفق باشد؛ هنگامی که

این امر احساس شود خواهیم گفت: پس ما به فهمی نوین از دین جدید رو می‌آوریم که با ویژگی‌های اجتناب‌ناپذیر انسان مدرنیته و با ویژگی‌های اجتناب‌پذیر حق انسان دوران مدرنیته ناسازگاری نداشته باشد؛ این گونه از دین معنویت نام دارد؛ ولی ویژگی‌های این معنویت چیست؟ از آنجا که بزرگ‌ترین ویژگی اجتناب‌ناپذیر مدرنیته عقلانیت است، بنابراین، نخستین ویژگی معنویت پیش‌گفته سازگاری آن با عقلانیت خواهد بود؛ بدین ترتیب می‌توان از معنویت تعریف دیگری نیز ارائه داد: معنویت یعنی دین عقلانیت‌یافته و عقلانی‌شده.^۱ در این مورد باید گفت استدلالی بودن به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیته با تعبدی بودن فهم سنتی از دین تاریخی سازگار نیست؛ استدلال با تعبد همخوانی ندارد...؛ نخستین گام در تحقق معنویت، حذف عامل تعبد از دین است؛^۲ چنین بیراهه‌ای انسان را به آنجا می‌کشاند که آیین بودا را بر دیگر ادیان، حتی اسلام، ترجیح می‌دهد!^۳

شیفتگی این دسته از روشنفکران به مدرنیته در این سخنان به‌خوبی آشکار است، در این نگاه، مدرنیته به‌عنوان یک اصل اجتناب‌ناپذیر تلقی شده و تلاش می‌شود دین به گونه‌ای سازگار با آن تعریف گردد؛ همچنین به‌دلیل مؤلفه‌های خاص مدرنیته همچون عقلانیت، غیرتعبدی بودن و این جهانی‌بودن که با آموزه‌های دین ناسازگار است، به‌جای دین، «معنویت» برگزیده تا میان آن و مدرنیته هماهنگی برقرار گردد؛ برای پذیرش دیانت صوری نیز، دین بودا برگزیده شد. حال آیا به‌راستی می‌توان با چنین رویکردی مدعی دینداری بود؟ افزون بر آن آیا با تهی نمودن دین از آموزه‌های خود و نیز چشم‌پوشی از تعبدی بودن آن به نفع مدرنیته، چیزی به نام دین باقی خواهد ماند؟

۱. همو، معنویت گوهر ادیان (۱)، سنت و سکولاریسم، ص ۲۷۳.

۲. همان، ص ۲۷۴-۲۷۵.

۳. گزارش گفت‌وگو، سال اول، شماره ۱، ص ۱۸.

باتوجه به آنچه گفته شد، تلاش برخی از روشنفکران برای ایجاد سازگاری میان نظریهٔ پاساسکولاریسم و اسلام، راه به جای نبرده و حاکمیت مبانی غربی بر نظریهٔ پاساسکولاریسم هر گونه تلاش در این راستا را با پذیرش چارچوب مبانی نظری غربی ناکام خواهد گذاشت.

تلاش این دسته از روشنفکران در ترویج نظریه پاساسکولاریسم - دانسته یا نادانسته - در راستای تلاش بیرونی برای جلوگیری از نفوذ الگوی انقلاب اسلامی و تأثیرپذیری از آن قرار گرفته و در عمل - خواسته یا نخواست - این گروه از روشنفکران در راستای اهداف دشمنان و مخالفان اسلام و نظام جمهوری اسلامی گام برمی دارند؛ زیرا همان گونه که اشاره شد، شکل گیری نظام جمهوری اسلامی بر پایه مبانی دینی، آن هم در دورانی که دین از زندگی بشر کنار گذاشته شده و افیون توده ها معرفی می گردید، با به چالش کشیدن، مبانی فرهنگ غربی و اندیشه سکولاریستی که وانمود می کرد یگانه مسیر سعادت و الگوی تمدن بشری است، آن را به حاشیه رانده دین و هویت دینی را که به فراموشی سپرده شده بود به جایگاه خویش بازگرداند. از این رو انقلاب اسلامی را باید نقطه عطفی در عصر حاضر دانست که خط بطلانی بر جریان سکولاریستی کشید و افق روشنی را فراروی بشریت نهاد تا او را از دام جهالت مدرن و بحران هایی که با آنها روبه رو شده بود، رهایی بخشد.

جاذبهٔ انقلاب اسلامی برای ملت های مسلمان، ظرفیت آن در الهام بخشی و پاسخ به نیازهای بشر امروزی از یک سو و وجود بحران هایی که انسان معاصر با آن روبه رو شده، ندایی که از فطرت انسانها برمی خاست و نظام سکولار از پاسخ دادن به آن ناتوان بود، از دیگر سو موجب شد تا نظام سلطه به منظور کاستن از تأثیرات و نفوذ انقلاب اسلامی به ویژه برکشورهای اسلامی و الگوگیری از آن، از ظرفیت نظریه پاساسکولاریسم بهره جسته و

الگویی را به عنوان الگوی جایگزین نظام جمهوری اسلامی معرفی نماید. نظریه پساکولاریسم با پذیرش تأثیرات دین در عرصه اجتماعی زندگی انسان‌ها در چارچوب مبانی غربی و کنار نهادن نگاه افراطی سکولاریسم نسبت به دین می‌کوشد تا الگویی به ظاهر همخوان با دین و افکار عمومی افراد مذهبی در جوامع گوناگون ارائه داده و بدین وسیله از تأثیر و گرایش به انقلاب اسلامی و نیز الگوپذیری آن بکاهد.

در قالب چنین الگویی نظام سلطه می‌کوشد تا به دغدغه دینی مسلمانان پاسخ داده و از گرایش به الگوی نظام جمهوری اسلامی در میان کشورهای منطقه و سطح جهان که با بنیان‌های فکری غرب مخالف است، بکاهد و هژمونی خویش را همچنان ادامه دهد. روشن است که چنین الگویی به دلیل پذیرش چارچوب‌های مدرنیته غربی، خطری برای آن نداشته و دینی که توسط آن ترویج می‌شود به دلیل گسست از عرصه سیاست و حکومت و تقلیل به اخلاق، توان و خاصیت مقابله با مبانی غربی را نخواهد داشت.

ترویج الگوی ترکیه در منطقه و تلاش غرب برای هر چه بیشتر مطرح کردن آن به عنوان بدیل و جایگزین الگوی جمهوری اسلامی در این راستا قابل ارزیابی است؛ الگویی که براساس اندیشه‌های فتح‌الله گولن شکل گرفته و از سوی حزب عدالت و توسعه دنبال شده و تنها نام اسلام را یدک می‌کشد؛ چراکه این رویکرد در عرصه حکومت و سیاست جایگاهی واقعی برای دین قائل نیست؛ از این رو در عمل شاهد آنیم که چگونه ترکیه در راستای اهداف آمریکا و رژیم صهیونیستی گام برداشته و در تحولات کشورهای سوریه و عراق با حمایت از گروه‌های تروریستی به بحران این کشورها و منطقه دامن می‌زند. آیا به راستی می‌توان ادعای اسلامی بودن داشت و در عمل در راستای اهداف دشمنان اسلام گام نهاد و پیوند میان مسلمانان را از هم گسست؟ بی‌گمان اسلامی که از سوی آمریکا و رژیم

صهیونیستی حمایت می‌شود نمی‌تواند اسلام ناب بوده بلکه اسلام آمریکایی و اسلام طرفدار سرمایه‌داری خواهد بود.

جمع‌بندی

با توجه به اهداف و مبانی فکری آموزهٔ پاساسکولاریسم تبیین اجتماعی آن از دین و نقدها و اشکال‌های وارد شده بر آن، روشن شد که در قالب نظریه پاساسکولاریسم، نمی‌توان تصویر و جایگاه مناسبی از دین ارائه داد؛ زیرا گرچه نظریه پاساسکولاریسم در ظاهر، به نقش اجتماعی دین توجه نموده و نگاه تنگ‌نظرانه و افراطی سکولاریسم در حذف دین از عرصهٔ اجتماعی را نادرست دانسته است، اما به دلیل حاکمیت مبانی فرهنگ غربی بر آن، خود نیز به گونه‌ای گرفتار تنگ‌نظری شده و ضمن گسست رابطهٔ دین حکومت و سیاست که از مهمترین عرصه‌های زندگی بشر است، به دین تنها با شرط پذیرش مرجعیت علوم بشری، تن دادن به پلورالیسم و تکثرگرایی دینی و مشروعیت مردمی، اعتبار می‌بخشد. روشن است، دینی که از یک سو از عرصهٔ حکومت و سیاست کنار نهاده شده و از دیگر سو به الزامات اندیشه غربی تن دهد و تحت مرجعیت علوم بشری و عقل عرفی قرار بگیرد، از ماهیت و هویت خود جدا شده و تنها نام و پوسته‌ای از آن باقی خواهد ماند؛ از این رو در چارچوب نظریهٔ پاساسکولاریسم همچون سکولاریسم شاهد حذف دین خواهیم بود، با این تفاوت که در سکولاریسم اصل دین حذف شده و نگاه این جهانی حاکم گردید، اما در نظریهٔ پاساسکولاریسم هرچند ظاهراً اصل دین حذف نمی‌شود، ولی واقعیت آن است که حقیقت و ماهیت اصلی دین حذف شده، و به حاشیه رانده می‌شود؛ بدین ترتیب دین در اسارتی مدرن گرفتار خواهد شد.

همان گونه که سکولاریسم در مسیر حذف دین گام برداشته است، پاساسکولاریسم نیز با استحاله دین و تهی نمودن آن از حقیقت، از آن به عنوان

ابزاری در راستای دستیابی به اهداف خویش بهره جسته و به حذف هویت حقیقی دین حکم می‌کند.

با توجه به محوریت مبانی مدرنیته غربی و چارچوب‌های اندیشه سکولاریسم درآموزه پساکولاریسم، این نظریه را باید گونه‌ای عقب‌نشینی تاکتیکی یا تغییر آرایش به‌منظور تقویت جریان سکولاریسم دانست نه جریانی که درپی پایان دادن به سکولاریسم است؛ تاکتیکی که با توجه به رشد روزافزون گرایش به دین و معنویت در میان کشورهای جهان و خیزش جهانی دین از یک‌سو و بروز چالش‌ها و بحران‌های نظام‌های سکولار از سوی دیگر به‌منظور جلوگیری از گرایش به دین، سرپوش‌نهادن بر بحران‌های سکولاریسم، برون‌رفت از آن و کاستن از تأثیرات و نفوذ انقلاب اسلامی به اجرا درآمد.

پساکولاریسم، سکولاریسم را با رنگ و لعاب دینی به میدان آورد تا ضمن درپی نداشتن واکنش و جبهه‌گیری‌ها نسبت به سکولاریسم به‌دلیل حذف دین، آن را به‌عنوان الگویی برای کشورهای اسلامی معرفی نموده و بدین وسیله از گرایش به دین حقیقی و نفوذ و تأثیر انقلاب اسلامی بر دیگر کشورهای اسلامی کاسته شود.

در حقیقت پساکولاریسم را باید چهره مزورانه و منافقانه سکولاریسم دانست که با ظاهری آراسته و فریبنده، به دنبال پیگیری اهداف سکولاریسم است. پایبندی این نظریه به بنیان‌ها و چارچوب‌های سکولاریسم و تلاش برای هماهنگ نمودن دین با آن بیانگر این است که این آموزه بیش از آنکه در راستای نقش‌بخشیدن به دین حرکت کند، در مسیر تداوم جریان سکولاریسم گام برمی‌دارد.

توجه محدود و مشروط این نظریه به نقش اجتماعی دین، نباید موجب غفلت از ماهیت و واقعیت آن شده و با نگاه سطحی و ظاهری چنین تصور

شود که در قالب چنین نظریه‌ای می‌توان الگوی مناسبی را برای کشورهای اسلامی ترسیم نمود که ضمن توجه به دین، پیشرفت و توسعه را برای آنها به ارمغان می‌آورد! این خطایی است که برخی از روشنفکران دنیای اسلام دچار آن شده‌اند. واقعیت این است که نمی‌توان از نظریه پاساسکولاریسم به‌دلیل آموزه‌هایی چون: تعریف خاص از دین، نگاه سطحی و ظاهری به آن، برخورد گزینشی با آموزه‌های دینی و حاکمیت مبانی و چارچوب‌های اندیشه مدرنیته غربی و سکولار، انتظار درهم شکستن بنیان‌های فکری غربی و ترسیم الگوی مناسب نظام‌های دینی داشت؛ چراکه هر گونه تلاش در این زمینه، راه به جایی نبرده و سر از بیراهه در می‌آورد. ازاین‌رو کسانی که دغدغه حاکمیت دین و مبانی دینی دارند، نمی‌توانند به چنین آموزه‌هایی که دغدغه اصلی آنها نجات سکولاریسم از بحران‌ها و چالش‌ها و زمینه‌سازی برای ادامه حیات آن است، رو آورند.

از نگاه ما با توجه به جامعیت و جهان‌شمول بودن اسلام، در قالب مبانی و آموزه‌های مترقی آن، می‌توان الگوی شایسته و بایسته‌ای را برای همه کشورهای، ارائه نمود که در آن به همه جوانب زندگی بشر توجه شده و سعادت مادی و معنوی و جسمی و روحی انسان‌ها به بهترین شکل تأمین گردد، نه همچون الگوهای ناقص بشری که پیشرفت و توسعه مادی را به قیمت پسرفت در اخلاق، معنویت و انسانیت به‌دست آورده و اینک خود دست به دامن دین شده‌اند و می‌کوشند تا با بهره‌گیری از آن بر بحران‌ها و چالش‌های پدیدآمده، سرپوش نهند.

براین‌اساس، متفکران و روشنفکران اسلامی نباید نسبت به داشته‌های خود غفلت نموده و با چشم فروبستن بر واقعیت‌های نظریه پاساسکولاریسم، تنها توجه ظاهری آن به نقش اجتماعی و محدود دین را ملاک ارزش‌گذاری آن قرار داده و بکوشند آن را به‌عنوان الگوی فراروی کشورهای اسلامی و

جمهوری اسلامی قرار دهند؛ چراکه نمی‌توان به الگوی مناسبی برای کشورهای اسلامی دست یافت؛ آنچه در پرتو آن به‌دست خواهد آمد، چیزی جز استحاله دین، ازدست‌رفتن هویت دینی کشورهای اسلامی و اسارت دین در چارچوب اندیشه غربی نخواهد بود.

جمهوری اسلامی آغازگر راهی است که با درهم‌شکستن بنیان‌های فکری غربی و اندیشه سکولاریسم، در پی ترسیم الگویی بر پایه مبانی اسلامی است؛ الگویی که پیشرفت و توسعه را در چارچوب اصول و ارزش‌های اسلام ناب جستجو می‌کند و به دنبال نسخه‌های تحمیلی غرب، افکار التقاطی و برخورد‌های گزینشی با دین نیست، این الگوی حکومتی با وجود همه فرازونشیب‌ها، کارشکنی‌ها، مشکلات و دشمنی‌ها، جلوه‌هایی از اسلام ناب را به نمایش گذاشته است و نسیمی که امروزه از آموزه‌های الهی، اخلاقی، عدالت‌خواهانه و رهایی بخش وزیدن گرفته، الهام بخش سراسر جهان اسلام است و راز دشمنی نظام سلطه با نظام جمهوری اسلامی و تلاش برای مقابله با آن را می‌بایست در همین مسئله جستجو کرد؛ تلاشی که از هیچ اقدامی برای مقابله با آن فروگذار نکرده است: جنگ تحمیلی هشت‌ساله، حمایت از گروه‌های تروریستی، تصویب بودجه‌های کلان برای ضربه زدن به جمهوری اسلامی، اعمال تحریم و فشارهای بین‌المللی، حمله تبلیغاتی گسترده با استفاده از ابزارهای گوناگون، تخریب چهره اسلام و جمهوری اسلامی و ارائه تصویر نامقبول از آن در قالب ایجاد و حمایت از گروه‌های به ظاهر اسلامی با تفکرات افراطی همچون داعش، طالبان، القاعده و...؛ اما با همه این تلاش‌ها آینده از آن اسلام خواهد بود و این وعده و اراده الهی است چرا که خداوند می‌فرماید: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفَئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ. هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ

كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ آنها می خواهند نور خدا را با دهان خود خاموش کنند؛ ولی خدا نور خود را کامل می کند؛ هرچند کافران خوش نداشته باشند؛ او کسی است که رسول خود را با هدایت و دین حق فرستاد تا آن را بر همه ادیان چیرگی دهد؛ هرچند برای مشرکان ناخوشایند باشد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آقابخشی، علی و مینو افشاری راد، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، چاپار، ۱۳۸۳.
۴. آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، قم، دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۵. افروغ، عماد، چالش‌های کنونی ایران، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، حوزه هنری، ۱۳۸۰.
۶. برگر، پیتر. ال، افول سکولاریزم، دین خیزش‌گر و سیاست جهانی، مترجم: افشار امیری، تهران، پنگان، ۱۳۸۰.
۷. برگر، پیتر. ال، ذهن بی‌خانمان؛ نوسازی و آگاهی، ترجمه محمد ساوجی، تهران، نی، ۱۳۸۱.
۸. الیاده، میرچاده، فرهنگ و دین، مترجم: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴.
۹. باربیه، موریس، دین و سیاست در اندیشه مدرن، مترجم: امیر رضایی، تهران، قصیده سرا، ۱۳۸۴.

۱۰. بهنام، جمشید، *ایرانیان و اندیشه تجدد*، تهران، نشر فروزان، ۱۳۷۵.
۱۱. بیرو، آلن، *فرهنگ علوم اجتماعی*، مترجم: باقر ساروخانی، تهران، کیهان، ۱۳۷۰.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، *انتظار بشر از دین*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۰.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر انسان به انسان*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، *جامعه در قرآن*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، *حماسه و عرفان*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۲.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله، *دین‌شناسی*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۰.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله، *مبانی اخلاق در قرآن*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله، *ولایت فقیه، ولایت فقاہت و عدالت*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵.
۲۰. خسروپناه، عبدالحسین، *کلام جدید با رویکرد اسلامی*، قم، معارف اسلامی، ۱۳۸۸.
۲۱. جوان آراسته، حسین، *مبانی حکومت اسلامی*، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه، ۱۳۸۴.
۲۲. حاجی‌زاده، محمد، *فرهنگ تفسیری ایسم‌ها*، تهران، جامه‌دران، ۱۳۸۴.
۲۳. حاجتی، میراحمدرضا، *عصر امام‌خمینی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام‌خمینی، ۱۳۸۲.
۲۴. دو پاسکیه، روزبه، *سرگذشت اسلام، سرنوشت انسان*، ترجمه علی‌اکبر کسمایی، تهران، فرجام، ۱۳۷۴.
۲۵. ساجدی، ابوالفضل، مشکی، مهدی، *دین در نگاهی نوین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام‌خمینی (ره)، ۱۳۸۸.

۲۶. سروش، عبد الکریم و دیگران، *سنت و سکولاریسم*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۱.
۲۷. سیسک، تیموتی، *اسلام و دموکراسی* (دین، سیاست و قدرت در خاورمیانه)، مترجم: شعبانعلی بهرامپور و حسن محدثی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۹.
۲۸. شاکرین، حمیدرضا، *سکولاریسم*، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۴.
۲۹. شجاعی زند، علی رضا، *دین، جامعه و عرفی شدن*، تهران، مرکز، ۱۳۸۰.
۳۰. شریعتمداری، حمیدرضا، *سکولاریزم در جهان عرب*، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۲.
۳۱. شریفی دوست، حمزه، *کاوشی در معنویت های نو ظهور*، قم، صهبای یقین، ۱۳۹۱.
۳۲. ضاهر، عادل، *الاس الفلسفیه للعلمانیة*، بیروت، دار الساقی، ۱۹۹۳.
۳۳. عزیز العظمه، *العلمانیة من منظور مختلف*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۹۸.
۳۴. العطاس، محمد نقیب، *اسلام و دنیوی گری*، مترجم: احمد آرام، تهران، مؤسسه دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.
۳۵. نوذری، حسین علی، *بازخوانی هابرماس (درآمدی بر آراء، اندیشه ها و نظریه ها)*، تهران، چشمه، ۱۳۸۱.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت، ۱۳۶۳.
۳۷. کورنر، اشتفان، *فلسفه کانت*، مترجم: عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷.
۳۸. گشه، مارسل، *دین در دموکراسی و حقوق بشر*، مترجم: امیر نیک پی، تهران، ثالث، ۱۳۸۵.

۳۹. گلشنی، مهدی، *از علم سکولار تا علم دینی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.
۴۰. گنون، رنه، *بحران دنیای متجدد*، مترجم: ضیاءالدین دهشیری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۲.
۴۱. گیدنز، آتونی، *جامعه‌شناسی دین*، مترجم: منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، ۱۳۷۴.
۴۲. لاری شاینر، *مفهوم سکولار شدن در پژوهشهای تجربی چالش‌های دین و مدرنیته*، ترجمه سیدحسین سراج‌زاده، تهران، طرح نو، ۱۳۸۳.
۴۳. لوئیس، برنارد، *زبان سیاسی اسلام*، مترجم: غلامرضا بهروز لک، قم، مرکز انتشارات حوزه علمیه، ۱۳۷۸.
۴۴. مجتهد شبستری، محمد، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱.
۴۵. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۴۶. مصباح‌یزدی، محمدتقی، *نظریه سیاسی اسلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.
۴۷. مک لین، ایان، *فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد*، مترجم: حمید احمدی، تهران، میزان، ۱۳۸۷.
۴۸. ملکیان، مصطفی، *راهی به رهایی*، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
۴۹. میراحمدی، منصور، *سکولاریسم اسلامی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۰.
۵۰. واعظی، حسن، *ایران و آمریکا*، تهران، سروش، ۱۳۷۹.

۵۱. ویلسون، برایان، *جنبش‌های نوین دینی*، مترجم: محمد قلی‌پور، تهران، مرن‌دیز، ۱۳۸۷.
۵۲. ویلهم، ژان پل، *جامعه‌شناسی ادیان*، مترجم: عبد الرحیم گواهی، تهران، مؤسسه فرهنگی تبیان، ۱۳۷۷.
۵۳. هابرماس، یورگن، *ایمان و دانش*، مترجم: فرزین بانکی و احمدعلی حیدری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۹.
۵۴. هابرماس، یورگن، *مهندسی ژنتیک و آینده سرشت انسان*، مترجم: یحیی امامی، تهران: نقش و نگار، ۱۳۸۴.
۵۵. هابرماس، یورگن، *جهانی شدن و آینده دموکراسی*، مترجم: کمال پولادی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰.
۵۶. همیلتون، ملکم، *جامعه‌شناسی دین*، مترجم: محسن ثلاثی، تهران، مؤسسه فرهنگی تبیان، ۱۳۷۷.
۵۷. هیوم، رابرت ا، *ادیان زنده جهان*، مترجم: عبدالحریم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
۵۸. هوردن، ویلیام، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
۵۹. یوسف‌زاده، حسن، *بررسی تحول آرای پتر برگر درباره دین و عرفی‌شدن*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.

مقالات

۶۰. برت. اف. براینر، «سکولاریزم و دین، مبانی بدیل برای کنکاش در یک کثرت‌انگاری اصیل»، مترجم: افروز اسلامی، نامه فرهنگ، شماره ۲۲،

تهران، ۱۳۸۰.

۶۱. برکات، حلیم، «المجتمع العربی المعاصر»، مجله معرفت، شماره ۲۲، قم.
۶۲. پارسانیا، حمید، «سکولاریزم و معنویت»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۳۲، قم، ۱۳۸۴.
۶۳. جعفری، محمدتقی، «سکولاریسم یا حذف دین از زندگی»، قیسات، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، شماره ۲۶، قم، ۱۳۸۲.
۶۴. خاکی قراملکی، محمدرضا، «خاستگاه و جایگاه سکولاریسم در غرب و ایران»، معرفت، شماره ۷۹، قم، ۱۳۸۹.
۶۵. عباسپور، ابراهیم، بررسی روش‌شناسی نظریه «کنش ارتباطی» هابرماس با رویکرد انتقادی، معرفت، شماره ۲، قم، ۱۳۹۰.
۶۶. قهرمان‌پور، عسگر، «پدر اسلام سیاسی یا اجتماعی، فتح‌الله گولن و سیر تحولات فکری و سیاسی اسلام‌گرایی در ترکیه»، مهرنامه، شماره ۱۰، تهران، ۱۳۹۰.
۶۷. کین، جان، «محدودیت‌های سکولاریسم در دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها»، ماهنامه دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، شماره ۱۳۲، تهران، ۱۳۷۸.
۶۸. مصباح، علی، «زبان دین و زبان سکولار در گفتگو با پرفسور یورگن هابرماس»، معرفت، شماره ۵۷، قم، ۱۳۸۱.
۶۹. مصباح، علی، «دین، عقلانیت و تحول معرفت، نقدی بر تحلیل یورگن هابرماس از رابطه دین و عقلانیت در حوزه علوم اجتماعی»، معرفت فلسفی، قم، ۱۳۸۲.
۷۰. مصباح، علی، رحیمی، سلطانه‌علی، «نقدی بر نظریات هابرماس درباره دین در جهان مدرن»، معرفت فرهنگی اجتماعی، شماره ۴، قم، ۱۳۸۹.
۷۱. هابرماس، یورگن، «چیستی سکولاریسم»، سخنرانی یورگن هابرماس در دانشگاه تهران، روزنامه همشهری، ۱۳۸۱/۲/۲۹.

۷۲. هابرماس، یورگن، «مدارا دینی و سکولاریزم»، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۱۵، تهران، ۱۳۸۱.
۷۳. هابرماس، یورگن، «مذهب در عرصه عمومی»، چشم‌انداز ایران (دو ماهنامه)، تهران، اسفند و فرودین ۸۵-۱۳۸۴.
۷۴. هابرماس، یورگن، «جامعه فرا سکولار در غرب»، مترجم: غلامعلی خوشرو، فصلنامه آیین، شماره ۱۹-۲۰، تهران، ۱۳۸۷.

