



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



فقد

پساینگو لاریسم

علی گلشنی‌زاده

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نقد پساسکولاریسم

نویسنده:

علی مجتبی زاده

ناشر چاپی:

مرکز مطالعات و پاسخ گویی به شبهات حوزه های علمی

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۷	نقد پاسکولاریسم
۷	مشخصات کتاب
۷	اشاره
۱۱	فهرست مطالب
۱۶	مقدمه
۱۸	پیشگفتار
۲۲	فصل نخست : مفاهیم و کلیات
۲۲	مفاهیم و کلیات
۲۴	سکولاریسم
۲۷	سکولاریزاسیون
۳۱	لائسته
۳۲	پست، پسا
۳۲	پسا سکولاریسم
۴۲	زمینه ها و عوامل شکل گیری پسا سکولاریسم
۴۲	الف) محدودیت ها و چالش های سکولاریسم
۴۴	ب) بحران های سکولاریسم
۵۶	ج) رشد و افزایش گرایش به دین
۶۱	د) ظهور انقلاب اسلامی
۶۴	اهداف طرح نظریه پسا سکولاریسم
۷۴	فصل دوم : اصول و مؤلفه های پسا سکولاریسم
۷۴	اصول و مؤلفه های پسا سکولاریسم
۷۸	عقلانیت
۸۰	مرجعیت علم

۸۱	نقد مرجعیت دین
۸۳	پلورالیسم (تکثرگرایی) دینی
۸۴	اومانیسم و حاکمیت و مشروعیت مردمی
۸۵	نظام سیاسی لیبرالیستی
۸۸	فصل سوم : نقد اصول فکری پسا سکولاریسم
۸۸	نقد اصول فکری پسا سکولاریسم
۹۰	نقد پساسکولاریسم از منظر برون دینی
۱۰۱	نقد پسا سکولاریسم از منظر درون دینی
۱۰۵	نقد عقلانیت پساسکولار
۱۱۴	نقد مرجعیت علم
۱۱۸	نقد نفی مرجعیت دین
۱۲۱	نقد تکثرگرایی یا پلورالیسم دینی
۱۲۳	نقد اومانیسم، حاکمیت و مشروعیت مردمی
۱۲۸	نقد نظام سیاسی لیبرالیستی
۱۳۴	فصل چهارم : نقد تبیین اجتماعی پسا سکولاریسم از دین
۱۳۴	نقد تبیین اجتماعی پسا سکولاریسم از دین
۱۳۶	نگاه کارکردگرایانه به دین
۱۴۷	نقد نگاه کارکردگرایانه به دین
۱۵۰	عرفی سازی دین
۱۵۸	خاتمه : پساسکولاریسم و جمهوری اسلامی
۱۵۸	پساسکولاریسم و جمهوری اسلامی
۱۶۰	سکولاریسم در ایران (از تجدد گرایی تا پساسکولاریسم)
۱۶۷	روشنفکران و پسا سکولاریسم
۱۷۸	جمع بندی
۱۸۴	منابع و مأخذ
۱۹۱	درباره مرکز

سرشناسه : مجتبی زاده، علی، 1353 -

عنوان و نام پدیدآور : نقد پساسکولاریسم [کتاب] / علی مجتبی زاده؛ تهیه کننده مرکز مطالعات و پاسخ گویی به شبهات.

مشخصات نشر : قم: حوزه علمیه قم، مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات، 1391.

مشخصات ظاهری : 184 ص.

شابک : 652-224-547-662-7

وضعیت فهرست نویسی : فیپا

موضوع : اعتقادات

موضوع : اسلام

شناسه افزوده : حوزه علمیه قم. مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات

رده بندی کنگره : DSR1563 / 9 م 3 1391

رده بندی دیویی : 955/0840838

ص : 1

اشاره

مقدمه... 9

پیشگفتار... 11

فصل نخست: مفاهیم و کلیات

سکولاریسم..... 17

سکولاریزاسیون..... 20

تفاوت سکولاریسم و سکولاریزاسیون..... 22

لائسته..... 24

ارتباط لائسم با سکولاریسم... 24

پست، پسا..... 25

پسا سکولاریسم..... 25

پسا سکولاریسم، رویکردها و رهیافت ها.... 26

پسا سکولاریسم پروسه یا پروژه..... 27

پسا سکولاریسم، رخنه پوش سکولاریسم... 31

پسا سکولاریسم، سکولاریزاسیون یا تداوم سکولاریسم..... 32

زمینه ها و عوامل شکل گیری پسا سکولاریسم... 35

ص: 5

الف) محدودیت ها و چالش های سکولاریسم..... 35

ب) بحران های سکولاریسم..... 37

1. بحران معرفت شناختی..... 39

2. بحران انسان شناختی... 40

3. بحران در قوانین بشری..... 43

4. بحران معنویت و اخلاق..... 44

5. بحران سیاسی - اجتماعی.... 45

ج) رشد و افزایش گرایش به دین..... 49

د) ظهور انقلاب اسلامی..... 54

اهداف طرح نظریهٔ پسا سکولاریسم..... 57

الف) سرپوش نهادن بر بحران ها و چالش های سکولاریسم 57

ب) پرکردن خلأ معنویت و اخلاق.... 59

ج) کاستن از تأثیر و نفوذ انقلاب اسلامی..... 62

فصل دوم: اصول و مؤلفه های پسا سکولاریسم

عقلانیت..... 71

مرجعیت علم..... 73

نفی مرجعیت دین..... 74

پلورالیسم (تکثرگرایی) دینی..... 76

اومانیزم و حاکمیت و مشروعیت مردمی... 77

نظام سیاسی لیبرالیستی..... 78

فصل سوم: نقد اصول فکری پسا سکولاریسم

نقد پساسکولاریسم از منظر برون دینی..... 84

نقد پسا سکولاریسم از منظر درون دینی..... 95

نقد عقلا نیت پساسکولار..... 99

نقد مرجعیت علم..... 108

نقد نفی مرجعیت دین..... 113

نقد تکثرگرایی یا پلورالیسم دینی..... 115

نقد اومانیزم، حاکمیت و مشروعیت مردمی..... 118

نقد نظام سیاسی لیبرالیستی.... 123

ص: 6

فصل چهارم: نقد تبیین اجتماعی پسا سکولاریسم از دین

نگاه کارکردگرایانه به دین... 130

فروکاستن دین به اخلاق..... 133

هم ردیفی دین با دیگر نهادهای اجتماعی..... 135

به حاشیه راندن دین و نفی مرجعیت آن..... 136

نقد نگاه کارکردگرایانه به دین..... 141

عرفی سازی دین..... 144

فروکاستن دین به ایمان..... 149

تغییر ماهیت دین... 149

بشری ساختن دین..... 149

خاتمه: پسا سکولاریسم و جمهوری اسلامی

سکولاریسم در ایران (از تجدد گرایی تا پسا سکولاریسم)..... 154

روشنفکران و پسا سکولاریسم..... 161

جمع بندی..... 172

منابع و مآخذ..... 178

ص: 7

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 پاسخ گویی 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 پاساسکولاریسم 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 پدیده ای اجتماعی هم سطح با دیگر پدیده ها به رسمیت شناخته و دیگر ابعاد و ساحت های تأثیرگذار را خارج از دسترس دین می‌دانند.

اکنون با توجه به شعار دفاع از حضور دین در اندیشه پاساسکولار، سؤال این است که آیا تنزل دین در حد یک پدیده اجتماعی و چشم بستن بر سایر ظرفیت ها و توانمندی های دین برای تأثیرگذاری در سعادت بشر، می‌تواند رویکردی مثبت نگر 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 پاسخ گویی به شبهات به رشته تحریر درآمده است، ضمن طرح مباحث توصیفی پاساسکولاریسم 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 تلاش های همه عزیزان و دست اندرکاران به ویژه مؤلف محترم، حجج اسلام محمدجواد نوروزی و علی امیدی (ارزیابان علمی این اثر) و ابوالحسن بکتاش (مدیر گروه سیاست و جامعه) تقدیر و تشکر می‌شود.

حسن رضایی مهر

رئیس مرکز مطالعات و پاسخ گویی به شبهات

اندیشه غربی، پس از رنسانس و عصر روشنگری، سرمست از دستاوردهای علمی و پیشرفت های تکنولوژیکی، با اصالت بخشیدن به علم و عقل بشری و نشان دادن آنها به جای دین، خود را بی نیاز از دین دانسته و تلاشی بی وقفه را برای کنار نهادن دین از عرصه اجتماعی زندگی بشر آغاز نمود؛ در این میان، نارسایی و نبودن جامعیت در مسیحیت تحریف شده و برخورد تنگ نظرانه ارباب کلیسا، زمینه و بهانه مناسب را در اختیار علم گرایان سکولار قرار داد؛ بدین ترتیب این دیدگاه دیر زمانی است که به یگانه تازی در همه عرصه های زندگی غرب می پردازد؛ خودشیفتگی تمدن غربی تا آنجا پیش رفت که خود را یگانه نسخه و الگوی فرا روی بشر معرفی نمود، ولی غافل از اینکه پایه های چنین تمدنی چنان سست و لرزان است که ادامه حیات آن را با مشکل روبه رو خواهد ساخت.

تمدن غربی با محصور کردن خود در نگاه مادی و اصالت بخشیدن به انسان دنیوی و عقل ناقص بشری باعث محرومیت خود از تعالیم دین شده و با انکار حقایق قدسی، از خودبیگانگی پوچ گرایی، 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 بحران های روحی، معنوی و اخلاقی روبه رو کرد.

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

انسان امروزی را به جستجوی گم‌شده خویش رهنمون ساخت؛ این تکاپو برای دست یابی 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 سده 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 گستره زندگی انسان را به نظام‌های سکولار نشان داد.

این رویکرد موجب شد تا برخی از نظریه پردازان غربی از جمله پیتر 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 تنگ نظرانه تمدن غربی نادیده گرفته شده و برای نابودی آن تلاش فراوانی انجام شده بود.

هرچند در نگاه نخست ممکن است رویکرد جدید آنان نوعی عقب نشینی از مواضع و مبانی سکولاریسم تلقی گردد، ولی واقعیت آن است که پایبندی 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 عرصه اجتماعی باعث شده تا آنان به ناچار پذیرای حضور دین در این عرصه باشند، اما در عین حال، حاکمیت نگاه تنگ نظرانه 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 داده اند.

در حقیقت، چنین نظریه ای درصدد توجیه دیانت در چارچوب فرهنگ دنیوی غرب بوده و به اسارت مدرن دیانت و دنیوی شدن دین خواهد انجامید؛ بدین ترتیب این نظریه از یک سو بر بحران ها و چالش های سکولاریسم سرپوش نهاده و به گونه ای خلأ معنویت را پر می نماید و از سوی دیگر با نقش بخشی محدود به دین و با ظاهری فریبنده، چنین الگویی را فرا روی 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 فرا روی جوامع اسلامی -از جمله کشور ما- به شمار می رود؛ به ویژه اینکه ممکن است با این تصور همراه باشد که چنین نظریه ای به دلیل 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 بر آن شدیم تا در نوشتار حاضر به تبیین این نظریه و اصول و مؤلفه های آن و نیز نقد مبانی فکری و نوع نگاه آن نسبت به دین پردازیم، با توجه به اینکه این نظریه بیشتر از سوی یورگن هابرماس اندیشمند آلمانی تبیین شده و پیرامون آن سخن به میان آمده است، از این رو تبیین و نقد مبانی آن با محوریت دیدگاه وی صورت گرفته و تمرکز این پژوهش بر دیدگاه ها و اندیشه های هابرماس است؛ هرچند نیم نگاهی به دیدگاه های دیگر اندیشمندان نیز شده است.

نکته قابل توجه آنکه اصطلاح پساسکولاریسم از سوی اندیشمندان اسلامی به معنای پایان عصر سکولاریسم و ظهور دین در عرصه اجتماعی و سیاسی زندگی بشر به کار 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 پسا سکولاریسم دانسته شده است؛ اما به رغم آن، این رویکرد از پسا سکولاریسم در پژوهش حاضر مورد نظر نیست و پسا سکولاریسم بر پایه تفکرات و اندیشه های اندیشمندان غربی به ویژه هابرماس محور اصلی بحث کتاب خواهد بود.

مطالب کتاب در چهار فصل و خاتمه تنظیم یافته اند: در فصل نخست در کنار توضیح مفاهیم بحث، به رویکردها و رهیافت های این نظریه، زمینه ها و عوامل شکل گیری آن و اهداف طرح نظریه پسا سکولاریسم اشاره شده است؛ فصل دوم به تشریح اصول و مؤلفه های محوری این نظریه اختصاص دارد؛ در فصل سوم به نقد و ارزیابی این اصول از منظر برون دینی و درون دینی پرداخته شده است. از منظر برون دینی و عام، مبانی فکری پسا سکولاریسم بدون توجه به دین و مذهبی خاص مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته و از منظر درون دینی به نقد و ارزیابی این نظریه با توجه به دین اسلام پرداخته شده است؛ در فصل چهارم تبیین اجتماعی پسا سکولاریسم 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 می پردازیم.

ص: 14

فصل نخست : مفاهيم و كليات

مفاهيم و كليات

ص: 15

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

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 زبان های انگلیسی و فرانسوی به معنای دنیوی و آنچه که مربوط به این جهان خاکی است، آمده است.

سکولاریسم (1) یعنی دنیاپرستی یا اعتقاد به اصالت امور دنیایی و رد نمودن همه پدیده های غیر آن، مانند مذهب، خدا و اعتقادات مذهبی. (2)

در فرهنگ علوم سیاسی، سکولاریسم به معنای نادینی گری، جدانگاری دین و دولت و اعتقاد به انتقال مرجعیت از نهادهای دینی به اشخاص یا سازمان های غیر دینی است؛ بر اساس این نظریه در امور اجتماعی، سیاست اصالت دارد، نه دین که دارای دو جنبه فردی و عبادی است. (3)

سکولاریسم در فرهنگ آکسفورد، ویژگی پدیده ای 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؛ (4) نوعی نگرش به جهان که طرف داران آن بر این باورند که می توان جهان را به طور کامل و تنها با بهره مندی از خود جهان شناخت. (5)

ص: 17

1- .Secularism.

2- . محمد حاجی زاده، فرهنگ تفسیری ایسم ها، ص 177.

3- . علی آقابخشی، مینو افشاری راد، فرهنگ علوم سیاسی، ص 611.

4- . Oxford Advanced Learners Dictionary 1998 p.1062.

5- . برت. اف. براینر، سکولاریسم و دین، مبانی بدیل برای کنکاش در یک کثرت انگاری اصیل، نامه فرهنگ، س 6، ش 22، ص 50.

در زبان فارسی معادل های گوناگونی برای این واژه آمده است که مهم ترین آن ها عبارت اند از: گیتی گرایی، دنیا گرایی، عرفی گروی، غیر دینی گرایی، نادینی، این دنیایی، این جهانی و... (1)

در عربی از سکولاریسم به «العلمانیة» تعبیر شده است. درباره ریشه این واژه، دو دیدگاه وجود دارد: برخی العلمانیة، به کسر عین را از علم دانسته اند 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 کرده اند و آن را مشتق از عالم، به معنای دنیایی کردن می دانند. در این دیدگاه، علمانیة یعنی نگاه ها نه به ماورا بلکه به زمین دوخته شده و به همین دنیا محصور گردد. (2)

با توجه به مجموعه تعریف های این واژه مناسب ترین معنایی را که برای سکولاریسم می توان برشمرد، دنیا گرایی و عرفی گرایی 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.

به رغم معادل هایی که برای سکولاریسم به کار برده می شود، می توان گفت این واژه ناظر به نوعی هستی شناسی است که اصالت را به امور دنیوی می دهد و بیان کننده نوعی تفکر است که بر اساس آن به دنیا و امور دنیوی از زاویه ای مستقل از دین نگریسته می شود؛ این گونه از هستی شناسی که با انسان شناسی و معرفت شناسی مناسب خود هماهنگ است در برابر نوع دیگری از هستی شناسی است که صورتی معنوی و دینی دارد.

به باور سکولاریسم می توان جهان را به طور کامل و تنها با کمک خود

ص: 18

1- . ر.ک: حمیدرضا شریعتمداری، سکولاریزم در جهان عرب، ص 20-38.

2- . عادل ضاهر، الاسس الفلسفیه للعلمانیة، ص 37-38؛ عزیز العظمه، العلمانیة من منظور مختلف، ص 17-18.

عالم شناخت و رجوع به امری دیگر، ضروری نیست؛ هدف زندگی، چگونگی عمل در جهان و ارزش های تعیین کننده نقش انسان در دنیا، همگی با استناد به خود دنیا قابل کشف اند؛ 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 گونه های ایمان دینی را در برابر سکولاریسم به هم پیوند می دهد؛ از این رو دین و سکولاریسم در معنادهی و ارزش بخشی به اشیا دوراه گوناگون به شمار می روند؛ سکولاریسم و دین دو گونه کاملاً متفاوت از بازیابی حقیقت هستند؛ زیرا تکیه گاه هر یک در سامان بخشیدن به تجربه های بشر و جهان طبیعی با دیگری متفاوت است؛ از نگاه سکولاریست ها جهان سرچشمه ارجاع است و همه چیز را می توان 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 عقل یاب است، ولی این فهم با استناد و به حقیقتی متعالی سامان پذیر است. (1)

بنابراینچه گفته شد سکولاریسم به حوزه خاصی از زندگی بشر محدود نشده، بلکه همه سطوح و لایه های فکری، معرفتی، انسان شناختی، هستی شناختی و جهان بینی را در بر می گیرد؛ 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 حوزه ای از معارف بشر را تحت تأثیر قرار دهد؛ به عبارت دیگر در شناخت ارزش ها، تبیین جهان و سامان بخشی به زندگی فردی و اجتماعی هیچ منبع و تکیه گاهی جز خود بشر و جهان مادی وجود ندارد؛ بدین جهت باید تفکر بشر را در همه حوزه های معرفتی از تمام شکل های ایمان دینی و مفاهیم ماورایی جدا و به اصطلاح دنیوی کرد.

ص: 19

واژه سکولاریزاسیون (1) به معنای غیردینی شدن، عرفی شدن، تفکیک دین از دولت، جداکردن دولت یا مجموعه های دیگر از بنیادهای دینی است؛ (2) افزون بر آنچه گفته شد برای این واژه معنای دیگری نیز آمده است؛ دنیازدگی، دنیوی سازی، انتقال واقعیت های مربوط به قلمرو دین و امور مقدس به محدوده امور غیرمقدس و طبیعی، فرایند از دست رفتن 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 جنبه های زندگی از امور مقدس. (3)

تعبیر سکولاریزاسیون در زبان های اروپایی در معاهده وستفالی (4) (1648 م) به کار رفت و مقصود از آن تبیین انتقال سرزمین هایی بود که پیشتر تحت نظارت کلیسا قرار داشت و بعد تحت سلطه قدرت های 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، کشیش ها و روحانیونی را که در تشکیلات دینی خدمت می کردند از روحانیون بیرون تشکیلات دینی تفکیک کرد و تعبیر سکولاریزاسیون را به معنای رهاکردن روحانیون از قید عهد و پیمانشان به کار برد. (5)

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

ص: 20

1- . Secularisation .

2- . مک لین، ایان، فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد، ص 857.

3- . علی آقابخشی، مینو افشاری راد، فرهنگ علوم سیاسی، ص 612.

4- . Westphalia .

5- . علیرضا شجاعی زند، دین، جامعه و عرفی شدن، ص 208.

اجتماعی همچون اقتصاد، حکومت، اخلاق، عدالت، آموزش، تفریح، بهداشت و سازمان خانواده، امور متمایزی پنداشته می شوند و استقلال در خور توجهی دارند- نیز از دست رفتن حاکمیت مفاهیم ماورای طبیعی بر امور بشر را در پی دارد؛ از این رو به عنوان جداانگاری دین و دنیا از یکدیگر شناخته می شود.

با اینکه ارائه تعریفی جامع و مانع از سکولاریزاسیون، دشوار است، ولی به صورت خلاصه می توان آن را فرایندی معنا کرد که بر اساس آن، وجدان، فعالیت ها و نهادهای دینی، اعتبار اجتماعی خود را از دست می دهند؛ 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 به طور ویژه به امر ماورایی عنایت دارند، عقلانی می گردد. (1)

سکولاریزاسیون که از واژه لاتینی *secularis* به معنای غیر مقدس و غیر روحانی گرفته شده، فرایندی است که براساس آن، واقعیت های دینی و مقدس به محدوده امور غیر مقدس و طبیعی منتقل می شوند؛ در زمینه حیات اجتماعی، غیر دینی ساختن، با زدودن بُعد مقدس برخی از مظاهر جهان و مقام انسان همراه است؛ در این فرایند، جنبه های عقلانی-علمی (به معنای غربی آن) جایگزین مظاهر دینی و تبیین جهان به کمک امور مقدس می شوند؛ همچنین در این جریان، فرهنگ، اندیشه و آداب و رسوم، رویکردی غیر دینی می یابند، بدین معنا که پیوندشان با ارزش های دینی و مبانی الهی گسسته می شود. (2)

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

ص: 21

1- . میرچا الیاده، فرهنگ و دین، ص 125-129.

2- . بیرو، آلن، فرهنگ علوم اجتماعی، ص 334.

دانسته اند؛ این تفکر عبارت است از رهانیدن اندیشه بشری از دریافت های دینی و شکستن همه اعتقادات فرامادی و نمادهای مقدس. (1)

لاری شاینر (2) مفاهیم شش گانه ای را برای سکولاریزاسیون ذکر نموده است: 1. افول و زوال دین؛ 2. هم نوایی هرچه بیشتر با این جهان؛ 3. جدایی دین و جامعه؛ 4. جابه جایی باورها و نهادهای دینی؛ 5. تقدس زدایی از عالم؛ 6. حرکت از جامعه مقدس به جامعه دنیوی؛ (3) این معانی به نوعی به نگرش این جهانی و پذیرش مرجعیت جهان به مثابه منبع شناخت و کنار نهادن مرجعیت دین اشاره دارند؛ سکولاریزاسیون در زبان فارسی معادل: دین زدایی، غیر دینی کردن، دنیوی سازی، دنیوی کردن، دنیوی شدن، عرفی شدن و... است. (4)

تفاوت سکولاریسم و سکولاریزاسیون

هرچند دو واژه سکولاریسم و سکولاریزاسیون دارای تناسب مفهومی بوده و هر دو به معنای نگرش این جهانی و پذیرش مرجعیت آن به کار می روند، ولی درعین حال دارای تفاوت معنایی هستند که گاه در کاربرد های عمومی و برخی متون غیر فنی این تفاوت ها در نظر گرفته نشده و موجب برداشت هایی نادرست می گردد؛ واژه سکولاریزاسیون در مقام تبیین، از وقوع واقعیتهای در جامعه خبر می دهد و دارای معنای مصدری است و از این لحاظ با سکولاریسم که حاکی از یک نگرش، تفکر و نظام فکری است، تفاوت دارد؛ سکولاریزاسیون یا عرفی شدن جریانی تاریخی و بازگشت ناپذیر است که

ص: 22

1- . محمدتقیب العطاس، اسلام و دنیوی گری، ص 20.

2- . Larry shine

3- . لاری شاینر، مفهوم سکولاریزاسیون در پژوهش های تجربی، چالشهای دین و مدرنیته، مباحثی جامعه شناختی در دینداری و سکولاریزاسیون، ص 21-35.

4- . علیرضا شجاعی زند، دین، جامعه و عرفی شدن، ص 209.

براساس آن جوامع از سلطه کلیسا و عقاید تعصب آمیز ما بعد الطبیعی آزاد می شوند؛ همچنین تلاشی آگاهانه است در راستای بشری کردن اداره امور زندگی، قدسیت زدایی و خارج کردن امور جهان از دایره نفوذ و هدایت های دینی و روحانی؛ در حالی که سکولاریسم یا عرفی گرایی جهان بینی مشخصی را تبلیغ می کند و در واقع به مثابه یک دین است. (1)

سکولاریسم گونه ای تفکر و ایده ای نسبت به چگونگی تدبیر زندگی این جهانی است؛ سکولاریزاسیون فرایند سکولار نمودن و عرفی سازی امور دنیا است؛ سکولاریزاسیون در حکم نظریه است و جنبه تبیینی و جامعه شناختی دارد؛ در حالی که سکولاریسم، ایدئولوژی است و جنبه ارزشی، توصیفی و فلسفی دارد و مبتنی بر بنیادهای نظری است؛ (2) عرفی شدن در مقام توصیف، از ایجاد واقعیتی خبر می دهد؛ در حالی که در عرف گرایی به دلیل همراه شدن با پسوند «گراییدن» حامل بار ایدئولوژیک است و جنبه ارزشی-توصیفی دارد؛ «عرفی شدن» نظریه یا مجموعه نظریاتی درباره دین و دینداری و دگرگونی های آن دو در گذر تاریخ است، در حالی که «عرف گرایی» تلاشی است ایدئولوژیک به منظور مقابله با باور و تعلق دینی؛ (3) 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 در عین حال که این دو واژه با یکدیگر نزدیکی مفهومی دارند، ولی با توجه به تفاوت معنایی آنها به کاربرد این دو واژه به جای یکدیگر صحیح نیست و هرکدام باید در جای خود به کار برده شود.

ص: 23

- 1- . هوردن، ویلیام، راهنمای الهیات پروتستان، ص 194.
- 2- . عبدالحسین خسروپناه، کلام جدید با رویکرد اسلامی، ص 249.
- 3- . شجاعی زند، همان، ص 58-59.

لایسته (1) واژه ای فرانسوی و به معنای بینش سیاسی است که از سوی جدایی دین و دولت و از سوی دیگر آزادی دین و مذهب را تجویز می کند؛ لایسته، آزاد شدن دولت و بخش عمومی از قیومیت و مرجعیت دینی است. این اندیشه را می توان چنین معنا نمود: جدایی دولت، قوای سه گانه و بخش های عمومی از دین و کلیسا و تضمین و تأمین آزادی از سوی دولت لایک برای همه اعتقادات مذهبی و غیر مذهبی؛ این تفکر ضد مذهب نیست، بلکه می کوشد تا دولت را از دین جدا سازد؛ وصف لایک برای قانون، کشور، سازمان یا شخصی در مقابل وصف دینی، ایمانی و اعتقادی است؛ (2) لایسم، 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 غیر مذهبی محول شود؛ (3) بنابراین، لایسم به معنای تفکری است که می خواهد بنیادها و تأسیسات اجتماعی را از تسلط مذهب خارج کند و ویژگی آن، جلوگیری از نفوذ و تأثیرگذاری امور معنوی و روحانی است.

ارتباط لایسم با سکولاریسم

بین لایسم و سکولاریسم با وجود نزدیکی معنایی تفاوت وجود دارد؛ زیرا لایک سازی یا غیر دینی کردن، ناظر به تغییراتی است که در مناسبات میان دین و نهادهای غیر دینی و به ویژه سیاست روی می دهد در حالی که سکولاریساز یا عرفی شدن به دگرگونی های درون دین اشاره دارد که برای پاسخگویی به نیازهای اجتماعی صورت می گیرد؛ (4) لایسم و تفکر غیر دینی را می توان بخشی از سکولاریسم و نمود عینی سکولاریسم سیاسی دانست.

ص: 24

1- .Laicite.

2- . علي آقابخشي، مینو افشاري راد، فرهنگ علوم سياسي، ص 367.

3- . همان.

4- . ژان پل ویلهم، جامعه شناسی ادیان، ص 141-142.

واژه فارسی «پسا» معادل واژه لاتین «پست»⁽¹⁾ است که در زبان لاتین دارای معانی بسیاری است؛ از جمله: تیر، تیرک، خط آغاز، خط پایان، به دیوار زدن، به اطلاع رساندن و... و در حالت پیشوندی بنا به اتصال به هر واژه ای معنایی ویژه می یابد؛ یکی از این معانی پس از، بعد از و... می باشد مثلاً پست مدرن یعنی دوران بعد از مدرن و...⁽²⁾

پسا سکولاریسم

پساسکولاریسم⁽³⁾ نظریه ای است که نگاه افراطی سکولاریسم در حذف دین از عرصه اجتماعی را برتافته و نقش اجتماعی دین را هرچند محدود، می پذیرد؛ این اندیشه پاسخی است به چالش ها و بحران های 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⁽⁴⁾ فیلسوف و جامعه شناس آلمانی، پسا سکولاریسم را این گونه معرفی می کند: «تمام جوامع غربی پست سکولار هستند؛ به این معنا که خود را با ادامه وجود دین در محیطی که همچنان سکولار است وفق داده اند؛ پیشوند «پست» یا «مابعد» در این واژه بر این دلالت دارد که دین همچنان در چارچوب متمایز مدرنیته برای بخش بزرگی از ملت، نیروی مؤثر در شکل دهی به شخصیت آن ها به شمار می آید و از طریق اظهارنظرهای کلیسا و همچنین جمعیت ها و مجامع دینی همچنان در عرصه افکار عمومی سیاسی تأثیر بسزایی می گذارد.⁽⁵⁾

ص: 25

1- .post

2- . محمد حاجی زاده، فرهنگ تفسیری ایسم ها، ص 107.

3- .Post Secularism

4- Jürgen Habermas

5- . یورگن هابرماس، چیستی سکولاریسم، روزنامه همشهری، 29/2/81.

وی معتقد است جوامع پست سکولار مدت هاست از این توهم عصر روشنگری که دین از عرصه حیات عمومی برچیده خواهد شد، دست برداشته اند، آن ها خودشان را با ادامه وجود دینی وفق داده اند که نیروی شکل دهنده آن به زندگی، بدون توسل به اقتدار سیاسی و تنها با تکیه به ابزار کلام، به گونه ای بی واسطه می تواند وجدان آحاد اعضای جامعه خود را که داوطلبانه در این جامعه عضویت دارند، مورد خطاب قرار بدهد. (1)

در تعریف دیگر، پساسکولاریسم به معنای پایان عصر سکولاریسم و ظهور دین و معنویت است که با آنچه نظریه پردازان سکولاریسم مطرح می کنند متفاوت است؛ در این تعریف پساسکولاریسم ناظر به مبانی ویژه خود نیست و تنها بیانگر ظهور عصر نقش آفرینی دین و شکست تلاش سکولاریسم در حذف دین از عرصه اجتماعی است

پساسکولاریسم، رویکردها و رهیافت ها

در مورد پساسکولاریسم دو رویکرد کلی مطرح است، نخست؛ نگاه اندیشمندان غربی به پساسکولاریسم که آن را به عنوان مرحله ای پس از سکولاریسم در پاسخ به چالش ها و بحران های سکولاریسم مطرح می کنند؛ این رهیافت در دیدگاه افرادی چون پیتر برگر هابرماس بازتاب یافته است؛ براین اساس، پساسکولاریسم به دنبال نفی سکولاریسم نبوده بلکه می کوشد در قالب مبانی مدرنیته غربی به اصلاح آن و به جدایی جریان سکولاریزاسیون و نفی دین پردازد؛ از این رو نگاهی که این صاحب نظران به دین دارند از دریچه مبانی مدرنیته است. رویکرد دوم به معنای پایان عصر سکولاریسم و آغاز نقش آفرینی 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

ص: 26

عصر سکولاریسم پرده برداری می شود؛ نگاه مزبور گویای این حقیقت است که دیگر نمی توان با تنگ نظری 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 پیش رو دنبال می شود ارزیابی و نقد رویکرد نخست است و رویکرد دوم در اینجا مدنظر نیست؛ ضمن آنکه کاربرد اصطلاح «پساسکولاریسم» را در چنین رهیافتی به دلیل غلبه رویکرد نخست و حاکمیت مبانی غربی بر آن مناسب نمی دانیم و بهتر است از تعبیری همچون «پایان سکولاریسم» یا «شکست سکولاریسم» و... استفاده شود تا بار منفی در پی نداشته باشد.

پساسکولاریسم پروسه یا پروژه

نخستین موضوعی که در این بخش باید بررسی شود، این است که نظریه پساسکولاریسم 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 می شود؟ نظریه پردازان پساسکولاریسم تلاش دارند این آموزه را به عنوان مرحله ای از تفکر غرب معرفی نمایند که در راستای جریان مدرنیته قرار دارد؛ آنان برای این ادعا دو دلیل آورده اند: 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 مدعی اند دین زدایی برآمده از ذات سکولار نبوده بلکه ناشی از سکولاریزاسیون اروپایی است.

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

در حالی 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 گونه ای که می توان تمام رویدادها و وضعیت های تجربی را به صورت علمی تبیین کرد؛ ذهن روشن علمی نمی تواند با جهان بینی های مبتنی بر الهیات و متافیزیک به آسانی سازگار باشد.

دوم: کلیسا و دیگر سازمان های مذهبی با استقلال کارکردی خرده نظام های اجتماعی، کنترل خود را بر حقوق، سیاست، رفاه همگانی، دانش و تعلیم و تربیت از دست داده اند؛ آن ها کارکرد ویژه خود را به اداره امور رستگاری و انجام فرایض دینی را به امور فردی محدود نموده اند و به طور کلی نفوذ و تأثیر عمومی خود را واگذار کرده اند.

سوم: پیشرفت از جامعه کشاورزی به صنعتی و سپس فراصنعتی به طور 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 غیر قابل کنترل را از طریق ایمان به قدرت بی پایان می داد، کم شده است.

این ها دلایل اصلی نظریه سکولار شدن هستند؛ این اندیشه در دو دهه اخیر میان جامعه شناسان منشأ مجادلات بسیار بوده است؛ اخیراً در پی انتقادهای مبنایی درباره دید تنگ نظرانه اروپامحوری، اکنون حتی از پایان سکولاریسم سخن گفته می شود؛ این جوامع را می توان فراسکولار نامید؛ زیرا در این جوامع، دین از نفوذ و تأثیر عمومی برخوردار است؛ در حالی که یقین سکولاریستی مبنی بر محدودین در فرایند تجدد، از رونق افتاده است.»⁽¹⁾

پیتر برگر نیز سخن از افول به میان آورده، می گوید: نمی توان گفت ما در

ص: 28

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 نهاده اند دارای کاستی‌های پرشماری است...

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

هیچ دلیلی وجود ندارد که گمان کنیم جهان در سده 21 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 تر «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 تر و فرضیه را قانع‌کننده 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.»⁽¹⁾

آنتونی گیدنز نیز فرایند جبری و قهرآمیز سکولاریزاسیون را با رشد دین‌گرایی و جنبش‌های اسلامی مورد تردید قرار می‌دهد؛ وی دنیوی شدن را در سه بعد مورد توجه و تأکید قرار می‌دهد: 1. کاهش عضویت و حضور در مجامع دینی؛ 2. کاهش نفوذ اجتماعی دین؛ 3. کاهش اعتقاد و ایمان دینی؛ او می‌نویسد: «نفوذ مذهب در راستای هر یک از این ابعاد سه‌گانه دنیوی شدن

ص: 29

1- . برگر، پیترا، افول سکولاریزم، دین خیزش‌گر و سیاست جهانی، ص 27-28-33.

کاهش یافته است؛ آیا باید نتیجه گیری کنیم که سرانجام حق با مؤلفان قرن نوزدهم است؟ شاید دردهای احتضار دین عمیق تر از آن بوده اند که آن ها پیش بینی کرده اند. این گونه نتیجه گیری اشتباه خواهد بود. جاذبه دین در شکل های سنتی و جدید آن، احتمالاً زمانی دراز خواهد پایید. بین تفکر عقل گرایانه امروزی و شیوه نگرش مذهبی، تنش سختی وجود دارد... شاید کمتر کسی در این جهان باشد که هرگز تحت تأثیر احساسات مذهبی قرار نگرفته باشد و علم و تفکر عقل گرایانه در برابر سؤالاتی اساسی مانند معنا و هدف زندگی - موضوعاتی که همیشه اساس دین بوده است - ساکت می مانند.»⁽¹⁾ براین اساس، وی رشد اسلام گرایی و حرکت های احیاگرانه جوامع اسلامی را که به تجدید حیات پر دامنه اسلام منجر شده و نیز انقلابی را که در ایران در دهه 1980 رخ داده است، دلیل و شاهد آشکاری بر بطلان فرایند اجتناب ناپذیری دنیوی شدن می داند.

با وجود این دیدگاه ها، واقعیت این است که پسا سکولاریسم را به دلیل سکولاری بودن آن، باید پروژه نجات سکولاریسم دانست و بروز بحران های سکولاریسم و افزایش روند گرایش به دین و معنویت با وجود یگانه تازی ها نظام های 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 پسا سکولاریسم و اعتراف به نقش دین در عرصه اجتماعی روی آورند، ولی با این وجود تلاش نمودند تا با محوریت نگاه سکولاریسم و بنیان های فکری آن و هماهنگ نمودن دین با آن به نوعی روند سکولاریسازی را بازسازی نموده و حیات آن را تداوم بخشند.

ص: 30

1- . آنتونی گیدنز، جامعه شناسی دین، ص 507.

ماهیت پسا سکولاریسم 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 پسا سکولاریسم 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: «تصویر 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.»⁽¹⁾

براین اساس پسا سکولاریسم 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

ص: 31

همه تلاش‌ها برای کنار نهادن آن - نقشی کم‌رنگ برای دین در نظر گرفته شود و دین را ملزم به هماهنگی با خود بدانند؛ همان‌گونه که قائلین به پسا سکولاریسم معتقدند چگونه می‌توان این نظریه را جایگزین سکولاریسم دانست؟. در حالی که هابرماس به صراحت اعلام می‌کند «دین در چارچوب مدرنیته تنها در صورتی می‌تواند پا برجا بماند که بتواند در سه جهت وضعیت خود را روشن کند؛ نخست اینکه عالم دینی بتواند رویارویی با دیگر ادیان را که از لحاظ معرفتی با یکدیگر تفاوت دارند به گونه‌ای 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.»⁽¹⁾ این سخن به محوریت مدرنیته غربی و لزوم هماهنگی دین با آن به روشنی اشاره می‌کند و بیانگر ماهیت یگانه سکولاریسم و پساسکولاریسم است.

پسا سکولاریسم، سکولاریزاسیون یا تداوم سکولاریسم

از آنچه گفته شد، می‌توان دریافت که آموزه پسا سکولاریسم در پی سکولاریزاسیون نبوده، بلکه تداوم آن به شمار می‌رود؛ آنچه این نظریه دنبال می‌کند تعدیل نگرش به دین و کنار نهادن نگاه افراطی سکولاریسم در حذف دین از عرصه اجتماعی است؛ از این رو، هابرماس مدعی است ایده پسا سکولاریسم به معنای زوال فرایند سکولاریزاسیون 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 پست سکولاریستند، به این معنا که خود را با استمرار وجود دین در محیطی

ص: 32

1- . همو، مدارای دینی و سکولاریزم، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره 15، ص 225.

که همچنان سکولار است، وفق داده اند. پیشوند «پست» یا مابعد در تعبیر پست سکولار دلالت بر این دارد که دین همچنان در چارچوب متمایز مدرنیته برای بخش بزرگی از ملت، نیروی مؤثر در شکل دهی به شخصیت آن ها به شمار می آید و از طریق اظهار نظر های کلیساها؛ جمعیت ها و مجامع دینی همچنان در عرصه افکار عمومی سیاسی تأثیر بسزایی می گذارد؛⁽¹⁾ بر این اساس، وی چنین نتیجه می گیرد که هیچ دلیل مناسبی برای انکار این احتمال وجود ندارد که ادیان هنوز به طور بالقوه دارای محتوای معنایی ارزشمند برای الهام بخشی به مردمان فراسوی اجتماعات محدود دینی باشند، مشروط بر آنکه این توان معنایی بالقوه آن ها به صورت حقیقتی با زبان سکولار بیان شود.⁽²⁾ 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 رسمیت دادن و پذیرفتن ضمنی دنیای سکولار نمی باشد؛ زیرا وی درباره برخوردی که جوامع دینی نسبت به سکولاریزاسیون ممکن است داشته باشند، دو راهبرد مطرح می کند: یکی راهبرد «طرد» و دیگری «تطابق»؛ وی راهبرد طرد یا انقلاب دینی را با وجود فضای مدرن، کارآمد نمی داند و معتقد است نوگرایی، جوامع ناهمگون را به یکدیگر پیوند داده و ارتباطات فرهنگی بین این جوامع را رشد می دهد و این دو عامل، علاقمندی به تکثرگرایی را تقویت می کنند و با انحصارطلبی دینی سازگاری ندارند؛⁽³⁾ از این رو وی راهبرد تطابق را پیشنهاد می دهد که براساس آن جامعه دینی به جای درگیری و روبه رو شدن با روندی فرسایشی، خود را با فضای سکولار تطبیق دهد، وی معتقد است: فرهنگ جدید از قدرت فراوانی

ص: 33

1- . چستی سکولاریسم، روزنامه همشهری، 29/2/81.

2- . همان، ص 14.

3- . برگر، پیتر ال، افول سکولاریزم، دین خیزش گر و سیاست جهانی، ص 19-20.

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 کشیده اند، ولی اگر واقعاً در دنیای سکولار زندگی کنیم، انتظار می رود که نهادهای دینی برای ماندگاری هرچه بیش تر خود با سکولاریسم سازگاری یابند؛ این همان نمود تجربی راهبرد تطابق است. (1)

بنابراین، پسا سکولاریسم را نباید به منزله نفی سکولاریسم و جریان مدرنیته تلقی نمود، بلکه باید آن را واکنشی به روند فزاینده گرایش به دین و تلاشی در جهت تداوم سکولاریسم به شمار آورد؛ پسا سکولاریسم به دنبال سکولاریزاسیون 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 می داند و با وجود همه تلاش ها برای نادیده گرفتن و حذف آن، همچنان دارای اهمیت است؛ در این راستا تلاش می کند که به نقش دین در چارچوب مدرنیته توجه نماید؛ هرچند به دلیل محوریت بخشیدن به چارچوب های مدرنیته، خارج از دایره سکولاریسم حرکت نمی کند؛ از این رو گرچه ممکن است در نگاهی ظاهری، این اندیشه، به نوعی نفی سکولاریسم به شمار آید؛ ولی واقعیت این است که این نظریه به دلیل پایبندی به چارچوب های مدرنیته و دنیوی سازی راه به جایی نخواهد برد و مشکلی را حل نخواهد کرد.

بنابراین، اگر سکولاریسم را نگرشی بدانیم که همه لایه های معرفت شناختی، هستی شناختی و جهان بینی زندگی بشر را در بر می گیرد؛ این تفکر چنان با مبانی غربی و مدرنیته در هم تنیده شده که نمی توان تلاش پسا سکولاریسم برای توجه محدود به نقش اجتماعی دین بر پایه آن را نوعی سکولاریزاسیون به شمار آورد.

ص: 34

زمینه ها و عوامل شکل گیری پسا سکولاریسم

پسا سکولاریسم به یک باره شکل نگرفت؛ بلکه برخی زمینه ها و عوامل موجب گرایش به آن در میان برخی اندیشمندان غربی گردیده است که به مهم ترین آن ها اشاره می شود:

الف) محدودیت ها و چالش های سکولاریسم

نارسایی ها و چالش ها پایه های سکولاریزاسیون را با تزلزل و تشکیک جدی روبه رو کرد و زمینه چرخش از آن و گرایش به پسا سکولاریسم فراهم گردید؛ جان کین⁽¹⁾ معتقد است با وجود رشد و دگرگونی بسیار که سکولاریسم تاکنون در جهان غرب داشته، جهان در اوضاع کنونی شاهد گونه ای سکولاریزادایی در غرب است؛ این امر از آنجا ناشی می شود که سکولاریسم محدودیت های ویژه ای داشته و اجرای آن بر خلاف انتظارات اولیه، موجب بروز گونه ای ناهمگونی و تضاد در جامعه و نهادهای مدنی می گردد؛ از دیدگاه وی سکولاریسم در روند حیاتی خود با سه محدودیت متناقض گونه روبه رو است:

1. دور تازه فعالیت های انجمن های دینی: در جوامع غربی علاقمندان به آزادی های مذهبی دریافته اند 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 انجمن ها و مؤسسات مذهبی برای این گروه از دین طلبان وجود ندارد، در نتیجه آنان از راه های گوناگون از جمله روزنامه و رسانه های عمومی، مخالفت خود را به گونه ای با سکولاریسم ابراز می دارند؛ بدین ترتیب، گرایش به دین و معنویت در بخش هایی از جوامع غربی روبه افزایش گذاشته است و این یعنی سکولاریسم زدایی.

ص: 35

2. توجه فزاینده به امور قدسی: در وضعیتی که به نظر می‌رسید موج سکولاریسم زوایای منفی اخلاقی جوامع غربی را فراگرفته باشد، در این کشورها شاهد روند روبه رشد اجرای سنت‌های مذهبی به ویژه درباره تولد، ازدواج و مرگ هستیم؛ گسترش اعتقاد به امور مذهبی نه تنها در مسائل مربوط به انسان که حتی درباره محیط زیست نیز مشاهده می‌گردد؛ براین اساس، چنین استدلال می‌شود که چنانچه انسان، خود را جایگزین خدا و ارباب جهان بینداند، پیامدهایی در پی خواهد داشت که از جمله آن‌ها، آسیب به محیط زیست است؛ با این وصف انسان‌ها به جز جذب منافع شخصی از محیط زیست به چیز دیگری نمی‌اندیشند.

3. فراهم سازی زمینه برای استبداد سیاسی: مبارزه با دین و دین‌مداری از اهداف اولیه سکولاریسم می‌باشد. امروزه کار آن‌ها به جایی رسیده است که در برخی جوامع، از جمله در جوامع اسلامی، ایده‌ها و مواضع خود را بر مردم تحمیل می‌کنند؛ این پدیده موجی سیاسی ایجاد کرده که در اثر آن مستبدانه از پایبندی عملی به دین جلوگیری به عمل 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 نهادینه کردن 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 می شده است؛⁽¹⁾ وجود چنین محدودیت هایی زمینه شکل گیری پسا سکولاریسم را فراهم نموده است.

(ب) بحران های سکولاریسم

یکی از مهم ترین زمینه های شکل گیری پسا سکولاریسم، بروز بحران های گوناگون معرفتی، روحی، اخلاقی و اجتماعی در نظام های سکولار است که آنان را با چالش جدی رو به رو 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، خسارت های سنگینی برای نظام های سکولار به بار آورد؛ گرچه نقش این جریان در سرعت بخشیدن به اکتشافات علمی و افزایش چشمگیر بهره مندی های مادی غیر قابل انکار بود، ولی به دلیل یک سونگری و نادیده گرفتن ارزش های الهی هیچ گاه نتوانست سعادت حقیقی را برای بشریت به ارمغان بیاورد و با وجود پیشرفت در علم و تکنولوژی، پس رفت 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 روشن اندیشی، عقل گرایی و انقلاب صنعتی که از سده چهاردهم در غرب آغاز شد با وجود نتایج سودمند آن در زمینه تأمین رفاه مردم، ایجاد دگرگونی های فکری - فرهنگی و تکامل زندگی اجتماعی انسان ها موجب بروز بحران ها و نارسایی هایی نیز در عرصه های گوناگون زندگی از جهت معرفتی، روانی، اخلاقی، اجتماعی و سیاسی شده است؛ امروزه بشر در بُعد

ص: 37

1- . کین، جان، محدودیت های سکولاریسم در دیدگاه ها و تحلیل ها، ماهنامه دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، سال سیزدهم، آذرماه 1378، ش 132، ص 36-38.

معرفتی دچار تحیر علمی، نسبت گرایی و بی ثباتی 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 بی خویشی شده و از جهت اخلاقی گرفتار انحراف های خصلتی گسترده، به لحاظ خانوادگی دچار از هم پاشیدگی داخلی، از نظر اجتماعی و سیاسی نیز، گرفتار بحران هایی چون هرج و مرج بین المللی و مانند آن است. (1) در حقیقت پدیدار شدن ایده سکولاریسم، خود نمونه ای از همان افراط بشر بوده است که خسارت ها و پیامدهای جبران ناشدنی به ارمغان آورده است که از جمله آن ها کم رنگ شدن فداکاری و نابودی ایثار در جامعه است؛ زیرا از ویژگی های ضروری سکولاریسم، نفی شایستگی هرگونه گذشت و فداکاری هایی 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 از خودگذشتگی ها بسته می شود؛ زیرا سکولاریسم ترویج دهنده بهره گیری تمام عیار از دنیا است و این با ایثار سازگار نیست و اگر ماورایی و آخرتی در نظر گرفته نشود، انجام ایثارها دلیلی نخواهد داشت و در نتیجه جامعه از چنین نعمتی محروم می ماند. در نظام سکولاریسم ارزش احساس وظیفه و تکلیف برین که با عظمت ترین و شریف ترین احساس آدمیان است، در تطبیق حقایق بُعد دوم (مانند حقوق، اقتصاد، سیاست و...) بر زندگی از بین می رود و انسان ها در زندگی سکولاریستی تا حد دندان های ناآگاه ماشین چنانچه در دوران معاصر مشاهده می کنیم در می آیند.

نفی برادری و برابری انسان ها از دیگر خسارت های زیانبار است؛ زیرا آن گاه که سکولاریسم، اخلاق و مذهب را از زندگی اجتماعی انسان ها نفی کرد، خط بطلانی بر برادری و برابری آن ها کشید و آنان را از یکدیگر بیگانه

ص: 38

1- . عبدالله جوادی آملی، انتظار بشر از دین، ص 13.

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.⁽¹⁾

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 دین مداری 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 بحران های نظام سکولار بیفکنیم، می توان به پنج بحران عمده اشاره نمود:

1. بحران معرفت شناختی

معیار بودن معرفت حسی و تجربی در دنیای امروز که ناشی از جهان بینی مادی و طبیعی است، موجب شد تا معرفت های 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 مبنای قرار دادن آن در شناخت و بی اعتنائی به معارف متافیزیکی و اخلاقی، بحران معرفتی را برای نظام سکولار در پی داشت و به تعبیر پیتر اسکات⁽²⁾، نظام هوشمندی که بمب هسته ای را ساخته، در ساختن مقوله های اخلاقی که بتواند چنین دانشی را متمدن کرده و در خدمت انسان قرار دهد، شکست خورد.⁽³⁾

پیامد چنین معرفت شناسی ناقصی، تفسیر نادرست از انسان و جهان هستی

ص: 39

1- . محمدتقی جعفری، سکولاریسم یا حذف دین از زندگی، به نقل از قبسات، س 1، ش 2، ص 126.

2- peter Scott .

3- . پیتر اسکات، فرهنگ و جامعه، ص 284.

است و چنین شناخت محدودی، نگاه به انسان و جهان را نیز تحت تاثیر قرار داده و بر آنها سایه خواهد افکند.

گروهی که خواسته ای برخاسته از حس و وهم را خرد پنداشتند و قداست حریت را در پای شهوت و غضب قربانی کردند بادت نیافتن به شناختی درست از گوهر انسان، سیاست و حکومت را که از شریف ترین شاخه های علوم انسانی است، به سلطنت بر مردم معنا و تفسیر کردند، اینان هم دچار مشکل انسان شناسی و جهان بینی اند و هم مبتلا به معضل معرفت شناسی؛ زیرا انسان از منظر این گروه، بین تولد و مرگ خلاصه می شود و جهان هستی 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 عقال ترقی اند، عقل پنداشتند و علم حسی را که پشتوانه ابطال پذیری حسی دارد، معرفت صائب می انگارند؛ غافل از آنکه نه انسان را درست شناختند، نه جهان هستی را چنان که باید بررسی نمودند و نه به معیار اصیل معرفت، دست یازیدند. (1)

2. بحران انسان شناختی

انسان معاصر نه تنها تعریف مشخصی از هویت حقیقی انسان ارائه نکرده است، بلکه بشر را در قالب فرینده اومانسیم به حیوانیت فروکاسته است و همین امر موجب شده تا هویت انسان همچنان ناشناخته باقی بماند و انسانی که هویت خویش را به درستی شناخته است، درک صحیحی از مصالح و نیازهای خویش نداشته و بالطبع در راه برآوردن آن گام بر نمی دارد و تلاشی نمی کند.

هرچند تمدن غرب امکانات مادی گوناگونی در اختیار انسان معاصر گذارده که نسل گذشته حتی رؤیای آن را در سر نمی پرورانده است؛ ولی چون در این تمدن معنای انسان پنهان و مجهول است و آرزوهای ژرف او

ص: 40

نیز نادیده و ناشناخته مانده است و به رغم وجود همه امکانات مادی، انسان در سیه روزی و ناامیدی فرو رفته است. (1)

شناخت نادرست از انسان، توجه به بعد مادی او و نیز غفلت و کنارگذاشتن بعد روحی انسان از شاخصه های انسان شناختی دنیای معاصر است که بر پایه تفکر مادی استوار بوده و این امر، بحران انسان شناختی 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 می شود؛ درحالی که انسان در این بُعد خلاصه نشده و نه تنها از ابعاد فراطبیعی برخوردار بوده که این بُعد، بُعد حقیقی و محوری او را تشکیل می دهد و انسان از دیگر حیوانات متمایز می شود؛ 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 انسان پژوه را به شناخت نیازهای حقیقی انسان توجه می دهد و تنها مبدئی که قادر است انسان را این گونه بشناسد، خالق و آفریننده اوست؛ چنان که 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، بی توجهی به تمام ابعاد وجودی و نیز محصورنمودن او در حس، ماده و نیازهای مادی، مایه تنزل آدمی در حد یک حیوان خواهد بود؛ چنان که مشکل عمده غرب را می توان ناشی از دیدگاه نادرست آنان در انسان شناسی دانست، غریبان با نگرش مادی گرایانه به انسان، تنها زندگی نباتی یا حیوانی را برای او در نظر می گیرند؛ آن گاه تمام هم و غم او را به تأمین و پرورش همین دو گونه از زندگی محدود می دانند؛

ص: 41

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 لذت های وهمی و خیالی بهره مند شود.

این نگاه نادرست و نابخردانه از انسان و سیاست هایی که برای اعمال این دیدگاه در هدایت زندگی او به کار برده اند، موجب شد که بُعد انسانی در زندگی بشر دچار نقصان و اضمحلال شده و حقیقت و فطرت واقعی او آسیب ببیند؛ به گونه ای که آدمی، با هم استعداد های انسانی، به موجودی خودخواه و کاملاً منفعت طلب تبدیل شده و هیچ چیز برای او جز خود و منافع خود اهمیت نداشته باشد.

پیامد مهم اشتغال به خود گیاهی و حیوانی و لذت های زودگذر دنیا، غفلت است؛ غفلت از خالق متعال، حقیقت انسانی، هدفمندی جهان آفرینش، آفرینش آسمان ها و زمین، حقیقت آخرت و چشم فرو بستن از واقعیت های پیدا و پنهان نشئه های دنیا و آخرت:

لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (1) (M) آنان کسانی هستند که قلب هایی (عقل) دارند که با آن ها اندیشه نمی کنند و چشم هایی دارند که با آن ها نمی بینند و گوش هایی دارند که با آن ها نمی شنوند؛ آن ها همانند حیوانند، بلکه گمراه ترند؛ ایشان همان غافلانند. (2)

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 عدالت و آزادی، در حقیقت انسان شناسی تنزل یافته و تحقیر می شود. (3)

3. بحران در قوانین بشری

ص: 42

1- . سورة اعراف، آية 179.

2- . عبدالله جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، بررسی و نقد نظریه سکولاریسم، ص 234-235.

3- . عبدالله جوادی آملی، حیات حقیقی انسان در قرآن، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج 15، ص 358.

قوانین بشری برآمده از نگاه سکولار دارای دو مشکل اساسی است؛ از یک سو با نقص رو به روست، زیرا تنها برای انسانی که مدنی بالطبع تلقی می شود، تنظیم یافته و تنها حوزه اجتماعی انسان را در نظر گرفته است اما حوزه شخصی و خانوادگی افراد را پوشش نمی دهد. 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؛ در حالی 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 بن بست بزرگ منتهی ساخته است. (1)

از سوی دیگر بشر امروز با ورود در عرصه قانونگذاری نه تنها خود را از قانون الهی بی بهره ساخته که به دلیل غلبه خواهش های نفسانی بر او، ارزش های 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.

«محرومیت جوامع از قانون الهی و ورود در حریم قانونگذاری، رمز انحطاط اخلاق و انسانیت در درون آن هاست؛ جوامعی که به سبب نبود هرگونه محدودیتی، حتی نسبت به فطری ترین مسائل بشریت بی اعتنا بوده و قوانینی غیراخلاقی را از تصویب گذرانده اند؛ همچون جواز ازدواج با همجنس و محارم، ممنوعیت نیایش در مدارس، رواج فساد و ظلم به تهیدستان و سخت گیری بر متدینان و... پیامدهای چنین رفتارها و

ص: 43

موضوع گيري ها، به گونه اي است که در سطوح بالاتر، حتي جهان را در مخاطره قرار مي دهد؛ زيرا شيوه بي قيدي، شيوه اي نيست که به مواردی خاص محدود شده و تنها به درون کشورها منحصر شود، بلکه سيره اي را ترسيم مي کند که برای آن، غارت اموال و منافع ديگر کشورها امري موجه و حتي ضروري به شمار می آيد؛ چراکه دولت مرداني که هيچ محدوديتي را براي امور داخلي کشورشان نمي پذيرند، هيچ گاه نمي توانند در برخورد با کشورهای ضعيف و ناتوان پذيراي محدوديت باشند.» (1)

4. بحران معنويت و اخلاق

يکي ديگراز بحران هايی که بشر امروز با آن دست به گريبان شده، بحران معنويت و اخلاق است. بشر امروز در ازای رسيدن به پيشرفت مادی، معنويت و اخلاق را به کنار گذارد و خلأ- معنوی و اخلاقی را برای جامعه بشری به ارمان آورد. تمدن کنونی غرب براساس پاسداشت انسان، اومانيسم و اصالةالانسانيه بنا شده است؛ به اين معنا که انسانيت، عنصر و هدف اصلی و قبله اساسی برای اين تمدن خواهد بود؛ امروزه در نظام تمدنی غرب، ارزش های انسانی پامال و نابود شده اند؛ تا اندکی پيش از اين، آسیب های اين رویکرد در لباس علمی و ادبيات دانشگاهی پنهان بود ولی به تدريج ضعف های آن آشکار شده و باطن اين تمدن مادی که ضد انسان و فطرت الهی است رفته رفته خود را آشکار کرد. يك نمونه آن قتل و غارت و خشونت متراکم شده است که امروز بر کسی پوشيده نيست؛ خشونت و شهوت رانی های مسخ کننده انسان، ازدواج با هم جنس - که متفاوت با همجنس بازی است- به مراتب رواج بيشتري يافته است؛ چنان که اعمال منکری که ضد فطرت اند در زندگی آنان راه يافته ايت، امروزه به طور علنی و صريح به اين اعتراف می کنند؛ دو همجنس با يکديگر ازدواج کرده و

ص: 44

1- . عبدالله جوادی آملی، نسبت دين و دنيا، بررسی و نقد نظريه سکولاريسم، ص 214.

کلیساها این ازدواج را ثبت می کنند.»(1)

به راستی توحش جنگجویان و غارتگران اتمی را نمی توان تمدن نامید؛ زیرا نتیجه پیشرفت و ثمره ارتقای اجتماعی، ایجاد آرامش و امنیت و کاهش اضطراب و ناامنی است؛ در حالی که امروز کشورهای غربی ایجاد اضطراب فکری و اعتقادی و ناهنجاری های اخلاقی را پیشرفت جوامع بشری می نامند. آنچه غرب بدان دست یافته است؛ چون تهی از معنویت و اخلاق است، نوعی توحش به شمار می آید نه تمدن.(2)

5. بحران سیاسی - اجتماعی

با نگاهی به اوضاع امروز جهان درمی یابیم 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 جلوه های فطرت الهی را به ویژه در بُعد اجتماعی به فراموشی سپرده و آسیب های جبران ناپذیری را به خود، جامعه و در سطح بین المللی وارد می کنند؛ چنان که این مسئله در عصر حاضر، بیش از پیش نمایان است.

رنه گنون(3)، منتقد مشهور فرانسوی، در کتاب «بحران دنیای متجدد» به برخی از این پیامدها و بن بست های تمدن جدید این گونه اشاره می کند:

«کسانی که تنعم و رفاه را آرمان خود ساخته بودند و از بهبودهایی که بر اثر پیشرفت و ترقی حاصل گشته، برخوردارند، آیا خوشبخت تر از ابنای بشر در روزگاران پیشین هستند؟ امروزه وسایل ارتباطی سریع تر و امکانات 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 نیازمندی های

ص: 45

1- . پایگاه اطلاع رسانی دفتر مقام معظم رهبری، 15/12/1392.

2- . عبدالله جوادی آملی، جامعه در قرآن، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج 17، ص 456.

3- René Guénon .

تصنّعی، بهره‌گیری جنون‌آمیز از امکانات، مواهب طبیعی، لذت‌طلبی و ارضای هرچه بیشتر و غوطه‌ور ساختن انسان در زندگی ماشینی چیز دیگری نیست»⁽¹⁾.

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 به گونه‌ای مطلقاً فردی خلاصه شده و ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی نادیده انگاشته می‌شود. اصل تفاهم و همکاری با دیگر انسان‌ها، به اندازه‌ای رنگ باخته است که امروزه ایجاد کوچک‌ترین نهاد اجتماعی (خانواده) با مشکل‌های فراوانی روبه‌روست؛ به طوری که انسان‌ها قادر نیستند به مقتضای فطرت خویش که حتی از سوی امپال 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 - آن قدر عمیق و ریشه‌دار است که جامعه‌شناسان و حقوق‌دانان جهان نسبت به رفع آن ناتوان مانده‌اند، آنان، نه تنها توان حل بحران را ندارند، بلکه از توقف 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، بی‌بند و باری، کودکان بی‌سرپرست و در نتیجه، بر میزان تعدّی،

ص: 46

1- رنه گنون، بحران دنیای متجدد، ص 144.

تجاوز و خشونت افزوده می شود.

از سوی دیگر، چنانچه بخواهیم پیامدهای آلودگی فطرت را در حوزه ای وسیع تر و در سطح بین الملل بررسی کنیم، با وضعیتی به مراتب خطرناک تر روبه رو خواهیم شد؛ به گونه ای که روز به روز، شدت ظلم و جور کشورهای قوی تر 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 می برند.

جوامع به ظاهر مدنی دنیا که بشر امروزی به دام آن ها گرفتار آمده، یک اصل و هدف را مبنای زندگی اجتماعی قرار داده و آن را برای خود منشأ سعادت به شمار می آورد و آن بهره برداری از منافع و مزایای دنیوی و بهره کشی از طبقه ضعیف برای سود بیشتر است و آن عامل مهمی که مایه هم آوایی مشنوم و یکپارچگی آنان شده، همین امر است. (1)

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 سلاح های کشتار جمعی، تجهیزات هسته ای، زرادخانه های شیمیایی و میکروبی و طرح و برنامه های بلندمدت برای نابودی وسیع نسل بشر در زمین، دریا، هوا و اخیراً در فضا صورت می پذیرد، ناشی از وارونگی خطرناک در ساحت قدرت و دانش بشری است که از دانش و فناوری، در تحکیم پایه های قدرت سود برده می شود؛ نتیجه آن است که اگر قدرتمندان ستمگر برای تحکیم سلطه شیطانی خود لازم ببینند، شهرها، تأسیسات اقتصادی و ثروت های ملی دیگران را به کمک علم، هدف قرار می دهند و در کوتاه ترین زمان، هزاران انسان بی گناه را به خاکستر تبدیل نموده یا با استفاده از سلاح های شیمیایی

ص: 47

1- . عبدالله جوادی آملی، جامعه در قرآن، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ص 189.

به نابودی آزادگان می اندیشند؛ آنان با توسل به مواد رادیواکتیو ضعیف شده به کشتار آرام و دراز مدت نسل های انسانی می پردازند و علم همچنان با توسعه شگفت آورش تحت اسارت قدرت به پیش می تازد و زمینه نابودی های بیشتری را فراهم می آورد، زیرا هر کس و هر چیزی که محکوم قدرت شد، باید با تمام ظرفیت به تأمین خواسته های قدرتمندان پردازد. (1)

مجموعه این بحران ها و مشکلات، موجب شد تا بشر امروز با نوعی تحیر و سردرگمی در حوزه های گوناگون زندگی رو به رو بوده و با وجود پیشرفت های علمی و مادی در عرصه های گوناگون، شاهد پس رفت بشر در ابعاد گوناگون زندگی باشیم.

شکل گیری مبانی معرفتی مادی و حاکمیت مبانی غیر دینی و الهی بر اندیشه بشر امروز و فروکاستن انسان شناسی او به جنبه مادی و حیوانی انسان و نادیده گرفتن جنبه معنوی، روحی و حیات حقیقی، زمینه را برای ظهور بحران در عرصه های 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 می کند.

سقوط در چاه حس گرایی پس از آن رخ داد که در مرحله نخست، پندار ناصواب عقل گرایی مطرح شد و نغمه ناموزون بی نیازی از وحی الهی ارائه گردید؛ سپس در مرحله بعد، عقل تجریدی و انتزاعی از صحنه معرفت شناسی 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 می شد، حرمت معارف نا محسوس و ارج اصول ارزشی غیر مادی، رخت بربست و صنعت حس،

ص: 48

بنیان گذار عقیده، اخلاق، حقوق و سیاست شد و میوه تلخ و فراخ چنین شاخ منحوسی، جز استعباد، استعمار، استثمار، استحمار و سرانجام، تهاجم و تکالب ملت های ضعیف و غارت منابع سرشار آنان نخواهد بود.⁽¹⁾

ج) رشد و افزایش گرایش به دین

یکی از عوامل مهمی که زمینه ساز چرخش از سکولاریسم و گرایش به پساسکولاریسم در میان برخی از اندیشمندان گردیده، رشد فزاینده دین و گرایش به آن با وجود یگانه تازی سکولاریسم و تلاش پیگیر آن برای کنار نهادن دین از عرصه زندگی بشر است؛ پیترا ال برگر⁽²⁾ می گوید:

«حقیقت آن است که جوامع دینی، علی رغم عدم تطابق و سازگاری با الزامات جهان سکولار، همچنان باقی مانده و حتی گسترش یافته اند. به بیان ساده تر، تجربه دین سکولاریزه شده عموماً با شکست مواجه شده است، اما حرکت های دینی به همراه اعتقادات و رویه هایی که از گرایش های فراطبیعی منبعث می شوند با موفقیت های چشمگیری مواجه بودند.»⁽³⁾

وی بر این باور است که جهان امروز جهانی به شدت دینی بوده و نمی توان آن را، چنانکه بسیاری از تحلیل گران نوگرا - خواه از روی تفنن و خواه از روی یأس - اعلام کرده اند، جهانی سکولار نامید. میل به دین و تلاش برای یافتن معنایی که ورای فضای محدود دانش و علم تجربی بشر باشد، یکی از ویژگی های 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 می اندیشند؛ ولی تا کنون این تمایل و نیاز به دین از میان نرفته و در آینده نیز از میان نمی رود.⁽⁴⁾

ص: 49

1- . همو، انتظار بشر از دین، ص 143.

2- Peter.l Berger .

3- . پیترا ال برگر، افول سکولاریزم، دین خیزش گر و سیاست جهانی، ص 20.

4- . همان، ص 24-28.

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!⁽¹⁾

امروزه خیزش اسلامی در واقع احیای مؤثر و مؤکد تعهدات دینی است؛ این خیزش، پهنه جغرافیای گسترده ای را دربر گرفته و کلیه کشورهای اسلامی از شمال آفریقا تا جنوب شرق آسیا را تحت تأثیر قرار می دهد؛ خیزش اسلامی هر روز طرف داران بیشتری در سرزمین های گوناگون به ویژه کشورهای منطقه صحرای آفریقا، پیدا کرده است. این حرکت در جوامع روبه رشد مسلمان در اروپا و به میزان کمتری در امریکای شمالی، نمود بیشتری داشته است؛ چنان که برخی از روشنفکران پیشرو اعتقاد دارند تجدید حیات اسلامی تنها به بخش های عقب افتاده اجتماع که کمتر با پدیده نوگرایی آشنا شده اند، محدود نیست؛ چراکه این حرکت در شهرهایی گسترش یافته که پدیده نوگرایی به میزان قابل توجهی در آنجا رسوخ کرده است.⁽²⁾

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

نخست؛ نوگرایی را نمی توان نوعی جهان بینی شکست ناپذیر دانست که رویه دینی ناگزیر از هماهنگی و هم آوا نمودن خود با آن باشد؛ برعکس، رویکرد تطابق با سکولاریسم و تجربه دین سکولاریزه شده، عموماً شکست

ص: 50

1- . همان، ص 27.

2- . همان، ص 23.

خورده و در مقابل، نهضت های دینی همراه با باورداشت ها و رویه هایی که از گرایش های فرا طبیعی منبعث شده، از کامیابی چشمگیری برخوردار بوده اند.

دوم؛ تضاد و تعارض دین و نوگرایی، اندیشه ای ناصواب است؛ زیرا اصولاً این موضوع که نوگرایی لزوماً به افول دین می انجامد اندیشه ای بی ارزش تلقی می شود.

سوم؛ بین سکولاریسم و نوگرایی نیز هیچ تلازمی وجود ندارد؛ بلکه نوگرایی در بسیاری از مناطق، حرکت های قدرتمند ضد سکولار را در پی داشته است. (1)

یورگن هابرماس نیز در این باره می گوید: تغییرات جهانی و درگیری های آشکاری که در ارتباط با مسائل مذهبی شعله می کشد، دلیل خوبی است برای تردید در افول و فراموشی دین؛ از نگاه وی تعداد اندکی از جامعه شناسان موافق این فرضیه هستند که بین مدرنیته شدن جامعه و سکولار شدن مردم، ارتباط وثیقی برقرار است؛ در حالی که برای مدت های بسیاری کسی با این فرضیه مخالف نبود؛ (2) وی در فرازی از دیدگاه خود درباره اهمیت جایگاه دین در عصر حاضر می گوید:

بعید است متوجه این حقیقت نشده باشیم که سنت های مذهبی و اجتماعات دینی از اهمیت سیاسی تازه ای که تاکنون بی سابقه بوده برخوردار شده اند. این حقیقت دست کم برای آن دسته از ما که از منطق عرفی رایج در جریان اصلی علوم اجتماعی پیروی می کرده اند و براین باور بودند که تجدد با سکولاریزه شدن یا کمرنگ شدن عقاید و روش های 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

ص: 51

1- . همان، ص 19-20.

2- . یورگن هابرماس، جامعه فراسکولار در غرب، ص 106.

خاورمیانه تا جنوب شرقی دربر گرفته است. نفوذ اسلام همچنین در منطقه جنوب صحرای آفریقا در حال رشد است و در آن منطقه با جنبش های مسیحی رقابت دارد. در پی افزایش مهاجرت ها اسلام در اروپا و کمتر در آمریکای شمالی نیز در حال گسترش است. با یک نگاه به کشور هایی مانند ترکیه و مصر، بیش از پیش متوجه می شویم که احیای نقش مذهب به محافل تحصیل کرده و برخوردار از فرهنگ ممتاز نیز سرایت کرده است. آنچه در این زمینه بیش از همه تعجب برانگیز می باشد، احیای نقش سیاسی مذهب در قلب جامعه غرب است. (1)

از نگاه ژان پل ویلهم (2) نیز در حالی که در سال های دهه 1960 میلادی (1340 شمسی) گفتمان غالب، مربوط به زوال و افول دین بود، در این اواخر و در سال های 1990 میلادی بیشتر بر بازگشت دینداری تأکید می شود. آیا این دلیلی بر تحقیر سکولار یا دنیوی سازی که تاکنون این همه ستایش می شد، نیست؟ (3) امروزه جریان بازگشت ملت ها به دین باوری، همانند یک سیل خروشان به راه افتاده است و این تصور که سکولاریسم همه جهان را دربر می گیرد به پایان رسیده است. (4)

قدرت و نقش دین در زندگی امروز تا اندازه ای است که به باور آلوین تافلر (5) «بازی قدرت جهانی که در دهه های آینده پدید خواهد آمد، بدون در نظر گرفتن قدرت روزافزون اسلام، مذهب کاتولیک و مذاهب دیگر درک پذیر نیست.» (6)

ص: 52

1- . همو، مذهب در عرصه عمومی، ماهنامه چشم انداز ایران، اسفند و فروردین 84-85، ص 8-9.

2- Jean Paul Wilhelm .

3- . ژان پل ویلهم، جامعه شناسی ادیان، ص 138.

4- . روزنامه ایران، 15/5/76 به نقل از نشریه آمریکایی واشنگتن تایمز.

5- Alvin Toffler .

6- . آلوین تافلر، تغییر ماهیت قدرت، ص 659.

همچنین ژیل کپل(1) می گوید: «سال های پایانی قرن بیستم، حرکت های مذهبی، شکل دیگری به خود گرفت و دین با ارائه دوباره پیام های مذهبی و دگرگون سازی ساختار مذهبی، وارد میدان شده است.»(2)

روند گرایش به دین و مذهب به اندازه ای است که آندره مالرو(3) نویسنده بزرگ فرانسوی معتقد است: قرن بیست و یکم میلادی یا اصلاً وجود نخواهد داشت و یا قرن مذهب خواهد بود.(4)

از نگاه موريس باریبه(5) 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، مهم ترین مسائلی هستند که از رونق یافتن دوباره دین در زمان حاضر حکایت دارد.(6)

مایک دنیس برداین، استاد تاریخ دانشگاه ایزونای آمریکا می گوید:

به عقیده من مدنیت و تمدن غرب به زودی به بن بست خواهد رسید و به جایش مدنیت و تمدن اسلامی خواهد نشست...؛ آمریکا و همه دنیا امروز به چنان بحرانی دچار شده اند که مانند آن در تاریخ سابقه نداشته است. اگر بتوان دوره ای را با دوره جاهلیت پیش از ظهور پیامبر آ مقایسه کرد، همین دوره و عصر ماست...؛ با این حال جهان و به ویژه آمریکا می توانند با پذیرش اسلام در خود، انقلاب درونی ایجاد کنند؛ تنها این دین است که می تواند کشور من و جهان را از قیدها برهاند و از نادرستی ها آزاد کند.(7)

رهبر معظم انقلاب نیز در این زمینه فرمودند: «امروز یک روند معکوس

ص: 53

1- Gilles Kepel .

2- ژیل کپل، اراده خداوند، ص 11.

3- André Malraux .

4- ماهنامه صبح، ش 78 به نقل از نشریه کریستین ساینس مانیتور.

5- Māris Barbier .

6- موريس باریبه، دین و سیاست در اندیشه مدرن، ص 13-14.

7- روزنامه کیهان، 24/7/80.

در همه دنیا محسوس است و به ویژه گرایش به اسلام در کشورهای مسیحی و اروپای قابل مقایسه با دهه های گذشته نیست»؛⁽¹⁾ همچنین فرمودند: «چشم انداز جهان امروز گویای آن است که قرن بیست و یکم میلادی، قرن اسلام است.»⁽²⁾

روند روبه رشد گرایش به مذهب به ویژه دین اسلام در جهان، به خوبی گویای این حقیقت است که نمی توان 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 پسا سکولاریسم باشیم.

د) ظهور انقلاب اسلامی

با آغاز عصر روشنگری و دوران نوگرایی (مدرنیسم) در اروپا، بنیان بسیاری از اندیشه های دینی، متزلزل شده و تحت تأثیر جریان های فکری رایج در این دوره قرار گرفت. بسیاری از رویکردهای دینی و اعتقادی مسیحیت و دیگر ادیان الهی در هاله ای 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. با این حال، رویدادهای آینده با خواست آنان همسویی نداشت و انتظار آنان برآورده نشد؛ همچنین تحولات سیاسی -- اجتماعی که در دو سه دهه اخیر شاهد آن هستیم، موج دیگری را سامان داد.

با شکل گیری انقلاب اسلامی که به احیای دوباره دین در عرصه

ص: 54

1- . پایگاه اطلاع رسانی دفتر مقام معظم رهبری، 25/5/78.

2- . همان، 4/3/77.

اجتماعی انجامید، ناکامی تلاش پیگیر سکولاریسم برای انزوای دین به نمایش گذارده شده و پایه های آن سست گردید. در چنین وضعیتی طبیعی است که نمی توان نقش دین را نادیده گرفت؛ به ناچار طرف داران پسا سکولاریسم به نقش فراموش شده 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 1980 در بین اندیشمندان علوم سیاسی این تمایل وجود داشت که نیروی دین را در سیاست، نادیده و یا دست کم بگیرند و این بیشتر از زیربناهای ایدئولوژیک و مثلاً مارکسیستی، ناشی شده و در مواردی درگرایش عمومی تر در درون خود آن، ریشه در سکولاریسم داشت. در آن دوران حتی برخی از اندیشمندان دینی نیز به علت حس آرمان خواهی، از بعد سیاسی دین غفلت می ورزیدند. اکنون با رویدادهای بیست سال گذشته در جهان و با توجه به رشد فزاینده نقش دین در سیاست، می توان با واقع بینی بیشتر، طیفی از الگوهای تعاملی را میان این رویکرد حساس و سر نوشت ساز هستی آدمی مشاهده کرد.

چنین به نظر می رسد که تأثیری که دین در آستانه قرن بیست و یکم بر مسائل جهانی بر جا نهاده، نمایاننده پدیده ای است که می توان آن را «غیر سکولار بودن مدرنیته» نام نهاد؛ به این ترتیب به نظر می رسد که یکی از مؤلفه های مهم تشکیل دهنده مدرنیته، یعنی سکولاریسم، از شالودگی آن شانه خالی می کند.⁽¹⁾

پیروزی انقلاب اسلامی و برپایی نظام سیاسی بر پایه مبانی دینی، آن هم در عصری که دین از عرصه زندگی بشر کنار نهاده شده و افیون توده ها معرفی می شد، مبانی فکری سکولاریسم را به چالش کشیده و توانمندی و

ص: 55

1-1. پیتر ال برگر، افول سکولاریزم، دین خیزش گر و سیاست جهانی، ص 9-11.

گنجایش دین را به عنوان الگویی جایگزین الگوهای سکولار به نمایش گذاشت و همین مسئله از زمینه ها و عوامل چرخش از نظریه سکولاریسم و گرایش به پساسکولار بود.

آنتونی گیدنز، (1) جامعه شناس مشهور، درباره شکل گیری انقلاب اسلامی معتقد است که در گذشته سه غول فکری جامعه شناسی یعنی مارکس، امیل دورکیم (2) و ماکس وبر (3) با کم و بیش اختلاف هایی که داشتند، فرایند حرکت عمومی جهانی را به سمت سکولاریزاسیون و به حاشیه رفتن دین می دانستند؛ 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 دینی شدن پیش رفت. (4)

آنتونی گیدنز، رشد اسلام گرایی و حرکت های احیاگرانه کشورهای اسلامی ای که به تجدید حیات پر دامنه اسلام منجر شده و تحول و انقلاب ایران در دهه 1980 م را دلیل و شاهدی آشکار بر بطلان فرایند اجتناب ناپذیر دنیوی شدن دانسته و خیزش اسلامی ایران به رهبری امام خمینی را واکنشی علیه تأثیر غرب به شمار آورده است؛ وی در این باره می گوید:

«آیت الله خمینی حکومتی را که بر طبق قوانین سنتی اسلامی سازمان یافته بود تأسیس کرد. انقلاب اسلامی به گفته وی دین را آن گونه که در قرآن مشخص گردیده، اساس مستقیم زندگی سیاسی و اقتصادی قرار می دهد. احیاگری اسلامی را نمی توان 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 پیچیده تر است، آداب و

ص: 56

1- Anthony Giddens .

2- Émile Durkheim .

3- Max Weber .

4- . آنتونی گیدنز، جامعه شناسی، ص 75.

شیوه های زندگی سنتی احیا گردیده اند، اما با علایقی همراه اند که ویژه دوران مدرن است.» (1)

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.» (2)

اهداف طرح نظریه پسا سکولاریسم

گرچه ممکن است در نگاه نخست، چرخش از سکولاریسم به پسا سکولاریسم - از سوی برخی از اندیشمندان - به عنوان عقب نشینی از سکولاریسم و توجه به نقش دین تلقی گردد؛ ولی واقعیت آن است که نظریه پسا سکولاریسم به دلیل بنیان های حاکم بر آن که همان مبانی سکولار است، چیزی فراتر از سکولاریسم را به ارمغان نیاورده و نقش و جایگاه چندانی به دین نمی بخشد؛ از این رو نمی توان انتظار داشت که چنین نظریه ای در پی دادن نقشی به دین باشد. دل بستگی طرف داران این نظریه به چارچوب های فکری فرهنگ مادی غرب، تعلق خاطر آنان به مدرنیته و تلاش برای زدودن ایرادها و ابهامات آن، بیانگر اهدافی است که از ارائه چنین نظریه ای دنبال می شود. در اینجا نگاهی گذرا به اهداف طرح نظریه پسا سکولاریسم خواهیم داشت.

الف) سرپوش نهادن بر بحران ها و چالش های سکولاریسم

نظریه سکولاریسم گرچه در سایه رشد علوم و تکنولوژی، پیشرفت های 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

ص: 57

1- . همان، ص 513.

2- . پایگاه اطلاع رسانی دفتر مقام معظم رهبری، 25/5/78.

آموزه های مسیحیت و تعالیم خرافی کلیسا به همه ادیان، هزینه های سنگین و جبران ناشدنی نیز بر آنان تحمیل نمود که نمونه آن، کشمکش انسان امروز با انبوهی از بحران ها و چالش های معنوی، روحی، اخلاقی و اجتماعی، گرفتار شدن در منجلاب مادیت و شهوت پرستی و تنزل انسانیت به حیوانیت است که چهره واقعی چنین تمدنی را به نمایش گذاشته و تردید و تشکیک هایی جدی درباره صلاحیت آن را مطرح می نمود. در چنین شرایطی با هدف سرپوش نهادن بر بحران ها و چالش های سکولاریسم و نجات آن، نظریه پسا سکولاریسم ارائه گردید.

هابرماس در این باره می گوید: «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»⁽¹⁾ در عین حال تأکید می کند که اصطلاح پست سکولار به این معنا نیست که سکولار کردن حاکمیت، روند معکوسی را طی کرده باشد.⁽²⁾ این بیان هابرماس، گویای دل بستگی وی به سکولاریسم است.

امروزه با بی ارزش شدن آموزه های ضد دینی و به بن بست رسیدن مکتب های ساخته بشر، انسان بیش از هر زمان دیگر با آگاهی بر ناتوانی نظام های سکولار در حل معضلات پیچیده جامعه جهانی، راه نجات خود را در پناه بردن به دامان آموزه های دینی می بیند. در این باره جان کین، دانشمند انگلیسی، در گفتگو با یکی از نشریه های ترکیه می گوید:

«سیستم حکومتی در غرب به افلاس افتاده و لائیسزم نیز نتوانسته روح تشنه انسان ها را سیراب کند. هنگامی که نیچه ضرورت کشتن خدا را در غرب طرح کرد، لائیسزم به بالاترین حد قدرت خود رسیده بود؛ ولی امروزه

ص: 58

1- . یورگن هابرماس، چیستی سکولاریسم، روزنامه همشهری، 29/2/81.

2- . همان.

می بینیم که در جوامع غربی، حیات دینی دوباره مطرح می شود و دین در عرصه اجتماعی کاربرد خود را نشان می دهد.»(1)

ب) پرکردن خلأ معنویت و اخلاق

یکی از پیامدهای مدرنیته غربی و جریان سکولار که نتیجه طبیعی کنار نهادن دین از زندگی بشر می باشد، پیدایش خلأ معنویت و اخلاق بود. در برخورد با این مسئله از سوی جریان سکولار دواهاکار درپیش گرفته شد تا ضمن پرکردن خلأ معنویت در جوامع خود، از گرایش به ادیان الهی و نفوذ آنها - که بزرگ ترین مانع و سد در برابر جریان سکولار به شمار می رفت و موجودیت آن را زیر سؤال می برد - جلوگیری شود:

راهکار نخست، طرح معنویت ها و ترویج عرفان های کاذب و نوظهور، با هدف پرکردن خلأ معنویت و برطرف نمودن بحران های عصر روشنگری بود؛ به طور مشخص در دهه های 1960 و 1970 میلادی، شاهد گسترش موج ظهور این معنویت ها و عرفان ها در جوامع غربی هستیم،(2) به هم ریختگی و تلخی روابط شخصی، بیماری های روانی، انزوا، بی اعتمادی و تنهایی باعث خلق گروه های تازه ای شده و فرقه های جدید از این اوضاع بیمارگونه بیشترین بهره برداری را کردند.(3)

ترویج این نوع عرفان ها و معنویت ها بهترین فرصت را در اختیار مدرنیته غربی و نظام سکولار قرار می دهد تا با استفاده از آن، خلأ معنوی در این جوامع را به گونه ای برطرف نماید که به بنیان های فکری حاکم بر آن، هیچ گونه آسیبی نرسد؛ افزون بر این هماهنگی فکری و تشکیلاتی برخی از این عرفان ها و همراهی با نظام تمدن غرب و ستایش آن، گویای اهداف پشت پرده برای ترویج این گونه عرفان هاست.(4)

ص: 59

1- . میراحمد رضا حاجتی، عصر امام خمینی، ص 113، به نقل از نشریه ینه یوزیل، چاپ ترکیه 18 می.

2- . ملکم همیلتون، جامعه شناسی دین، ص 359.

3- . همان، ص 369.

4- . حمزه شریفی دوست، کاوشی در معنویت های نوظهور، ص 22-23.

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 کرده اند.⁽¹⁾

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 درون‌گوش 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 نظریهٔ پساسکولاریسم شکل گرفت.

در این راستا نظریه پردازان پساسکولار با توجه به ازبین رفتن معنویت و 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 عرصهٔ اجتماع و تأکید بر کارکرد‌های اجتماعی آن در زندگی افراد و البته گسستن پیوند آن با حکومت و سیاست، جبران نمایند و همین

ص: 60

1- . برایان ویلسون، جنبش‌های نوین دینی، ص 82.

موجب شد تا نگاه پساسکولار به دین، نگاهی ابزاری شده و محدوده دین تنها به اخلاق، فرو کاسته 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 می شود تا دین در این محدود خلاصه و از نقش آفرینی در گستره حکومت و سیاست - به عنوان عرصه های 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 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.» (1)

همچنین از نگاه وی «هیچ دلیل مناسبی برای انکار این احتمال وجود ندارد که ادیان به طور بالقوه هنوز دارای محتوای معنایی ارزشمند برای الهام بخشیدن به دیگر مردمان، فراسوی اجتماعات محدود دینی باشند»، اما آن را مشروط بر آن می داند که این توان معنایی بالقوه آنها به صورت حقیقتی با زبان سکولار بیان شود؛ (2) هابرماس همچنین معتقد است:

دین در چارچوب مدرنیته تنها در صورتی می تواند پا برجا بماند که 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 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

ص: 61

1- . یورگن هابرماس، مذهب در عرصه عمومی، چشم انداز ایران، اسفند و فروردین 84-85، ص 12.

2- . همان، ص 14.

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.⁽¹⁾

براین اساس، تلاش پسا سکولاریسم 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 می کوشند 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

شکل گیری انقلاب اسلامی و برپایی نظام سیاسی بر مبنای دین، خط بطلانی بر تفکرات سکولاریستی کشید، تلاش آنان برای انزوای دین را به یکباره خنثی نمود و پایه های تمدن غربی را به لرزه درآورد.

ریچارد مورفی⁽²⁾، معاون پیشین وزیر خارجه آمریکا می گوید: «پدیده انقلاب اسلامی ایران دیگر تنها یک مسئله استراتژیک متعارف نیست؛ مسئله امواجی است که این انقلاب پدید آورده و بنیادهای تمدن معاصر کاپیتالیستی و سوسیالیستی غرب را به لرزه انداخته است.»⁽³⁾

رهبر معظم انقلاب در این باره فرمودند:

«امام بزرگوار ما با ارائه مکتب سیاسی اسلام، خط بطلان بر همه تلاش های فرهنگی و سیاسی دشمنان اسلام در طول یک قرن ونیم گذشته کشید که سعی کرده بودند اسلام را به کلی از عرصه زندگی جامعه بیرون رانند.»⁽⁴⁾

ص: 62

1- . همو، مدارای دینی و سکولاریزم، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره 15، ص 225.

2- Richard Murphy .

3- . حسن واعظی، ایران و آمریکا، ص 314؛ فارین پالیسی به نقل از خطر توطئه، ص 95.

4- . پایگاه اطلاع رسانی دفتر مقام معظم رهبری، 21/11/77.

جذابیت انقلاب اسلامی برای ملت های مسلمان و الهام بخشی آن در پاسخ به ندایی که از درون فطرت انسانها برمی خاست و نیز ناتوانی نظام سکولار از پاسخ به آن، موجب شد تا آنان به منظور کاستن از تأثیرات و نفوذ انقلاب اسلامی به ویژه بر کشورهای اسلامی و الگوگیری از آن، راهکارهای گوناگونی را به کار گیرند که طیف گسترده ای از اقدامات را دربرمی گیرد؛ اقداماتی چون: تحمیل جنگ، اعمال تحریم، فشارهای بین المللی، 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 به کار 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 پسا سکولاریسم به وجود آمد؛ از این رو ارائه نظریه پسا سکولاریسم با ظاهری فریبنده در نقش بخشیدن به دین در عرصه اجتماعی و با نقاب و لعاب دینی به عنوان الگوی فرا روی نظام های سیاسی دینی پدیدار شد تا ضمن پایبندی بر مبانی سکولار که بنیان های مدرنیته غربی را تشکیل می دهد، به نقش دین نیز توجه شود.

نظریه پساسکولار با پذیرش تأثیرات دین در گستره زندگی انسان ها در چارچوب مبانی غربی و کنار نهادن نگاه افراطی سکولاریسم به دین، می کوشد تا الگویی به ظاهر همخوان با دین و افکار عمومی افراد مذهبی در جوامع گوناگون ارائه دهد و بدین وسیله از تأثیر و گرایش به انقلاب اسلامی و الگو پذیری آن بکاهد.

در حقیقت پسا سکولاریسم را می توان نسخه دینی شده سکولاریسم

دانست که به فراخور نیازهای امروز به ویژه در کشورهای اسلامی بازسازی شده است؛ در حالی که پایبندی و تعهد آن به مبانی و درون مایه های مدرنیته و نظام سکولار همچنان پابرجاست و دیانت در چارچوب مبانی غربی توجیه شده است.

در قالب چنین الگویی، نظام سلطه می کوشد 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 بنیان های فکری غرب مخالف است - بکاهد و در پی آن هژمونی خویش را همچنان ادامه دهد. روشن است که چنین الگویی به دلیل پذیرش چارچوب های مدرنیته غربی، خطری برای آن نداشته و دینی که از سوی آن ترویج می شود به دلیل گستردگی 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 به عنوان بدیل و جایگزین الگوی جمهوری اسلامی در این راستا قابل توجه است. الگوی کنونی ترکیه که با روی کارآمدن حزب اسلامی عدالت و توسعه در این کشور و بر پایه تفکرات فتح الله گولن (1) نظریه پرداز ترکیه ای شکل گرفته، الگویی است که در قالب نظریه پسا سکولاریسم، مناسب ترین گزینه برای غرب است؛ زیرا با نگرشی جامع به ظرفیت های 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 بی ثباتی سیاسی و اقتصادی، دست کم در میان مدت چنین توانی را ندارند. عربستان سعودی نیز، به دلیل تفکرات سلفی و هماهنگ

ص: 64

نبودن الگوهای مورد نظر حاکمان آن با الزامات زندگی عصر جدید، مدتی است که از اثرگذاری پیشین برخوردار نیست. فقدان مردم سالاری 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 الگوبخشی برای جهان اسلام برخوردار است، اما فقدان ماهیت گفتمان ساز، دوری جغرافیایی و زبانی از مهد اسلام در خاورمیانه و رشد گرایش های 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 می کوشد 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 -به ویژه در وضعیت کنونی که با تحولات انقلابی همراه شده اند- به سمت الگوی ترکیه سوق دهد. الگویی که ترویج گر 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 به کارگیری 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.⁽¹⁾

چنین الگویی هرچند ممکن است در کوتاه مدت برای کشورهای اسلامی

ص: 65

1- . پدر اسلام سیاسی یا اجتماعی، فتح الله گولن و سیر تحولات فکری و سیاسی اسلام گرایی در ترکیه، ص 105.

دارای جذابیت‌هایی باشد، اما به دلیل بی‌توجهی به هویت حقیقی اسلام، پذیرش چارچوب‌های مبانی غربی و همسویی با اهداف نظام سلطه، در بلندمدت 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.

ص: 66

فصل دوم : اصول و مؤلفه های پسا سکولاریسم

اصول و مؤلفه های پسا سکولاریسم

ص: 67

در این فصل به مهمترین اصول و مؤلفه های محوری پسا سکولاریسم خواهیم پرداخت؛ بیشتر نظریه پردازان پساسکولار به کلیاتی در این زمینه بسنده نموده اند و به اصول و مبانی این نظریه اشاره چندانی نکرده اند؛ اصول و مؤلفه های این نظریه بیشتر از سوی یورگن هابرماس فیلسوف و جامعه شناس معاصر آلمانی ارائه شده است، از این رو مباحث این فصل ناظر به تبیین اصول و مؤلفه های پسا سکولاریسم در سخنان وی است.

یورگن هابرماس در سال 2001 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 چالش های پیش روی جهان معاصر را در نسبت با مذهب بیان نمود؛

هابرماس همچنین در سال 1381 در سفر به ایران که به دعوت مرکز گفتگوی تمدن ها صورت گرفت در سخنرانی در دانشگاه تهران به تبیین نظریه پسا سکولاریسم 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 گونه ای 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 می کند که براساس یک قرائت طرز تفکرها و صورت های دینی زندگی با معادل های عقلانی جایگزین شدند و بر اساس قرائت دیگر طرز تفکرها و زندگی مدرن به عنوان 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 شده اند؛ چرا که طرفداران این قرائت ها سکولاریزاسیون را یک بازی همه یا هیچ، میان نیروهای مولد علم و تکنیک رهاشده از سوی سرمایه داری از یک سو و نیروهای پابرجای دین و کلیسا از سوی دیگر تلقی می کنند. در یک بازی همه یا هیچ، تنها یکی از طرف های بازی می تواند به هزینه موجودیت طرف دیگر برنده شود؛ و چون هم لیبرال ها و هم کلیسایان معتقد بودند که قواعد این بازی به نفع قوای محرک مدرنیته است، سخن گویان روشنگری علمی و مرجعیت دینی در سده نوزدهم و بیستم به گونه ای آشتی ناپذیر 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 پست سکولار غرب مطابقت ندارد. (1) پیتر برگر نیز معتقد است: با وجود آنکه اصطلاح «نظریه عرفی شدن» می تواند آرا، افکار و مطالبی را دربرگیرد که در خلال دهه های 1950 و 1960 میلادی منتشر شده اند، ولی عمدتاً می توان 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 ساده ای است ولی نادرستی همین ایده کلیدی و مهم اکنون روشن شده است. (2) البته نمی توان انکار کرد که نوگرایی در برخی از مناطق تأثیر بیشتری برجای گذاشته است؛ اما باید به این نکته نیز توجه داشت که اولاً، نوگرایی در بسیاری از مناطق، حرکت های قدرتمند ضد سکولار را در پی داشته است؛ دوم اینکه، عرفی شدن در سطح اجتماعی لزوماً با عرفی شدن در سطح تفکر فردی ارتباط ندارد؛ برخی از نهادهای دینی، قدرت و نفوذ خود را در بسیاری از جوامع از دست داده اند؛ اما عقاید و رویه های دینی کهنه و نو،

ص: 70

-
- 1- . یورگن هابرماس، چیستی سکولاریسم، روزنامه همشهری، 29/2/81
 - 2- . پیتر ال برگر، بریجیت برگر و هانسفرید کلنر، ذهن بی خانمان، نوسازی و آگاهی، ص 19.

همچنان در زندگی افراد تأثیرگذار هستند؛ این عقاید گاه به شکل گیری نهادهای جدیدی منجر می شوند و گاهی نیز انفجار عظیم احساسات دینی را در پی دارند(1) از این رو نمی توان گفت که ما در جهانی سکولار زندگی می کنیم - جز چند مورد استثنا- جهانی که ما امروزه در آن زندگی می کنیم، همانند گذشته آکنده از احساسات دینی است و در برخی مناطق این احساسات بیش از پیش شده و این خود بدان معناست که سراسر ادبیاتی که مورخان و دانشمندان علوم اجتماعی نام نظریه سکولاریزاسیون را بر آن نهاده اند دارای کاستی های گوناگونی است.(2) چنین دیدگاهی سخن از افول سکولاریسم و طرح نظریه پاسکولاریسم را در پی داشت که در ادامه به بیان مهم ترین اصول و مؤلفه های محوری آن خواهیم پرداخت.

عقلانیت

یکی از مؤلفه های اصلی پاسکولاریسم در دیدگاه هابر ماس عقلانیت است؛ عقلانیتی که هابر ماس از آن سخن می گوید، عقلانیتی است که محور مدرنیته غربی را شکل می دهد؛ هابر ماس درباره این عقلانیت و اهمیت آن می گوید:

«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 فرد گرایی قرار می گیرند. از افراد به طور فزاینده ای توقع می رود که روابط اجتماعی مستقلی داشته باشند و خود را بر اساس طرح های خاص خودشان از زندگی به فعلیت و تحقق برسانند. ثانیاً سنت های فرهنگی توان شکل دهی همراه با حجت فرافردی و جایگاه استثنایی خودشان را از دست می دهند. این سنت ها تابع پذیرش نقادانه افراد شده اند و به دانستنی هایی

ص: 71

1- . پیترا ال برگر، افول سکولاریزم، دین خیزش گر و سیاست جهانی، ص 18-19.

2- . همان.

مبدل شده اند که در آن ها خطا راه دارد و در معرض تجدید نظر دائمند، حداقل به صورت تفسیر های نوشونده، از این دانستی های خطا آمیز قلمروهای علم و تکنیک، حقوق و اخلاق، هنر و نقادی، نشأت می گیرد 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 تغییر ناپذیر و جوهر پایدار بودنشان را از دست می دهند و به عنوان برساخته های انسان شناخته می شوند.⁽¹⁾

از نگاه وی تنها آن دسته از جمعیت های دینی سزاوار صفت عقلانی اند که به واسطه نظرگاهی که از درون خود آنان برخاسته است، از تحمیل قهرآمیز حقایق ایمانی خود به دیگران دست بردارند.⁽²⁾

هابرماس در این باره تعبیر «عقل سلیم» را به کار می برد که به عنوان نیروی سوم میان علم و دین میانجیگری می کند،⁽³⁾ اهمیت عقل سلیم در اندیشه هابرماس بدان دلیل است که وی عقل را دارای ویژگی عام و جهان شمولی می داند که برای همه قابل پذیرش است، نه تنها برای یک گروه خاص؛ چرا که از نگاه او برخلاف دین، عقل سلیم دموکرات و روشن بین بر دلایلی پای می فشارد که پذیرش آنها تنها برای طرف داران یک جمعیت مذهبی نیست.⁽⁴⁾

وی براین باور است که روشنگری علمی با درخواست اثبات عقلانی، به هر صورت، عقل سلیم را به سوی خود می کشاند؛ این عقل سلیم در ساختمانی متعلق به دولت قانونی و دموکراتیک جای گرفته که توسط حقوق عقلانی بنا شده است.⁽⁵⁾

ص: 72

-
- 1- . یورگن هابرماس، مدارای دینی و سکولاریزم، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره 15، ص 224-225.
 - 2- . همو، ایمان و دانش، ص 160.
 - 3- . همان، ص 160.
 - 4- . همان، ص 163.
 - 5- . همو، مهندسی ژنتیک و آینده سرشت انسان، ص 136.

بدین ترتیب از نگاه هابرماس در جریان طولانی عقلانی ساختن جهان زندگی، ادیان باید از ادعای خود درباره شکل دهی 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 می شود؛ در حالی که منش جامعه دینی از قوانین جامعه سکولار متمایز گردد. (1)

مرجعیت علم

درباره مرجعیت علم، هابرماس براین باور است که دین در چارچوب مدرنیته تنها در صورتی می تواند 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 گونه ای 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 همان جا که مشروعیت حکومت از آنجا نشئت گرفته است. (2) جهت نخست بیانگر اصل تکثرگرایی است؛ جهت دوم محوریت علم گرایی 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 پسا سکولاریسم، عقل، نقش ایجاد تعامل میان علم و دین را ایفا می کند؛ هابرماس معتقد است در سکولاریسم که براساس بازی همه یا هیچ استوار شده، نقش متمدنانه عقل سلیم دموکرات و

ص: 73

1- . همان، ص 131.

2- . همو، مدارای دینی و سکولاریزم، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره 15، ص 225-226.

روشن بین محو می شود؛ عقل سلیمی که هم زمان در جنجال نبرد فرهنگی همچون نیروی سوم میان علم و دین راه خود را هموار می سازد. (1)

نفی مرجعیت دین

هابرماس براین باور است که در جریان طولانی عقلانی ساختن جهان زندگی، ادیان باید از ادعای خود درباره شکل دهی ساختار زندگی دست بردارند؛ وی جامعه پست سکولار را این چنین معرفی می کند:

«جوامع پست سکولار خود را با استمرار وجود دینی وفق داده اند که نیروی شکل دهنده اش به زندگی هنگامی می تواند باقی بماند که بدون توسل به اقتدار سیاسی و تنها با تکیه به ابزار کلام خود دین، به گونه ای بی واسطه، 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 طرف داران تعصب دین باورانه، از سوی دیگر، راهی در این جهت می گشاید. در این جوامع، هم شهروندان دیندار حضور دارند و هم شهروندان بی دین؛ هر دوی اینها، در چالش سیاسی در مورد این مسئله حیاتی از عقل خود در عرصه عمومی بهره می گیرند و بدین ترتیب جامعه دیندار می تواند، از طریق نهادهایی مثل انجمن ها و جمعیت های دینی، نظر خود را در عرصه فرهنگی، اجتماعی و سیاسی اعمال بنماید.» (2)

هابرماس ابراز اعتقادات دینی درباره مسائل سیاسی را تنها به عنوان یک گزینه در این عرصه پذیرفته و ضرورت تطابق و ترجمه آن به زبان سکولار را مطرح می کند. از نگاه وی شهروندان باید بدانند که فقط دلایل توجیهی سکولار می تواند از آستانه عرصه فعالیت های عمومی غیررسمی از پارلمان، دادگاه و دستگاه های اداری عبور نماید؛ اما اذعان به این موضوع، مانع

ص: 74

1- . همو، ایمان و دانش، ص 160.

2- . همو، عصر مدارای دینی در جوامع غربی، روزنامه همشهری، 30/2/81، ص 6.

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، می توانند از این ابراز عقاید چیزهایی بیاموزند.

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، گزینه ای جدی برای طرح حقایق احتمالی باشد که می تواند از واژگان خاص یک جامعه مذهبی به زبان قابل دسترسی برای عموم تبدیل شود؛ شهروندان معتقد به مذهب تنها در صورتی می توانند با زبان خاص مذهب خود به سیاست های عمومی کمک کنند که این زبان ترجمه گردد. (1)

در کلام پیتر برگر نیز به ضرورت انطباق دین با نوگرایی و مدرنیته تأکید شده و جایگاه دین به ایجاد خرده فرهنگ های دینی تقلیل یافته است. (2) از نگاه او ستیزه جوترین نهضت های اسلامی در خواهند یافت که بعد از به دست گرفتن قدرت در کشور، اتخاذ سیاست ها و مواضع کنونی در برابر نوگرایی مشکل است؛ بسیاری از حرکت های دینی به گونه ای با نیروهای غیردینی ارتباط دارند و به طور کلی آینده دین تا حدودی، متأثر از نیروهای غیردینی خواهد بود. (3)

فتح الله گولن نظریه پرداز ترکیه ای نیز با این استدلال که سلطه دولت بر امور دینی، به دین آسیب می زند، معتقد است دین باید از کنترل دولت آزاد باشد. وی بر این باور است که بخش اعظم قوانین اسلامی به حوزه زندگی خصوصی مربوط هستند و فقط بخش کوچکی از این قوانین به دولت و حکومت می پردازد؛ به ویژه که دین امری خصوصی است و بایسته های آن

ص: 75

1- . همو، مذهب در عرصه عمومی، چشم انداز ایران، اسفند و فروردین 84-85، ص 12.

2- . پیتر ال برگر، افول سکولاریزم، دین خیزش گر و سیاست جهانی، ص 19-20.

3- . یورگن هابرماس، ص 28.

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 از این رو دین باید از کنترل دولت آزاد باشد. (1)

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؛ درحالی که شهروندان سکولار در وهله نخست در معرض این فشارهای ادراکی قرار ندارند؛ بااین حال آنان نیز در تمام فشارهای ادراکی آزاد نیستند؛ زیرا آگاهی سکولاریستی برای احترام لازم به همکاری با شهروندان دینی کافی نیست. (2)

پلورالیسم (تکثرگرایی) دینی

یکی از شاخصه‌های بنیادین جامعهٔ پساسکولاریسم از نگاه هابرماس، تکثرگرایی دینی است. وی تأکید می‌کند که پیروان هر یک 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 به شمار 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. (3)

ص: 76

1- . پدر اسلام سیاسی یا اجتماعی، فتح‌الله گولن و سیر تحولات فکری و سیاسی اسلام‌گرایی در ترکیه، ص 105.

2- . همان.

3- . یورگن هابرماس، مدارای دینی و سکولاریزم، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره 15، ص 221-222.

پیتر ال برگر با اشاره به بی ارزش بودن دیدگاه افول دین به خاطر نوگرایی، شکست تجربه دین سکولاریزه و خطا بودن غفلت از نقش دین در تحلیل مسائل جهان معاصر،⁽¹⁾ براین باور 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 تکثر گرایی بوده و با ایجاد انحصارطلبی دینی سازگار نیست، ناکارآمد می داند و راهبرد تطابق و ایجاد خرده فرهنگ های دینی را کارآمدتر می انگارد؛⁽²⁾ این دیدگاه به خوبی بیانگر محوریت تکثرگرایی در اندیشه وی و لزوم تطابق دین با آن است.

اومانیسیم و حاکمیت و مشروعیت مردمی

نظریه پساسکولاریسم همچون نظریه سکولاریسم بر پایه اومانیسیم و انسان مداری 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 براین باور است که وجود خرد مشترک انسانی، مبنای معرفت شناختی توجیه دولت سکولار است که نیازی به مشروعیت مذهبی ندارد و این امر به نوبه خود زمینه را برای جدایی دولت و کلیسا فراهم می سازد. البته بی گمان این برداشت لیبرال در بستری تاریخی شکل گرفت که عبارت بود از جنگ های مذهبی و کشمکشهای عقیدتی؛ در دوران جدید شکل گیری آزادی دینی پاسخ سیاسی مناسب در مقابل چالش های کثرت گرایی مذهب به شمار می آید؛ باین حال ویژگی سکولار دولت، شرط لازم، ولی نه کافی برای تضمین آزادی برابر در اعتقادات دینی برای همه افراد است؛ در چارچوب دولت سکولار، حکومت به هر حال باید بر مبانی

ص: 77

1- . پیتر ال برگر، افول سکولاریزم، دین خیزش گر و سیاست جهانی، ص 19-20-33.

2- . همان، ص 19-20.

غیر مذهبی استوار گردیده و آیین دموکراسی قادر است این مشروعیت سکولار را با بهره مندی از دو عنصر به وجود آورد: نخست، مشارکت سیاسی برابر همه شهروندان که تضمین گر آن است که مخاطبان قانون بتوانند در عین حال خود را نویسندگان قانون نیز به شمار آورند؛ دوم بعد معرفت شناختی تفکر است که مبنای پذیرش فرض نتایج پذیرفته شده عقلی به شمار می رود. آنچه اخلاق شهروندی را تعریف می کند دقیقاً وضعیت مشارکت موفق در این فرایند دموکراتیک است؛ شهروندان صرف نظر از اختلاف نظرهای همیشگی خود درباره مسائل مربوط به جهان بینی و دکترین های مذهبی، باید به یکدیگر به عنوان اعضای برابر و آزاد جامعه سیاسی احترام بگذارند.

در یک دولت سکولار تنها آن دسته از تصمیمات سیاسی مشروع تلقی می شوند که بتوان با استفاد از دلایل عقلی موجود و نه فقط دلایل موجود در اختیار شهروندان مذهبی یا شهروندان غیر مذهبی 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 می دهد. (1)

نظام سیاسی لیبرالیستی

از دیگر ویژگی های 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 می کند؛ وی تأکید می کند که اگر جهان بینی های رقیب، با آگاهی از خطاپذیری خود بیاموزند که با واقعیت تکرگرای، به شیوه غیر خشونت آمیز، یعنی بدون از هم گسیختن همبستگی اجتماعی یک جامعه سیاسی رفتار کنند، آنگاه مبانی سکولار جدایی دین از سیاست در یک جامعه فراسکولار را

ص: 78

1- . یورگن هابرماس، مذهب در عرصه عمومی، چشم انداز ایران، اسفند و فروردین 84-85، ص 10.

درک خواهند کرد. وی دولت لیبرال را یک دولت بی طرف معرفی می کند که به طور ویژه سعی خواهد کرد تا در برابر ادعاهای متعارض دانش و ایمان، بی طرفی خود را حفظ نموده و از انحراف تصمیم گیری های سیاسی به نفع یکی از دو طرف اجتناب ورزد.

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. از آن جایی که خرد متکثر جمعیت شهروندان تنها از یک دینامیزم سکولار شده تبعیت می کند، در نتیجه این خرد نیازمند فاصله گیری یکسانی از سنن قوی و محتوای جهان بینانه است. (1)

در دولت های مبتنی بر قانون، همه هنجارها و قواعدی که قرار است به صورت قانونی به اجرا درآیند، باید توجیه عمومی شده و به زبانی تدوین گردند که همه شهروندان آن را بفهمند؛ با این حال بی طرفی دولت، نفی کننده مجاز بودن تجلیات مذهبی در عرصه عمومی سیاسی نیست، به این شرط که فرایند تصمیم سازی نهادی شده در پارلمان، دادگاه ها، سطوح اجرایی و حکومتی به روشنی از جریان غیر رسمی مبادلات سیاسی و شکل دادن افکار عمومی در میان بخش بزرگ تر شهروندان تفکیک شده باشد. (2)

مجموعه اصول و مولفه های پاساسکولاریسم بیانگر مبانی مدرنیته غربی در آموزه پاساسکولاریسم است و همین نکته حاکی است این نظریه نمی تواند تفاوت چندانی با سکولاریسم داشته باشد؛ از این رو به همان سرنوشت دچار خواهد شد؛ گرچه این نظریه فریبکارانه با دادن نقش محدود به دین می کوشد تا به گونه ای خلأ معنویت را در جوامع سکولار پر نموده و بر بحران های این جوامع سرپوش بگذارد.

ص: 79

1- . همو، ایمان و دانش، ص 160-161؛ مهندسی ژنتیک و آینده سرشت انسان، ص 131.

2- . همو، جامعه فرا سکولار در غرب، فصلنامه آیین، ش 19، ص 111.

فصل سوم : نقد اصول فكري پسا سكو لاريسم

نقد اصول فكري پسا سكو لاريسم

ص: 81

آموزه پسا سکولاریسم در نگاه سطحی، نگاه تنگ نظرانه و یکجانبه نگرانه 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 می گردد؛ اما به رغم آن این نظریه بر همان مبانی و اصول فکری غربی استوار بوده و با اشکال ها و نقدهای اساسی رو به روست؛ در این فصل به نقد اصول فکری پسا سکولاریسم خواهیم پرداخت.

به طور کلی اصول فکری پسا سکولاریسم از دو منظر کلی با اشکال ها و نقدهای اساسی رو به روست؛ نخست از منظری فراگیر و برون دینی و با صرف نظر از مبانی و معتقدات دین خاص و تنها با توجه به مبانی و اصول پسا سکولاریسم؛ دوم از منظری خاص و درون دینی و با توجه به مبانی و آموزه های دین اسلام.

نقد پسا سکولاریسم از منظر برون دینی

بر اساس نظریه پسا سکولاریسم، ادیان از دخالت در عرصه اجتماعی زندگی بشر بازداشته نمی شوند و به عرصه زندگی فردی و شخصی محصور نمی گردند، اما از دخالت و نقش آفرینی در عرصه حکومت و سیاست بازداشته می شوند؛ آن چنان که هابرماس می گوید:

«در جریان طولانی عقلانی ساختن جهان زندگی، ادیان... باید از ادعای خود در مورد شکل دهی 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 می شود؛ درحالی که منش جامعه دینی از قوانین جامعه سکولار متمایز می گردد.» (1)

چنین ادعایی با چند پرسش و چالش بنیادین رو به رو است، که به اختصار بدان اشاره می کنیم:

1. تعریف پسا سکولاریسم از دین، مشخص نیست، ضمن اینکه آنچه در پرتو نظریه پسا سکولاریسم به دست می آید، نمی تواند دین کامل و حقیقی به شمار آید، بلکه دین ناقص و تنها پوسته ای از آن است؛ این سخن که «ادیان باید از ادعای خود درباره شکل دهی ساختار زندگی، که نه فقط در بردارنده وجود افراد، بلکه دربرگیرنده حکومت و جامعه نیز باشد، دست بردارند»، به معنای وانهادن آن بخش از تعالیم دین است که به حکومت و جامعه مربوط می شود؛ بدین ترتیب آنچه با کنار نهادن این دسته از تعالیم دین به دست می آید، بخشی از دین است، نه همه آن که بتوان نام دین بر آن نهاد.

تعریف و نگاهی که نظریه پردازان پسا سکولار از دین و دینداری ارائه می دهند، نگاهی سطحی و اسمی است، آنان براین باورند که می توان بخشی از مبانی و آموزه های دین را کنار نهاد و درعین حال دیندار بود. چنین نگاهی به دین، بسنده کردن به اسم دین و دل خوش کردن 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 می توانند در این عرصه دست از آموزه های دین بردارند و درعین حال مدعی دینداری باشند؟ چگونه می توان هم رعایت همه آموزه های دین در ابعاد زندگی فردی، اجتماعی، اقتصادی، حکومتی، سیاسی را دینداری نامید و هم رعایت بخشی از آن را

ص: 84

1- . یورگن هابرماس، مهندسی ژنتیک و آینده سرشت انسان، ص 131.

مصدق دینداری برشمرد؟ اگر این بخش از تعالیم و آموزه های 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 آموزه های خود را وانهند و در آن بخش، مرجعیت دین را نپذیریم، نوعی برخورد گزینشی با دین است؛ برای اساس، آنچه در پرتو نظریهٔ پسا سکولاریسم به دست می آید، تنها نامی از دین است نه حقیقت آن و نمی توان در قالب چنین دیدگاهی مدعی دینداری بود. آنچه ملاک دینداری است، عمل به تعالیم و آموزه های آن در همه ابعاد و به طور کامل است، نه تنها استفاده از نام دین و برخورد گزینشی با آن.

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

2. در نظریهٔ پسا سکولاریسم، 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 شده اند؛ چنان که پیشتر بدان اشاره شد هابرماس معتقد است که آموزه های دینی اگر با زبان سکولار بیان شوند می توانند کارکردهای اخلاقی داشته باشند؛⁽¹⁾ افزون بر این در این نظریه بین دین و تدین خلط شده و ایمان و تدین افراد به منزله دین در نظر گرفته شده است؛ در حالی که ایمان و تدین با دین فرق دارد؛ زیرا تدین و ایمان، وصف انسان است؛ ولی دین حقیقتی پیام گونه است که خداوند آن را در اختیار انسان قرار می دهد.⁽²⁾

ص: 85

1- . همان، ص 131.

2- . عبدالله جوادی آملی، دین شناسی، ص 27.

3. از اشکال های دیگر آموزه پساسکولاریسم، تعمیم حکم درباره یک دین به دیگر ادیان و در نظرنگرفتن تفاوت میان ادیان است. نظریه پساسکولاریسم با توجه به آموزه های مسیحیت و به دلیل رشد گرایش به دین، ناگزیر به عقب نشینی از موضع رادیکالی سکولاریسم شده، حضور دین در عرصه اجتماعی را به صورت محدود پذیرفته است و چنین حکم و نسخه ای را برای همه ادیان و جوامع صادر نموده است.

در حقیقت نظریه پردازان پساسکولار همان خطایی را مرتکب شدند که جریان سکولار مرتکب گردید، همان گونه که جریان سکولار دیدگاه تنگ نظرانه کلیسا، دین مسیحیت و ضدیت آنان با علوم را به همه ادیان تعمیم و بدون توجه به ماهیت و اختلاف ادیان، حکم به کنار نهادن دین از عرصه زندگی بشر دادند و قرن ها به یکه تازی پرداختند و با آموزه های دینی به مخالفت برخاستند، پساسکولاریسم نیز - گرچه نگاه تنگ نظرانه سکولاریسم را زیر سؤال برده است، اما در عمل و در حوزه حکومت و سیاست همان راهی را دنبال می کند که سکولاریسم در حوزه عمومی زندگی بشر پیمود و با تعمیم حکم درباره یک دین به دیگر ادیان، مدعی گردید که ادیان باید از ادعای شکل دهی به زندگی سیاسی و اجتماعی افراد دست بردارند. آیا چنین رویکردی می تواند برای همه ادیان و جوامع بشری پذیرفتنی بوده و الگوی یکسانی برای همه ادیان و جوامع بشری بدون در نظرگرفتن تفاوت ها و ویژگی های آنان باشد؟ رابطه رقابت آمیز و آشتی ناپذیر میان علم و دین، در مقطعی از تاریخ جوامع اروپایی، چگونه می تواند معیار دآوری در باره رابطه کلی علم و دین در تمامی ادیان و جوامع باشد؟ به دیگر سخن، چگونه می توان شیوه برخورد تنگ نظرانه کلیسا با علم جدید را به معنی دشمنی میان دین به طور کلی و علم تلقی نمود؟

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

کلی و جهان شمول، بیش از آن که نظریه ای واقع گرایانه باشد؛ نمایانگر نگرش روشنفکرانی است که در تجزیه و تحلیل، احساسات و تمایلات ضددینی خود را بازتاب می دهند. آیا این گویای یک دیدگاه بسیار غربی و مسیحی گرا نسبت به امور نیست؛ یعنی یک تئوری منطقه ای که می تواند تا حدودی برای جهان غرب کاربرد داشته، ولی برای جوامع آسیایی، آفریقایی و آمریکای لاتین کاملاً نارسا و ناکافی است. (1)

وی بر آن است که حتی در بین مذاهب و نحله های 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 سنت های دینی غریب بیگانه است. (2)

در آموزه پسا سکولاریسم بدون توجه به تفاوت و ویژگی های ادیان و جوامع گوناگون، مدل یکسانی برای آنها ارائه شده است که با نظر به تفاوت های میان ادیان و فرهنگ ها در جوامع مختلف، ارائه الگو و مدل واحدی برای همه حوزه ها و فرهنگ ها قابل پذیرش نیست و نمی توان درباره همه ادیان و جوامع شرقی و غربی با فرهنگ های مختلف، نسخه واحدی ارائه کرد. حتی درباره جهان غرب نیز نمی توان بر اساس یک مدل واحد سخن گفت؛ زیرا ظهور جنبش های نوین دینی و گرایش های روزافزون به دین و معنویت از یک سو و تلاش آمریکا و هم پیمانان آن برای سرعت بخشیدن به برنامه جهانی سازی که در حقیقت چیزی جز یکسان سازی جهان بر اساس مدل مدرنیزاسیون نیست، همه بیانگر ظهور

ص: 87

1- ژان پل ویلهم، جامعه شناسی ادیان، ص 135-138.

2- همان.

وضعیت جدیدی است که در آن، غرب با یک ناهمگرایی میان گرایش های سکولاریستی و مدرنیستی از یک سو و گرایش های دین گرایی از سوی دیگر، روبه رو خواهد بود.

4. اگر دینی از آموزه های 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 نقش آفرینی در این عرصه نداشته باشد؟ چرا چنین دینی باید از ادعای شکل دهی ساختار زندگی سیاسی- اجتماعی و حکومت دست بردارد و در آن، پیوند میان حکومت و دین گسسته شود؟ به هر حال در میان ادیان موجود، برخی از ادیان دارای آموزه های سیاسی و اجتماعی بوده و در باب حکومت و سیاست برنامه دارند؛ به چه ملاک می توان این ادیان را محدود به حوزه ای خاص نمود و خارج از آن چارچوب هرگونه ایفای نقشی را برای آنها مردود دانست؟

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

5. یکی از دلایل شکل گیری نظریه پسا سکولاریسم، برطرف نمودن بحران های ناشی از سکولاریسم است؛ با بیرون راندن دین از حوزه حکومت و سیاست، شاید بتوان در حوزه های دیگر به نوعی جای خالی دین و معنویت را پر کرد و از بروز بحران هایی که سکولاریسم با آن مواجه گردیده، جلوگیری نمود؛ اما با کنار نهادن دین از عرصه حکومت و سیاست و مناسبات قدرت، بحران های 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.

6. 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 پساسکولاریسم 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 نیروی 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 پسا سکولاریسم 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 بمانند؛ براین 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. (1)

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

ص: 90

1- . یورگن هابرماس، مدارای دینی و سکولاریزم، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره 15، ص 225-226.

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 پست مدرنیسم و پسا سکولاریسم انجامیده است، چگونه می‌توان همچون گذشته بر محور بودن آنها باور داشت به گونه‌ای که دین باید خود را با آن تطبیق داده و هماهنگ سازد؟

تمدن غرب آن چنان گرفتار بحران و تضاد درونی است که تلاش برای رفع بحران از آن در قالب پسا سکولاریسم 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، اگر چه با نگاهی سطحی، این نظریه، راه حضور دین را به عرصه عمومی و اجتماعی باز نموده است و در نگاه نخست، نوعی عقب نشینی از مواضع سکولاریسم به شمار می‌رود، اما همچنان نگاه کلی حاکم بر این دیدگاه، نگاه سکولار است و استمرار و نقش آفرینی دین را در محیطی سکولار و در چارچوب مدرنیته در نظر می‌گیرد.

7. نظریه پسا سکولاریسم همانند سکولاریسم با تناقض درونی رو به رو است و نتوانسته خود را از تناقضات آن رهایی بخشد؛ تناقضات پسا سکولاریسم را به خوبی می‌توان در اندیشه‌های هابرماس مشاهده نمود؛ از یک سو 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 می دهد(1) 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 سیاست زدایی از دین به هیچ وجه تهدید کننده حیات دین نیست؛(2) ولی تأکید می کند که دین در چارچوب مدرنیته تنها در صورتی می تواند 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 گونه ای 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.(3) حال چگونه باتوجه به این سخنان چیزی از مبانی معرفتی و ماهیت دین و حیات دینی باقی خواهد ماند؟

یکی دیگر از نقاط تناقض آمیز، تلاش هابرماس برای مادی سازی دین از یک سو و سخن گفتن درباره کارکردهای معنایی و اخلاقی دین از سوی دیگر است. وی از یک سو بر این باور است که 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 گزینه ای جدی برای طرح حقایق احتمالی باشد، اما درعین حال تأکید می کند که شهروندان معتقد به مذهب، تنها در صورتی می توانند با زبان

ص: 92

1- . همان، ص 221-222.

2- . یورگن هابرماس، چیستی سکولاریسم، روزنامه همشهری، 29/2/81.

3- . همو، مدارای دینی و سکولاریزم، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره 15، ص 25-226.

خاص مذهب خود به سیاست های عمومی کمک کنند که این زبان ترجمه گردد(1) و همچنان که دلیل مناسبی برای انکار این احتمال وجود ندارد که ادیان به طور بالقوه هنوز از محتوای معنایی ارزشمندی برای الهام بخشیدن به جوامع انسانی دیگر - فراتر از گروه های محدود دینی - باشند؛ مشروط بر آن که این توان معنایی بالقوه آنها به صورت حقیقتی با زبان سکولار بیان شود.(2)

این نوع رویکرد، متناقض گونه در قبال دین، در چارچوب فرهنگ دینی، نامفهوم بوده و تنها در پرتویک نگرش سکولار و مادی گرایانه قابل توجیه است. پرسشی که در برابر چنین دیدگاهی قرار می گیرد این است که چگونه می توان دین را به امر مادی 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 شبهه افکنی در محتوای شناختاری آن، هنوز هم می توان 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 هستی شناسی و دیدگاه معرفتی خود تفسیر شود، همه ابعاد زندگی انسان را در بر گرفته و هیچ گاه به قلمرو خاصی از حیات فردی و اجتماعی محدود نخواهد شد. جدایی دین از سیاست و دیگر عرصه های 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 - پردازیم.

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

ص: 93

1- . همو، مذهب در عرصه عمومی، چشم انداز ایران، اسفند و فروردین 84-85، ص 12.

2- . همان، ص 14.

معرفتی دانسته و گزاره های دینی را دارای اعتبار جهان شناختی می دانند، بی گمان 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 نیز نبایدهای اجتماعی و مبنا قرار دادن جهان بینی دینی نسبت به نظام حقوقی و تشکیلات سیاسی است. (1)

مواردی که به اختصار بدان اشاره شد، اشکال ها و نقدهایی بود که نظریه پسا سکولاریسم بدون در نظر گرفتن، آموزه های دین خاص و تنها با توجه به مبانی و اصول حاکم بر آن، با آن مواجه است.

نقد پسا سکولاریسم از منظر درون دینی

افزون بر نقدهایی که از منظری فراگیر بر نظریه پسا سکولاریسم وارد است، از منظر خاص و درون دینی با توجه به مبانی و آموزه های دین اسلام نیز این نظریه با اشکال های اساسی رو به رو است. روشن شدن تعارض نظریه پسا سکولاریسم با اسلام در گرو تعریف دین اسلام و ویژگی های اساسی آن است؛ از این رو پیش از آنکه به اشکال ها و نقد های این نظریه از منظر اسلام بپردازیم، لازم است به تعریف دین و تبیین ویژگی های محوری اسلام بپردازیم.

با نگاهی به گستره تعالیم، قوانین و احکام اسلام، دین اسلام را می توان این گونه تعریف کرد: اسلام مجموعه ای از عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور فردی و اجتماعی انسان ها و تأمین سعادت دنیا و آخرت آنان تدوین شده است. (2) بر اساس این تعریف، گستره دین اسلام،

ص: 94

1- . علی مصباح، سلمانعلی رحیمی، دین و جامعه فراسکولار؛ نقدی بر نظریات هابرماس درباره دین در جهان مدرن، معرفت، سال اول، شماره چهارم، پاییز 1389، صفحه 151-178.

2- . عبدالله جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، بررسی و نقد نظریه سکولاریسم، ص 20.

همه ابعاد فردی و اجتماعی زندگی انسان را دربرگرفته و هیچ عرصه ای از امور زندگی انسان ها از نگاه دین خارج نیست.

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

1. حقانیت: دین اسلام، دین حقی است که برخلاف دیگر ادیان الهی که دستخوش تحریف شدند، هیچ گونه 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: **N** هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ **(M1)** « او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین حق فرستاد تا آن را بر هر دینی پیروز گرداند.»

2. جامعیت: اسلام، دینی است که به تمام ابعاد مادی، معنوی، فردی و اجتماعی انسان توجه داشته و برای آن برنامه روشنی ارائه می دهد؛ قرآن کریم به عنوان برنامه زندگی انسان ها و کتابی که برای هدایت همه انسان ها (هُدًى لِلنَّاسِ) **(2)** نازل شده است این کتاب که مایه هدایت همه انسانهاست لازمه هدایت گری آن توجه به همه ابعاد زندگی انسان ها و ارائه برنامه و راه مشخصی برای آن است؛ خداوند متعال در این باره می فرماید: **N** وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا **(M3)** و ما این کتاب را بر تو نازل کردیم که بیانگر همه چیز است **N** مَا فَطَرْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ **(M4)** «ما هیچ چیز را در این کتاب فروگذار نکردیم» هر آنچه انسان ها برای هدایت و دستیابی به سعادت دنیوی و اخروی بدان نیاز دارند در قرآن کریم بیان شده است و از هیچ چیز در این زمینه فروگذار نگردیده است.

ص: 95

1- . سورة توبه، آية 33؛ فتح، آية 28؛ صف، آية 9.

2- . سورة بقره، آية 185.

3- . سورة نحل، آية 89.

4- . سورة انعام، آية 38.

نگاهی گذرا به آیات قرآن کریم به خوبی گویای این است که این کتاب آسمانی همان گونه که دستورهای عبادی مانند «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»؛ (1) «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (2) و دستورهای اخلاقی مانند «لَا يَسْرَخِرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ» (3) و «لَا يَغْتَبِ بَعْضُكُمْ بَعْضًا» (4) دارد، دارای فرامین اجتماعی همچون «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (5) و «اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا» (6) و دستور حقوقی و اقتصادی نظیر «آتُوا الزَّكَاةَ» (7) و فرمان جزایی و کیفری چون «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (8) و «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» (9) و دستورهای سیاسی و نظامی «أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (10) «لِيَجِدُوا فِيكُمْ غُلْظَةً» (11) و «جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ» (12) 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 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. (13)

ص: 96

-
- 1- . سورة بقره، آية 43.
 - 2- . سورة بقره، آية 183.
 - 3- . سورة حجرات، آية 11.
 - 4- . همان، آية 12.
 - 5- . همان، آية 10.
 - 6- . سورة آل عمران، آية 103.
 - 7- . سورة توبه، آية 5.
 - 8- . سورة مائده، آية 38.
 - 9- . سورة نور، آية 2.
 - 10- . سورة انفال، آية 60.
 - 11- . سورة توبه، آية 123.
 - 12- . همان، آية 73.
 - 13- . عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه، ولایت فقاها و عدالت، ص 67-68.

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 انسان های 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 جزئی ترین مسائل را از نظر دور نداشته است.

3. جاودانگی: از ویژگی های دین اسلام که موجب شده تا این دین به زمان و مکان خاصی محدود نشود و از جاودانگی و جهان شمولی 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 نمی دانند. (1) فطری بودن تعالیم دین، بیانگر ظرفیت آن در جاودانگی و جهان شمولی و زمینه ساز گرایش انسان ها فارغ از هرگونه مذهب و فرهنگ خاصی است.

4. جهان شمولی: اسلام همه انسان ها 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؛ (2) این جز تذکر برای همه انسان ها نیست؛ (3) این قرآن چیزی جز تذکر برای جهانیان نیست؛ (4) این قرآن بر من وحی شده تا شما و تمام کسانی که قرآن به آنها می رسد، با آن بیم دهم. (5)

اکنون با توجه به تعریف و ویژگی های دین اسلام، به نقد مبانی

ص: 97

-
- 1- . سورة روم، آية 30. فَأَقُمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ
 - 2- . سورة ابراهيم، 52. هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ
 - 3- [3] سورة مدثر، آية 31. مَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ
 - 4- . سورة يوسف، آية 104، سورة تكوير، آية 27. إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ
 - 5- . سورة انعام، آية 19. وَأَوْحِيَ إِلَيْنَا هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ

نقد عقلانیت پسا سکولار

یکی از مبانی پسا سکولاریسم، عقلانیت و حاکمیت عقل است؛ هابرماس از وضعیت پست سکولار به «عقلانی کردن جهان زندگی» تعبیر می کند؛ این عقلانیت دارای سه ویژگی است: 1. آزادی فردی و فردگرایی؛ 2. نسبیّت گرایی در سنت های فرهنگی و پلورالیسم ارزش ها و جهان بینی ها؛ 3. ارزش زدایی از همه نهادها و نوسازی مستمر نهادها بر اساس ارزش ها 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 می گیرند؛ از افراد به طور فزاینده ای توقع می رود که روابط اجتماعی مستقلی داشته باشند و خود را براساس طرح های خاص خودشان از زندگی به فعلیت و تحقق برسانند؛ دوم اینکه سنت های فرهنگی توان شکل دهی همراه با حجت فرافردی و جایگاه استثنایی خودشان را از دست می دهند؛ این سنت ها تابع پذیرش نقادانه افراد گردیده و به دانستنی هایی مبدل شده اند که در آنها خطا راه داشته و در معرض تجدیدنظر دائمی هستند؛ حداقل به صورت تفسیرهای نوشونده از این دانستنی های خطاآمیز، قلمروهای علم و تکنیک، حقوق و اخلاق، هنر و نقادی، هنر نشئت می گیرد 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 پایدار بودن خود را از دست می دهند و به عنوان برساخته های انسان شناخته می شوند. (1)

ص: 98

1- . یورگن هابرماس، چستی سکولاریسم، روزنامه همشهری 29/2/81؛ همو، مدارای دینی و سکولاریزم، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره 15، ص 224-225.

شاخصه‌ها و ویژگی‌های عقلانیتی که هابرماس بر آن تأکید دارد، بیانگر چیزی جز عقلانیت سکولار نیست که بر پایه مبانی و پیش فرض‌های 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، هیچ گونه قضاوتی نکرده و فقط می‌خواهد کارها به بهترین شکل، منظم، با حسابگری 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 راهکاری که او برای رهایی از تنگناهای مدرنیته ارائه می‌دهد، عقلانیت ارتباطی است؛ وی عقلانیت ابزاری را فرایند یک سویه ای می‌داند که انسان را در میان علم و تکنولوژی اسیر کرده و موجب ازدست رفتن آزادی انسان می‌شود؛ این عقلانیت او را مقهور نیروی مقاومت ناپذیر خویش ساخته و با

تهی شدن از ارزش های اخلاقی-مذهبی، فعالیت های اقتصادی تنها در جهت خواسته های دنیایی سوق یافته و به ازدست رفتن باورها و آرمان های بزرگی منجر می شود که به زندگی انسان هدف و معنا می بخشند. هابرماس هرچند همچون دیگر متفکران مکتب فرانکفورت (1) نسبت به این پیامد مدرنیته انتقاد دارد، ولی تلاش می کند تا نشان دهد که نابسامانی های عصر مدرن ناشی از عقلانیت نیست، بلکه معلول ناتوانی در گسترش و نهادینه کردن متوازن جنبه های گوناگون عقل است. به اعتقاد او آموزه عقلانی شدن، توجه خود را یک سره به عقلانیت ابزاری محدود کرده و بُعد دیگر عقلانیت یعنی عقلانیت ارتباطی را نادیده گرفته است. (2) 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 می دهد.

دیدگاه هابرماس در این خصوص با چند اشکال اساسی رو به روست:

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

در مراتب معرفتی که هابرماس ارائه می دهد، عقل ابزاری با اخذ بنیان ها 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،

ص: 100

1- . مکتب انتقادی حلقه فرانکفورت، در نیمه اول قرن بیستم به لحاظ معرفت شناختی در تقابل با حلقه وین قرار گرفت. این دیدگاه با گذر از عقلانیت ابزاری، عقلانیت جوهری یا خرد را برای پاسخ گویی به مسائل فرهنگی و هنجارهای انسانی مطرح می کرد، ولی از این مکتب، هم به دلیل انتقاد از پوزیتیویسم و هم ارائه ندادن یک روش ایجابی، استقبال نشد.

2- . ابراهیم عباسپور، بررسی روش شناسی نظریه «کنش ارتباطی» هابرماس با رویکرد انتقادی، فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی، شماره 6.

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 بنیان هایی 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. (1)

2. معیار و مبنای عقلانیت ارتباطی یا ارتباط آزاد و رهایی را که هابرماس مطرح می کند از دو صورت بیرون نیست: یا این ارتباط رها و مطلق است که سر از نهیلیسم و پوچ گرایی درمی آورد، زیرا انسان در این صورت هیچ حد و مرزی نداشته و آزادی او از نوع آزادی سلبی است که هیچ چیزی در جامعه

ص: 101

1- . حمید پارسانیا، سکولاریزم و معنویت، فصلنامه علوم سیاسی، شماره 32، زمستان، 1384.

مانع ارتباط او نباشد؛ یا براساس فرهنگ عمومی و توده ای است - چنان که خود اشاره می کند- که در آن فرهنگ مشخص می شود که ارتباط آزاد انسان باید چگونه باشد؛ که در این صورت این گونه از معیار، سرانجام به چیرگی صاحبان قدرت و سرمایه- که تمام رسانه ها و وسایل ارتباط جمعی را در دست دارند و به آن فرهنگ سمت و سو می دهند- می انجامد؛ چراکه عقلانیت ابزاری هنگامی که با حذف مراتب عالی عقل، بنیان های معرفتی خود را از دست می دهد، صدر و ذیل آن در دامن عقل عرفی که پایین ترین و نازل ترین لایه آگاهی بشری است، قرار می گیرد؛ یعنی عرف، هم بنیان ها و هم جهت گیری های آن را مشخص می کند و عقل عرفی نه براساس روش های منطقی یا شهودی، بلکه در چارچوب معادلات اقتدار اجتماعی، به دست کسانی مرزبندی می شود که وسایل ارتباط جمعی و ابزارهای تبلیغاتی را در دست دارند.(1)

با توجه به آنچه گفته شد جایی برای آنچه هابرماس از آن به «عقل سلیم» تعبیر کرده و آن را به عنوان نیروی سوم و میانجیگری میان علم و دین معرفی می کند(2) باقی نمی ماند. وی هرچند تلاش می کند که ویژگی فراگیر و جهان شمول بودن این عقل را دلیل بر ترجیح آن بر دین دانسته و براین باور است که برخلاف دین، عقل سلیم دموکرات و روشن بین بر دلایلی پای می فشارد که پذیرش آنها تنها از آن طرف داران یک جمعیت مذهبی نیست؛(3) اما آنچه در عمل وجود خواهد داشت عقلی است که بر پایه مبانی و پیش فرض های انسان شناختی، هستی شناسی و معرفت شناختی 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.

ص: 102

1- . ابراهیم عباسپور، همان.

2- . یورگن هابرماس، ایمان و دانش، ص 160.

3- . همان، ص 163.

نیکلاس لومان (1) جامعه شناس آلمانی در نقد هابرماس می گوید:

«از راه کمک شهروندان و نیز اجماع عقلانی، نمی توان جامعه جدید را درک، سازمان دهی و اداره نمود؛ زیرا جوامع امروزی بسیار پیچیده و مشکلات و تضادهای آن بسیار گسترده است؛ افزون بر آن، سیطره همه جانبه صنعت و تکنولوژی، دیگر جایی برای سازمان دهی جوامع بر اساس اجماع عقلانی و هنجاری با مشارکت شهروندان باقی نگذاشته است. این راهکار بیشتر برای ماقبل سرمایه داری اولیه سودمند است.» (2)

همان گونه که هابرماس اعتراف می کند روشنگری علمی با درخواست اثبات عقلانی به هر صورت عقل سلیم را به سوی خود می کشاند؛ این عقل سلیم در ساختمانی متعلق به دولت قانونی و دموکراتیک جای گرفته که بنیان گزار حقوق عقلانی است. (3)

هر چند سخن هابرماس درباره ویژگی جهان شمولی 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 می گیرد، 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 پیش فرض های کلامی، فلسفی، معرفت شناختی و... متعهد نشده باشد، صرف نظر از امکان آن نمی تواند به عنوان عقل سکولار توصیف شود؛ زیرا عقل سکولار، پیوند وثیقی با ایدئولوژی سکولاریسم داشته و بر پیش فرض های فلسفی، معرفت شناختی و هستی شناختی خاصی استوار است که جزمیت آن کمتر از جزمیت ادعا شده درباره ادیان نیست.

3. چنین دیدگاهی به پذیرش نسبیّت در معرفت و حقیقت می انجامد؛

ص: 103

1- Niklas Luhmann .

2- . حسین علی نودری، بازخوانی هابرماس، درآمدی بر آراء، اندیشه ها و نظریه های یورگن هابرماس، ص 637.

3- . یورگن هابرماس، مهندسی ژنتیک و آینده سرشت انسان، ص 136.

زیرا ارتباط آزاد هابرماس در جامعه آرمانی خود، براساس مباحثه شکل گرفته و مباحثه کنندگان در یک محیط به طرح دیدگاه های خود می پردازند. ارتباطی آزاد است که هرگونه به اندازه ای سخن بگوید که در پایان مورد پذیرش همه قرار گرفته و هر فرد امکان طرح دیدگاه های 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 می کنیم نه آنچه در خارج وجود داشته باشد؛ و این چیزی جز نسبییت 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 هم زمان هم خلق و هم کشف می کنیم. (1)

4. از دیدگاه هابرماس، وظیفه عقلانیت ارتباطی آن است که با پیوند برقرارکردن میان فاعل های عقلانی موجب دستیابی آن به درک کامل تر، معتبرتر و قابل دفاع تر از جهان شود؛ این عقلانیت، در عصر مدرن جای نیروی وحدت بخش دین و بینش معنادار و یک پارچه آن را می گیرد؛ بینشی که ابعاد و سطوح گوناگون عینی، ذهنی و اجتماعی جهان را در یک مجموعه به هم پیوسته گرد می آورد. مشکل اینجاست که کنش ارتباطی گرچه ممکن است ابزار مناسبی برای ایجاد تعامل و تفاهم موفق میان شرکت کنندگان در یک مباحثه یا حتی اعضای یک گروه باشد، ولی از بازتاب دادن روابط متقابلی که میان ساحت های گوناگون واقعیت و قلمروهای اعتبار وجود دارد عاجز است. عقلانیت مبتنی بر ارتباط میان عقلا چه بسا از این ظرفیت برخوردار باشد که بتواند استدلال های گوناگون مربوط به یک ادعای خاص را به یکدیگر پیوند زند؛ ولی قادر نیست حوزه های ارزشی گوناگون را به یکدیگر مربوط سازد. (2)

ص: 104

- 1- . ابراهیم عباسپور، همان.
- 2- . 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 1382.

5. هابرماس ملاک ترجیح چنین عقلی بر دین را شمول و عمومیت دانسته و براین باور است که «برخلاف دین، عقل سلیم دموکرات و روشن بین بر دلایلی پای می فشارد که قبول آنها فقط برای طرف داران یک جمعیت مذهبی نیست».⁽¹⁾ وی براین اساس می افزاید «در یک دولت سکولار، تنها آن دسته از تصمیمات سیاسی، مشروع تلقی می شوند که بتوان با استفاده از دلایل عقلی موجود و نه فقط دلایل موجود در اختیار شهروندان مذهبی یا شهروندان غیر مذهبی 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 می دهد».⁽²⁾

شمول و عمومیتی که هابرماس برای چنین عقلی ادعا می کند در صورتی قابل پذیرش است که این عقل فارغ از مبانی معرفت شناختی و هستی شناسی خاص، تأثیرات صاحبان قدرت و سرمایه بر آن در نظر گرفته شود که صرف نظر 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 بفرض تحقق چنین عقلی، ملاک ترجیح آن چیست؟ آیا صرف عمومیت و شمول دلایل عقل می تواند، ملاک برتری آن باشد. آنچه با جمع افکار بشری به دست می آید، اگر چه ممکن است احتمال خطا در آن را کاهش دهد؛ ولی به هر حال پیرو اراده عمومی افراد بوده و متأثر از امیال و خواهش های نفسانی آنهاست؛ هر چند برخلاف فطرت انسانی باشد؛ مواردی همچون قانونی اعلام کردن همجنس بازی و مانند آن در برخی کشورها دیده می شود؛ گرچه قانون برای هر جامعه ای لازم است؛ ولی قانونی می تواند زندگی انسانی را تضمین نماید که برآمده از عقل سالم و علم و

ص: 105

1- . یورگن هابرماس، ایمان و دانش، ص 163.

2- . همو، مذهب در عرصه عمومی، چشم انداز ایران، اسفند و فروردین 84-85، ص 10.

آگاهی نسبت به نیازهای جسمی و روحی انسان ها 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 خواهش هایی نفسانی هستند که بر عقل سایه می افکند؛ 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 خواهش های 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 جنبه های هستی انسان را در نظر گرفته و برای شکوفایی استعدادهاي آدمی، برنامه ریزی درستی کرده باشد؛ از این رو اگر قانونی، تنها جنبه های طبیعی و عملی انسان را رعایت نموده و ابعاد اخلاقی یا اعتقادی او را نادیده بگیرد؛ شایسته جامعه انسانی نبوده و نمی تواند او را به سعادت نهایی برساند؛ قانون گذاری، زمانی درست و برحق است و انسان را به سعادت می رساند که با آفرینش انسان و جهان هماهنگ باشد؛ قانونگذار، تنها کسی می تواند 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 می دادیم و خود را در این لایه معرفتی محصور می نمودیم، گریزی از پذیرش آنچه وی بدان معتقد شده است، نداشتیم؛ ولی دلیلی بر محصور ماندن در این لایه معرفتی نیست و براین باوریم معرفت الهی و وحیانی که از سوی آفریننده انسان و جهان می باشد، راهنمای عقل بشری است؛ در آموزه های 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 به عنوان 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، نمی باشد و نیازمند کمک از نیروی فراتر از عقل بشری است که اشراف کامل نسبت به نیازهای بشر داشته باشد.

نقد مرجعیت علم

هابرماس در تبیین جامعه فراسکولار براین باور است که «دین در چارچوب مدرنیته، تنها در صورتی می تواند پابرجا بماند که بتواند در عرصه مرجعیت علم، خود را با مرجعیتی وفق دهد که انحصار اجتماعی دانش دنیایی را در اختیار دارند.»⁽¹⁾ 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 بی اعتنا به نارسایی های آن، با نادیده گرفتن دین، خود را در علل مادی محصور و محدود نمود؛ از این رو علم دوران مدرن به دلیل کنارگذاشتن علت فاعلی و علت غایی و محصور شدن در نظام علّی و مادی، ناقص بوده و توانایی ارائه جهان بینی ندارد.

علوم تجربی موجود، معیوب است؛ زیرا در سیری افقی به راه خود ادامه می دهد، نه برای عالم و طبیعت مبدایی می بیند و نه غایت و فرجامی برای آن در نظر می گیرد و نه دانشی که خود دارد عطاى خدا و موهبت الهی می یابد؛ این نگاهی که واقعیت را مثله می کند و طبیعت را به عنوان خلقت نمی بیند و برای آن خالق و هدفی در نظر نمی گیرد، بلکه صرفاً به مطالعه لاشه طبیعت می پردازد و علم را زائیده فکر خود می پندارد، نه بخشش خدا و در حقیقت، علمی مردار تحویل می دهد، زیرا به موضوع مطالعه خویش به

ص: 107

1- . یورگن هابرماس، مدارای دینی و سکولاریزم، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره 15، ص 225-226.

چشم یک مردار و لاشه می نگرد؛ 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 نمی بیند و همه چیز را به شانس و اتفاق و تصادف وا می نهد و سخن گفتن از تأثیر و دخالت خداوند در حوادث عالم را خرافه و افسانه می پندارد. (1)

هابرماس بی توجه به آموزه های دین اسلام، رابطه رقابت آمیز میان علم و دین مسیحیت در برهه ای از تاریخ جوامع اروپایی را معیار داوری کلی درباره رابطه علم و دین قرار داده است؛ در حالی که چنین رابطه ای با دین اسلام هیچ گونه همخوانی ندارد؛ زیرا اسلام بیشترین تأکید ها را نسبت به علم و دانش داشته و نخستین آیاتی که بر پیامبر اکرم^ج نازل شده، پس از مسئله آفرینش انسان به تعلیم و تعلم (2) اشاره دارد؛ از این رو جایگاه ویژه ای برای عالمان قایل گشته (3) و در سخنان پیشوایان دین نیز نسبت به علم و دانش تأکید های فراوانی شده است و علم به عنوان چراغ روشنگر عقل، (4) گم گشته افراد باایمان، (5) بهترین وسیله هدایت، (6) سرچشمه تمام نیکی ها، (7) وسیله اطاعت و بندگی و شناخت خداوند است (8) تاجایی که جویندگی دانش را بر هر مسلمانی لازم (9) و ساعتی گفتگو و بحث علمی را برتر از یک شب عبادت دانسته است. (10) با این 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

ص: 108

- 1- . عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص 135-136.
- 2- . سورة علق، آیات 1-5.
- 3- . «وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» سورة مجادله، آیه 11.
- 4- . عن علی A: «الْعِلْمُ مِصْبَاحُ الْعَقْلِ»، عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، ص 37.
- 5- . عن علی A: «الْعِلْمُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ». محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج 1، ص 168.
- 6- . عن علی A: «الْعِلْمُ أَفْضَلُ هِدَايَةٍ». تمیمی آمدی، همان، ص 49.
- 7- . عن رسول الله J: «الْعِلْمُ رَأْسُ الْخَيْرِ كُلِّهِ وَالْجَهْلُ رَأْسُ الشَّرِّ كُلِّهِ». مجلسی، همان، ج 74، ص 175.
- 8- . عن علی A: «بِالْعِلْمِ يُطَاعُ اللَّهُ وَيُعْبَدُ وَبِالْعِلْمِ يُعْرَفُ اللَّهُ». مجلسی، همان، ج 1، ص 166.
- 9- . عن رسول الله J: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»، اصول کافی، ج 1، ص 35.
- 10- . عن الباقر A: «تَذَكُّرُ الْعِلْمِ سَاعَةٌ خَيْرٌ مِنْ قِيَامِ لَيْلَةٍ». مجلسی، بحار الانوار، ج 1، ص 204.

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، قایل نمی شوند بلکه آنچه در برهه ای از تاریخ صورت گرفته را به ادیان و جوامع دیگر تعمیم می دهند؛ بر پایه 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»⁽¹⁾.

با توجه به آنچه گفته شد، علم ماهیتاً با دین تعارضی نداشته و با آن آشتی پذیر است؛ آنچه با دین ناسازگاری دارد، فلسفه الحادی و جهان بینی ملحدانه است که اساساً برای نفی دین آمده است؛ مبانی موضوعه این نوع هستی شناسی و جهان بینی، کفرآمیز است و طبعاً چنین نگرشی، فلسفه علم و همچنین علم را ابزار الحاد خود قرار می دهد؛ این فلسفه می کوشد همه هستی را از دیدگاه تجربه حسی ببیند و آن را براساس دانش تجربی تبیین و

ص: 109

1- . عبدالله جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، بررسی و نقد نظریه سکولاریسم، ص 42-43.

تفسیر کند؛ ولی لازمه ذاتی علوم طبیعی و تجربی الحاد نیست، بلکه با تحریف کردن و خروج از محدوده‌های خویش، دست مایه کفر و ماده پرستی 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 بی طرف 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 دانشمندان به این نکات بی توجه 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 بی خبری شخص دانشمند، حقیقت دانش را تغییر نمی‌دهد؛ پس علم سکولار نداریم اگر چه ممکن است، دانشمند سکولار داشته باشیم. (1)

از آنجایی که عقل و علمی که به حس و تجربه محدود است، نمی‌تواند جهان بینی ارائه دهد؛ پس کسانی که می‌کوشند به علم تجربی ماهیتی الحادی ببخشند، بار جهان بینی را بردوش علمی گذارده‌اند که به اعتراف خود در حیطه حس و تجربه محدود است؛ از این رو 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 بر پایه 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

ص: 110

1- . ر.ک: عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص 127-130.

معرفت شناسی کوششی بی حاصل 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 می تواند در محدوده امور تجربه پذیر، قابل اعتماد و پذیرش باشد و هیچ گاه نمی تواند در جایگاه فلسفه مطلق قرارگیرد و جهان مجردات و هستی فراماده را نفی کند؛ اساساً فلسفه علمی (علم مصطلح)، هستی شناسی و جهان بینی علمی، سخنی گزاف و نادرست است که ماده گرایان و ملحدان با بی خبری (1) گرفتار آن گشته اند؛ بنابراین باید علم مصطلح و دانش تجربی را که درست و مقبول هستند از علم پرستی و فلسفه علمی جدا سازیم؛ زیرا علم معبود نیست و نمی تواند فلسفه مطلق باشد.

علم تجربی سرشتش دارای جوهر الحادی نیست؛ چنان که فلسفه علم نیز ذاتاً منزّه از الحاد است؛ دانشمند علوم تجربی اگر به راستی به دانش حسی و تجربی و محدودیت ها و اقتضانات، آگاه باشد، هیچ گاه از علوم طبیعی انتظار ارائه جهان بینی و هستی شناسی نخواهند داشت؛ بنابراین علم تجربی ذاتاً کفرآمیز و ملحدپرور نیست بلکه پاره ای از ملحدان با تجاهل به ضعف ها و محدودیت های علم تجربی می کوشند، از آن دستاویزی برای الحاد و ماده پرستی بسازند. (2)

براساس جهان بینی و معرفت شناسی 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 به گونه ای متفاوت از آنچه در مسیحیت هست، تفسیر می شود.

نقدِ نفی مرجعیت دین

ص: 111

1- . تجربه اختصاص به هستی شناسی و جهان بینی خاصی ندارد و نمی توان آن را منحصر به جهان بینی خاصی نمود.

2- . همان، ص 122-123.

هابرماس بر پایه عقلانیت و نفی مرجعیت دین، مدعی است که در جریان طولانی عقلانی ساختن جهان و زندگی، ادیان می بایست از بزرگ پنداری خود در مورد شکل دهی ساختار زندگی که افزون بر ساختار حکومت دربرگیرنده جامعه نیز باشد، دست بردارند؛ بدین ترتیب پیوند حکومت دینی از هم گسسته می شود؛ در حالی که منش جامعه دینی از قوانین جامعه سکولار متمایز می شود؛ ولی با اثبات بطلان عقلانیت و مرجعیت علم، جایی برای چنین سخنانی نمی ماند؛ همچنین اگر دینی در حوزه مسائل اجتماعی و سیاسی، خواستار شکل دهی ساختار زندگی آدمی است، که با پذیرش او نیز همراه باشد، دلیلی برای نپرداختن به چنین آموزه هایی وجود ندارد؛ افزون بر این با جدایی میان دین و گستره حکومت و جامعه، تنها بخشی از دین بر جای می ماند؛ از این رو با گزینش پاره ای از دین و یک سو نهادن بسیاری از آموزه های آن نمی توان دیگر نام دین بر آن نهاد.

کنارگذاشتن دین از گستره حکومت و جامعه به معنای نفی دین و تهی کردن عرصه های مهمی از زندگی بشر به سود قوانین سکولار، در پوشش عقلانی سازی است؛ در حالی که دین خود بر پایه عقلانیت استوار است؛ بنابراین با ایجاد موقعیت برای حاکمیت دین و همراهی افراد جامعه با آن، چگونه می توان به گسست میان پیوند دین و حکومت باور داشت و چنین حقی را برای دین قائل نشد؟

هابرماس ویژگی جوامع پسا سکولار را استمرار وجود دینی بیان نموده که بدون توسل به اقتدار سیاسی، تنها به ابزار کلام تکیه می کند. پذیرفتن چنین نقشی برای دین و کنار نهادن آن از گستره حاکمیت و اقتدار سیاسی و اکتفا به ابزار کلامی، همان کنارزدن 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 گستره های زندگی بشر است؛ پس نمی توان آن را از

مهم ترین عرصه های زندگی کنار نهاد و خود را دیندار نیز دانست.

هابرماس بر این باور است که دین و آموزه های آن می بایست به گونه ای برگردانده شود که برای شهروندان سکولار نیز پذیرفتنی باشد و این نیازمند دگرگونی رویکرد معرفت شناختی دین نسبت به محیط سکولار و همچنین استفاده از زبان سکولار است؛ جامعه شناسان این مدرنیاسیون، آگاهی مذهبی را به عنوان واکنشی در برابر سه چالش توصیف نموده اند که عبارت انداز: حقیقت پلورالیسم، ظهور علم نوین و گسترش حقوق پوزیتیویستی و اخلاق غیر دینی. (1)

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 زبان شناسی، تنها برگرداندن آموزه های دینی به زبان سکولار خواهد بود؛ برپایه چنین اندیشه هایی، دین می بایست خود را با نتایج به دست آمده از عقل و تجربه بشری هماهنگ ساخته و آموزه هایش را با آن همسو نماید؛ بنابراین آنچه از آموزه های دینی اسلامی پس از این تطابق و سازواری برجای می ماند، تنها نام و پوسته ای از اسلام و یک سو 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 آموزه های خود را با علوم جدید بسنجد؛ همچنین این آموزه ها را با حقوق و اخلاق برآمده از دیدگاه شهروندان خود برابر نموده و در عرصه سیاسی و اجتماعی مداخله نکند؛ برآستی از چنین دینی چگونه می توان انتظار اثربخشی داشت؟

پیروان پسا سکولاریسم از یک سو مدعی اند هیچ دلیل مناسبی برای انکار این احتمال وجود ندارد؛ که ادیان به طور بالقوه هنوز دارای محتوای معنایی ارزشمند برای الهام بخشیدن به مردمان فراسوی اجتماعات محدود دینی

ص: 113

1- . یورگن هابرماس، مذهب در عرصه عمومی، چشم انداز ایران، اسفند و فروردین 84-85، ص 13.

باشند(1) و از سوی دیگر با محصور نمودن ادیان در مبانی مدرنیته غربی و مشروط نمودن آن به گونه ای که توان معنایی بالقوه اش به صورت حقیقتی با زبان سکولار بیان شود،(2) خود دین را در تنگنا می گذارند.

سکولاریسم هم در حوزه نظری و هم در حوزه عملی دین را نمی پذیرد؛ ولی پسا سکولاریسم در حوزه نظری دین را پذیرفته است؛ حال آنکه در حوزه عملی همچنان به مبانی سکولاریسم پایبند می باشد.

نقد تکثرگرایی یا پلورالیسم دینی

به باور پسا سکولاریسم، دین در چارچوب مدرنیته، تنها در صورتی پابرجا می ماند که بتواند در رویارویی با ادیان دیگر که با هم به لحاظ معرفتی متفاوت اند به گونه ای معقول این رویارویی را سامان دهد(3) و این سامان دهی به گونه ای است که شهروندان مذهبی در مواجهه با مذاهب و جهان بینی های دیگر و در چارچوب گفتمانی که تاکنون، تنها در سیطره مذهب آنها بوده است، رویکردی معرفت شناسانه به وجود آورند؛ آنان (شهروندان مذهبی) تا آنجا موفق می شوند که با تدبیر در وضعیت خود، باورهای مذهبی شان را آنچنان برای نظریه های رقیب شرح دهند که ادعای انحصاری آنها نسبت به حقیقت قابل مرمت کردن باشد؛(4) سیاست زدایی از دین و کنار نهادن آن از گستره حکومت و سیاست به عنوان راه حل دستیابی به این هدف ترسیم گردیده است؛ پس با سیاست زدایی از ادیان حاکم و وارد کردن اقلیت های دینی در اجتماع سیاسی، مدارای دینی، الگویی برای رواج حقوق فرهنگی پدید می آورد.(5)

آنچه به عنوان تکثر گرایی دینی در اندیشه پسا سکولار مطرح گردیده، اگر

ص: 114

1- . همان، ص 14.

2- . همان.

3- . همو، مدارای دینی و سکولاریزم، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره 15، ص 224-225.

4- . همان، ص 225.

5- . همان، ص 223.

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» (1). همچنین امیرالمؤمنین ع 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» (2).

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

هابرماس، طرفدار نظریه‌ی حقیقت توافقی بوده و پدیده‌ی رایج در مورد آن اجماع و توافق بین الاذهانی باشد، مساوی با حقیقت می‌داند؛ با این دیدگاه، داعیه‌های حقیقت، آن‌گونه که در نظریه‌های تناظری، حقیقت پنداشته می‌شود در مقایسه‌ی مستقیم اظهارات با واقعیت برابر نمی‌شود؛ به عبارت دیگر، قضیه‌ها و گزاره‌ها مانند تصاویر نیستند که بتوانند کم و بیش شبیه چیزی باشند که آن را می‌نمایند؛ وی تأکید دارد که نظریه‌های هستی‌شناسانه حقیقت، بیهوده می‌کوشند از گستره زبان شناسی بیرون روند؛ از این رو، حقیقت را باید

ص: 115

- 1- . سورة ممتحنه، آية 8. لا- يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِدُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِدِينَ
- 2- . نهج البلاغه، نامه 53. وَ أَسَدٌ عِزُّ قَلْبِكَ الرَّحْمَةُ بِالرَّعِيَّةِ وَ الْمَحَبَّةُ لَهُمْ وَ اللَّطْفُ بِهِمْ وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ وَ إِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ

براساس اجماع مورد انتظار، تعریف کرد و شرط حقیقی بودن گزاره ها نیز توافق بین الادهانی است.

این تعبیر از حقیقت، مخالف با واقع گرایی فلسفی بوده که بر پایه آن، ملاک حقیقی بودن يك گزاره مطابقت داشتن آن با واقع است؛ شاید نظریه حقیقت توافقی در مورد پاره ای از ارزش های فرهنگی و اجتماعی درست باشد؛ ولی گمان نمی رود که در همه موارد، قابل دفاع باشد؛ پس رهاورد طبیعی حقیقت توافقی، نسبت حقیقت است؛ این نگرش، حقیقت را پیرو میل و اراده انسان ها قرار داده و آن را مساوی با چیزی می پندارد که افراد يك جامعه یا عصر، در مورد 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 می شود. (1)

باتوجه به آموزه های متضاد و متناقض میان ادیان، مانند اصل محوری توحید در اسلام، اصل تثلیث در مسیحیت و احکام متضاد این دو دین، چگونه می توان به حقانیت هر دو معتقد شد یا به اجماع و توافقی در این زمینه رسید؟!

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

نقد اومانسیم، حاکمیت و مشروعیت مردمی

ص: 116

1- . علي مصباح، سلمانعلي رحیمی، دین و جامعه فراسکولار؛ نقدي بر نظريات هابرماس درباره دین در جهان مدرن، ص 151-178.

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

هابرماس براین باور است که؛ وجود خرد جمعی، مبنای معرفت شناختی توجیه دولت سکولار است که نیازی به مشروعیت مذهبی نداشته و خود زمینه را برای جدایی دولت و کلیسا فراهم می سازد؛ در چارچوب سکولار، حکومت باید بر مبنای غیر مذهبی استوار گردد و آیین دموکراسی می تواند این مشروعیت سکولار را با بهره مندی از دو عنصر به وجود آورد؛ نخست مشارکت سیاسی برابر همه شهروندان که تضمین می کند مخاطبان قانون بتوانند خود را نویسندگان قانون نیز به شمار آورند؛ دوم: بُعد معرفت شناختی اندیشه که مبنای پذیرش فرض نتایج پذیرفته شده عقلی است. (1)

باید توجه داشت که چنین اصلی با مبانی دینی سازگار نیست؛ زیرا در نظام اسلامی گرچه به خواست مردم توجه می شود و آنها در تحقق نظام اسلامی مهم ترین 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 با پذیرش ولایت حاکم اسلامی، دین خدا را در جامعه پیاده می سازند. (2) و پس از تشکیل نظام اسلامی نیز، گزینش مسئولان با رأی آنان انجام می گیرد؛ ولی با این وجود نقشی در مشروعیت بخشیدن به نظام اسلامی ندارند؛ زیرا براساس بینش توحیدی، خداوند صاحب اختیار هستی و انسان هاست؛ چنین اعتقادی ایجاب می کند که تصرف در امور مخلوقات با اذن او صورت گیرد و از آنجا که تشکیل حکومت، تنظیم قوانین و ایجاد نظم، نیازمند دخالت در امور انسان ها و محدود کردن آزادی افراد است، این امر تنها از سوی کسی رواست که دارای این اختیار باشد؛ یا از ناحیه او مأذون باشد؛ (3) بنابراین، در

ص: 117

- 1- . یورگن هابرماس، مذهب در عرصه عمومی، چشم انداز ایران، اسفند و فروردین 84-85، ص 10.
- 2- . عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه، ولایت فقاها و عدالت، ص 82.
- 3- . محمدتقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام، ص 40.

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 به شمار می آیند؛ در حالی که از دیدگاه دینی خرد انسان ها به دلیل فقدان آگاهی نسبت به مصالح و مفاسد جسمی و روحی خویش و مصون نبودن از اشتباه، ضعف، نقصان و تأثیرپذیری از هوا و هوس و منافع دنیوی نمی تواند مبنای قانون گذاری 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 استعدادها، برنامه ریزی درستی در آن شده باشد؛ اگر قانونی، تنها به جنبه های طبیعی و عملی این موجود اهمیت دهد؛ ولی ابعاد اخلاقی و یا اعتقادی او را نادیده گیرد، شایسته جامعه انسانی نیست و نمی تواند آنان را به سعادت حقیقی برساند؛ تشریح 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 می تواند قانون گذار 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 می تواند پابرجا بماند که بتواند... از منظر دینی در پیوند خود با حاکمیت مردم و حقوق بشر باشد یعنی همان جا که مشروعیت حکومت از آنجا نشأت گرفته است»⁽¹⁾.

اما سخن اینجاست که دین، خود را در چارچوب تنگ نظرانه 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

ص: 118

1- . یورگن هابرماس، مدارای دینی و سکولاریزم، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره 15، ص 225-226.

برای سعادت مادی و معنوی بشر توجه نموده است و حاکمیت مردم را در طول حاکمیت الهی، نه به عنوان 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^ج و معصومین^ع در زمان غیبت به ولی فقیه واگذار نموده است که در جای خود بدان پرداخته شده است.⁽¹⁾

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

درنگاه پساسکولار؛ حکومت دموکراتیک و آیین دموکراسی با استفاده از دو عنصر مشارکت سیاسی برابر همه شهروندان و معرفت عقلانی می‌تواند مشروعیت سکولار و غیر مذهبی را تحقق بخشد. اما حکومت دموکراتیک و آیین دموکراسی به دلیل حاکمیت نگاه اومانستی و لیبرالیستی، تکیه بر معرفت عقلانی صرف و دخالت مردم در عرصه قانون گذاری چیزی فراتر از 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 مبانی غیر مذهبی 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

ص: 119

1- ر.ک: عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه، ولایت فقاها و عدالت؛ محمدتقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام؛ حسین جوان آراسته، مبانی حکومت اسلامی.

قانون نیز به شمار آورند؛ دوم: بُعد معرفت شناختی تفکر، که مبنای پذیرش فرض نتایج پذیرفته شده عقلی است. (1)

از منظر دین هرچند مشارکت سیاسی مردم پذیرفته شده است، ولی چارچوب دموکراسی غربی را بر نمی تابد؛ زیرا قوانین آن بر مبنای خواست مردم و عقل آمیخته با نادانی و ناتوانی و امیال نفسانی تنظیم می شود؛ چنین قوانینی نه تنها نمی تواند تضمین کننده سعادت بشر باشد بلکه انسان را در گرداب جهل و شهوت فرو می برد مثل همان چیزی که امروز در نظام های به ظاهر دموکراتیک غربی مشاهده می کنیم؛ محرومیت جوامع از قانون الهی و ورود در حریم قانون گذاری، رمز انحطاط اخلاق و انسانیت در درون آن هاست؛ جوامعی که به سبب نبود هیچ گونه محدودیتی، حتی نسبت به فطری ترین مسائل اخلاقی بشری اعتنایی کرده و قوانینی پست تصویب کرده اند؛ مانند جواز ازدواج با همجنس و محارم، ممنوعیت نیایش در مدارس، رواج فساد و ظلم به تهیدستان؛ سخت گیری بر دین داران و... (2) 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 مردم سالاری در حاکمیت اسلامی نیز وجود دارد؛ در این الگو، مبانی حرکت اجتماعی، سیاسی و نظام حاکمیت اسلامی از دین گرفته می شود و مردم با استفاده از حق انتخاب خود که همراه با تعهد و تکالیف دینی و اجتماعی آنان نیز هست، به نقش آفرینی در عرصه سیاسی اجتماعی می پردازند.

هابرماس در ستایش دموکراسی اظهار می دارد: «آنچه اخلاق شهروندی را تعریف می کند، دقیقاً اوضاع مشارکت موفق در این فرایند دموکراتیک است؛

ص: 120

- 1- . یورگن هابرماس، مذهب در عرصه عمومی، چشم انداز ایران، اسفند و فروردین 84-85، ص 10.
- 2- . عبدالله جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، بررسی و نقد نظریه سکولاریسم، ص 214.

شهروندان گذشته از اختلاف نظرهای همیشگی خود درباره جهان بینی و دکتترین های مذهبی، باید به یکدیگر به عنوان اعضای برابر و آزاد جامعه سیاسی احترام بگذارند؛⁽¹⁾ این در حالی است که در عمل، شاهد چنین رویه ای نبوده ایم؛ چرا که در حکومت های به ظاهر دموکراتیک، شواهد زیادی از نادیده گرفتن آزادی مذهبی و حقوق بشر وجود دارد حال آنکه، برخلاف تبلیغات گسترده ای که ضد اسلام می شود و آن را به نادیده گرفتن آزادی های سیاسی متهم می کنند، این دین افزون بر اینکه مسلمانان را امت واحده⁽²⁾

معرفی می کند، بر حقوق غیرمسلمانان و رعایت احترام و برخورد نیکو با آنان تأکید نموده است و به مسلمانان دستور می دهد: «و با مردم نیکو سخن بگویند.»⁽³⁾

و محبت به آنان را از وظایف حاکم اسلامی می داند «مهربانی با مردم را پوشش دل خویش قرار ده و با همه، دوست و مهربان باش! مبدا چونان حیوانی درنده مترصد خوردن آنان باشی؛ زیرا مردم دودسته اند، دسته ای برادر دینی تو و دسته دیگر در آفرینش، انسانی همچون تو می باشند.»⁽⁴⁾ بنابراین اسلام نه تنها به حقوق انسان ها، بلکه به حیوانات نیز 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

ص: 121

1- . یورگن هابرماس، همان.

2- . سورة انبیاء، آیه 92.

3- . سورة بقره، آیه 83. وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا

4- . نهج البلاغه، نامه 53. «أَشَدُّ عِزِّ قَلْبِكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ»

اشاره شد، وی معتقد است که وجود خرد 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 غیر مذهبی استوار گردد و آیین دموکراسی قادر است این مشروعیت سکولار را با استفاده از دو عنصر به وجود آورد؛ اول مشارکت سیاسی برابر همه شهروندان که تضمین می کند مخاطبان قانون بتوانند در عین حال خود را نویسندگان قانون نیز به شمار آورند؛ دوم بُعد معرفت شناختی تفکر که مبنای پذیرش فرض نتایج پذیرفته شده عقلی است.»⁽¹⁾

باتوجه به اینکه زیر بنای چنین نظام سیاسی را عقلانیت سکولار، مشروعیت مردمی و دموکراسی برآمده از مبانی غربی تشکیل می دهد، در عمل، 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»،⁽²⁾ اما عقلانیتی که جایگزین دین شده و پایه معرفت شناسی چنین نظامی را تشکیل می دهد و عقل ناقص بشری را معیار و شاخص قوانین برمی شمارد، هرگز بی طرف نبوده و مبانی دینی را نفی می کند.

براستی چگونه می توان چنین نظامی را بی طرف دانست در حالی که مبانی دینی را نادیده گرفته و هیچ جایگاهی در عرصه حکومت و سیاست برای دین قائل نیست؟ حاکمیت عقلانیت و مشروعیت غیر دینی به معنای اعتبار بخشیدن به آرای مردم است حتی در صورتی که برخلاف مبانی دینی باشد،

ص: 122

1- . یورگن هابرماس، همان.

2- . همو، ایمان و دانش، ص 160-161؛ مهندسی ژنتیک و آینده سرشت انسان، ص 131.

با این 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 رو به رو 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 غیر مذهبی و یا پیروان مذاهب مختلف- آنها را توجیه نمود؛ این محدودیت، علت ممکن نبودن استفاده عمومی از دلایل غیر عمومی (دلایل توجیهی مذهبی) را توضیح می‌دهد. (1)

با چنین توجیهی نمی‌توان برتری نظام سکولار را ثابت نمود؛ زیرا اگر فرض کنیم نظام سیاسی ای براساس دین تشکیل گردد و مردم آن را بپذیرند، 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 غیر مذهبی، همه شهروندان را در برمی‌گیرد 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

ص: 123

1- . همو، مذهب در عرصه عمومی، چشم انداز ایران، اسفند و فروردین 84-85، ص 10.

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 و ادار به اطاعت از آن شوند: طبیعت قوانین دینی، چنین اقتضایی دارد.»⁽¹⁾

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، از این رو دین باید، از کنترل دولت، آزاد باشد.»⁽²⁾

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 براین اساس بین دین با این نگاه و نظام سیاسی مورد تأیید خود مقایسه کرده است؛ درحالی که در مقام مقایسه باید تمام دین به عنوان یک نظام با نظام غیر دینی مقایسه شود؛ نه

ص: 124

1- . علی مصباح، زبان دین و زبان سکولار در گفتگو با پرفسور یورگن هابرماس، ص 118.

2- . پدر اسلام سیاسی یا اجتماعی، فتح الله گولن و سیر تحولات فکری و سیاسی اسلام گرایی در ترکیه، ص 105.

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 با توجه 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 فروکاست آن در حد سایر نهادهای اجتماعی و پذیرش مرجعیت علم و عقل بشری نه تنها دین، نقشی در ساختن جامعه و عرصه های اساسی زندگی نخواهد داشت و این عرصه ها همچنان میدان تاخت و تاز تفکر سکولار باقی خواهند ماند، بلکه جنبه های الهی دین نیز مورد انکار قرار گرفته و نوعی عرفی سازی 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.

ص: 126

فصل چهارم : نقد تبیین اجتماعی پسا سکولاریسم از دین

نقد تبیین اجتماعی پسا سکولاریسم از دین

ص: 127

نظریه پسا سکولاریسم 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 پایه های اساسی این نظریه را تشکیل می دهد؛ از این رو 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 دربرمی گیرد، نقد و ارزیابی تبیین اجتماعی این نظریه از دین و نتایج آن است؛ به طور کلی نگاه پسا سکولاریسم به دین بر دوپایه محوری استوار است: یکی تعریف و تبیین کارکردگرایانه دین و دیگری عرفی سازی دین که به تحلیل و نقد و ارزیابی آن خواهیم پرداخت.

نگاه کارکردگرایانه به دین

یکی از شاخصه های نظریه پساسکولار، نگاه کارکردگرایانه به دین است، این نوع نگاه به دین، آثار و نتایجی به دنبال دارد؛ دین از منظرها و با رهیافت های مختلفی تعریف شده است؛ یکی از آنها رهیافت کارکردگرایانه نسبت به دین است (1) که به دلیل تناسب آن با رشته جامعه شناسی، به عنوان یکی از رویکردهای مهم این حوزه گسترش زیادی یافته است.

جامعه شناسان در این رهیافت، دین را به عنوان نهادی اجتماعی و در کنار

ص: 129

1- . ر. ک: همیلتون، جامعه شناسی دین،؛ شجاعی زند، دین، جامعه و عرفی شدن.

سایر نهادهای جامعه مورد مطالعه قرار داده و به بررسی کارکردها، به ویژه کارکردهای اجتماعی آن پرداخته اند؛ کارکردگرایان، غالباً دین را محصول و فرآورده ای بشری تلقی نموده و پیدایش آن را مرهون برخی نیازهای فردی و اجتماعی بشر می دانند؛ فونرباخ(1)، مارکس، دورکیم و فروید(2) چهره های اصلی این رویکردند که به جای تلاش در جهت کشف علل موجد دین به سراغ علل غایی آن رفته اند؛ حتی برخی بی آنکه خود را درگیر بحث درباره منشأ و غایت دین نمایند به بحث از کارکردهای اجتماعی دین پرداخته اند؛ ماکس ویر می گوید: «شناخت جوهر دین برای ما مهم نیست؛ آنچه مهم است، مطالعه اوضاع و آثار نوع خاصی از رفتار اجتماعی است».(3)

نگاه کارکردی به دین در مقابل تعاریف جوهری و ذاتی از دین قرار دارد که به جای توجه به حقیقت دین، به کارکردها و نتایج آن معطوف بوده و دین را براساس کارکردهای آن تعریف می کند؛ این کارکردها گستره کارکردهای فردی و روان شناختی دین و همچنین کارکردهای اجتماعی آن را دربر می گیرد؛ کارکردهای فردی همچون آرامش روحی، تسکین آلام، کاهش نومیدی، افزایش تحمل پذیری و... و کارکردهای اجتماعی دین همچون: انسجام بخشی، تسهیل در امر جامعه پذیری، تعریف ارزش ها و هنجارهای اجتماعی، ارائه نظم اخلاقی و تحکیم عواطف مشترک، تقویت پایه های کنترل اجتماعی، مشروعیت بخشی به تغییرات اجتماعی و... .

برای نمونه ویلیام رابرتسون اسمیت(4) براین باور است که دین را نباید ابزاری برای تکریم و نجات ارواح تلقی کرد، بلکه باید طریقه ای در صیانت و رفاه جامعه به شمار آورد؛ ادیان باستانی جزئی از نظم عمومی اجتماع

ص: 130

1- . Ludwig Feuerbach

2- . Sigmund Freud

3- . علیرضا شجاعی زند، همان، ص 52.

4- . William Robertson Smith

خویش بودند که خدا و بشر را توأمأً دربر می گرفتند؛ (1) وی بر آن 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. (2)

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. (3)

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 غیر منصفانه جهان را معنا دار و سامانمند جلوه می دهد. (4)

نظریه پسا سکولاریسم 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 آن هاست و از طریق اظهارنظرهای کلیسا و مجامع دینی، تأثیر بسزایی در عرصه افکار

ص: 131

-
- 1- . همان، ص 53.
 - 2- . همیلتون، ملکم، جامعه شناسی دین، ص 170.
 - 3- . همان، ص 179.
 - 4- . شجاعی زند، دین، جامعه و عرفی شدن، ص 57.

عمومی سیاسی به جا می گذارد. (1) به باور وی دین به عنوان نیروی شکل دهنده به زندگی به هیچ وجه از عرصه اجتماع محو نشده و در حال در طرز تلقی شهروندان از وجود و ساحت اخلاقی - سیاسی اهمیت خود را حفظ کرده است. (2)

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. (3)

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 (4) دین را به اخلاق به ویژه اخلاق

ص: 132

1- . یورگن هابرماس، چیستی سکولاریسم، روزنامه همشهری، 29/2/81.

2- . همو، مدارای دینی و سکولاریزم، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره 15، ص 224.

3- . همو، مذهب در عرصه عمومی، چشم انداز ایران، اسفند و فروردین 84-85، ص 12-14.

4- . Immanuel Kant

اجتماعی تقلیل داده است؛ کانت برخلاف تلقی معمول، که دین را منشأ اخلاق معرفی می کند، ادعا کرد که این اخلاق است که دین را می سازد؛ وی گوهر دین را اخلاق معرفی نموده و امور دیگری را که انسان برای خوشنودی خدا انجام می دهد، توهم صرف و پرستش دروغین خداوند می دانست. (1)

هابرماس براین اساس متقاعد شده است که زبان های دینی، دارای این ظرفیت هستند که حساسیت های اخلاقی، مرجعیت اخلاقی و مفاهیم اساسی مربوط به اخلاق را به روشنی بیان کنند؛ وضوحی که تاکنون در زبان فلسفه یا دیگر زبان های سکولار ممکن نشده است. (2)

همان گونه که اشاره شد، هابرماس دین را منبع قدرت برای طرح مفاهیم اشراق گونه اخلاق در رابطه با جلوه های اجتماعی زندگی (3) معرفی نموده است؛ وی همچنین براین باور است که در جریان طولانی عقلانی ساختن جهان زندگی، ادیان باید از ادعای خود درباره شکل دهی 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 می شود؛ درحالی که منش جامعه دینی از قوانین جامعه سکولار متمایز می گردد. (4)

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 آموزه های دین را تشکیل می دهد، اما آموزه ها و تعالیم دین در اخلاق خلاصه نمی شود و دین افزون بر اخلاق، اعتقادات، اقتصاد، سیاست و حکومت و مباحث اجتماعی و... را نیز دربر می گیرد؛ شاید بتوان چنین ادعایی را درباره مسیحیت تحریف شده مطرح نمود؛ اما نگاهی به آموزه های

ص: 133

- 1- . کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، ص 323
- 2- . یورگن هابرماس، مهندسی ژنتیک و آینده سرشت انسان، ص 131.
- 3- . همو، مذهب در عرصه عمومی، چشم انداز ایران، اسفند و فروردین 84-85، ص 12.
- 4- . همو، مدارای دینی و سکولاریزم، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره 15، ص 225.

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

هم ردیفی دین با دیگر نهادهای اجتماعی

یکی از پیامدهای رویکرد کارکردگرایانه دین، هم ردیف قرار دادن آن با دیگر نهادهای اجتماعی است. از آنجا که دغدغه دانشمندان علوم اجتماعی، نهادها و روابط اجتماعی است، از این رو هنگامی که به مطالعه دین روی می آورند، بر کارکردهای آن، به ویژه کارکردهای اجتماعی تمرکز نموده و یا آن را به عنوان یک نهاد اجتماعی در کنار نهادهای حکومت، اقتصاد، تعلیم و تربیت، خانواده، سیاست، و... مورد بررسی و کاوش قرار می دهند و یا به آن به چشم یک عنصر مؤثر در حیات جامعه می نگرند.

هابرماس در ترسیم جایگاه دین بر این باور است که دین همچنان در چارچوب متمایز مدرنیته برای بخش بزرگی از ملت نیروی مؤثر در شکل دهی به شخصیت آن ها به شمار می رود و از طریق اظهارنظرهای کلیساها، جمعیت ها و مجامع دینی، همچنان در عرصه افکار عمومی سیاسی تأثیر بسزایی دارد.⁽¹⁾

این دیدگاه، بیانگر فروکاستن دین در ردیف سایر نهادهای اجتماعی و مدنی است؛ هم ردیف قرار دادن دین با دیگر نهادهای اجتماعی و مدنی، گویای تعریف و تبیین نادرست از دین و نادیده گرفتن جایگاه هدایت بخشی دین و جهت دهی باورها، اخلاق و رفتار و انکار رسالت دین در سعادت فردی، اجتماعی، مادی و معنوی انسانهاست. به راستی دینی که در ردیف دیگر نهادهای اجتماعی و مدنی قرار بگیرد، شایسته نام دین حقیقی است و می تواند سعادت مادی و معنوی انسان ها را تأمین کند؟ با کنار گذاشتن بُعد

ص: 134

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 حاشیه ای دین است. در نظریه پساسکولاریسم 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 حاشیه ای است.

نگاه حاکم بر پسا سکولاریسم این است که ادیان باید از ادعای خود درباره شکل دهی 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 در حالی که منش جامعه دینی از قوانین جامعه سکولار متمایز می شود، اما جوامع پست سکولار خود را با استمرار وجود دینی وفق داده اند تا بدون توسل به اقتدار سیاسی و تنها با تکیه به ابزار کلام خود دین، به گونه ای بی واسطه، وجدان آحاد جامعه را مورد خطاب قرار بدهند.

روشن است که چنین برخورد گزینشی با دین و کنار نهادن بخشی از آموزه های آن، نمی تواند بیانگر مجموعه دین و ترسیم گر حقیقت آن باشد. آنچه پس از کنار نهادن این بخش از آموزه های دین باقی خواهد ماند، تنها بخشی از دین است نه تمام آن و نمی توان انتظار داشت با نگاه بخشی و گزینشی به دین، دین و دینداری حقیقی در جامعه تحقق یابد؛ درحقیقت پسا سکولاریسم در پی لایه ای ظاهری، سطحی و درعین حال محدود و گزینشی از دین و دینداری است و به همین جهت پذیرش حضور اجتماعی دین در نظریه پساسکولار با این ویژگی، نه ترسیم کننده جامعه ای دینی است

ص: 135

و نه به جریان سکولار سازی پایان می دهد.

نیکلاس لومان در نقد دیدگاه هابرماس می گوید: «دین برای جامعه دارای نقش و معنایی مهم و اساسی است و چون دین با کل جهان به عنوان یک کل و یا مجموعه واحد سروکار دارد، فقط با حفظ جنبه تعالی و برتری خویش است که می تواند به ایفای این نقش و عملکرد اجتماعی خود پردازد. همین امر موجب می شود تا وی عرفی شدن دین از درون را مورد انتقاد قرار دهد.»⁽¹⁾

پسا سکولاریسم در حالی بر جریان سکولاریسم خرده می گیرد و آن را به افراط و حذف دین متهم می سازد که خود نیز در عمل مرتکب چنین رفتاری شده و آنچه در قالب پسا سکولاریسم به دست می آید، دست کمی از آموزه سکولاریسم ندارد. با حضور حاشیه ای دین در عرصه اجتماعی و کنارگذاشتن آن از عرصه حکومت و سیاست، در عمل، دین، کارایی چندانی در این عرصه نداشته و آنچه باقی می ماند دین نیست، بلکه تنها بخش ناقصی از آن است که از جنبه های کلان خود در عرصه های حکومت و سیاست کنار نهاده شده است.

هرچند هابرماس، تفسیرهای رایج از سکولاریسم را به دلیل منتهی شدن آنها «به نوعی بازی همه یا هیچ» محدود و تنگ نظرانه توصیف می کند، اما واقعیت این است که در چارچوب تفسیر وی نیز نقش و جایگاه چندانی برای دین باقی نمی ماند؛ زیرا همان گونه که او خود تأکید می کند: «جامعه فراسکولار جامعه ای 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 به گونه ای بی واسطه وجدان آحاد جامعه را مورد خطاب قرار دهد.»⁽²⁾

ص: 136

1- ژان پل ویلهم، جامعه شناسی ادیان، ص 50.

2- یورگن هابرماس، چیستی سکولاریسم، روزنامه همشهری، 29/2/81.

در چنین جامعه‌ای، دین نه تنها منبعی برای مشروعیت بخشی به نظام سیاسی به شمار 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. (1)

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 در عین 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 به طور کلی بود که این مشکل با نقش آفرینی دین در همه عرصه‌های اجتماعی برطرف خواهد شد.

چگونه می‌توان میان پسا سکولاریسم و دین تعامل برقرار کرد؛ درحالی که یکی مدعی کنار نهادن دین از عرصه حکومت و سیاست و در اختیار گرفتن اقتدار سیاسی است و دیگری داعیه دار اداره زندگی انسان در همه ابعاد و پایه ریزی حکومت و سیاست براساس آموزه‌های الهی است؟ بر چه اساس می‌توان دین را از عرصه حکومت و سیاست جدا نمود درحالی که دین،

ص: 137

1- . 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 1389، ص 161.

هرگز از حکومت و سیاست جدا نمی باشد؟! 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 می فرماید: **كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا فِي مَا سَاءَ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا فِي مَا سَاءَ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا فِي مَا سَاءَ** (M1) در این آیه، مسئله رفع اختلاف میان مردم، به عنوان هدف بعثت انبیا مطرح شده است؛ اگر اختلاف میان انسان ها امری طبیعی و قطعی است و اگر رفع اختلاف ها، امری ضروری برای ایجاد نظم در جامعه بشری و دوری از هرج و مرج است، موعظه، نصیحت و مسئله گویی صرف نمی تواند 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 نمی فرماید پیامبران به وسیله تعلیم یا تبشیر و انذار، اختلاف جامعه را رفع می کنند، بلکه می گوید به وسیله «حکم» اختلافات آن را بر می دارند؛ زیرا حل اختلاف، بدون حکم و حکومت امکان پذیر نیست.

هر مکتبی که پیام آور شریعتی برای بشر باشد، بی گمان، 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؛ در غیر این صورت، یا احکام دینی به اجرا در نمی آید و یا اگر اجرای آن برعهده همگان باشد، لازمه اش هرج و مرجی بدتر از نبودن احکام در جامعه است. (2)

براین اساس اگر اسلام آمیزه ای است از نظارت، ارشاد، امر به معروف و نهی از منکر، جهاد و دفاع و نیز، اگر دارای حدود، مقررات و قوانین اجتماعی

ص: 138

1- . سورة بقره، آیه 213.

2- . جوادی آملی، ولایت فقیه، ولایت فقاها و عدالت، ص 73-74.

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 انسان های دیگر نپرداخته است؛ اگر اسلام راه را به انسان نشان می دهد و در کنارش از او مسؤلیت می طلبد؛ اگر اسلام آمده است تا جلوی همه مکتب های باطل را گرفته و تجاوز و طغیان طاغوتان را در هم کوبد، چنین انگیزه ای، بدون حکومت و چنین هدفی، بدون سیاست هرگز امکان پذیر نیست»⁽¹⁾ از این رو با دخالت دادن دین در بخشی از عرصه اجتماعی که پسا سکولاریسم در پی آن است، مشکلی حل نخواهد شد و در این بخش که بخش مهمی از زندگی انسان را تشکیل می دهد، بحران ها و نارساییهای سکولاریسم ادامه داشته و در قالب این نظریه نیز تحول چندانی صورت نمی گیرد.

در چارچوب نگرش دینی، زندگی اجتماعی انسان هرگز نمی تواند جدا از حیات دینی باشد، اگر دین، بر مبنای هستی شناسی و دیدگاه معرفتی خود تفسیر شود، همه ابعاد زندگی انسان را دربرگرفته و هیچ گاه به قلمرو خاصی از حیات فردی و اجتماعی او محدود نخواهد شد. جدایی دین از سیاست و دیگر عرصه های اساسی جامعه، تنها زمانی قابل تصور است که ما از مبانی معرفتی و وجودشناختی دینی دست برداشته و به تفسیر جدیدی از دین پردازیم که مبتنی بر معرفت و باور دینی نیست.

یک دیندار واقعی، تا زمانی که دین را دارای هویت معرفتی دانسته و گزاره های دینی را دارای اعتبار جهان شناختی می داند، بی گمان 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

ص: 139

دادن جهان بینی دینی نسبت به نظام حقوقی و تشکیلات سیاسی است. (1)

برخورد گزینشی و نفی جامعیت دین، مصداق آیه شریفه N و

يَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا (M2) و ایمان به بعض و کفر به بعض، مصداق N يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ (M3) است که مورد نهی خداوند متعال قرار گرفته و حاکی از این است که دین یک مجموعه منسجم و پیوسته است که نمی توان با گزینش بخشی از آن، بر آن نام دین نهاد و مدعی دینداری بود؛ همان چیزی که پسا سکولاریسم در پی آن است؛ گرچه در نگاه نخست پسا سکولاریسم همچون سکولاریسم، دین گریز و دین ستیز نیست، اما کنار نهادن دین از عرصه حکومت و سیاست و نگاه بخشی به دین، چیزی جز ستیز با دین به شمار نمی رود.

نقد نگاه کارکردگرایانه به دین

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

نخست اینکه در پرتو چنین رهیافتی نمی توان به حقیقت و ذات دین دست یافت و دین در محدوده برخی کارکردها و ابعاد اجتماعی اش محصور شده و دیگر ابعاد آن نادیده انگاشته می شود؛ گرچه دین، دارای کارکردهای فراوانی برای فرد و اجتماع است، اما دین را نباید در این کارکردها خلاصه کرد و حقیقت آن نباید در لایه لای این کارکردها به فراموشی سپرده شود.

اشکال دوم اینکه تعریف های کارکردی (جامعه شناختی و روان شناختی) به دلیل تکیه بر کارکرد به جای منشأ و جوهر، همواره با خطر نوعی توسع و شمولیت بدون توجیه که باعث ورود انواع متعددی از شبه دین به دایره

ص: 140

1- . علی مصباح، سلمانعلی رحیمی، دین و جامعه فراسکولار، ص 168.

2- . «و می گویند به بعضی از دستورات دین ایمان می آوریم و بعضی را انکار می کنیم و می خواهند در میان این دو راهی برای خود انتخاب کنند.»، سوره نساء، آیه 150.

3- . «سخنان خدا را از موردش تحریف می کنند» سوره مائده، آیه 13.

تعریفشان می‌گردد، مواجهند؛ میلتن یینگر(1) که خود از جمله دین پژوهان کارکردگرا می‌باشد، به ناتوانی تعریف های کارکردی در تمییز میان دین و شبه دین اذعان دارد.(2)

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 هیچ گونه قضاوت و داوری داشته باشد.

با نگاه جامعه شناختی به دین نمی‌توان حقیقت دین را به انسان نشان داد و نمی‌توان مشخص کرد که کدام دین، حق یا باطل است؛ به دیگر سخن تکثر خارجی ادیان، پدیده ای 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 جامعه شناسانه دین است و نه نتیجه آن. رویکردهای تاریخی و روانشناسی نیز همین گونه اند. با توجه به اشکال ها 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 جسورانه ای است برای معنادار شدن سراسر گیتی برای انسان؛ دین از این طریق بر بی‌هنجاری ها و نامالایماتی 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، همه چیز از جمله رنج، مرگ، شر و... قابل توجیه است.(3) گرچه در این تعریف تلاش شده تا از حصار کارکردگرایی خارج شود؛ اما به نظر می‌رسد ماهیت چنین تعریفی نیز به نوعی به نگاه کارکردگرایانه برمی‌گردد و

ص: 141

1- Milton Yinger .

2- . شجاعی زند، دین، جامعه و عرفی شدن، ص 58.

3- . حسن یوسف زاده، بررسی تحول آرای پیتر برگر درباره دین و عرفی شدن، ص 94-97.

توجیه‌گری و برقراری کیهان مقدس به منظور معنادار ساختن زندگی به عنوان کارکرد دین معرفی شده است.

ملکم همیلتون(1) در نقد رهیافت برگر می نویسد «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، ادارک می‌شود ولی، در موقعیت‌ها و برای برخی افراد دیگر، قابل درک نیست.»(2)

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، عهده دار 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 این رو بخش‌هایی را که به تأمین نیازهای نامحدود بشریت معطوف بوده و به جان ملکوتی انسان و آخرت او مرتبط است، نباید از نظر دور دارد. اگر انسان از راه برهان عقلی

ص: 142

1- Malcom Hamilton .

2- . همیلتون ملکم، جامعه‌شناسی دین، ص 283.

محض، دین را شناخت، می تواند تشخیص دهد که کدام دین، حق یا باطل است و دیگر نمی توان همه ادیان را حق یا هر یک از ادیان را فی الجمله حق دانست و پنداشت که حق مطلق نزد همگان است یا حق مطلق نزد هیچ کس نیست و هر کس گوشه ای از حق را بیان کرده اند. (1)

عرفی سازی دین

دیگر مؤلفه پسا سکولاریسم، عرفی سازی دین است؛ به این معنا که دین، از محتوای اصلی و ماورایی خویش تهی شده و به گفتمانی در عرض دیگر گفتمان های بشری تبدیل می شود. در جامعه فراسکولار، دین در کنار اندیشه های غیر مقدس و دنیوی قرار می گیرد؛ ادیان، در کنار دیگر حکمت ها، فلسفه ها و ایدئولوژی ها فراخوانده می شوند تا نقش خود را در جهت پرکردن خلأ معنوی جهان مدرن و جستجوی اهداف غایی ایفا نمایند. (2) بدین ترتیب، جامعه دنیوی، دین را به خدمت می گیرد؛ ولی به طور ضمنی چهره آن را در راستای اهداف خود دگرگون و تحریف می کند؛ چنان که مارسل گشه (3) در این باره می گوید:

«جامعه دنیوی، در عین پذیرش حضور دین، سعی می کند به طرق گوناگون، کارکرد معنابخشی آن را نسبیّت بخشد؛ براین اساس نه اعتقاد به خداوند و نه بی اعتقادی 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 انتخاب های فردی و جمعی را فراهم می کند.» (4)

جامعه مدرن برای پرکردن خلأ معنوی خویش، دین را به فضای عمومی

ص: 143

1- . عبدالله جوادی آملی، دین شناسی، ص 213-215.

2- . علی مصباح، سلمانعلی رحیمی، دین و جامعه فراسکولار، ص 164.

3- . Marcel Gauchet

4- . مارسل گشه، دین در دموکراسی و حقوق بشر، ص 130.

فرامی خوانند؛ اما در حقیقت آن را به خدمت خویش درمی آورد تا اهداف خویش را دنبال نماید؛ بدین ترتیب به تعبیر گشه، عرضه معنا جای خود را به تقاضای معنا می دهد. براین اساس «آنچه در جوامع مدرن، موجب روی آوردن افراد به دین می شود، عنوان تقاضای مشروع توجیه و استدلال به خود می گیرد؛ این تقاضا، که خصلت فردی داشته و اهمیت فراوانی نیز دارد، هرگز رسیدن به حقیقت ذاتی و مطلق را در سر نمی پروراند؛ اصولاً موضوع و هدفش معناست، نه حقیقت؛ این منطوق در نهایت به آنجا رهنمون می شود که توجه به آن جهان، به ضرورت ها و نیازهای این جهان بستگی خواهد داشت و در واقع، آن جهان در خدمت این جهان قرار می گیرد. هدف اصلی، زندگی نیکو در این جهان است؛ زندگی نیکو در این جهان برای خود اهدافی تعیین می کند و فرض را نیز بر این می گذارد که بدون خداوند هم می توان به آنها رسید؛ به عبارت دیگر، آنها بعد دیگر استقلال و خودآئینی انسان ها، یعنی بسندگی اهداف زمینی را می پذیرند؛ چیزی که آنها می خواهند این است که رجوع به خداوند، امکان زندگی بهتری را نسبت به دیدگاه هایی که بی اعتنا از کنار خداوند می گذرند، در این جهان فراهم می سازد؛ (1) اگر پیش از این، هرکس از دین سخن می گفت بدین مفهوم بود که دین زندگی را معنا می کرد و قدرت و مرجعیت ذاتی آنچه را که از قبل و از بالاترین سطح سرچشمه می گرفت، بیان می داشت؛ 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 می دهد که هیچ گونه معنای از پیش ساخته وجود ندارد که شما به آن وارد شده، آن را بپذیرید و از آن پیروی کنید. آنچه از این پس روح رفتار دینی را می سازد، جستجوی معناست، نه دریافت آن. (2)

ص: 144

1- . همان، ص 133.

2- . همان، ص 130.

تلاشی که از سوی هابرماس در ارائه پسا سکولاریسم صورت گرفته دقیقاً در راستای همین عرفی سازی و دنیوی کردن دین قابل ارزیابی است که در ادامه به نمونه هایی اشاره می کنیم.

وی حضور اجتماعی دین را در جهان مدرن، مشروط به پذیرش مرجعیت علم و عقل عرفی از سوی دین می داند و تأکید می کند که دین در چارچوب متمایز مدرنیته تنها در صورتی می تواند پابرجا بماند که عالم دینی بتواند مواجهه ناهمخوان معرفتی را با دیگر ادیان به گونه ای 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. (1)

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

این کار به معنای فروکاستن دین تا پائین ترین لایه معرفتی بشر معاصر است؛ پذیرفتن مرجعیت عرف برای دین و معنویت به این معناست که شرط حضور دیانت در دنیای سکولار، عرفی شدن و دنیوی شدن، یا به بیان روشن تر سکولار شدن 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 دینی شدن هدایت و راهبری نماید، می بایست حقیقت خود را به سوی عصری و عرفی شدن تنزل داده و بلکه در خدمت آن درآورد؛ پذیرفتن مرجعیت عقل ابزاری به این معناست که دین باید در چارچوب مدیریت و تدبیر مربوط به این جهان عمل و رفتار نموده و قواعد رفتاری خود را نیز بر همین اساس تنظیم نماید.

ص: 145

1- . یورگن هابرماس، چیستی سکولاریسم، روزنامه همشهری، 29/2/81.

دیانت در صورتی که شرایط پیش گفته 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 می رفت 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 می کند، 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 آن را صرفاً به عنوان یک گرایش روحی و روانی می بیند که در پوشش مراتب گوناگون معرفت، آگاهی و دانش سکولار به تفسیر خود پرداخته یا رفتار می نماید. (1)

هابرماس از ضرورت ترجمه زبان دین به زبان سکولار سخن به میان آورده و همچنان که پیش تر بدان اشاره شد تأکید می کند که هیچ دلیل مناسبی برای انکار این احتمال وجود ندارد که ادیان به طور بالقوه هنوز دارای محتوای معنایی ارزشمند برای الهام بخشیدن به دیگر مردمان فراسوی اجتماعات محدود دینی باشند، مشروط بر آنکه این توان معنایی بالقوه آنها به صورت حقیقتی با زبان سکولار بیان شود. (2)

تبینی که هابرماس از این ترجمه ارائه می دهد به خوبی گویای این واقعیت است که آنچه وی دنبال می کند تنها ترجمه نبوده، بلکه هدف واقعی وی عرفی سازی و دنیوی سازی دین است؛ زیرا چنین ترجمه ای را نیازمند تغییر رویکرد معرفت شناختی دین نسبت به محیط سکولار دانسته و به صراحت اعلام می کند که شهروندان مذهبی باید در برابر دیگر مذاهب و جهان بینی هایی که با آن روبه رو می شوند و در چارچوب گفتمانی که تا کنون

ص: 146

1- . حمید پارسانیا، سکولاریزم و معنویت، فصلنامه علوم سیاسی، شماره 32، زمستان، 1384.

2- . همان، ص 14.

فقط تحت اشغال مذهب خود آنها بوده است رویکردی معرفت شناسانه به وجود آورند. آنها تا درجه ای موفق به انجام این کار می شوند که با تدبر در وضعیت خود، باورهای مذهبی خویش را به گونه ای برای نظریه های 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 دولت ها و وقایع در جهان می دانیم، رویکردی معرفت شناسانه به وجود آورند؛ آنها در این زمینه نیز تا اندازه ای به موفقیت نائل می شوند که رابطه میان باورهای جزمی و علمی را به گونه ای درک نمایند که پیشرفت خودمختارانه در عرصه معرفت سکولار با اعتقاد آنها تعارض پیدا نکند.

و سرانجام شهروندان مذهبی باید نسبت به اولیاتی که دلایل سکولار در عرصه های سیاسی و اجتماعی از آن برخوردارند، موضعی معرفت شناختی به وجود آورند؛ در این عرصه موفقیت آنها تا اندازه ای پیش خواهد رفت که موفق شوند پیوندی شفاف میان فرد گرایی مبتنی بر برابری انسان ها و کل گرایی حقوق و اخلاق جدید از یک سو و مبانی نظریه های جامع دینی خود از سوی دیگر برقرار سازند. (1)

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

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

ص: 147

1- . یورگن هابرماس، مذهب در عرصه عمومی، چشم انداز ایران، اسفند و فروردین 84-85، ص 13.

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. (1)

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

ص: 148

تناقض آشکار در پساسکولاریسم این است که از یک سو به دنبال نقش دادن 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 یک سو، 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 عرفی شدن 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 آن گونه که هابرماس ادعا کرده دارای کارکردهای معنایی و اخلاقی، محتوای معنایی ارزشمند برای الهام به دیگر مردمان و توان طرح مفاهیم اشراق گونه 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 به خوبی روشن می‌شود که این نظریه به هیچ وجه دغدغه توجه به دین و نقش دهی 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، مشروعیت بخشیدن به جریان سکولاریسم و بازسازی آن بر اساس واقعیات نقش دین در جوامع گوناگون است.

خاتمه : پاسکولاریسم و جمهوری اسلامی

پاسکولاریسم و جمهوری اسلامی

ص: 151

در واکاوی جایگاه نظریهٔ پسا سکولاریسم در جمهوری اسلامی در آغاز باید نیم نگاهی به موقعیت سکولاریسم و روند شکل گیری آن در ایران داشته باشیم.

سکولاریسم در ایران (از تجدد گرایی تا پسا سکولاریسم)

با توجه به جایگاه تاریخی دین و مذهب در ایران، سکولاریسم به عنوان نگرش این جهانی و پذیرش آن به عنوان مرجع و منبع شناخت و ارزش گذاری و کنار نهادن مرجعیت همه جانبه دین، نمی توانست از موقعیت چندانی برخوردار شود؛ زیرا سکولاریسم و دین دارای دو نگرش کاملاً متفاوت اند سکولاریسم نگاه این جهانی داشته و چشم خود را بر ساحت های متعالی و قدسی می بندد و براساس آن برای دین در فهم ارزش ها و تعیین ملاک های عمل انسان ها هیچ مرجعیتی قائل نیست، در حالی که دین همین ساحت های متعالی و قدسی را ملاک قرار می دهد و مرجعیت آنها را در فهم ارزش ها و ارزش گذاری ها می پذیرد.

با توجه به آنچه گفته شد نقطه آغاز جریان تفکر سکولاریستی در کشور ما با غرب زدگی و تجدد گرایی همزاد بود؛ جریانی که در پی ورود نخستین دستاورد های فنی غربی و شیفتگی و خود باختگی در برابر آن به وجود آمد و از سوی جریان روشنفکران غرب زده دنبال می شد.

برنارد لوئیس (1) پدیده سکولاریسم را با غرب گرایی مسلمانان همراه دانسته و در این باره می نویسد:

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

ص: 153

تنها يك قدرت بود و در نتیجه مسئله جدایی نمی توانست 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 زبان هایی که واژگان سیاسی و فکری خود را از آن گرفته اند، 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 اندیشه ها و سنت غربی، واژه های جدید، ابتدا در زبان ترکی و آن گاه در عربی ظاهر شدند تا مفهوم سکولار (غیردینی) را بیان کنند.»⁽¹⁾

جریان تجدد گرایی در کشورمان با جریان های فکری عصر ناصرالدین شاه و در پی آن نهضت مشروطه آغاز گردید که نوعی تقلید از مدرنیته غربی به شمار می رفت در دوران پهلوی نیز به شکل آمرانه، از سوی دولت و روشنفکران وابسته دنبال شد. پیروی از چنین الگوی مدرن سازی و توسعه براساس برداشت تک خطی از تاریخ استوار بود که در آن فرض بر این بود که همه جوامع ناگزیر باید از همان مراحل بگذرند و همان هدف هایی را داشته باشند که کشورهای پیشرفته امروزی طی کرده اند. پایبندی به دین و ارزش های معنوی در کشورها از موانع این حرکت تلقی می گردید.

این برداشت به طور ویژه اعتقادات و باورهای دینی را نشانه رفته بود و بیان گر رابطه مدرنیزاسیون و سکولاریزاسیون بود. از این رو به منظور فراهم آوردن بستر و زمینه مناسب برای مدرنیزاسیون و برطرف شدن موانع آن، روشنفکران عمدتاً غرب زده موضوع اصلاح دینی را مطرح کردند که این جریان نیز همچون اصل مدرنیزاسیون، تقلیدی از نهضت اصلاح دینی غرب بوده و طبیعتاً نمی توانست در وضعیت و بستر سیاسی و اجتماعی ایران تحقق یابد.

ص: 154

1- . برنارد لوئیس، زبان سیاسی اسلام، ص 27.

در حقیقت جریان آغازین مدرنیزاسیون در کشور ما با الهام از الگوی مدرنیته غربی، با چشم پوشی از تفاوت های دینی و مذهبی و وضعیت سیاسی اجتماعی، به طور دقیق، همان مسیری را دنبال می کرد که آنها طی کرده بودند؛ از این رو اندیشه سکولار، پیش فرض 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، (1) ملکم خان، (2) طالبوف (3) و... بودند؛ این افراد غربگرا و سنت گریز، معتقد بود برای ترقی و تحول باید تمام سنت های 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 خرد گرایی نباشد به عنوان مظهر خرافه کنار گذاشته شود؛ از ملزومات این عقلانیت،

ص: 155

- 1- . میرزا فتحعلی آخوندزاده (آخوندوف) در سال 1191 در آذربایجان به دنیا آمد. وی از پیشگامان جنبش ترقی خواهی و ناسیونالیسم ایرانی است. اندیشه های او بر اندیشمندان جنبش مشروطیت ایران از جمله میرزا آقاخان کرمانی، میرزا ملکم خان، طالبوف، میرزا آقا تبریزی و دیگران بسیار تأثیر گذاشت. وی در سال 1257 در تفلیس در 67 سالگی درگذشت.
- 2- . میرزا ملکم خان ناظم الدوله (1249-1326ق) سیاستمدار، اندیشمند، نویسنده و روزنامه نویس دوره قاجار شخصیتی پیچیده و بحث برانگیز دارد وی پیشرو و مبلغ تجددخواهی در ایران بود و از اقتباس بی کم و کاست از تمدن غربی هواداری می کرد و خواهان دادن امتیاز به کشورهای غرب بود و ضمن پایبند نشان دادن خود به حکومت سلطنتی، از اندیشه آزادیخواهی و حکومت قانون دفاع می کرد.
- 3- . عبدالرحیم پسر ابوطالب نجار تبریزی معروف به طالبوف در 1213 در تبریز به دنیا آمد. وی پس از فراگیری زبان روسی و مقدمات دانش جدید، با جنبش های 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 ترقی خواه و روشنفکران زمان خود محبوبیت بسیاری بدست آورد، اودر 1285 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 79 سالگی درگذشت.

سکولاریسم و جدایی دین از سیاست، علم گرایی، اقتدارزدایی از نهادهای دینی و بردن دین به عرصه های خصوصی بود. (1)

در پی ناکامی چنین جریانی با توجه به نگاه سطحی آن، تفاوت دین اسلام با مسیحیت و تناسب نداشتن جامعه ایرانی با شاخصه های جوامع غربی، پس از پیروزی انقلاب اسلامی که به احیای دین در عصر حاضر انجامید، هرچند تصور می شد 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 گونه ای دیگر میان اسلام و سکولاریسم پیوند برقرار کنند؛ آنان در این راستا ایده سکولاریسم اسلامی را که بازسازی نظریه پساسکولاریسم است، مطرح نمودند؛ این ایده با هدف طرح الگوی جانشینی برای حکومت دینی و در راستای دولت سازی در دوران مدرن و در جوامع اسلامی مطرح گردیده و در پی ارائه الگویی برای حکومت های دینی است که هم زمان با برخورداری از ارزش های دینی با دوران مدرن هماهنگی داشته باشد.

در این دیدگاه، برخلاف ایده اصلی سکولاریسم که نفی مرجعیت همه جانبه دین در زندگی چه در حوزه ارزش گذاری و چه در حوزه تنظیم قوانین بود، مرجعیت دین، تنها در تنظیم زندگی سیاسی انکار شده و در حوزه ارزش گذاری، پذیرفته می شود. در حقیقت این ایده به تفکیک میان حوزه ارزش گذاری و حوزه قانون گذاری پرداخته و مرجعیت دین را تنها در حوزه ارزش گذاری به رسمیت می شناسد و در حوزه تنظیم قوانین و زندگی سیاسی آن را نفی کرده و عقل بشری را حاکم می داند.

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

ص: 156

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 خود 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. (1) چنین تلاشی به خوبی بیانگر بازسازی آموزه‌های سکولاریسم در کشور ماست که به طرح ایده متناقض سکولاریسم اسلامی از سوی آنان انجامیده است.

در این راستا برخی از روشنفکران با اشاره به عقلانیت به عنوان گوهر سکولاریسم و نقد عقلانیت محض - که نوعی خودخواهی است - و نیز با تفکیک عقل نظری از عقل عملی، بر این باورند که با تأکید بر مفهوم عقل عملی و تعمیم محاسبه‌گری آن به سود و زیان مادی و معنوی، می‌توان از سکولاریسم دفاع کرد. (2) بر این اساس، سکولاریسم اگر بر عقلانیت محض تکیه کند، به خودخواهی منجر می‌شود، اما عقلانیت عملی و تعمیم آن می‌تواند زیربنای سکولاریسم باشد؛ در این 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

ص: 157

1- . محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ص 65-66.

2- . عبدالکریم سروش و دیگران، سنت و سکولاریسم، ص 96-97 (با اندکی تصرف و تلخیص).

انطباق زندگی سیاسی خود با ارزش های دینی، نظم سیاسی خاصی را تولید می کند که از سویی، قوانین عملی خود را از عقل و تجربه بشری دریافت می کند و از دیگر سو این قوانین را در پرتو ارزش های دینی قرار می دهد. حاصل این تلاش، بشری بودن نظم سیاسی تولید شده در کنار خصوع آن در برابر ارزش های دینی است. (1)

با وجود تلاش این دسته از روشنفکران برای ترویج چنین ایده ای به عنوان الگوی جایگزین الگوی حکومت دینی که به گونه ای پیوند میان سکولاریسم و دین را برقرار نموده است؛ این دیدگاه با اشکال های اساسی رو به روست که توانایی آن را به عنوان الگوی مناسب حکومت دینی با تردیدهای جدی مواجه کرده است که از جمله می توان به این موارد اشاره کرد:

1. این ایده با تفکیک دین از معرفت دینی، نسبت در فهم و معرفت دینی را می پذیرد؛ براساس این دیدگاه، دین دربرگیرنده آموزه هایی ثابت، با ارائه ارزش ها و اصولی همیشگی برای زندگی مسلمانان است؛ درحالی که معرفت دینی حاصل فهم و تفسیری است که مسلمانان از این آموزه ها در طول زمان و در تاریخ فکر اسلامی ارائه کرده اند؛ دین دارای گوهری است که مسلمانان متناسب با نیازهای زمانی و مکانی خود، تفسیرهای گوناگونی از آن تنظیم و تدوین کرده اند که به معرفت دینی آنان شکل می دهد. این دیدگاه با وجود پذیرش مرجعیت عقل مسلمانان در حوزه تنظیم قوانین، هیچ معیاری برای داوری درباره معرفت های دینی ارائه نمی دهد؛ در نتیجه به نسبت در فهم و معرفت دینی و تفسیرها و برداشت های متفاوت از دین می انجامد.

2. ناسازگاری درونی؛ این نظریه، از سویی مرجعیت دین در فهم و تبیین ارزش های ناظر به زندگی سیاسی را می پذیرد و از سوی دیگر به انکار

ص: 158

1- . منصور میراحمدی، سکولاریسم اسلامی، ص 116.

مرجعیت دین در تنظیم قوانین زندگی سیاسی باور دارد، در حالی که این دو حوزه چنان به هم پیوند خورده اند که نفی و اثبات یک امر نسبت به آنها امکان پذیر نیست. با پذیرش مرجعیت دین در ارزش گذاری ناظر به زندگی سیاسی، قانون گذاری در جامعه سیاسی بدون مراجعه به منابع و متون دینی مورد نظر امکان ناپذیر می شود؛ زیرا دست کم در فهم ارزش ها و درک مغایرت نداشتن قوانین با ارزش های یاد شده، این مراجعه ضروری می نماید و این به معنای پذیرش مرجعیت دین در تنظیم زندگی سیاسی است. بدین ترتیب، پذیرش مرجعیت دین در حوزه ارزش گذاری بدون مرجعیت آن در حوزه قانون گذاری 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 ساحت های دیگر سکولاریسم چشم پوشی شده است و چنین نگاهی فروکاستن سکولاریسم از مؤلفه های اصلی خود را در پی دارد.

3. 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 گونه ای از حکومت دموکراسی تن می دهد که به دلیل الزامات آن، با معیارهای اسلامی سازگار نیست. افزون بر اینکه 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؛ از این رو چنین نظریه ای از ارائه الگوی بدیل دولت دینی ناتوان است. (1)

ص: 159

به هر حال با همه فرازونشیب های تاریخی، جریان سکولاریستی غربی و نیز عرفی گرایی در طول تاریخ کشور ما به دلیل بنیان ها و درون مایه های دینی جامعه، نتوانسته از موقعیت چندانی برخوردار شود؛ به ویژه با توجه به ظرفیت های دین اسلام و تفاوت های آشکار آن با مسیحیت تحریف شده، سخن از جدایی دین از سیاست، چنان که انتظار می رفت با استقبال چندانی روبه رو 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 نظریه هایی همچون دین حداقلی، انتظار از دین، برداشت ها و تفسیرهای متفاوت از دین، حکومت دینداران و... مطرح گردیده که محور اصلی آن از یک سو فروکاستن دین و ارائه تعریفی ویژه از آن و از سوی دیگر تقلیل مفهومی سکولاریسم است.

روشنفکران و پسا سکولاریسم

نظریه پسا سکولاریسم برخلاف نگاه تنگ نظرانه سکولاریسم به نوعی نقش اجتماعی دین - هر چند محدود - توجه کرده است؛ این رویکرد با استقبال جریان های روشنفکری در کشور ایران روبه رو شد؛ از این رو پس از طرح این نظریه در سال 2001 محافل روشنفکری با شتاب زدگی در همان سال از هابرماس برای سفر به ایران دعوت کردند؛ آنان با چشم بستن بر داشته های خود و ظرفیت های اسلام به عنوان جامع ترین دین که پاسخ گوی نیازهای بشر در هر زمان و مکانی است، آن را از بیگانگان تمنا می کردند؛ این دسته از روشنفکران چنین وانمود کردند که نظریه پسا سکولاریسم به دلیل پذیرش نقش اجتماعی دین و بازنگری در نگاه سکولاریسم به دین، یگانه نسخه فرا روی بشریت است که به نوعی میان سنت و مدرنیسم، تعامل برقرار نموده و پاسخ مناسبی به دغدغه مدرن سازی جوامع بشری می دهد؛ از دیدگاه این محافل، پسا سکولاریسم 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 آن چنان با مبانی غربی و تفکر سکولاریستی درهم تنیده شده که رهایی از آن امکان پذیر نیست. در نظریه پسا سکولاریسم با پذیرش حضور حاشیه ای دین و فروکاستن آن در حد دیگر نهادهای اجتماعی و نیز پذیرش مرجعیت علم و عقل بشری، دین نقشی در ساختن جامعه و عرصه های اساسی زندگی نخواهد داشت و این عرصه ها همچنان میدان تاخت و تاز تفکر سکولار باقی خواهند ماند؛ افزون بر این، جنبه های الهی دین نیز مورد انکار قرار گرفته و نوعی عرفی سازی در خود دین اعمال خواهد شد.

در اینجا به نمونه هایی از تلاش برخی نواندیشان دینی در ترویج الگوی پسا سکولاریسم و تجویز آن به جای الگوی حکومت دینی برای نظام جمهوری اسلامی اشاره می کنیم.

برخی از روشنفکران بر این باورند که دموکراسی خلأهایی دارد که با ایدئولوژی ها، ادیان و مکاتب مختلف پر می شود به شرطی که ضوابط دموکراسی هم به صورت کامل رعایت بشود؛ ممکن است کسی این خلأها را با سوسیالیسم، مارکسیسم، لیبرالیسم، مسیحیت یا اسلام یا هر دین دیگری پر کند، دین به دوشکل می تواند در جامعه تأثیر بگذارد، یکی تأثیر حقوقی و دیگری تأثیر حقیقی، وقتی گفته می شود حقوق شهروندی یعنی به لحاظ حقوقی، دین داری افراد هیچ حق ویژه ای برای آن ها ایجاد نمی کند؛ ولی ساختار حقیقی جامعه در ساختار حقوقی آن تأثیر می گذارد؛ 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 می تواند در سازمان های مردم نهاد (N.G.O) و حتی در

انجمن های خیریه و انجمن های صنفی تأثیرگذار باشد؛ براساس یک تعریف، احزاب سیاسی هم جزء این گروه به شمار می روند و در تعریفی دیگر، خارج از جامعه مدنی محسوب می شوند؛ احزاب سیاسی می توانند هویتی یا غیردینی داشته باشند به شرط اینکه حقوق پایه مخالفین خود را رعایت کنند؛ اعم از دین دار و غیر دین دار. (1)

اینکه دموکراسی خلأهایی دارد که با ایدئولوژی ها و ادیان پرمی شود، در جای خود نکته مثبتی است؛ ولی جمع میان این دیدگاه و رعایت کامل ضوابط دموکراسی که از آن سخن به میان می آورند، امکان پذیر نیست؛ زیرا اگر منظور از رعایت کامل ضوابط دموکراسی، رعایت مبانی آن باشد، این مبانی به دلیل نگاه اومانستی، علم زدگی و عقلانیت سکولار با مبانی اسلامی به هیچ وجه سازگاری ندارد و نمی توان آن چنان که چنین افرادی معتقدند خلأ- چنین دموکراسی را با اسلام پر نمود؛ البته اگر منظور از دموکراسی، توجه به نقش و مشارکت سیاسی مردم به عنوان 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 هم عرض قرار دادن آن با دیگر نهادهای اجتماعی، چیزی جز تفکیک میان آموزه های دین، کنار نهادن آموزه های 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 به معنای کنار نهادن آموزه های دینی در عرصه حکومت و سیاست و محدود نمودن آن به منشا و

ص: 162

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

زندگی اجتماعی افراد است که نمی توان آن را به عنوان اسلام حقیقی معرفی نمود؛ چگونه می توان 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 به معنای نفی آموزه های دین در این عرصه و نفی حقانیت اسلام است.

گروهی نیز به هیچ رو با ایدئولوژی سکولاریسم موافق نیستند؛ از نگاه آنان جهان از جزمیت هایی مانند افول دین یا حتی رانده شدن از حوزه عمومی آزاد شده و جهان معاصر را باید دنیای «مابعد سکولاریسم» دانست؛ چنان که دنیای «مابعد اسلام» نیز هست؛ به گمان آنان، جامعه کنونی ایران، نه با ایدئولوژی سکولاریسم راه به جایی می برد و نه به طریق اولی با ایدئولوژی اسلام میسم، آن هم در شکل انحصاری و تمامی خواهانه دولتی؛ به جای آن باید در حوزه عمومی، امکان مشارکت آزاد و اجتماعی همه گروه ها اعم از دین دار و غیردین دار، و نیز زمینه های آزادی بیان، فعالیت و ارتباطات برای همه تفاسیرها از دین و غیردین، فراهم بشود؛ یعنی به جای دین دولتی یا دولت دینی، در اینجا می توان از دین مدنی و دین به عنوان بخشی از فرهنگ مردم و بخشی از اجتماع سخن گفت که باید محترم و منظور داشته بشود. (1)

این افراد معتقدند فرایند سکولار شدن، با ایمان، دین و حتی با مشارکت دین داران در حوزه عمومی آزاد منافات ندارد، مشروط به آنکه این مشارکت به گونه ای برابر برای دیگران هم محفوظ بماند؛ مثلاً بی دین ها، همه دین ها، تمامی تفاسیرها و فهم ها از یک دین و نیز همه دیدگاه ها 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

ص: 163

1- مقصود فراستخواه، جامعه ایران: سکولاریته، سکولار شدن، سکولار سازی و سکولاریسم، چشم انداز ایران، ش 74، تیر و مرداد 91، ص 123.

رضایت بخش، به حوزه ای عمومی، آزاد، فرامذهبی (نه ضد مذهبی) و به اخلاقی فرامذهبی نیاز هست و نیز به جامعه، قانون و دولتی که در آن افزون بر احترام به تاریخ و فرهنگ دینی این سرزمین، حقوق، افکار، مشارکت و نقش منصفانه همه گروه ها به رسمیت شناخته بشود؛ چه دینی و چه غیر دینی، اعم از اینکه چه فهمی از دین و غیر دین دارند؛ سکولار شدن یعنی این. (1)

همچنین می گویند: روشنگری، لزوماً «رهایی از دین» تعریف نمی شود؛ بلکه می توان آن را «رهایی دین» نیز نامید؛ حتی خصوصی سازی دین به مثابه نسخه ای جهان شمول، در دنیای پساسکولار، محل تردید شده است؛ 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 به شمار نیاید؛ در ساخت اجتماعی امروز، سلطه نهادی دین کاهش یافته است و دیگر در مرکز آگاهی نیست؛ در حالی که در جامعه گذشته، عادت بر این بود که دین، هم مافوق نهاد ها و هم مرکز آگاهی بشر به حساب آید؛ ولی اکنون تقسیم کار اجتماعی به وجود آمده و کارها تخصصی شده اند؛ نهادها زیاد و منفک شده اند؛ دین هم یکی از آنهاست. (2)

این دیدگاه نیز در تلاش خود برای تطبیق الگوی پساسکولاریسم بر جامعه دچار اشتباه و تناقض هایی شده است؛ زیرا با کنار نهادن دین از حکومت و سیاست، دین مدنی را پیشنهاد می دهد که در آن دین به عنوان بخشی از فرهنگ و اجتماع به نقش آفرینی می پردازد؛ پرسش اینجاست که با

ص: 164

1- . همان، ص 124.

2- . پایگاه اطلاع رسانی انجمن جامعه شناسی ادیان، ساخت اجتماعی دین ورزیدن، گفتگو با مقصود فراستخواه،

www.isa.org.ir/session-report/3878

بیرون راندن دین از عرصه حاکمیت و هم عرض قراردادن 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» (1) «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 از سوی 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 در حالی 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 پایبندی 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

ص: 165

قرائت های مختلف از دین و آزادسازی حوزه عمومی، در عمل مجالی برای حضور دین در این عرصه باقی خواهد ماند و حضور خنثی و بی اثر 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 نمی شود و حقیقت دین نباید در لابلای این کارکردها به فراموشی سپرده شود؛ دین فراتر از نهادهای اجتماعی بوده و به آنها جهت می دهد نه آنکه خود در عرض آن ها قرار بگیرد؛ افزون بر این از آنجا که نگاه کارکردی معطوف به کارکردهاست، نمی تواند درباره حق یا ناحق بودن دین اظهار نظر کند؛ زیرا حق و ناحق بودن و تبیین منشأ و حقیقت دین مربوط به مرحله پیش از کارکردهاست و این نگاه در این مرحله نمی تواند هیچ گونه داوری داشته باشد؛ از این رو با نگاه پلورالیسم و پذیرش تکثرگرایی دینی همراه است.

اشکال عمده ای که این دسته از روشنفکران با آن مواجه هستند این است که در جستجوی تفسیری از دین بر پایه قالب های فکری مدرنیته و در چارچوب آن هستند؛ براین اساس، تعریفی که از دین ارائه می دهند، صحیح نبوده و بیانگر حقیقت دین نیست؛ روشن است که در چارچوب مبانی فکری غربی و نمی توان حقیقت دین را دریافت و آنچه نصیب این افراد می شود 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 بنیان های 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 ظرفیت های اسلام، چنان شیفته و تأثیرپذیرفته از فرهنگ غرب هستند که آموزه های آن را همچون وحی مُنزَل دانسته و دین اسلام را براساس آن توجیه می کنند و چه جهالت علمی و عملی از این بالاتر که زیر اصطلاح روشنفکری پنهان شده است؟

تلاش این دسته از روشنفکران تا بدانجا پیش رفته که به جایگزینی معنویت به جای دین تن داده اند و به تعریف جدیدی از دین دست زده اند و آن را مجموعه تعالیم و احکام معرفی نموده اند که منشأ الهی دارد، خواه وحیانی باشد یا غیر وحیانی؛ برخی از آنان گفته اند: «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 عبارت اند از: اسلام، مسیحیت، یهود، آیین های هندو، بودا، دائو، شینتو، جین و زرتشت؛»⁽¹⁾ بدین ترتیب آنان آموزه های غیر وحیانی را نیز دین شمرده اند؛ 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 نهادینه اش با ویژگی های اجتناب ناپذیر مدرنیته یا با ویژگی های اجتناب پذیر حق مدرنیته ناسازگاری دارد؛ اگر چنین چیزی احساس شد دیگر نمی توان به معنای معمول دم از دین زد؛ در این صورت اگر دین با امری اجتناب ناپذیر تعارض پیدا کرد دیگر نمی تواند موفق باشد و چنان چه با پدیده ای که به حق اجتناب پذیر است نیز تعارض پیدا کرد، باز نمی تواند موفق باشد؛ هنگامی که

ص: 167

1- . مصطفی ملکیان، راهی به رهایی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، ص 280.

این امر احساس شود خواهیم گفت: پس ما به فهمی نوین از دین جدید رو می آوریم که با ویژگی های اجتناب ناپذیر انسان مدرنیته و با ویژگی های اجتناب پذیر حق انسان دوران مدرنیته ناسازگاری نداشته باشد؛ این گونه از دین معنویت نام دارد؛ ولی ویژگی های این معنویت چیست؟ از آنجا که بزرگ ترین ویژگی اجتناب ناپذیر مدرنیته عقلانیت است، بنابراین، نخستین ویژگی معنویت پیش گفته سازگاری آن با عقلانیت خواهد بود؛ بدین ترتیب می توان از معنویت تعریف دیگری نیز ارائه داد: معنویت یعنی دین عقلانیت یافته و عقلانی شده. (1)

در این مورد باید گفت استدلالی بودن به عنوان یکی از مؤلفه های اجتناب ناپذیر 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؛ (2)

چنین بیراهه ای انسان را به آنجا می کشاند که آیین بودا را بر دیگر ادیان، حتی اسلام، ترجیح می دهد! (3)

شیفتگی این دسته از روشنفکران به مدرنیته در این سخنان به خوبی آشکار است، در این نگاه، مدرنیته به عنوان یک اصل اجتناب ناپذیر تلقی شده و تلاش می شود دین به گونه ای سازگار با آن تعریف گردد؛ همچنین به دلیل مؤلفه های خاص مدرنیته همچون عقلانیت، غیرتعبدی بودن و این جهانی بودن که با آموزه های دین ناسازگار است، به جای دین، «معنویت» برگزیده تا میان آن و مدرنیته هماهنگی برقرار گردد؛ برای پذیرش دیانت صوری نیز، دین بودا برگزیده شد. حال آیا به راستی می توان با چنین رویکردی مدعی دینداری بود؟ افزون بر آن آیا با تهی نمودن دین از آموزه های خود و نیز چشم پوشی از تعبدی بودن آن به نفع مدرنیته، چیزی به نام دین باقی خواهد ماند؟

ص: 168

1- . همو، معنویت گوهر ادیان (1)، سنت و سکولاریسم، ص 273.

2- . همان، ص 274-275.

3- . گزارش گفت وگو، سال اول، شماره 1، ص 18.

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

تلاش این دسته از روشنفکران در ترویج نظریه پسا سکولاریسم- 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 والگوی 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 فرا روی 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 بر کشورهای اسلامی و الگوگیری از آن، از ظرفیت نظریه پسا سکولاریسم بهره جست و

الگویی را به عنوان الگوی جایگزین نظام جمهوری اسلامی معرفی نماید.

نظریه پساسکولاریسم با پذیرش تأثیرات دین در عرصه اجتماعی زندگی انسان ها در چارچوب مبانی غربی و کنار نهادن نگاه افراطی سکولاریسم نسبت به دین می کوشد 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 می کوشد تا به دغدغه دینی مسلمانان پاسخ داده و از گرایش به الگوی نظام جمهوری اسلامی در میان کشورهای منطقه و سطح جهان که با بنیان های فکری غرب مخالف است، بکاهد و هژمونی خویش را همچنان ادامه دهد. روشن است که چنین الگویی به دلیل پذیرش چارچوب های مدرنیته غربی، خطری برای آن نداشته و دینی که توسط آن ترویج می شود 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 اندیشه های فتح الله گولن شکل گرفته و از سوی حزب عدالت و توسعه دنبال شده و تنها نام اسلام را یدک می کشد؛ 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 گروه های تروریستی به بحران این کشورها و منطقه دامن می زند. آیا به راستی می توان ادعای اسلامی بودن داشت و در عمل در راستای اهداف دشمنان اسلام گام نهاد و پیوند میان مسلمانان را از هم گسست؟ بی گمان اسلامی که از سوی آمریکا و رژیم

صهیونیستی حمایت می شود نمی تواند اسلام ناب بوده بلکه اسلام آمریکایی و اسلام طرفدار سرمایه داری خواهد بود.

جمع بندی

با توجه به اهداف و مبانی فکری آموزه‌ پسا سکولاریسم تبیین اجتماعی آن از دین و نقدها و اشکال های وارد شده بر آن، روشن شد که در قالب نظریه پسا سکولاریسم، نمی توان تصویر و جایگاه مناسبی از دین ارائه داد؛ زیرا گرچه نظریه پسا سکولاریسم در ظاهر، به نقش اجتماعی دین توجه نموده و نگاه تنگ نظرانه و افراطی سکولاریسم در حذف دین از عرصه اجتماعی را نادرست دانسته است، اما به دلیل حاکمیت مبانی فرهنگ غربی بر آن، خود نیز به گونه ای گرفتار تنگ نظری شده و ضمن گسست رابطه دین حکومت و سیاست که از مهمترین عرصه های زندگی بشر است، به دین تنها با شرط پذیرش مرجعیت علوم بشری، تن دادن به پلورالیسم و تکثر گرایی دینی و مشروعیت مردمی، اعتبار می بخشد. روشن است، دینی که از یک سو از عرصه 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 پوسته ای از آن باقی خواهد ماند؛ از این رو در چارچوب نظریه پسا سکولاریسم 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 نظریه پسا سکولاریسم هر چند ظاهراً اصل دین حذف نمی شود، ولی واقعیت آن است که حقیقت و ماهیت اصلی دین حذف شده، و به حاشیه رانده می شود؛ بدین ترتیب دین در اسارتی مدرن گرفتار خواهد شد.

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

عنوان

ص: 171

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

با توجه به محوریت مبانی مدرنیته غربی و چارچوب های اندیشه سکولاریسم در آموزه پسا سکولاریسم، این نظریه را باید گونه ای عقب نشینی تاکتیکی یا تغییر آرایش به منظور تقویت جریان سکولاریسم دانست نه جریانی که در پی 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 یک سو و بروز چالش ها و بحران های نظام های سکولار از سوی دیگر به منظور جلوگیری از گرایش به دین، سرپوش نهادن بر بحران های سکولاریسم، برون رفت از آن و کاستن از تأثیرات و نفوذ انقلاب اسلامی به اجرا درآمد.

پسا سکولاریسم، سکولاریسم را با رنگ و لعاب دینی به میدان آورد تا ضمن در پی نداشتن واکنش و جبهه گیری ها نسبت به سکولاریسم به دلیل حذف دین، آن را به عنوان 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 پسا سکولاریسم را باید چهره مزورانه و منافقانه سکولاریسم دانست که با ظاهری آراسته و فریبنده، به دنبال پیگیری اهداف سکولاریسم است. پایبندی این نظریه به بنیان ها و چارچوب های سکولاریسم و تلاش برای هماهنگ نمودن دین با آن بیانگر این است که این آموزه بیش از آنکه در راستای نقش بخشیدن به دین حرکت کند، در مسیر تداوم جریان سکولاریسم گام برمی دارد.

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 نظریه ای می توان الگوی مناسبی را برای کشورهای اسلامی ترسیم نمود که ضمن توجه به دین، پیشرفت و توسعه را برای آنها به ارمغان می آورد! این خطایی است که برخی از روشنفکران دنیای اسلام دچار آن شده اند. واقعیت این است که نمی توان از نظریه پسا سکولاریسم به دلیل آموزه هایی چون: تعریف خاص از دین، نگاه سطحی و ظاهری به آن، برخورد گزینشی با آموزه های دینی و حاکمیت مبانی و چارچوب های اندیشه مدرنیته غربی و سکولار، انتظار درهم شکستن بنیان های فکری غربی و ترسیم الگوی مناسب نظام های دینی داشت؛ چراکه هر گونه تلاش در این زمینه، راه به جایی نبرده و سر از بیراهه در می آورد. از این رو کسانی که دغدغه حاکمیت دین و مبانی دینی دارند، نمی توانند به چنین آموزه هایی که دغدغه اصلی آنها نجات سکولاریسم از بحران ها و چالش ها و زمینه سازی برای ادامه حیات آن است، رو آورند.

از نگاه ما با توجه به جامعیت و جهان شمول بودن اسلام، در قالب مبانی و آموزه های مترقی آن، می توان الگوی شایسته و بایسته ای 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 انسان ها به بهترین شکل تأمین گردد، نه همچون الگوهای ناقص بشری که پیشرفت و توسعه مادی را به قیمت پسرفت در اخلاق، معنویت و انسانیت به دست آورده و اینک خود دست به دامن دین شده اند و می کوشند تا با بهره گیری از آن بر بحران ها و چالش های پدیدآمده، سرپوش نهند.

براین اساس، متفکران و روشنفکران اسلامی نباید نسبت به داشته های خود غفلت نموده و با چشم فروستن بر واقعیت های نظریه پسا سکولاریسم، تنها توجه ظاهری آن به نقش اجتماعی و محدود دین را ملاک ارزش گذاری آن قرار داده و بکوشند آن را به عنوان الگوی فرا روی کشورهای اسلامی و

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

جمهوری اسلامی آغازگر راهی است که با درهم شکستن بنیان های فکری غربی و اندیشه سکولاریسم، در پی ترسیم الگویی بر پایه مبانی اسلامی است؛ الگویی که پیشرفت و توسعه را در چارچوب اصول و ارزش های اسلام ناب جستجو می کند و به دنبال نسخه های تحمیلی غرب، افکار التقاطی و برخورد های گزینشی با دین نیست، این الگوی حکومتی با وجود همه فرازونشیب ها، کارشکنی ها، مشکلات و دشمنی ها، جلوه هایی از اسلام ناب را به نمایش گذاشته است و نسیمی که امروزه از آموزه های الهی، اخلاقی، عدالت خواهانه 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 می بایست در همین مسئله جستجو کرد؛ تلاشی که از هیچ اقدامی برای مقابله با آن فروگذار نکرده است: جنگ تحمیلی هشت ساله، حمایت از گروه های تروریستی، تصویب بودجه های کلان برای ضربه زدن به جمهوری اسلامی، اعمال تحریم و فشارهای بین المللی، هجمه 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 گروه های به ظاهر اسلامی با تفکرات افراطی همچون داعش، طالبان، القاعده و...؛ اما با همه این تلاش ها آینده از آن اسلام خواهد بود و این وعده و اراده الهی است چرا که خداوند می فرماید: **لَيُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَ اللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ. هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ**

الْمُشْرِكُونَ (M1) آنها می خواهند نور خدا را با دهان خود خاموش کنند؛ ولی خدا نور خود را کامل می کند؛ هر چند کافران خوش نداشته باشند؛ او کسی است که رسول خود را با هدایت و دین حق فرستاد تا آن را بر همه ادیان پیروگی دهد؛ هر چند برای مشرکان ناخوشایند باشد.

ص: 175

1- . سورة صف، آية 8-9.

1. قرآن کریم.
2. نهج البلاغه.
3. آقابخشی، علی و مینو افشاری راد، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، چاپار، 1383.
4. آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، قم، دارالکتاب الإسلامی، 1410 ق.
5. افروغ، عماد، چالش های کنونی ایران، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، حوزه هنری، 1380.
6. برگر، پیتر. ال، افول سکولاریزم، دین خیزش گر و سیاست جهانی، مترجم: افشار امیری، تهران، پنگان، 1380.
7. برگر، پیتر. ال، ذهن بی خانمان؛ نوسازی و آگاهی، ترجمه محمد ساوجی، تهران، نی، 1381.
8. الیاده، میرچاده، فرهنگ و دین، مترجم: بهاء الدین خرمشاهی، تهران، طرح نو، 1374.
9. باریبه، موریس، دین و سیاست در اندیشه مدرن، مترجم: امیر رضایی، تهران، قصیده سرا، 1384.

1. بهنام، جمشید، ایرانیان و اندیشه تجدد، تهران، نشر فروزان، 1375.
2. بیرو، آلن، فرهنگ علوم اجتماعی، مترجم: باقر ساروخانی، تهران، کیهان، 1370.
3. جوادی آملی، عبدالله، انتظار بشر از دین، قم، مرکز نشر اسراء، 1380.
4. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر انسان به انسان، قم، مرکز نشر اسراء، 1384.
5. جوادی آملی، عبدالله، جامعه در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء، 1387.
6. جوادی آملی، عبدالله، حماسه و عرفان، قم، مرکز نشر اسراء، 1378.
7. جوادی آملی، عبدالله، حیات حقیقی انسان در قرآن، قم، نشر اسراء، 1382.
8. جوادی آملی، عبدالله، دین شناسی، قم، مرکز نشر اسراء، 1380.
9. جوادی آملی، عبدالله، مبادی اخلاق در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء، 1378.
10. جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه، ولایت فقاقت و عدالت، قم، مرکز نشر اسراء، 1385.
11. خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید با رویکرد اسلامی، قم، معارف اسلامی، 1388.
12. جوان آراسته، حسین، مبانی حکومت اسلامی، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه، 1384.
13. حاجی زاده، محمد، فرهنگ تفسیری ایسم ها، تهران، جامه دران، 1384.
14. حاجتی، میراحمدرضا، عصر امام خمینی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1382.
15. دو پاسکیه، روزه، سرگذشت اسلام، سرنوشت انسان، ترجمه علی اکبر کسمایی، تهران، فرجام، 1374.
16. ساجدی، ابوالفضل، مشکى، مهدى، دین در نگاهی نوین، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، 1388.

1. سروش، عبد الکریم و دیگران، سنت و سکولاریسم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، 1381.
2. سیسک، تیموتی، اسلام و دموکراسی (دین، سیاست و قدرت در خاورمیانه)، مترجم: شعبانعلی بهرام پور و حسن محدثی، تهران، نشر نی، 1379.
3. شاکرین، حمیدرضا، سکولاریسم، تهران، کانون اندیشه جوان، 1384.
4. شجاعی زند، علی رضا، دین، جامعه و عرفی شدن، تهران، مرکز، 1380.
5. شریعتمداری، حمیدرضا، سکولاریزم در جهان عرب، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، 1382.
6. شریفی دوست، حمزه، کاوشی در معنویت های نوظهور، قم، صهبای یقین، 1391.
7. ضاهر، عادل، الاس الفلسفیه للعلمانیة، بیروت، دار الساقی، 1993.
8. عزیز العظمه، العلمانیة من منظور مختلف، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، 1998.
9. العطاس، محمد نقیب، اسلام و دنیوی گری، مترجم: احمد آرام، تهران، مؤسسه دانشگاه تهران، 1347.
10. نوذری، حسین علی، بازخوانی هابرماس (درآمدی بر آراء، اندیشه ها و نظریه ها)، تهران، چشمه، 1381.
11. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت، 1363.
12. کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، مترجم: عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی، 1367.
13. گشه، مارسل، دین در دموکراسی و حقوق بشر، مترجم: امیر نیک پی، تهران، ثالث، 1385.

1. گلشنی، مهدی، از علم سکولار تا علم دینی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1377.
2. گنون، رنه، بحران دنیای متجدد، مترجم: ضیاءالدین دهشیری، تهران، امیرکبیر، 1372.
3. گیدنز، آنتونی، جامعه شناسی دین، مترجم: منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، 1374.
4. لاری شاینر، مفهوم سکولارشدن در پژوهشهای تجربی چالش های دین و مدرنیته، ترجمه سیدحسین سراج زاده، تهران، طرح نو، 1383.
5. لوئیس، برنارد، زبان سیاسی اسلام، مترجم: غلامرضا بهروز لك، قم، مرکز انتشارات حوزه علمی، 1378.
6. مجتهد شبستری، محمد، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح نو، 1381.
7. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق.
8. مصباح یزدی، محمد تقی، نظریه سیاسی اسلام، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1378.
9. مک لین، ایان، فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد، مترجم: حمید احمدی، تهران، میزان، 1387.
10. ملکیان، مصطفی، راهی به رهایی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، تهران، نگاه معاصر، 1381.
11. میراحمدی، منصور، سکولاریسم اسلامی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، 1390.
12. واعظی، حسن، ایران و آمریکا، تهران، سروش، 1379.

1. ویلسون، بریایان، جنبش های نوین دینی، مترجم: محمد قلی پور، تهران، مرنديز، 1387.
2. ویلهلم، ژان پل، جامعه شناسی ادیان، مترجم: عبد الرحيم گواهی، تهران، مؤسسه فرهنگی تبيان، 1377.
3. هابرماس، یورگن، ایمان و دانش، مترجم: فرزین بانکی و احمدعلی حیدری، تهران، دانشگاه تهران، 1389.
4. هابرماس، یورگن، مهندسی ژنتیک و آینده سرشت انسان، مترجم: یحیی امامی، تهران: نقش و نگار، 1384.
5. هابرماس، یورگن، جهانی شدن و آینده دموکراسی، مترجم: کمال پولادی، تهران، نشر مرکز، 1380.
6. همیلتون، ملکم، جامعه شناسی دین، مترجم: محسن ثلاثی، تهران، مؤسسه فرهنگی تبيان، 1377.
7. هیوم، رابرت ا، ادیان زنده جهان، مترجم: عبدالرحيم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1378.
8. هوردن، ویلیام، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1368.
9. یوسف زاده، حسن، بررسی تحول آرای پیتر برگر درباره دین و عرفی شدن، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1388.

مقالات

برت. اف. براینر، «سکولاریسم و دین، مبانی بدیل برای کنکاش در یک کثرت انگاری اصیل»، مترجم: افروز اسلامی، نامه فرهنگ، شماره 22،

ص: 181

1. تهران، 1380.

2. برکات، حلیم، «المجتمع العربی المعاصر»، مجله معرفت، شماره 22، قم.

3. پارسانیا، حمید، «سکولاریزم و معنویت»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره 32، قم، 1384.

4. جعفری، محمدتقی، «سکولاریسم یا حذف دین از زندگی»، قبسات، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، شماره 26، قم، 1382.

5. خاکی قراملکی، محمدرضا، «خاستگاه و جایگاه سکولاریسم در غرب و ایران»، معرفت، شماره 79، قم، 1389.

6. عباسپور، ابراهیم، بررسی روش شناسی نظریه «کنش ارتباطی» هابرماس با رویکرد انتقادی، معرفت، شماره 2، قم، 1390.

7. قهرمان پور، عسگر، «پدر اسلام سیاسی یا اجتماعی، فتح الله گولن و سیر تحولات فکری و سیاسی اسلام گرایی در ترکیه»، مهرنامه، شماره 10، تهران، 1390.

8. کین، جان، «محدودیت های سکولاریسم در دیدگاه ها و تحلیل ها»، ماهنامه دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، شماره 132، تهران، 1378.

9. مصباح، علی، «زبان دین و زبان سکولار در گفتگو با پرفسور یورگن هابرماس»، معرفت، شماره 57، قم، 1381.

10. مصباح، علی، «دین، عقلانیت و تحول معرفت، نقدی بر تحلیل یورگن هابرماس از رابطه دین و عقلانیت در حوزه علوم اجتماعی»، معرفت فلسفی، قم، 1382.

11. مصباح، علی، رحیمی، سلطانعلی، «نقدی بر نظریات هابرماس درباره دین در جهان مدرن»، معرفت فرهنگی اجتماعی، شماره 4، قم، 1389.

12. هابرماس، یورگن، «چیستی سکولاریسم»، سخنرانی یورگن هابرماس در دانشگاه تهران، روزنامه همشهری، 29/2/1381.

1. هابرماس، یورگن، «مدارا دینی و سکولاریزم»، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره 15، تهران، 1381.
2. هابرماس، یورگن، «مذهب در عرصه عمومی»، چشم انداز ایران (دو ماهنامه)، تهران، اسفند و فرودین 1384-85.
3. هابرماس، یورگن، «جامعه فرا سکولار در غرب»، مترجم: غلامعلی خوشرو، فصلنامه آیین، شماره 19-20، تهران، 1387.

ص: 183

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند یکسانند؟

سوره زمر / 9

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

