



خاستگاه و جایگاه سکولاریسم در غرب و ایران

پدیدآورنده (ها) : خاکی قراملکی، محمد رضا

ادیان، مذاهب و عرفان :: نشریه معرفت :: تیر ۱۳۸۳ - شماره ۷۹ (ISC)

صفحات : از ۸۶ تا ۱۰۸

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/21498>

دانلود شده توسط : محسن جوادی

تاریخ دانلود : ۱۴۰۱/۱۰/۰۷

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



- کاربرد مدل های تصمیم گیری چند معیاره در مکان یابی اسکان موقت پس از زلزله مطالعه ی موردی: منطقه ی ۶ شیراز
- معماری با مصالح کاغذی؛ اجرای بناهای موقت پس از سانحه
- آیا معماری امروز ایران محصول انقلاب اسلامی است؟
- تأملی بر نظام فنی روستایی
- گزارش بازسازی مناطق زلزله زده بم
- تأثیر فرهنگ قومی بر مبلمان سلجوقی
- فرسایش هویت اخلاقی
- معرفی سه کتاب خارجی در زمینه جامعه شناسی مسائل اجتماعی
- تحلیل جایگاه موبدان و کارکرد اقتصادی آنان در ساختار نظام سیاسی - اجتماعی ساسانیان
- زلزله بم و درک معنایی ساکنان محلات مسکونی از اختلال در دلبستگی به مکان
- ارزیابی پدیدارشناختی وضعیت مسکن موقت از دید زنان روستای زلزله زده چوبانلار سردارلو - هریس
- مکان یابی اردوگاه های اسکان موقت در مواقع زلزله (مطالعه ی موردی: شهرستان های جیرفت و عنبرآباد)

عناوین مشابه

- خاستگاه و جایگاه مجازات های بازدارنده در حقوق ایران
- خاستگاه تفکر آرمانی و آرمانشهرها در دو مهد عظیم تمدن شرق و غرب (ایران- یونان)
- تبیین جایگاه فرهنگ های دوره مفرغ میانی و جدید در شمال غرب ایران «مطالعه موردی سفال های سبک ارومیه و سفال خابور»
- سرنامه ؛ سفر سلطه و سفر ذکر مقایسه ای میان جایگاه سفر و سیر سفر نامه ها در ایران و غرب
- تبیین نقش و جایگاه جمهوری اسلامی ایران در امنیت منطقه غرب آسیا
- بررسی جایگاه و شدت رقابت تجارت برق ایران در منطقه غرب آسیا با استفاده از رویکرد تئوری شبکه
- جایگاه ژئوپولیتیک عراق در منطقه غرب آسیا و تأثیر آن بر کنشهای متقابل جمهوری اسلامی ایران و امریکا (با نگاه بر علل ترور سپهبد شهید قاسم سلیمانی و روند خروج نظامیان امریکا از عراق)
- تحلیل جایگاه تجاری ایران و شرکای آن در غرب آسیا بر اساس شاخص های وزن دار شبکه تجاری
- تغییر جایگاه غرب آسیا در اسناد راهبردی آمریکا و پیامدهای آن بر امنیت ملی ایران
- نگاهی به جایگاه زن در عصر باستان، اسلام، غرب و جمهوری اسلامی ایران

خاستگاه و جایگاه سیکولاریسم در غرب و ایران

محمدرضا خاکی قراملکی

واژه‌های سکولاریسم و سکولاریزاسیون

برای پرداختن درست به موضوع مورد بحث، ابتدا لازم است تعاریفی که واژه «سکولاریسم» در سیر تاریخی، به خود گرفته روشن شود و در مرتبه بعد، بیان شود که سیر تاریخی تکوین و توسعه اندیشه سکولاریستی در ایران از بدو تولد تا امروز عمدتاً با کدام تلقی از مفهوم و تعریف این واژه رقم خورده است. قطعاً رسیدن به معنایی دقیق و خالی از اشکال در تعاریف امروز بسیار مشکل است، از این رو، می‌توان بعضی از تعاریف‌هایی که معنایی نسبتاً جامع دارند و می‌توانند تمام معانی و محتوای واژه سکولاریسم را منتقل کنند، اخذ کرد. سپس با توجه به آن معنای جامع، قضاوت و داوری خود را نسبت به اوج و افول جریان و سیر تاریخی آن بیان نمود.

واژه سکولاریسم از واژه لاتین *Secularis* (سکولاریز) اخذ شده است. *Secularis* نیز از *Seclum* مشتق شده که به معنای «دنیا» و یا «گیتی» در برابر «مینو» است.^(۱)

برخی نیز واژه سکولار (*Secular*) را از اصطلاح لاتین *Saeculum* یا *Seaculum* مأخوذ می‌کنند که به معنی قرن، سده، زمان و رویدادهای این جهانی در مقابل ابدیت و جهان دیگر می‌باشد.^(۲)

سکولاریسم به لحاظ ریشه لغوی و مفهوم عام آن، به قلمرو محدوده موضوعات این جهانی و دنیوی دلالت دارد یعنی به هر چیز که مربوط به بُعد دنیوی زندگی انسان باشد.

با تتبع در ریشه‌های لغوی و تاریخی مفهوم سکولار، روشن می‌شود که اصطلاح سکولار هر چند در طی مسیر طولانی و

پیچیده خود کاربردهای زیاد و متفاوتی داشته، اما هرگز در طول زمان مفهوم و معنای ریشه‌ای خود را از دست نداده است. به عبارت دیگر، هیچ‌گاه از معنا و مفهوم اولیه، به معنای مقابل و متضاد آن سیر نکرده است. از این رو، می‌توان گفت: دلالت مفهوم بنیادین سکولار در همه تغییر شکل و صورت‌های خود به مسائل و امور منتسب به این جهان باقی مانده و تغییر اساسی صورت نگرفته است.^(۳)

واژه دیگری که در کنار واژه سکولاریسم بسیار رایج و متداول می‌باشد، واژه «سکولاریزاسیون» است. این واژه از حیث لغوی تفاوت جوهری با سکولاریسم ندارد، ولی در کیفیت و نوع دلالت متفاوت از آن است. واژه سکولاریزاسیون که با پسوند *-ation* ختم می‌شود، به معنای شدن و صیروت آن اشاره دارد، از این رو، معنای مصدری را افاده می‌کند.

در مقابل واژه‌های مذکور، معادل‌های فارسی گوناگون ذکر شده که به دلیل دقیق نبودن، به ابهام و پیچیده کردن آن دامن زده است. در ذیل به برخی از این معادل‌ها اشاره می‌شود:

۱. واژه *Secular* (سکولار): عرفی، دنیوی، این جهانی، غیر دینی (در مقابل واژه قدسی، اخروی، آن جهانی و دینی).
۲. واژه *Secularism* (سکولاریسم): عرفی کردن، دنیوی کردن، این جهانی کردن، جدایی دین از سیاست.
۳. واژه *Secularisation* (سکولاریزاسیون): عرفی شدن، دیانت‌زدایی، دنیوی شدن، قداست‌زدایی، غیردینی کردن، دین‌زدایی، دنیوی سازی، جدانگاری دین و دنیا. (معادل‌های

فارسی ذکر شده، بعضاً با معادل‌های واژه سکولاریسم خلط شده، تفکیک معانی آن دو واژه را با مشکل روبه‌رو کرده است.)

از بین معادل‌های فارسی مزبور، تعبیر عرفی و دنیوی برای واژه سکولار (Secular)؛ عرفی‌گرایی یا دنیوی‌گرایی و عرفی کردن و دنیوی کردن، برای واژه سکولاریسم (secularism)؛ و عرفی شدن و دنیوی شدن، برای واژه سکولاریزاسیون (Secularisation)، بهترین و رساترین معادلی است که می‌توان ذکر کرد. چنان‌که برخی از محققان متأخر آن را در آثار قلمی خود ذکر کرده‌اند. البته می‌توان معادل «دنیوی‌سازی» و «دنیوی‌گرایی» را به عنوان معادل‌هایی در همه عرصه‌ها که می‌تواند بار معنایی و مفهومی جدید در واژه لاتینی را منتقل کند، مورد استفاده قرار داد، اما معادل «عرفی»، به خلط مفهومی بین عرف به معنی سکولار با عرف مصطلح در فقه دامن می‌زند. همین خلط مفهومی و معنایی در عرف مصطلح در فقه با عرف معادل secular - که برخی از روی غفلت و برخی از روی عمد بر آن دامن زده‌اند - موجب طرح بحث فرایند عرفی شدن از درون مفاهیم دینی گردیده، که اساساً از یک تعمیم نابجای تجربه تاریخی مسیحیت به سایر نظام‌های دینی، بخصوص اسلام شیعه، ناشی شده است. خود واژه سکولار به لحاظ بستر تاریخی آن، به ساحت و حوزه دنیوی در مقابل اخروی دلالت دارد؛ زیرا در سنت نظام مسیحیت چنین تقابل و تفکیکی از صدر مسیحیت مشهود است، در حالی که استفاده از معادل «عرفی» در قبال واژه لاتینی «secular» نمی‌تواند تقابلی را که مفهوم و واژه سکولار در بستر تاریخی مسیحیت با اخروی و غیردنیوی دارد تداعی کند. از این‌رو، چون معادل «عرفی شدن» در مقابل «سکولاریزاسیون» نتوانسته است بار معنایی و منشأ تاریخی آن را به ذهن انتقال دهد، برخی ناخواسته بر جریان عرفی شدن که ناشی از عرفی‌سازی (ساده‌سازی و بومی‌سازی) یک واژه غربی است، مهر تأیید زده و با خنثی‌سازی بار منفی آن، واکنش و حساسیت مخاطب را نسبت به آن کاهش داده‌اند.

تعریف سکولاریسم

در این جا لازم است واژه سکولاریسم از لحاظ اصطلاحی تعریف و تفاوت آن نیز با سکولاریزاسیون بیان شود.

عموماً واژه سکولاریسم به عنوان یک مفهوم «توصیه‌ای» (Normative)، که در آن یا ایده‌ها و نیاپدهای خاصی مورد تأکید می‌باشد، به کار گرفته می‌شود. سکولاریسم به صورت یک ایدئولوژی به گرایش‌ها و بینش انسان جهت دنیوی می‌دهد و این گرایش دنیوی در صدد توسعه و گسترش به شکل دستوری به همه مقولات زندگی و امور دنیوی انسان می‌باشد. در همین رابطه ویلسون (Wilson) می‌نویسد: «دنیوی‌گروی یا قول به اصالت دنیا یک ایدئولوژی است؛ قایلان و مبلغان این ایدئولوژی آگاهانه همه اشکال اعتقاد به امور و مفاهیم ماورای طبیعی و وسایط و

کارکردهای مختص به آن را طرد و تخطئه می‌کنند و از اصول غیر دینی و ضد دینی به عنوان مبنای اخلاق شخصی و سازمان اجتماعی حمایت می‌کنند.»^(۴)

می‌توان سکولاریسم را این‌گونه تعریف کرد: «سکولاریسم عبارت است از گرایشی که طرفدار و مروج حذف یا بی‌اعتنایی و به حاشیه راندن نقش دین در ساحت‌های مختلف حیات انسانی از قبیل: سیاست، حکومت، علم، عقلانیت، اخلاق و... است. سکولاریسم در این معنای مشخص، عمده‌تاً یکی از مؤلفه‌های مدرنیته غربی محسوب می‌شود.»

آنچه از تعاریف مذکور برمی‌آید این است که سکولاریسم به صورت یک گرایش عمدی و دستوری، سیاست و تدبیری است که از سوی نهادها یا اشخاص، برای مخالفت با هر موضوع و مقوله‌ای که هویت و حقیقت آن در نسبت با دین تمام می‌شود، پی‌گیری شود. به همین روی، دنیوی کردن و موضوعیت دادن استقلالی به امور این جهانی با قطع نظر از نسبت آن با ماوراء طبیعت، همچون دستورالعملی است که در همه زمینه‌ها و مقولات، اعم از حوزه‌های نظری و عملی، مورد توجه قرار می‌گیرد.

تعریف سکولاریزاسیون

به اعتقاد و باور محققان معاصر غرب، این واژه یک مفهوم «توصیفی»^(۵) است که از یک فرایند پیچیده اجتماعی حکایت می‌کند. از این‌رو، واژه مزبور متصدی و متکفل تبیین فراگردهایی است که در آن، به تدریج تبیین‌های قدسی و ماورای طبیعی از حوزه حیات اجتماعی و سیاسی و نیز حیات علمی جامعه رخت بسته و در نهایت، حذف می‌شوند. از این‌رو، نسبت امور دنیوی در همه زمینه‌ها، با حقایق ماورای طبیعی و وحیانی بریده می‌شود، که حاصل آن، سوق یافتن تمایلات و اراده‌های عمومی به سوی حوزه دنیوی با پهنه گسترده آن است.

در این رابطه، ویلسون با اشاره به این که واژه سکولاریزاسیون یک تعریف قطعی ندارد، می‌گوید: عنصر مشترکی در همه تعریف‌ها می‌توان یافت و آن عبارت است از توسل هر چه کمتر به توضیح و تبیین‌های ماورای طبیعی و توسل هر چه کمتر به منابعی که برای تأمین اهداف ماورای طبیعی به کار می‌آید.^(۶) برای روشن شدن تعریف واژه مذکور، در ذیل به تعاریف برخی دیگر از پژوهشگران معاصر اشاره می‌گردد:

الف. دان کیوپیت (Don cupitt): به اعتقاد وی، سکولاریزاسیون واژه جدیدی است که مصداق آن در قرن نوزدهم (۱۸۶۳ م) پدید آمده است؛ به مفهوم این جهانی کردن کامل آموزش و پرورش، اخلاق و زندگی عملی. وی می‌گوید: «تا آن‌جا که من دریافته‌ام، در سال‌های نسبتاً اخیر است که ما اصطلاح "Secularisation" را به مفهوم وسیع‌تر آن، یعنی گسترش تدریجی طرز فکر و ابزار سودگرایانه، به جنبه‌های هر چه بیشتر زندگی، اطلاق کلی داده‌ایم.

بدین تعبیر، نفوذ دین در جامعه و در تفکر فردی رفته رفته کم می‌شود تا آن‌جا که سرانجام مقدس از بین می‌رود و نامقدس یکسره جای آن را می‌گیرد»^(۷)

ب. هابرماس (Habermas): وی با نگاه به حاکمیت جبری جریان مدرنیته، سکولاریزاسیون را نتیجه قهری و جبری آن جریان تلقی کرده، می‌نویسد: «ما در اروپا، از این واژه، جریان تاریخی انتقال اجباری داشته‌های کلیسا به یک حاکمیت لائیک -



جدا شده از حاکمیت کلیسا - را مدّ نظر داریم. در منازعات فرهنگی که در قرن نوزدهم صورت گرفت، این مفهوم از معنای اصلی حقوق بسیار فراتر رفت و نمادی شد برای جریان‌های پیرو همراه با اجبار مدرنیته و آزمون و محکمی شد برای موضع‌گیری در قبال مدرنیته»^(۸)

ج. ویلسون: وی با توجه به تفکیکی که بین دنیوی‌گری به عنوان یک ایدئولوژی، و جدانگاری دین و دنیا به عنوان یک فرایند قابل است، سکولاریزاسیون را این‌گونه تعریف می‌کند: «می‌توانیم بگوییم فرایندی است که طی آن وجدان دینی، فعالیت‌های دینی و نهادهای دینی اعتبار و اهمیت اجتماعی خود را از دست می‌دهند. و این بدان معناست که دین در عملکرد نظام اجتماعی به حاشیه رانده می‌شود و کارکردهای اساسی در عملکرد جامعه با خارج شدن از زیر نفوذ و نظارت عواملی که اختصاصاً به امر ماورای طبیعی عنایت دارد، عقلایی می‌گردد»^(۹)

آنچه در رابطه با تعاریف واژه سکولاریسم و سکولاریزاسیون ذکر شده، اگرچه مربوط به بستر تاریخی آن اصطلاح می‌باشد، ولی ما را در پی‌گیری بستر تاریخی سکولاریسم و پیدایش تفکر سکولاریستی به لحاظ بستر تاریخی در ایران نیز یاری می‌نماید. همچنین با تبیین و روشن‌گری آن، موضع ما نسبت به این واژه و اصطلاح روشن می‌شود. عموماً واژه سکولاریسم در ایران در محاورات عمومی و خصوصی به معنای جدایی دین از سیاست تلقی شده است. هرچند این جدایی شاید به یک اعتبار، جوهره معنای سکولاریسم باشد، اما معنای دقیق‌تر و کامل‌تر آن را در برنمی‌گیرد؛ زیرا امروزه سکولاریسم با توسعه به حوزه‌های دیگر، معنای وسیع‌تری یافته است؛ یعنی سکولاریسم آن عرصه و حوزه‌ها را نیز پوشش داده است. البته این ناشی از سیر تدریجی تکامل مدرنیته است که سکولاریسم با آن هم‌رازد بوده. بحث تفصیلی در این زمینه، در ادامه خواهد آمد.

با توجه به آنچه ذکر شد، برای روشن شدن و تنقیح بیش‌تر بحث، نظریه‌ها و دیدگاه‌های اندیشمندان غربی و پژوهشگران تابع و پیرو را در ایران در رابطه با سکولاریسم و سکولاریزاسیون پی می‌گیریم.

نظریه سازوکارهای تسهیل دنیوی شدن در غرب

نسبت به این موضوع، افراد صاحب فکر و اندیشه، بین سکولاریسم و سکولاریزاسیون تفکیک قایل شده‌اند. بدین‌روی، از نگاه برخی، سکولاریسم به عنوان یک ایدئولوژی - که بخواهد در جامعه به عنوان یک دستورالعمل پیاده شود - قابل پذیرش نبوده، آن را به عنوان یک سیاست عملی طرد می‌کنند. اما نسبت به سکولاریزاسیون به عنوان یک فرایند اجتماعی ناخودآگاه، که باعث تفکیک حوزه امور دنیوی و قدسی می‌شد، نگاه مثبتی دارند. از این‌رو، عده‌ای نیز به عنوان نظریه پردازان مباحث اجتماعی در غرب و ایران از توسعه و گسترش نهادها و کانون‌هایی که این فرایند را سرعت بخشد، استقبال می‌کنند و آن را مورد توصیه قرار می‌دهند.

در غرب، هاروی کاکس (Harvey Cox)، از علمای الهیات مدرن یکی از معروف‌ترین مدافعان طرز فکر غیردینی (دنیا‌گرایی) که بین طرز فکر غیردینی^(۱۰) و غیردینی شدن^(۱۱) تقابل قایل شده بود، دومی را قابل قبول دانست و اولی را رد کرد.^(۱۲) به عقیده کاکس، «غیر دینی شدن» عبارت از جریان تاریخی است که قابل برگشت نمی‌باشد و به وسیله آن جوامع از تسلط کلیسایی و عقاید تعصب‌آمیز مابعدالطبیعه آزاد می‌شوند... ولی «طرز فکر غیردینی» خود یک ایدئولوژی است که جهان‌بینی محدودی ارائه می‌دهد و خودش یک دین جدید است»^(۱۳)

کاکس بر این باور است که کلیسا و مسیحیت نباید با ورود جریان سکولاریزاسیون (دنیوی شدن) مخالفت کند و از آن دل‌گیری

باشد؛ زیرا در کتاب مقدس با این فرایند مخالفتی نشده است. از این رو، کلیسا لازم است مردم را به زندگی دنیوی جدید - که زندگی شهری کانون تجلی این جریان حیات دنیوی است - تشویق کند تا در پرداختن به دنیای بهتر، سهیم باشند. البته نگاه مثبتی که کاکس نسبت به فرایند دنیوی شدن دارد و آن را جریان تاریخی حتمی و غیر قابل برگشت می‌داند، ناشی از نگاهی است که وی به ماهیت دین دارد. وی به عنوان یک عالم الهیات جدید، اصولاً بر این باور است که در جریان دنیوی شدن دین، دیگر صحبت از خداوند به عنوان یک حقیقت ماورای طبیعی ضرورتی ندارد؛ زیرا زندگی جدید شهری که تجلی تام و آشکار دنیوی شدن دین می‌باشد، روابط و مناسبات اجتماعی جدید ایجاد کرده است؛ روابط انسان با خدا به عنوان حقیقت متعالی دگرگون شده، خدا از آن جایگاه برتر فرود آمده و در روابط و زندگی اجتماعی در حد فرد شریک و سهیم حضور دارد:

«در دوران روشنائی روابط مردم با یکدیگر بر اساس من و تو قرار داشت و الهیات هم درباره خدا به صورت من و تو سخن می‌گفت. در شهر رابطه جدیدی به وجود آمده است که نه من و تو است و نه من و آن. این رابطه جدید یک رابطه من و شماست که نشان می‌دهد با عضوی از گروه رابطه رضایت بخش داریم و انسان معاصر باید خدا را به عنوان "شما" ملاقات نماید. و به جای این که مسحور خدا شویم، باید بیش تر در فکر کاری باشیم که با خدا انجام می‌دهیم.»^(۱۴)

نگاه مزبور نتیجه منطقی اعتقاد به فرایند جبری دنیوی شدن است که در آن برای خدا هیچ‌گونه حقیقت قدسی و متعالی قایل نیست، بلکه خدا همچون فردی که در گفتمان زندگی انسان حضور دارد و شریک کارهای گروهی می‌باشد، تنگی می‌شود نه به عنوان یک حقیقت برتر؛ زیرا عصر جدید و زندگی شهری، برتری و حاکمیت آن را پذیرا نیست. از این رو، در نگاه کاکس راهبرد دیگری برای تطبیق با شرایط و فضای مدرن جامعه به عنوان وجود ماورای طبیعی، جز تصرف در مفهوم دین و ماورای طبیعت و جابه جا کردن جایگاه برتر و متعالی خدا وجود ندارد. روشن است این نگاه نمی‌تواند مدعی دینداری در عصر حاضر گردد؛ زیرا حقیقت دین در نسبت به وحی و خدا قابل فهم است. در واقع، پذیرش چنین فرایندی تن دادن به سکولاریسم است که هیچ مجال و فرصتی برای حضور متافیزیک و عنصر قدسی در روابط جدید زندگی نمی‌دهد.

دان کیویت، از دیگر متفکران غربی، نسبت به فرایند دنیوی شدن دین در غرب با عنوان کردن راهبرد جبری، معتقد است که دین مسیح باید در تعامل با فضای جدید و مدرن دست از ادعای ماورای طبیعی خود بردارد، و برای تفاهم با عصر جدید تحول جدیدی در عرصه مفاهیم دینی لازم است و برای تفاهم باید بتواند دین کارآمدی خود را به منصف ظهور برساند. از این رو، در نگاه

دان کیویت مسیحیت باید دنیوی شود و فرایند دنیوی شدن را بپذیرد تا بتواند گره گشای معضلات پدیده‌های منفی و پیامدهای دنیای مدرنیته گردد، اما نه با دست‌آویز کردن عنصر ماورای طبیعی و قدسی، بلکه با تحول دینی و پاکسازی نمادها و الگوهای دینی از جوهر قدسی آن؛ زیرا به اعتقاد وی تحقق این تحول خواه ناخواه اجتناب‌ناپذیر است و تغییرات محیط فرهنگی بار معنایی و مفهومی آن (دین) را دگرگون خواهد کرد. پس لازم است دین مسیحیت در تسهیل و سرعت روند دنیوی شدن خود بکوشد و کارآمدی دنیوی خود را عملی کند. وی با بیان مثالی از زبان سنت مسیحی، مانند «توبه کنید؛ زیرا ملکوت خدا نزدیک است»، معتقد است این الگوی کهن دیگر به شکل ماورایی کارا نیست؛ زیرا جهان موجود به لحاظ علمی زوال نمی‌یابد و باقی خواهد ماند:

«با این همه، در فرهنگ نو می‌توان موقعیت و هماوردهای مشابهی یافت و این مفهوم را از نو زنده کرد. مثلاً، اگر رفتار آدمی تغییر فاحش نکند، چه بسا حیات انسان به کره زمین در جنگی هسته‌ای نابود گردد. بدین طریق، پیام مذهبی دیرین درباره داوری آخرت و نیاز به توبه و ندامت می‌تواند تعبیر تازه و مؤثر از لحاظ اجتماعی، با ربط امروزی بیابد... این را می‌رساند که اسطوره‌زدایی از مسیحیت به مقصد پیوند دادن مؤثر آن به احوال و احوال زمان نو و چالش‌های آن و نیز تلاش ایمان برای یافتن جایگاهی فراخور در جامعه، در عمل اگر نه، در اندیشه، هم اکنون صورت گرفته است، در امور اخلاقی عقاید ماورای طبیعی پیشین تلویحاً کنار نهاده شده است.»^(۱۵)

نگاه دان کیویت در فرایند دنیوی شدن، در نهایت به حذف دین و تغییر ماهیت دین می‌انجامد، هر چند وی بر این باور است که شیوه‌های دنیوی گرا و سودگرا، دین را در حوزه اجتماعی و سیاست به حوزه خصوصی می‌رانند؛ دین به عنوان یک هویت محرمانه شخصی کارکرد روان شناختی پیدا می‌کند.^(۱۶)

اما این دین با بازسازی و تحول جدید محتوایی حتی نمی‌تواند در سطح هویت محرمانه شخصی و خصوصی نیز باقی بماند تا لنگرگاه اطمینان و امید فرد باشد، بلکه این ایمان مانند ایمان به هر موجود و پدیده‌هایی دیگر است بدون این که هویت و خاصیت دین و ایمان از دست رفته را داشته باشد.

نظریه جبری انتقال سکولاریسم

هابرماس، یکی دیگر از اندیشمندان غربی، معتقد است جوامع دینی باید خود را با فرایند سکولاریزاسیون مطابقت دهند. وی با تفکیک جوامعی که پست سکولار هستند و جوامعی که در آستانه ورود به آنند، معتقد است: دین در جوامع غربی که پست سکولار هستند، توانست خود را با محیط و چارچوب مدرنیته^(۱۷) وفق دهد و جهت‌گیری خود را از آن اخذ کند. از این رو، این دین با همین تغییر مسیر و جهتی که داده، همچنان به عنوان نیرویی در هویت بخشی

و شکل دهی به شخصیت افراد سهم و تأثیر بسزایی گذاشته است. (۱۸)

هابرماس با تفکیک بین جوامع پست سکولار و سکولار، بر این گمان است که می‌تواند از جریان روبه افزایش سکولار رهایی یابد و بر این اساس، دین را در چارچوب و فضای سکولاریستی زنده نگه دارد، غافل از این که دین در چنین فضایی نیز رو به اضمحلال و زوال خواهد رفت. از این رو، چنین تفکیکی بسیار ساده‌انگارانه است و با اصول و مؤلفه‌های مدرنیته، که وی از آن سرسختانه حمایت می‌کند، سازگاری ندارد. «با این وصف، می‌توان به تلقی هابرماس از "پست سکولاریسم" انتقاد کرد. تصویر او از پست سکولاریسم "استمرار وجود دین در محیطی که هم چنان سکولار است" می‌باشد؛ به این معنا که "دین همچنان در چارچوب متمایز مدرنیته برای بخش بزرگی از ملت نیرویی مؤثر در شکل دهی به شخصیت آن‌ها به شمار می‌آید." در نگاه هابرماس، سکولاریسم نیز در معنای دقیق خود به این معنا است که یگانه معیار در مناسبات اجتماعی، عرف و عقل خود بنیاد بشری است و ارزش‌ها و احکام دینی، مادام که با معیارهای یادشده سنجش نشود، پذیرفته نیست. بنابراین، آنچه را که هابرس به عنوان پست سکولاریسم مطرح می‌کند، چیزی جز همان سکولاریسم نیست.» (۱۹) و به همین دلیل وی سکولاریزاسیون را با روند مدرنیته ملازم می‌داند و مدعی است که در جهان مدرنیته، دین باید از ادعای خود در نظام دهی به زندگی اجتماعی و سیاسی در قالب یک ساختار حکومتی دست بردارد؛ دین باید در این فرایند رابطه‌اش از حکومت و سیاست گسسته شود.

وی با تلقی مثبتی که از روند مدرنیته دارد و آن را کامل‌ترین و ایده‌آل‌ترین شکل پیشرفت و توسعه بشر قلمداد می‌کند، آثار و پیامدهای منفی مدرنیته را به ماهیت و ذات آن مربوط نمی‌داند، بلکه آن را ناشی از عدم تدبیر صحیح بازار و عدم مهار سیاست می‌داند.

منظور از بیان مزبور این است که هابرماس به دلیل آن که معتقد است سکولاریزاسیون لازمه جدایی‌ناپذیر مدرنیته است و مدرنیته نیز آخرین پروسه بشری در ساماندهی جوامع برای پیشرفت و تکامل است، از این رو، دین در ساختار مدرنیته برای حیات خود چاره‌ای ندارد جز این که:

۱. معرفت‌های دینی در تعامل با یکدیگر از ادعای حقیقت انحصاری دست بکشند و به یک همزیستی مسالمت‌آمیز تن در دهند (پلورالیسم).

۲. معیار و مناسبات دینی باید علوم و دانش سکولار و دنیوی باشد (ساینسیسم).

۳. نسبت خود را با مردم در امر حکومت، بر اساس اصل دموکراسی (مردم‌سالاری) و حقوق بشر برقرار کرده بر اساس تئوکراسی.

به لحاظ همین سه نکته است که دین می‌تواند با محدود و محصور شدن در قفس تنگ آهنگ مدرنیته به حیات خود ادامه دهد. این نیز نه از سر عرف و منزلت بالایی که دین دارد، بلکه از آن‌روی است که سعه صدر، گشادگی، مدارای مدرنیته نسبت به تحمل رقیب خود را نشان می‌دهد. (۲۰)

نتیجه‌ای که هابرماس به دنبال آن است، چیزی نیست جز این که جوامع، برای آمادگی اخذ کامل نظام مدرنیته باید بسترهای لازم را برای رشد فراهم کنند. مدرنیته در یک بستر و فضای سکولار به حیات و بالندگی خود استمرار بخشیده است. اگر دین بخواهد با حفظ هویت و ادعای پیشین خود در تکاپوی اخذ نظام مدرنیته باشد، در پارادوکس گرفتار خواهد شد و لاجرم به یک شکست مفتضحانه تن خواهد داد؛ زیرا پیروزی مدرنیته امری حتمی است. البته روشن است با ظهور پیامدهای منفی و شایع مدرنیته غرب که به یک پدیده فراگیر تبدیل شده، عملاً نظام مدرنیته در بن‌بست سنگینی قرار گرفته است. از این رو، ظهور پست مدرنیسم و رشد دینداری و دین‌گرایی شاخص مطمئنی برای به پایان رسیدن دوره مدرنیته و آغاز دوره‌ای جدید می‌باشد.

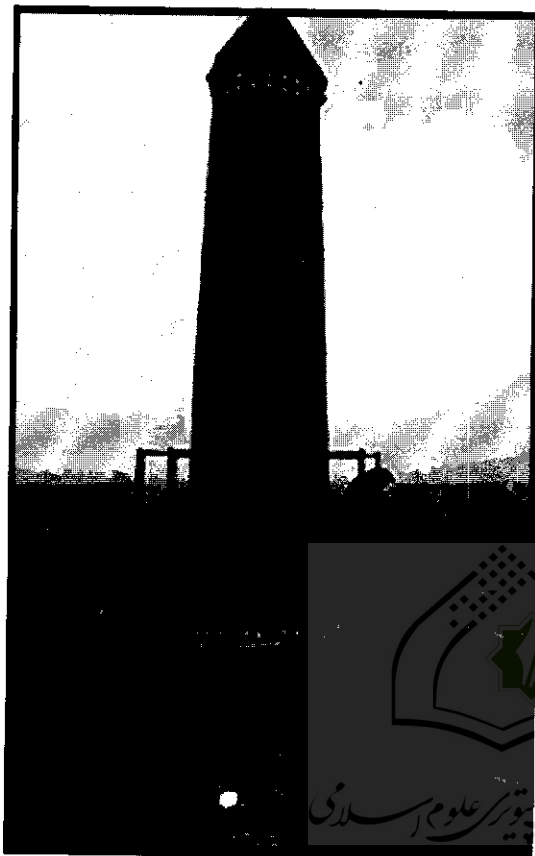
نظریه تسریع فرایند دنیوی شدن در ایران

همان‌گونه که ذکر شد، برخی از متفکران اجتماعی و دینی غرب فرایند دنیوی شدن دین را به عنوان یک پدیده اجتماعی مبارک، قابل دفاع می‌دانند. همسو با این نگاه، در ایران نیز بعضی از پژوهشگران مباحث جامعه‌شناسی دین، با تفکیک بین اصطلاح دنیوی شدن و دنیوی‌گرایی، بر این باورند که می‌توان دنیوی شدن و فراگرد تحقق چنین امری را پذیرفت؛ زیرا چنین پدیده‌ای یک رویداد اجتماعی است که از طریق سازوکارهای اجتماعی به جامعه منتقل می‌شود. آنان در عین حال، در ادعا از دنیاگرایی (سکولاریسم) دفاع نمی‌کنند. این نگاه با دفاع از فرایند دنیوی شدن، با جدا انگاری و تفکیک دو حوزه عرفی و قدسی به عنوان دو قلمرو مستقل کارکردها و وظایف، آن‌ها را از یکدیگر جدا می‌بیند؛ به این معنا که هر یک از آن‌ها کارکردهای خاص حوزه خود را ایفا می‌کنند. هر چند این دو حوزه ارتباط تعاملی ندارند، ولی در مواردی نیز می‌توان سراغ گرفت که این دو منطبق و یا متمایز از هم باشند. (۲۱)

این نگاه تفکیکی مدعی است که «تفکیک قدسی - عرفی در شرایط امروز جامعه ایران برای فهم تحولات اجتماعی، سیاسی و فکری بسیار کارآمد است؛ چون دین قدسی بعد از قرن‌ها جدا افتادگی یکباره به میدان واقعیات عرفی پا گذاشته و اندک اندک به هضم آن‌ها می‌پردازد... و حاکی از یک تفکیک واقعی و عینی در اشیاء و امور جهان خارج نیست.» (۲۲)

روشن است در نگاه فوق تفکیک بین این دو حوزه یکی از پیش فرض‌های مسلمی می‌باشد که در سراسر نظریه دنیوی شدن

عوامل عرفی ساز تبدیل شده‌اند. گرچه همواره برای ربط و نسبت یابی با عوامل مشروعیت‌زا (که عمدتاً آیشخور دیدگاه اسطوره‌ای است) عوامل قدسی را به میدان می‌آورند. همین نکته باعث شده است که ما هم از مواهب و هم از مشکلات فرایند درونزای عرفی شدن برخوردار شویم.» (۲۷)



از دیگر دیدگاه‌ها که نگاه مثبت و تأییدآمیزی در رابطه با سکولاریزاسیون دارد، بر این تلاش است که دین و نظام مفاهیمی را که در تأسیس امر حکومت و دولت و در ارائه الگوی تنظیم امور اداری جامعه دینی دارای نقش کاربردی می‌باشند تا کارآمد جلوه دهد.

این نگاه معتقد است دستگاه حکومتی که بر مبنای نظام مفاهیم دینی (شیعه) شکل می‌گیرد، مستعدترین بستر برای فرایند دنیوی شدن دین می‌باشد و دنیوی شدن دین یک فرایند فرسایشی (قدسیت‌زدایی)، که ویژه جوامع در حال گذار است، محسوب می‌شود:

«اساساً همین که یک دستگاه دینی به سمت تشکیل دولت می‌رود و لازم می‌آید که در حقوق شرعی خود تغییرات لازمه را برای انطباق با شرایط جدید فراهم آورد، باید به لوازم آن نیز ملتزم باشد و هاضمه‌ای قوی برای گذاردن لقمه‌ای به نام "دولت" تدارک کند. فرایند عرفی شدن، کاتالیزوری است که هضم دولت را در نهاد دین میسر کرده و به نوبه خود هضم دین در نهاد دولت را نیز موجب می‌شود.» (۲۸)

جاری و ساری است. نگاه مزبور برای فرار از این شبهه وانمود می‌کند که چنین تفکیکی در فرایند اجتماعی و سیاسی قابل درک‌تر است از این‌که در واقع و عینیت، قایل به چنین تفکیکی در امور و اشیا باشیم؛ حال آن‌که با تلقی جبری از این فرایند اجتماعی و سیاسی، در نهایت به تفکیک این دو و محکوم شدن دین به این سیر جبری معتقد می‌گردد. از این رو، در واقع عرفی شدن از یک فرایند اجتماعی و سیاسی به یک عرفی‌گرایی یا عرفی‌سازی به شکل ایدئولوژیک می‌گراید و از شکل پنهانی و تصریح نشده‌اش، که در قالب عرفی شدن (به مثابه یک فرایند) عرضه شده بود، بیرون می‌آید. بر این اساس، سکولاریسم و عرفی‌گرایی، ایدئولوژی حاکم بر تحلیل روند سکولاریزاسیون می‌باشد و فرایند دنیوی شدن یک فرایند درونزاست نه برونزا؛ یعنی از بیرون چنین فرایندی حاصل نشده و فرایند مدرنیته و غربی شدن نمی‌تواند به عنوان عامل برونی نقشی در امر دنیوی شدن ایفا کند: (۲۳)

«عرفی شدن در کشورهای در حال توسعه به معنای غربی شدن یا نوسازی نیست؛ چون هر دو این فرایندها بر مبادی و مبانی دیگر اتکا دارد. غربی شدن یک فرایند برونزا است و به عنوان یک اجبار و ضرورت زمان، تجربه شده است؛ نوسازی نیز فرایندی است که صرفاً در حوزه‌های خاص اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی یا سیاسی قابل طرح است و در هر حوزه معنای خاصی پیدا می‌کند. اما عرفی شدن یک فرایند درونزا و یک حرکت درونی و مستقل است و حوزه شمول آن نیز کلیت جامعه و دنیاهای گوناگون افراد است. عرفی شدن به هیچ ایدئولوژی یا جریان اجتماعی حتی اصلاح مذهبی مسبوق نیست و نتیجه تحولات ساختاری و عملکردهای جامعه است.» (۲۴)

براساس نگاه مزبور، به دلیل آن‌که دنیوی شدن یک پدیده واقعی و جاری و ساری در متن جامعه است، (۲۵) از این رو، می‌توان عوامل و جریان‌های دینی را به عنوان عوامل شتاب‌دهنده روند دنیوی شدن و عرفی شدن قلمداد و بر آن تأکید کرد. بر این اساس، تشکیل حکومت دینی و دولت دینی، قدسی کردن ساحت‌های عرفی است. این امر باعث شتاب گرفتن روند دنیوی شدن حوزه قدسی می‌گردد، به این دلیل که حوزه قدسی در جریان تدبیر اداره جامعه - که در نگاه فوق امری عقلایی و دنیوی است - برای حل مشکلات پیچیده اداره جامعه و اجتماع، از نومتون دینی را بازخوانی و بازتفسیر کند. این بازتفسیر در متون، از مجرای دخالت عنصر عرفی در امر قدسی میسر می‌گردد. (۲۶)

طبق این بیان می‌توان گفت: هدف از تشکیل حکومت دینی و تأسیس هر نهاد دینی دیگر حل مسائل اجتماعی و حکومتی است و نوعی تسریع در فرایند عرفی شدن محسوب می‌شود که می‌بایست به آن توجه کرد و آن را پذیرفت؛ زیرا:

«تیروهای دینی در این میان با در اختیار گرفتن قدرت و مواجهه با ضرورت‌های ناشی از اداره جامعه در جهان امروز خود به

دیدگاه مزبور بر اساس همین گمان به این نتیجه می‌رسد که دستگاه فقه شیعی، که بواسطه عنصر اجتهاد و تفقه پویاترین فقه دینی است، در درون خود دارای سازوکارهای دنیوی شدن می‌باشد. از این رو، تطوری را که در طول تاریخ فقه شیعه، بر اساس مقتضیات زمانی و مکانی صورت گرفته و در واقع، خاصیت پویایی فقاقت شیعه شمرده می‌شود، مربوط به یک نوع تمایل تاریخی بر فراگرد دنیوی شدن می‌داند؛ با برشمردن مجموعه‌ای از مفاهیم فقهی و



کلامی و در رأس آن آموزه «ولایت مطلقه فقیه» بر این رأی و نگاه پای می‌فشارد که: «... می‌توان در کل مسیر پرفراز و نشیب فقه شیعی (و علی القاعده هر دستگاه شرعی دیگر) نوعی تمایل تاریخی (Trend) مشاهده کرد که نام آن را «فرایند عرفی شدن» می‌گذاریم» (۲۹). «... برخلاف ظواهر امر که تأسیس دولت دینی متکی به نظریه ولایت مطلقه فقیه را فرایندی مخالف با جریان عرفی شدن می‌پندارد، ادعا این است که در چشم اندازی دور تر (Term Long)، پدیده دولت دینی در عصر مدرن، مهم ترین عامل شتاب دهنده فرایند عرفی شدن است.» (۳۰)

آنچه بدو با نگاه به دو نظر مزبور می‌توان نتیجه گرفت به طور خلاصه عبارتند از:

۱. دستگاه دینی (با تأکید بر جامعه دینی شیعه) برای اداره و برنامه ریزی حیات علمی و تق و فتق امور مسلمانان کارآمد نیست؛ زیرا دستگاه دینی با خصلت مندی و ویژگی شکل دهی به نظام و ارائه الگوی اداره جامعه توأم نبوده و دستگاه دینی بر چنین اموری تأسیس نشده است. این حوزه یک حوزه دنیوی و سکولار است؛ برنامه ریزی و اداره جامعه بر اساس عقل و خرد بشر بنا شده و باید به آن سپرده شود. تقاضای امر دنیوی و عرفی از دستگاه دینی، آن را در چالش و تنگنا قرار می‌دهد و آن را در میدان عرفیات وارد می‌سازد. میدان عرفیات نیز فرصت جولان عقل و خرد بشر

خودبنیاد می‌باشد و عنصر قدسی را در روند فرسایش قرار می‌دهد و در نتیجه، بستری برای فرایند عرفی شدن و دنیوی شدن فراهم می‌کند.

۲. فرایند عرفی شدن دین یک فرایند درونزا است نه یک فرایند برونزا؛ عواملی بیرونی همچون غرب زدگی و مدرن سازی، نمی‌تواند بر این فرایند تأثیر بگذارد.

۳. فرایند عرفی شدن و دنیوی شدن یک ضرورت و نیاز جامعه دینی (یک جامعه در حال توسعه و گذار) است و آن را باید به عنوان یک واقعیت اجتماعی پذیرفت و به لوازم آن تن داد. اگر چه روند عرفی شدن، یک روند جبری و حتمی نیست، ولی جوامع در حال گذار چنین فرایندی را لزوماً می‌پذیرند.

۴. در دستگاه دینی و نظام مفاهیم دینی محمل های متناسب و بسیار قوی در تسهیل فرایند دنیوی شدن وجود دارد. بر اساس این فرایند، روند فرسایشی آن بستری برای یک رنسانس دینی پدید می‌آورد.

نقد و ارزیابی

۱. اساس نظریه فرایند عرفی شدن دین که بر اصل تفکیک بنا شده، بر این باور است که حوزه دنیوی و عرفی غیر از حوزه قدسی و دینی می‌باشد. یکی از منتقدان در نقد دیدگاه فرایند عرفی شدن می‌نویسد: «تمایزگذاری میان امر قدسی و عرفی و قایل شدن تقابل میان آن‌ها به منظور فراهم آوردن مواد خام مساعد در طراحی فضایی ذهنی و خیالی که صیورورت قدسیات به عرفیات را نشان بدهد، گویای نوعی پیشداوری است. بیش از تحلیل و تبیین واقعیت به یک بازی «شبه سازانه» (Asimiltional) نزدیک است. (هر دو نگاه) در تصور مسیحیانه از تمامی ادیان، چنان راسخ است که قول بر تفاوت را، که در میان دین پژوهان قدیم و جدید از نوعی اجماع برخوردار است، بر نمی‌تابد و قایل آن را مورد عتاب قرار می‌دهد که گویا بر مسند سخن گویی اسلام نشسته ... نظریه پردازان عرفی شدن نوعاً از بین چهار نسبت محتمل میان امر قدسی و امر عرفی نسبت تقابل را با مفروضات و استنتاجات خویش متلائم تر یافته‌اند. برگزیدن این پیش فرض، به جز سازگاری و موافقت با آموزه‌های مسیحی و یافتن مؤیدات نظری در آرای دورکیم و مردم شناسان تابع او به جهت سهولت و مساعدتی است که به نظریه پرداز در تبیین این فرایند می‌نماید.» (۳۱)

جدال انکاری این دو قلمرو در نهایت، اداره یکی را به عقل و خرد و دیگری را به وحی می‌سپارد. از این رو، دایره نظام دنیوی، یک نظام وسیع اجتماعی را اشغال می‌کند که در سه سطح ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی در تکاپوی ارضای نیازهای مادی است. اما دایره امور قدسی، یک دایره محدود به حوزه شخصی و فردی است. نگاه مزبور با این تفکیک می‌خواهد محدوده دخالت دین را در نسبت خصوصی فرد و انسان با خدا خلاصه کند.

این نگاه در بقیه شئون حیات اجتماعی چنین نسبتی را گسسته می‌کند؛ انسان می‌تواند در حوزه شخصی و خصوصی دیندار باشد، اما در حوزه اجتماعی در تعاملات و تناسبات دنیوی خود، امور فوق را به عقل و خرد بشری بسپارد، با این‌که انسان دیندار، انسانی است که سر بر آستان قدسی و دل در گرو عرفی داده است. این یک تعارض آشکار است؛ چگونه در وجود انسان دو نوع نظام متضاد فکری می‌تواند در کنار هم جمع شود؟

دستگاه وجودی انسان یک نظام هماهنگ و منسجم است که تمام رفتارها و هنجارهایش، بر اساس جهت‌گیری واحد و روشن شکل می‌گیرد. با تفکیک ابعاد وجودی انسان، سپردن هر کدام از نیازها به بخش خاصی، که سازوکار پرداختن به آن نیز در تعارض با یکدیگر قرار گرفته است، نتیجه و پایانی جز تشتت در روان و هویت انسان و به عبارتی، از هم گسیختگی روانی نمی‌تواند داشته باشد. این انسان، دیگر نمی‌تواند دارای هویت حقیقی باشد، بلکه در وجود خود دچار یک گم‌گشتگی می‌گردد.

۲. این تفکیک حوزه قدسی و عرفی و تعارض آن دو پذیرفتنی نیست. دین و نظام مفاهیمی آن در جوهره قدسی خلاصه نمی‌شود، هرچند هویت حقیقی و جوهره اصلی دین را تشکیل می‌دهد. اما باور به این جوهره ماورای طبیعی تعارضی با این بخش از حقیقت عالم، یعنی حوزه دنیوی ندارد. دین اسلام عهده‌دار هر دو حوزه می‌باشد، اما این به معنای نفی هویت استقلال هر یک از دو حوزه نیست؛ جهت‌گیری هر دو حوزه و قلمرو همان هدف اصلی فلسفه آفرینش، یعنی «پرستش» است. حوزه پرستش به حوزه انفرادی منحصر نمی‌شود و به گستره هستی امتداد دارد. البته این پذیرفتنی است که نظام معاش بر اساس خرد گسسته از وحی در تعارض و تضاد با نظام دینی است، اما نظام معاش و ارائه الگوی برنامه نمی‌تواند فقط از عهده خرد غربی بر آید، بلکه عقل متعبد بر وحی می‌تواند متناسب با نیازهای فطری و اساس آفرینش، الگو و طرح ویژه‌ای برای اداره جامعه داشته باشد.

۳. فرایند دنیوی شدن نمی‌تواند یک فرایند صرفاً درون‌زا باشد؛ زیرا سکولاریزاسیون به لحاظ خاستگاهش با مدرنیته همراه بوده و هست. از این رو، بستر اصلی تکامل و رشد فرایند دنیوی شدن، هم در جوامع غربی توسعه یافته و هم در جوامع در حال توسعه، با تکیه بر شواهد و واقعیت‌های تاریخی و اجتماعی موجود و گذشته با اولین گام‌های ورود تجد و نوسازی توأم بوده است.

در حالی‌که نظریه پردازان نظام‌های غربی همچون هابرماس و دان کیوپیت و ویلسون فرایند دنیوی شدن را از شاخصه‌های اساسی مدرنیته می‌دانند، چگونه می‌توان این واقعیت را انکار کرد و آن را نادیده گرفت؟ از نگاه هابرماس، سکولاریزاسیون فرایند جبری و غیر قابل برگشت مدرنیته می‌باشد و عرفی شدن نماد برتری و پیروزی اجباری مدرنیته است.^(۳۲)

از نگاه دان کیوپیت، صنعتی شدن و زندگی شهری، که از

شاخصه‌های اصلی جوامع توسعه یافته می‌باشد، با دنیوی و عرفی شدن ملازم و همگام است.^(۳۳)

«اما در نواحی صنعتی جدید ضوابط کهن اجتماعی که افراد را به کلیسا پیوند می‌داد درهم شکست، و هر چه شهر بزرگ‌تر، شدت این شکستگی بیش‌تر بود. مردم ناگهان خود را در جهانی نو، جهانی ساخته بشر یافتند؛ جهانی که سازمان آن دیگر با نظم فراگیر آسمانی بستگی نداشت.»^(۳۴)

چنان‌که اشاره شد، کاکس نیز فرایند دنیوی شدن را با زندگی شهری و تغییر روابط اجتماعی مرتبط می‌داندست. ویلیام هوردن (William Horden) در رابطه با همین باورداشت کاکس، می‌نویسد: «مطالب دیگری که در مورد غیردینی شدن توسط کاکس به آن اشاره شده این است که هر چند از نظر الهیات اساس غیردینی شدن (سکولار شدن) در کتاب مقدس وجود دارد، ولی قبل از پیدایش شهرهای جدید به کمال نرسیده است. ولی امروز مردم اکثراً در شهرهای بزرگ زندگی می‌کنند و تحت تأثیر طرز فکر شهری قرار دارند. کاکس معتقد است که چون کتاب مقدس با غیردینی شدن موافق است، کلیسا هم باید با آن موافقت نماید. کلیسا، به جای تشویق روش زندگی مناسب قبایل و دهات، باید پیشوای مردم در زندگی شهری باشد.»^(۳۵)

با توجه به این‌که صنعتی شدن و زندگی شهری و کاربست علم از شاخصه‌های مدرنیته است و به عبارتی، با جریان مدرنیته همراه گشته، می‌توان پیوند و ارتباط وثیق مدرنیته و دنیوی شدن را مدلل و مبتین کرد.

ویلسون نیز کاربست علم و صنعتی شدن و شهری شدن را از عوامل چنین فرایندی می‌شمارد.^(۳۶)

۴. نگاه مزبور دنیوی شدن را فرایندی می‌داند که نباید آن را ملازم با اضمحلال دین تلقی کرد، بلکه دنیوی شدن یک تحول درون دینی است^(۳۷) که شرایط اجتماعی و جامعه آن را ایجاد می‌کند. در حالی‌که این تلقی با واقعیت‌های مشهود جوامع غربی و جوامعی که الگوهای توسعه یافتگی غربی را در جامعه خود پیاده کرده‌اند، سازگاری ندارد؛ زیرا تحول دینی در غرب که در قالب نهضت اصلاح مذهبی و رفورمیسم مذهبی تجلی یافت، خود یکی از عوامل شتاب‌دهنده موج سکولاریسم محسوب می‌شود، به گونه‌ای که حتی روشنفکران متجددی که در ایران از این الگوی اصلاح دینی برای تجددخواهی پیروی می‌کردند به نوعی در جریان سکولاریزه کردن دین اسلام قرار گرفتند. اگرچه نتیجه پیامد بی‌واسطه این الگوی فرایند عرفی شدن، حذف دین و عنصر قدسی نیست، اما همین که بپذیریم فرایند دنیوی شدن یک تحولی است که به وقوع پیوسته است، لازم می‌آید تبعات و پیامدهای این تحول را نیز بپذیریم. از سوی دیگر، این تحول درون دینی نیز با توجه به نگاه عصری و مدرن به دین، شرایط و بستر فرهنگی و اجتماعی بیرونی در آن مؤثر می‌داند از این رو، در جهت

تطبیق دین با فضای جدید، چنین تحولی، درون مایه‌های اصیل دینی را در یک روند فرسایشی سوق می‌دهد.

حذف جوهره قدسی و ماوراء آن در واقع، چیزی جز اضمحلال و نابودی دین نیست. حتی این فرایند فرسایشی دین را در حوزه خصوصی نیز رها نمی‌کند، چنان‌که ویلسون در بیان پیامدهای فرایند دنیوی شدن می‌نویسد: «واقع مطلب این است که با از دست رفتن معنا و اهمیت دین در زندگی عمومی، طبعاً می‌توان انتظار داشت که این جریان به نحو جدی‌تر و فاحش‌تری در زندگی خصوصی افراد رخ بدهد و تعهد دینی هر روز اندک شمارتر می‌شود و لذا نمایان‌تر می‌گردد.» (۳۸)

در بیان یکی از محققان معاصر نیز چنین آمده است: «سکولاریزاسیون با گم‌گشتگی بشر در عالمی که معنا در آن نمی‌توان یافت بی‌مناسبت نیست. این گم‌گشتگی در جریان سکولاریزاسیون پدید آمده است. سکولاریزاسیون همه جایی و هر جایی است و اکنون کم و بیش در همه جای عالم خانه کرده و با گوش و زبان‌ها قرار یبسته که به هرچه در سکولاریسم نمی‌گنجد وقعی نگذارند. به همین جهت است که در عالم جدید سخن دین بسیار دیر شنیده و فهمیده می‌شود.» (۳۹)

۴. همان‌گونه که ذکر شد، در نگاه و نظریه مزبور، نظام مفاهیم دینی قدرت شتاب بخشی به فرایند سکولاریزاسیون را در سطح بالایی برخوردار می‌باشد. این نگاه در جست‌وجوی نیروها و محمل‌های درون دینی بر تبیین فرایند فوق، ناشی از یک تعمیم نابه‌جای یک رویداد تاریخی در غرب مسیحی نسبت به دین اسلام و به کل ادیان وحیانی است. این نگاه نیز همانند نگاه اندیشمند غربی عمدتاً بر عوامل درون دینی و نیروهای دینی - که حامل بار آغشته به عنصر دنیوی و عرفی هستند - استناد می‌کند. به همین دلیل برای اثبات نظریه فرایند دنیوی شدن، در تکاپوی بستر و خاستگاه تاریخی مشابهی بین دین مسیح و اسلام می‌باشد.

بدیهی است چنین قیاسی یک قیاس مع‌الفارق است. برنارد لویس (Bernard louis) در پژوهشی در رابطه با زبان سیاسی اسلام، این نکته را گوشزد می‌کند که اصولاً در سیر تاریخی دین اسلام چنین تفکیکی بین حوزه دنیوی و قدسی در جامعه اسلامی صورت نگرفته است. از این‌رو، ادبیات حاکم بر دین مسیحی در تفکیک بین دو حوزه نمی‌تواند دلیل بر تسری آن به دین اسلام نیز باشد: «در اسلام سنتی، بین دستگاه دینی و دولت تمایزی نبود. در جهان مسیحیت وجود و قدرت به بنیان‌گذاری آن برمی‌گردد؛ کسی که به پیروان خویش دستور داد تا کار قیصر را به قیصر و کار خدا را به خدا گذارند. در سرتاسر تاریخ جهان مسیحیت، همواره دو قدرت وجود داشته است؛ خدا و قیصر که در این جهان با امور مقدس و امور مربوط به دولت یا به تعبیر جدید کلیسا و دولت، تجلی یافته‌اند...» (۴۰)

نگاه مزبور برای این‌که مهر تأییدی بر نظریه درون‌زای فرایند دنیوی شدن بیابد، در اثبات و تأیید نظریه خویش، به دنبال شکاف‌هایی می‌گردد که در سیر تطور تاریخی فقه و کلام شیعی وجود داشته است. مواردی که مستمسک قرار می‌دهد ناشی از عدم اطلاع دقیق یا جریان تاریخی استنباط و تفقه دینی است، و گرنه چگونه ممکن است کسی تطور احکام فقهی و کلامی شیعه را، که با ملاحظه عنصر زمان و مکان صورت گرفته، تأییدی بر فرایند عرفی شدن فقه شیعه تلقی کند؟ از سوی دیگر، نگاه فوق با عدم درک صحیح از فقه شیعی، آن را به یک نظام حقوقی تقلیل داده که همانند نظام‌های حقوقی دیگر جوامع نوعی تمایل و کشش دنیوی در آن نهفته است. اساساً این فروکاستن دستگاه فقه به نظام حقوقی، جفا و تهمتی ناروا بر مساعی و تلاش شبانه‌روزی فقهای شیعه می‌باشد. دستگاه پویای فقه شیعه با سازوکار بسته وارد حوزه و میدان اجتهاد و تفقه نمی‌شود تا همانند نظام‌های حقوقی تاریخی دچار قبض و بسط تاریخ گشته و در جهت عرفی شدن سوق پیدا کند، بلکه قواعد عقلی با مد نظر قرار دادن عنصر زمان و مکان، (با دغدغه ملاحظه حوادث عصر و زمان خود) در پی کشف و استخراج قوانین فقهی می‌باشد تا هم به نیازهای عصری خود پاسخ گفته باشد و هم با توسعه قوانین و احکام فقهی، دامنه دینداری و برقراری نسبت انسان با خدا در همه شئون حیات تسری دهد. از این‌رو، برخلاف نظام‌های حقوقی که در روند تاریخی خود به لحاظ عدم درک شرایط مکان و زمان دچار قبض و بسط تاریخی گشته و در نتیجه، دچار یک تمایل و کشش تاریخی در فرایند دنیوی شدن می‌گردند، کلیت فقه شیعی صرف فقه ناظر بر ثابتات نیست، بلکه ثابتات فقهی شیعه اصول و کلیات کلانی هستند که بر دیگر مقولات متغیر فقه حاکم‌اند. یکی دیگر از موارد مستمسک نظریه مزبور در تحقق این فرایند، پیروزی انقلاب اسلامی ایران می‌باشد که از آن به عنوان بستر مناسب دنیوی سازی تلقی می‌گردد، در حالی که به لحاظ واقعیت‌های موجود عالم و به اعتراف نظریه‌پردازان غرب، پیروزی جمهوری اسلامی ایران، که خط بطلان بر فرایند جبری سکولاریزاسیون می‌باشد، نمی‌تواند خود بستر ساز فرایند سکولاریزاسیون باشد. با توجه به نگاه مزبور، آموزه ولایت مطلقه فقیه در جمهوری اسلامی ایران کارآمدترین عنصر در حفظ و استمرار جریان دینی حاکم بر جامعه بوده است. از این‌رو، علی‌رغم ادعای نگاه فوق، روشن نیست چگونه یک آموزه که در شکست نظام لیبرال‌ها و دولت سکولار نقش محوری ایفا کرده، مجدداً می‌تواند خود در ادامه بر خلاف جریان حرکت کند؟ به نظر ما کارآمدترین بخش عنصری نظام، که در طول انقلاب اسلامی ایران در ایجاد فضا و بسترهای دینی، توسعه و گسترش نهادهایی که در آن دغدغه پیاده شدن دین و عملی کردن آرمان‌های دینی وجود داشته، آموزه ولایت مطلقه فقیه می‌باشد.

آموزه ولایت مطلقه فقیه که یک نظریه سیاسی جدید در عصر حاضر می‌باشد؛ توانایی خود را در به هم زدن معادله‌های سیاسی که از سوی نظریه پردازان سیاسی در غرب صادر می‌شده، نشان داده است. از این رو، این آموزه یک معادله جدیدی است که در عرصه نظریه‌های سیاسی جهان غرب با ساختار سیاسی و نظام موجود آن‌ها همخوانی ندارد.

به همین دلیل پیش‌بینی‌های سیاسی غرب در جهان نسبت به این آموزه برای مقابله با جمهوری اسلامی تا به حال محکوم به شکست بوده است. حتی برخی سیاستمداران، نظریه ولایت مطلقه فقیه را به عنوان مهم‌ترین خاگریزی که برای فتح و عبور از

به بعد روند اسلامیزه شدن منطقه دائماً در حال افزایش است. این اسلامیزه شدن منحصر به بخش خاورمیانه نیست، بلکه در اروپا نیز جریان دارد. در تمام کشورهای منطقه جنبش اسلامی بنیادگرا در حال پیشرفت و جنبش‌های اسلامی از طریق شکست راه‌حل‌ها و ناکارآمدی آن برای رفع مشکلات توسعه که در منطقه ارائه شده تغذیه می‌شوند.

امروزه اسلام، ایدئولوژی بسیاری از دولت‌های کشورهای خاورمیانه است. اسلام مردم را متحد می‌کند و امیدهایی را برای دستیابی به آزادی (تکامل معنوی) علیه توسعه نیافتگی به وجود آورده است.»^(۴۱)



آن باید از سنگلاخ‌ها و راه‌های صعب‌العبور گذشت قنم‌داد می‌کنند. این نگاه می‌تواند تأییدی بر این مدعا باشد که نظریه مزبور در عرصه حیات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی کارآمدترین عنصر و نیرویی است که فرایند دنیوی شدن و سیر خطی، آن را در سطوحی وسیع کاهش می‌دهد. از سوی دیگر، خود پیروزی انقلاب اسلامی به اعتراف بسیاری از کارشناسان و متفکران استراتژیک غرب، شکست مدرنیته غرب محسوب می‌شود. در این رابطه می‌توان به «نشست اسلام و توسعه اقتصادی» در آلمان اشاره کرد که در سال ۱۹۹۸ (۱۳۷۷) در دانشگاه برانشویگ (T V Braunschweig) با حضور بیش از ۱۰۰ نفر از استادان علم سیاست، اقتصاد دانان، اسلام‌شناسان و محققان توسعه از کشورهای مختلف سراسر دنیا تشکیل شد. در آن نشست به رشد اسلام‌گرایی و جنبش‌های بنیادگرا در منطقه و حتی اروپا به موازات پیروزی انقلاب اسلامی ایران اشاره گردید که از آن به اسلامیزه کردن رو به تزايد فراملی و منطقه‌ای و حتی جهانی یاد می‌شود: «نقش اسلام برای توسعه اقتصادی اجتماعی کشورهای خاورمیانه در زمان حاضر بی‌بدیل است. انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۹ نشان‌دهنده آغاز یک توسعه اقتصادی سیاسی در خاورمیانه است که اهمیت اسلام خیلی بیش‌تر از زندگی مذهبی مردم معنا پیدا کرده است. از سال ۱۹۷۹

تذکرات و ملاحظات

در پایان سخن، تذکر چند نکته ضروری به نظر می‌رسد:

۱. پدیده سکولاریزاسیون به لحاظ خاستگاهش همزاد و از حیث جایگاه همراه مدرنیته است؛ یعنی به لحاظ پدیدارشناسی، موضوع و مقوله‌ای به نام «سکولاریزاسیون» یک پدیده جدید و مدرن است که در بستر تاریخی خاص پدید آمده و مراحل متفاوتی را طی کرده است که از حیث مبنا، موضوع و مقیاس نمی‌توان آن را به مفاهیم ساده و ابتدایی آن در دیگر ادوار تاریخی عالم تقلیل داد. تقلیل آن به مفاهیم روزمره و متداول عمومی بسیار ساده انگارانه تلقی می‌شود از این، پدیده مزبور در تطوّر تاریخی خود از حیث قلمرو و عمق از تطورات تاریخی مدرنیته پیروی می‌کند.

این همراهی و همگامی مدرنیته با سکولاریزاسیون را در جلوه و ظهورات نظام مدرنیته، یعنی تکنولوژی، صنعت، تحولات ساختاری و نهادی، زندگی شهری - که محسوس‌ترین و عمومی‌ترین اشکال نمادین مدرنیته می‌باشد - می‌توان دید که با کاهش تأثیر اجتماعی و سیاسی دین همراه است. بسیاری از تحلیل‌گران به این نکته اهتمام بیش‌تری دارند.

۲. ظهور و پدیده سکولاریزاسیون بیش از آن که یک تحول درونی دینی قنم‌داد شود یک تحول بیرونی است؛ یعنی در پدیدار گشتن

سکولاریزاسیون نقش کلام مسیحی در غرب در رتبه و مرتبه بعد از تحولات بیرونی قرار داد. آنچه از شواهد و واقعیت تاریخ می توان فهمید، ایجاد بستر درون دینی مسیحی برای آزادسازی نیروی دنیوی ذخیره شده در بطن مسیحیت، ناشی از ضرورت تحمیل شده از نیروها و جریان های بیرونی است.

دین مسیحی پس از این ضرورت تحمیل شده برای رهایی از فشارها و بحران مشروعیت مفاهیم دینی خود و نیز گسستن از اتهام کهنگی و تحجر از سوی طرفداران پروتستانسیسم مسیحی محمل های درون دینی برای همگامی و هم عصری با فضای مدرن ره گیری و پی گیری می شود که از آن به آزادسازی نیروها و محمل های دنیوی سرکوب شده در بطن مسیحیت یاد می شود.

در هر حال، با فرض دو نکته مزبور، دیگر انحصار تجربه پدیده سکولاریزاسیون در حوزه جغرافیایی دین مسیحیت پذیرفتنی نخواهد بود. اما در آزمون و تجربه تاریخی در مرتبه نخست، دنیای مسیحیت در آماج و هجوم سلطه جویانه فضای سکولاریزستی قرار دارد. این پدیده با توجه به همزادی با مدرنیته و بیرونی بودن تحول، گسترش و شمول آن فراتر از حوزه های دنیای مسیحیت می تواند توسعه یابد، هرچند سطح و عمق چنین تجربه ای در دین مسیحیت شده با تجربه دیگران تفاوت دارد. آن نیز ناشی از این امر است که جوامع دینی تا چه اندازه در نظام مدرنیته هضم و متحل می گردند و تا چه میزان آن را با جوهره دینی عجین می کنند.

البته نباید از نکته فوق این برداشت را کرد، این روند نقصان و زوال، دیگر مجال و فرضی برای اختیار و اراده نمی گذارد. هرچند ماهیت استبدادی تکنولوژی اطلاعاتی و ارتباطی به این ذهنیت قویاً دامن زده است، ولی ما نقطه پایان و مرز توقف سکولاریزاسیون را در پایان و سقف نهایی رشد و تکامل مدرنیزاسیون می دانیم؛ یعنی با پایان تاریخ و دوره مدرنیته می توان توقف پدیده فوق را نیز متوقع بود.

۳. سکولاریزاسیون هر چند در تعریف به یک فرایند اجتماعی معنا و تفسیر می گردد و از آن یک مفهوم و معنای توصیفی اراده می شود، اما - با توجه آنچه گفته شد - سکولاریزاسیون در مسیر و طریق مدرنیزاسیون به عنوان یک مهندسی اجتماعی گام به گام و سازوکار تسهیل کننده گذر مدرنیته به نظام ها و جوامع سنتی، که هنوز جریان مدرنیته را تجربه نکرده اند، قلمداد می شود. این مهندس اجتماعی با ابزارها و فناوری پیچیده با سازوکارهای روان شناختی و جامعه شناختی، با نفوذ در اندرونی ترین حالات و تعلقات انسانی، قلب، فکر و عمل انسان را تسخیر و وی را از درون برای یک تحول بیرونی آماده می کند. از این رو، انسان مدرن با فروریزی نظام های دفاعی اش، یعنی مذهب و اعتقاد و تعلقات متافیزیکی اش خود را به یک تحول اجتماعی و فرهنگی در حوزه کلان مهیا می سازد. بدین سان جامعه مدرن زاییده می شود که در آن نهادها و ساختارهای دینی و نظام ارزشی دینی رو به نقصان و

زوال نهاده است؛ واکنش ها و نظام حساسیت ها و شاخک های دستگاه سنجشی انسان در تمییز و تشخیص هنجارها از ناپهنجارها از کار می افتد. بدین گونه، انسان و جامعه سکولاریزاسیون پرورده می شود.

با توجه به نگاه مزبور است که برخی نظریه پردازان دینی غرب نظریه سکولاریزاسیون را یک آموزه و مذهب می دانند؛ یعنی نوعی ایدئولوژی که در آن تمایلات ایدئولوژیک موج می زند. به اعتقاد ما آنچه از هرزمنی تاریخی و سلطه پذیری غرب و نقش و کارآمدی ابزار و فناوری گفته شد، قویاً این نظریه را تقویت می کند که سکولاریزاسیون یک مکتب و یک ایدئولوژی است.

اصولاً هیچ نظریه ای را نمی توان خالی از بار ارزشی و تمایل ایدئولوژیک دید؛ هر نظریه ای از یک نظرگاه خاص نشأت می گیرد.^(۴۲) بر این اساس، هیدن می گوید: «بررسی در این باره نشان می دهد که به واقع هیچ نظریه ای وجود ندارد؛ عرفی شدن بیش از هر چیز یک ایدئولوژی و یک آموزه است که یک انقطاع و جدایی ناخوشایند میان دوره های تاریخی پدید آورده است.»^(۴۳)

بی جهت نیست که کسانی چون دیوید مارتین (Martin) می گویند «عرفی شدن مفهومی است که بیش از آن که ماهیتاً خنثی باشد توسط بسیاری به عنوان ضدّ دینی دیده شده است؛ یعنی دنیوی شدن یک حرکت توصیه ای یا بار ایدئولوژیک بوده است. لذا نظریه عرفی شدن حکم آموزه مذهبی پیدا می کند.»^(۴۴)

رابرت بلا نیز ایدئولوژیک بودن نظریه دنیوی شدن را مورد توجه قرار می دهد. در این رابطه هملتون در کتاب جامعه شناسی دین می نویسد: «بلا استدلال کرده است که مفهوم دنیاگرایی (سکولاریزاسیون) بخشی از نظریه جامعه نوین است که در اصل از واکنش جنبش روشن اندیش در برابر سنت مذهبی مسیحی سرچشمه می گیرد. از دیده گاه بلا، خود این نظریه به جای آن که یک نظریه علمی باشد، در واقع یک آموزه مذهبی است.»^(۴۵)

به همین تمایل ایدئولوژیک در دنیوی شدن موجب گردیده که اشخاصی همچون العطاس اصطلاح سومی را که بتواند بار ارزشی و توصیه ای آن را منتقل کند، جعل کنند. یکی از پژوهشگران در این زمینه می نویسد: «آمیخته شدن این نظریه با تمایلات و تمنیات غیردینی نظریه پردازان و تلاش برای قطعیت بخشیدن به مقروضات و تخطی ناپذیر نمودن پیش بینی ها، باعث گردیده است تا با عدول از عینیت گرایی علمی و زیر پا نهادن بی طرفی ارزشی، مفهوم سومی که از آن با عنوان «ایدئولوژی عرفی شدن» یاد کرده اند، متولد شود.»^(۴۶)

«العطاس ضمن اشاره به همین تفاوت میان «دنیوش» به عنوان نظریه و «دنیوی گری» به عنوان ایدئولوژی، به نقل از کاکس، مفهوم سومی را که بی شباهت به مدعای بلا نمی باشد، تحت عنوان «دنیوش گری» (secularization) معرفی می نماید.»^(۴۷)

خاستگاه فرایند دنیوی شدن در غرب

آیا می‌توان در غرب برای سکولاریزاسیون یک خاستگاه تاریخی معین قابل شد؟ اصولاً آیا می‌توان برای پدیده دنیوی شدن و دنیوی‌گرایی، تاریخی تعیین کرد و آن را ریشه و تکوین سکولاریزاسیون نامید؟

آیا مدرنیته را می‌توان شاخص‌ترین خاستگاه سکولاریزاسیون تلقی کرد؟ آیا پدیده مدرنیته غیر از پدیده سکولاریزاسیون و سکولاریسم است؟ آیا می‌توان گفت: دنیوی شدن ترجمان و عبارت اخراجی مدرنیته است؟

پدیده‌های اجتماعی در پیدایش خود به ریشه‌ها و خاستگاه‌های معینی تکیه می‌کنند، اما منحصر کردن وقوع پدیده‌های اجتماعی و سیاسی به یک ریشه و خاستگاه معین نمی‌تواند از دلیل محکم و استواری برخوردار باشد. از این‌رو، در رابطه با خاستگاه‌های تاریخی، سیاسی و اجتماعی پیدایش سکولاریسم و فرایند دنیوی شدن در بین تحلیل‌گران و نظریه‌پردازان مباحث اجتماعی اتفاق نظر قطعی وجود ندارد؛ هر تحلیلگر از منظر خاصی و با پیش‌داوری خاصی به تلقی خاصی از خاستگاه تاریخی و اجتماعی موضوع سکولاریسم و سکولاریزاسیون رسیده است. از این‌رو، نمی‌توان آن را به عنوان یک نگاه جامع و قطعی پذیرفت و از دیدن و شنیدن و تحقیق دیگر لایه‌های پدیده‌های اجتماعی و تاریخی صرف نظر کرد.

فرایند «دنیوی شدن» از یک حیث می‌تواند خاستگاه تمام مقولات مدرن و جدید، که در قالب مدرنیته عرضه شده، باشد و از حیث دیگر، خاستگاه تکوین و تکامل فرایند دنیوی شدن. به نظر می‌رسد تعیین آغاز شکل‌گیری خاستگاه فرایند دنیوی شدن بستگی تام به این دارد که ما پدیده سکولاریزاسیون را تا چه قلمرو و محدوده‌ای قابل اطلاق بدانیم. به عبارت دیگر، حوزه دلالت و صدق پدیده سکولاریزاسیون تا کجا و تا چه مرزی می‌تواند شمول داشته باشد؟

سکولاریزاسیون پدیده‌ای است که می‌تواند تمامی حوزه‌های حیات هستی را، که تبیین و تفسیر و تحلیل هستی خود را از دین و جوهره قدسی می‌گیرند، شامل شود.

با این بیان، محدوده اطلاق سکولاریزاسیون بستگی به حوزه شمول مفهوم دین و عنصر قدسی دارد. اگر حضور دین را از عمیق‌ترین لایه‌های درون انسان تا ارائه الگوی اداره حیات بشری در تمامی وجوه حاضر و ناظر ببینیم، سکولاریزاسیون نیز در آن حاضر و ناظر خواهد بود.

اگرچه چالش بین دنیوی شدن با دین و عنصر قدسی به قدمت تاریخ بشر وجود داشته، اما دنیوی شدن و سکولاریزاسیونی که در غرب شکل گرفته، رویکرد تازه و آغاز جدیدی بر تاریخ بشریت می‌باشد. در گذشته دنیوی شدن و دنیا‌گرایی شکل ساده و جنبه خصوصی و فردی داشته، اما دنیوی شدن و سکولاریزاسیون

که آغاز تاریخ غرب با آن تلاقی دارد، یک طرح جدید و پیچیده و حرکت سازمانی و آرمانی در قالب ایدئولوژی فراگیر می‌باشد که همه را به دنیوی‌گرایی سوق می‌دهد. در این رابطه یکی از اندیشمندان معاصر ایران می‌نویسد: «اگر دنیا از خدا غافل شدن است، تاریخ غرب، تاریخ محقق دنیا است. بشر همواره در دنیا و با دنیا بوده است. دنیا‌دوستی و دنیا‌پرستی هم امر تازه‌ای نیست. اما



در دوره اخیر بشر عین تعشق به دنیا است و به این دنیا‌داری و دنیا‌پرستی نام‌های تازه و معمولاً پسندیده پیدا کرده، همه چیز در خدمت دنیا درآمده است...» (۴۸)

وی در جای دیگر می‌نویسد: «در عالم کنونی و در مناطق توسعه نیافته نیز تعداد دنیاخواران بی‌اعتقاد به عقبی، که در درکات انحطاط به سر می‌برند، کم نیست. پس هر کس که به دنیا رو کند و از آخرت روی گرداند، قهرأ و ضرورتاً نمی‌تواند به عالم نظم و سامان خاص بدهد. مسلماً غرب به

دنیا و به بشر و به مال او توجه کرده و با تلقی خاص راه خود را پیموده است، اما پدید آمدن تلقی خاص نسبت به عالم و بشر و مبدأ عالم را کارهای ساده و کوچک نباید گرفت...» (۴۹)

به نظر می‌رسد مدرنیته خاستگاه اصلی پدیده سکولاریزاسیون مدرن می‌باشد و در قدم فراتر می‌توان گفت: مدرنیته در حقیقت و ماهیت خود چیزی جز سکولاریزاسیون نیست. پدیده سکولاریزاسیون همزمان با تغییر نسبت دینی و متافیزیکی انسان و بشر با روابط چهارگانه زیر تحقق یافته است:

۱. انسان و خدا؛
۲. انسان و جهان؛
۳. انسان و جامعه؛
۴. انسان و خود.

در همه نسبت‌های چهارگانه می‌توان تغییر نسبت‌ها و تعریف نسبت‌های جدید و انقطاع از نسبت‌های قبلی و گسستگی آن را از روابط مذکور ملاحظه کرد.

بشر جدید و انسان سکولار پیش از این رویکرد تمام روابط خود در همه موارد مزبور را با وساطت دین و عنصر قدسی برقرار می‌کرد. از این‌رو، هویت و تشخیص بشر در روابط چهارگانه یک هویت دیندارانه بود که به نوعی تعلق ارتباط خود را با حقیقت ماوراءطبیعی در شکل روابط چهارگانه نمایان می‌کرد. روش‌شناسی بشر در غرب، بلکه در روال و رویه کلی جامعه‌های دینی پیش از نگاه جدید، یک روش‌شناسی ماوراءطبیعی بود که در همه روابط و مناسبات خود تبیین‌های متافیزیکی را برای توجیه و اقناع موضع خود فرا می‌خواند، اما بشر جدید با تغییر نسبت خود در امور فوق، به عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی پناه برد و به آن بسنده کرد.

از این‌رو، روش‌شناسی حاکم در روابط چهارگانه در عصر حاضر یک روش پوزیتیویستی^(۵۰) و راسیونالیستی^(۵۱) است. با سيطرة روش‌شناسی پوزیتیویستی و خردگرایی مدرن - که می‌توان به آن عقل سکولار اطلاق کرد - علم جدید، که یک علم سکولار است، برای تبیین و توجیه روابط چهارگانه، که قبلاً به عهده روش‌شناسی ماوراءطبیعی بود، تولید شد و با به کارگیری علم جدید و حاکمیت ساینسیسم^(۵۲) نسبت‌های چهارگانه مذکور را توجیه و تبیین کرد و موضع بشر جدید را نسبت به تمام حوزه ارتباطی خود تغییر داد. بدین‌روی، می‌توان گفت: هویت و تشخیص بشر جدید غرب یک هویت سکولاریستی، و ارتباط انسان با خدا بر پایه علم سکولار و عقل سکولار - که یک رابطه پراگماتیستی^(۵۳) و فایده‌انگارانه^(۵۴) است - می‌باشد. کارکردی که طبیعت و جهان در نگاه جدید دارد، دیگر به عنوان مظهر جلال و جمال خدا نمی‌باشد، بلکه مجموعه‌ای از ذخایر انرژی می‌باشد که قابل حصول است و می‌تواند در چرخه تولید نیازمندی‌های دنیوی او را تأمین کند. از این‌رو، نگاهش یک نگاه تصرف‌گرایانه و سلطه‌جویانه است.

نگاه بشر جدید نسبت به هم نوع خودش یک نگاه سودگرایانه است. طرح روابط انسان با انسان از شکل فردی و انفرادی گرفته تا شکل سازمانی و نظام‌مند - که همان جامعه باشد - بر طرح نیازمندی صرف دنیوی و مادی گرایانه استوار است. همه مفاهیم اجتماعی قواعدی که برای نظام‌مند کردن جریان ارضا و نیازهای مادی به کار گرفته می‌شود، غایت و صبغه دنیوی و سکولاریستی به خود می‌گیرد.

ارتباط انسان با خود نیز یک رابطه دنیوی و سکولار می‌گردد؛ زیرا نگاه انسان به تفسیر و تحلیل از فلسفه و هدف‌داری خلقت خود، یک نگاه این‌جهانی و دنیوی‌گرایانه است؛ نگاهش نسبت به ظرفیت‌ها و قابلیت‌های معرفتی و هستی‌شناختی خود از منظر دنیوی است. از این‌رو، با حاکمیت عقلانیت ابزاری اجازه نمی‌یابد خود را از چنبره عقل مادی و دنیوی خارج کند و افق جدیدی فراتر از عقل معاش و دنیوی به روی خود بگشاید.

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان سيطرة سکولاریزاسیون را در همه زمینه‌هایی که با دین و عنصر قدسی نسبتی داشت درک کرد.

هابرماس با این تلقی که مدرنیته و سکولاریزاسیون یک جریان هم ذات و همانند است، سکولاریزاسیون را یک جریان عقلانی شدن در سه حوزه فرد، سنت و جامعه می‌داند:

۱. در حوزه فرد، جریان عقلانی شدن و سکولاریزاسیون را در حاکمیت الگوهای فردگرایانه تلقی می‌کند.

۲. در حوزه سنت‌ها، با اعتقاد به این‌که سنت توانایی شکل‌دهی به زندگی فراقردی را ندارد، بر این باور است که باید تفسیر نوی (جدیدی) از دین بر محوریت علوم تجربی و معرفت تجربی غرب ارائه شود.

۳. در حوزه اجتماع نیز شکل نهادهای اجتماع و تمایزایی ساختار و نهادهای اجتماعی و عدم حضور دین در شکل‌دهی آن‌ها را به عنوان فرایند سکولاریزاسیون بیان می‌کند.^(۵۵)

وی بر اساس مطلب مزبور می‌گوید: «تغییر شکل صورت سنتی زندگی به صورت مدرن، از جانب کسانی که متأثر می‌شوند سکولاریزاسیون نامیده می‌شود.»^(۵۶)

این در واقع نشانگر اعتقاد صریح و آشکار هابرماس به هم ذات بودن مدرنیته و فرایند سکولاریزاسیون است؛ زیرا بنا به باور وی ورود همراه با تخریب مفاهیم دینی و سنتی همراه بود بدون این‌که جایگزینی بر آن ارائه کند.^(۵۷) از این‌رو، جریان مدرنیته با فرایند دنیوی شدن همزمان صورت می‌گیرد و سکولاریسم نماد برتری و بیروزی اجباری مدرنیته قلمداد می‌شود؛ حتی به صراحت می‌توان گفت: مدرنیته برای صدور آن نیز از بستر دنیوی‌گرایی و نشر آن عبور می‌کند.

مطابق این نگاه است که وی آشکارا خواستار گسسته شدن پیوند بین دین و حکومت و دین و حیات جمعی بشر می‌گردد و بقای دین را در چهارچوب مدرنیته با ارائه راه کارهای خاصی مورد توصیه قرار می‌دهد: «در جریان طولانی ساختن جهان زندگی ادیان باید از ادعای خود در مورد شکل‌دهی ساختار زندگی، که نه فقط در برگرفته افراد، بلکه در برگرفته حکومت و جامعه نیز می‌باشد دست بردارند. بدین ترتیب، پیوند حکومت و دین از هم گسسته می‌شود، در حالی که منش جامعه دینی از قوانین جامعه سکولار متمایز می‌شود.»^(۵۸)

برخی از محققان با بسط سه حوزه مزبور، فرایند دنیوی شدن و عرفی شدن را در سه سطح دین، جامعه و فرد قابل پیگیری می‌دانند:

فرایند دنیوی شدن در حوزه دینی را با فروکاهی دین به ایمان، عصری کردن دین، و بشری ساختن دین ذکر می‌کنند.

۲. فرایند عرفی شدن در جامعه را با دنیوی شدن ساختار، نهادهای، منزلت‌ها و فرهنگ بیان می‌کنند.

۳. در حوزه فرد، دنیوی شدن را به تحولات بینشی، تغییر در گرایش‌ها و نگرش‌ها و در نهایت، تغییر در رفتارها ذکر می‌کنند.

البته تقسیم مزبور ذهن را در ارزیابی دچار خطا می‌کند؛ زیرا به

گونه‌ای طرح شده است که این سه حوزه هر یک مستقلاً و در عرض دین در این فرایند قرار گرفته‌اند. از این رو، دنیوی شدن دین، غیر از دنیوی شدن فرد و جامعه تلقی شده است؛ در فرد عرفی در هر حال اگر چنین فرایندی قابل پی‌گیری باشد، به لحاظ نسبت فرد با دین در حوزه خصوصی است. در جامعه نیز به لحاظ تناسبی است که دین در ترکیب بافت اجتماعی و هویت اجتماعی دارد؛ دین در این فرایند دنیوی شدن دچار نقصان و زوال گشته است.

پس فرایند دنیوی شدن دین در سه حوزه را می‌توان این گونه قابل پی‌گیری دانست:

۱. معرفت دینی؛ ۲. انسان دینی؛ ۳. جامعه دینی.

البته روشن است آنچه که در ابتدا نسبت به حوزه شمول دنیوی شدن مطرح است همه زمینه‌ها را فرا می‌گیرد.

در رابطه با تأیید دنیوی شدن دین و جامعه و تغییر نسبت دینی به سکولار، دان کیوپیت نیز سکولاریزاسیون را دگرگونی و تغییر نسبت انسان با عالم و محیط و اجتماع ارزیابی می‌کند: (۵۹) «دگرگونی پیچیده‌ای در ادراک انسان از خویش و از جهان پیرامونش روی داده است. به جای مشاهده جهان بر مبنای شعر اسطوره و نماد - یعنی نگرستن به هر چیز به اعتبار چیز دیگر تقریباً همه چیز را بر حسب داستان‌ها و صور خیال بشر دیدن - امروزه ما جهان را بر طبق قالب‌های ریاضی و موازین ساختاری می‌نگریم. به جای توسل جستن به نیروهای غیبی روحی، هر چیز را تابع قوانین ذاتی خود می‌دانیم. در این میان دانش ما به حدی فزونی یافته است که گویی نیاکان ما در رؤیا به سر می‌بردند. آن‌ها توضیح همه چیز را در بالا می‌جستند، ما در پایین...

پیش از ظهور علم، تصور مردم درست برعکس این بود. توضیح همه چیز از بالا بود. همه چیز در رابطه با نظم آسمانی و آسمانی امور برآورد می‌شد....

دگرگونی، بدین قرار، از اسطوره به علوم دقیقه، از روح باوری به افزار وارگی است. سبب یابی از بالا به پایین مبدل به سبب یابی از پایین به بالا شده، جهان بینی کهنه مردم که تو شد نیاز کم تری به دین احساس کردند. بدین طریق، جنبه تبیینی افکار دینی محو می‌گردد...» (۶۰)

حال با توجه به آنچه اشاره شد می‌توان گفت: جریان سکولاریزاسیون چون با تغییر نسبت بشر با پدیده‌هایی که دین و متافیزیک در آن دارای نقش و جایگاه خاصی بودند صورت گرفته است. شروع تاریخ جدید غرب با یک جریان سکولاریستی ابتدایی و بسیط صورت گرفته که در نهایت، با استمرار و تکامل خود، تبدیل به یک پروژه مدرنیته در شکل بسیط گردیده است. جریان مدرنیته با دامنه و فضای وسیعی که از پهنه حیات زندگی بشر به دست آورده، بستر را برای سکولاریزاسیون مدرن به شکل پیچیده مهیا کرده است. از این رو، جریان سکولاریزاسیون در دو شکل بسیط و پیچیده قابل طرح و پرداخت می‌باشد. جریان

پیچیده سکولاریزاسیون خاستگاهش جریان مدرنیته است. ولی جریان بسیط و شکل ساده سکولاریزاسیون، منشأ و خاستگاه مدرنیته می‌باشد و این تعامل بین جریان سکولاریزاسیون و مدرنیته پیوسته ادامه پیدا می‌کند.

جریان مدرنیته برای حرکت و تکامل خود نیازمند بستر سازی است و این بستر سازی به شکل سازمانی و پیچیده صورت می‌گیرد و هرگونه اصطلاحاتی می‌تواند در فراراه آن قرار گیرد که باید برجسته شود. این بستر سازی سازمانی و پیچیده با جریان سکولاریزاسیون صورت می‌گیرد.

مدرنیته به لحاظ ماهیت و هویت خود بنیادش، وجود هرگونه عنصر متافیزیکی، حتی صورت خیالی و تحریفی آن را تحقّل نمی‌کند.

از این رو، می‌توان ادعا کرد پروژه مدرنیته به لحاظ خاستگاه، با سکولاریزاسیون آغاز می‌شود، در بستر آن به رشد و تکامل می‌رسد و سرانجام آن نیز به غایت و هدف سکولاریزاسیون پایان می‌یابد؛ همه وجوه زندگی بشر رنگ و بوی سکولاریستی می‌گیرد، همه سیر و جریان تاریخ بشر بر اساس تحلیل علم و عقل سکولار به سکولاریزاسیون تفسیر و تحلیل می‌شود.

دان کیوپیت تأثیر جریان علم و دانش جدید بر فرایند سکولاریزاسیون را این گونه بیان می‌کند: «هرچه پیکر دانش و فنون علمی کنونی بشر تناورتر و نیرومندتر می‌شود، علم بیش تر و بیش تر در بخش‌های مختلف حیات به جای دین، وظیفه توضیح رویدادها و تجویز درمان‌ها را به عهده می‌گیرد. حتی در رشته‌هایی چون اقتصاد، علوم اجتماعی، روان شناسی، در عمل شیوه تفکر دنیوی، سودگرا، "مهندسی" یا ابزاری غلبه یافته است...» (۶۱)

«مردم، در این میان، همه جا شاهد اثر ویرانگر دانش نو بر جهان بینی دینی و ارزش‌های سنتی‌اند. علم اینک گسترده و بسیار نیرومند است، چرخ پژوهش‌های تازه و نوآوری‌های فنی در دوره‌های رکود نیز از کار نمی‌افتد. و از آن جا که تحقیقات علمی به ارزش‌ها کار ندارند، به عقاید سیاسی یا مذهبی محلی هم بی‌اعتنا نیستند. آسان و یکسان به همه فرهنگ‌ها رخنه می‌کنند. علم به شناخت غیرمذهبی و به عمل کارآ امکان‌ات فراوان می‌دهد و خواهی نخواهی بر دنیاگرایی نفوذ شایان می‌گذارد.» (۶۲)

ویلسون نیز تأثیر علم سکولار بر روند سکولاریزاسیون را این گونه ارزیابی می‌کند: «کاربست علم، به ویژه در فعالیت‌های تولیدی و پیدایش و تحول فنون جدید، از احساس وابستگی انسان به الوهیت کاست. با صنعتی شدن و شهرنشینی جامعه، هر روزه بخش‌های بیش تری از مردم به زیستن و گذراندن زندگی‌شان به طرقی که پیوسته از طبیعت دور تر می‌شود خو کردند. احتمال مداخله ماوراءالطبیعه در زندگی روزمره، جز در درزها و شکاف‌های سازمان اجتماعی، یعنی در اشتغالات و علایق ما شبه‌ای، و آن هم صرفاً برای اقلیتی از مردم، هر روزه نامقبول تر شد.» (۶۳)

با وجود سیطره و هیمنه تکنولوژی صنعتی و کاربست علم جدید و حاکمیت روش‌شناسی پوزیتیویستی در پروژه مدرنیته، هیچ نقطه‌ای از عالم از تیررس سکولاریزاسیون در امان نخواهد ماند: «سکولاریزاسیون ماجرایی تاریخ غرب و جوهر جامعه جدید است، تمام عالم غربی را تاکنون راه برده است و هنوز هم کم و بیش راه می‌برد...» (۶۴)



«سکولاریزاسیون همه جا و هر جایی است و اکنون کم و بیش در همه جای عالم خانه کرده...» (۶۵) یکی از انحنای سکولاریزاسیون تلقی طبیعت و چیزهایی به عنوان وسیله است؛ وسیله استیلا و غلبه و تصرف است. اصلاً مرحله پایانی سکولاریزاسیون مصرفی شدن همه چیز است...» (۶۶)

«عالم سکولاریزاسیون یک کل است مسیر و مالی دارد و همه وسایل، متناسب با آن مقصد و مسیر و تابع آنند.» (۶۷) و هر عالمی قائمه‌ای دارد که آن قائمه شناختنی نیست، هرچند همه چیز بسته به آن و به همه چیز قوم می‌دهد. سکولاریزاسیون قائمه عالم متجدد است... آزادی عالم غرب، آزادی در پناه سکولاریزاسیون و محدود به آن است...» (۶۸) (۶۹)

«در نظم کنون عالم این اشیاء و وسایل چنان ترکیب یافته است که به غایت سکولاریزاسیون مؤدی شود.» (۷۰)

جایگاه فرایند دنیوی شدن در غرب

در ادامه لازم است جایگاه فرایند دنیوی شدن در نظام جامعه غربی و به تعبیری دیگر، جایگاه آن در نظام مدرنیته غربی روشن شود، اگرچه با بحثی که ارائه شد، جایگاه آن روشن گشت. سکولاریزاسیون در کلیت تاریخ جدید غرب کارآمدترین سیاست تدبیری است که پروژه مدرنیته در روند تکاملی خود از آن سود جسته است. بدون سکولاریزاسیون ادامه و تداوم مدرنیته کردن جامعه غرب محکوم به شکست می‌باشد.

از این رو، دستاوردها و ره‌آورده‌های مدرنیته غرب مدیون

جریان سکولاریزاسیون می‌باشد. می‌توان گفت: جایگاه محوری سکولاریزاسیون در غرب بسترسازی برای رشد و بالندگی نظام مدرنیته می‌باشد. سکولاریزاسیون، سازوکار تسریع و تسهیل استمرار پروژه تجدد می‌باشد. اگرچه صدر و ذیل مدرنیته با سکولاریزاسیون معنا و مفهوم پیدا می‌کند، اما کارکرد عمده آن صاف‌کردن جاده برای آن می‌باشد:

«سکولاریزاسیون قائمه عالم متجدد است، آزادی عالم غرب، آزادی در پناه سکولاریزاسیون و محدود به آن است.» (۷۱)

خاستگاه و جایگاه دنیوی شدن در ایران

با بیان و تبیینی که از خاستگاه و جایگاه سکولاریزاسیون در غرب ارائه شد، می‌توان در جامعه ایران نیز خاستگاه تاریخی و جایگاه آن را در سیر تاریخی بیان کرد.

همان‌گونه که گفته شد، در غرب خاستگاه سکولاریزاسیون با مدرنیته گره و پیوند خورده است. از سوی دیگر، بر طبق عقیده نظریه‌پردازان توسعه، صنعتی شدن و رشد فتاوری‌های مدرن از شاخصه‌های اصلی رشد مدرنیته محسوب می‌گردد. از این رو، این شاخصه‌ها را به عنوان عوامل توسعه یافتگی و پیشرفت غرب محسوب می‌کنند. این شاخصه‌ها نیز از قابلیت‌ها و ظرفیت‌های بالایی از حیث صدور و فراگیری و جهان شمولی برخوردار می‌باشند.

نظام مدرنیته در توسعه و جهان شمولی خود بسترهای لازم را در تمامی سطوح اجتماعی و سیاسی و اقتصادی با خود همراه می‌کند. از این رو، پروژه مدرنیته قدرت و توانایی فراگیری و شمول را داراست. جوامع جهان سوم با دیدن مظاهر شکوه و عظمت مدرنیته در قالب فتاوری علمی و صنعت، آن را به عنوان عوامل توسعه و پیشرفت اخذ و اقتباس می‌کردند غافل از این‌که نظام تکنولوژیک غرب در بستر و زمینه مناسب خود رشد و نمو کرده و اخذ و به کارگیری بدون بستر و زمینه آن به تنهایی نمی‌تواند عامل پیشرفت و توسعه یافتگی باشد، بلکه به عنوان ابزارهایی که وابستگی ممتد و مستمر را در ادامه مسیر با خود به همراه دارد تلقی می‌شوند.

«بنابراین، اگر یک کشور جهان سوم (خصوصاً کشورهای اسلامی که از نظر فرهنگ عمومی و نیازهای واقعی، فاصله عمیق‌تری با ممالک غربی دارند) بتواند از میان ابزارهای تولید شده موجود در بازار جهانی آن را که موجب عدم تمرکز، سازگار با قوانین محیط زیست، خادم بشر، نه مخدوم او، پاسخگوی حداکثر نیازهای واقعی جامعه باشد، انتخاب نماید، یا باید شرایط دو کشور واردکننده و صادرکننده را یکسان دانست و یا طراحی غربی‌ها را دربست در خدمت حل معضلات جهان سوم دانست (که هر دو خلاف قرض و خلاف واقعیت است.) آن‌ها نه تنها در پشت صحنه دلسوز حل مشکلات کشورهای عقب‌مانده نیستند، بلکه در صددند

تا از این طریق مشکلات خود را به کشورهای دیگر صادر نموده و دیگر کشورها را نیز با ناهنجارهای اجتماعی ظاهری و غیرظاهری که خود با آن مواجهند روبه رو سازند. از این رو، تکنولوژی که در بستر این جوامع تولید، رنگ و بوی همان جا را دارد و در صورتی همچون همان جا بازدهی دارد که ما نیز همان جایی (غربی) می‌شویم.» (۷۲)

با بیان مزبور، می‌توان چنین ادعا کرد که جامعه ایران نیز با ورود اولین دستاوردهای فنی غربی نمی‌توانست شیفتگی و خودباختگی خود در برابر آن را پنهان کنند. این شیفتگی در قالب غرب زندگی و تجددزدگی در محافل روشنفکری خود باخته و در میان عوامل دولتی زمینه‌ساز چنین تفکری، ابراز شد. این پایان ماجرای غرب باوری و تجدد زدگی نبود، بلکه شروع و نقطه عطفی در تاریخ معاصر ایران برای جریان‌هایی بود که درصدد ایجاد عوامل و زمینه‌های غرب‌زدگی بودند. جریان روشنفکری و جریان دولتی برای ایجاد بستر توسعه در ایران، آن هم در شکل سطحی، نهادهای دینی و نیز نظام مفاهیم دینی - در رأس آن علما و روحانیت حامی دین - را به عنوان مانع توسعه یافتگی برشمردند. از این رو، نقطه آغاز سکولاریسم در ایران با جریان غرب‌گرایی و تجددگرایی که از سوی جریان‌های روشنفکری دولتی حمایت می‌شد، همراه بوده است و ضدیت و مخالفت با جریان روحانیت - به عنوان اولین سنگر و سنگ بنایی که مانع در تحقق دنیوی شدن و دنیوی‌گرایی می‌بود - از سوی جریان غرب‌گرا و روشنفکری وابسته با شتاب بیش‌تری صورت می‌گرفت. (۷۳)

اساساً پیدایش نقطه آغاز جریان تفکر سکولاریستی در جهان اسلام، بخصوص ایران در سده‌های اخیر، با غرب‌گرایی و تجددگرایی توسط این جوامع هم‌زمان بود.

پیش از این تجددگرایی و غرب‌زدگی، چنین مفاهیمی هیچ تناسب و سنجیتی با نظام مفاهیم دینی نداشته است. در همین زمینه، برنارد لویس پدیده سکولاریسم را با غرب‌گرایی مسلمانان همراه می‌داند و می‌نویسد: «در اسلام قبل از غرب‌گرایی مسلمانان، دو قدرت وجود نداشت، بلکه تنها یک قدرت بود و نتیجه مسأله جدایی نمی‌توانست طرح شود. تمایز بین دستگاه کلیسا و دولت، که عمیقاً در جهان مسیحیت ریشه دارد، در اسلام وجود نداشت و در عربی کلاسیک همانند دیگر زبان‌هایی که واژگان سیاسی و فکری خود را از آن گرفته‌اند، کلمات مزدوج معادل دنیوی و معنوی، عوام و خواص (کلیسایی) دینی و غیره وجود ندارد. تا قرن نوزدهم و بیستم چنین چیزی نبود و از آن زمان به بعد، تحت اندیشه‌ها و سنت غربی، واژه‌های جدید ابتدا در زبان ترکی و آن‌گاه در عربی ظاهر شدند تا مفهوم سکولار (غیر دینی) را بیان کنند.» (۷۴)

در حقیقت، می‌توان چنین ادعا کرد که روند تاریخی تفکر سکولاریسم در ایران از آغاز تا حال با دغدغه مدرن‌سازی و تجددگرایی رقم خورده است.

سکولاریسم و دنیاگرایی که به عنوان ایدئولوژی در جامعه در حال گذار، برای غربی‌سازی و مدرن‌سازی جامعه ایران به کار گرفته شد، در طول تاریخ معاصر شایان توجه بود. از این رو، جریان سکولاریستی در طی روند خود از اول شکل‌گیری با درگیری و جبهه‌گیری جریان‌های اصیل مذهبی و دینی، که مخالف دنیوی‌گرایی و دنیوی‌سازی بودند، در طی روند خود مواجه بوده است. جریان سکولار خود را در شکل و صورت‌های گوناگون عرضه کرده است تا بتواند از فشار و مقاومت مخالفان این جریان کاسته و با جریان مستمر خود زمینه مناسبی را بر ایجاد جامعه مدرنیته فراهم کند. بدیهی است این نوع جریان‌ات از سوی جوامع غربی مورد حمایت واقع می‌شوند. (۷۵)

در رابطه با جریان آغاز تجدد مدرنیته غرب در ایران و ارتباط آن با تفکر سکولاریستی می‌توان از جریان‌های فکری عصر ناصرالدین شاه (۱۹۰۶ / ۱۳۲۴) (۷۶) نام برد؛ جریان‌های فکری که خواهان تجدد و مدرن‌سازی بودند و برای تحقق آن تدابیری اندیشیدند. سه جریان مذهبی، فرهنگی و سیاسی برای پذیرش مدرن‌سازی و دنیوی‌گرایی نقش اساسی داشتند.

«شاه و دولت علاقه گذشته را نسبت به دگرگونی و پیشرفت نشان نمی‌دهند. اما در مقابل گروهی از صاحب‌نظران در داخل، خصوصاً در خارج از ایران و هم‌زمان با آنچه که کشورهای عربی و قفقاز و ترکیه می‌گذرد، یک چنین فکری مهم به وجود می‌آوردند و ایدئولوژی تغییرات بعدی را پایه‌گذاری می‌کنند.» (۷۷)

این جنبش فکری در واقع، در تکاپوی یافتن ایدئولوژی حاکم بر این تغییرات بود. این ایدئولوژی به عنوان بستر ساز اصلی جریان توسعه و مدرنیزاسیون ایران تلقی می‌شد که در بطن خود سه جریان رفرف مذهبی، توسعه فرهنگی و مشروطه‌طلبی را به همراه داشت.

با توجه به بیان فوق روشن می‌شود که خاستگاه سکولاریسم در ایران نیز به نوعی با تجددگرایی و غرب‌گرایی گره خورده بود و در همهٔ مراجعی که اندیشه تجدد وجود داشت، می‌توان آن را مشاهده کرد. در سال‌های پس از جنگ دوم بین‌المللی نوسازی ایران با تقلید از «نظریه مدرنیزاسیون» به شکل آمرانه و اجبارآمیز، توسط دولت و نخبگان و روشنفکران وابسته پیگیری شد.

نظریهٔ مدرنیزاسیون به عنوان الگوی توسعه اقتصادی و فرهنگی دارای اصول و مؤلفه‌هایی است که تحقق نظریه توسعه یافتگی مستلزم وجود این مؤلفه‌ها می‌باشد. این جاست که از سوی نظریه‌پردازان توسعه ادعا می‌شود که سنت‌ها و دخالت دین در سیاست مانع ترقی و توسعه است. مؤلفه‌هایی که می‌بایست نظریه توسعه و مدرن‌سازی با آن هماهنگ باشد، از این قرار بود: «نخست آن‌که بر اساس برداشت تک خطی از تاریخ فرض بر آن بود که همه جوامع ناگزیر باید از همان مراحل بگذرند و همان هدف‌های را داشته باشند که کشورهای پیشرفته امروزی طی

کرده‌اند. دوم آن‌که نتیجه چنین روندی به دست آوردن ارزش‌هایی است که جوامع پیشرفته را ساخته‌اند؛ مانند روحیه ابتکار و نوآوری، جست‌وجوی سود، نیل به موفقیت شخصی در امور، اعتقاد به دموکراسی، اعتقاد به جدایی دین از سیاست.... سوم آن‌که اعتقاد به کاربرد صحیح ابزار....

نظریه مدرنیزاسیون دو قطبی است و جامعه مدرن را در برابر جامعه سنتی قرار می‌دهد و بدون آن‌که تعریف جامع و کاملی ارائه دهد، جوامع غربی را مدرن می‌شناسد و جوامع جهان سوم را پای‌بند سنت معرفی می‌کند.

طبق این نظریه در کشورهای جهان سوم موانعی وجود دارند که امر توسعه را دشوار می‌کنند. این موانع عبارتند از: وجود نهادها و سیستم‌های ارزشی کهنه، افزایش جمعیت، عدم کارایی دستگاه‌ها، عدم مشارکت مردم در امور، وجود اعتقادات خاص، کمبود سرمایه‌گذاری تولیدی و... بدین سان نظریه مدرنیزاسیون در جست‌وجوی «دلایل درونی» برای توجیه عقب‌ماندگی است. (۷۸)

از بیان مزبور آشکارا می‌توان به رابطه و نسبت مدرنیزاسیون و سکولاریزاسیون پی برد. به هر صورت، این نظریه در تحقق عینی با موانع دینی و سنتی برخورد خواهد کرد. از این رو، با وجود این موانع و اصطکاک بنیادهای دینی بر سر راه مدرن‌سازی، روشن‌فکران وطنی و تجددگرایان برای رفع این خلأ، جریان اصلاحی و رفرم دینی را مطرح کردند، حال آن‌که چنین تدبیری که به تقلید از نهضت اصلاح دینی غرب ارائه شده بوده، نمی‌توانست در شرایط و بستر سیاسی و اجتماعی ایران قابل تحقق باشد؛ زیرا این جریان با تلقی مکانیکی از سیر تاریخ گمان می‌کرد که می‌تواند به مشابه‌سازی و موازی‌سازی بسترها و زمینه‌ها به توسعه و پیشرفت از نوع غربی دست پیدا کند:

«برای رسیدن به توسعه، علم و اطلاع از آن و خواستن توسعه شرط است، اما غرب به صرف اطلاع از اصول و قواعد سرمایه‌داری و نظام مصرفی و با آرزوی وضعی که در آن عقیده آزاد باشد و همه حق اظهار نظر داشته باشند، به وضع کنونی نرسیده است. بلکه بشر غربی خود را موجودی صاحب رأی و واجد حق اظهار نظر یافته یا دین یافت عالم جدید پدید آمده است... ولی عالم مجموعه اجزا و اشیایی که در آن قرار دارد نیست و با تغییری که در اجزای فرضی داده می‌شود، تغییر نمی‌کند. اکنون در وضع پس از تجدید برای شناخت عالم جدید، این عالم را با عالم قرون وسطی و قدیم مقایسه می‌کنند و گاهی می‌پندارند که فی‌المثل اصلاح دین، غرب را در راه تجدید و ترقی انداخته است. در این‌که نهضت اصلاح دینی از لوازم تجدید بوده است بحثی نیست، مشکل این است که گاهی لوازم را با علت اشتباه می‌کنند و مثلاً می‌پندارند که اگر به هر صورت، اعتقادات دینی مردم تغییر کند، راه توسعه گشوده می‌شود. این تلقی بدی است که جامعه و تاریخ را یک مکانیسم بینگارند و

خیال کنند که با به هم چسپاندن اجزا و بازی با پیچ و مهره می‌توان جامعه را دستکاری کرد و آن را به صورت دلخواه درآورد.» (۷۹)

از این رو، اندیشه سکولار پیش فرض ذهنی و فکری حاکم بر طبقه متوالفکر ایران برای مدرن شدن در تاریخ معاصر ایران و در تعارض و تضاد بین سنت و تجدد بود. با توجه به جایگاه و منزلتی که تمدن غربی در دل و اندیشه آن‌ها در تحت عنوان مدرن شدن و نوگرایی ایجاد کرده بود، در همه مراحل تطور تاریخی اندیشه تجدد، نوک پیکان جبهه‌گیری این طیف تجددگرا به سوی مفاهیم دینی و نظام دینی و علمای دینی جهت‌گیری شده بود. از این رو، ترویج اندیشه سکولاریستی، که شایع‌ترین آن تز جدایی دین از سیاست و عدم دخالت روحانیت در دولت بود، مورد توجه و دستور کار آن‌ها قرار گرفت. «در مرحله آمرانه توسعه و مدرن‌سازی، در این دوران جدید نیروهای اصلی اجتماعی تغییر شکل می‌دهند. اگر در گذشته دربار (وابسته به ایل) و بازار و روحانیت است که محور اصلی را تشکیل می‌دهند... از این پس روحانیت ضعیف می‌شود و دولت و بازار باقی می‌مانند. یک نیروی تازه نیز وارد میدان می‌شود که هر روز نیرومندتر می‌شود و آن "طبقه جدید" است؛ یعنی دانش‌آموختگان در غرب یا دانشگاه‌های ایران.» (۸۰)

از این روی، جایگاه اندیشه سکولار در ایران نیز چیزی جز بسترسازی برای عبور بی‌درد سر پروژه مدرنیته و ایجاد یک جامعه توسعه یافته از نوع غربی نبود. این بسترسازی در طول جریان روشنفکری ایران، در واقع غربی‌سازی ایران برای اهداف استعماری و استعماری بود.

فرایند جبری دنیوی شدن و جهانی شدن

در این قسمت بحث لازم است روشن گردد که آیا پدیده دنیوی‌شدن و دنیوی‌گرایی یک پدیده جهانی است یا یک پدیده منطقه‌ای یا اقلیمی؟

دیگر این‌که آیا فرایند دنیوی‌شدن یک روند جبری و غیرقابل برگشت است؟ آیا می‌توان در جهان غربی شده و مدرن شده از دنیوی‌شدن گریخت؟ آیا می‌توان در زیر سپر سکولاریزاسیون زندگی کرد و دم از دینداری و دین‌ورزی زد؟

آیا در جهانی که با پدیده انفجار سکولاریزاسیون، ذرات آن همچون اتم‌های پراکنده و معلق بر سر جامعه‌ها و توده‌های بشر می‌بارد، می‌توان فضا و مجالی یافت که دین و حیات قدسی در آن پویا و پالنده باشد؟

آیا دین اصیلی همچون اسلام شیعی در ایران محکوم سیر فراگیر این پدیده خواهد شد یا نه؟ و آیا می‌توان پیروزی انقلاب ایران را آغازی بر پایان فرایند سکولاریزاسیون تلقی کرد؟ اساساً موضع و واکنش منطقی و معقول در قبال پدیده سکولاریزاسیون چیست؟

هرچند پاسخ به این ابهامات و سؤالات در مجال و وسع این

نوشتار نیست، ولی می‌توان دور نمایی کلی از آن ارائه کرد. سکولاریزاسیون پدیده‌ای است که با مدرنیته همزاد و همراه گشته است. موضع در برابر مدرنیته - به هر نحوی که باشد - نوع واکنش و پاسخ در قبال سکولاریزاسیون را تعیین خواهد کرد. پیش‌تر اشاره شد که سکولاریزاسیون لازمه لاینفک مدرنیته و روح و جوهره کالبد آن است.

با مروری گذرا به تاریخ دو سده اخیر جهان معاصر، درمی‌یابیم که جوامع غربی به عنوان طلایه داران مدرنیته غربی، مدرنیته را با روح خود آمیخته بودند. پیش‌تر آن جوامع غربی در کشاکش بین اخذ و طرد روند دنیوی شدن، توانسته بودند سکولاریزاسیون را در تمام زوایای زندگی خود به کار گیرند؛ زیرا بدون ورود سکولاریزاسیون - که به گفته دان کیوییت مشتمل بر تسری خردورزی فقی، یعنی طرز روزی تفکر ابزاری و سودگرایانه و مهندسی به زوایای هر چه پیش‌تر زندگی می‌باشد^(۸۱) - امکان بود. از سوی دیگر، نخبگان جوامع غربی در پی توسعه و گسترش خود در تمامی جهان می‌باشند. از این‌رو، برای توسعه جهان غربی و غربی‌سازی جهان، پروژه مدرنیته کردن را همراه با شاخصه‌هایی همچون صنعتی‌کردن، ارائه فناوری مدرن و تخصصی کردن و ارائه الگوهای ساماندهی اداره جامعه در حوزه سیاست، اقتصاد، فرهنگ و... که قابل طرح است در پیش گرفته‌اند. روشن است که مدرنیته همچون کل و سیستمی هماهنگ می‌باشد و ورود آن به یک کشور لزوماً همراه با اجزا و عناصر دیگر نیز خواهد بود. بر همین اساس است که برخی از اندیشمندان معاصر ایران معتقدند: «در حقیقت، غرب را به اجزا و خوب و بد و مفید و مضر نباید تقسیم کرد. غرب مجموعه اتم‌ها و اجزایی نیست که در کنار هم قرار گرفته باشد، بلکه کل و واحدی است که اجزای آن را نمی‌توان به دلخواه در هر ترکیب تازه وارد کرد»^(۸۲) «بلکه غرب یک وحدت است و اگر آن وحدت تحقق نمی‌یافت، هیچ‌یک از آن جلوه‌ها و شئون، ظاهر و متحقق نمی‌شد، غرب یک منطقه جغرافیایی و یک نظام سیاسی هم نیست، غرب یک تاریخ است...»^(۸۳)

عدم توجه به چنین پیوستگی و کلیت تاریخ تمدن موجب گردید روشنفکرانی دردآگاه و منتقد غرب، همچون جلال آل احمد، نسبت به غرب رویکرد تفکیکی و گزینشی اتخاذ کنند و مدّعی شوند که از غرب تنها علم و فناوری را می‌بایست برگزید و نیازی به وارد کردن علوم انسانی (ادبیات، تاریخ، اقتصاد و حقوق) نیست.

پروژه مدرنیته با ورود خود قلب و ذهن افراد آن جامعه را تسخیر می‌کند و به موضع و رفتار آن‌ها نیز جهت خاصی می‌بخشد. با تحقق این پروژه سیاست غربی جهان تحقق می‌یابد. به گفته لاتروش «غرب یک سحابی است که همانند دنیای پاسکال (زبان برنامه‌نویسی) مرکزش در همه جا و محیطش

هیچ جاست. غرب ماشین اجتماعی گسترده‌ای شده است که نقاط ثقل آن در مغز ماست و... علاقه‌مند است که منطق خود را به کل شرایط زندگی تعمیم دهد»^(۸۴)

غرب به واسطه پروژه مدرنیته نه تنها نقطه ثقلش را در مغز، بلکه در قلب افراد به عنوان کانون و مرکزی که تمایلات و ذائقه‌های انسان را جهت و سمت و سوی خاصی می‌بخشد، قرار می‌دهد. غرب در این مرکز ثقل نیز برای خود پایگاهی محکمی ایجاد می‌کند. از این‌رو، تحقق پروژه مدرنیته و غربی‌سازی لزوماً از بسترهای فرهنگی و سنتی جوامع دینی و سنتی عبور خواهد کرد. عبور آن از جریان‌های سنتی و فرهنگی بدون اصطکاک و مقاومت‌های فرهنگی نخواهد بود. عبور از این بسترهای فرهنگی و سنتی نیز که با ماوراء طبیعی ارتباط حقیقی دارد، جز با تغییر بافت فرهنگی و سنتی و تغییر مرجعیت ارزشی آن از عنصر قدسی (و حیانی) به عنصر دنیوی ممکن نخواهد شد.

سرژ لاتروش در بحث غربی‌سازی جهان، نسبت صنعتی شدن را، که در راستای غربی‌سازی جهان قرار گرفته، با ارتقای سطح زندگی دنیوی همراه می‌داند که در نهایت به نابودی باورهای سنتی منتهی می‌گردد.

وی بر این باور است که صنعتی شدن نه تنها اقتصادهای بومی را نابود می‌کند، بلکه به بهای نابودی اسطوره‌ها و باورهای یک جامعه منجر می‌گردد. از این‌رو، صنعتی شدن و غربی شدن جوامع در فرایند دنیوی‌سازی مشارکت می‌کند؛ می‌نویسد: «صنعتی شدن، مطمئن‌ترین راه برای دستیابی به لذاذات سطح زندگی و سراب‌های قدرت غرب است. صنعتی شدن، بهای آن هر قدر باشد در تمام جهان اجرا شده است. مسلماً این موجب نابودی اشکال اقتصاد داخل... می‌شود.

این اشکال مربوط به روش‌های خنثی برای تولید کالاهای مصرفی نبوده است، این روش‌ها در باورها و اسطوره‌های بنیان‌گذار جوامع به طور اساسی مشارکت نموده‌اند... همه زندگی بر اثر خرد صنعتی تکان خورده، قواعد، روش‌ها، غایات... محصولات و مصارف سنتی به نحوی برگشت‌ناپذیر و ویران می‌شوند. منطق کارخانه در تمام قلمروهای جامعه تحمیل می‌شود...»^(۸۵)

از بیان مزبور به دست می‌آید که پروژه مدرن‌سازی و غربی‌سازی به شکل یک برنامه‌ریزی فراگیر در راستای سیاست سلطه جهان قابل ارزیابی است. با توجه به فراگیر و جهان‌گستری مدرن‌سازی و غربی‌سازی می‌توان فرایند دنیوی شدن و دنیوی‌گرایی را یک ایدئولوژی جهانی قلمداد کرد که در راستای همان سیاست جهانی می‌باشد.

از این‌رو، سکولارسازی جهان را می‌توان یک بسترسازی فرمانطقه‌ای و فراملی و در حقیقت، یک زمینه‌چینی الزام‌آور و غیرقابل برگشت تلقی کرد. استمرار این فرایند دنیوی کردن تا برچیده شدن تمام موانع، ادامه خواهد داشت.

لاتوش با این بیان که غربی سازی به عنوان پوشش فرهنگی مدرن سازی و صنعتی سازی می باشد، غرب سازی جوامع جهان سوم را با فرهنگ زدایی و حذف سنت ها، که همان سکولار سازی می باشد، همراه می داند. انتخاب و گزینش صنعت را به معنای ایجاد یک کانون فرهنگ، که لزوماً فرهنگ سکولار و غربی است، قلمداد می کند. لاتوش می نویسد: «غربی سازی به نحوی بارز فقط روشی در فرهنگ صنعتی سازی است. اما غربی سازی جهان بیش از از هر چیز فرهنگ زدایی است؛ یعنی تخریب بی قید و شرط ساختارهای اقتصادی و اجتماعی و بینش های سنتی، تا در نهایت کل عظیمی از آهن پاره رنگ گرفته جایگزین شود. "گزینه صنعتی" تنها بر عزم ساختن کارخانه و راه اندازی آن، بلکه به امید این که به عنوان "خانه فرهنگ" نیز کار خواهند کرد، مبتنی است.» (۸۶)

بیان لاتوش مبین این نکته است که با تخریب سنت ها و جایگزین یک مرکز فرهنگی، چیزی که در عمل تحقق می یابد جز جریان سکولاریزاسیون و ایجاد یک کانون فرهنگ سکولار نمی تواند باشد. صنعتی کردن و اخذ فتاوری، که در بطن خود حاوی فرهنگ و اندیشه سکولار است، در واقع به معنی کانون صدور فرهنگ سکولار نیز می باشد. این به نوعی حتمیت و تلازم مدرن سازی و سکولار سازی را مدلل و مبین می کند. حتی لاتوش در ادامه مدعی است که صنعتی شدن اندیشه و شیوه های زندگی را دگرگون می کند؛ دگرگونی اندیشه و شیوه زندگی در سمت و سوی دنیوی گری است: «تجربه به ما می آموزد که گواهی دهم، صنعتی شدن - دآوری های ارزشی ای را که می توان از آن داشت هر چه باشد - نقش فوق العاده ویرانگر نسبت به جامعه و جامعه مندی سنتی دارد. تحلیلی که می تواند موجب نظر شود این است که صنعتی شدن شیوه های زندگی اندیشیدن را زیر و رو می کند.» (۸۷)

حال اگر ما پدیده سکولاریزاسیون را با توجه به بیان فوق لازمه و ذاتی غربی شدن و مدرنیته دانستیم، دیگر تجربه فرایند سکولاریزاسیون محدود به مرزها و جغرافیای سیاسی خاصی نخواهد بود، بلکه یک تجربه ای تنخ و الزام آور است که باید کسانی که در سودای مدرن شدن و غربی شدن هستند آن را بپوشند. دیگر نمی توان گفت سکولاریزاسیون مختص غرب مسیحی است و نمی توان آن را تعمیم داد؛ سکولاریزاسیون به واسطه جهان شمولی مدرنیته، عالم گیر خواهد شد.

این تجربه ای است در طول پروژه مدرنیته که در همه جوامع قابل مشاهده می باشد. همیلتون (Hamilton) با این که سعی دارد دنیوی گرایی را در مرزهای دین مسیحی و در جغرافیای غرب محصور کند و رابطه آن را با صنعتی شدن و غرب گرایی گسسته بداند، در نهایت با ایجاد شک و تردید در این که آیا دنیا گرایی پدیده غرب مسیحی یا پیامد فرایند تجدد و مدرن شدن می باشد، تمامی کوشش خود را برای ارائه نظر و دیدگاه نهایی در یک موضع

متزلزل و بی ثبات رها می کند و موضوع را در هاله ای از ابهام فرو می برد. وی می نویسد: «واقعیت این که ما هنوز نمی دانیم دنیا گرایی یک پدیده اساساً مسیحی و مختص غرب است و یا پیامدهای صنعتی شدن و یا فراگرد تجدد است. از همین روی، کشورهای غیر مسیحی و یا غیر غربی تنها در صورتی دنیا گرایی را تجربه خواهند کرد که صنعتی شدن آن ها با غرب گرایی یا تجدد سبک غربی همراه باشد.» (۸۸)

نسبت به دیدگاه الزام آور عرفی شدن دین نقدهایی شده است. پتر برگر (Peter berger) استاد دانشگاه و مدیر مؤسسه مطالعات فرهنگ اقتصادی در دانشگاه بوستون، معتقد به فراگیر بودن اجبارآمیز سکولاریزاسیون نیست، بلکه بر این باور است که در جامعه غربی یک روند سکولار زدایی در حال رشد است. رشد دینداری در جوامع غربی از جمله شاخصه افول سکولاریسم در این جوامع است.

پتر برگر بر این باور است که هیچ ملازمه ای بین نوگرایی (مدرنیته) یا پدیده سکولاریزاسیون وجود ندارد. این شواهد عینی حکایتگر آن است که می توان در دنیای مدرنیته عاری از نگاه سکولار و اندیشه دنیوی گرایی زندگی کرد. از این رو، این گفتار که در جهان سکولار زندگی می کنیم نمی تواند درست و منطقی باشد: «در این باید اذعان داشت که نمی توان گفت ما در جهان سکولار زندگی می کنیم، بجز چند مورد استثنا جهانی که ما امروزه در آن زندگی می کنیم همانند گذشته آکنده از احساسات دینی و در برخی مناطق این احساس بسی بیش تر از گذشته است. و این خود بدان معناست که کل ادبیاتی که مورخان و دانشمندان علوم اجتماعی نام "نظریه سکولاریزاسیون" بر آن نهاده اند دارای نقایص عدیده ای است. ... ایده ساده ای است: نوگرایی لزوماً به افول دین، هم در جامعه و هم در نظر افراد، منجر خواهد شد. ولی همین ایده بسیار ساده غلط از آب درآمده است.

البته نمی توان انکار کرد که نوگرایی در برخی مناطق تأثیر بیش تری بر جای گذاشته است. اما باید به این نکته توجه داشت که نوگرایی در بسیاری از مناطق حرکت های قدرتمند ضد سکولار را به دنبال داشته است. ... نهایت این که رابطه بین دین و نوگرایی تا حدودی پیچیده است. اصولاً این موضوع که نوگرایی، لزوماً، به افول دین می انجامد فاقد ارزش است.» (۸۹)

برگر علی رغم این که مدعی است جهان و دنیایی که در آن زندگی می کنیم دنیای سکولار نیست، ولی طرز نگاه و نظری که وی نسبت به سنت جوامع دینی در قبال سکولاریزاسیون دارد چیزی جز رسمیت دادن و پذیرفتن ضمنی دنیای سکولار نمی باشد.

برگر در خصوص نوع برخوردی که جوامع دینی نسبت به سکولاریزاسیون می توانند داشته باشند، دو راهبرد را پیشنهاد می دهد: یکی راهبرد «طرز» (۹۰) و دیگری راهبرد «تطابق» (۹۱)

چرا فضای سکولار با پدیده مدرنیته همراه گشته است، ارائه نمی‌کند.

از سوی دیگر، نظریه تطابق که وی ارائه می‌کند، چیزی جز تأیید، مدلل کردن و برهانی کردن پذیرش سکولاریزاسیون نیست. پذیرش چنین اندیشه‌ای با راهبرد تطابق نمی‌تواند یک اندیشه و روش کارآمد در سکولاریزاسیون جوامع تلقی شود؛ بلکه این راهبرد از موضع ضعف و تسلیم نسبت به فضای حاکم و دنیای حاکم سکولاریزاسیون می‌باشد که سعی می‌کند از ارزش و اعتبار درگیری و رو در رو قرار گرفتن جوامع دینی (به عنوان موانع باقی مانده و موانع بازدارنده آن جریان) بکاهد تا برای توسعه سکولاریزاسیون دیگر هیچ مانعی وجود نداشته باشد.



وی راهبرد طرد را با وجود فضای مدرن و جدید، که یک حرکت انقلابی و رادیکال است، معقول نمی‌داند و آن را نمی‌پذیرد. راهبرد اول «انقلاب دینی» است؛ یعنی فرد تلاش می‌کند که کلیت جامعه را تحت سیطره خود آورده و دین ضد تجدد خود را بر همه تحمیل کند»^(۹۲) ولی راهبرد تطابق را می‌پذیرد؛ به این صورت که جامعه دینی به جای درگیری و رویه رو شدن با یک روند فرسایشی، که برای دین در حال وقوع است، خود را با فضای سکولار و جهان سکولار تطبیق دهد و به عبارتی، سکولاریزاسیون را در خود منحل کند و از این طریق بر نظریه سکولاریزاسیون فایق آید. از این طریق است که می‌توان بر فرایند احیای عالم گسترده سکولاریزاسیون خط بطلان کشید. وی می‌نویسد: «راهبرد دیگری که می‌تواند مردم را وادار به رد تفکرات و ارزش‌های جدید در زندگی خود سازد، ایجاد خرده فرهنگ‌های دینی است که هدف از ایجاد آن‌ها جلوگیری از تأثیر جوامع خارجی می‌باشد. این راهبرد تا حدودی کارآمدتر از راهبرد انقلاب دینی به نظر می‌رسد. فرهنگ جدید از قدرت فراوانی برخوردار است و تلاش مضاعفی لازم است تا بتوان نظام دفاعی مستحکمی در برابر آن ایجاد نمود. جالب توجه آن‌که در نهادهای دینی با توسل به راهبرد تطابق، بر نظریه سکولاریزاسیون خط بطلان کشیده‌اند، اما اگر واقعاً در دنیای سکولار زندگی کنیم، پس در آن صورت انتظار می‌رود که نهادها برای بهای هرچه بیش تر خود با سکولاریسم سازگاری یابند...»^(۹۳)

نقد فرایند جبری دنیوی شدن و جهانی شدن

۱. نظریه سکولاریزاسیون در بطن خود حاوی پارادوکس می‌باشد؛ زیرا برگر از یک سو، فضای عمومی و شامل سکولاریزاسیون را انکار می‌کند و نمی‌پذیرد ولی با پذیرش تلویحی حاکمیت سکولاریسم، راهبرد تطابق را خود در جوامع دینی نسبت به سکولاریسم مورد پیشنهاد قرار می‌دهد. مخالفت ضمنی وی با انقلاب و حرکت دینی اسلامی در ایران و اتخاذ سیاست و مواضع کنونی ایران در برابر نوگرایی را شکننده می‌داند؛ زیرا معتقد است در نهایت از نیروهای غیردینی تأثیر خواهد پذیرفت. وی علی‌رغم مخالفت با نظریه‌ای که حرکت اسلامی را محکوم روند سکولاریسم می‌داند، خود وی با موضعی که دارد، دچار پارادوکس می‌گردد.^(۹۴)

۲. برگر تلازم و رابطه مدرنیته را با سکولاریزاسیون باور ندارد، از این رو، سکولاریزاسیون را معلول مدرنیته نمی‌داند، اما روشن نمی‌کند که چگونه می‌تواند فرایند سکولاریزاسیون بدون زمینه و بستر بوجود آمده باشد. در حقیقت، نظریه تطابق نسبت به سکولاریزاسیون این گونه تداعی می‌کند که گویا سکولاریزاسیون با مدرنیزاسیون متلازم هستند و جوامع دینی لازم است در تناسب با آن، راهبرد تطابق را پیشه کنند. وی هیچ منطق و دلیلی بر این که

هرچند در نگاه و اندیشه برگر چنین تصریحی وجود ندارد، اما لازمه گفتار چیزی جز این نیست. در واقع، نظریه‌ای تفاوت جوهری با نظریه هابرماس ندارد؛ معتقد دین برای بقا و ادامه حیات خود باید در چارچوب مدرنیته به انطباق خود با آن بپردازد. ۳. برگر رشد دین‌گرایی را حاکی از شکست نگاه و اندیشه

قهرآمیز بودن و متلازم دیدن سکولاریزاسیون با مدرنیته می‌داند. به نظر می‌رسد، رشد دین‌گرایی اگر چه می‌تواند دلیلی محکم بر بطلان سکولاریزاسیون باشد، اما رشد دین‌گرایی در مرتبه قبل، خط بطلانی است بر تلقی فرایند اجباری مدرنیته، یعنی رشد دین‌گرایی علی‌رغم توسعه مدرنیته، بیانگر حد و سقف نهایی رشد مدرنیته است. به بیان دیگر، مدرنیته هرچند در توسعه خود توانست نظام باورها و اعتقادات توده را متزلزل کند و مناسک و آیین پرستش جامعه را تحت عنوان اسطوره‌ها و خرافات تحریف کند، اما مدرنیته در سطره و گسترش خود در عبور و گذر از لایه‌های روبین دینداری نتوانست لایه‌های عمیق دینداری و فطرت دین‌خواهی را از وجود بشر بزدايد. از این‌رو، مدرنیته با حجم وسیع ابزارها و فناوری اطلاعاتی و تبلیغاتی غریزه و فطرت دین‌داری توده‌های جامعه را به فراموشی و غفلت دچار کرد، اما در دست‌بردن و شکستن حریم فطری بشر ناتوان و عاجز بود.

رشد و میزان بیداری در جوامع غربی و غیر غربی بستگی تام به حجم و میزان پوشش‌ها و حجاب‌هایی که به فطرت بشر کشیده شده است دارد. در این رابطه نقد نورمن. ال گیسلر (Norman. 1. Geisler) به فرایند الزامی و جبرآمیز دنیوی شدن قابل توجه است: «این حقیقت که تجربیات دنیامدار محض، به سختی یافت می‌شود گواهی است بر این‌که چگونه نهایتاً گریزی از انسان مذهبی نیست. حتی خدای عقل انسانی که زیگموند فروید مطرح کرده است و آن را لوگوس نامیده است با قدرت‌های عقلانی فرد یکی نیست و در نتیجه، به عنوان یک امر متعالی تعیین می‌یابد...» در واقعیت بالفعل و عملاً تعداد بسیار کمی به وضعیت دنیامداری و سکولاریته کامل چنگ زده‌اند. بیش‌تر تجربه‌های دنیامدارانه هنوز شبه مذهبی هستند. تبلیغ معتقد است که همه انسان‌ها یک تعبد نهایی دارند. حتی ملحدین واجد یک مرکزیتی از شخصیتشان و یک محور متحدکننده عنایت هستند. دیگران، همچون اتر، فقط بر کلیت توانش انسان برای دین استدلال آورده‌اند؛ درست همان‌گونه که افراد واجد توانش کلی برای آواز یا هنر هستند، اگرچه هیچ‌گاه آواز نخوانده باشند یا نقاشی نکرده باشند.

ایلیاد به خوبی این نظریه را روشن ساخته است که انسان عصر جدید با وجود تمام دنیامداری‌اش خودش را کاملاً از دین جدا نساخته است. مثلاً انسان سکولار و دنیامدار نمی‌تواند خودش را از اسطوره‌های نیمه مذهبی مشخص میرزا سازد. احساس غربت برای "ادن" آروزی کمونیسم برای عصر طلایی، و تلاش زیبایی‌مدارانه برای فرار از عصر جدید از طریق رمان یا نمایشنامه تماماً ناظر به میراث مذهبی خدشه‌ناپذیر انسان است. (۹۵)

البته روشن و بدیهی است آنچه گیسلر از آن به میراث مذهبی خدشه‌ناپذیر یاد می‌کند نمی‌تواند بر حقیقت مذهب و دین منطبق باشد، اما از این جوشش و گرایش درونی و فطری انسان به دین -

که امکان محو آن وجود ندارد - حکایت دارد، هرچند در شکل و قالب انحرافی آن طرح شود.

حال با توجه به نگاه فوق می‌توان گفت: رشد دین‌گرایی و دین‌خواهی در حقیقت، بیداری فطرت دینداری پس از قرن‌ها سکوت و انزوای دین است. در این شرایط است که می‌توان سکولاریزاسیون را دیگر یک فرایند جبری تلقی نکرد.

مدرنیته با به بن‌بست رسیدن، خود شاهد شک و متزلزل توده‌ها، باورها و اعتقادات نوین‌د نظام مدرنیته است. این شک و متزلزل همراه با بازگشت بشر به عصر جدیدی از دینداری بر مبنای فطرت دینی استوار است. در این زمینه آنتونی گیدنز جامعه‌شناس نامدار انگلیس، با تحلیل جامعه شناختی از احیا و بازگشت سنت و معتقدات دینی سرکوب شده توسط نظام مدرنیته، بر استقرار مجدد سنت‌های ناپدیده شده اشاره می‌کند. وی احیا و بازگشت چنین سنت‌ها و اعتقادات به فراموشی سپرده شده را طلیعه تغییرات ساختاری بنیادی برخلاف جریان مدرنیته قلمداد می‌کند. اگر چه وی برای احیا و بازآفرینی مجدد در وضع کنونی قابل هضم نیست و آن را با تردید و شک طرح می‌کند - زیرا معتقد است در فضای نظام‌های کارشناسی مدرن، که هر روز در یک روند رو به افزایش به قلب زندگی رسوخ می‌کند، سنت، منطق کاربردی خود را از دست می‌دهد - تصریح می‌کند: «اندیشه نوعی بازگشت به منابع اصلی ثبات اخلاقی در زندگی روزمره، هر چند در تباین مطلق با نگرش متجددانه‌ای است که پیشروی توأم با "تجدید نظر دایمی" را شعار خود قرار می‌دهد. چنین اندیشه‌ای، بیش از آن‌که بیانگر نوعی "نفی احساساتی" تجدد باشد. ممکن است خبر از مقدمات حرکتی بدهد که بر قصد فراتر رفتن از سلطه نظام‌های درون مرجع در حال شکل گرفتن است.»

می‌توان به تجدید حیات باورها و معتقدات دینی اشاره کرد. نمادها و آداب مذهبی فقط آثاری نیستند که از گذشته بر جای مانده باشند، نوعی تجدید حیات علایق مذهبی یا به مفهومی گسترده‌تر، گرایش‌های معنوی محسوس به نظر می‌رسند. علت چیست؟ همه پایه‌گذاران اصلی نظریه اجتماعی جدید، مارکس، دورکیم و ماکس وبر معتقد بودند که با توسعه نهادهای جدید معتقدات دینی به تدریج از بین خواهند رفت... «گرایش‌های دینی نه فقط از بین نرفته است، بلکه در اطراف خود شاهد ایجاد اشکال تازه از تمایلات معنوی و حساسیت‌های مذهبی نیز هستیم. دلایل این به ویژگی بنیادین دوره اخیر تجدد مربوط می‌شود. چیزی که قرار بود به یاری دانش و نظارت فنی روز افزون به صورت نوعی دنیای طبیعی و اجتماعی بیش از پیش مطمئن و آسایش بخش درآید، در عمل نظامی را به وجود آورد که در متن آن حوزه‌هایی از امنیت نسبی با تردیدهای اساسی و نمایشنامه‌هایی نگران‌کننده درباره خطرهای احتمالی درهم تنیده شده‌اند. باورهای دینی تا حدی زاینده این اعتقادند که گرایش به مبانی و اصول تجدد الزماً

باید متوقف گردد. از این منظر به آسانی می‌توان مشاهده کرد که چرا بنیادگرایی جاذبه‌های خاص پیدا می‌کند.» (۹۶)

آنتونی گیدنز بازگشت حقایق سنتی سرکوب شده را نه تنها به عنوان آغاز احیای سنت‌ها، بلکه حکایت از این می‌داند که توسعه نظام‌های متکی بر مرجعیت درونی به سقف نهایی خود رسیده است: «زیرا می‌توان احتجاج کرد که دوره اخیر تجدید، در واقع یکی از مراحل گذرگاهی است که باید آن را نه صرفاً به عنوان ادامه تحرک پایان‌ناپذیر تجدید، بلکه همچون طلیعه بعضی تغییرات ساختاری ژرف‌نگرانه‌تر مورد بررسی قرار داد. توسعه نظام‌های متکی بر مرجعیت درونی به نهایت خود رسیده است. در سطح جمعی و در زندگی روزمره، پرسش‌های اخلاقی - وجودی با فشارهای فزاینده خود را از نوبه میان صحنه می‌کشند.» (۹۷)

در همین رابطه، بیان و نگاه «لاتریش» نیز در شکست غربی‌سازی و مدرنیته کردن پس‌گویا و قابل توجه است: «غرب نمی‌تواند یک فرهنگ فنی و صنعتی ارائه کند که جهان را از نو افسون کند و بدان معنا بخشد، همچنین غرب نمی‌تواند وعده‌های فراوانش را برآورده سازد. ماشین کمپرسور غربی به ظاهر همه چیز را به ویرانه تبدیل می‌کند، اما برجستگی فرهنگ‌های له شده به غبار تبدیل نمی‌شود...»

شکست غربی‌سازی، شکست عدم جایگزین دیگر برای ارائه رشد مادی در قلمرو ذهنی نیز هست. غرب جهان را جز با فن و رفاه افسون‌زدایی نمی‌کند. این چیز کمی نیست. اما کافی هم نیست. نیاز به هویت نمی‌تواند فقط با علایم راهنمای کمی که جایگزین نظام‌های معنایی می‌شوند، تأمین شود. بحران غرب نه نابودی ماشین فنی - که بیش از همه محکوم است - می‌باشد، نه پایان تأثیرات همواره ویرانگر آن. بحران غرب به نابودی مجموعه مسائل تعیین‌کننده حق اجتماعی که در خور حفظ شرایط کارکرد خوب ماشین است بیش‌تر تمایل دارد. (۹۸)

با این نگاه کلی می‌توان گفت: سکولاریزاسیون گرچه فرایندی قهری و الزام‌آور جوامع مدرنیته شده می‌باشد، اما سرنوشت حتمی و سرانجام همه جوامع با مدرنیته و سکولاریسم رقم نمی‌خورد.

از این‌رو، بحران مدرنیته و سکولاریسم یک بحران‌گذار است که همه را با خود درگیر کرده است و در نهایت به شکست مدرنیته و سکولاریسم ختم خواهد شد. سرنوشت و سرانجام تاریخ با شروع عصر جدید و آغاز طلیعه دینداری به جهان و گستره حاکمیت دین خواهد انجامید. این وعده حقی است که خدا به مؤمنان داده است. با این بیان می‌توان گفت که با شکست تدریجی نظام مدرنیته دین‌گرایی در حال رشد و توسعه می‌باشد. که شاهد محکمی به شکست سکولاریزاسیون می‌باشد.

این آغاز عصر جدید در دنیای معاصر با پیروزی انقلاب اسلامی ایران به عنوان اولین سنگر شکست مدرنیته و سکولاریزاسیون در عصر جدید همراه است. در همین رابطه آنتونی گیدنز فرایند

جبری و قهرآمیز سکولاریزاسیون و دنیوی شدن را با رشد دین‌گرایی و جنبش‌های اسلامی مورد تردید و تزلزل قرار می‌دهد. وی دنیوی شدن را در سه بعد ۱. کاهش عضویت و حضور در مجامع دینی؛ ۲. کاهش نفوذ اجتماعی دین؛ ۳. کاهش اعتقاد و ایمان دینی مورد توجه و تأکید قرار می‌دهد. او می‌نویسد: «نفوذ مذهب در راستای هر یک از ابعاد سه‌گانه دنیوی شدن کاهش یافته است. آیا باید نتیجه‌گیری کنیم که سرانجام حق با مؤلفان قرن نوزدهم است؟ شاید دردهای احتضار دین عمیق‌تر از آن بوده‌اند که آن‌ها پیش‌بینی کرده‌اند. این‌گونه نتیجه‌گیری اشتباه خواهد بود. جاذبه دین در شکل‌های سنتی و جدید آن، احتمالاً زمانی دراز خواهد پایید. بین تفکر عقل‌گرایانه امروزی و شیوه نگرش مذهبی تنش سختی وجود دارد... شاید کم‌تر کسی در این جهان باشد که هرگز تحت تأثیر احساسات مذهبی قرار نگرفته باشد و علم و تفکر عقل‌گرایانه در برابر سؤالاتی اساسی مانند معنا و هدف زندگی - موضوعاتی که همیشه اساس دین بوده است - ساکت می‌مانند.» (۹۹)

بر این اساس، وی رشد اسلام‌گرایی و حرکت‌های احیای جوامع اسلامی را که به تجدید حیات پر دامنه اسلام منجر شده و نیز تحوّل و انقلابی را که در ایران در دهه ۱۳۸۰ رخ داده است. دلیل و شاهد آشکار بر بطلان فرایند اجتناب‌ناپذیری دنیوی شدن می‌داند و خیزش اسلامی ایران به رهبری امام خمینی را واکنشی علیه تأثیر غرب قلمداد می‌کند: «آیت‌الله 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 می‌دهد. احیای اسلامی را نمی‌توان صرفاً براساس ملاحظات مذهبی درک کرد. این جنبش تا حدی نشان دهنده واکنش علیه تأثیر غرب و یک جنبش ابراز هویت منی یا فرهنگی است. آنچه رخ داده است چیزی پیچیده‌تر است؛ آداب و شیوه‌های زندگی سنتی احیا گردیده‌اند، اما با علایقی همراه‌اند که خاص دوران مدرن است.» (۱۰۰)

پیروزی انقلاب اسلامی ایران از آن حیث شکست مدرن‌سازی و غربی‌سازی تلقی می‌شود که وجدان دینی و فطرت دینی بشر در جریان مدرنیته و تجدیدگرایی رو به زوال و فراموشی گراییده بود؛ زیرا بشر با آغاز مدرنیته عهد جدیدی را بر مبنای خودبنیادی بسته بود که در آن بر تمامی شئون حیات زندگی بشر معادلات و نسبت‌های سکولار و دنیوی حاکم گشته بود، از این‌رو، در آن تناسبات و معادلات دینی بر زندگی و اداره حیات حکم‌فرما نبود و جایگاهی نداشت. با وجود این شرایط و فضای جدید، در طول جریان و روند مدرنیسم غرب هیچ انقلابی که برخلاف جریان و ساختار مدرنیته و بر اساس دین استوار شده باشد واقع نمی‌شود.

با وقوع انقلاب اسلامی ایران، دوره انتقال از عصری به عصری دیگر فرا می‌رسد و در شرایطی که کالبد جهان از روح و معنا خالی

بود، نفس مسیحایی این انقلاب روحی در کالبد جهان بی روح دمید و عهد جدیدی از دینداری را در افق‌هایی دور دست حوزه حیات بشری گشود: «انقلاب ما انقلاب اسلامی است؛ به این معنا که در عالمی که ما بودیم راهمان بسته تر می شد و در عالمی که پیوند و ارتباط بشر با حق و حقیقت روز به روز گسیخته می شد رشته پیوند و حبل‌المتین لازم و این حبل‌المتین به دست ما رسید... انقلاب اسلامی بازگشتن به دیانت حقیقی و پیوستگی با حق و حقیقت در عالمی است که حق و حقیقت در آن پوشیده و پوشانده شده است. یک انقلاب دینی، انقلاب صرفاً سیاسی نیست... انقلاب اسلامی و پرفروغ تر شدن خورشید منیر اسلام با افول ماه مستنیر عقل و خرد شیطانی و استکباری غرب مقارن شده است و این درست همان چیزی است که به نظر متولیان فرهنگ تجدد و معتادان به عادات روشنفکری و مطلق انگاری رسوم غربی ادعایی واهی می نماید؛ متصدیان نظام ظلم و جور حاکم بر عالم، اثر انقلاب اسلامی را در لزش پایه‌های قدرت و استیلای خود حس می کنند...» (۱۰۱)

پی‌نوشت‌ها

- ۱- عبدالرسول بیات، فرهنگ واژه‌ها، نشر مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، قم، ۱۳۸۱، ص ۳۲۷.
- ۲- علیرضا شجاعی زند، دین، جامعه، عرفی شدن، نشر مرکز، تهران، ص ۲۰۸.
- ۳- ر.ک: میرچا الیاده، فرهنگ و دین، هیأت مترجمان، زیر نظر بهاء الدین خرمشاهی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۴، مقاله ویلسون، ص ۱۲۶.
- ۴- عبدالرسول بیات، پیشین، ص ۳۲۸.
- ۵- میرچا الیاده، فرهنگ و دین، ترجمه هیئت مترجمان، ص ۱۲۷.
- ۶- دان کیویت، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶، ص ۳۶ و ۳۷.
- ۸- بازتاب اندیشه، ش ۲۶، قم، ۱۳۸۱، ص ۲۹.
- ۹- میرچا الیاده، پیشین، ص ۱۲۹.
10. secularism.
11. secularization.
- ۱۲- میرچا الیاده، پیشین، ص ۱۲۹.
- ۱۳- ویلیام هوردان، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاطروس میکائیلیان، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸، ص ۱۹۴ / ص ۱۹۶.
- ۱۴- دان کیویت، پیشین، ص ۱۸ / ص ۱۷.
17. Modernity.
- ۱۸- ۲۰ و ۲۱- بازتاب اندیشه ش ۲۶، ص ۳۲.
- ۲۱- مجید محمدی، سر بر آستان قدسی دل درگرو عرفی، نشر قطره، تهران، ۱۳۷۷، ص ۱۳-۲۱.
- ۲۲- الی ۲۷- همان، ص ۱۱ و ۱۳ / ص ۱۷ / ص ۱۷ / ص ۲۷ / ص ۱۱ / ص ۱۱.
- ۲۸- ۲۹ و ۳۰- عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۶، (مقاله سعید حجاریان)، ص ۶۳۰ / ص ۶۱۲ / ص ۶۲۰.
- ۳۱- علیرضا شجاعی زند، مجله پگاه، ش ۱، ص ۱۰.
- ۳۲- بازتاب اندیشه، ش ۲۶، ص ۲۸.
- ۳۳- دان کیویت، پیشین، ص ۳۹.
- ۳۴- ویلیام هوردان، پیشین، ص ۱۹۵.
- ۳۵- میرچا الیاده، پیشین، ص ۱۴۰ / ویلیام هوردان، پیشین، ص ۱۹۵.
- ۳۶- مجید مجیدی، پیشین، ص ۱۹.

- ۳۸- میرچا الیاده، پیشین، ص ۱۳۸.
- ۳۹- خرد و فرهنگ، آزادی، ص ۱۱۵.
- ۴۰- برنارد لوین، زبان سیاسی اسلام، ترجمه غلامرضا بهروز نک، مرکز انتشارات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸، ص ۲۷.
- ۴۱- نشست اسلام و توسعه اجتماعی اقتصادی در آلمان، ص ۲.
- ۴۲- در این رابطه ر.ک: نگارنده، «تحلیل مفهوم از ضرورت ایدئولوژی»، مجله پگاه، ش ۸۶.
- ۴۳ و ۴۴- علیرضا شجاعی زند، عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، نشر بازشناسی اسلام و ایران، تهران، ۱۳۸۱، ص ۱۵۹ / ص ۵۹.
- ۴۵- آنتونی گیدنز، جامعه‌شناسی دین، ترجمه منوچهر صبوری، چ سوم، نشر نی، تهران، ۱۳۷۶، ص ۲۸۸.
- ۴۶ و ۴۷- علیرضا شجاعی زند، عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، ص ۵۹ / ص ۱۷۵.
- ۴۸- رضا داوری، شمه‌ای از تاریخ غرب زدگی ما، چاپ دوم، نشر سروش، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۵.
- ۴۹- رضا داوری اردکانی، درباره غرب، نشر هرمس، ۱۳۷۹، ص ۵۱ و ۵۲.

50. Positivism.
51. Rationality.
52. Scientism.
53. Pragmatism.
54. Utilitarianism.

- ۵۵ و ۵۶- بازتاب اندیشه‌ها، ش ۲۶، ص ۳۱ / همان / ص ۳۰.
- ۵۸- همان، ش ۲۶، ص ۳۱.
- ۵۹- الی ۶۲- دان کیویت، پیشین، ص ۴۵ / ص ۱۱ / ص ۱۲ و ۱۷۰ / ص ۱۲ و ۱۳.
- ۶۳- میرچا الیاده، پیشین، ص ۱۴۰.
- ۶۴- الی ۷۰- فرهنگ، خرد، آزادی، ص ۱۱۴ / ص ۱۱۴ / ص ۱۱۵ / ص ۱۱۷ / ص ۱۲۳ / ص ۱۱۷ / ص ۱۲۳.
- ۷۱- سید جعفر مرعشی، توسعه اجتماعی، انتشارات مدیریت صنعتی، تهران، ص ۲۷.
- ۷۲- موسی نخعی، اندیشه دینی و سکولاریزم در حوزه معرفت سیاسی و غرب‌شناسی، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵، ص ۱۲۷.
- ۷۳- برنارد لوین، پیشین، ص ۲۷.
- ۷۴- الی ۷۸- جمشید بهنام، ایرانیان و اندیشه تجدد، نشر فروزان، تهران، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸ - ۱۲۹ / ص ۱۲۸ / ص ۱۳۵ و ۱۳۶.
- ۷۹- رضا داوری اردکانی، پیشین، ص ۵۰.
- ۸۰- جمشید بهنام، پیشین، ص ۱۳۳.
- ۸۱- دان کیویت، پیشین، ص ۵۱.
- ۸۲ و ۸۳- رضا داوری اردکانی، پیشین، ص ۲۲ / ص ۲۹.
- ۸۴- الی ۸۷- سرژ لائوش، غربی‌سازی جهان، ترجمه امیر رضایی، نشر قصیده، تهران، ۱۳۷۹، ص ۸۸-۸۹ / ص ۱۰۱ / ص ۱۲۰ / ص ۱۲۱.
- ۸۸- ملکم همیلتون، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تیان، تهران، ۱۳۷۷، ص ۳۱۷.
- ۸۹- پتر برگر، افول سکولاریزم، ترجمه افشار امیری، نشر پناه، تهران، ۱۳۸۰، ص ۱۸ - ۱۹.

90. Rejection.
91. Adaptation.

- ۹۲- پتر برگر، پیشین، ص ۱۹.
- ۹۳- بازتاب اندیشه، ش ۲۰، ص ۹ / پتر ال برگر، پیشین، ص ۲۰.
- ۹۴- پتر ال برگر، پیشین، ص ۲۷ و ۲۸.
- ۹۵- نورمن ال گیسلر، فلسفه دین، ج ۱، ص ۳۱ و ۳۳.
- ۹۶ و ۹۷- آنتونی گیدنز، تجدد و شخص، ترجمه ناصر موفقیان، نشر نی، تهران، ۱۳۷۸، ص ۲۸۹ و ۲۹۰ / ص ۲۹۰ و ۲۹۱.
- ۹۸- سرژ لائوش، پیشین، ص ۱۵۱ و ۱۵۲.
- ۹۹ و ۱۰۰- آنتونی گیدنز، جامعه‌شناسی، ص ۵۱۳ / ص ۵۰۷.
- ۱۰۱- رضا داوری اردکانی، انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم، انتشارات مرکز فرهنگی علامه طباطبائی، تهران، ۱۳۶۱، ص ۲۲۴، ۲۲۵ و ۲۳۰.