

تأملی در مساله دین و عرفی شدن

نویسنده: دکتر امیرحسین پاشایی^۱

مقدمه

تقریباً هیچ جامعه ای نیست که در گذشته و حال آن ردپایی از دین نباشد و هیچ نهادی همچون دین دارای چنین تنوعی نیست. در عین حال، تغییرات دین در ماهیت خود و نقش، جایگاه و کارکرد آن در نظام‌های اجتماعی مختلف، مسئله ای است که صرف نظر از مطالعه آن و ورای اراده دانشمندان و پژوهشگران مختلف در طول تاریخ رخ داده است. گاه دین در جامعه، با اراده حکومت کاملاً در صحنه حیات اجتماعی کنار زده شده و گاه در جامعه ای دیگر، اساس و بنیان حکومتی بر دین بنا شده است. آنچه در تمام مسیر تحول دین در جوامع مشاهده می شود، فرایند هایی از فراز و نشیب و صعود و سقوط نقش، جایگاه و موقعیت دین در جامعه است.

تا کنون پژوهشهای متعددی توسط پژوهشگرانی بزرگ درباره دین، نقش آن در جامعه و تحولات آن صورت گرفته است که به عنوان منبعی مهم در جامعه شناسی دین از آنها استفاده می شود. کتابهایی مانند صور بنیانی حیات دینی دورکیم، یا مباحث ایدئولوژیک مارکس و نقش افیونی دین در جامعه و تحلیل‌های موشکافانه وبر و برگر همگی مصادیقی از این پژوهشها هستند. در تحلیل فراز و فرود دین برخی زوال دین در دنیای پس از عهد روشنگری را بدیهی و ناگزیر دانسته اند و عده ای دیگر، این بحث را اساساً مربوط به گذشته دانسته اند و گروهی مسیر طی شده در اروپا را نسخه تعمیم پذیر و برنامه ریزی

۱. استاد همکار دانشگاه مجازی المصطفی و دانش آموخته دکترای دین پژوهی از دانشگاه ادیان و مذاهب.

برای پیشرفت در کل جهان می دانند و عده اندگی با تردید در این باره سخن گفته اند و گروهی آن را مخصوص مسیحیت خوانده اند نه اسلام. تمام این سخنان تحت فرایندی به نام سکولاریزاسیون^۱ جای می گیرد که البته برخی آن را به عرفی شدن ترجمه کرده اند که ترجمه ای مناسب به نظر نمی آید.

در جامعه ایران که جامعه ای است رسماً دینی، این که دین در ادامه مسیرش چه تغییری می کند و چگونه و چه زمانی و به چه سمتی می گراید از اهمیت بیشتری برخوردار است، و نقطه عطف بسیاری از پژوهش های جامعه شناسی دین بوده است. در این نوشتار در پی کاوشی در این باره هستیم. در پی آنیم بیابیم چه نظریاتی در این باره وجود دارد.

پیشینه

باربیه در مقدمه کتاب خویش می گوید: «در سده شانزدهم بحران دین در اروپا پدیدار گشت»^۲ بحرانی که در نهایت به این نتیجه منتهی شد که «عرصه دین به تدریج تنگ و بی اعتبار شده تا آنجا که تقریباً به طور کامل از بین رفته و جای خود را به دیگر مراجع فرهنگی یا ایدئولوژیک سپرده است»^۳، نکته ای که مارسل گشه در کتاب بسیار مهم تاریخ سیاسی دین با علام پایان اجتماعی دین در پایان قرن هجدهم به نحو خاص خویش آن را تأیید کرده بود. در قرن شانزدهم جنبش اصلاح دینی سبب از بین رفتن

۱. secularization

۲. موریس باربیه، امیر رضایی، نشر قصیده سرا، ۱۳۸۴، ص ۱۶.

۳. باربیه، پیشین، ص ۱۳.

یکپارچگی نهادى دین مسیحیت برای همیشه شد و باز آوری^١ و تحقق دوباره «عالم مسیحى» به حسرت و آرزوى ناکام بسیاری از مسیحیان بدل گشت.

پس از این رخداد بود که باز اندیشى درباره نسبت میان دین و سیاست در اندیشه غربى دست کم تا دهه هاى نخست قرن بیستم قابل چشم پوشى نبوده است. با توجه به این نسبت موريس باریبه نظریات افراد مهم در این زمینه را در چهار دسته تقسیم بندى مى کند:

الف) رویکرد برداشت دینى: اینان موضعى دینى دارند و بر برترى دین بر سیاست و لزوم تبعیت سیاست از دین مى دهند. در این دسته آراء لوتر، کالون، بُدن، بوسوئه و دومستر را بررسی و تحلیل مى کند. این رویکرد تدام اندیشه مسیحى قرون میانه است که وجه مشخصه آن برترى امر روحانى بر امر دنیوى بوده است. این متفکران همگی به نحوى کلاسیک دیندارند و به کاتولیسیسم یا پروتستانیسم تعلق دارند غیر از بُدن که دین طبیعى باور دارد.

ب) رویکرد برداشت ابزارى: اینان اگر ارزش دین را انکار نکنند به آن اهمیتی ثانویه مى دهند و کارکردهاى مفیدى برایش قائلند و خواهان تبعیت دین از سیاستند. در این دسته آراء ماکیاول، هابز، اسپینوزا، منتسکیو، و روسو جای مى گیرند.

ج) رویکرد برداشت لیبرالى: اینان خواهان استقلال دین و سیاست از یکدیگرند. اندیشه هاى لاک، کنستان، لامنه و توکویل در این بخش قرار مى گیرند.

د) رویکرد انتقادی: اینان دین سنتی و تاریخی را طرد می کنند؛ این دیدگاه شامل ناقدان معتدل دین مثل سوسیالیستهای به اصلاح تخیلی (نظیر سن سیسمون، روبرت اوئن، پیرلوف کابه و پرودن) و آگوست کنت و نیز منتقدان رادیکال نظیر مارکس، انگلس و گرامشی است. ناقدان معتدل قائلند باید دین جدیدی آورد که با نیازهای روز سازگار باشد. و رادیکالها خواهان حذف دینند و آن را افیون توده می دانند.^۱

مفهوم شناسی

در بررسی این جریان مفاهیم مهمی وجود دارند که اگر چنانچه تعریف درستی از آنان به دست داده نشود و یا بین آنها تمایز برقرار نشده و در برخی موارد آنها را با هم خلط کرد مسلماً نتیجه صحیحی از بحث حاصل نمی شود. در ادامه به مفاهیم مؤثر در این حیطه اشاره می کنیم:

۱. سکولار^۲

واژه سکولار برگرفته از اصطلاح لاتین saeculum یا saecularum به معنی قرن و سده است و از آن به زمان حاضر و اتفاقات این جهان در مقابل ابدیت و جهان دیگر تعبیر شده است. تعبیر دیگر از این مفهوم به هرچیز متعلق به این جهان اشاره دارد. بررسی ریشه های لغوی و تاریخی این مفهوم نشان می دهد که سکولار از جمله اصطلاحاتی است که در عین پیمودن مسیری طولانی و کاربردهای فراوان، از معنا و مفهوم اولیه خود فاصله چندانی نگرفته است. در تمامی کاربردهای این مفهوم تا مفهوم

۱. محدثی، حسن، مروری انتقادی اثری غیر قابل چشم پوشی / ساده سازی نسبت دین و سیاست، کتاب ماه علوم اجتماعی، آبان و آذر و دی ۱۳۸۴، شماره ۹۷ و ۹۸ و ۹۹، ص ۵-۱۱.

۲. Secular

خاص و امروزی آن، جوهر اصلی واژه که همان امور مرتبط و متعلق به این جهان بوده، حفظ شده است.^۱

مفهوم سکولار به امر غیردینی اشاره دارد که در فرهنگ اسلامی ما در تعبیر کلی با کلمه‌ی دنیا و دنیوی از آن یاد می‌کنیم. مثلاً غذا خوردن و لباس پوشیدن و خوابیدن و از این قبیل همه اموری سکولار یا دنیوی‌اند و به‌خودی خود منفی نیستند. این‌ها ابتدا به ساکن فعالیت‌هایی غیردینی هستند. امور دنیوی در برابر امور دینی معنا می‌یابند. در مقابل امور مشخصاً دنیوی، برخی امور نیز مشخصاً دینی تلقی می‌شوند؛ مثلاً عبادت، زیارت، ذکر، نذر، دعا، توکل، روزه‌داری، و قربانی کردن. در این‌جا سکولار به معنی ضددینی نیست بل که به معنی غیردینی است. لذا امر سکولار در معنای امر غیردینی فی نفسه منفی تلقی نمی‌شود.^۲

۲. سکولاریته^۳

این واژه را می‌توان به دنیویّت ترجمه کرد، از نوع پرداختن به دنیا یا امور دنیوی است که دنیویّت^۴ یا ضددنیویّت زاده می‌شود. دنیویّت یعنی تمایل به بهره‌مندی از دنیا و تأیید تلویحی یا آگاهانه‌ی این تمایل و روی‌آوری به آن. هر دینی در آموزه‌های اولیه‌ی خود اش تکلیف دنیا را تعیین می‌کند؛ یعنی نوع موضع‌گیری خود را در قبال آن عیان

۱. پویانفر، محمد رضا - نوابخش، مهرداد، بررسی نشانه‌های عرفی شدن برای مطالعه تجربی در ایران، مسائل اجتماعی ایران، زمستان ۱۳۸۹، شماره ۲، ص ۷-۳۰.

۲. محدثی، حسن، انحصارزدایی از دین در جهان مدرن، دوماه‌نامه‌ی چشم‌انداز ایران شماره‌ی ۷۴، تیر و مرداد ۱۳۹۱.

۳. secularity

۴. secularity

می‌سازد. به قول ماکس وبر هر دینی به شکل خاص خود اش "عقلانی شدن اخلاقی شیوهی زندگی" را محقق می‌کند. اما دین در روند تاریخی خود اش متحول می‌شود و لذا آن عقلانی‌سازی اخلاقی شیوهی زنده‌گی ممکن است به تدریج تغییر کند. لذا دین هر بار با اشکالی از سکولاریته (روی‌آوری یا تمایل به بهره‌مندی از امور دنیوی) مواجه است. لذا دین در روند تاریخی خود اش هر بار باید با این اشکال روی‌آوری و تمایل به دنیا مواجه شود و موضع خود اش را مشخص سازد. نکته این است که مواجهه‌ی دین با این اشکال روی‌آوری به دنیا سبب پویایی درونی خود دین می‌شود و در طی آن، دین نیز تحول می‌یابد. دنیا به‌خودی خود برای دین تنش ایجاد نمی‌کند بل که نوع روی‌آوری به دنیا است که برای دین تنش‌آفرین است. در پذیرش یا عدم پذیرش دنیا از سوی دین و دین‌داران است که برخی جهت‌گیری‌های دنیوی یا ضددنیوی دین شکل می‌گیرد. دین با رد برخی امور دنیوی پاره‌ای از تنش‌ها را برای مؤمنان در مواجهه با دنیا پدید می‌آورد. به‌عنوان مثال، ادیان این‌جهانی بیش‌تر با امور دنیوی کنار می‌آیند تا ادیان آخرت‌گرا.^۱

۳. سکولاریزم^۲

واژه سکولاریسم از واژه لاتین Secularis (سکولاریز) اخذ شده است. Secularis نیز از Seclcum مشتق شده که به معنای «دنیا» و یا «گیتی» در برابر «مینو» است.^۳ واژه‌ی سکولاریسم، همان‌طور که از پسوند "ایسم" آن پیدا است، دلالت بر نوعی ایده‌ئولوژی دارد. پسوند "ایسم" در زبان انگلیسی یا دلالت بر امری خصلتی در فرد دارد

۱. محدثی، حسن، پیشین.

۲. Secularism.

۳. عبدالرسول بیات، فرهنگ واژه‌ها، نشر مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، قم، ۱۳۸۱، ص ۳۲۷.

یا حاکی از نوعی مکتب یا گرایش فکری، گرایش هنری و یا ایده‌نولوژی است. مثلاً سادیسم به معنای دیگرآزاری و نارسسیسیسم یعنی خودشیفته‌گی که اموری خصلتی در افراد اند و حاکی از وجود نوعی خلق و خو و تمایل روانی در آنان. اما سکولاریسم (هم‌چون سوسیالیسم، لیبرالیسم، و فمینیسم و غیره) به معنای نوعی ایده‌نولوژی است که آرمان‌اش عقب‌نشینی دین به عرصه‌ی خصوصی و عدم دخالت آن در امور سیاسی و یا حتا امور عمومی است.^۱ در همین رابطه ویلسون (Wilson) می‌نویسد: «دنیوی گروهی 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 ضدّ دینی به عنوان مبنای اخلاق شخصی و سازمان اجتماعی حمایت می‌کنند.»^۲

سکولاریسم را در یک دسته‌بندی کلی می‌توان به دو نوع سکولاریسم معتدل که خواهان جدایی دین از حکومت است اما حضور آن را در برخی از عرصه‌های اجتماعی و انسانی به رسمیت می‌شناسد و خواهان حذف همه‌جانبه و کامل دین نیست و سکولاریسم افراطی یا بنیادگرایانه که وجه مشخصه‌اش دشمنی با همه‌ی مظاهر دین و حذف کامل دین و یا اعمال محدودیت شدید بر علیه آن است. برخی نمونه‌های سکولاریسم افراطی را می‌توان در ترکیه‌ی آتاتورک، ایران عصر پهلوی، و نیز تا حدی در

۱. محدثی، حسن، پیشین.

۲. ر.ک: میرچالیا، فرهنگ و دین، هیأت مترجمان، زیر نظر بهاء الدین خرمشاهی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۴، مقاله

ویلسون، ص ۱۲۶.

فرانسه و احتمالا در برخی دیگر از کشورهای اروپای غربی یافت. مهم‌ترین نمونه‌ی سکولاریسم معتدل نیز در ایالات متحده قابل مشاهده است.^۱

۴. سکولاریزاسیون^۲

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 صیورورت آن اشاره دارد، از این رو، معنای مصدری را افاده می‌کند. عرفی شدن فرآیندی است که طی آن موقعیت و اهمیت دین نزد فرد در عرصه اجتماع تنزل می‌یابد و برداشت‌هایی صرفاً دنیوی از تعالیم و غایات دینی غالب می‌شود.^۳

این مفهوم بر پدیده‌ای دلالت دارد که در طی روند تاریخی نسبتاً طولانی در درون حیات اجتماعی - اغلب به صورت خواب‌گردانه و نه با میل و اراده‌ی این و آن - رخ می‌دهد و تحولاتی را در موقعیت اجتماعی دین ایجاد می‌کند و اغلب منجر به تضعیف اقتدار اجتماعی دین می‌شود. این پدیده را اغلب ناشی از وقوع مجموعه‌ای از تحولات اجتماعی و معرفتی می‌دانند که ابتدا در جوامع غربی و به دنبال روند مدرن شدن رخ داده است و پیش‌بینی می‌شد که بعدها با روند مدرن شدن جوامع غیرغربی، در آن‌ها نیز رخ خواهد داد و البته در تعیین ابعاد و دامنه و ویژه‌گی‌های آن میان صاحب‌نظران به‌ویژه جامعه‌شناسان اختلاف نظری جدی وجود دارد تا آن‌جا که برخی در مفید بودن کاربرد این مفهوم سخت دچار تردید اند زیرا معتقد اند واجد هیچ توصیف معتبری از امور

۱. محدثی، حسن، پیشین.

۲. Secularisation

۳. همیلتون، ملکم، ۱۳۸۱، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، موسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.

عینی و بیرونی نیست و تزی است پرطمطراق اما توخالی که شواهد معتبری برای دفاع از آن نمی‌توان ارائه کرد. در مقابل هنوز برخی از محققان و صاحب‌نظران هم‌چنان از قرائت‌هایی از این تز دفاع می‌کنند. در هر صورت این مفهوم ناظر به امری اجتماعی و تاریخی است؛ صرف‌نظر از این‌که از نظر تاریخی و تجربی، مفهوم موجهی باشد یا خیر.^۱

به اعتقاد و باور محققان معاصر غرب، این واژه یک مفهوم «توصیفی»^۲ است که از یک فرایند پیچیده اجتماعی حکایت می‌کند. از این رو، 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 این رو، 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

۱. محدثی، حسن، پیشین.

۲. عبدالرسول بیات، پیشین، ص ۳۲۸

برای تأمین اهداف ماورای طبیعی به کار می آید.^۱ برای روشن شدن تعریف واژه مذکور، در ذیل به تعاریف برخی دیگر از پژوهشگران معاصر اشاره می گردد:

الف. دان کیوپیت^۲ : 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 می گوید: «تا آن جا که من دریافته ام، در سال های نسبتاً اخیر است که ما اصطلاح "Secularisation" را به مفهوم وسیع تر آن، یعنی گسترش تدریجی طرز فکر و ابزار سودگرایانه، به جنبه های هر چه بیشتر زندگی، اطلاق کلی داده ایم. بدین تعبیر، نفوذ دین در جامعه و در تفکر فردی رفته رفته کم می شود تا آن جا که سرانجام مقدس از بین می رود و نامقدس یکسره جای آن را می گیرد.»^۳

ب. هابرماس^۴ : وی با نگاه به حاکمیت جبری جریان مدرنیته، سکولاریزاسیون را نتیجه قهری و جبری آن جریان تلقی کرده، می نویسد: «ما در اروپا، از این واژه، جریان تاریخی انتقال اجباری داشته های 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 جریان های پیرو همراه با اجبار مدرنیته و آزمون و محکمی شد برای موضع گیری در قبال مدرنیته.»^۵

۱. میرچالیا، پیشین، ص ۱۲۷.

۲. Don cupitt

۳. دان کیوپیت، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶، ص ۳۶ و ۳۷.

۴. Habermas

۵. مجله بازتاب اندیشه، ش ۲۶، قم، ۱۳۸۱، ص ۲۹.

ج. ویلسون: وی با توجه به تفکیکی که بین دنیوی گری به عنوان یک ایدئولوژی، و جداانگاری دین و دنیا به عنوان یک فرایند قایل است، سکولاریزاسیون را این گونه تعریف می کند: «می توانیم بگوییم فرایندی است که طی آن وجدان دینی، فعالیت های دینی و نهادهای دینی اعتبار و اهمیت اجتماعی خود را از دست می دهند. و این بدان معناست که دین در عملکرد نظام اجتماعی به حاشیه رانده می شود و کارکردهای اساسی در عملکرد جامعه با خارج شدن از زیر نفوذ و نظارت عواملی که اختصاصا به امر ماورای طبیعی عنایت دارد، عقلایی می گردد.»^۱

بنابراین توضیحات، مهم ترین فرق مفهوم سکولاریسم و سکولاریزاسیون در این است که اولی نوعی ایده نولوژی است که مولدان و حاملان آن می خواهند بر اساس آن نوعی نظم اجتماعی بیافرینند که دین یا در شکل گیری آن هیچ نقشی نداشته باشد و یا کم ترین اثر و نقش را داشته باشد، در حالی که دومی پدیده ای اجتماعی است که لزوما به نحو ارادی و با خواست این و آن محقق نمی شود و چه بسا نتیجه ی ناخواسته ی عمل کرد خود دین داران باشد. از سوی دیگر، فعالیت های سکولاریست ها نیز لزوما به سکولاریزاسیون منتهی نمی شود بل که چه بسا نتیجه ی ناخواسته ی کنش آنان روی آوری بیش تر مردمان به دین و قوت گرفتن اجتماعی دین باشد. نمونه ی آن را در سکولارسازی آمرانه ی حکومت پهلوی مشاهده کرده ایم.^۲

انواع و سطوح سکولاریزاسیون

۱. میرچا الیاده، پیشین، ص ۱۲۹.

۲. خاکی قراملکی، محمدرضا، خاستگاه و جایگاه سکولاریسم در غرب و ایران، مجله معرفت، شماره ۷۹.

سکولاریزاسیون چه به مثابه فرآیند و چه به عنوان پدیده ای اجتماعی، در سطوح مختلفی پدیدار می شود. پیتر برگر برای سکولاریزاسیون دو سطح کلان و خرد را بر می شمارد. او معتقد است که سکولاریزاسیون ابتدا در سطح اقتصادی و سیاست و سپس در سطح «خانواده، ارزشها، فرهنگ و سطح معناساز» رخ می دهد. در واقع برگر سطوح سکولاریزاسیون در قرون گذشته در غرب طی شده و اکنون به لایه های زیرین آن یعنی خانواده، ارزشها و هنجارها، فرهنگ و سطح منابع معناساز نفوذ کرده است. کارل دابلر^۱ سکولاریزاسیون را مشتمل بر سه بعد می داند:

۱. بعد جامعه که به دنیوی شدن در سطح کلان و تفکیک ساختاری و عملکردی

نهادها و مؤسسات مربوط می شود

۲. بعد دنیوی شدن درون خود دین که به تغییر و تحول در حوزه های دینی و

تمایل آنها به دنیوی شدن مربوط می شود

۳. بعد فردی که با التزام دینی در سطح فردی و همبستگی شخص با گروه های

دینی ارتباط دارد. طبقه بندی یاد شده از سطوح یا بسترهای وقوع

سکولاریزاسیون تقریباً دربردارنده سطوح مورد اشاره در کار برخی از صاحب

نظران کلاسیک و جدید جامعه شناسی دین است که به مسئله سکولاریزاسیون

پرداخته اند.

همچنین دابلر بین سه سطح سکولاریزاسیون با عناوین ۱. سطح کلان (اجتماعی)،

۲. سطح میانه (خرده سیستم ها) و ۳. سطح خرد (فرد)، تمایز قائل می شود.

همچنین لامبرت بر اساس توجه توأمان به نهادها و نمادها، سطح بندی مشابهی را انجام می دهد. او در هر یک از سطوح نهادها و نمادها، سه سطح کلان، میانه و فردی را از هم متمایز می کند (وریج کاظمی و فرجی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۱). در میان جامعه شناسان داخلی نیز شجاعی زند در اثر خود با عنوان عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلام (۱۳۸۱) همین ابعاد را با عنوان بسترهای وقوع سکولاریزاسیون مورد توجه قرار داده است. سکولاریزاسیون در بعد دین، حداقل از طریق چهار فرآیند رخ می دهد؛ تک بعدی کردن دین، عصری کردن دین، انسانی کردن دین و دنیوی کردن درونی نهاد دین در مجموع می توان گفت صرف نظر از دنیوی شدن خود دین، فرآیند دنیوی شدن به طور کلی در دو سطح خرد و کلان و به بیان دیگر در دو سطح فردی و جمعی رخ می دهد. در سطح فردی، دنیوی شدن تک تک کنش گران مدنظر است. در سطح جمعی، دنیوی شدن کل جامعه مورد بررسی خواهد بود. اهمیت این نوع تمایز گذاری در سطح دنیوی شدن، به ویژه وقتی نمایان می شود که بخواهیم به تعیین نشانه های دنیوی شدن به شکلی جامع دست بزنیم. شناخت نشانه های دنیوی شدن، مقدمه ای برای سنجش دنیوی شدن در یک جامعه است.

دنیوی شدن فرد از طریق چهار فرآیند رخ می دهد؛ ۱. تغییر در نگرش^۱. ۲. تغییر در گرایش^۲، ۳. تغییر در رفتار و ۴. تغییر بینش. دنیوی شدن جامعه به معنای طرد یا

Attitude .۱

Tendency .۲

دست کم به حاشیه رانده شدن دین در جامعه است. در این فرآیند، موقعیت اجتماعی دین نزول قابل ملاحظه ای پیدا می کند. این سطح از دنیوی شدن در پنج شکل بروز یم یابد؛ الف. دنیوی شدن ساختاری، ب. دنیوی شدن نهادی، ج. دنیوی شدن فرهنگی، د. دنیوی شدن منزلت ها، ه. دنیوی شدن روابط. عرفی شدن در سه سطح دین، فرد و جامعه فرآیند عامی است که در هریک از سطوح یاد شده جریان می یابد. شناخت تغییرات مرتبط با هریک از این سطوح، نقش اساسی در تعیین شاخصها و نشانه های عرفی شدن برای سنجش آن در جامعه دارد. به طور کلی در باب فرآیند عرفی شدن دو دیدگاه وجود دارد. دیدگاه نخست که بیشتر متعلق به نظریه پردازان کلاسیک است، عرفی شدن را فرآیندی خطی، جبری و جهان شمول در نظر می گیرد و آن را محتوم همه جوامع صرف نظر از دین غالب و ماهیت ادیان جوامع می داند. افرادی مانند دورکیم، مارکس و وبر از این دسته اند.

در مقابل، نظریه پردازان متأخر در باب اصل موضوع عرفی شدن دیدگاه های مختلف دارند. هرچند اغلب آنها نیز تا امروز از ایده «روند عام دنیوی شدن» در جوامع دفاع می کنند^۱ اما به خصوص پس از بررسی رخدادهای مهم جهانی مانند انقلاب ایران،

۱. (۴): ۶۴، Lechner, Frank. J. (۱۹۹۱) "The Case Against Secularization: A Rebuttal", Social Forces,

جنبشهای اصیل دینی مانند حزب الله لبنان و... موجب شده تا آنچه در میان صاحب نظران متأخر و معاصر شکل گرفته است نوعی تنوع و تفاوت در دیدگاه باشد.^۱

سکولاریزاسیون و رابطه آن با تعدد و تفاوت جوامع و ادیان

به نظر می آید از آنجایی که سکولاریزاسیون فرایندی تاریخی و اجتماعی است عوامل محیطی و شرایط اجتماعی - دینی حاکم در هر عصر و مکان می تواند تأثیر مستقیمی بر نوع، سرعت و نحوه تحقق این فرایند داشته باشد. لذا در بررسی این فرایند باید به این نکته که ادیان و جوامع چه انواع و اقسامی دارد توجه کرد.

انواع ادیان

ادیان را به اعتبارهای گوناگون، دسته بندی کرده اند، آنچه در بحث عرفی شدن اهمیت دارد و می تواند ملاک دسته بندی ادیان مختلف قرار گیرد، حیث دنیوی و نشوئه اجتماعی دین است؛ لذا مناسب ترین شاخص برای گونه شناسی دین که پاسخگوی چنین بحثی باشد، بررسی نحوه نگرش دین به دنیا و میزان اهتمامی است که به عرصه حیات اجتماعی دارد. از این حیث می توان ادیان جهانی را در کلی ترین وضع، در دوگونه « تجزی گرا» و «اندماجی» از یکدیگر باز شناخت. رابرتسون می گوید غالب جامعه شناسان این واقعیت را پذیرفته اند که جوامع برحسب اینکه دین جاری در آنها چه خصلتی داشته باشد، دست کم دو نوع متفاوت پیدا می کنند. نوع نخست، جامعه است که در آن دین در بهترین حالت و در گسترده ترین صورت خویش، موقعیت نهادی را

۱. پویانفر، محمد رضا - نوا بخش، مهرداد پیشین.

کنار نهادهای اجتماعی دیگر و عرفی به خود اختصاص می دهد، در حالی که در جامعه نوع دوم، دین در همه اجزا و عرصه های آن حضور تأثیر گذار دارد. او جامعه نخست را دارای «دین نهادی» و جامعه دوم را دارای «دین تسری یافته» می خواند، وبر نیز به دو دین «رستگاری» و «شریعتی» می رسد. وبر می گوید دین رستگاری معطوف به آخرت است و عموماً زندگی دنیا را خوار می شمارد؛ در حالی که دین شریعتی و مناسکی به دنیا ارج می گذارد و در صدد همسازی با آنست. چیزی نزدیک به همین گونه شناسی را به دیگری تحت عنوان ادیان «تک بعدی» و «دو بعدی» معرفی کرده اند. برنارد لوئیس در مقایسه بین مسیحیت و اسلام می گوید تلقی مسیحیان غربی در دوره مدن و میانه از دین چنین بوده است که به بخشی از حیان تعلق دارد و برای اموری خاص مقرر شده است و لذا از دیگر بخش های حیات، قابل تجزّی است. آنها در حالی همین تلقی را از اسلام دارند که اسلام اساساً چنین دینی نیست.^۱ اسلام یک دین قانون گرا، فراگیر و همه جانبه است؛ نه به معنای رسمی، بلکه به این معنای اخلاقی که الله یک خدای دربرگیرنده همه جانبه است که می تواند قواعدی برای هر جنبه از زندگی...مقرر دارد.^۲ گونه شناسی دیگری که وبر و دیگران هم بدان اشاره کرده اند، «این دنیایی» و «آن دنیایی» بودن رویکرد ادیان است. با این توضیحات اندماجی بودن ادیان صفت آن دسته از ادیانی است که میان دنیا و آخرت شکافی نمی بینند و نسبت معارض و صورت نقیضی میانشان برقرار نمی سازند؛ بلکه آنها را دو بخش مکمل از حیات انسان و دو

۱. لوئیس، برنارد، «زبان سیاسی اسلام»، ترجمه غلامرضا بهروز لک، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۰-۱۱، بهار و

تابستان ۱۳۷۴، ص ۲۶.

۲. ترنر، برایان، ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی، تهران، مرکز، ۱۳۷۹.

نشئه متفاهم از هستی عالم بر می شمروند که جمع میان آنها نه تنها میسر است که توصیه شده و طرحی برای آن ارائه گردیده است. برخلاف اینگونه، ادیان «تجزی گرا» تنها به تقابل میان دنیا و آخرت قائلند و موالیان خویش را در انتخابی بس دشوار به سوی آخرت می خوانند؛ چرا که بهای درک یکی، ترک دیگری است. از دین یهود، زرتشت و اسلام، به رغم تفاوتشان، به عنوان مصادیق ادیان اندماجی نام برده اند و بودیسم، مسیحیت و آیین مانی را قائل به نکوهیده بودن امتزاج نور و ظلمت هستند از ادیان تجزی گرا به شمار آورده اند.^۱

انواع جامعه

در نسبتی میان جامعه با دین می توان چند نوع جامعه را مشاهده کرد:

۱. جامعه غیردینی: صورت فرضی و تقریباً محالی که در آن هیچ نوع تعلق خاطر دینی اثرگذار بر حیات «فردی» و «اجتماعی» وجود ندارد و هیچ نوع اثر نمایانی از آن در نگرش، تمایلات و رفتارهای فردی و گروهی اعضای آن جامعه مشاهده نمی شود.
۲. نوع شایع و نسبتاً رایجی که در آن ایمان و پابندی های «فردی» به دین، چهره خاص و متمایزی به حیات «اجتماعی» آن جامعه می بخشد و ساخت و مناسبات درونی آن را تا حدی متأثر می سازد. «اجتماع مؤمنان» اصطلاح تا حدی بزرگنمایی شده از همین نوع نسبتاً رایج است که حسب «ساخت دینی»

۱. شجاعی زند، علیرضا الگوهای عرفی شدن جوامع، مجله اطلاعات سیاسی و اقتصادی ۱۳۸۰، شماره ۱۷۱ و ۱۷۲.

آن جامعه یعنی «انحصاری بودن» و «غلبه داشتن یک دین» در آن یا متعدّد بودن ادیان و «متکثر بودن پیروی های دینی» دست کم دو صورت متفاوت به خود می گیرد.

۳. «جامعه دینی» نوع سوم از انواع جوامع حسب نزدیک تری است که با دین برقرار می کند. این نوع که از مصادیق آن در ادوار متأخر تاریخ به میزان زیادی کاسته شده است، معرّف جامعه ای است متشکل از مؤمنان پایبند که برتر از آموزه های دین، تشکیل یا اداره می شود. در این نوع جوامع، همه تلاشها بر آن است که الگوی آرمانی یک دین خاص، بی کم و کاست در حیات فردی و اجتماعی آن جامعه پیاده گردد. در این جوامع کارگزاران و متولیان دین در قالب یک سازمان و نهاد قدرتمند مثل کلیسا، نقش و جایگاه مسلط و تعیین کننده ای در جامعه دارند.

سکولاریزاسیون در حال و آینده

در اینجا باید به این مسئله پرداخت که سکولاریزاسیون فرایندی جبری است یا اختیاری و اکتسابی. آیا تمام جوامع در تقابل با تفاوتها و نوآوری های اجتماعی و مسائل مدرن به یک نحو متأثر می شوند؟ آیا تمامی جوامع و کنشهای اجتماعی ناگزیر از تأثیرند و یا اینکه در این مسیر اختیار و انتخاب آنان است که اثر می گذارد.

در این راستا بسیاری از متفکران فرایند سکولاریزاسیون را فرایندی می دانند که قهراً دامن هر جامعه ای را دیر یا زود خواهد گرفت و خود را به آن ها تحمیل خواهد کرد، اما در

مقابل بسيارى عقیده دارند که سکولاریزاسیون فرایندى جبرى و حتمى نبوده و جوامع و ادیان مختلف رویاروىى متفاوتى با این پدیده خواهند داشت و به نسبت هر جامعه اى این فرایند متفاوت است. هر گروه هم نسخه اى برای دین و دینداران در تقابل با این فرایند پیچیده اند و پیش بینى هاى کرده اند که در ادامه به برخى از آنها اشاره خواهد شد.

در غرب، هاروى کاکس^١، از علمای الهیات مدرن یکى از معروف ترین مدافعان طرز فکر غیردینى (دنیا گرایی) که بین سکولاریزم و سکولاریزاسیون تقابل قایل شده بود، دومى را قابل قبول دانست و اولى را رد کرد.^٢ به عقیده کاکس، «غیر دینى شدن» عبارت از جریان تاریخى است که قابل برگشت نمى باشد و به وسیله آن جوامع از تسلط کلیسایى و عقاید تعصب آمیز مابعدالطبیعه آزاد مى شوند ولی "طرز فکر غیردینى" خود یک ایدئولوژى است که جهان بینى محدودى ارائه مى دهد و خودش یک دین جدید است.»^٣

کاکس بر این باور است که کلیسا و مسیحیت نباید با ورود جریان سکولاریزاسیون (دنیوى شدن) مخالفت کند و از آن دلگیر باشد؛ زیرا در کتاب مقدس با این فرایند مخالفتى نشده است. از این رو، کلیسا لازم است مردم را به زندگى دنیوى جدید که

١. Harvey cox.

٢. میرچا الیاده، پیشین، ص ١٢٩.

٣. ویلیام هوردان، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاطروس میکانیلیان، انتشارات علمى و فرهنگى، تهران، ١٣٦٨، ص

زندگی شهری کانون تجلّی 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 می داند، 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 تجلّی تام و آشکار دنیوی شدن دین می باشد، 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 می گفت. 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 می دهد 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 می دهیم.»^۱

نگاه مزبور نتیجه منطقی اعتقاد به فرایند جبری دنیوی شدن است که در آن برای خدا هیچ گونه حقیقت قدسی و متعالی قایل نیست، بلکه خدا همچون فردی که در گفتمان زندگی انسان حضور دارد و شریک کارهای گروهی می باشد، تلقی می شود نه به عنوان یک حقیقت برتر؛ زیرا عصر جدید و زندگی شهری، برتری و حاکمیت آن را پذیرا

۱. ویلیام هوردان، پیشین.

نیست. از این رو، در نگاه کاکس راهبرد دیگری برای تطبیق با شرایط و فضای مدرن جامعه به عنوان وجود ماورای طبیعى، جز تصرف در مفهوم دین و ماورای طبیعت و جابه جا کردن جایگاه برتر و متعالی خدا وجود ندارد. روشن است این نگاه نمی تواند مدعى دینداری در عصر حاضر گردد؛ زیرا حقیقت دین در نسبت به وحی و خدا قابل فهم است. در واقع، پذیرش چنین فرایندى تن دادن به سکولاریسم است که هیچ مجال و فرصتى برای حضور متافیزیک و عنصر قدسى در روابط جدید زندگى نمی دهد.

دان کیوپیت، از دیگر متفکران غربى، نسبت به فرایند دنیوى شدن دین در غرب با عنوان کردن راهبرد جبرى، معتقد است که دین مسیح باید در تعامل با فضای جدید و مدرن دست از ادعای ماورای طبیعى خود بردارد، و برای تفاهم با عصر جدید تحول جدیدی در عرصه مفاهیم دینی لازم است و برای تفاهم باید بتواند دین کارامدى خود را به منصفه ظهور برساند. از این رو، در نگاه دان کیوپیت مسیحیت باید دنیوى شود و فرایند دنیوى شدن را بپذیرد تا بتواند گره گشای معضلات پدیده های منفى و پیامدهای دنیای مدرنیته گردد، اما نه با دست آویز کردن عنصر ماورای طبیعى و قدسى، بلکه با تحول دینی و پاکسازی نمادها و الگوهای دینی از جوهر قدسى آن؛ زیرا به اعتقاد وی تحقق این تحول خواه ناخواه اجتناب ناپذیر است و تغییرات محیط فرهنگى بار معنایى و مفهومی آن (دین) را دگرگون خواهد کرد. پس لازم است دین مسیحیت در تسهیل و سرعت روند دنیوى شدن خود بکوشد و کارامدى دنیوى خود را عملی کند. وی با بیان مثالى از زبان سنت مسیحى، 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 اسطوره زدایی از مسیحیت به مقصد پیوند دادن مؤثر آن به اوضاع 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 تلویحا کنار نهاده شده است.»^۱

نگاه دان کیوپیت 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 روان‌شناختی پیدا می‌کند.^۲

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.

۱. دان کیوپیت، پیشین، ص ۱۷ و ۱۸

۲. دان کیوپیت، پیشین، ص ۲۰.

نظريه جبري انتقال سکولاریسم

هابرماس، یکی دیگر از اندیشمندان غربی، معتقد است جوامع دینی باید خود را با فرایند سکولاریزسیون مطابقت دهند. وی با تفکیک جوامعی که پُست 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 وفق دهد و جهت گیری 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.^۱

هابرماس با تفکیک بین جوامع پُست سکولار و سکولار، بر این گمان است که می تواند 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 ساده انگارانه است و با اصول و مؤلفه های مدرنیته، که وی از آن سرسختانه حمایت می کند، سازگاری ندارد. «با این وصف، می توان به تلقی هابرماس از "پست سکولاریسم" انتقاد کرد. تصویر او از پست سکولاریسم "استمرار وجود دین در محیطی که هم چنان سکولار است" می باشد؛ به این معنا که "دین همچنان در چارچوب متمایز مدرنیته برای بخش بزرگی از ملت نیرویی مؤثر در شکل دهی به شخصیت آن ها به شمار می آید." 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.^۱ 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 رابطه اش 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 جدایی ناپذیر 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).

٢. معيار و مناظ داورى معارف دینى باید علوم و دانش سکولار و دنیوی باشد (ساینسیسم).

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

به لحاظ همین سه نکته است که دین می تواند با محدود و محصور شدن در قفس تنگ آهنین مدرنیته به حیات خود ادامه دهد. این نیز نه از سر عرف و منزلت بالایی که دین دارد، بلکه از آن روی است که سعه صدر، گشادگی، مدارای مدرنیته نسبت به تحمل رقیب خود را نشان می دهد.^۱

نتیجه ای 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 بن بست سنگینی قرار گرفته است. از این رو، ظهور پست مدرنیسم و رشد دینداری و دین گرایی شاخص مطمئنی برای به پایان رسیدن دوره مدرنیته و آغاز دوره ای جدید می باشد.

افرادی که سکولاریزاسیون را به نوعی جبری و محتوم می‌دانند بیان می‌دارند که سکولاریزاسیون پدیده‌ای است که با مدرنیته همزاد و همراه گشته است.

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 سازی جهان تحقق می‌یابد. به گفته لاتوش «غرب یک سحابی است که همانند دنیای پاسکال (زبان برنامه نویسی) مرکزش در همه جا و محیطش هیچ جاست. غرب ماشین اجتماعی گسترده‌ای شده است که نقاط ثقل آن در مغز ماست و... علاقه مند است که منطق خود را به کل شرایط زندگی تعمیم دهد.»^۱

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 این رو، تحقق پروژه مدرنیته و غربی سازی 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.

۱. سرژ لاتوش، غربی سازی جهان، ترجمه امیر رضایی، نشر قصیده، تهران، ۱۳۷۹، ص ۸۸-۸۹.

سرژ لاتوش در بحث غربی سازی جهان، نسبت صنعتی شدن را، که در راستای غربی سازی جهان قرار گرفته، با ارتقای سطح زندگی دنیوی همراه می داند که در نهایت به نابودی باورهای سنتی منتهی می گردد.

وی بر این باور است که صنعتی شدن نه تنها اقتصادهای بومی را نابود می کند، بلکه به بهای نابودی اسطوره ها و باورهای یک جامعه منجر می گردد. از این رو، صنعتی شدن و غربی شدن جوامع در فرایند دنیوی سازی مشارکت می کند؛ می نویسد: «صنعتی شدن، مطمئن ترین راه برای دستیابی به لذايد سطح زندگی و سراب های قدرت غرب است. صنعتی شدن، بهای آن هر قدر باشد در تمام جهان اجرا شده است. مسلما این موجب نابودی اشکال اقتصاد داخل... می شود.

این اشکال مربوط به روش های خنثی برای تولید کالاهای مصرفی نبوده است، این روش ها در باورها و اسطوره های بنیان گذار جوامع به طور اساسی مشارکت نموده اند... همه زندگی بر اثر خرد صنعتی تکان خورده، قواعد، روش ها، غایات.... محصولات و مصارف سنتی به نحوی برگشت ناپذیر و ویران می شوند. منطق کارخانه در تمام قلمروهای جامعه تحمیل می شود....»^۱

از بیان مزبور به دست می آید که پروژه مدرن سازی و غربی سازی به شکل یک برنامه ریزی فراگیر در راستای سیاست سلطه جهان قابل ارزیابی است. با توجه به فراگیر و

جهان گستری مدرن سازی و غربی سازی می توان فرایند دنیوی شدن و دنیوی گرایی را یک ایدئولوژی جهانی قلمداد کرد که در راستای همان سیاست جهانی می باشد.

از این رو، سکولارسازی جهان را می توان یک بسترسازی فرامنطقه ای و فرا ملی و در حقیقت، یک زمینه چینی الزام آور و غیرقابل برگشت تلقی کرد. استمرار این فرایند دنیوی کردن تا برچیده شدن تمام موانع، ادامه خواهد داشت.

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 الزام آور است که باید کسانی که در سودای مدرن شدن و غربی شدن هستند آن را بچشند. 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^۱ با این که سعی دارد دنیوی گرایی را در مرزهای دین مسیحی و در جغرافیایی 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 دنیاگرایی 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 دنیاگرایی یک پدیده اساسا مسیحی و مختص غرب است و یا پیامدهای صنعتی شدن و یا فراگرد تجدد است. از همین روی،

كشورهای غیر مسیحى و یا غیر غربى تنها در صورتى دنیاگرایی را تجربه خواهند کرد كه صنعتى شدن آن ها با غرب گرایی با تجدد سبك غربى همراه باشد.^١

انتقاد به حتمى بودن این فرایند

نسبت به دیدگاه الزام آور عرفى شدن دین نقدهایی شده است. پيتر برگر استاد دانشگاه و مدیر مؤسسه مطالعات فرهنگ اقتصادى در دانشگاه بوستون، معتقد به فراگیر بودن اجبارآمیز سکولاریزاسیون نیست، بلکه بر این باور است كه در جامعه غربى يك روند سکولارزدایی در حال رشد است. رشد دینداری در جوامع غربى از جمله شاخصه افول سکولاریزاسیون در این جوامع است.

پيتر برگر بر این باور است كه هیچ ملازمه اى بین نوگرایی (مدرنیته) با پدیده سکولاریزاسیون وجود ندارد. این شواهد عینى حکایتگر آن است كه مى توان در دنیای مدرنیته عارى از نگاه سکولار و اندیشه دنیوى گرایی زندگى كرد. از این رو، این گفتار كه در جهان سکولار زندگى مى كنیم نمى تواند درست و منطقى باشد: «در این باید اذعان داشت كه نمى توان گفت ما در جهان سکولار زندگى مى كنیم، بجز چند مورد استثنا جهانى كه ما امروزه در آن زندگى مى كنیم همانند گذشته آكنده از احساسات دینى و در برخى مناطق این احساس بسى بیش تر از گذشته است. و این خود بدان معناست كه كل ادبیاتى كه مورّخان و دانشمندان علوم اجتماعى نام "نظریه سکولاریزاسیون" بر آن نهاده اند دارای نقایص عدیده اى است. ایده ساده اى است: نوگرایی لزوماً به افول دین،

١. ملكم همیلتون، پیشین، ص ٣١٧.

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.^۱

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 «طرد» و دیگری راهبرد «تطابق».

وی راهبرد طرد را با وجود فضای مدرن و جدید، که یک حرکت انقلابی و رادیکال است، معقول نمی داند و آن را نمی پذیرد. راهبرد اول «انقلاب دینی» است؛ یعنی فرد تلاش می کند که کلیت جامعه را تحت سیطره خود آورده و دین ضد تجدد خود را بر همه تحمیل کند^۲ ولی راهبرد تطابق را می پذیرد؛ به این صورت که جامعه دینی به

۱. پیتر برگر، افول سکولاریزم، ترجمه افشار امیری، نشر پنگاه، تهران، ۱۳۸۰، ص ۱۸، ۱۹.

۲. پیتر برگر، پیشین، ص ۱۹.

جای درگیری و روبه 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 می توان بر فرایند احیای عالم گستری سکولاریزاسیون خط بطلان کشید. وی می نویسد: «راهبرد دیگری که می تواند مردم را وادار به ردّ تفکرات و ارزش های جدید در زندگی خود سازد، ایجاد خرده فرهنگ های دینی است که هدف از ایجاد آن ها جلوگیری از تأثیر جوامع خارجی می باشد. این راهبرد تا حدودی کارآمدتر از راهبرد انقلاب دینی به نظر می رسد. فرهنگ جدید از قدرت فراوانی برخوردار است و تلاش مضاعفی لازم است تا بتوان نظام دفاعی مستحکمی در برابر آن ایجاد نمود. جالب توجه آن که در نهادهای دینی با توسل به راهبرد تطابق، بر نظریه سکولاریزاسیون خط بطلان کشیده اند، اما اگر واقعا در دنیای سکولار زندگی کنیم، پس در آن صورت انتظار می رود که نهادها برای بهای هرچه بیش تر خود با سکولاریسم سازگاری یابند.»^۱

به نظر می رسد، رشد دین گرایی اگر چه می تواند دلیلی محکم بر بطلان سکولاریزاسیون باشد، اما رشد دین گرایی در مرتبه قبل، خط بطلانی است بر تلقی فرایند اجباری مدرنیته، یعنی رشد دین گرایی علی رغم توسعه مدرنیته، بیانگر حدّ 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

۱. پیتر برگر، پیشین، ص ۲۰.

عنوان اسطوره ها و خرافات تحریف کند، اما مدرنیته در سیطره و گسترش خود در عبور و گذر از لایه های رویین دینداری نتوانست لایه های عمیق دینداری و فطرت دین خواهی را از وجود بشر بزدايد. از این رو، مدرنیته با حجم وسیع ابزارها و فناوری اطلاعاتی و تبلیغاتی غریزه و فطرت دین داری توده های 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 پوشش ها و حجاب هایی که به فطرت بشر کشیده شده است دارد. در این رابطه نقد نورمن. ال گیسلر^۱ به فرایند الزامی و جبرآمیز دنیوی شدن قابل توجه است:

«این حقیقت که تجربیات دنیامدار محض، به سختی یافت می شود گواهی است بر این که چگونه نهایتاً گریزی از انسان مذهبی نیست. حتی خدای عقل انسانی که زیگموند فروید مطرح کرده است و آن را لوگوس نامیده است با قدرت های عقلانی فرد یکی نیست و در نتیجه، به عنوان یک امر متعالی تعین می یابد.»^۲

در واقعیت بالفعل و عملاً تعداد بسیار کمی به وضعیت دنیامداری و سکولاریته کامل چنگ زده اند. بیش تر تجربه های دنیامدارانه هنوز شبه مذهبی هستند. تبلیغ معتقد است که همه انسان ها یک تعبد نهایی دارند. حتی ملحدین واجد یک مرکزیتی از شخصیتشان و یک محور متحدکننده عنایت هستند. دیگران، همچون اتو، فقط بر کلیت توانش انسان برای دین استدلال آورده اند؛ درست همان گونه که افراد واجد توانش کلی برای آواز یا هنر هستند، اگرچه هیچ گاه آواز نخوانده باشند یا نقاشی نکرده باشند.

۱. Norman. I. Geisler.

۲. نورمن ال گیسلر، فلسفه دین، ج ۱، ص ۳۱.

البته روشن و بدیهی است آنچه گیسلر از آن به میراث مذهبی خدشه ناپذیر یاد می کند نمی تواند 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 می توان گفت: رشد دین گرایی و دین خواهی در حقیقت، بیداری فطرت دینداری پس از قرن ها سکوت و انزوای دین است. در این شرایط است که می توان سکولاریزاسیون را دیگر یک فرایند جبری تلقی نکرد.

با این نگاه کلی می توان گفت: سکولاریزاسیون گرچه فرایندی قهری و الزام آور جوامع مدرنیته شده می باشد، اما سرنوشت حتمی و سرانجام همه جوامع با مدرنیته و سکولاریسم رقم نمی خورد. 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. بر این اساس، گیدنز رشد اسلام گرایی و حرکت های احیاگرانه جوامع اسلامی را که به تجدید حیات پر دامنه اسلام منجر شده و نیز تحوّل و انقلابی را که در ایران در دهه ۱۹۸۰ رخ داده است دلیل و شاهد آشکار بر بطلان فرایند اجتناب ناپذیری دنیوی شدن می داند و خیزش اسلامی ایران به رهبری امام خمینی را واکنشی علیه تأثیر غرب قلمداد می کند: «آیت الله خمینی حکومتی را که بر طبق قوانین سنتی اسلامی سازمان یافته بود تأسیس کرد. انقلاب اسلامی به گفته وی دین را آن گونه که در قرآن مشخص گردیده، اساس مستقیم زندگی سیاسی و اقتصادی قرار می دهد. احیاگری اسلامی را نمی توان صرفاً براساس ملاحظات مذهبی درک کرد. این جنبش تا حدی

نشان دهنده واکنش علیه تأثیر غرب و یک جنبش ابراز هویت ملی یا فرهنگی است. آنچه رخ داده است چیزی پیچیده تر است؛ آداب و شیوه های زندگی سنتی احیا گردیده اند، اما با علایقی همراه اند که خاص دوران مدرن است.^۱

دین به منزله ی نهادی قدرت مند امکان ورود برخی از نیروهای اجتماعی را برای فعالیت و در اختیار گرفتن برخی منابع اجتماعی و انسانی سلب و مسدود می کرده است. اما در عصر مدرن با وقوع مجموعه ای از تحولات اجتماعی و معرفتی، دین امکان اعمال این کنترل طردآمیز را از دست داده است و لذا به ضرب و زور این تحولات، عملاً از قدرت دین انحصارزدایی شده است. غیر از رقابتی شدن، یک معنای دیگر نهفته در انحصارزدایی، تمرکززدایی است. این بدان معنا است که نه فقط نیروهای غیردینی به رقابت با دین می پردازند بل که در درون عرصه ی دینی نیز منابع دینی از دست نیروهای اجتماعی معینی خارج می شود. به اصطلاح عامیانه، دست زیاد می شود. مثلاً اگر قبلاً فقط روحانیان کالای دینی تولید و عرضه می کردند، اکنون روشن فکران دینی نیز چنین می کنند.^۲

معنای انحصار زدایی در دنیای مدرن و تحقق آن

انحصارزدوده شدن دین - یا انحصارزدایی شدن دین یا انحصارزدایی از دین - بدین معنا است که در گذشته دین انحصار بر خور داری و عرضه ی بسیاری از منابع و یا حتاً معنابخشی و هویت بخشی به بسیاری از منابع انسانی و اجتماعی - اعم از معرفتی و غیر معرفتی - را در حیات فردی و اجتماعی واجد بوده است. ولی دین در جهان مدرن

۱. آنتونی گیدنز، جامعه شناسی، ص ۵۱۳ / ص ۵۰۷.

۲. محدثی، حسن، پیشین.

ناچار شده است ورود رقبای جدید را به عرصه‌ی برخورداری، عرضه، و معنابخشی به این منابع بپذیرد و به‌ناچار بدان تن دهد. این فرآیند انحصارزدایی از دین در سه سطح خرد (در فرد)، میانه (در سطح گروه‌ها و سازمان‌ها، و نسل‌ها)، و کلان (سطح جامعه‌ای و بین‌المللی) رخ می‌دهد. مثلاً در سطح خرد، اگر فرد در جهان ماقبل مدرن جهان را انحصاراً دینی می‌فهمید و توضیح می‌داد، حالا فهم غیردینی (مثلاً علمی) جهان نیز در اندیشه‌ی او به‌عنوان فهمی بدیل حضور دارد و با فهم دینی‌اش رقابت و چالش جدی می‌کند. اصلاً بزرگ‌ترین مشکل دین در عصر حاضر فروپاشی و اضمحلال متافیزیک است و مفاهیم و باورهای اصلی دینی نیز عمده‌تاً متافیزیکی‌اند. این مشکلی است که کلام سنتی ما هنوز اصلاً از آن بویی نبرده است. به‌همین دلیل هم هست که بسیار می‌گویند اما اصلاً مسموع واقع نمی‌شود؛ چون اندیشه‌ی خود را از همان آغاز بر متافیزیک بنا می‌نهد. در حالی‌که الاهیات مسیحی در قرون اخیر کوشیده است امر استعلایی را به‌نحو درون‌ماندگار توضیح دهد و از زبان، فهم، و معرفت دینی اسطوره‌زدایی کند و از کاربرد زبان متافیزیکی فاصله بگیرد و در نهایت نیز سیر از تناهی به نامتناهی را بر اساس طلب و تکانه‌ای درونی و یا بر اساس نیازمندی تناهی به نامتناهی توضیح دهد. به‌تجربه دریافته‌ام که وقتی به یک عالم دینی مسلمان می‌گوییم حجت‌آوری متافیزیکی امروزه مسموع واقع نمی‌شود، به‌سختی سخن‌مان را درمی‌یابد.

هم‌چنین، اگر قبلاً فرد برای حل برخی مسائل روانی‌اش به منابع و نیروهای دینی (مثلاً روحانی محل) مراجعه می‌کرد، اکنون به روان‌شناس و روان‌پزشک نیز می‌تواند مراجعه نماید. اگر احساسات و افکارش را پیش از این، دین برمی‌انگیخت و شکل می‌داد و

به حرکت درمی‌آورد، حالا ایده‌تولوژی‌ها و گرایش‌های فکری جدید غیردینی نیز می‌توانند چنین کنند. هم‌چنین است در سطح میانه و سطح کلان. در تمام این سطوح دین ناچار است با رقبای تازه‌وارد دست و پنجه نرم کند و گاه حتا عرصه را تا حد زیادی به رقبای خود واگذار کند. به‌ویژه من فکر می‌کنم در قلمرو معرفتی چنین اتفاقی افتاده است. تبیین دینی جهان، دیگر از آن شأن و اعتبار و یا به تعبیری از آن شوکت و حشمت پیشین برخوردار نیست.

در هر صورت، به نظر می‌رسد طرح چنین مدعایی (وقوع فرآیند انحصارزدایی از دین در جهان مدرن) به لحاظ نظری میانه‌روانه‌تر و نیز به نحو تجربی بیش‌تر قابل واریسی است. اگر از این منظر بنگریم و از تز انحصارزدایی از دین سخن بگوییم، به نظر من این پدیده در تمامی جوامع مدرن رخ داده است و پیوند تنگاتنگی با انفکاک یا تمایزیابی ساختاری^۱ از یک سو و رشد معرفت علمی از سوی دیگر دارد.^۲

در ایران معاصر دو پدیده‌ی قابل توجه در عرصه دین داریم که نادیده گرفتن آنها باعث خطاهای فاحشی در جامعه‌شناسی دین می‌شود. من این خطا را هم در کار جامعه‌شناسان غربی دیده‌ام و هم در برخی از اشارات جامعه‌شناسان و یا محققان ایرانی. خطای اول این است که سکولارسازی آمرانه را در زمان شاه به معنی سکولاری شدن جامعه تلقی می‌کنیم. پدیده‌ی عکس این است که ما یک دیندارسازی آمرانه داریم و خطایی که اینجا صورت می‌گیرد این است که دیندارسازی آمرانه را برابر با دیندار شدن جامعه بگیریم. یعنی حضور سیاسی دین را تصور کنیم جامعه دینی شده است. باز این

۱. structural differentiation

۲. محدثی، حسن، پیشین.

هم خطاهای فاحشى است که هم در کار جامعه‌شناسان غربى دیده شده و هم در کار برخى از محققان ایرانى. بنابراین این دو را نباید با هم خلط کنیم. سکولار شدن آمرانه غیر از سکولاریزه شدن جامعه است و دیندارسازی آمرانه غیر از دیندار شدن جامعه است.^۱

نظرات درباره تحقق سکولاریزاسیون در جامعه ایران

نظرات متفکران ایرانى درباره عرفى شدن

غالباً نظریه پردازان ایرانى، به لحاظ تفکر در باب عرفى شدن سه دسته اند. دسته اى از دین پژوهان مانند کچوئیان^۲ و سبجانی^۳ معتقدند که اساساً طرح بحث عرفى شدن در مورد اسلام مصداق ندارد؛ چرا که به دلیل تفاوت ماهوى اسلام با مسیحیت، چنین تجربه اى در اسلام و جوامع مسلمانان ناممکن است و بنابراین، طرح بحث در باب آن نیز بى مورد است. برخى دیگر از پژوهشگران معتقدند عرفى شدن فرآیندى است که دیر یا زود تمام جوامع را فرا مى گیرد و مانیز صرف نظر از دین حاکم بر جامعه و برخى

۱. مصطفی ملکیان، «سلسله نشست‌های نقد و سنجش دینداری در ایران»، به همت «مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعى دانشگاه تهران» ۱۳۹۰، علیرضا شجاعی‌زند، محمد رضا طالبان، سید حسین سراج زاده و حسن محدثی و مصطفی ملکیان.

۲. کچوئیان، حسین، ۱۳۷۴، «اسلام، تشیع و فرایند عرفى شدن»، مجله کیان، شماره ۲۶، ص ۴۰ - ۴۵.

۳. سبجانی، جعفر، ۱۳۸۳، «سکولاریسم یا عرفى شدن دین و فقه»، مجله تخصصى کلام اسلامى، سال سیزدهم، شماره ۵۰، ص ۵ - ۲۹.

تفاوت های اساسی اسلام با مسیحیت، به ناگزیر آن را تجربه خواهیم کرد. وریج کاظمی و فرجی^۱، محمدی^۲ و حجاریان^۳ از این دسته هستند.

در مقابل رویکرد بالا، معدودی از نظریه پردازان مانند شجاعی زند^۴ هستند که با پذیرش هم زمان تفاوت ماهوی اسلام و جوامع مسلمان با مسیحیت و جوامع مسیحی غربی از یک سو و احتمال عرفی شدن در نتیجه نفوذ و گسترش الگوهای توسعه غربی همراه با نمادها، ارزش ها و مفاهیم مدرن، ناگزیر، آینده ایران و جوامع مسلمانی مانند آن را آینده عرفی نمی دانند. آن ها با تأکید بر تفاوت های مهم جامعه اسلامی با جامعه مسیحی، استدلال می کنند که امکان حرکتی خلاف مسیر عرفی شدن برای ایران و جوامعی مانند آن وجود دارد.^۵

سعید حجاریان قائل است عرفی شدن یکی از مهم ترین تجلیات مدرنیته است و گوهر مدرنیته، خرد نقاد است. مدرنیته به واسطه همین خصلت، یعنی برخورداری از عقل نقاد، اسیدیته بالایی دارد و هر چه در کاسه تیزاب مدرنیته می افتد، دیر یا زود در این تیزاب حل می شود. حال می توان پرسید که دین در مواجهه با تیزاب مدرنیته چه تحولاتی را از سر گذرانده و چه مسیرهایی را طی کرده است؟ بخش هایی از دین با پناه

۱. وریج کاظمی، عباس و مهدی فرجی، ۱۳۸۲، «عرفی شدن و زندگی روزمره»، نامه علوم اجتماعی، شماره ۲۱، ص ۲۴۳-۲۶۹.

۲. محمدی، مجید، ۱۳۷۷، سر بر آستان قدسی، دل در گرو عرفی، تهران، نشر نقره.

۳. حجاریان، سعید، ۱۳۸۰، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری؛ عرفی شدن در سپهر سیاست، چاپ دوم، نشر طرح نو، تهران.

۴. شجاعی زند، علیرضا، اسلام و عرفی شدن، «نقد و نظر»، شماره سوم و چهارم.

۵. بهیوانفر، محمد رضا - نوا بخش، مهرداد، پیشین.

گرفتن در عرصه خصوصى تن به محك تيزاب مدرنيته نداده و موفق شده اند مدت هاى مديد به حيات قدسى خود ادامه دهند. عرصه عمومى، عرصه آزمون است و آنچه از عرصه عمومى به عرصه خصوصى مى رود، از آزمون هاى عرصه عمومى مى گريزد. اما بخش هاى از دين وارد چالش تمام عيار با مدرنيته شدند و طى اين زد و خورد، حواشى ناكارآمدشان فرسايش پيدا كرد و هسته عقلانيتشان باقى ماند. بسيارى از امور قدسى واجد يك هسته عقلانى اند و گاه همين هسته عقلانى است كه به حيات خود ادامه مى دهد. مثلاً نظام حقوقى فرانسه، انگليس و آمريكا ريشه هاى مذهبى قويمى دارد و نيز بسيارى از ايدئولوژى هاى مدرن در واقع اشكال بازسازى شده قدسيات دوران پيشامدرن هستند. گاه امور قدسى به فرهنگ تبديل مى شوند و بقايشان را حفظ مى كنند؛ يعنى دين شريعتى به دين شعائرى تبديل مى شود. در دين مدنى، بسيارى از مقولات و مفاهيم، قدسى نيستند؛ اما ريشه قدسى دارند. به اين ترتيب، بخش هاى از دين در فضاي عمومى باقى مى ماند؛ اما پاى بندى يا عدم پاى بندى به آنها با تشويق و تنبيه دنيوى همراه نيست. گاه نيز پاره هاى از دين در حاشيه فضاي عمومى قرار مى گيرند - مثلاً در ذهن يك فرد، در يك كتاب، در يك فرقه - و در آن جا به دور خودشان پيله مى تنند تا در روز مبدا مجدداً ظهور كنند. اين اتفاق در كشورهاي كاملاً سكولار، نظير هلند و انگليس نيز رخ داده است. در آمريكا هم فرقه هاى دينى متعدد و قدسيات فراوانى وجود دارد.

به طور كلى به نظر مى رسد كه نظريه هاى قديمى درباره سكولاريزاسيون، يعنى آراى كسانى همچون كنت، اسپنسر، زيمل، تونيس، دوركيم و وبر، ديگر مقبوليت چندانى

ندارد و جای خود را به نظریات جدیدتری داده است که متفکرانی همچون چارلز گلاک، رادنی استارک و فیلیپ هامون مطرح کرده اند. در این نظریه های جدید عمدتاً این نکته مورد بررسی قرار می گیرد که امور قدسی چگونه به حیات خود ادامه می دهند، چگونه می روند و چگونه بازمی گردند. در کشور ما، به نام دین انقلابی رخ داد و دولتی شکل گرفت؛ یعنی امر قدسی در قالب پدیده انقلاب و نهاد دولت، آن هم در عصر عرفی، مجدداً به صحنه آمد. در چنین شرایطی طبیعی بود که امکان یا امتناع دولت دینی و همچنین سرنوشت امر قدسی در جهان عرفی شده، دغدغه اصلی یک فرد مسلمان بشود. به علاوه، پس از انقلاب اسلامی در جامعه ما روندهای پیچیده و گاه متناقض در جریان بود. از یک طرف امور دینی تر می شد و از طرف دیگر سکولاریزاسیون با قوت تمام در حال پیشرفت بود. مثلاً این تناقض ها در دستگاه قضایی دیده می شد.

ایشان معتقد است جوامع مدرن از برخی جهات فرایندهای مشابهی را از سرمی گذرانند؛ نظیر انفکاک ساختاری و بهره‌مندی از دست‌آورهای علمی و تحت تأثیر جهان‌بینی علمی قرار داشتن و نظایر این‌ها. لذا فرایند انحصارزدایی از دین به‌میزانی که جوامع مدرن می‌شوند، در آن‌ها رخ می‌دهد. اگر چه بسته به عمل‌کرد نیروها و امکانات زمینه‌ای در این جوامع، این فرایند شدت و ضعف خواهد داشت. ثانیاً، ادیان به‌رغم تمامی تفاوت‌های‌شان هم‌چون هر نظام فرهنگی تام ناچار به رقابت با نیروهای تازه‌وارد اند و در این میان هیچ فرقی بین بودیسم و هندوئیسم و مسیحیت و اسلام وجود ندارد.

وانگهی، به گمان ایشان بین مسیحیت و اسلام چه از نظر آموزه‌ای و چه از نظر تاریخی، به‌رغم همه‌ی تفاوت‌ها، شباهت‌های زیادی نیز وجود دارد.^۱

دکتر محدثی در این زمینه قائلند که برای سخن گفتن از وضعیّت دین (و نه فقط وضعیّت دین‌داری) در ایران معاصر دو مفهوم به ما کمک می‌کند: الف) سطح تحلیل که عبارت‌اند از کلان، میانه، و خرد؛ و ب) ساحت یا قلمرویی که تحلیل ما ناظر بدان است. در سطح کلان دست‌کم می‌توان برای دین دو ساحت در نظر گرفت: ۱) ساحت نهادی که در آن نهاد دین در کنار دیگر نهادها قرار دارد و به تعامل و داد و ستد با آن‌ها می‌پردازد؛ ۲) در ساحت طرح‌های بدیل از جامعه و نظم اجتماعی. در سطح میانه می‌توان از وقوع تحولاتی در دو ساحت حیات سازمان‌ها و گروه‌های اجتماعی و حیات نسل‌ها سخن گفت. در سطح خرد، نیز تحولات در ساحت اندیشه‌گی (جهانبینی، نحوه‌ی اندیشیدن، نظام اعتقادات دینی)، اعمال (دینی و غیردینی)، تجربه‌ها (دینی و غیردینی)، و احساسات (دینی و غیردینی) در حال وقوع است. در تمام این سطوح و ساحات تحولاتی در دین و دین‌داری در حال وقوع است که در جای خود می‌توان بدان پرداخت. تمام این تحولات نیز ناشی از حضور نیروهای بدیل اجتماعی و نظام‌های بدیل معرفتی‌اند که مانع از آن می‌شوند که دین بتواند چتر فراگیر خود را بر کل جامعه بگسترده و دنیایی یک‌پارچه فراهم کند.^۲

۱. حجاریان، سعید، عرفی شدن دین در سپهر سیاست، مجله بازتاب اندیشه، شماره ۱۹.

۲. محدثی، حسن، پیشین.

رابطه و نسبت مدرنیزاسیون و سکولاریزاسیون

پدیده سکولاریزاسیون به لحاظ خاستگاهش همزاد و از حیث جایگاه همراه مدرنیته است؛ یعنی به لحاظ پدیدارشناسی، موضوع و مقوله ای 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 نمی توان 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 می شود از این، پدیده مزبور در تطوّر تاریخی خود از حیث قلمرو و عمق از تطورات تاریخی مدرنیته پیروی می کند. این همراهی و همگامی مدرنیته با سکولاریزاسیون را در جلوه و ظهورات نظام مدرنیته، یعنی تکنولوژی، صنعت، تحولات ساختاری و نهادی، زندگی شهری که محسوس ترین و عمومی ترین اشکال نمادین مدرنیته می باشد می توان دید که با کاهش تأثیر اجتماعی و سیاسی دین همراه است. بسیاری از تحلیل گران به این نکته اهتمام بیش تری دارند. ظهور و پدیده سکولاریزاسیون بیش از آن که یک تحول درونی دینی قلمداد 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 تحجّر از سوی طرفداران پروتستانتیسم مسیحی محمل های درون دینی برای همگامی و هم عصری با فضای

مدرن ره گیرى و پى گیرى مى شود که از آن به آزادسازی نیروها و محمل های دنیوی سرکوب شده در بطن مسیحیت یاد مى 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 سکولاریزاستی قرار دارد. این پدیده با توجه به همزادی با مدرنیته و بیرونی بودن تحول، گسترش و شمول آن فراتر از حوزه های دنیای مسیحیت مى 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 منحل مى گردند و تا چه میزان آن را با جوهره دینی عجین مى کنند. البته نباید از نکته فوق این برداشت را کرد. این روند نقصان و زوال، دیگر مجال و فرضی برای اختیار و اراده نمى گذارد. هرچند ماهیت استبدادی تکنولوژی اطلاعاتی و ارتباطی به این ذهنیت قویا دامن زده است، ولی ما نقطه پایان و مرز توقف سکولاریزاسیون را در پایان و سقف نهایی رشد و تکامل مدرنیزاسیون مى دانیم؛ یعنى با پایان تاریخ و دوره مدرنیته مى توان توقف پدیده فوق را نیز متوقع بود. خاستگاه و جایگاه دنیوی شدن در ایران با بیان و تبیینی که از خاستگاه و جایگاه سکولاریزاسیون در غرب ارائه شد، مى توان در جامعه ایران نیز خاستگاه تاریخی و جایگاه آن را در سیر تاریخی بیان کرد.

همان گونه که گفته شد، در غرب خاستگاه سکولاریزاسیون با مدرنیته گره و پیوند خورده است. از سوى دیگر، بر طبق عقیده نظریه پردازان توسعه، صنعتی شدن و رشد فناوری

های مدرن از شاخصه های اصلی رشد مدرنیته محسوب می گردد. از این رو، این شاخصه ها را به عنوان عوامل توسعه یافتگی و پیشرفت غرب محسوب می کنند. این شاخصه ها نیز از قابلیت ها و ظرفیت های بالایی از حیث صدور و فراگیری و جهان شمولی برخوردار می باشند.

نظام مدرنیته در توسعه و جهان شمولی خود بسترهای لازم را در تمامی سطوح اجتماعی و سیاسی و اقتصادی با خود همراه می کند. 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 فناوری علمی و صنعت، آن را به عنوان عوامل توسعه و پیشرفت اخذ و اقتباس می کردند غافل از این که 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 نمی تواند 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 می شوند.

«بنابراین، اگر یک کشور جهان سومی (خصوصاً کشورهای اسلامی که از نظر فرهنگ عمومی و نیازهای واقعی، فاصله عمیق تری 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 غربی ها را در بستر خدمت حل معضلات جهان سوم دانست (که هر دو خلاف فرض و خلاف واقعیت است). آن ها نه تنها در پشت صحنه دلسوز حل مشکلات کشورهای عقب مانده نیستند، بلکه در صددند تا از این طریق مشکلات خود

را به كشورهای دیگر صادر نموده و دیگر کشورها را نیز با ناهنجارهای اجتماعى ظاهرى و غیرظاهرى که خود با آن مواجهند روبه رو سازند. از این رو، تکنولوژى که در بستر این جوامع تولید، رنگ و بوى همان جا را دارد و در صورتى همچون همان جا بازدهى دارد که ما نیز همان جایی (غربى) مى شویم.^۱

با بیان مزبور، مى توان چنین ادعا کرد که جامعه ایران نیز با ورود اولین دستاوردهای فنى غربى نمى توانست شیفتگى و خودباختگى خود در برابر آن را پنهان کنند. این شیفتگى در قالب غرب زندگى و تجددزدگى در محافل روشنفکرى خود باخته و در میان عوامل دولتى زمینه ساز چنین تفکرى، ابراز شد. این پایان ماجرای غرب باورى و تجددزدگى نبود، بلکه شروع و نقطه عطفى در تاریخ معاصر ایران برای جریان هاى بود که درصدد ایجاد عوامل و زمینه هاى غرب زندگى بودند. جریان روشنفکرى و جریان دولتى برای ایجاد بستر توسعه در ایران، آن هم در شکل سطحى، نهادهای دینى و نیز نظام مفاهیم دینى در رأس آن علما و روحانیت حامى دین را به عنوان مانع توسعه یافتگى برشمردند. از این رو، نقطه آغاز سکولاریسم در ایران با جریان غرب گرایی و تجددگرایی که از سوى جریان هاى روشنفکرى دولتى حمایت مى شد، همراه بوده است و ضدیت و مخالفت با جریان روحانیت به عنوان اولین سنگر و سنگ بنایى که مانع در

۱. موسى نخعی، اندیشه دینى و سکولاریزم در حوزه معرفت سیاسى و غرب شناسى، نشر پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى، تهران، ۱۳۷۵، ص ۱۲۷.

تحقق دنیوی شدن و دنیوی گرایی می بود از سوی جریان غرب گرا و روشنفکری وابسته با شتاب بیش تری صورت می گرفت.^۱

اساسا پیدایش نقطه آغاز جریان تفکر سکولاریستی در جهان اسلام، بخصوص ایران در سده های اخیر، با غرب گرایی و تجددگرایی توسط این جوامع همزاد بود.

پیش از این تجددگرایی و غرب زدگی، چنین مفاهیمی هیچ تناسب و سنخیتی با نظام مفاهیم دینی نداشته است. در همین زمینه، برنارد لوئیس پدیده سکولاریسم را با غرب گرایی مسلمانان همراه می داند و می نویسد: «در اسلام قبل از غرب گرایی مسلمین، دو قدرت وجود نداشت، بلکه تنها یک قدرت بود و نتیجه مسأله جدایی نمی توانست طرح شود. تمایز بین دستگاه کلیسا و دولت، که عمیقا در جهان مسیحیت ریشه دارد، در اسلام وجود نداشت و در عربی کلاسیک همانند دیگر زبان هایی که واژگان سیاسی و فکری خود را از آن گرفته اند، کلمات مزدوج معادل دنیوی و معنوی، عوام و خواص (کلیسایی) دینی و غیره وجود ندارد. تا قرن نوزدهم و بیستم چنین چیزی نبود و از آن زمان به بعد، تحت اندیشه ها و سنت غربی، واژه های جدید ابتدا در زبان ترکی و آن گاه در عربی ظاهر شدند تا مفهوم سکولار (غیر دینی) را بیان کنند.^۲

در حقیقت، می توان چنین ادعا کرد که روند تاریخی تفکر سکولاریسم در ایران از آغاز تا حال با دغدغه مدرن سازی و تجددگرایی رقم خورده است. نظریه مدرنیزاسیون دو قطبی است و جامعه مدرن را در برابر جامعه سنتی قرار می دهد و بدون آن که تعریف

۱. برنارد لوئیس، زبان سیاسی اسلام، ترجمه غلامرضا بهروز لک، مرکز انتشارات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸، ص ۲۷.

۲. بهنام، جمشید، ایرانیان و اندیشه تجدد، نشر فروزان، تهران، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸-۱۲۹.

جامع و کاملی ارائه دهد، جوامع غربی را مدرن می شناسد و جوامع جهان سوم را پای بند سنت معرفی می کند.

طبق این نظریه در کشورهای جهان سوم موانعی وجود دارند که امر توسعه را دشوار می کنند. این موانع عبارتند از: وجود نهادها و سیستم های ارزشی کهنه، افزایش جمعیت، عدم کارایی دستگاه ها، عدم مشارکت مردم در امور، وجود اعتقادات خاص، کمبود سرمایه گذاری تولیدی و... بدین سان نظریه مدرنیزاسیون در جست و جوی «دلایل درونی» برای توجیه عقب ماندگی است.^۱

از بیان مزبور آشکارا می توان به رابطه و نسبت مدرنیزاسیون و سکولاریزاسیون پی برد.

سخن پایانی

پدیده سکولاریزاسیون پدیده ای بسیار پیچیده و دارای ابعاد فراوان است که در تناسب با کشورها و جوامع متفاوت تأثیر، تأثر، سرعت و شکل مختلفی به خود می گیرد و بررسی آن نیازمند صرف وقت و دقت فراوان است و در این میان اگر فردی بتواند به نوعی به همه جهاتی که پژوهشگران متعدد به آنها توجه کرده اند نظر کند و نتیجه تحقیقش را بر آنها مبتنی کند خالی از فایده نخواهد بود.

فهرست منابع

۱. باریبه، موریس. ۱۳۸۹. دین و سیاست در اندیشه مدرن، مترجم امیر رضایی، چاپ دوم. تهران: انتشارات قصیده سرا.
۲. برگر، پیتر، ۱۳۸۰، افول سکولاریزم، ترجمه افشار امیری، تهران، نشر پنگاه.
۳. بهنام، جمشید، ۱۳۷۵. ایرانیان و اندیشه تجدد، تهران: نشر فروزان.
۴. بیات، عبدالرسول. ۱۳۸۱. فرهنگ واژه ها. قم: نشر مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
۵. پویانفر، محمد رضا و نوا بخش، مهرداد. ۱۳۸۹. بررسی نشانه های عرفی شدن برای مطالعه تجربی در ایران. مسائل اجتماعی ایران، زمستان ۱۳۸۹، شماره ۲.
۶. ترنر، برایان، ۱۳۷۹، ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی، تهران، نشر مرکز.
۷. حجاریان، سعید، ۱۳۸۰، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری؛ عرفی شدن در سپهر سیاست، چاپ دوم، تهران، نشر طرح نو.
۸. خاکی قواملکی، محمدرضا. خاستگاه و جایگاه سکولاریسم در غرب و ایران، مجله معرفت، شماره ۷۹.
۹. دان کیویت. ۱۳۷۶. دریای ایمان. ترجمه حسن کامشاد، تهران: طرح نو.
۱۰. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۳، «سکولاریسم یا عرفی شدن دین و فقه»، مجله تخصصی کلام اسلامی، سال سیزدهم، شماره ۵۰، ص ۵-۲۹.
۱۱. شجاعی زند، علیرضا، ۱۳۸۰، الگوهای عرفی شدن جوامع، مجله اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۱۷۱ و ۱۷۲.
۱۲. شجاعی زند، علیرضا، اسلام و عرفی شدن، «نقد و نظر»، شماره سوم و چهارم.
۱۳. کچوئیان، حسین، ۱۳۷۴، «اسلام، تشیع و فرایند عرفی شدن»، مجله کیان، شماره ۲۶، ص ۴۵-۴۰.
۱۴. گیدنز، آنتونی، ۱۳۹۳، جامعه شناسی، منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.

۱۵. گیسلر، نورمن ال، ۱۳۹۵، فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، انتشارات حکمت.

۱۶. لاتوش، سرژ، ۱۳۷۹، غربی سازی جهان، ترجمه امیر رضایی، تهران، نشر قصیده.

۱۷. لوئیس، برنارد، ۱۳۷۸، زبان سیاسی اسلام، ترجمه غلامرضا بهروز لک، قم: مرکز انتشارات حوزه علمیه قم.

۱۸. لوئیس، برنارد، ۱۳۷۴، «زبان سیاسی اسلام»، ترجمه غلامرضا بهروز لک، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۰-۱۱، بهار و تابستان.

۱۹. محدثی، حسن. ۱۳۸۴. مروری انتقادی اثری غیر قابل چشم پوشی/ ساده سازی نسبت دین و سیاست. کتاب ماه علوم اجتماعی، آبان و آذر و دی، شماره ۹۷ و ۹۸ و ۹۹.

۲۰. محدثی، حسن، انحصارزدایی از دین در جهان مدرن. ۱۳۹۱. دوماه‌نامه‌ی چشم‌انداز ایران شماره‌ی ۷۴، تیر و مرداد ۱۳۹۱.

۲۱. محمدی، مجید، ۱۳۷۷، سر بر آستان قدسی، دل در گرو عرفی، تهران، نشر نقره.

۲۲. ملکیان، مصطفی، ۱۳۹۰، «سلسله‌نشست‌های نقد و سنجش دینداری در ایران»، به همت «مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران».

۲۳. میرچالیا، ۱۳۷۴. فرهنگ و دین. هیأت مترجمان، زیر نظر بهاء الدین خرمشاهی. تهران: طرح نو.

۲۴. نخعی، موسی، ۱۳۷۵، اندیشه دینی و سکولاریزم در حوزه معرفت سیاسی و غرب شناسی، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.

۲۵. وریج کاظمی، عباس و مهدی فرجی، ۱۳۸۲، «عرفی شدن و زندگی روزمره»، نامه علوم اجتماعی، شماره ۲۱، ص ۲۴۳-۲۶۹.

۲۶. هابرماس، یورگن، چیستی سکولاریزم، مجله بازتاب اندیشه، ش ۲۶، قم، ۱۳۸۱، ص ۲۹.

۵۰/ دوفصلنامه علمی - دانش پژوهی پژوهشنامه فلسفه و کلام، سال ۱، شماره ۱، بهار، تابستان ۱۴۰۱

۲۷. همیلتون، ملکم. ۱۳۸۱. جامعه شناسی دین. ترجمه محسن ثلاثی، تهران: موسسه فرهنگی

انتشارات تیان.

۲۸. هوردان، ویلیام، ۱۳۶۸. راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاطروس میکائیلیان، تهران

انتشارات علمی و فرهنگی.

Frank. J. (۱۹۹۱) "The Case Against Secularization: A Rebuttal", Lechner, ۲۹

Social Forces, ۶۴: (۴) ۱۱۰۳- ۱۱