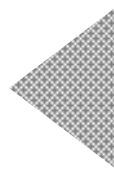


بررسی انتقادی و تاریخی فرآیند و تز سکولاریزاسیون



بهزاد حمیدیه

به جای مقدمه: رویکرد تاریخی به سکولاریزاسیون^۱

فرآیند سکولاریزاسیون غرب که در وهله اول، تفکیک کلیسا و دولت را ایجاد کرد و سپس دین را از جامعه جدا نمود، در هر کشور، مدت زمان خاصی، متفاوت با دیگر کشورهای اروپایی طول کشید، اما اغلب، بیشتر از صد سال، زمان برد. حتی امروزه نیز این فرآیند در همه مناطق مغرب زمین، کامل نشده است. به طور کلی، در طی قرن ۱۹، تقریباً همه جوامع اروپایی، خود را از ایده دولت اعترافی رها ساختند تا با سرعت زیاد و مصممانه، سیر یک سکولاریزاسیون قطعی را در پی بگیرند.

برای تمام کشورها، کمابیش، نقطه شروع واحدی وجود داشت، یعنی دولت اعترافی، که رابطه محرمانه‌ای با کلیسای رسمی داشت (Rene Remond, 127-128).

انتقال از دولت اعترافی به دولتی بی طرف نسبت به امور دینی، به اعتقاد رنه رموند، شامل ۴ یا ۵ مرحله متوالی بوده است. دولت‌ها همگی این سیر را کامل نکردند؛ برخی در نیمه راه ماندند و برخی بالعکس با جهش از مراحل میانی، مستقیماً به شرایط نهایی رسیدند. می‌توان تیپ‌های مختلفی از فرآیند سکولاریزاسیون جوامع اروپایی را از هم بازشناخت. بر اساس تیپ‌های مختلف، اروپا به بلوک‌های متعددی قابل تقسیم است:

۱. اروپای غرب و جنوب کاتولیک،
۲. اروپای شمال، تحت تأثیر نهضت اصلاح دینی (از جزایر بریتانیا تا اسکاندیناوی و بخشی از آلمان)،
۳. اروپای شرق که بطور عمده، ارتدوکس است.

بریتانیای کبیر، یکی از کشورهایی بود که تحولی تدریجی را تجربه نمود. برعکس، پرتغال و اسپانیا، مستقیماً از وضعیت *انسین رژیم*، به سکولاریزاسیون تمام عیار گام برداشتند؛ پرتغال با شکل‌گیری جمهوری، در ۱۹۱۰ و اسپانیا در ۱۹۳۱. اما در هر دو کشور، پس از این سکولاریزاسیون تحمیلی، فرآیندی بازگشتی رخ داد که خط مشی‌های سنتی را باز تولید نمود؛ در پرتغال، با رژیم *استادونو* و در اسپانیا، با فرانسوی‌گری که در پایان جنگی مذهبی داخلی رخ داد.

در فرانسه، وضع، متفاوت بود. ابتدا تمایزی بنیادی میان شهروندی و اعتراف نهاده شد و سپس به سرعت، نتایج عمده‌ای در زمینه حقوقی و اداری به دست آمد: تأسیس یک دفتر ثبت اسناد مدنی سکولار، ابداع ازدواجی که شاید بتوان آن را ازدواج مدنی خواند و بالاخره، جدایی ریشه‌ای دولت و کلیساها (چه کلیساهای مطابق قانون اساسی و چه کلیساهای سنتی) در ۱۷۹۵. فرانسه، بعدها از نو، روابطی قانونی با کلیسای کاتولیک برقرار نمود و طی بیش از یک قرن، پیمان رسمی Concordat با مواد قانونی خود درباره دیگر فرقه‌های رسمی، چارچوبی نهادی برای روابط دولت و دین شد (Rene Remond, 129).

اما رعایت و سواس‌آمیز این دسته قوانین، از سوی دولت، مانع از آن نشد که در دهه ۱۸۸۰، قانونی اتخاذ و اجرا شود که در پی سکولاریزاسیون یکپارچه نهادهای سیاسی و مدنی و راندن موضوعات دینی به حوزه‌ای بسیار محدود بود. سپس در بافتی متفاوت و فضای فکری دیگری، جمهوری سوم، با تکرار ابتکار جمهوری اول، بالاخره تدابیری شدید، اتخاذ نموده و جدایی‌ای عمیق‌تر از ملل دیگر ایجاد کرد. خلاصه، آن که در فرانسه، طی ۲۰۰ سال، سه یا چهار تجربه، یکی پس از دیگری به ثمر رسیدند (Rene Remond, 130).

رنه رموند، تاریخ سکولاریزاسیون را به دو عصر تقسیم نموده است. عصر اول از حدود اواخر قرن ۱۷ آغاز و تا دهه نخست قرن ۲۰ به طول می‌انجامد و چهار مرحله آن عبارت است از:

۱. **الغاء تبعیض اعترافی:** حرکت به سوی پلورالیزم اعترافی، نفی و لغو تبعیض‌های موجود تحت انسین رژیم و دستیابی به برابری فرقه‌ها تحت تفکر لیبرال.

۲. **از رسمیت انداختن دین:** رسمیت‌زدایی از کلیسای واحد رسمی، تفکیک میان اسناد دینی و اسناد اداری، جدایی میان شهروندی و دین، ثبت احوال مدنی، ازدواج و تدفین مدنی.

۳. **جدایی و سکولاریزاسیون:** بی‌طرف شدن کامل دولت لیبرال، به هم پیوستن دو تفکر لیبرال و لائیک، تبدیل وظیفه دولت از ایجاد برابری فرقه‌ها به مبارزه با تأثیر و دخالت دین و روحانیون، ضدیت علمی - منطقی با دین بر اساس قول به ناسازگاری مدرنیته با کاتولیسیسم.

۴. **جدایی نهایی:** قطع کامل دخالت‌های روحانیت، تضمین آزادی فرد، تبدیل دین به علاقه‌ای کاملاً فردی.

گرچه نمی‌توان به دقت، زمان آغاز مراحل فوق را تعیین نمود، اما به طور تقریبی، می‌توان گفت مرحله اول در انگلستان به سال ۱۸۲۸، در فرانسه به سال ۱۸۰۴، در آلمان به سال ۱۸۴۸ و در سوئد به سال ۱۸۶۲ آغاز گردید. مرحله دوم در انگلستان به سال ۱۸۶۹ و در فرانسه، در آغاز انقلاب کبیر شروع شد. سرآغاز

مرحله سوم، از جوامع کاتولیک و خصوصاً فرانسه بود و بالاخره، مرحله چهارم، در فرانسه به سال ۱۹۰۵ اتفاق افتاد.

عصر دوم سکولاریزاسیون، به دوره پس از جنگ جهانی اول که به سال ۱۹۱۴ آغاز گردید مربوط می‌شود. اگر در عصر اول، دشمن دین، راسیونالیسم و لیبرالیسم برآمده از آن بود، در عصر دوم، نظام توتالیتار به دشمن درجه یک دین تبدیل شد. آگاهی از پیامدهای توتالیتاریانیسم باعث شد کاتولیسیسم در کنار لیبرالیسم به طرفداری از دموکراسی و سکولاریسم برخیزد. در ۱۹۶۰ جنبشی شکل گرفت که آزادسازی رفتار شخصی از قضاوت‌های دینی و دولتی را هموار می‌ساخت.

بدین‌سان، مشاهده می‌شود که سکولاریزاسیون، مسیر تاریخی خود را از برابری فرقه‌ها و بی‌طرفی نسبت به نوع مذهب تا بی‌طرفی نسبت به اصل دین و سپس ضدیت با تأثیر و دخالت دین و دین‌زدایی طی کرده و حتی از دست‌اندازی به ماهیت دین و تنگ‌مایه کردن آن سرباز زده است، تا آنجا که اخذ اصول حقوقی و اخلاقی از دین را نیز کنار نهاده است.

۱- عصر اول سکولاریزاسیون

۱-۱- اولین مرحله: الغاء تبعیض اعترافی

گام اول، عبارت بود از دستیابی به شرایط یک آزادی مؤثر وجدان. در آن زمان، کتب مقررات و قوانین، مشتمل بر امری بود که ما آن را امروزه "تبعیض" می‌نامیم. هرکس، به دین دولتی، اقرار نمی‌کرد فاقد صلاحیت شناخته می‌شد. در بیشتر کشورهایی که تحت انسین رژیم بودند مخالفان، هیچ حقوقی نداشتند، عمل به دینی دیگر، اغلب، ممنوع بود، یا حتی مجازات‌های معینی در پی داشت.

یکی از سخت‌ترین تبعیض‌ها، در تمام اروپای مسیحی، در مورد یهودیان، اعمال می‌شد. آنان مجبور بودند در یک گتو، خود را محبوس کنند، از تجارت‌های خاص، محروم باشند و تحت فشار مالیات‌های سنگین به سر برند. این تدابیر، بیشتر، یک ضد یهودی‌گری دینی بود تا یهودستیزی نژادپرستانه، درست به خلاف تحریم‌های قرن بیستم که از سوی رژیم‌های توتالیتار علیه یهودیان اعمال می‌شد. هر یهودی که تغییر دین می‌داد به صرف همین امر از محرومیت‌ها آزاد می‌گشت. اما بالاخره دیسرائیلی (Disraeli) توانست نخست وزیر علیا حضرت بریتانیا شود، آن‌هم در انگلستانی که تا ۱۸۵۸ به یهودیان تغییر کیش نداد، اجازه جلوس بر کرسی‌های مجلس عوام نمی‌داد.

الغاء تمام تدابیر بر ضد تساوی و برابری فرقه‌ها و رسیدن به آزادی وجدان یعنی اولین مرحله سکولاریزاسیون، تحت الهام تفکر لیبرال صورت گرفت. همانطور که انتخاب دین، یک امر اساساً شخصی بود، دین نیز تنها به وجدان فردی مربوط می‌شد و باید از کنترل اجتماعی و دخالت دولت آزاد

می‌ماند. حکومت‌ها که دیگر شدیداً تحت فشار افکار عمومی بودند مجبور شدند به اقلیت‌های دینی که برای الغاء قوانین تبعیض آمیز، مبارزه می‌کردند توجه کنند.

در انگلستان، فقط پیروان کلیسای رسمی انگلیکان، حق اشغال پستی در ارتش و نیروی دریایی داشتند، تنها آنان می‌توانستند درجات دانشگاهی آکسفورد و کمبریج را به دست آورند و فقط آنان حق داشتند در خاک مسیحی (یعنی گورستان حوالی کلیسای آن بخش) دفن شوند. فرقه‌های دیگر پروتستان، غیر محافظه‌کاران، باپتیست‌ها و متودیسیت‌ها، موقعیت اجتماعی مادونی داشتند. اما کاتولیک‌ها، وضع بسیار بدتری داشتند و فقط کمی بهتر از یهود می‌زیستند، زیرا احساسات ضد پاپی در بریتانیا شدید بود. هر سال، این احساسات با بزرگداشت شکست توطئه موسوم به توطئه باروت، بیشتر برانگیخته می‌شد. رقابت میان تئودورها و استوارت‌ها در انقلاب ۱۶۸۸ را عمدتاً کاتولیک بودن جیمز دوم برانگیخت. اعضای مخالف ژاکوبی، در قرن ۱۸، ضدیت با کاتولیسیسم را زنده نگاه داشتند. اما در دو فرصت، یعنی ۱۷۷۸ و ۱۷۹۲، لویحی از تصویب گذشتند که برخی محرومیت‌های اجتماعی کاتولیک‌ها را الغا می‌داشتند.

اولین اقدامات، برای برچیدن سیستم تبعیض آمیز در ۱۸۲۸ انجام گرفت و پارلمان، ممنوعیت شرکت فرقه‌های اقلیت در انجمن شهر را که پستی مهم بود لغو نمود. گام سرنوشت‌سازتر، سال بعد برداشته شد و طی آن، کاتولیک‌ها از بعضی محدودیت‌ها رها شدند. در ۱۸۳۶ به غیر محافظه‌کاران اجازه داده شد مراسم ازدواج و وصلت خود را خارج از کلیسای رسمی برگزار کنند. کمی بعد، به مخالفان، حق دفن شدن در گورستان منطقه کشیشی (parish cemetery) اعطا شد. در ۱۸۳۰ به یهودیان، اجازه داده شد در سیتی (City)، مرکز اقتصادی لندن، به تجارت پردازند و در ۱۸۳۳ اختیار یافتند به کافه‌ها دعوت شوند. در ۱۸۷۱ ممنوعیت تدریس در آکسفورد و کمبریج برای کسانی که به مواد سی و نه گانه کلیسای انگلستان اظهار وفاداری نکرده‌اند لغو شد. انتخاب شخصی رادیکال، به نام برادلاف، به نمایندگی در پارلمان، حادثه‌ای آفرید؛ به او اجازه اخذ کرسی در پارلمان را نداده بودند، زیرا حاضر به قسم خوردن به کتاب مقدس نشده بود. بالاخره در ۱۸۸۶ اظهار وفاداری به قانون اساسی، جایگزین قسم یاد کردن به کتاب مقدس شد. این، مرحله نهایی در انتقال از دولت اعترافی به دولت بی‌طرف بود.

در فرانسه، این فرایند، به صورت یک جهش انجام گرفت. ناپلئون، دو فرقه پروتستان، یعنی فرقه اصلاح شده و فرقه لوتران و سپس یهودیت را رسمیت بخشید. تلاش‌های کاتولیک‌ها که در ۱۸۱۴ از سوی منشور قانون اساسی به موقعیت دین دولتی دست یافته بودند، باز هم نتوانست مساله را عوض کند تا این که در ۱۸۳۰ این منشور، مورد بازنگری واقع شد و انحصار دین دولتی کاتولیکی، شکسته شد. فرانسوا گیزو به رغم وفاداریش به کلیسای اصلاح شده کالونی، به مدت هفت سال، نخست‌وزیر لوئیسیس فیلیپ

شد و کسی، اعتراضی بدین امر نکرد.

بلژیک، به سال ۱۸۳۱ به دنبال رهائش از استیلای هلند، در قانون اساسی خود، آزادی پرستش را قید نمود و بلافاصله، فرقه‌های پروتستان و یهودیت را رسمی شمرد. در ۱۸۳۵ کلیسای انگلیکان و در ۱۸۵۸ کلیسای پروتستان لیبرال، نیز رسمیت یافتند.

هرچه از غرب به شرق اروپا برویم، شاهد خواهیم بود که این تحول لیبرال، در مدت طولانی‌تری انجام پذیرفته است. در آلمان، انقلاب ۱۸۴۸ اولین تغییرات را ایجاد کرد: پارلمان فرانکفورت، درباره آزادی دین به بحث پرداخت و تمایلی به لغو نظام کلیساهای دولتی داشت. در پروس، قانون اساسی ۱۸۵۰ گرچه پیوندهای کلیسای انجیلی‌ها را با دولت از بین نبرد، اما به دولت، حق تنظیم امور خویش را اعطا نمود. در ۱۸۶۵، *یاکوب برنایز* (Jacob Bernays)، که یک لغت شناس بود، اولین یهودی شاغل بود که در یک دانشگاه، به عنوان پروفیسور فوق العاده تدریس کرد. او هرگز پروفیسور عادی نشد.

در اتریش، لیبرال‌ها، اصل برابری فرقه‌ای را پس از ۱۸۶۶، در نتیجه تنظیم دوباره نهادهای سلطنت دوبله (double monarchy) اتخاذ کرده بودند. در شمال اروپا نیز آزادی و برابری اشکال مختلف پرستش، به تدریج، شیوع یافت: در نروژ، طی سال‌های ۱۸۴۲ و ۱۸۴۵؛ در دانمارک به سال ۱۸۴۹ و در سوئد، کمی دیرتر، یعنی میان سالهای ۱۸۶۲ و ۱۸۶۶.

در شبه جزیره ایبری، داستان، بس متفاوت بود. در آنجا جریان‌های بی‌رحمانه ضد روحانی، جای خود را به دوره‌های قهقراپی بخشید. جریان‌های ضد روحانی، خود را در مصادره دارایی‌های کلیسا و اتخاذ سیاست‌هایی علیه نظام رهبانی، نشان داده بود. اما دوره بازگشت، کاتولیسیسم را در قالب دین دولتی، دوباره تایید کرد. در نتیجه، منشور قانون اساسی ۱۸۳۵ در شش بندش بیان داشت که دین کاتولیک رم، همچنان دین سلطنتی است و دیگر مذاهب، تنها برای افراد خارجی، مجازند، آن‌هم فقط در منازل خصوصی و بدون حضور در معبد. به همین ترتیب، در روم، قانون اساسی ۱۸۶۶ که پس از اتحاد دو ایالت مولداوی و والاشیا نوشته شد، در ماده هفتمش خاطر نشان ساخت که فقط خارجی‌های متدین به دین مسیحی می‌توانند رومی شوند (و این، یعنی اتحاد دین ارتدوکس با ملیت) (Rene Remond, 136).

۱-۲- مرحله دوم: از رسمیت انداختن دین

با پایان بخشیدن به اتحاد دولت (و از این طریق، اتحاد جامعه) با یک دین واحد و اخراج مذاهب دیگر و نیز الغاء محدودیت‌های اعمال شده بر مخالفان، جنبشی آغاز گردید که به طور گریزناپذیر، منجر به تمایزی آشکار و روزافزون میان دین و جامعه گشت.

دوره بازگشت، در فرانسه، به سال ۱۸۱۴ بار دیگر ممنوعیت کار در روزهای یکشنبه را به راه انداخت و

باز بر کسانی که منازلشان در مسیرهای برگزاری مراسم و اعیاد بود اجبار نمود نمای خانه‌هایشان را با بندینک‌های سفید، تزیین کنند. اما از آن لحظه که منشور قانون اساسی، تکثر فرقه‌ها را به رسمیت شناخت دیگر نمی‌شد بر پروتستان‌ها که به حضور واقعی مسیح در نان مقدس، اعتقاد نداشتند فشار آورد و آنان را مجبور به تصدیق این دگما نمود.

مثال بریتانیا نیز نشان می‌دهد که رهایی اقلیت‌های دینی، در مرحله بدوی یعنی هنگام بازپس‌گیری بخشی از امتیازات قانونی کلیسای رسمی، ایجاد شد. گذراندن لایحه رهایی در ۱۸۲۹ به کاتولیک‌های ایرلندی، حقوق برابر در جامعه مدنی و سیاسی بخشید، اما به هیچ وجه، آنان را از تکالیفی که کلیسای انگلستان بر آنان تحمیل کرده بود رها نساخت. و خصوصاً حق معافیت از پرداخت عشریه به روحانیت انگلیکان را به آنان نبخشید. چهل سال بعد در ۱۸۶۹، حکومت بریتانیا، لایحه از رسمیت انداختن کلیسای ایرلند را که در ایرلند، سخنگوی کلیسای انگلستان بود از تصویب گذراند و در نتیجه، کلیسای ایرلند، موقعیت خود و حق اخذ عشریه را از دست داد. همین تدبیر در مورد والس Wales در ۱۹۱۴ نیز اتخاذ گردید، اما برای اسکاتلند که کلیسای آن، پرسبتری بود ضروری نبود. از آن به بعد، کلیسای انگلستان تنها در انگلیس با دولت، پیوستگی داشت.

تفکیک میان اسناد دینی، در زمینه آیین‌های دینی و اسناد اداری که به ثبت نقاط عطف زندگی یعنی تولد، ازدواج و مرگ می‌پرداختند فصل تازه‌ای را در سکولاریزاسیون گشود. برای تضمین وجود قانونی مخالفان، راهی وجود نداشت جز آن که اداره مدنی مجزایی تشکیل شود. راه سومی وجود نداشت؛ یا باید دفتر ثبت خاصی برای آنان ایجاد می‌شد یا یک دفتر ثبت واحد برای همه شهروندان که هیچ ارجاع دینی در آن نباشد. راه حل اول، موجب پذیرش تکثر اعترافی (هرچند به صورتی محدود) شد؛ اما راه حل دوم به معنی گامی سرنوشت‌ساز در غیر اعترافی سازی دولت و سکولار نمودن جامعه گردید. بیشتر کشورها به مدت طولانی، بر راه حل اول، پای می‌فشرده‌اند.

فرانسه، راه حلی رادیکال‌تر انتخاب نمود. در ۱۷۸۹ میان شهروندی و دین، تمایز ایجاد شد. در ۱۷۹۲ شورای قانون‌گذاری، اداره‌ای مدنی تشکیل داد. واژه مدنی، در آن زمان، معنای متضاد با اعترافی یا دینی داشت. در ۱۸۷۲ هرگونه ذکری از وفاداری دینی، از اسناد اداری حذف گردید. از آن تاریخ به بعد بر روی فرم‌های سرشماری، دیگر هیچ پرسشی درباره امور دینی آورده نشد و لذا امروزه، آمار دقیقی از تعداد پیروان هر یک از فرقه‌های دینی وجود ندارد. اکثر جوامع اروپایی، از جنبشی، پیروی کردند که توسط فرانسه آغاز گردید. از میان ۱۵ عضو کنونی اتحادیه اروپایی، تنها یونان است که هنوز دین را در کارت شناسایی افراد درج می‌کند.

این امور، سرانجام، منجر به ایجاد ازدواج مدنی شدند. کلیساها، عموماً با اجبار همگان به ازدواج مدنی به مخالفت برخاستند. آنها خود را تنها مرجع شایسته در مورد ازدواج‌ها می‌دانستند و حکومت‌ها نیز به نام آزادی فردی، این ادعای کلیساها را رد می‌کردند. در قرن نوزده، تفکر لیبرال و علاقه به تضمین آزادی واقعی شهروندان در انتخاب، به تحکیم سنت قانون‌گرا و تفکیک فعالیت مدنی از آیین مقدس، کمک نمود. در فرانسه، وضعیت مدنی ایجاب نمود که زوجین، پیش از کلیسا به تالار شهر بروند و از اجرای مراسم ازدواج توسط کشیشان، ممانعت به عمل آمد، مگر آن‌که قبلاً ازدواجی مدنی انجام گرفته باشد. این امر از سوی روحانیت کاتولیک، مورد نقد واقع شد. در سال ۱۸۷۵ پیوس نهم، این اجبار را تقبیح نمود (Rene Remond, 138).

مراسم تدفین نیز مشکلاتی از این دست داشت. در فرانسه، به سال ۱۸۸۵ برای ویکتور هوگو، دستور انجام تدفین ملی داده شد؛ کسی که صریحاً هرگونه مراسم دینی را منکر بود و تابوتش پس از این‌که زیر طاق نصرت پاریس در انظار عمومی گذارده شد، بدون آن‌که از نوتردام عبور داده شده و برای او دعا خوانده شود، یک‌راست به معبد پانتئون برده شد. این، لحظه‌ای سرنوشت‌ساز در عادی سازی تدفین مدنی و در سکولار نمودن جامعه فرانسه بود. دو سال بعد، قانونی آمد و این نوع به‌خاک‌سپاری را آسان‌تر ساخت.

این امور، باعث تمایز تدریجی میان تعلق داشتن به یک اجتماع دینی و اجبارهای شهروندی شد و جامعه را به برداشتن دومین گام در راه سکولاریسم کشاند (Rene Remond, 139).

۱-۳- مرحله سوم: جدایی و سکولاریزاسیون

مرحله بعدی، تمایز میان دین و جامعه بود که دولت لیبرال را که هنوز تا اندازه‌ای، اعترافی باقی مانده بود به بی‌طرفی کامل نسبت به اعتقادات و عقب نشینی صد در صد از این ناحیه کشاند. ریشه این مرحله سوم، عمدتاً در جوامع کاتولیک بود و فرانسه، کشوری بود که فرایند سکولاریزاسیون را به حد افراط رساند، تا آنجا که همه روابط میان عامل دینی و نظم اجتماعی را قطع نمود (Rene Remond, 143).

این جنبش تحت تأثیر چند فکر القایی همزمان انجام یافت. اولین فکر القایی، تفکر لیبرال بود. لیبرال‌ها هیچ خصومتی با دین نداشتند؛ آنان، تنها مشتاق حفظ آزادی وجدان و استقلال دولت بودند. دومین فکر القایی، بسیار متفاوت بود و دین را دشمنی می‌دید که باید با تمام امکانات با آن جنگید. واژه Laicization برای توصیف این فکر القایی، دقیق‌تر از واژه سکولاریزاسیون است. این حالت ذهنی، از تغییری عمده، ناشی شد که در جنبش‌های عقلی پس از انقلاب‌های ۱۸۴۸ اتفاق افتاد. راجر آوبرت Roger Aubert آن را تجدید عمیق منابع بی‌اعتقادی خواند. در آن زمان، دستگاه‌های فلسفی نوین،

مخصوصاً پوزیتیویسم، جای فلسفه روشنگری را گرفتند و مایه‌های ضد دینی آن را دوباره فعال نمودند. انگیزه مخالفت آنها با کلیساها دیگر، تنها مربوط به شرایط نبود، بلکه مخالفتی منطقی‌ای بود مبتنی بر وجود ناسازگاری ذاتی میان جامعه مدرن و کاتولیسیزم. البته روابط جامعه مدرن با دین، در پروتستانیزم، بسیار با کلیسای روم فرق داشت. از حوادث ۱۸۴۸ پیوس نهم، هر گونه بدعتی را محکوم نمود و در ۱۸۶۴ در همان سال‌هایی که چشم‌انداز عقلی در حال تغییر بود، فهرستی مدلل از همه خطاهای معاصر تهیه کرد، از جمله این که پاپ اعظم روم باید با جامعه مدرن به سازگاری برسد.

این دو سیستم، مورد به مورد، رودرروی هم ایستادند: تعلیم از طریق حکومت در مقابل رهیافتی تردیدآمیز؛ اطاعت بی‌قید و شرط در مقابل آزادی؛ تسلیم نسبت به قانون گروه در مقابل اراده فردی؛ دگما در مقابل عقل؛ سلسله مراتب در مقابل برابری؛ سنت در مقابل پیشرفت و محافظه‌کاری در مقابل دموکراسی.

سکولاریسم، در این الگو، راستایی کاملاً جدید یافت. سکولاریسم، دیگر تنها به معنای ایجاد رژیمی که برابری میان فرقه‌ها را تضمین نماید نبود. حالا دیگر، هدف، کاملاً متفاوت بود. از آنجا که دین، تهدیدی همیشگی برای اصول و ارزش‌های جامعه مدرن بود وظیفه دولت آن شد که قوانینی بگذراند که با تأثیر دین مقابله نمایند. دولت، دیگر نمی‌توانست بی‌طرف بماند، بلکه مجبور بود در راستای کاهش اثر دین، فعالیت کند و نقش آن را بکاهد تا کاملاً آن را از میان بردارد.

دیدیم که دو مفهوم لیبرال و لائیکال، بسیار متفاوت هستند؛ یکی اهل تسامح است و دیگری متعصب. زمانی که این دو جریان به هم پیوستند فرایند سکولاریزاسیون، وارد مرحله سوم شد. پس از قبول پلورالیزم اعترافی و بعد از رسمیت زدایی از کلیساهای دولتی و قبول برابری فرقه‌ها، نوبت آن شده بود که دولت، کاملاً غیر اعترافی شده و هرگونه اشاره به نوع دین، از عرصه عمومی، چه از دولت و چه از جامعه مدنی کنار گذارده شود (Rene Remond, 143).

۱-۴- مرحله چهارم: جدایی نهایی

آخرین مرحله در این فرایند طولانی تفکیک میان دین و جامعه، چیزی نمی‌توانست باشد جز گسیختن آخرین حلقه‌های ارتباطی میان دولت و کلیساها. در این رابطه، باز هم جمهوری فرانسه بود که منطلق سکولاریزاسیون را به سرحد نهایی خود رساند. در دسامبر ۱۹۰۵ پارلمان فرانسه، قانونی تصویب کرد که طبق آن، دیگر از آن به بعد، جمهوری، هیچ فرقه‌ای را نه به رسمیت می‌شناخت و نه کمک هزینه به آن می‌داد و نه حقوق کشیشانش را پرداخت می‌کرد.

جدایی نهایی، دولت را از دخالت‌های روحانیت نجات داد و آزادی فردی را تضمین نمود. اما قانون

جدایی ۱۹۰۵ تصریح کرده بود که جمهوری، آزادی اشکال مختلف پرستش را تضمین می‌نماید و این، به معنی راهی بود برای به رسمیت شناختن این که دین، صرفاً علاقه‌ای فردی است (Rene Remond, 155).

۲- عصر دوم سکولاریزاسیون

دهه اول قرن بیستم، تقریباً نیمه راه تاریخ سکولاریزاسیون بود. یک صد و ده سال بعد از شکاف اولیه تا سال ۱۹۰۰ طول کشیده بود و هنوز، حدود صد سال دیگر باقی مانده بود.

در شرف جنگ جهانی که از ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ قاره اروپا را در هم پیچید و سبب آشفته‌گی سیستم‌های نهادی شد، روابط میان دین و جامعه، صور بسیار متفاوتی به خود گرفت؛ از همزیستی قوی در روسیه مقدس گرفته تا جدایی شدید در جمهوری فرانسه. اما دو اصل، در سراسر قاره اروپا با هم، معارض بودند: یکی، تسلیم تمام فعالیت‌های جامعه در برابر دین و دیگری تلاش برای آزاد ساختن دولت و جامعه از تسلط هر اعتقاد دینی. با الهام از تفکر لیبرال که ادامه فلسفه روشنگری بود و آزادی فردی را اصل و مبنای نظام اجتماعی قرار می‌داد، در ۱۹۱۴ اغلب دولت‌های اروپایی، دیگر، وحدت ایمان را قانوناً تحمیل نمی‌کردند، بلکه آزادی وجدان، یعنی آزادی انواع پرستش را به رسمیت می‌شناختند.

بسیاری، معتقد بودند که قرن بیستم، شاهد تکمیل این ترقی که از انقلاب فرانسه، شروع شد خواهد بود. یقیناً کشورهای کمتر توسعه یافته، هنوز راهی طولانی در پیش داشتند. روی هم رفته، جوامع مختلف، تواریخ مختلفی داشتند. در کشورهای پروتستان که ناسازگاری اساسی کمتری میان تفسیر مسیحیت با مدرنیت وجود داشت و چرخش جدلی کمتری نسبت به کشورهای کاتولیک در آنها بود، جدایی، احتمالاً با رضایت متقابل، قابل انجام بود. اما در نقطه مقابل، در کلیسای کاتولیک با پیش فرض گرفتن مقاومتی که پاپ رم در برابر هرگونه تجلی مدرنیت اتخاذ کرده بود، شکاف، نمی‌توانست جز به قیمت نابودی کلیسا انجام پذیرد، همان‌طور که در فرانسه اتفاق افتاد.

قرن بیستم، آن‌گونه که انتظار می‌رفت پیش نرفت. قرن بیستم هم شاهد انواع شکاف‌ها بود و هم شاهد گام‌های قهقرایی. دو جنگ بزرگ اروپا، ظهور و سقوط رژیم‌های توتالیتار، غلبه و زوال دستگاه‌های ایدئولوژیک، جنبش اتحادبخش سیاسی که در وهله اول بر غرب اروپا اثر نهاد؛ همه و همه حوادثی بودند که بی‌ربط به رابطه دین و جامعه نبودند. خلاصه، آن که تاریخ دینی، جدا از حوادث بزرگ تمدن که بر جامعه، اثر می‌نهادند نبوده است؛ حوادثی همچون انقلاب اکتبر رایش سوم و بحران ۱۹۶۸. دین، حتی در جوامعی که گفته می‌شود، بی‌تفاوت به دین هستند و مردمشان، سکولارند همچنان توجه‌ها، علائق و همدلی‌ها یا بی‌اعتمادی و نفرت را بر می‌انگیزد.

از زمان انقلاب کبیر فرانسه که ساختار سنتی رابطه دین و دولت را به هم ریخت، کلیسای مسیحی در اروپا یک دشمن اصلی داشت: راسیونالیسم؛ همان که لیبرالیسم را به وجود آورد؛ لیبرالیسمی که جدایی عقیده شخصی از وجود اجتماعی را سبب شد. البته، گرچه کلیسای پروتستان، خود را با راسیونالیسم، وفق داد، اما کلیسای کاتولیک، قویاً در برابر روح لیبرالیسم و کارکرد سیاسی آن، ایستادگی نمود.

مخالفت تام با لیبرالیسم اجازه نداد که کلیساها، فوراً تهدید جدیدی را که داشت شکل می‌گرفت بازشناخته، با آن، به مقابله برخیزند. این تهدید، در چند کشور بزرگ اروپایی، ظهور کرد که رژیم‌های آنها ذاتاً با رژیم‌های سنتی و محافظه‌کار فرق داشتند و از فلسفه‌های ضد مسیحی، الهام می‌گرفتند و متمایل به اعمال قدرتی متحد بر وجدان‌ها و کل جامعه بودند. این رژیم‌ها را ما امروزه توتالیتار می‌نامیم. کلیسا از این ویژگی‌ها دیر خبردار شد. این رژیم‌ها، رقیب انقلاب محافظه‌کار به نظر می‌رسیدند که از لیبرالیسم بریده، با خردگرایی، مخالف و لغوکننده ارزش‌های نظام و اتوریته هستند و به کلیساها توجه زیادی نشان می‌دادند. در آغاز، رایش سوم تنها با کاتولیسیسم سیاسی اظهار مخالفت نمود و پیشنهاد نمود که موافقتنامه‌ای توسط مقرر اسقفی امضا شود. واتیکان بدون تردید، Zentrum (بیان سیاسی کاتولیسیسم آلمانی) را مقدس دانست. بخشی از پروتستان‌های آلمان فکر می‌کردند ترکیبی میان مسیحیت و سوسیالیسم ملی ممکن است و تلاش وافر به خرج می‌دادند تا ایده نژاد را تقدس بخشند و میراث یهودی را از تعالیم دینی تصفیه کنند.

Zentrum، طی امضای موافقتنامه‌ای در جولای ۱۹۳۳، به هیتلر، مشروعیت و اقتدار کامل بخشید. اما روابط، به سرعت خراب شد؛ رژیم، به بهانه‌های گوناگون، لوایح قانونی، علیه کشیشان تصویب کرد. واتیکان، آن زمان از توهمش بیدار شد که در مذاکره بر روی موافقتنامه، شکست خورد و بسیاری از روحانیون به اردوگاه‌ها فرستاده شدند (Rene Remond, 169).

مشکلی که علاوه بر ظلم و خشونت این رژیم‌ها وجود داشت تأثیری بود که بر رویکرد سلسله روحانیتی کاتولیک و روابط آنها با قدرت سیاسی داشتند. آنان متوجه خطری شدند که رژیم‌های توتالیتار هم برای آزادی‌های دینی داشتند و هم برای حقوق بشر. تجربه، آنان را به تعدیل خشونتی سوق داد که در قضاوت علیه لیبرالیسم به خرج می‌دادند. آنان به این نتیجه رسیدند که جنبش مدعی حقوق بشر، جنبش برحق است، نه نافی قوانین خدا و تجلی نخوت بشر. مسیحیان، خود را در دفاع از اصول قطعی علیه دشمنی واحد، در کنار لیبرال‌ها و دموکرات‌ها دیدند. آگاهی از پیامدهای توتالیتاریانیسم، عاملی سرنوشت‌ساز در سوق دادن تدریجی کلیساها به سکولاریته بود و خصوصاً کلیسای کاتولیک رم که یک قرن و نیم، دشمن‌ترین دشمن دموکراسی بود (Rene Remond, 170).

آیا فرایند سکولاریزاسیون کامل شده است؟ خیر. در اغلب کشورهای اروپایی تا دهه ۱۹۶۰، قانون‌گذاری در موضوعات اخلاقی، دقیقاً منطبق بر تعالیم کلیساها بود؛ آنچه آنان گناه می‌شمردند از نظر حقوقی نیز جرم تلقی می‌شد. مثلاً زنا، کیفر داشت. اما امروزه، این وضعیت برای بسیاری از جوامع، پذیرفتنی نیست. از آغاز دهه ۱۹۶۰ جنبشی شکل گرفت که هدفش را آزادسازی رفتار شخصی از قضاوت هر نهادی، چه نهاد دین و چه نهاد دولت می‌دانست. این جنبش در اروپای شمالی، دموکراسی‌های اسکانندیناوی و جزایر بریتانیا و به عبارت دیگر، در کشورهایی که قرن‌ها اخلاق‌گراهای سرسختی داشته‌اند، یعنی دانمارک، سوئد و انگلستان و ویکتوریا به وجود آمد (Rene Remond, 199).

۳- رویکردهای انتقادی به سکولاریزاسیون

تفکر روشنگری با نسبت دادن مرجعیت نهایی به عقل انسانی و سکولار به پروسه سکولاریزاسیون و نظریه پردازی درباره آن دامن زد. متفکران روشنگری، نقش کلیدی در توسعه این فرض داشتند که به قول کانت همه مردم، وظیفه تفکر برای خود را دارند، وظیفه‌ای که با کنترل سنت‌های مقتدر و جمع‌گرا مبارزه می‌کند. عام‌ترین عنصر فلسفه تاریخ وبر، چنانکه گرت و رایت میلز می‌گویند، اصل عقلانی‌سازی است. ظهور و سقوط ساختارهای نهادی، اوج و حسیض‌های طبقات، احزاب و حاکمان، حرکت تدریجی عقلانی‌سازی سکولار را تحقق می‌بخشند. نظریه وبر می‌گوید: جهان، سیری خطی به سوی عقلانی‌سازی تکنولوژیکال دارد. او میزان و جهت عقلانی‌سازی را هم به طور سلبی معین می‌کند یعنی بر حسب میزان از بین رفتن عناصر جادویی تفکر و هم به طور ایجابی یعنی بر طبق میزان انسجام منطقی سیستماتیک و سازگاری طبیعت گرایانه‌ای که نظریات دارند.

سکولاریسم، مبتنی بر نوعی تضاد میان دین و مؤلفه‌های مدرنیته است چه در بعد اندیشه و چه در بعد کارکرد اجتماعی. هر یک از اندیشمندان، در طول تاریخ روشنگری شده پس از رنسانس، به این تضاد پرداخته‌اند. بعضی با قول به محو دین، آن تضاد را به نفع مدرنیته حل کرده‌اند (disappearance theory). عده‌ای دیگر معتقدند برای دفع تضاد مزبور، دین باید خصوصی‌سازی شده، از صحنه نهادهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی خارج گردد (differentiation theory). بعضی قایل به همزیستی‌اند، همزیستی دین اجتماعی (در کشورهای توسعه نیافته) با اجتماع دین زدایی شده مدرن (در جوامع صنعتی پیشرفته) (coexistence theory). برخی دیگر با فروکاستن دین به کالایی مصرفی، معتقد شدند با سنت زدایی از ادیان گوناگون، دین‌های لیبرال اومانستی شکل می‌گیرند (de-intensification theory). همه چهار نظریه فوق را می‌توان سکولاریسم نامید.

در بیان علل فکری شکل‌گیری سکولاریسم، از اموری همچون علم و افسون زدایی از جهان، عقل

روشنگری و عقل معطوف به هدف (نظرات کانت، پوزیتیویستهای منطقی و ...)، اصلاح دینی و فراگرد سلب تمرکز مذهبی در پروتستان‌تیزم، فرقه‌گرایی و پلورالیزاسیون و از دست رفتن ایمان در وجه کثرت، نسبی‌گرایی و شکاکیت در ساحت عقل عملی و اخلاق، اخلاق اومانستی کاملاً نسبی، سنت زدایی (detraditionalism) و جهانی‌سازی (globalization) می‌توان یاد نمود.

در حالی که بسیاری از نظریه پردازان بویژه نویسندگان سده نوزدهم و کسانی همچون تایلر، فریزر، هاموند و جیمسون، سکولاریزم را نتیجه گریزناپذیر مدرنیته و فرایندی برگشت‌ناپذیر تلقی کرده‌اند، پیتز برگر، دابلر، لچز، ویلسون، کمپبل، فن، مارتین و شروت، نه گریزناپذیری آن را پذیرفته‌اند و نه یکنواختی و برگشت‌ناپذیری آن را (همیلتون، ۲۸۸). پیتز برگر، جورج ویگل، دیوید مارتین، جانانان ساکس، گریس دیوی، توو ویمنگک و عبدالله النعیم، اصولاً غیر سکولار بودن مدرنیته را گوشزد می‌کنند.

تضاد عقل روشنگری با اگزیستانس انسان، سبب طغیان فلسفی علیه روشنگری راسیونال شده است. می‌توان خط فکری "روشنگری عاطفی" (emotional enlightenment) را از شوپنهاور تا دیلتای، ویلهلم وونت، فروید، نیچه، زیمل و استفان مستروویچ پی گرفت. آنها مؤلفه‌های عاطفی را به رسمیت شناختند: اراده در فلسفه شوپنهاور و نیچه، تمایلات ناخودآگاه فروید و توصیف زیمل از زندگی به منزله نیرویی غیر عقلانی. ادبیات ضد روشنگری در سنت آلمانی، حجم قابل ملاحظه‌ای داشته است. این طغیان، اثر خود را بر متفکران ضد مدرنیته دهه هفتاد فرانسه نهاد و کسانی همچون لیوتار، بودریار، فوکو و دریدا، طلّیحه دوران پست مدرنیته را اعلام کردند (مدرنیته و مدرنیسم، ۲۲۴). مستروویچ، دوره حاضر را پایان یا اواخر مدرنیته و آغاز دوره پسا احساسی (postemotionality) می‌شمارد (کتاب ماه، ۷۲).

برخی متالهان نیز در حوزه الهیات، همزمان با ورود به دوره پست مدرنیته، انتقال از الهیات سکولاریزاسیون به الهیات فیض یا لیبراسیون و از امر سکولار به امر فوق طبیعی (supernatural) را اعلام داشتند (Davis, 1994, pp. 1, 6). اخیراً پس از حادثه ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ آمریکا، یورگن هابرماس، نظریه پرداز پروژه ناتمام مدرنیته، در سخنرانی کلیسای پاول، قایل به پست سکولاریته شده است. او تضاد میان نیروهای خلاق بی قید سرمایه داری به شکل علم و تکنولوژی، از یک سو و قدرت‌های بازدارنده به شکل کلیسا، از سوی دیگر را مناسب جامعه‌ای پساسکولار نمی‌داند و راه سومی در کنار علم و مذهب برای رفع منازعات نظری طرح می‌نماید: عقل سلیم روشنگر دمکرات.^۲

بالواقع، سکولاریسم با نقدهای فراوانی روبروست که عمدتاً مبانی روشنگری و مدرنیته یعنی سوژه‌محوری و عقلانیت ابزاری را با چالش روبرو می‌سازند. اما برخی نقدهای جدی نیز در ناحیه تلازم میان مدرنیته و سکولاریزاسیون مطرح‌اند. در زیر بدین دو گونه نقد می‌پردازیم.

۴- نقد همبستگی ضروری میان مدرنیته و سکولاریزاسیون

۴-۱- تبیین رابطه

به نظر پیتر برگر اول (در مرحله اول اندیشه‌اش)، گرایش‌هایی مختص به دیانت مسیحی وجود دارد که آن را به سوی سکولار شدن سوق می‌دهند. این گرایش‌ها مختص به مسیحیت، به ریشه‌هایش در کلیت ارتباط دارند. این گرایش‌ها در مذهب کاتولیک مهار شده بودند، ولی در جنبش پروتستانی اصلاح مذهب، بند گشودند. این جنبش همراه شده بود با نوعی دگرگونی در ساختار طبقاتی و جابه‌جایی فنودالیسم. همین جنبش بود که نیروهای سکولاریته را در داخل مسیحیت آزاد کرد.^۳ برگر در تحلیل خود، بسیار از وبر دنباله‌روی می‌کند و تنها به جای عقلانیت وبر از اصطلاح نیروهای مشوق سکولاریته استفاده می‌کند.^۴

برگر گرایش مهمی که مسیحیت را از درون، به سکولار شدن سوق داده است عبارت می‌داند از:

۱. **عقلانیت روز افزون** که وبر آن را **افسون‌زدایی جهان** می‌نامد. مسیحیت همانند کلیت به رد جادو و تصوف و نظایر آن پرداخته بود. این گرایش‌ها مشوق عقلانیت اخلاقی، به پروتستانتیسم و به ویژه کالونیسیم انجامیده بودند، یعنی همان مذهبی که به اعتقاد وبر، دست کم از جهت عقلانیت صوری، عقلانی‌ترین صورت مذهبی در تاریخ بشری به شمار می‌آید. به نظر برگر همین عقل‌گرایی پروتستانتیسم است که پیش‌درآمد سکولاریزاسیون است؛^۵ پروتستانتیسم در مقایسه با کاتولیسیم، قلمرو امور مقدس را در عرصه واقعیت بسیار محدود می‌سازد. پروتستانتیسم، جنبه‌های مناسکی و آیینی کاتولیسیم را تا حد زیادی حذف کرد و رمز و راز و معجزه و جادو را به دور انداخت.^۵ مفهوم خدای پروتستانتیسم، یک هستی متعالی است که با آن که جهان را آفرید، خود را از آن کاملاً برکنار نگهداشت. به نظر برگر، این جدایی ریشه‌ای قلمرو مقدس از نامقدس در پروتستانتیسم بسیار اهمیت دارد. پروتستانتیسم، رابطه و تماس میان خداوند و انسان را چنان کاهش داد که قطع این رشته پیوند نازک به تلاش چندان زیادی نیاز ندارد.^۶

۲. عامل تعیین‌کننده دیگری که به نظر برگر از درون مسیحیت، آن را به سکولار شدن سوق داده است آن نوع سازمان مذهبی است که مسیحیت، ساخته و پرداخته‌اش کرده است یعنی **کلیسا**. سازمان کلیسا، سرانجام در جهت سکولاریسم افتاد، زیرا این نوع سازمان، متضمن نوعی تخصص نهادی بالقوه و ذاتی دین بود. این نوع تخصص، ویژگی مشترک دین در تاریخ ادیان نبود. این نوع تخصص، دال بر آن بود که دیگر قلمروهای زندگی را می‌توان بیش از پیش به یک عرصه نامقدس واگذار کرد. این به آن معنا است که قلمروهای دیگر غیر مذهبی را به آسانی می‌شد در معرض فراگرد عقلانیت و کاربرد افکار و

دانش نو و علم قرار داد. لغو انحصار یک سازمان بر امور مذهبی و فراگرد سلب تمرکز مذهبی که با پروتستانتیسیم همراه بود در تقویت سکولاریسم نقش مهمی داشت.

برایان ویلسون نیز با پیتر برگر در این مورد همداستان است، اما برای این قضیه در فراگرد سکولاریسم، تنها یک نقش مهم علی قایل نمی‌شود، بلکه آن را نتیجه این فراگرد نیز می‌داند.^۷ ویلسون بر عوامل خارج از سنت مسیحی که حاکم بر فرایند سکولاریزاسیون‌اند تاکید بیشتری می‌کند. در اینجا نیز رشد عقلانیت است که نقش اساسی بازی می‌کند، اما ویلسون نیز مانند بیشتر نویسندگان که بر چنین عوامل خارجی تاکید می‌ورزند برای رشد مستقل دانش و روش علمی، اهمیت اساسی قایل می‌شود و نه گرایش‌های ذاتی مسیحیت. استدلال ویلسون این است که رشد علمی، اعتبار تفسیرهای مذهبی درباره جهان را تضعیف کرده است.^۸ او به ویژه، برای کاربرد روش یا رهیافت علمی در مورد جامعه، اهمیت خاصی قایل است؛ همان عاملی که برگر نیز در کار بعدی‌اش (۱۹۷۱) بر آن تاکید می‌کند. بشارت هزاره‌ای دین و قابلیت مشروع‌سازی و توجیه نظم اجتماعی آن، تضعیف شده است.^۹ مردم برای دادخواهی و درخواست شرایط بهتر، دیگر نه به کلیسا و زندگی اخروی، بلکه به نهادها و فراگردهای سیاسی متوسل می‌شوند. از دولت انتظار می‌رود که به این نیازها پاسخ گوید. اکنون که مجالس قانونگذار و سیاستمداران، بیش از پیش، به معیارهای اخلاقی می‌پردازند، از اهمیت نقش کلیسا در تعریف این معیارها کاسته شده است.^{۱۰} ویلسون معتقد است که فرقه متودیسیم در رشد عقلانیت در بریتانیا بسیار اهمیت داشت، زیرا اقتدار کارگری را به خود جلب کرد و آنان را به پروتستانتیسیم ریاضت مدار کشاند و انضباطی درونی به آنان داد که به جای انضباط خارجی سنتی که داشت بر اثر انقلاب صنعتی از بین می‌رفت نشست.^{۱۱} نکته عمده دیگری که ویلسون بر آن تاکید می‌کند، زوال همبستگی اجتماعی در محیط نوین شهری و در نتیجه، دگرگونی در مکان و سرشت نظارت اجتماعی است. در اجتماعات راستین، نظارت اجتماعی پایه اخلاقی و مذهبی دارد، حال آنکه در جهان عقل‌گرا، فنی و دیوانسالار امروزی، نظارت، غیر شخصی است و مبنای اخلاقی پیشین خود را از دست داده است. در چنین محیطی، دین اهمیتش را از دست می‌دهد.^{۱۲}

۴-۲- رویکرد انتقادی

ملکم همیلتون در نقد عوامل فوق، این احتمال را مطرح می‌نماید که شاید رشد تفسیرهای مادی‌اندیشانه و علمی درباره جهان به جای تفسیرهای مذهبی و زوال دین، هردو معلول‌های علتی واحد باشند، یا آنکه رشد علم به همان اندازه علت زوال دین است که زوال دین یا دست کم زوال برخی از صورت‌های دین عامل زمینه‌ساز رشد علم بوده است.^{۱۳} او سپس متذکر می‌شود که در این، جای هیچ تردیدی نیست که گسترش علم به تضعیف دین کمک کرده است، اما این امر چندان به خاطر آن نیست

که میان دیدگاه علمی و مذهبی تعارضی ذاتی وجود دارد، زیرا موضوعات متفاوتی دارند. دین به روابط تجربی چیزها در جهان طبیعی لزوماً کاری ندارد. دین تنها به این پرسش می‌پردازد که چرا چیزها به این صورت وجود دارند. علم می‌تواند به ما بگوید که جهان به چه صورت ساخته شده است، اما پرسش‌های راجع به معنای جهان و وجود بشر را پاسخ نگفته باقی می‌گذارد. **نکته اصلی این است که علم و دین لزوماً با یکدیگر تعارض ندارند.**^{۱۴}

در تحلیل، می‌توان مشاهده نمود که سکولاریسم تا حدی، زاده تفکر منفی متفکران جامعه‌شناسی دین است، نه امر واقعی که توسط آنان کشف شده باشد. سکولاریسم این متفکران، انشایی بوده است، نه اخباری و به یک ایدئولوژی تبدیل شده است. از این زاویه، سکولاریسم، هیچ مبنای نظری و عینی ندارد و معلول ضروری رشد عقلانیت نیست؛ به اعتباری، امری اسطوره‌ای است، امری است انشایی که حقیقتی ماوراء ذهن‌گوینده ندارد، بلکه خود، حقیقتی را در خارج می‌زاید (سکولاریته).

مک‌گویر و هاموند، از سکولاریسم به عنوان پارادایم غالب بر جامعه‌شناسی دین یاد می‌کنند.^{۱۵} دیوید مارتین و پیتر گلستر از جایگاه اسطوره‌ای پارادایم سکولاریسم در نظریات جامعه‌شناسی به تفصیل یاد کرده‌اند. گاستن بوتول می‌گوید کنت با بریدن بند ناف جامعه‌شناسی از ماوراءالطبیعه همان کاری را کرد که دکارت پیش از این برای نجات فلسفه از دامان الهیات کرده بود. از آن پس خصوصیت اصلی جامعه‌شناسی طرد و تحاشی نسبت به ماوراءالطبیعه بوده است.^{۱۶} ویلسون معتقد است ویژگی متمایز جامعه‌شناسی به عنوان یک رشته علمی ارائه تبیینی تجربی، انسان‌محور، این جهانی و مبتنی بر امر واقع از چگونگی سازمان‌یابی و پیشرفت بشری بوده است و کار اخلاف کنت با تفاوت‌های زیادی که دارند در این جهت‌گیری عمومی مشترکند: تاکید مارکس بر ماده‌گرایی، افسون زدایی وبر، پی‌جویی اخلاق عقلانی از سوی دورکیم و بالاخره اندیشه امر واقع وبلن. لخنر می‌گوید: سکولاریسم، جوهر معرفت جامعه‌شناسانه مرسوم بوده است. دانیل بل اذعان می‌کند که تمامی جامعه‌شناسان کلاسیک به جز معدودی انتظار داشتند که با برآمدن آفتاب قرن بیستم، دین نیز محو گردد.^{۱۷}

موضع پیشینی جامعه‌شناسان نسبت به دین که آسیب‌های مهمی نیز بر اصل بی‌طرفی و اعتبار علمی نظریاتشان وارد ساخته است از بدبینی و بدگمانی مفرط تا تلقی نارس و تعمیم‌های ناقص از دین دامنه دارد. ترنر می‌گوید نگاه ملحدانه و کاملاً منفی مارکس به دین به نحوی و نگاه لاادری‌گرانه و شخصی و جانبدارانه وبر به نحو دیگر بر قضاوت و داوری این دو جامعه‌شناس درباره دین اثر گذارده است. ترنر معتقد است که روح تجزی‌گرای حاکم بر جامعه‌شناسی دین وبر و فرض تعارض حل‌ناشدنی میان دین و دنیا او را در شناخت و داوری صحیح و بی‌طرفانه درباره ادیان دیگر و مشخصاً اسلام ناتوان ساخته

است.^{۱۸} غلبه و تأثیر علم بر موضوع خویش در جامعه‌شناسی دین چنان سنگین است و آشکار که برخی خود آن را از جمله عوامل تأثیرگذار در ابدال و سکولاریزاسیون دین برشمرده‌اند.^{۱۹} دیوید مارتین و پیترا بلا و هاروی کاکس معتقد شده‌اند که حتی خود نظریه سکولاریسم، حکم یک آموزه مذهبی را پیدا کرده است.^{۲۰}

علیرضا شجاعی زند به خوبی بیان می‌دارد: ایدئولوژی عرف‌گرایی خصوصاً در فرایندهای متاخر عرفی شدن در جوامع غیر غربی به عنوان یکی از عوامل تسریع‌کننده و شتاب‌بخش عمل می‌کند و متقابلاً از سوی خود این فرایند نیز تقویت و حمایت می‌شود. یعنی آمیخته شدن این نظریه با تمایلات و تمنیات غیر دینی نظریه پردازان و تلاش برای قطعیت بخشیدن به مفروضات و تخطی‌ناپذیر نمایاندن پیش‌بینی‌ها باعث گردیده است تا با عدول از عینیت‌گرایی علمی و زیر پا نهادن بی‌طرفی ارزشی، مفهوم سومی که از آن با عنوان ایدئولوژی عرفی شدن یاد کرده‌اند متولد شود.^{۲۱}

۵- نقد مبانی سکولاریسم (مدرنیته، روشنگری)

۵-۱- نقد روشنگری: روشنگری به رغم دستاوردها و وجوه روشن و مثبت خود، وجوه تاریکی نیز داشت؛ از مطلق‌گرایی و خودکامگی حمایت می‌کرد (منظور حمایت از جریان حاکمیت تندروها و انقلابی‌گری است) و زمینه‌های تحقیر توده‌های عوام را مهیا می‌ساخت. علاوه بر این، روشنگری تردیدهایی را نیز در پی داشت: آیا اساساً می‌توان روند طولانی و دیرپای تمدن بشری را پیشرفت و ترقی محسوب داشت؟ آیا باید به تلاش برای بازگرداندن وضع طبیعی برخیزیم؟^{۲۲}

تضاد عقل روشنگری با اگزیستانس انسان، سبب طغیان فلسفی علیه روشنگری راسیونال شده است. در مقایسه با ادبیات محدود سنت فرانسوی ضد روشنگری مجموعه قابل ملاحظه‌ای از ادبیات آلمانی ضد روشنگری وجود دارد که اوج آن در آثار نیچه است. نیچه کمترین اعتقادی به ارزش‌های روشنگری نداشت. دیدگاه‌های او از پایه‌ها و ارکان اساسی نظریات پست‌مدرنیست‌ها به شمار می‌رود. او تحمل عقل، کلیت، پیشرفت، جهانشمولی، اخلاقیات و امثالهم را نداشت. وی جهان را چیزی جز آلت دست و ملعبه دیونیزوس نمی‌دانست. دیونیزوس از خدایان اساطیر یونان باستان دارای سیمایی دوگانه بود: وجهی از سیمای وی رو به گذشته، تخریب و نابودی داشت و وجه دیگر سیمای وی رو به آینده، سازندگی، امید و سعادت داشت؛ خلاق نابودکننده و نابودکننده خلاق. به عقیده نیچه، هر مردی که به این شیوه عمل کند به نوبه خود یک **ابومرد** خواهد بود. از این طرز تفکر ابرمردان قرن بیستمی همچون هیتلر، موسولینی و استالین ظهور کردند.^{۲۳}

نیچه، مرگ خدا و مرگ اخلاق مسیحیت به عنوان اخلاق بردگی و مرگ متافیزیک را اعلان نمود. وی

با انتقادات فلسفی خاص خود سعی نمود تمامی جلوه‌های اساسی، نمادهای محوری، نهادها و اعتقادات فرهنگ غرب را نابود سازد. و بدین ترتیب چیزی جز ابهام و امواج تیره پوچی و خلا بر جای نماند.^{۲۴} به اعتقاد لارنس لمپرت، نیچه با ژرف‌اندیشی خاص خود توانست هم اهداف و هم ابزار بیکن و دکارت را درک نماید و مصمم به زمینه‌سازی یک جهان‌بینی پست‌مدرن گردید، جهان‌بینی‌ای که به تجلیل و پاسداشت از زمین می‌پردازد نه سلطه و استثمار و تخریب آن.^{۲۵}

پیتر برگر در تعریضی علیه روشنگری و مدرنیته از دو روی سکه روشنگری یاد می‌کند: از یک سوی تأسیس و استقرار نهادهای ادبی و هنری را مدیون تلاش‌های فلاسفه، اندیشمندان و متفکران عصر روشنگری می‌داند و از سوی دیگر معتقد است که نباید به طور دربست و مطلق شیفته و اسیر دستاوردهای فرایند مذکور شد و جنبه‌های منفی آن را نادیده گرفت. به اعتقاد وی، تکمیل پروژه مدرنیته و رهایی آن از جنبه‌های منفی و مخرب در گرو کشف روی دیگر سکه روشنگری یعنی بربریسیم و توحش قرار دارد، امری که بعدها با رشد و گسترش تکنولوژی به ویژه در شکل تکنولوژی مخرب و ویرانبار نظامی و در قالب پدیده کشتار همگانی خود را نشان داد.^{۲۶}

جریان ضد روشنگری، تاریخی دیرین دارد که با همان، هردر و یاکوبی پیوند می‌خورد. **یوهان گئورگ همان** (۱۷۸۸-۱۷۳۰) عقلانیت روشنگری را تحقیر می‌کرد و از محدودیت توانایی عقل با لذت سخن می‌گفت. در نظر او نبوغ در شعر وجود دارد نه در علم. او تاریخ را تفسیر کلام یا تجلی خود به خود خدا می‌داند. همان از اینکه هردر از منابع غیر مقدس دنیوی استفاده می‌کرد و می‌کوشید تا روشی علمی در تفسیر تاریخ به کار برد دلسرد شد. در نظر همان، تاریخ نیز مانند کتب مقدس، یک معنی رمزی باطنی یا حقیقی دارد که خدا خود آن را آشکار می‌کند و با کوشش صبورانه و خستگی ناپذیر عقل نمی‌توان به آن دست یافت. به عبارت دیگر می‌توان گفت که همان، این عقیده پروتستان مذهب‌ان را که به موجب آن معنی حقیقی کتاب مقدس به وسیله روح القدس بر مؤمن خاموش پارسا آشکار می‌شود در فهم تاریخ به کار می‌برد. در نظر او، تفسیر عمیق خواه کتاب مقدس و خواه تاریخ تنها کار خداست.^{۲۷}

یوهان گوئفرید هردر (۱۸۰۳-۱۷۴۴) نیز به مخالفت با آرای خاص روشنگری برخاست. او می‌گوید اندیشه‌ها و اصول والایی به وسیله روشنگریان پرورده شده است، ولی گرایش و انگیزه زندگی شرافتمندانه و عطف‌آمیز به سستی گراییده است. همچنین اروپای روشنگری به آزادی خود می‌بالد، ولی بردگی کردن طبقه‌ای طبقه دیگر را به سکوت برگزار می‌کند. حمله مهم هردر به توصیف مردان روشنگری از تاریخ است. آنها با تاریخ با نوعی پیشداوری روبه‌رو می‌شوند، به این معنی که تاریخ از نظر آنها حرکتی تصاعدی از خلسه و خرافه مذهبی به اخلاق آزاد و غیر مذهبی است. ولی اگر ما تاریخ را در پرتو چنین پیشداوری مطالعه کنیم هیچ

گاه موفق به فهم آن در واقعیت عینی‌اش نخواهیم شد. باید بکوشیم تا در درون حیات پیچیده آن وارد شویم و آن را حتی الامکان از درون بدون داوری درباره خوب و بد و خوش و ناخوش آن دریابیم.^{۲۸} او می‌گوید انسان برای دین ساخته شده است. در حقیقت دین و انسانیت ارتباط بسیار نزدیکی با یکدیگر دارند به قسمی که دین را بالاترین انسانیت توصیف کرده‌اند. منشا دین عبارت است از پی بردن خود به خود انسان از پدیده‌های مرئی به علت نامرئی آنها. حتی ادیان باطل هم گواه بر توانایی انسان به شناخت خدایند.^{۲۹}

فردریش هاینریش یاکوبی (۱۷۴۳-۱۸۱۹) معتقد بود ایمان مانند حس به شهود مستقیم درک می‌شود و لو عقل در آن خدشه نماید. او معتقد بود که کانت خطا کرده است و اعتقاد به خدا یک اصل موضوع عملی نیست، بلکه حاصل ایمان است یعنی حاصل اشراق درونی عقل والاتر است. عقل والاتر یا فاهمه، قوه‌ای متمایز از عقل است که به یاری آن، ما حقیقت فوق حسی را بی‌واسطه درمی‌یابیم.^{۳۰}

ویلیام رالف اینگ (۱۹۵۴-۱۸۶۰) نیز پیشرفت خودستایانه تمدنی ماشینی را با استهزا رد می‌کرد. او می‌گوید: نه پیشرفت مادی، بلکه ارزش‌های ثابت معنوی، حقیقت، زیبایی و خیر می‌توانند اساسی محکم و استوار برای جامعه ما فراهم آورند. اما این ارزش‌ها از خدایی متعالی نشأت یافته‌اند. او تمایلات خردگرای قرن بیستم را به شدت محکوم می‌کند.^{۳۱} عقل از نظر اینگ مهم است، اما او عقل را به معنایی گسترده‌تر از معنای رایج آن در عصر جدید تصور می‌کند. عقل‌گرایی جدید، یک بعدی شده است، در حالی که عقل‌گرایی حقیقی افق‌های گسترده‌تری دارد و حقایق و ارزش‌ها را با هم مورد توجه قرار می‌دهد. یک فلسفه عقلانی حقیقی، ما را به همان مقصدی هدایت می‌کند که دین رهنمون می‌کند. هدف فلسفه همه هدف دین است که عبارت است از شناخت کامل موجود کامل. بنابراین اینگ، بخش خاصی در تاریخ فلسفه وجود دارد که اتحاد آرمانی تفکر عقلانی را با ادراک دینی یا عرفانی خداوند تحقق می‌بخشد و آن عبارت است از فلسفه نوافلاطونی.^{۳۲}

۵-۲- نقد مدرنیسم و مدرنیته: مارکس، نیچه و فروید، بنیان‌گذاران نقد مدرنیته‌اند و فصل مشترک آنها در این است که برای انگیزه‌ها (به ترتیب ثروت، قدرت، شهوت) در حرکت انسان، اهمیت بیشتری قایل‌اند تا برای عقل و از همین جا با مدرنیته که عقلانیت از ارکان مهم آن است رودررو می‌شوند؛ خصوصاً با روایت متاخر آن که ابزارگرایی و عام‌گرایی و حتی نوع سرکوبگری انتخاب و کنش، از اوصاف آن دانسته شده است.^{۳۳} فیلسوفان مکتب فرانکفورت، همچون آدورنو و هورکهایمر، در یک خوانش انتقادی از مارکس، علم و تکنولوژی را هم به سرمایه‌داری ملحق کردند تا از مجموعه آن به عنوان جلوه‌های دوران مدرن انتقاد کنند. مارکوزه یکی از محورهای نقد خود را بر خوانشی از فروید مستقر کرد. در میان ساختارگرایان فرانسوی منتقد مدرنیته، فوکو بیشتر از نیچه متأثر است. بودریو، سخنگوی برجسته نقد ساختارگرا از مدرنیته است.^{۳۴}

در بسیاری از نوشته‌های ربع آخر قرن بیستم، نقد مدرنیته از پارادایم‌های مسلط فاصله می‌گیرد و ضمن پذیرش اصالت و ارزش و حتی گریزناپذیری کلی مدرنیته، به آشکار کردن پاره‌ای کژتابی‌ها، ظرافت‌ها و پیچیدگی آن می‌پردازد.^{۳۵}

بسیاری از حملات و انتقاداتی که علیه مدرنیته و مدرنیسم صورت گرفته‌است ناظر به **وجه خود ویران‌سازی آنها** است. نظریه پردازان انتقادی برآنند که مدرنیته و مدرنیسم، عوارض و تبعات مخرب و ویرانگری به بار آوردند که قبل از همه، گریبان مدرنیته و مدرنیسم را گرفته‌اند: عارضه‌هایی چون ماشینیسیم، الیناسیون، کشتار دسته جمعی، نسل‌کشی‌های متعدد نژادپرستانه، انبارهای عظیم تسلیحات هسته‌ای، انواع بمب اتمی، شیمیایی و بمب‌های مختلف میکروبی، بی‌هویتی و سرگشتگی انسان‌ها و عوارض رشد بی‌سابقه و غیر قابل مهار صنعت و تکنولوژی، نابودی لایه ازن، تخریب و از بین رفتن جنگل‌ها، مراتع و محیط زیست طبیعی، شیوع انواع مختلف بیماری‌های لاعلاج جدید چون ایدز، انواع سرطان‌های مهلک، بیماری‌های قلبی، عصبی و روانی.^{۳۶}

منتقدان مدرنیته که اکثر آنان، گرایش پست‌مدرنیستی دارند معتقدند که در عصر مدرن به تدریج ارزش‌های قرن هجدهم و عصر روشنگری، از هم پراکنده گشته و رو به زوال و نابودی گزارده‌اند. یکی از مهم‌ترین ارزش‌های این عصر، علاوه بر عقلانیت، فکر پیشرفت و ترقی بود. در قرن هجدهم، متفکران و فلاسفه با خوش‌بینی بسیار، بر این باور بودند که به مدد ارزش‌های جهان‌شمول علم، عقل و منطق می‌توانند از قید و بند اوهام و خرافات و اساطیر و آراء و اعتقاداتی که بشریت را از پیشرفت و ترقی باز می‌دارند رهایی یابند. اما این واقع‌نشد و اموره سوی **پرواکنده شدن از یکدیگر** پیش رفت. منتقدان می‌گویند اساساً علم و عقل و پیشرفت، چه حاصل یا دستاوردی برای بشریت دربرداشته‌اند جز نابودی، رنج، استثمار بیشتر، الیناسیون، نوستالژی، اندوه، کشتار همگانی، کابوس‌های کافکایی، اردوگاه‌های مرگ، جوخه‌های مرگ، آشویتس‌ها، جنگ جهانی اول و دوم، فجایع عظیم و دهشتناک هیروشیما و ناکازاکی، فجایع زیست‌محیطی، فجایع و جنایات جنگ ویتنام، الجزایر، کشتارهای سیاهان در آفریقا و بالاخره انواع نظام‌های توتالیتیر.^{۳۷} باربارا آدام نیز همین امور را برمی‌شمارد. زیگموند باومن در *مدرنیته و کشتار همگانی* مساله کشتار دسته‌جمعی را از مهیب‌ترین وجوه مدرنیته می‌شمارد.^{۳۸} آدورنو عقیده داشت که بعد از کشتارهای عظیم همگانی و فجایع مصیبت‌بار، دیگر نمی‌توان به طور جدی به ایده پیشرفت باور داشت. والتر بنیامین نیز با توجه به چنین پیامدهایی، مدرنیته را فاجعه‌ای بی‌پایان می‌داند.^{۳۹} جیمسون، مضامین بزرگ مدرنیستی را چنین برمی‌شمارد: الیناسیون، بی‌ریشگی، فقدان هویت، تهایی و انشقاق اجتماعی. بنابه نظر او، شهرنشینان و ساکنان جوامع شهری صنعتی پیشرفته، انسان‌هایی از خودبیگانه، دچار توهمات و حالات هذیانی، در خواب و خیال و شرایطی کسل‌کننده هستند.^{۴۰} لورنز و سیمپسون، به تعریض و چالش علیه نیهیلیسم اجتماعی-فلسفی جدید و نقد و بررسی پیوندهای موجود

میان محسوسیت‌های پست‌مدرن و نگرش بیش از حد تکنولوژیک آن به جهان می‌پردازد.^{۴۱}

آلن تورن در کتاب نقد مدرنیته، سه مرحله بحران برای مدرنیته تشخیص می‌دهد:

۱. بی‌رمقی جنبش اولیه رهایی بخشی: این جنبش، آنهایی را که دیرگاهی زندانی رخوت بوده‌اند به سمت خود می‌کشد، اما هنگامی که آهنگ توالی می‌گیرد و فقط به دنبال شتاب خود است خسته می‌کند و سرگیجه می‌آورد.

۲. تهی از معنا شدن یک فرهنگ که خود را در میان فنون و عمل ابزاری گرفتار می‌دیده است. کسوف عقل عینی و ظهور عقل ابزاری، هیچکس را به اندازه هورکهایمر غمگین نکرده است. این کسوف از خلال بحران‌های یک جامعه بورژوازی سردرگم جز به وحشی‌گری نازی راه نمی‌برد.

۳. از میان رفتن مبانی فوق اجتماعی اخلاق باعث پیروزی اخلاق اجتماعی، منفعت‌گرایی و کارکردگرایی شد. بر این مبنا، خوب آن است که برای جامعه مفید باشد. اما این جامعه‌ای که هر کس باید در خدمت آن باشد همان اراده عامی است که روسو از آن سخن می‌گوید و حکومت هم باید پیرو آن باشد؟ چگونه می‌توان به این نکته التفات نکرد که کل، چیزی بیش از اجزاء است و می‌کوشد آنها را زیر نفوذ خود درآورد؟ چگونه ممکن است این حقیقت را ندید که جامعه و در اولین مرحله دولت، منطقی پرداخته یک ذهن را به حیات جمعی که رشته‌ای از روابط اجتماعی و در نتیجه محل کثرت‌گرایی است به زور اعمال می‌کند؟ چه کسی، دیگر به وحدت منافع دولت و افراد و به وحدت هویت انسان و شهروند باور دارد؟ بر جدایی دین و دولت باید چیزی افزود که از این مهم‌تر و ریشه‌ای‌تر است و آن جدایی جامعه و دولت است. نتیجه این فکر، احتراز از همین تصور جامعه به عنوان مجموعه، نظام یا بدنه اجتماعی و تاکید تضاد میان تصور جامعه و واقعیت حیات اجتماعی است که باز، متغیر و چندگانه است. مدرنیته در پوستین یک ابزار کنترل، همانندسازی و سرکوب فرو رفت.^{۴۲}

پیترو بورگو در توجیه خیزش دینی در عرصه جهانی و تحلیل خاستگاه آن، دو احتمال را مطرح می‌نماید:

۱. مدرنیته سعی دارد در قطعیت‌هایی که مردم در طول تاریخ با آن زیسته و خو گرفته‌اند شبهه و شک ایجاد نماید. شک و شبهه در مورد قطعیت‌ها وضعیتی ناراحت‌کننده ایجاد می‌کند که بسیاری آن را غیر قابل تحمل می‌دانند و لذا حرکت‌های دینی که ادعای ارایه قطعیت به مردم را دارند مقبولیت عام می‌یابند

۲. جایگاه اجتماعی دیدگاه‌های صرفاً سکولار در میان نخبگان فرهنگی. بخش عمده‌ای از مردم که با این فرهنگ بیگانه بوده ولی نفوذ آن را احساس می‌کنند این دیدگاه‌ها را مردود می‌شمارند. بنابراین حرکت‌های دینی که رنگ و بوی ضد سکولار دارند در میان مردم مقبولیت می‌یابند هرچند افراد طرفدار این حرکت‌های

دینی برخی اوقات از خاستگاهی کاملاً غیر دینی برخوردارند.^{۴۳}

فصل مشترک تمام خیزش‌های مختلف دینی در انتقاد از سکولاریزم این است که هستی انسان بدون بهره‌مندی از تعالی دینی چیزی جز یک هستی فقیر و حتی سست بنیاد نیست.^{۴۴}

پاپ ژان پل دوم، در نقد مدرنیته می‌گوید: امروزه این بحث مطرح است که **لاادریگری** و **نسبیت‌گرایی شکاکانه** دو فلسفه و دیدگاه اساسی هستند که با انواع دموکراتیک زندگی سیاسی همخوانی دارند... باید توجه داشت که اگر در هدایت فعالیت سیاسی، حقیقتی غایی وجود نداشته باشد آنگاه می‌توان احتمال داد که ایده‌ها و اعتقادات به خاطر حفظ قدرت، تحریف‌پذیر گردند. چنان‌که تاریخ نشان داده است، مردم‌سالاری بدون حفظ ارزش‌ها به تمامیت خواهی نهمان و آشکار تبدیل خواهد شد. امروزه روحی سهمگین، دموکراسی‌ها را احاطه کرده است: **روح وایمار**. آلمان در حال جنگ، دارای قانون اساسی مدونی بود که یکی از معماران آن ماکس وبر می‌باشد. اما وایمار از فرهنگ اخلاقی عمومی بی‌بهره بود، فرهنگی که برای حفظ دموکراسی ضرورت دارد و فقدان آن نتایج اسف‌باری به دنبال داشته است. اگر آزادی به واسطه برخی حقایق اساسی وجود انسان مهار نگردد به پدیده‌ای تبدیل می‌شود که مخالف جوهره آزادی است، درست همانگونه که اگر به آن حقایق توجهی نشود سیاست به چیزی تبدیل می‌شود که توماس هابز آن را جنگ همه علیه همه می‌نامد. سلامت یک جامعه آزاد و نهادهای سیاسی و اقتصادی وابسته به آن، به حیات فرهنگ اخلاقی آن جامعه ارتباط دارد.^{۴۵}

بجای نتیجه

سکولاریزاسیون، خود به مثابه دین یا ایدئولوژی جدید، نه تنها انتقادات بسیاری در ناحیه رخدادگی و بروز خارجی متوجه خود کرده است، بلکه به شدت، از ناحیه مبانی و ریشه‌ها که همان عقلانیت روشنگری و مدرنیسم است مورد چالش واقع شده است. عمده مشکل سکولاریزاسیون، یکجانبه‌گرایی و **reductionist** بودن است، یعنی آنچه موجب نادیده گرفتن تحکمی مابعد الطبیعه، بعد عاطفی انسان و روابط قدسی با امور مقدس است.

آنچه باید مد نظر متفکرین و اندیشمندان قرار گیرد، تلاش در بعد نظری و علمی جهت ابراز خدشه‌های عمیقی است که بر سکولاریسم وارد است. فراموش نباید کرد که پیتر برگر به عنوان نام‌آورترین جامعه‌شناس دین در دوران معاصر، معتقد است یک خرده فرهنگ بین‌المللی وجود دارد که افراد آن از نوعی آموزش عالی کاملاً سکولار به سبک غربی به ویژه در ادبیات و علوم تجربی و علوم انسانی و علوم اجتماعی بهره‌مند هستند. پیروان این خرده فرهنگ جهانی از نفوذ فراوانی برخوردارند. به اعتقاد برگر، صحت و اعتبار نظریه سکولاریزم به میزان فراوانی مدیون این خرده فرهنگ بین‌المللی است. روشنفکران به هر کجا سفر می‌کنند در محافل روشنفکری داخل شده و با افرادی نشست و برخاست می‌کنند که شباهت بیشتری با آنها دارند. به همین دلیل، روشنفکران ممکن است دچار این اشتباه فاحش شوند که این محافل، منعکس‌کننده افکار کلیه افراد جامعه هستند.

تلاش آکادمیک و تلاش جهت تولید نسلی از اساتید که ایده سکولاریسم را با خود به داخل کلاس‌های دانشگاهی حمل نمایند، به میزان بسیاری توان مبارزه با گسترش سکولاریسم را خواهد داشت.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پانوشته‌ها:

- ۱- در این بخش از کتاب زیر، بهره گرفته شده است:
- ۲- سخنرانی یورگن هابرماس، ترجمه مهرزاد فتوحی در همشهری ماه بهمن ۸۰، صص ۵۹-۵۷.
- ۳- ملکم همیلتون، جامعه‌شناسی دین، محسن ثلاثی، (تهران: تیبان)، چاپ اول، ۱۳۷۷، ص. ۲۹۷.
- ۴- همان، ص. ۲۹۸.
- ۵- همان.
- ۶- همان، ص. ۲۹۹.
- ۷- همان.
- ۸- همان، ص. ۳۰۲.
- ۹- همان.
- ۱۰- همان.
- ۱۱- همان، ص. ۳۰۰.
- ۱۲- همان، ص. ۳۰۲.
- ۱۳- همان، ص. ۳۰۳.
- ۱۴- همان، به نقل از بلا و استارک و بین‌بریج.
- ۱۵- علی رضا شجاعی زند، **دین، جامعه و عرفی شدن**، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰، ص. ۱۶۳.
- ۱۶- همان، ص. ۱۶۲.
- ۱۷- همان، ص. ۱۶۲.
- ۱۸- همان، ص. ۱۶۴.
- ۱۹- همان، ص. ۱۶۳.
- ۲۰- ژان پل ویلم، جامعه‌شناسی ادیان، عبدالرحیم گواهی، (تهران: تیبان)، چاپ اول، ۱۳۷۷، ص. ۱۳۴ و ملکم همیلتون، ص. ۲۸۸.
- ۲۱- **دین، جامعه و عرفی شدن**، ص. ۲۱۲.
- ۲۲- نوزدی، حسینعلی (گردآورنده و مترجم)، صورتبندی مدرنیته و پست‌مدرنیته، (تهران: نقش جهان)، چاپ اول، ۱۳۷۹، ص. ۶۵.
- ۲۳- همان، ص. ۱۳۲.
- ۲۴- همان، صص. ۱۳۲-۱۳۳.
- ۲۵- همان، ص. ۱۶۰.
- ۲۶- همان، ص. ۱۶۲.
- ۲۷- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ج. ۶، صص. ۱۵۳-۱۵۲.
- ۲۸- همان، ص. ۱۵۹.

- ۲۹- همان، ص. ۱۹۳.
- ۳۰- همان، ص. ۱۶۳.
- ۳۱- جان مک کوایری، تفکر دینی در قرن بیستم، محمد رضایی و شیخ شجاعی، (قم: مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ اول، ۱۳۷۵، صص. ۳۰۳-۳۰۴.
- ۳۲- همان، ص. ۳۰۴.
- ۳۳- نگاه کنید به مقدمه مردیها بر **نقده مدرنیته** آلن تورن، ص. ۹.
- ۳۴- همان، ص. ۱۰.
- ۳۵- همان.
- ۳۶- نوذری، ص. ۱۲۹.
- ۳۷- همان، صص. ۱۳۱-۱۳۲.
- ۳۸- همان، ص. ۱۵۰.
- ۳۹- همان، ص. ۱۹۰.
- ۴۰- همان، ص. ۲۶۷.
- ۴۱- همان، ص. ۱۴۹.
- ۴۲- نقد مدرنیته آلن تورن، صص. ۱۶۴-۱۶۵.
- ۴۳- پیتر برگر (ویراستار)، افول سکولاریسم، افشار امیری، (تهران: پنگان)، چاپ اول، ۱۳۸۰، ص. ۲۷.
- ۴۴- همان، ص. ۲۹.
- ۴۵- همان، ص. ۴۶.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی