

فصلنامه خط اول

رهیافت انقلاب اسلامی
سال سوم، شماره ۹، تابستان ۱۳۸۸
صفحه ۲۹ تا ۴۴

عرفی‌گرایی و مبانی فکری جمهوری اسلامی ایران

محمد جواد نوروزی
عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

چکیده:

گذشت سه دهه از انقلاب اسلامی و استقرار نظامی بر پایه‌ی ارزش‌های اسلامی، طرح مسائل تئوریک جدیدی را موجب شد. پرسش‌ها و مسائلی که برای متفکران سیاسی در دهه‌ی پیش از انقلاب ناشناخته بودند. برای سکولارها که تصور ظهور مجدد دین را در عرصه حاکمیت سیاسی نمی‌کردند، مهم‌ترین چالش برپایی نظامی بر پایه دین بود. با توجه به این مهم در پژوهش حاضر به ارزیابی تأثیر سکولاریزاسیون بر جمهوری اسلامی ایران با توجه به شاخص‌های آن در ساحت باورها اشاره شده است. تامل در پژوهش‌های انجام یافته در این باره با رویکرد سکولار نشان می‌دهد که: پاره‌ای از نویسندگان در تحلیل چگونگی رخداد، فرایند و تداوم تحول انقلاب بر نظریه سکولاریسم تأکید دارند. شاید مهم‌ترین علت این امر ناشی از تمایز بنیان‌های معرفتی و فکری آنان از مبانی فکری نیروهای انقلابی است. گروهی دیگر در تحلیل وقوع انقلاب بر عنصر فرهنگ و نقش اسلام تأکید می‌کنند، اما روند تحولات پس از انقلاب را با توجه به شاخصه‌های ویژه‌ای در چارچوب سکولاریسم تحلیل می‌کنند. این گروه معتقد است که انقلاب اسلامی در فرآیند تحولات سه دهه اخیر به تدریج سکولاریزه شده و می‌شود. هر چند در اصل اسلامی بوده و برای صیانت از اسلامیت آن نیز کوشش فراوانی شده است. در مقابل دو دیدگاه، بسیاری از پژوهش‌گران انقلاب اسلامی را در تکوین و فرآیند تحولات پس از آن در چارچوب اندیشه اسلامی تحلیل می‌کنند.

کلیدواژه: سکولاریسم (عرفی‌گرایی)، جمهوری اسلامی ایران، باور، اومانیزم.

الف. مقدمه

۱. طرح مساله

پیروزی انقلاب اسلامی در پایان دهه هفتاد (۱۳۵۷/۱۹۷۹) و به دنبال آن تحقق جمهوری اسلامی در ایران یکی از مسایل مورد توجه نظریه پردازان در سه دهه اخیر بوده است. استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران نمایانگر ساختاری از حاکمیت سیاسی بود که داعیه مرجعیت دین در حوزه عمومی را داشت. این در حالی بود که تامل در فراز و نشیب تحولات پس از پیروزی انقلاب نشان از چالش روزافزون اندیشه اسلامی به مثابه فلسفه سیاسی جمهوری اسلامی ایران با اندیشه رایج در جهان موسوم به سکولاریسم داشت. هدف این پژوهش تحلیل و ارزیابی پاره ای از دیدگاه‌ها و آثاری است که با رویکرد سکولار در تبیین تحولات پس از انقلاب اسلامی عرضه شده است.

پرسش اصلی پژوهش عبارت است از این که: آیا مبانی اندیشه جمهوری اسلامی ایران از سکولاریزاسیون متأثر بوده است؟ و در راستای پاسخ به آن، برخی پرسش‌های فرعی دیگری نیز در این نوشتار مورد بررسی قرار خواهند گرفت از جمله این که سکولاریسم چیست و چگونه می‌توان آن را تحلیل کرد؟ و این که عرفی شدن تا چه میزان بر مبانی جمهوری اسلامی ایران تأثیر داشته است و براساس فلسفه سیاسی جمهوری اسلامی ایران چگونه می‌توان عرفی شدن در حوزه باور را مورد نقد قرار داد؟

در پاسخ به سوال اصلی، فرضیه تحقیق عبارت است از این که مبانی کلان جمهوری اسلامی ایران با هدایت و مرجعیت دینی و فارغ از جریان سکولار شکل گرفته است و فرایند شکل‌گیری، استقرار و تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی در ایران متأثر از اسلام و بسط و توسعه اندیشه اسلامی است. از این رو هر چند نظام سیاسی در حل معضلات و سیاست‌گذاری از دانش روز بهره برده است اما این امر ارتباطی با عرفی شدن ندارد در نتیجه تحلیل سکولارها مبنی بر سکولاریزه شدن جمهوری اسلامی ایران پذیرفته نیست. توضیح آن که تحقق انقلاب اسلامی در ایران و ایجاد حکومتی بر پایه دین‌الگوی جدیدی و فراروی جوامع گشود و نشان داد که می‌توان نظم اجتماعی و تمدن را بر پایه دین پی‌ریزی کرد در نتیجه با توجه به غنای اندیشه اسلامی روند تحولات جمهوری اسلامی ایران و طراحی ساختاری بر پایه الگوی نظری ولایت فقیه موجب ناکارایی اندیشه سکولار در ایران گردیده است. ادعای نوشتار حاضر آن است که جمهوری اسلامی ایران بر پایه ایدئولوژی اسلام استوار است و با توجه به دو سنخ مسائل و نیازهای ثابت و متغیر در حوزه مسائل سیاسی و اجتماعی، دین اسلام نیز دارای دو مکانیزم پاسخ‌دهی ثابت و متغیر است. افزون بر آن تاکید اسلام بر دانش و فن‌آوری و این نکته که علم میراث مشترک بشری است و نباید در انحصار ملتی خاص باشد؛ موجب شده است از تجربه و اندیشه بشری نیز در پیشبرد اهداف مدنیت اسلامی بهره گیرد. بنابر این دخالت تجربه و اندیشه بشر در فرایند مدیریت و برنامه توسعه و تنظیم قانون اساسی در مقام

عمل به معنای عرفی شدن نیست و چارچوب کلان نظام مصون از سکولاریسم است. فرضیه رقیب نوشتار حاضر آن است که سکولاریسم شالوده و فلسفه خود را بر تمدن سازی، تنظیم حیات مدنی و توسعه و پیشرفت استوار می نماید. سکولاریسم مدعی است که نظم و امنیت امری عرفی و مقوله هدایت را می بایست از دیگر اهداف جدا کرد، هدایت انسان‌ها به خودشان واگذار شده و در نتیجه دین کارآمدی لازم برای توسعه و پیشرفت را ندارد. در تحلیل آن چه گفته شده فرضیه رقیب زیر قابل طرح است:

۱. اسلام فاقد نظامات سیاسی و اجتماعی است و انقلاب ایران محصول قرائتی عقلانی از اسلام است. و قانون اساسی، برنامه توسعه و سازو کارهای مدیریتی مبتنی بر دانش‌های رایج علوم اجتماعی بوده و اسلام صرفاً در امور عبادی و فردی خلاصه می شود.

۲. با توجه به نهادینه شدن ایدئولوژی اسلام در قانون اساسی جمهوری اسلامی و مرجعیت آن بر ایدئولوژی اسلام نظام جمهوری اسلامی ایران روندی سکولار را طی می کند.

۳. انقلاب ایران ناشی از ایدئولوژی اسلام نیست بلکه نتیجه ی نیروهای مدرن است که ریشه در مشروطه داشته و در نهضت ملی شدن نفت و انقلاب ۵۷ ظهور و بروز یافت هرچند موقعیت کاریزماتیک امام خمینی موجب مصادره شدن آن به نفع اسلام گشت اما روند تحولات نشانگر آن است که اسلامیت نظام به تدریج زوال یافته و گفتمان شبه دموکراسی در ۷۶ الهام بخش گفتمان دموکراتیک سکولار است.

ب. مفاهیم

۱. سکولاریسم

واژه سکولار Secular از Seculum به معنای نسل و یا قرن و سده است. در قرن سیزدهم، صفت سکولار برای تمیز قابل شدن بین کشیشانی که در میان مردم زندگی می کردند و کسانی که در انزوای صومعه بودند، به کار می رفت. (۲) از سکولاریسم (۳) تعاریف گوناگونی به عمل آمده است. این امر از سویی ناشی از تنوع ادیان و به تبع آن موقعیت جوامع سکولار و افزون بر آن معطوف به بعدی است که از نگاه نظریه پرداز، مهم تلقی می گردد. برت. اف. برینر سکولاریسم (۴) را به معنای سیستمی از فلسفه اجتماعی یا سیاسی می داند که تمام اشکال ایمان مذهبی و نیز شخصیت های مذهبی را رد می نماید. وی با توجه به این معنی و تقابل آن با روح دینی بر این باور است که سکولاریسم معتقد است می توان جهان را به طور کامل و تنها با استفاده از خود جهان شناخت و برای این هدف، رجوع به امری غیر از خود جهان ضروری نیست. ویلسون نیز سکولاریسم را به مثابه یک ایدئولوژی برمی شمرد که آگاهانه همه اشکال اعتقاد به امور و مفاهیم ماوراءالطبیعی و کارکردهای مختص به آن را تخطئه می کند و در مقابل، از اصول غیردینی و ضد دینی به عنوان مبنای اخلاق

شخصی و سازمان اجتماعی حمایت می‌کند. (۵)

سکولاریزاسیون (۶) به معنای عرفی شدن به فرایند دنیوی شدن اطلاق می‌گردد. (۷) دان کیوییت آن را به مفهوم انتقال تدریجی حقوق، وظایف و امتیازات کلیسا به نهادهای غیر مذهبی می‌داند. (۸) و در جای دیگر گوید دنیا‌گرایی مشتمل است بر تسری خردورزی فنی به زوایای هر چه بیشتر زندگی. (۹) آلن بیرو سکولاریزاسیون را فرایندی دانسته که بر طبق آن، واقعیاتی که در قلمرو دینی، جادویی و مقدس، جای داشتند به محدوده امور غیر مقدس و طبیعی منتقل می‌شوند و در زمینه حیات اجتماعی، غیردینی ساختن باز دودن بُعد تقدس آمیز برخی از مظاهر جهان و مقام انسان در جهان همراه است. در این فرایند، جنبه‌های عقلانی، علمی و فنی، جایگزین مظاهر دینی و تبیین جهان از طریق امور مقدس و الهی می‌شوند. (۱۰)

معنای دیگری عرفی شدن افتراق ساختاری میان ساحت سیاسی، از نهاد دین است و به عبارت دیگر، عرفی شدن به این معناست که نهاد دین که در اعصار گذشته دارای کارکردهای گوناگونی بوده (آموزش، قضاوت و تدوین امور شهر و...) به علت پیچیده شدن مناسبات زندگی اجتماعی و تخصیص نقش‌ها همچون سایر نهادها متمرکز شده و وظایف خود را واگذار می‌کند. (۱۱)

۲. جمهوری اسلامی ایران

در تبیین مفهوم جمهوری اسلامی ایران باید گفت: جمهوری معادل واژه Republique در فلسفه سیاسی است. و ماخوذ از لغت Republic و برگرفته از ریشه لاتینی Respublica می‌باشد. در فارسی لغت جمهور به معنای همه مردم، گروه، جماعت کثیر، کثیر و متراکم از هر چیزی، آمده است که مصدر جعلی آن، جمهوریت می‌باشد. (۱۲) حکومت جمهوری در مقابل حکومت سلطنتی است و بیانگر شکلی از حکومت است که رهبران جامعه، اعم از رهبری، ریاست جمهوری و نمایندگان مجلس، مستقیماً یا غیر مستقیم، با رای مردم انتخاب می‌شوند یعنی اداره کشور بر آرای عمومی متکی است. (۱۳) در مقایسه نظام جمهوری و دموکراسی باید افزود که جمهوری فقط یکی از صور دموکراسی است. نه تنها صورت آن، بلکه دموکراسی به شیوه غربی هم در نظام‌های سلطنتی محدود و هم در نظام‌های جمهوری ممکن الحصول است (۱۴)

جمهوری اسلامی مدلی از حکومت است که پس از انقلاب اسلامی در ایران حاکمیت یافت. اصطلاح جمهوری اسلامی ترکیبی از دو واژه جمهوریت و اسلام است. جمهوریت نشانگر مدل حکومت و اسلامیت قیدی است که بیانگر محتوای حکومت اسلامی است. حضرت امام بر این عقیده بودند که اسلام در بر دارنده بسیاری از شاخصه‌های دموکراتیک نظیر آزادی، برابری، استقلال و غیر آن است. و لذا پیشنهاد برخی گروه‌های سیاسی مبنی بر مدل جمهوری دموکراتیک اسلامی را نپذیرفته و بر جمهوری اسلامی نه یک کلمه کم و نه یک کلمه زیاد تاکید کردند. امام خمینی

در مصاحبه با حامد الگار در توضیح چرایی عدم استفاده از واژه دموکراتیک در عنوان جمهوری اسلامی ایران می‌گویند: "برای این که این اهانت به اسلام است؛ مثل این که بگویند جمهوری اسلامی عدالتی، این توهین به اسلام است برای این که عدالت متن اسلام است." (۱۵)

تفاوت جمهوری در ایران با جمهوری‌های دیگر با قید «اسلامی بودن» آشکار می‌شود. امام خمینی در این باره می‌فرماید: "شکل حکومت ما جمهوری اسلامی است؛ جمهوری به معنای این که متکی به آرای اکثریت و اسلامی برای این که متکی به قانون اسلامی است و دیگر حکومت‌ها این طور نیستند." (۱۶)

ب. باور و تغییر اجتماعی

میان باورها؛ ارزش‌های فرهنگی و ساختارهای اجتماعی سیاسی و رفتار افراد رابطه‌ای مستقیم یافت می‌شود. یعنی نظام ارزشی و باورها به مثابه متغیر مستقلی به شمار می‌رود که بر سه مؤلفه و متغیر وابسته یعنی نگرش، رفتار افراد و ساختارها تأثیر گذار است. البته این تأثیر به محتوای نظام باورها، میزان نهادینه شدن و درونی شدن آن‌ها و میزان پذیرش آن از سوی افراد بستگی دارد. فرضیه رقیب این دیدگاه را می‌توان در نگاهی جستجو کرد که مارکس و پاره‌ای از جامعه‌شناسان مبنی بر تأثیر ساختار بر باورها مطرح می‌کنند در واقع مساله مهم در اینجا نقشی است که متغیرهای خاص به عنوان متغیرهای مستقل (علت)، دخیل و وابسته (معلول) بر عهده دارند. (۱۷)

عقاید و باورها کارکردهای گوناگونی دارند. یک ویژگی مهم باورها آن است که هویت فرد را در جامعه تعیین می‌کند. یعنی هویت فرد با جهانپینی خاص گروهی که بدان متعلق است مرتبط است. (۱۸) جامعه‌شناسان معرفت به علت نقش اساسی عقاید و تصورات آدمیان در باره جهان هستی، انسان و نظام اجتماعی در رفتار و سلوک انسان‌ها همواره در پی تبیین ارتباط این عقاید با شرایط اجتماعی که افراد در آن قرار دارند هستند. عقاید و تصورات افراد گزاره‌های انتزاعی‌اند که با توجه به منشا و مبنای نظری آن قابل نقد و ابرام است و به مثابه راهنما و پشتوانه عملی برای فرد به شمار می‌رود و این امکان را برای فرد ایجاد می‌کند که در موقعیتی که واقع است، چه شیوه‌ای برای رفتار و زندگی برگزیند.

باورهای هستی‌شناختی به توصیف، تجزیه و تحلیل شرایط و اوضاع می‌پردازد و فرضیه‌هایی در باره واقعیت سیاسی، ماهیت بشر، رابطه افراد با کل جامعه، توزیع قدرت ارائه می‌کند. باورهای هنجاری به اهداف و سیاستی که بازیگران سیاسی مدافع آن‌ها هستند مربوط می‌شود. نظام باور در جمهوری اسلامی ایران و در مقابل شاخص‌های باور سکولار دو گفتمان هویت ساز متمایزاند. پس از استقرار و تثبیت نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران و یاس نیروهای مخالف از برخورد فیزیکی، به تدریج فلسفه سیاسی نظام جمهوری اسلامی از سوی گفتمانی که ناشی از مدرنیته بود مورد حمله

و تهدید فرهنگی قرار گرفت و از پایان دهه ۶۰ دو اقدام به موازات هم صورت گرفت. نقد سیستم سیاسی در سه حوزه باور، ساختار و عملکرد فردی و سپس ارائه‌ی بدیل در حوزه یاد شده با این ادعا که متکی بر اسلام است.

در حالی که گفتمان باور در جمهوری اسلامی ایران بر ارزش‌های اخلاقی و معنوی تاکید داشت؛ گفتمان سکولار بر مادیت و تفسیر خاصی از نظام هستی استوار بود اگر ارزش‌های اسلامی بر عدالت‌مداری، اهداف معنوی، مردم‌سالاری دینی، شمول دین بر سیاست تاکید داشته و دارد ارزش‌های سکولار بر تقدم مادی، منافع ملموس و گرایش‌های مصلحت‌جویانه تاکید می‌کنند. سکولارها در دهه ۷۰ کوشش کردند به درک مشترکی که ناشی از ارزش‌های اسلام در میان رهبران سیاسی و شهروندان جامعه وجود داشت خلل ایجاد کنند و به تبع آن در ساختار سیاسی و به ویژه مشروعیت‌سازی مانع ایجاد کنند تا به تدریج از پشتیبانی معنوی مردم از رژیم بکاهند و به تدریج حاکمیت سیاسی را در موضع انفعال و چالش قرار دهند. چالش موفقیت‌آمیز در یک جامعه زمانی رخ می‌دهد که رهبران مخالف مبانی فکری و اصولی که مشروعیت بر آن‌ها استوار است را دگرگون سازند. ارزش‌های سکولار مشروعیت نظام جمهوری اسلامی ایران را تهدید می‌کرد. دیوید ای. اپتر و چالزراف معتقد است: «هر نظام سیاسی هنگامی از مشروعیت فراگیر برخوردار می‌شود که نهادهای موجود در جامعه، ارزش‌های غالب را منتقل کنند و افراد نیز این ارزش‌ها را درک و قبول کنند اصولی را که مشروعیت ایجاد می‌کند، با رفتار خود تلفیق نمایند.» (۱۹) اندیشه اسلامی که باور رایج در ایران بود، ریشه در تاریخ صدر اسلام داشت و از سوی رهبران دینی تبیین و تفسیر می‌شد. پیش‌زمینه‌های مشترک روان‌شناختی و ذهنی میان رهبران دینی و مردم، موجب شده بود، اندیشه سکولار چندان کامیاب نباشد. این واقعیت وجود دارد که: «جریان‌های فکری که به وسیله مردم منتشر می‌شوند، قدرت مند و با نفوذ هستند و در زمان و مکان حرکت می‌کنند مردم آن‌ها را یاد گرفته با تجارب گذشته خود می‌آمیزند و آن‌ها را به صورت اطلاعات جدیدی در می‌آورند.» (۲۰)

این پیش‌زمینه‌ها یعنی عقاید، ارزش‌ها و نگرش‌های همسان که فقط از نظر اجمال و تفصیل، عالی و دانی بودن تمایز می‌یافتند موجب اقتدار معنوی رهبران دینی در نزد مردم و متقابلاً یکی از عوامل ناکامی جریان سکولار از آغاز تا به امروز بوده است. (۲۱) جریان سکولار اولاً در ایجاد زمینه‌های مشترک روان‌شناختی و ذهنی ناتوان بود. ثانیاً هر گونه تلاش در تحریف آموزه‌های دینی و باز تفسیر آنها به نفع مدرنیته و سکولاریسم با روشنگری عالمان دینی بی‌نتیجه می‌ماند. به لحاظ تاریخی نیز تجربه ناکامی‌های نهضت مشروطه و نهضت ملی شدن نفت موجب شده بود حضرت امام نظریه ولایت فقیه را متناسب با اقتضای زمانه عرضه کند. از منظر امام خللاً نهضت مشروطه و ملی شدن نفت نبود یک تئوری منسجم برای ایجاد انقلاب و مدیریت جامعه بود و حضرت امام معماری بود که در

تکوین، تداوم و تثبیت انقلاب اسلامی با ارائه نظریه ولایت فقیه کوشید چارچوبی منسجم خلق و در مقام عمل آن را به اجرا در آورد. (۲۲)

بنابر این تحلیل انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی مسبوق به یک نظریه در حوزه فلسفه سیاسی است. که در نظام جمهوری اسلامی ایران دین اسلام مبنا و هسته مرکزی فلسفه سیاسی به شمار می‌رود و بر اساس آن هر نظریه و الگوی رفتاری که با اسلام سیراب نشده باشد مشروعیت ندارد. این نظریه از سوی حضرت امام خمینی در دهه چهل با توجه به بحران سیاسی جامعه، بر مبنای تحلیلی نو از نظریه ولایت فقیه پروراند شد و با شناخت معضل هویتی و سنجش آن با نگرش اسلامی کوشید راهی فراسوی، برون رفت از تحیر و فروگشتگی که نزدیک به دو سده ایرانیان را می‌آزرد ارائه کند. (۲۳) نظریه ولایت فقیه اولاً با فلسفه سیاسی سلطنت در ایران که توجیه‌گر حاکمیت استبدادی پادشاهی بود در چالش بود. ثانیاً ریشه در باورهای دینی داشت و بنا به تحلیل حضرت امام بر تصویر دقیق از اسلام استوار بود: "هر کس عقاید و احکام اسلام را، حتی اجمالاً دریافته باشد چون به ولایت فقیه برسد و آن را به تصور آورد بی‌درنگ تصدیق خواهد کرد و آن را ضروری و بدیهی خواهد شناخت." (۲۴)

به موازات فلسفه سیاسی انقلاب اسلامی سکولارها و جریان روشنفکری در جستجوی دموکراسی، عدالت اجتماعی و هویت از دست رفته ایرانی بودند (۲۵) و زمانی که احساس کرد در نیل به این هدف ناکام مانده است در حوزه نظری سعی در نقد قرائت فقهی از انقلاب گرفت و در رهیافت جامعه‌شناختی نیز به باز تولید اندیشه سکولار و این نکته که انقلاب از سوی نیروهای مذهبی مصادره شده است دلخوش کرد. نظام باوری اسلام در جنبه سلبی با نقد مولفه‌های فکری سکولاریسم و در جنبه ایجابی بنایی متفاوت از سازو کار فکر سکولار ارائه کرد.

بر این اساس پرداختن به تحلیل اندیشه در باور و مبانی فکری امری تفتنی و صرفاً تئوریک و نظری نبوده و نیست، بلکه نتایج کاربردی زیادی بر آن مترتب است زیرا روشن است که سکولارها هیچ‌گاه مباحث خود را در خلا مطرح نساخته بلکه سخن آنان ناظر به جمهوری اسلامی ایران و عملکرد سه دهه آن است. افزون بر آن شواهد دیگر این امر را می‌توان چنین برشمرد:

۱. این مباحث ارتباط مستقیم با ساختار و رفتار دارند. همان‌گونه که نویسنده اصلاح طلبی مدعی است که با پلورالیسم ایجاد حکومت دینی ممکن نیست وی گوید: "با توجه به قرائتهای فراوان و بعضاً متعارض از دین، امکان ایجاد حکومت دینی نیست. پس بهترین راه ایجاد حکومت دینداران است." (۲۶)

۲. این مبانی ساختار فکر و اندیشه سکولارها را تشکیل می‌دهد. افراد مدعی اصلاح طلبی به این ایده‌ها اعتقاد و باور دارند. رهبری انقلاب در این باره می‌فرماید: "من فکر می‌کنم یک جریان لیبرالیسم قوی وجود دارد این جریانی که می‌خواهد اسلام در صحنه نباشد. جریانی که

می‌خواهد روحانیت منزوی باشد. جریانی که ولایت فقیه را از اساس قبول ندارد فلسفه این جریان را سرش می‌گوید، مسائل سیاسی اش را یکسری افراد دیگر می‌گویند.» (۲۷)

۳. سکولارها معتقدند که تغییر اساسی در سیستم تنها با پرداختن به مسائل اساسی و بنیادی قابل دسترسی است. شبستری در موضع نظریه پرداز می‌کوشد خلا تئوریک جریان اصلاح طلبی در ایران را پر کند لذا معتقد است: «اصلاحات دینی، مستلزم داشتن یک روش برای قرائت متون دینی است، همان‌طور که اصلاحات سیاسی و اجتماعی مستلزم داشتن یک فلسفه اجتماعی و سیاسی است. کسی نمی‌تواند از اصلاحات در حوزه دین سخن بگوید بدون اینکه مشخص کند از چه موضعی و چگونه و به چه معنا می‌خواهد به این اصلاحات بپردازد. مشخص شدن این موضع در صورتی امکان‌پذیر است که شخص مصلح روش قرائت خود را از متون دینی، معین کند و برتری آن روش قرائت را بر سایر روشهای قرائت روشن گرداند. همان‌طور که مصلح اجتماعی و سیاسی هم باید بتواند تا حدودی مدلل کند که چرا فلسفه اجتماعی و سیاسی خود را بر سایر فلسفه‌های اجتماعی و سیاسی برتری می‌دهد و چگونه اصلاحات سیاسی و اجتماعی مورد نظر خود را معنا می‌کند. متأسفانه در جامعه ما، در اصلاحات دینی و سیاسی، هنوز هیچ سخن و نظریه روشنی در باب روش قرائت متون دینی و فلسفه اجتماعی مدون نشده است.» (۲۸)

ج. چالش سکولارها در ساحت مبانی

اشاره شد که به طور کلی مفروض مباحث این فصل بر این اساس استوار است که منشا اصلی تغییر در یک جامعه ناشی از تغییر در نظام باور است. پاره‌ای از جامعه‌شناسان ایده‌ها را به عنوان مبانی اصلی رفتار و عمل آدمی می‌دانند و بر این اساس می‌پندارند که عقاید و افکار عمومی محرک اولیه و اصلی در تاریخ‌اند. (۲۹) اسکید مور معتقد است: «یکی از شاخه‌های قدیمی و مهم جامعه‌شناسی ثبات اجتماعی را بر حسب ارزش‌های مشترک تبیین می‌کند این نظریه تاکید بر اساس بودن ارزش‌های عام دارد و پذیرش ارزش‌ها را یکی از عوامل اصلی شکل‌گیری جوامع می‌داند.» (۳۰)

گفتمان سکولار در تبیین تحولات پس از انقلاب، مستقیم یا غیرمستقیم، از مبانی نظری و فلسفی غرب بهره جسته است. فرایندی که مرجعیت غرب را در بین روشنفکران نهادینه ساخته است. بی‌تردید ترمیم این آسیبها در گرو بازگشت به سنت دینی و فرهنگی و تلاش برای بازسازی اندیشه دینی بر پایه‌های پایدار و پویای فرهنگ خودی است. تامل در ادعاهای اصلاح‌طلبان معاصر نشان می‌دهد که آنان ادعاهایی شبیه مصلحان غربی که همان گفتمان عرفی شدن است دارند.

با توجه به روش اسکینر می‌توان گفت سکولارها گفتمان مدرنیته را به عنوان متن، مبانی نظری و به مثابه ایدئولوژی می‌نگرند. و متقابلاً جمهوری اسلامی ایران به منظور صیانت از ارزش‌های دینی و پیش‌گیری از تحریف معنوی در دین در حوزه باور بر محورهای تاکید دارند که برگرفته از منابع

اسلامی است. در ذیل برای نشان دادن و توصیف دیدگاه سکولارها در ایران که چگونه اندیشه‌های انتقادی خود را در باره جمهوری اسلامی ایران و در قالب عرفی شدن طرح کرده‌اند مروری خواهیم داشت. برخی از مؤلفه‌های اصلی تفکر عبارتند از:

۱. هستی‌شناسی

در گفتمان سکولار توجه انسانها از ماوراءالطبیعه به سوی این جهان سوق می‌یابد و طی چنین فرآیندی، اندیشه و رفتار فردی از هرگونه تعلق و پابندی‌های ماورای طبیعی رها می‌گردد و به تبع آن دگرگونی‌هایی نیز در مناسبات او با جهان هستی، طبیعت و جامعه (انسان‌های دیگر) پدید می‌آید. (۳۱)

تاکید بر علت فاعلی به جای علت غایی از شاخصه‌های سکولاریسم به شمار می‌رود. گفتمان دینی جهان‌را هدفمند و پدیده‌ها را بر اساس اهداف و اغراض تبیین می‌کند. در تعالیم و حیانی مسأله علت غایی (۳۲) امری مهم قلمداد می‌شود. در حالی که دانش جدید امور را بر اساس علل فاعلی مادی و طبیعی آنها مورد کاوش قرار می‌دهد. تبیین ماشین‌انگارانه و مکانیکی، (۳۳) از ویژگی مهم نگرش نو به جهان شمرده می‌شود (۳۴) که با گاللیله آغاز شد وی این تفکر را بنیان نهاد که به جای تبیین رویدادها بر اساس علل غایی، آنها را بر اساس علل فاعلی (۳۵) توضیح دهد. ایان باربور در این مورد چنین می‌گوید: «تبیین از راه غایت برای علم هدف منسوخ است. از سده هفدهم تبیین از علم بیرون رانده شد مقصودم از این جمله این نیست که ثابت کنم عالم در حقیقت غایت کیهانی ندارد یا این که علم چنین نظری دارد. تا جایی که من می‌دانم هدف می‌تواند بر عالم حاکم باشد و هر علمی که منکر هدفمندی عالم باشد، به نظر من جهالت و تحجر است.. اما علم از مدت‌ها پیش تصمیم گرفته است که پرسش هدف را از حوزه خود بیرون بگذارد شاید این پرسش خود فلسفه باشد، یا شاید پرسش دین.» (۳۶)

تبیین دنیا مدارانه به جای تبیین‌های ماوراء طبیعی از دیگر ویژگی‌های گفتمان سکولار است. ماده‌گرایی جریان مسلط در غرب از قرن ۱۶ تا به امروز بوده است و جهانی فارغ از ماوراء؛ جدایی جسم و جان، منفعت‌جویی و لذت‌خواهی را مطرح می‌کند. (۳۷) در ساحت سیاست انقلاب انگلیس، آمریکا و فرانسه قدرت را از آسمان به زمین آورد و در سطح انسان قرار دادند. فراتر از آن قدرت را که پیش از آن خاستگاهی الهی داشت زمینی قلمداد شد و از پایین به بالا بیرون می‌کشند. (۳۸) اد. جی. پی. تیلر معتقد است: «جوهر انقلاب ایمان به بشر بود. پیدا شدن این اعتقاد در آدمی که بشر فطر تا خوب است، باید دست به هر کاری بزند.» (۳۹) او مانیسیم (۴۰) که هم زمان با رنسانس در ایتالیا ظهور یافت از دیگر ویژگی‌های عرفی شدن است. او مانیسیم اشاره به نهضتی داشت که خود را وقف مطالعه آثار کلاسیک کرده بود. (۴۱) دعاوی وجودشناختی، معرفت‌شناختی، تربیتی،

زیبایی‌شناختی، اخلاقی و سیاسی خاص خود داشت (۴۲) اومانیسیم انسان را خداگونه و این ایده را طرح می‌کرد که خدا نه آفریننده انسان، بلکه آفریده اوست. انسان مدار و آفریننده ارزش‌ها است. ایده دفاع از حقوق بشر از شعارهای اساسی اومانیسیت‌ها بود. بر پایه اومانیسیم انسان چیزی جز خواهشها و تمایلات از یک سو و عقل محاسبه‌گر از سوی دیگر نیست. سکولاریسم مدعی است که «وجدان» انسان تنها مرجع تشخیص دهنده خیر و شر است و ارزش‌ها منبع ماورایی ندارند. دان کیوییت معتقد است: «اصلاح دین با درونی و باطنی ساختن مرجعیت دین راه را برای دگرگونی عظیم سیاسی که مالا از طریق توسعه اقتصاد بازار و انقلاب صنعتی روی داد هموار کرد انسان تازه‌ای پدید آمد شهروند آزاد نوعی جمهوری دمکراتیک... قانون دیگر از آسمان نازل نشده بود بلکه ساخته و پرداخته انسان و بیانگر اتفاق نظر جاری اجتماعی بود.» (۴۳)

بر اساس آن چه گفته شد مدعیان نظریه پردازی در ایران بر اساس آموزه‌های سکولار چنین گفته‌اند:

۱. انسان بر مبنای اصالت بشر شکل جدیدی از روابط را برقرار می‌کند. بشر صاحب حق است و به زبان حقوق سخن می‌گوید، نه با زبان تکلیف» (۴۴).

۲. بشر تا مرز انکار خداوند و تغییر دین آزاد است.» (۴۵)

۳. مرجع تعیین حقوق بشر، خود انسان است؛ یعنی «مرجع نهایی این تشخیص عقل و وجدان آدمی است.» (۴۶) «سخن گفتن از حقوق بشر، مقدم بر این مطلب است که انسانها تابع کدام فرهنگ و یا دین هستند...» (۴۷) «محتوای حقوق بشر، غیردینی یا انسانی است.» (۴۸)

۴. پیش‌فرض اصالت بشر در مفهوم حکومت هم تحولی بنیادی ایجاد کرد و باعث شکل‌گیری «دولت سکولار» می‌شود. شبستری می‌گوید که امروزه حکومت، موظف به انجام وظایف دینی نیست. (۴۹)

۲. در حوزه معرفت‌شناسی

در حوزه معرفت‌شناسی عرفی‌گرایی بر دستاوردهای عقل بشری و نادیده گرفتن وحی، عقل محوری (۵۰) عصر مدرنیته، به معنای کشف عقلانیت نهفته در واقعیت امور نیست. عقل ادعای داوری حل منازعات داشته و مستقل از وحی و آموزه‌های الهی سودای اداره زندگی بشر را دارد. و به تعبیر کنت بشر از دوران طفولیت رسته و نیازی به آموزه‌های پیامبران الهی ندارد. فهم مسائل تنها با تکیه بر عقل انسان میسر است و پیشرفت را معلول طرد روش‌های سنتی تفکر و کار بست متد علمی می‌داند. به بیان آلن تورن این تفکر؛ مردم و ملت و مجموعه آدمیان را یک توده اجتماعی می‌بیند که بر طبق قوانین طبیعی عمل می‌کند و می‌کوشد گریبان خود را از دست نظام‌هایی که با تمسک به وحی یا اراده‌ای فوق بشری برای خود مشروعیتی دست و پا کنند نجات دهد. (۵۱) و به تعبیر آلن

بلوم «نقطه افتراق فلسفه روشنگری از همتای پیشین خود سرایت دادن چیزی به تمامی آدمیان بود که پیشتر ملک طلق تعداد اندکی به شمار می‌رفت یعنی هدایت جهان با عمل به فتاوای عقل» (۵۲) در حوزه جامعه‌شناسی سن سیمون و سپس آگوست کنت سعی در بسط و حاکمیت‌نگرش پوزیتیویستی داشتند، کنت پوزیتیویسم و دانش تجربی را چنان ارج می‌گذاشت که مدعی شد مذهب زمانه باید ملهم از آن باشد و دیگر نمی‌تواند مذهب معیار عمل قرار گیرد. به عقیده وی انسان مجهز به ذهن علمی دیگر نمی‌تواند بر طبق دریافت متعارف از وحی، به اصول دین و به الوهیت اعتقاد داشته باشد و با توجه به نیاز دائمی‌اش به مذهب، این خلاء را می‌بایست در دین انسانی جستجو کرد. (۵۳) امری که بعدها با تلاش دورکیم به عنوان یک رویکرد در جامعه‌شناسی نهادینه شد و منجر به شکل‌گیری جامعه‌شناسی کارکردگرایی گردید. (۵۴)

این هدف یکی از راهبردهای اساسی پس از عصر روشنگری است که منجر به شکل‌گیری علوم عملی و فن‌آوری می‌شود. (۵۵) رهاورد تاکید بر دانش آن بود که خداوند را از صدرنشینی جامعه منع و علم را به جای آن گماشت و باورهای دینی را به درون زندگی شخصی تبعید نمود. (۵۶) علم‌گرایی نقش مذهب را در حیات انسان‌ها ایفا و مدعی شد یافته‌های علمی برای اداره جامعه کافی است. استوارد هیوز در این باره معتقد است: "سرانجام پیروزی تکنیک اروپا در سده ۱۹ مقام و ارزش علم و توجیحات علمی را در نظر توده‌ها به حد کافی بالا برد... در آخرین سال‌های سده ۱۹ اروپایی‌ها مسحور و طلسم شده گردیدند در ۱۹۰۰ مرداروپایی که تعلیم و تربیت متوسطی دیده بود از بسیاری از معتقدات سنتی خودرهایی یافته بود و به گفته‌های مذهب و حکمت در مورد جهان و امور انسانی توجیحات ساده‌تر، روشن‌تر و وقانع‌کننده‌تر دانش جدید را جانشین کرده بود" (۵۷)

علم‌گرایان معتقد به تقدّم معرفت تجربی بر معارف دینی بودند همه معارف باید خود را با این معیار شناخت منطبق کنند. امروزه پیامد علم بن بست معنویت است که روابط انسانی و عاطفی را تهدید می‌کند و بن بست زیست محیطی که ناشی از گسترش آزمایش‌های هسته‌ای و خطرات دیگری است که ارمغان ماشینی شدن می‌باشد از دیگر پیامدهای منفی دیگر علم‌گرایی، تکه تکه شدن معرفت بشری، از هم گسیختگی و عدم انسجام علوم است.

یکی دیگر از مسائلی که در مطالعه تقابل میان سنت و مدرنیسم اهمیت دارد؛ رواج هرمنوتیک تفسیری از یک مفهوم، بر اساس مبانی فکری متفاوت است. مفاهیمی از قبیل عقل، آزادی، دمکراسی و جامعه مدنی، معنای دیگری دارند و با دخالت دین در سرنوشت جامعه موافق نیستند.

نسبیت‌گرایی (۵۸) در عرصه‌های اخلاقی و در قلمرو معرفت از ویژگی‌های اندیشه سکولار است. توجیه سکولارها در این باره خطاپذیری بشر و محدود بودن درک و فهم آدمی است. بر این فرض استوار است که آدمی موجودی با درکی نارسا، محدود و لغزش‌پذیر است. این دیدگاه که معرفت دینی، معرفتی بشری است و لذا انتقادپذیر، خطاآلود، نسبی، محدود و نامقدس بوده و همه

ویژگیهای بشری بودن بدان سرایت می‌کند، مبتنی بر دیدگاه لغزش‌انگارانه در مورد انسان است، با توجه به ویژگی‌هایی که درباره سکولاریسم برشمردیم تبیین سکولارها بر گرفته از الگوی مدرنیته است:

۱. در تلقی سکولار، خردورزی صرفاً معطوف به زیست این جهانی شده و اصالت یافته است. اما آیا عقلانیت، مفهوم روشن و مشترکی دارد یا معنای خاصی مراد است؟ پاسخ مجتهد شبستری منفی است وی می‌گوید: «انسان‌ها در دورانهای مختلف عقلانیت‌های مختلف داشته‌اند.» (۵۹)

۲. هر عصری عقلانیت مخصوصی دارد و ملاک سنجش و تعیین اعتبار هر چیزی بر مبنای عقلانیت همان عصر است. عقلانیت عصر جدید که غریبان بنیان‌گذار آن بودند، نوع خاصی از عقلانیت است. با این وصف، هیچ تعریف دقیق و بیان روشنی از عقلانیت جدید و مدیریت علمی وجود ندارد اما آنچه روشن است غیردینی بودن این عقلانیت و معطوف بودن به دنیای صرف است. به این معنا که سیاستها و برنامه‌ریزی‌ها با مراجعه به وحی الاهی و قطعیات عقل مشترک، تعیین نمی‌گردد بلکه مدیریت علمی نتیجه قرار داد و مشارکت تجربی و دنیوی در زیست این جهانی است. پس مراجعه به دین، یک کنش تقلیدی ست، عقل و عقلا، مرجعیت خود را از دست می‌دهند. و فقه سیاسی، منتفی می‌شود. (۶۰)

۳. وظایف جمهوری اسلامی هم همان چیزهایی ست که در جاهای دیگر از عقلانیت جدید بهره می‌گیرند. یعنی موظف به وظایف دنیوی (۱)ی است، نه وظایف شرعی و فقهی. (۶۱) بدین ترتیب، تصور جدایی «دین و دولت» در نزد شبستری کاملاً بدیهی به نظر می‌آید. لیکن فرایند غیردینی شدن تنها به دولت محدود نشده و کل جامعه چنین فرایندی را سپری می‌کند.

۴. در عصر حاضر، دیگر دین مرجعی برای هویت‌بخشی جوامع تلقی نمی‌شود. «من در عصر حاضر چنین در کی از وحدت دینی ندارم و معتقد نیستم که الان ما می‌توانیم صحبت از این بکنیم که دین، مایه هویت اجتماعی بشود. هویت‌های اجتماعی در عصر حاضر از طرق دیگری ظاهر می‌شود.» (۶۲)

۵. معیار حق و باطل، ساخته خود ماست: «آزادی تفکر به این معناست که هیچ معیار از پیش تعیین شده‌ای برای صحت و سقم تفکر و محتوای آن از پیش وجود ندارد.» (۶۳) همه چیز با تفکر و ارائه تفسیر انسان معنا و مفهوم پیدا می‌کند. اگر موضوعی را نتوان متعلق تفسیر انسان قرار داد، قابلیت تفکر ندارد و به عصر انسان آزاداندیش تعلق ندارد.» (۶۴)

۶. «هیچ متنی خود به خود به معنا ندارد. معنای متن وقتی روشن می‌شود که با پیش‌فهم‌های خود به تفسیر آن پردازیم.» (۶۵)

به طور عمده رابطه دین و سیاست را می‌توان در سه نظریه خلاصه کرد: دین دنیاگرایانه، دین عقبی (آخرت) گرایانه و دین جامع‌گرایانه. دین آخرت‌گرا جهت‌گیری دعوت انبیا و هدف دین را، آخرت می‌داند. بر این اساس، به تفکیک قلمرو دین از امور دنیوی پرداخته و آن را منحصر در امور آخرتی کرده‌اند. بازرگان، با استناد به آیات و روایات، کارکرد آن را در امور اخروی دانسته و به تقابل میان دنیا و آخرت معتقد بود. شبستری نیز مدعی است که تنظیم روابط در این حوزه‌ها کاملاً انسان‌مدارانه است، نه دینی. متون دینی (کتاب و سنت) ناظر به این حوزه‌ها نبوده و بیرون از بحث حقوق بشر است. (۶۶) این گروه مدعی‌اند علم فقه از نظر گستره، علمی اقلی است؛ یعنی اقل احکامی را که برای رفع خصومت لازم است می‌دهد و لاغیر. نه این که حداکثر کاری را که برای اداره و تدبیر زندگی لازم است، بیاموزد. (۶۷)

مدعای کسانی که فقه را حلال همه مسائل جامعه می‌دانند، صد در صد بدون دلیل است، این ادعا که «فقه حلال همه مشکلات است»، مبتنی بر درک نادرستی از جامعیت دین است. (۶۸)

«خداوند راه و روشی برای حکومت پیشنهاد نداده و مشروعیت هر حکومتی به رأی مردم است. وظیفه یک مبلغ دینی، صرفاً ابلاغ و عرضه است، نه حکومت کردن!» (۶۹)

یکی از نتایج و لوازم منطقی دیدگاه انحصار دین در آخرت، سکولاریزم و تفکیک قلمرو دین از قلمرو و سیاست می‌باشد. سروش در مقاله «مبنا و معنای سکولاریزم» بر این باور است که در سکولاریزم نسبت انسان با دین تغییر یافته و نسبت جدیدی پیدا کرده است. در نسبت جدید، هم فهم دینی و هم دینداری معنای جدیدی پیدا می‌کند؛ یعنی معرفت دینی و دینداری مسبوق به همان دو علت پیدایش و شیوع سکولاریزم است. در معرفت دینی جدید، ساخت این جهان بر عهده دین نیست و مهندسی جامعه و طبیعت به تدبیر علم و عقل جدید و انهاده شده است.

گفتمان جمهوری اسلامی ایران و چالش با سکولاریسم

در مقابل گفتمان جمهوری اسلامی ایران الگویی نامتجانس با ساختار اندیشه سکولار بود. که مبانی فکری، هدف، فرایند تاریخی و تطورات درون‌گفتمانی خاص خود را داشته است. بر این اساس اندیشه اسلامی در مقابل اندیشه سکولار پایه‌گذار فرایندی معرفتی از طریق عرضه گفتمانی جدید بود. که باورهای فلسفی متمایزی نسبت به اندیشه سکولار داشت.

حضرت امام در این باره می‌فرماید: «ما معادله جهانی و معیارهای اجتماعی و سیاسی را که تا به حال به واسطه آن تمام مسائل جهان سنجیده می‌شده است را در هم شکسته ایم ما خود چارچوب جدیدی ساخته ایم که عدل را ملاک دفاع و ظلم را ملاک حمله گرفته ایم.» (۷۰)

دو متغیر به عنوان دو گفتمان در چالش با یکدیگر و دارای دو نظام معنایی متفاوت‌اند. در جمهوری اسلامی ایران درک یعنی دستیابی آگاهی در باره کارکرد ذهن بشری وجود دارد اما درکی متفاوت

از مفاهیم و دانش سکولار. آدا. ب. بوزمان می گوید: "نحوه نگرش غرب به صلح در تفکر اسلامی پذیرفته نیست و نسبت به آن منتقد است" (۷۱) اسلام و حکومت اسلامی پدیده الهی است که با به کار بستن آن، سعادت فرزندان خود را در دنیا و آخرت به بالاترین وجه تامین می کند و مکتبی است که بر خلاف مکتبهای غیر توحیدی، در تمام شئون فردی و اجتماعی و مادی و معنوی و فرهنگی و سیاسی و نظامی و اقتصادی دخالت و نظارت دارد. و از هیچ نکته، ولو بسیار ناچیز که در تربیت انسان و جامعه و پیشرفت مادی و معنوی نقش دارد فرو گذار ننموده است. (۷۲)

اندیشمندان اسلامی معتقدند که اسلام دارای اصول بنیادینی است که در چالش با مبانی سکولاریسم است:

۱. اسلامی کردن آگاهی و شناخت
۲. ارائه ساختاری هماهنگ با بنیان‌های فکری (از جمله در زمینه توسعه، تکنولوژی و فن آوری و...)
۳. اسلامی کردن رفتار و زندگی فردی
۴. تکلیف محوری
۵. ساختار سازی
۶. برنامه ریزی و عمل معطوف به رسالت
۷. تاکید بر آموزه‌های اعتقادی
۸. امامت و رهبری و ولایت فقیه در عصر غیبت
۹. پیوستگی دین و سیاست

د. نتیجه گیری

برای تحلیل دقیقی از سکولاریسم شاخصه‌های آن را در ساحت دین و حوزه باور توضیح دادیم. تامل در تحولات تاریخ معاصر ایران، حکایت گر چالش تجدد و اسلام در تحولات سیاسی - اجتماعی است. در یک سده اخیر هر یک از این دو در پی نفی دیگری برای هویت‌یابی خود در فضای ایران بوده و با تولید مفاهیم و ادبیات با هم به منازعه و رقابت پرداخته‌اند. سکولاریسم در ایران به مدد فرهنگ مدرنیته سعی کرد با ارائه معنایی عرفی و تقدس‌زدایی از مفاهیم تولیدی در ساحت سیاسی و اجتماعی با تثبیت و شکل دهی اجتماعی در جامعه هژمونیک شود و اسلام را به حاشیه براند.

جریان دینی اصولی با کلیت جریان سکولار در موارد ذیل دارای وجوه افتراق است:

۱. خدامحوری: همه حقیقت‌ها و ارزش‌های فردی و اجتماعی از خداوند نشأت می گیرند؛ در حالی که تفکر سکولار، انسان‌محور است؛ یعنی انسان را محور همه ارزش‌ها و حقیقت‌ها می داند و

تمام حقایق جهان، از جمله خدا و دین را در ذیل حقیقت وجود انسان و نفع و ارزش او می‌داند.

۲. نگاه جامع و سیستمی به دین اسلام؛ نگرش دینی دین را در همه ابعاد فردی، اجتماعی، مادی و معنوی زندگی بشر، اصل و مبنا می‌داند، در حالی که جریان سکولار به دخالت امور ماوراءالطبیعی در زندگی اجتماعی و مادی انسان معتقد نیست.

۲. جریان دینی امور مقدس را به رسمیت می‌شناسد و قائل به حفظ و حراست از آنهاست در حالی که جریان سکولار، منکر امور مقدس و قائل به تقدس‌زدایی است.

۴. جریان سکولار، خردبسنده است یعنی به حجیت انحصاری و ایزاری خرد (عقل حسابگر) در چگونگی نیل به اهدافی که امیال و غرایز انسانی تعیین می‌کند، معتقد است؛ در حالی که تفکر دینی اصولی، هدایت عقل و خرد بشری را نه در تعیین اهداف و نه در نیل به سعادت او کافی نمی‌داند.

۵. انسان‌شناسی سکولار، انسان را موجودی غریزی می‌داند که به دنبال نفع‌طلبی و افزایش لذت غریزی خویش است و عقل محوری او را نیز در همین جهت تعریف می‌کند؛ یعنی عقل به‌عنوان یک ابزار در خدمت ارضای امیال و غرایز شناخته می‌شود. بنابراین، انسان‌شناسی سکولار، غریزه محور است؛ در حالی که انسان‌شناسی دینی، فطرت‌محور است و تمایلات عالی روحی در انسان (فطرت) را به‌عنوان تمایلات برتر به رسمیت می‌شناسد.

۶. تفکر سکولار، تجربه‌گراست، یعنی صرفاً اموری را که در تجربه حسی می‌گنجد علمی و معتبر می‌داند؛ در حالی که تفکر اصولی، علوم را محدود به تجارب حسی نمی‌داند.

۷. تفکر اصولی معتقد به ثبات ارزش‌های اخلاقی و حسن و قبح ذاتی و عقلی آنهاست و به هیچ وجه تساهل اخلاقی را به رسمیت نمی‌شناسد؛ در حالی که لیبرالیسم، ارزش‌های اخلاقی را سیال نسبت به افراد و موقعیت‌های متفاوت تغییرپذیر می‌داند. لذا تساهل مطلق اخلاقی را تجویز می‌کند و ملاک درستی و نادرستی امور اخلاقی را عرف و عقل جمعی می‌داند.

۸. تفکر دینی تفکری است که قائل به ضرورت وجود الزامات در رفتار شخصی پیروان خود است؛ در حالی که اندیشه لیبرالی، مبتنی بر نفی الزام و اجبار در این حیطه است؛ به عبارت دیگر اندیشه لیبرالی، اندیشه‌ای غیرایدئولوژیک است.

۹. لیبرالیسم هم حقیقت و هم معرفت انسان از اشیا، امور و ارزش‌ها را به‌طور کلی نسبی می‌داند؛ نه مطلق و به تبع آن، خوبی و بدی و درستی و نادرستی را نیز اموری نسبی و متکثر می‌داند. در حالی که تفکر اصولی، بر این نظر است که بر یک امر واحد از جهت واحد فقط یک حقیقت واحد حاکم است. به عبارت دیگر در مقوله حقیقت و معرفت، لیبرالیسم، نسبیست‌گرا و پلورالیست است،

- پی‌نوشت‌ها:**
- (۲). ر. ک: لاری شاینر «مفهوم سکولارشدن در پژوهش‌های تجربی» چالش‌های دین و مدرنیته (مجموعه مقالات) به کوشش و ترجمه سید حسین سراج زاده، تهران: طرح نو، ۱۳۸۳، ص: ۱۹.
- (۳). ر. ک: ماری بریجانیان، فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی، ویراسته بهاء‌الدین خزّمشاهی، تهران: مرکز مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۱.
- (۴). عادل ضاهر، الیاس الفلسفیه للعلمانية، دارالساقی بیروت، ۱۹۹۳، ص: ۳۸.
- (۵). ر. و یلسون، مقاله «اجدا انگاری دین و دنیا» ترجمه دکتر مرتضی اسعدی، برگزیده مقالات دایره‌المعارف «فرهنگ و دین»، هیأت مترجمان زیر نظر بهاء‌الدین خزّمشاهی، ویراسته میرچالایاده (تهران): طرح نو، ۱۳۷۵ (ص: ۱۲۴).
- 6- Secularization**
- (۷). آبان، ش ۵ و ایران، ۸۰/۷/۱۴ عرفی شدن دین در سپهر سیاست. به نقل از ماهنامه بازتاب اندیشه، شماره ۱۹.
- (۸). دان کیویت، پیشین، ص: ۴۰.
- (۹). همان ص: ۵۱.
- (۱۰). آلن بیرو، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی (تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۷۰) ص: ۳۳۴.
- (۱۱). مجله کیان، شماره ۲۴، ص: ۱۹.
- (۱۲). لغتنامه فرهنگ معین نیز آن را چنین تعریف می‌کند: جمهوری: توده، گروه، بخش اعظم یک چیز. حکومتی که زمام آن به دست نمایندگان ملت باشد.
- (۱۳). ر. ک: محمد حسین هاشمی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، (۱۴). ابوالفضل قاضی حقوق اساسی و نهادهای سیاسی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵) ص: ۳۶۵.
- (۱۵). صحیفه نور، ج ۱۱، ص: ۱۳۰.
- (۱۶). صحیفه‌ی نور، جلد ۴، ص: ۳۷ و ۴۷۹.
- (۱۷). دیوید ایتر ص ۲۸
- (۱۸). برایان فی ص ۱۲۵
- (۱۹). دیوید. ای. ایتر و چالزراف. اندی پین. اعتراض سیاسی و تغییر اجتماعی، ترجمه محمد رضا سعید آبادی ۱۳۸۰ ص ۲۲
- (۲۰). اریک سلین، انقلاب در جهان واقعی؛ بازنگری کارگزاری، نظریه پردازی
- انقلاب‌ها ص ۱۷۱.
- (۲۱). مصطفی امه طلب، مجله ۱۵ خرداد.
- (۲۲). حمید عنایت، «انقلاب اسلامی: مذهب در قالب ایدئولوژی سیاسی»، ترجمه امیر سعید الهی، اطلاعات سیاسی اقتصادی، سال ۱۳، ش ۱۳۷ و ۱۳۸، ص: ۴۳-۵۳.
- (۲۳). بنگرید به: توماس اسپریگنز، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات آگه، ۱۳۶۵.
- (۲۴). امام خمینی، ولایت فقیه، ص: ۲۵.
- (۲۵). ژان پیردیگارو برنارهورکاد و یان ریشار، ایران در قرن بیستم، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی (تهران: البرز، ۱۳۷۸) ص: ۷.
- (۲۶). هفته‌نامه راه نو، ۱۴ شهریور ۱۳۷۷.
- (۲۷). فرمایشات هبری در دیدار به هیات وزراء در هفته دولت، ۱۳۷۵.
- (۲۸). مجتهد شبستری، محمد حیات نو، ۲۴ و ۷۹/۷/۲۶
- (۲۹). هانس گرت و سی. رایت میلز، منش فرد و ساختار اجتماعی، ترجمه اکبر افسری (تهران: آگه، ۱۳۸۰) ص: ۳۷۳.
- (۳۰). اسکید مور، تفکر نظری در جامعه‌شناسی، ترجمه محمد مقدس و دیگران (تهران: سفیر ۱۳۷۲) ص: ۶۱.
- (۳۱). دان کیویت، پیشین، ص: ۶۱
- (32) Final causes.**
- (33) Mecanical expelation**
- (۳۴). ر. ک: و. ب. استیس، پیشین، صص ۳۴-۳۳.
- (35) Efficient causes**
- (۳۶). ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خزّمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، ص: ۳۰.
- (۳۷). آلن تورن، نقد مدرنیته، ترجمه مرتضی مردیها (تهران: نگاه نو، ۱۳۸۰) ص: ۶۳.
- (۳۸). مارسل گشه، دین در دمکراسی و حقوق بشر، ترجمه امیر نیک پی، تهران: نشر ثالث، ۱۳۸۵، ص: ۲۷.
- (۳۹). اد. جی. پی. تیلر، عظمت و انحطاط اروپا، ترجمه هرمز عبداللهی (تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰) ص: ۷.
- (40). humanism**
- (۴۱). ر. ک: یاکوب بورکهارت، فرهنگ رنسانس در ایتالیا، ترجمه محمدحسن لطفی (تهران: طرح نو، ۱۳۷۶).
- (۴۲). لازم به ذکر است که اوامینیم در مغرب زمین در دو مشرب سکولار و دینی (مسیحی) مطرح شده است.
- (۴۳). دان کیویت ص: ۱۶۳.
- (۴۴). محمد مجتهد شبستری، نقادی بر قرائت رسمی از دین (تهران: طرح نو، ۱۳۷۹) ص: ۲۰۳.
- (۴۵). همان، ص: ۲۲۶.
- (۴۶). همان، ص: ۲۲۷.
- (۴۷). همان، ص: ۲۰۰.
- (۴۸). همان، ص: ۲۲۷.
- (۴۹). همان، ص: ۲۲.
- (50) Rationalism**
- (۵۱). همان، ص: ۶۹.
- (۵۲). تورن، ص: ۳۳.
- (۵۳). ریمن آرون، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی (متن بازیینی شده). ترجمه باقر پرهام. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷، ص: ۱۲۹.
- (۵۴). جورج ریتز، نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر. ترجمه محسن ثلاثی (تهران: انتشارات علمی، ۱۳۷۴) ص: ۱۷.
- (۵۵). آندره کرسون، پیشین، ج ۱، ص: ۵۹۹.
- (۵۶). آلن تورن، پیشین، ص: ۳۰.
- (۵۷). استوارد هیوز، تاریخ معاصر اروپا، ترجمه علی اکبر بامداد، (تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۱) ص: ۸.
- (58). Relativism**
- (۵۹). محمد مجتهد شبستری، نقادی بر قرائت رسمی از دین ص: ۳۴۲.
- (۶۰). همان، ص: ۳۶.
- (۶۱). همان، ص: ۲۴.
- (۶۲). همان، ص: ۳۷۱.
- (۶۳). همان، ص: ۵۸.
- (۶۴). همان، ص: ۱۶۸.
- (۶۵). همان، ص: ۱۰۰.
- (۶۶). همان، ص: ۲۰۳.
- (۶۷). سروش، عبدالکریم، فقه در ترازو، ۱۳۷۹، ش ۴۶، ص: ۲۱
- (۶۸). سروش، عبدالکریم، مدارا و مدیریّت، تهران: انتشارات صراط، اول، ۱۳۷۵. ص: ۲۷۴.
- (۶۹). صحیح امروز، ۱۲ دی ۱۳۷۷. عباس عبیدی.
- (۷۰). صحیفه نور ج ۲۰، ص: ۱۶۵.
- (۷۱). آ. آ. ب. بوزمان، پیشین، ص: ۳۴۰.
- (۷۲). صحیفه امام، ج ۲۱، ۱۳۷۹، ج ۲۱، ص: ۴۰۲.