

نکاتی پیرامون

اقتصاد محدود نمی‌شد، ولی نه در آن زمان و نه در هیچ برهه دیگری از تاریخ مسیحیت غربی، حوزه اقتدار سیاسی کلیسا از محدوده کوچک متصرفات پاپها در ایتالیا مرکزی فراتر نرفت و این حوزه کوچک نیز هرگز به تمامی به هیچ «اقتداراتی» انتقال نیافت.

در هر حال، خلع ید از کلیسا - زیرا هدف نهایی از این هیاهوی همگانی همین بود - اساساً مضمونی اقتصادی داشت، هر چند که به واسطه خصلت «موزائیکی» جامعه فئودالی و عدم وجود انفکاک کارکردی میان حوزه‌های سیاسی، دینی، اقتصادی و فرهنگی، هر گونه تغییر و تحول ریشه‌ای مستقیماً به همه این حوزه‌ها مربوط می‌شد. شکل ظهور و گسترش تاریخی نهضت اصلاح دینی خود بهترین مثال این پیوند موزائیکی است. بر این اساس می‌توان گفت که سلب مالکیت از کلیسا جوهر تاریخی سکولاریزاسیون بود. مضمون اقتصادی نه «در تحلیل نهایی» بلکه از آغاز و به صورتی ملموس - یعنی از دیدگاه دهقانان، روحانیان، اشراف و شاهدادگانی که سکولاریزاسیون را به مشابه زندگی و سرنوشت تجربه می‌کردند - دست بالا را داشت و مضمون مسلط محسوب می‌شد. برای درک این امر نیازی نیست تا به کلیشه‌های مارکسیسم روسی یا بندبازیهای آلتوسری متوسل شویم؛ نگاهی کوتاه به جنگهای دهقانی (۱۵۲۴-۱۵۲۶) برای روشن شدن این نکته کافی است که چگونه منافع اقتصادی - که در جامعه فئودالی اساساً به مسأله زمین منحصر می‌شد - به موضوع مرکزی اکثر همدستیها و ستیزهای نظامی، سیاسی و تئولوژیک بدل شد. تردیدی نیست که توضیح و تفسیر فرآیند سلب مالکیت به منزله جوهر تاریخی سکولاریزاسیون، مستلزم تحلیل آن در متن فرآیند کلی‌تر و عمیق‌تری است که می‌توان آن را تحت عناوین گوناگونی، نظیر «بحران تاریخی - ساختاری جامعه فئودالی»، «گذر از فئودالیسم به سرمایه‌داری»، «ظهور جامعه بورژوازی» یا «ریشه‌های تاریخی مدرنیته»، مورد بررسی قرار داد.

«سکولاریزاسیون» خود به واقع فقط یکی از این عناوین است، و چنانچه خواهیم دید، به اعتقاد برخی از مورخان و مفسران معاصر، نه فقط بهترین آنها نیست، بلکه به تعبیری خاص، گمراه‌کننده‌ترین و ایدئولوژیکی‌ترین آنهاست. در ادامه بحث خواهیم کوشید تا از طریق تفسیر برخی وقایع و نکات تاریخی - فلسفی، تنش و ابهام موجود در مقولات سه‌گانه «سکولاریزاسیون» به منزله واقعیت تاریخی (سلب مالکیت از کلیسا)، «سکولاریسم» به منزله ایدئولوژی (پیشرفت و روشنگری) و «نظریه سکولاریزاسیون» به منزله جامعه‌شناسی و تاریخ انتقادی (مدرنیته و مابعد) را تا حدی روشن کنیم. «انگیزه فلسفی» نهفته در پس این «روشنگری ژورنالیستی»، نه نوعی تعهد معرفت‌شناختی

«نامیدن چیزها به نام حقیقی‌شان» شعار ساده‌ای است که برای تحقق آن شماری از نظام‌های نظری دشوار و نهادهای تاریخی پیچیده برپاشده است و البته خود شعار هنوز هم از زمره ساکنان خججول و بی‌نوای «آسایشگاه تیات خیر» است. با این حال، هنوز هم می‌توان به رغم تمام گرفتاریهای روزمره، گه گاه به ملاقات ایده‌ها و ایده‌آلهای «سلول» رفت.

اصطلاح «سکولان» (secular) را به «دنیوی» و «غیردینی» ... و «سکولاریزاسیون» را به «دنیوی کردن» و «جدانگاری دین از دنیا» ترجمه کرده‌اند، که این اصطلاح آخری به لحاظ محتوای مفهومی دقیق و به لحاظ جوهر تاریخی تو خالی است. به نظر می‌رسد که در قیاس با واژه لاتینی saecularis، اصطلاح ژرمنی weltlich به معنای «این جهانی»، دقیق‌تر و رساتر است؛ و از این رو، اصطلاح verweltlichen یا «این جهانی کردن» نیز مترادف بهتری برای سکولاریزاسیون است (در ادامه این نوشته به همان اصطلاحات لاتینی وفادار می‌مانیم، زیرا حیات درونی واژه‌ها و مفاهیم از دانش یا سلیقه افراد مستقل است و غالباً به واسطه نوعی امر پیشینی اجتماعی بر آنان تحمیل می‌شود).

شمار «مصادیق» واژه سکولاریسم، چه در مقام واقعیت، کنش یا فرآیند و چه به منزله نظریه، ایده یا ایدئولوژی، به واقع بسیار است. سکولاریسم اسم، عنوان یا نشانه‌ای لفظی است برای نامیدن انبوهی از رخدادها، مکانیسم‌ها، سنتها، نهادها، گفتارها، نظریه‌ها و ایدئولوژی‌های گوناگونی که حدوداً طی چهار قرن، عمدتاً در مناطق مختلف اروپای مسیحی، به شکلهای و با سرعت و ترتیب زمانی متفاوت، تحقق یافتند.

همچون بسیاری از «ایسم‌های مدرن، سکولاریسم نیز با نهضت اصلاح دینی، یا رفرماسیون، آغاز شد. پس تعجبی ندارد اگر دریابیم که «تعبیر سکولاریزاسیون در زبانهای اروپایی اول بار در معاهده سال ۱۶۴۸ و ستفالی به کار رفت.»^۱ و البته صلح وستفالی که به جنگهای سی ساله خاتمه داد، در حکم پذیرش و تأیید این «واقعیت تلخ» بود که وحلّت دینی اروپای مسیحی برای همیشه از دست رفته است و تقسیم آن به شماری از مذاهب (ارتدوکس، کاتولیک، لوتری، کالونی، انگلیکان و...) امری مسلم و چاره‌ناپذیر است. همان طور که در ادامه نقل قول فوق آمده است «مقصود از [سکولاریزاسیون] توضیح و توصیف انتقال سرزمینهایی به زیر سلطه اقتدارات سیاسی غیر روحانی بود که پیشتر تحت نظارت کلیسا قرار داشت.»^۲ البته در این عبارت نه چندان سلیس، درست‌تر آن است که به جای «سرزمینها» بخوانیم «زمینها» یا «املاک»، زیرا اگر چه خلع ید از کلیسا صرفاً به حوزه

سکولاریزم

برگزیده» میان آنها بسنده کند.

زمینه اصلی سلب مالکیت از کلیسا ثروت هنگفت آن بود. در اواخر قرون وسطی کلیسا تقریباً مالک یک سوم کل دارایی‌های غیرمنقول بود. این ثروت هنگفت میان مجموعه‌ای از نهادهای مختلف از کلیسای محلی و دیر گرفته تا اسقف نشینها و دربار پاپ اعظم تقسیم می‌شد، و سهم قابل توجهی از آن نیز نصیب خاندانهای سلطنتی و اشرافی می‌شد که فرزندان و وابستگان آنها بیشتر مقامهای بالای کلیسا را اشغال کرده بودند (با این حال، پیوستن به کلیسا هنوز هم یگانه راه مطمئن ترقی اجتماعی برای دهقان‌زادگان و مردمان عادی بود، و برخی از آنان همچون هیلدبراند راهب از این طریق حتی به مقام پاپی رسیدند.)

شکی نیست که چنگ انداختن بر اموال کلیسا یکی از انگیزه‌های اصلی حمایت شاهزادگان و امیران آلمانی از لوتر و نهضت او بود. ولی این تحول بنیانی در نظام مالکیت خیلی زود منجر به قیام دهقانان تهیدستی شد که می‌خواستند تحت لوای فرقه‌های افراطی، چون آناباپتیست‌ها، و به تأسی از اجتماع مسیحیان اولیه، مالکیت بر زمین را اشتراکی کنند. فتوای لوتر در مورد ضرورت سرکوب قاطعانه «دهقانان غارتگر»، نخستین گام در مسیر تبدیل کلیسای لوتری به کلیسای دولتی و «سر به راه» بود.^۲

سلب مالکیت از کلیسا در عین حال با منطق درونی شکل‌گیری دولت مطلقه (absolutist state) سازگار بود. گذشته از مقتضیات سیاسی و اجتماعی که اکثر دول اروپایی را واداشت تا در پی تجربه جنگهای مذهبی، به حضور اقلیتهای مذهبی در حوزه حاکمیت خود تن در دهند و عملاً حساب دولت و حکومت را از دین و کلیسا جدا سازند، عوامل دیگری نیز وجود داشت که فرآیند استقلال و تمرکز قدرت سیاسی را تسریع می‌کرد. بحران ساختاری فئودالیسم، که بیشتر بدان اشاره شد، و قیامهای دهقانی، بازسازی ساختار اجتماعی و تجدیدنظر

در سازمان سیاسی جامعه فئودالی را طلب می‌کرد. شکل‌گیری دولت مطلقه پاسخی به این نیاز مبرم بود. این فرآیند که در عهد سلطنت کسانی چون لوئی چهاردهم (فرانسه)، الیزابت اول (انگلستان) و فیلیپ ثانی (اسپانیا) به اوج خود رسید، از مدتها قبل شروع شده و به احتمال قوی، استقلال مالی پادشاه و کسب درآمد برای تأمین هزینه‌های نظامی و اداری مهمترین بعد آن بود. از این رو، ضبط اموال کلیسا برای پادشاهان و امیران پروتستان به واقع «فرصتی طلایی» بود. به یقین می‌توان گفت که «طمع مالی» برای هنری هشتم و وزیران او انگیزه‌ای قویتر بوده است تا خلاص شدن از شر ملکه نازا. همین پادشاه منوالفکر و لاتین‌دان که در جوانی شاگرد سرتوماس مور بود و

نسبت به تثلیث دکارتی «تمایز، دقت و روشنی» است، و نه دغدغه پوزیتیویستی «تک معنا بودن» همه مفاهیم و گزاره‌ها. «ثبیت» آن است که بارها ساختن «مصادیق» از قید سلطه تام و تمام مفاهیم، و ایجاد اخلال در نظم سنتی حاکم بر خود مفاهیم، امکان ظهور و تولید معنا یا معانی مازاد فراهم آید. به نظر می‌رسد که این انگیزه فلسفی با ثمره نهایی خود، یعنی طرح مجموعه‌ای از نکات پراکنده تاریخی و فلسفی «پیرامون سکولاریسم»، تناسب چندانی ندارد. ولی در واقع همین انگیزه است که به نگارنده اجازه داده است مقتضیات تحقیق تاریخی را تا حد زیادی ندیده گرفته، و به عوض ارائه تحلیلهای مفصل و جامع، به درک شخصی خود از برخی حقایق تاریخی و فلسفی و «قرابت‌های



با اسراموس مکاتبه می‌کرد، و پیشتر به قصد دفاع از اصول مذهب کاتولیک در مباحثه کلامی شرکت جسته و حتی رساله‌ای علیه آرای لوتر نگاشته بود، با صدور یک فرمان کلیسای انگلستان را از زوم جدا کرد، بی‌آنکه در ساختار سلسله مراتبی، مناسک و اصول عقاید آن تغییر چندانی ایجاد کند. و بدین ترتیب بود که کلیسای انگلیکان به عنوان زایده‌ای از دولت اعلیحضرت و مدل کوچکتری از کلیسای کاتولیک پا به عرصه وجود نهاد. البته مسأله مهم «تأمین درآمدها» در برانسه کاتولیک تا حدی از طریق قتل عام و غارت اموال اقلیت ثروتمند پروتستان و در اسپانیای کاتولیک عمدتاً از طریق غارت طلای سرخوستان حل شد.

خلع ید از کلیسا صرفاً به سلب مالکیت اقتصادی محدود نمی‌شد؛ در سرتاسر قرون شانزدهم و هفدهم، سکولاریزاسیون در عین بحال به معنای خلع ید سیاسی و فرهنگی بود.

در آلمان و انگلستان کلیساهای پروتستان به زایده دولت بدل شده به طرز سیستماتیک در آن ادغام شدند. تجربه کالون در ژنو به شکست انجامید. هیچ یک از فرق افراطی یا اصلاح طلب پروتستان، نظیر متودیستها، کواکرها و یونیتارین‌ها، نه در خاک اروپا و نه در قاره جدید دولتی دینی تأسیس نکردند (هر چند که نویسندگان قانون اساسی آمریکا همگی افرادی عمیقاً مذهبی بودند). دولت کرامول نیز - حتی اگر بخواهیم آن را تجسم سیاسی فرقه پیورترین بدانیم - مستعجل بود. در اکثر این مناطق کلیسا نفوذ فرهنگی خود را در عرصه تعلیم و تربیت، و بویژه مراکز دانشگاهی، حفظ کرد - حتی در ۱۸۴۵ نیز تغییر مذهب می‌توانست به اخراج از هیأت علمی واز دست دادن کرسی استادی منجر شود - چنانچه در مورد جان هنری نیومن، که بعدها کاردینال شد، چنین اتفاقی رخ داد - ولی این «نفوذ» به واقع در حکم ظاهر سازی بود و به مرور زمان به فرمالیته صرف بدل شد.

وضع در مورد کشورهای کاتولیک تا حد زیادی متفاوت بود. درک مسأله خلع ید سیاسی و فرهنگی کلیسا در این کشورها، مستلزم نگاهی کوتاه به تاریخ کلیسای کاتولیک رمی است.

در پی فروپاشی امپراطوری شارلمان و عقیم ماندن «ژنسانس نخستین»، تلاش کلیسا برای تکرار گذشته و یافتن جانشینی برای کنستانتین و امپراطوری روم نیز به شکست انجامید. بار دیگر هرج و مرج سیاسی و اجتماعی بر اکثر نقاط اروپا مسلط شد و موج توخوش و خشونت همه جا را دربر گرفت. این بار نیز کلیساها و دیرها به جزایری از تمدن و فرهنگ در دل اقیانوسی از بربریت بدل شدند. شکاف میان روحانیان اهل کلیسا و عوام الناس، یا بهتر بگوییم شکاف میان وارثان حقیقی تمدن درخشان یونان و روم با اقوام نیمه وحشی فرانک، ژرمن، اسلاو، نورمن و غیره عریض و عریضتر شد. نزد ارباب کلیسا این عقیده رواج یافت که عوام الناس به واقع وحشیان و پاگان‌هایی نیمه مسیحی‌اند (عقیده‌ای که چندان هم از واقعیت به دور نبود). ایده یگانگی کلیسا و اجتماع مسیحی بار دیگر مطرح شد، اما این بار به مفهومی خاص و کاملاً متفاوت، زیرا اعتقاد مسیحیان اولیه به این یگانگی محصول شرایطی بود که در آن هیچ تمایز قطعی و روشنی میان روحانی و غیرروحانی وجود نداشت و همه «برادران مسیحی» اعضای کلیسا محسوب می‌شدند؛ ولی اکنون مبنای طرح این ایده، وجود سلسله مراتبی از روحانیان، قواعد، مناسک و نهادهای دینی بود که به ذقت خود را از باقی جامعه متمایز می‌دانست. تحت چنین شرایطی بود که کلیسا وسوسه شد به عوض تجدیدنمای یک امپراطوری

جدید، خود نقش امپراطور را ایفا کند و اقتدار معنوی خود را به قلمرو دنیوی نیز تسری بخشد. برخی از تیزهوش‌ترین و اصیل‌ترین خادمان کلیسا، مردانی چون گرگوری هفتم (قرن یازدهم) و اینوسان سوم (قرن دوازدهم) رسالت تحقق این امر را به عهده گرفتند. بدین ترتیب، ستیز طولانی پاپ‌ها و امپراطوران - که در تاریخ به controversy Investiture معروف است - آغاز شد. حاصل این ستیز برای کلیسا، نهایتاً شکست سیاسی و نظامی و خفت و خواری بود. گرگوری در کانوستاسلیسم هنری چهارم شد و مجاهدات سیاسی - نظامی اینوسان نیز صرفاً بار دیگر این حقیقت را تأیید کرد که ترکیب قدرت معنوی پاپ با نیروی نظامی و سیاسی ناممکن است، زیرا چنین ترکیبی هم با سنت تاریخی کلیسای کاتولیک و هم با ماهیت مسیحیت ناسازگار است.

ولی تلاش پاپ‌ها تماماً بی‌ثمر هم نبود. نفوذ سیاسی و اقتصادی و همچنین ثروت کلیسا افزایش یافت؛ ولی احتمالاً مهمترین نتیجه آن بود که کلیسای کاتولیک به یکی از مهمترین نهادهای جامعه فئودالی رو به رشد بدل شد و به نحوی فزاینده در پویایی‌های تاریخی تحول فئودالیسم ادغام شد. قانون یکی از احتیاجات اصلی جامعه فئودالی رو به رشد بود. در متن این ملغمه حقوق، تکالیف و مالکیت‌های مشروط و نیمه مشروط، کلیسای کاتولیک، که به منابع تاریخ روم دسترسی داشت، به تولیدکننده و مفسر اصلی قانون و بزرگترین نهاد حقوقی و بوروکراتیک اروپای غربی بدل شد. یگانه رقیب آن، دولت (مطلقه) بود که خیلی زود به تقلید از کلیسا، و در مواردی چون انگلستان حتی قبل از آن، تولید و تدوین قانون، تأسیس دادگاهها، و ایجاد نظام اداری - دفتری منظم را در دستورکار خویش قرار داد، و پس از مدتی نیز با جذب بهترین استعدادها کلیسا و تربیت حقوقدانان و کارمندان دولتی در مدارس دولتی، از رقیب خود پیشی گرفت. در واقع، انتقال مرکز ثقل قانونگذاری و قضا به دولت، خود جزئی از فرآیند سکولاریزاسیون یا خلع ید سیاسی - اجتماعی از کلیسا بود.

یکی از نتایج مهم ادغام کلیسا در جامعه فئودالی، گسترش محافظه‌کاری (سیاسی - فرهنگی) در میان روحانیان، و بویژه مقامات بالای، کلیسا بود. پیچیدگی حقوق و تکالیف و تنوع منافع اقتصادی و سیاسی کلیسا به حدی رسیده بود که تخمین سود و زیان ناشی از هر تغییری تقریباً ناممکن بود، و از این رو کلیسا به ناچار سیاست حفظ وضعیت موجود را در پیش گرفت. بدین ترتیب، کلیسا پس از کسب توافقی پایدار با دربار به مدافع راسخ محافظه‌کاری، سلطنت و ارتجاع، و خصم اصلی هر گونه اصلاح یا تغییر انقلابی بدل شد. برای



حدود چند قرن - و در برخی مناطق، نظیر آمریکای لاتین، تا اوایل قرن حاضر - کلیسا نقش نهادی ارتجاعی را ایفا کرد که، به رغم همه افت و خیزها و استنهاها، فقط می‌توانست به کمک خفقان و ربا قدرت خویش را حفظ کند. به همین دلیل بود که خلع پد از کلیسا در برخی موارد با خشونت همراه شد.

اما پیگیری این سیاست محافظه‌کارانه - در پیوند با حقایقی چون تبدیل کلیسا به یک بوروکراسی عظیم، انحطاط و جمودگرایی معنوی و تحجر سنت غنی تفکر الهی - فلسفی از همان آغاز به معنای نفی استقلال و بتکار عمل کلیسا بود. معنای حقیقی این سیاست آن بود که کلیسا زایندهٔ ایدئولوژیک دولت، و در حکم وزارت تبلیغات آن است. سرکوب جنبشهایی نظیر ژانسیسم حاکی از آن بود که کلیسا حاضر است بهترین و پویاترین نیروهای درونی خویش را نیز در پای بت اعظم دولت مطلقه قربانی کند. و بدین ترتیب، خلع پد سیاسی - فرهنگی از کلیسا تا حد زیادی به دست خود آن صورت پذیرفت.

ممکن است چنین به نظر رسد که برخی ملاحظات و حقایق تاریخی مربوط به جنبش ضداصلاح دینی (یا Reformation - Counter) ناقص تحلیل فوق است. توضیح این امر در گرو بررسی تحولی است که سکولاریزاسیون را به ایدئولوژی سکولاریسم بدل کرد تحولی که خود بخشی از دگرگونی عظیمتری بود که طی سده‌های ۱۵ تا ۱۸ میلادی تمامی ابعاد تمدن اروپایی را زیرورو کرد.

باید توجه داشت که فهم درست تاریخ مسیحیت - که در این نوشته فقط به بعضی جنبه‌های آن به صورت گذرا اشاره شد - با تکیه بر اسطوره‌هایی که اکثراً در قرن هجدهم و ایدئولوژی‌های آن ریشه دارند، ممکن نیست. تصور رایج از قرون وسطی به منزلهٔ عصر جهل و تاریکی و خرافات ورکود و خفقان که تنها پس از جنگهای صلیبی، فتح قسطنطنیه و کشف آمریکا به نور دانش و پیشرفت منور شد، یکی از این اسطوره‌هاست.^۴ ولی تا آنجا که به جنبش ضداصلاح دینی مربوط می‌شود، تردیدی نیست که این جنبش معرف نوعی احیاء، تجدید سازمان و ضدحملهٔ قدرتمند سیاسی و فرهنگی بود که جامعهٔ یسوعیان (یا ژزویت‌ها) را باید مهمترین و بارزترین تجلی آن دانست. ژزویت‌ها هم در قلمرو سیاست و هم در عرصه فرهنگ به شدت فعال بودند و در هر دو زمینه نقشی اساسی ایفا کردند: مدارس و نظام تربیتی آنها در نوع خود در سراسر اروپای آن زمان بی‌نظیر بود، نفوذ سیاسی آنها در دربارهای اروپا و فعالیت تبلیغی آنها در خارج از مرزهای اروپا نیز چشمگیر و در برخی مقاطع تاریخی تعیین کننده بود. با این حال، نمی‌توان قدرت فرقهٔ ژزویت را نشان قدرتمندی کلیسا دانست، همان طور که نمی‌شود خشونت محکمه تفتیش عقاید را به پای کل کلیسای کاتولیک نوشت. در هر دو مورد - گذشته از مسألهٔ استقلال سازمانی و اقتصادی این نهادها از واتیکان - ما در واقع با نوع جدیدی از قدرت و ساز و کارهای قدرت روبرویم که از بسیاری جهات با شکل اقتدار کلیسا در قرون وسطی متفاوت است و باید آن را مبشر ظهور عصری جدید دانست، عصری که طی آن هم تأیید و هم نفی سکولاریزاسیون، شکلی ایدئولوژیک یافت. تبدیل جامعهٔ ژزویت‌ها به یک سازمان نیمه‌مخفی توطئه‌گر، که به لحاظ عطش کسب قدرت سیاسی و مهارت سازمان یافته در تبلیغات مکتبی دست کمی از حزب لنینی نداشت، یکی از تجلیات همین فرآیند سراسری ایدئولوژیک شدن است. نباید فراموش کرد که جنبش ضداصلاح دینی، یا به قولی ضدحملهٔ

کاتولیسیم، نه می‌توانست و نه حتی می‌خواست که وضعیت گذشته را احیا کند. قدرت و کارایی این ضدحمله منوط به تأیید و پذیرش وضعیت جدید و حتی تطبیق و سازگاری با آن بود. ایدئولوژیک شدن، و پیامدهای سیاسی، سازمانی و عقیدتی آن، یکی از مهمترین سویه‌های این تطبیق و سازگاری بود. از این رو تعجبی ندارد اگر بگوییم که جامعهٔ ژزویت‌ها تقریباً از همه جهات عکس برگردان خصم خود، یعنی جنبش فراماسونری بود. بنیاد مشترک هر دو گروه در فرآیند ایدئولوژیک شدن، موجب شد تا، به رغم همهٔ اختلافات محتوایی و عقیدتی، به شدت به هم وابسته شوند. ژزویت‌ها ایدئولوژی روحانیت‌گرایی یا Clericalism را تبلیغ می‌کردند و فراماسونها ایدئولوژی سکولاریسم را. در نتیجه همین فرآیند تبلیغ ایدئولوژیک بود که ژزویت‌ها و فراماسونها عملاً به دو روی یک سکه بدل شدند. ایدئولوژی‌ها اصولاً زاینده و زاینده یکدیگرند و در مقام تفکر کلی، انتزاعی و فریبکار، حیات و پویایی خود را در واکنش و نفی خصم ایدئولوژیک خویش جست‌وجو می‌کنند. بدون چنین خصمی، هر نظام ایدئولوژیکی خیلی زود از پای می‌افتد و به همین دلیل است که همهٔ ایدئولوژی‌ها می‌کوشند تا به هر قیمت که شده خصمی خیالی برای خود دست و پا کنند.

بدین ترتیب، ایدئولوژی سکولاریسم به منزلهٔ جزئی از ایدئولوژی روشنگری تدوین شد. نقطه شروع این فرآیند، تحولات قرن هفدهم و نزاع موافقان و مخالفان اصلاح دینی بود، اما ثمرهٔ نهایی آن در قرن هجدهم ظاهر شد: قرن ولتر، روسو و اصحاب دائرةالمعارف، و مهمتر از آن، قرن انقلاب کبیر فرانسه.

در اینجا مجال آن نیست که محتوای عقیدتی ایدئولوژی سکولاریسم و پیوند آن با فلسفهٔ روشنگری را مورد بررسی قرار دهیم. به علاوه، براساس نکات فوق، درست‌تر آن است که توجه خود را به جنبه‌های صوری و شکل ایدئولوژیک سکولاریسم معطوف سازیم. از این رو در اینجا به ذکر دو نکتهٔ مهم بسنده می‌کنیم:

الف. تأثیر عصر روشنگری بر انتزاعی، کلی و ایدئولوژیک شدن همهٔ انحاء تفکر.

ب. وجه متمایز گفتمان‌های ایدئولوژیک قرن هجدهم و ساختار معرفتی (اپیستمیک) خاص آنها.

روشنگری هرگز جریان یکدستی نبود و بویژه از لحاظ نسبتش با دین و تفکر دینی، شکل تحقق و پیامدهای آن در آلمان، فرانسه و انگلیس متفاوت بود. فقط در فرانسه بود که تقابل فلسفهٔ روشنگری با کاتولیسیم اهمیتی مرکزی یافت و زمینه را برای نزاع سکولاریسم و روحانیت‌گرایی فراهم آورد. با این حال، تحلیل صوری ما از روشنگری و تأثیرات ایدئولوژیک آن، به کشور با تجربهٔ تاریخی خاصی محدود نمی‌شود. محور اصلی این تحلیل، تقابل کاذب دو مقولهٔ کلی، انتزاعی و غیرتاریخی «سنت» و «تجدد» است؛ تقابلی که از آغاز نقش مهمی در تفکر عصر روشنگری ایفا می‌کرد و حتی امروزه نیز حضور آن در تفکر و خودآگاهی متفکران جهان سوم کاملاً محسوس است. متفکران عصر روشنگری خود را کاشف حقایق ابدی، علمی و عینی می‌دانستند. این تصور که فلسفهٔ روشنگری صرفاً مبنی تفسیر جدیدی از عقلانیت و واقعیت، و خود به واقع یک سنت فکری نوپاست، به ذهن هیچ یک از آنان خطور نمی‌کرد. لیبرالیسم قرن نوزدهم نیز که از بسیاری جهات وارث فلسفهٔ روشنگری بود، خود را عین حقیقت و واقعیت و ناسخ «سنت‌های» غیرعلمی گذشته می‌دانست؛ مدنهاد طول

کشید تا متفکران لیبرال دریافتند که لیبرالیسم نیز به رغم اهمیت و گستردگی اش صرفاً یک سنت از شمار کثیر جریانها و سنتهای فکری است. تصور انتزاعی، غیرتاریخی و دکماتیک فلسفه روشنگری از خود به منزله «عقل ناب» یا «دانش عینی»، سبب شد تا مقوله «سنت» نیز به نحوی تجربیدی، غیرتاریخی و کلی فهمیده و ادراک شود. فلسفه روشنگری در مقام عقل ناب و دانش عینی، ضرورتاً واحد، یکدست، ابدی، جهان شمول و بری از هرگونه ناخالصی تاریخی، فرهنگی، روانی و... است. روشنگری خرد ناب است و همه اختلافانظرهای موجود به زودی رفع خواهد شد؛ فقط کافی است به توصیه دکارت عمل کنیم و با تکیه بر نگرش عقل گرا - که ریاضیات جوهر آن است - علم فیزیک اخلاقی را بنیاد نهیم، تا طبق پیشگویی دکارت، همه مسائل اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و فلسفی نیز مثل قضایای هندسه تحلیلی ظرف چند سال حل شود. و البته نقطه مقابل حقیقت واحد عقل روشنگری، جهل و تاریکی یکدست «فکر سنتی» است. و به هر حال، در عصر تابش نور خرد، صرف وقت برای تمیز نهادن میان انواع مختلف جهل و خرافه، کاری لغو و بیهوده است.

از این لحظه به بعد «تجدد» و «سنت» به منزله دو مقوله انتزاعی و یکدست در برابر هم قرار گرفتند. اصطلاح «مجموعه سنتها» معنای تاریخی و متکثر خود را از دست داد و جایش را به مفاهیم کلی «سنت» و «سنتی» بخشید که مورد استعمال آنها غالباً خوار شمردن و ناسزاگویی «علمی» بود. در این زمان فقط گروهی از متفکران سیاسی محافظه کار و ارتجاعی، نظیر ادموند برک، مفاهیم «سنت» و «سنتی» را به معنای مثبت به کار می بردند. بدین ترتیب، موافقان و مخالفان «سنت» هر دو در این نکته متفق القول بودند که «سنت»، همچون «تجدد»، مفهومی کلی و یکدست است که منظور از آن اشاره به گذشته و گذشته گرایی است. تو گویی «سنت» یعنی گذشته و «تجدد» یعنی حال و آینده؛ تفاوتی میان جریانها و نحله های فکری و فلسفی اعصار گذشته همگی حاشیه ای و بی اهمیت است، زیرا این جریانها همگی «سنتی» و در نهایت صرفاً مصادیق مقوله واحد «سنت» اند؛ به علاوه، آن جریانهای فکری که در حال شکل گیری اند یا در آینده شکل خواهند گرفت نیز هیچ کدام «سنت» نیستند، زیرا سنت یعنی سنتی و سنتی بودن نیز یعنی تعلق به گذشته. البته از دید مخالفان سنت، این گذشته چیزی نیست مگر جهل و خرافه و عقاید منسوخ، در حالی که برای موافقان سنت، همین گذشته در حکم مخزنی از معانی و اعتقادات «سنتی» است که زندگی بدون آنها ناممکن و بی ارزش است.

پدیرش این تعبیر انتزاعی، کلی گرا و غیرتاریخی از مفاهیم «سنت» و «تجدد» موجب شد تا همه نحله ها و سنتهای فکری رنگ و بویی ایدئولوژیک به خود گیرند - بویژه جریانهای فکری تجددطلب؛ نظیر سکولاریسم، که دیگر نمی توانستند خود را «سنتی در کنار سنتها» بدانند، از کسب هرگونه خودآگاهی تاریخی در باب گذشته و حال و آینده خویش محروم شدند؛ برای این سنتها راهی باقی نماند مگر نشستن بر تخت «علم و دانش عینی»، سرکوب هر گونه تأمل تاریخی - انتقادی، قطع گفت و گو یا دیالوگ با دیگر سنتها، و در نهایت تبدیل شدن به ایدئولوژی ناب. طی این فرآیند، بسیاری از سنتهای فکری به کلیتهایی بسته و منجمد بدل شدند که می بایم همچون آینه هایی صاف و شفاف تصویری «عینی» از کل جهان ارائه کنند. و بدین ترتیب ایدئولوژی های قرن هجدهم در مقام صور گوناگونی از جهان بینی بسط و گسترش یافتند. بررسی مقوله «جهان بینی» به منزله وجه مشخصه این

ایدئولوژی ها، مضمون همان نکته دومی است که اینک باید بدان پردازیم.

مفهوم «جهان بینی» موضوع نقد برخی از بزرگترین ناقدان عصر جدید بوده است: نقد ریشه ای آدورنو از مفهوم ایدئولوژیک جهان بینی در آرای شلر، مانهایم، پیروان فلسفه زندگی و... یا تفسیر هایدگر از عصر جدید به منزله عصر تصویر جهانی، عصری که در آن همه چیز به تصویر (ایماژ) بدل می شود و حتی خود جهان نیز فقط به میانجی مقوله «جهان بینی» و به منزله تصویری کلی درک می شود.

البته «جهان بینی» مورد نظر این ناقدان، خود پدیده ای تاریخی بود که در اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ ظاهر شد، یعنی زمانی که فیلسوفان نوکاتی انسان تاریخ - فرهنگی را چنانشین سوژه استعلایی کانت ساختند و وظیفه «برساختن» (Constitution) قلمرو تاریخ و فرهنگ، یا همان قلمرو ارزشها را به دوش او نهادند. و در گام بعدی نیز کسانی چون شلر و مانهایم این رسالت را به سوژه جامعه شناختی یا حتی طبقاتی محول کردند که نتیجه آن بروز نسبی گرایی و تقسیم قلمرو فرهنگ به مجموعه ای از جهان بینی های مستقل بود. بر اساس ساختار معرفتی (یا اپیستم) گفتارهای ایدئولوژیک این دوره، پیوندی درونی میان مقولات ایدئولوژی، جهان بینی، و سوژه برقرار شد که در شکل انواع و اقسام ذهن گرایی، نسبی گرایی، اراده گرایی و فردگرایی شبه رمانتیک تجلی یافت. تردیدی نیست که نقد آدورنو و هایدگر از حد خرده گیری از این تجلیات «فرهنگی» فراتر می رود؛ هر دو آنان - به شیوه های متفاوت خاص خود - مفهوم آگاهی در مقام کلیتی غیر تاریخی و کلی گرایی و سلطه طلبی عقل (ابزاری) را مورد نقد قرار دادند، عقلی که می کوشد کلیت جهان را بر اساس تصویر خود و در شکل این یا آن «جهان بینی» بازسازی کند، زیرا قادر نیست چیزی ورای خود و غیر از خود را تحمل کند و به ضرورت همه چیز را به خود تقلیل می دهد. با این حال، تشخیص وجه متمایز گفتارهای ایدئولوژیک قرن هجدهم - بویژه نسبت آنها با مقوله «جهان بینی» و عدم پیوند آنها با مقوله «سوژه» - مستلزم رجوع به آرای یکی دیگر از ناقدان بزرگ عصر جدید است: میشل فوکو.

فوکو در مهمترین کتاب خویش، نظام اشیا، از سه اپیستمه یا ساختار معرفتی سخن می گوید که هر یک معرف دوره تاریخی خاصی است. دومین دوره مورد نظر فوکو به طور کلی با قرن هجدهم و دوره تاریخی مورد نظر ما مطابقت دارد. البته فوکو در تحلیل اپیستمه این دوره، به عوض «جهان بینی» از مقوله مرکزی «بازنمایی» (representation) و بحران آن سخن می گوید. تا آنجا که به بحث حاضر مربوط می شود، این دو اصطلاح به واقع معادل یکدیگرند. البته «بازنمایی» به لحاظ فلسفی مفهومی دقیقتر و غنی تر است و تفاوت میان گفتارهای ایدئولوژیک قرن ۱۸ و جهان بینی های قرن ۱۹ را نیز مخدوش نمی کند؛ ولی واقعیت آن است که درک کامل معنای اصطلاح فنی «بازنمایی» و نسبت آن با ایدئولوژی های قرن ۱۸، بدون رجوع به تحلیل های دقیق و مفصل فوکو ناممکن است. حال آن که قصد ما صرفاً اشاره ای کوتاه به برخی نکات تحلیل فوکو است.

مضمون و دستمایه اصلی تحلیلهای فوکو آن دسته از گفتارهای نظری است که امروزه «علوم انسانی» نامیده می شوند. برای مثال او می خواهد بفهمد که تأملات فلسفی - کلامی در باب زبان چگونه به فقه لغت و سپس به علم زبان شناسی بدل شد، یا آن که تحول آرای کلاسیک در باب اقتصاد به مرکانتیلیسم قرن ۱۸ و سپس اقتصاد



بازنمایی کند. اسامی و دالها و مفاهیم صرفاً تصاویری ذهنی اند؛ البته لاک هنوز به تمایز کیفیات اولیه و ثانویه معتقد بود، ولی برای اخلاف او، نظیر هیوم، قبول این تمایز ناممکن بود، زیرا اکنون همه چیز، از جمله «کیفیات اولیه»، جزئی از «اثاثات» محسوب می‌شدند. تقابل «عینی» واقعیت و معرفت، یا عین و ذهن، طرح پرسش بازنمایی را ضروری ساخت و بدین طریق معرفت شناسی ناب متولد شد. معرفت شناسی قرن هجدهم خود نوعی علم آپتیک مفهومی بود، زیرا باید به تقلید از قوانین انعکاس و انکسار نور، قوانین بازتاب و بازنمایی عقلانی واقعیت را توضیح می‌داد. بدین ترتیب همه چیز به تصویر و جهان بینی بدل شد. البته تصویربرداری و نسخه برداری عقلانی از جهان مستلزم دسته‌بندی و طبقه بندی بود. همه چیز باید نامگذاری، نشانه‌گذاری و طبقه بندی می‌شد. مسأله اصلی کنار هم چیدن همه واقعیتهای، حقایق و داده‌ها به شکلی منظم و عقلانی بود، نه «تولید» حقایق جدید به یاری روش عینی و علمی. مقوله اصلی گفتار عقلانی طبقه‌بندی بود، نه روش. و البته بهترین راه برای ارائه تصویری کامل، منظم، و طبقه بندی شده از همه علوم و حقایق موجود، نوشتن دائرةالمعارف بود: تصویری عینی و عقلانی از همه حقایق جهان که انسان عاقل نیز فقط جزئی از آن بود.

فوکو در مقدمه کتاب خویش پرسش بازنمایی را در پیوند با تفسیر یک نقاشی مطرح می‌کند، که با توجه به آنچه گفته شد، انتخابی بدیهی است. او یکی از نقاشی‌های ولاسکز نقاش اسپانیایی را مورد تحلیل قرار می‌دهد که با ترفندی خاص، یعنی با قرار دادن سوژه اثر در بیرون آن، پرسش بازنمایی را به طرز بدیع پیش روی ما می‌نهد. فوکو با تحلیل این اثر، محدودیت و بحران بازنمایی را آشکار می‌کند. اما شاید بتوان این بحران را به طرز ساده‌تر نمایان ساخت. به خلاف علم آپتیک، معرفت شناسی نمی‌تواند قواعد بازتاب واقعیت در عقل را به صورتی تماماً عینی مورد بررسی قرار دهد. زیرا این بررسی خود به کمک همین قواعد صورت می‌پذیرد و نظریه معرفت شناختی بازتاب و بازنمایی، خود الزاماً نوعی بازتاب است. استعاره ساده لوحانه «آینه عقل» در هم می‌شکند و معرفت شناسی مبتنی بر بازنمایی در دور تسلسل گرفتار می‌شود. خروج از این دور تسلسل مستلزم نفی عینی‌گرایی و واقع‌گرایی خام، و اتخاذ دیدگاهی «انتقادی» بود. راه حل این کار ریشه‌ای کردن ذهنی‌گرایی دکارت و پیراستن آن از عناصر غیر انتقادی و پیش فرضهای کلامی وی بود. با معرفت شناسی استعلایی کانت که استقلال و خود انگیختگی آگاهی را تأیید می‌کرد، ساختار معرفتی قرن ۱۸ به پایان رسید و مقوله بازنمایی جای خود را به سوژه استعلایی بر سازنده عینیت بخشید. تاریخ شدن این سوژه طی تحول ایده‌آلیسم آلمانی زمینه را برای ظهور علوم انسانی فراهم آورد. و این علوم نیز، به اعتقاد فوکو، در قالب گفتارهایی چون جامعه‌شناسی، انسان شناسی، تاریخ، روان شناسی و غیره، چیزی به نام «انسان» را به عنوان موضوع خود بر ساختند. البته تناقضات مربوط به بازنمایی، با مرکزی ساختن مقوله سوژه استعلایی، و یا تبدیل آن به سوژه ایدئولوژیک جهان‌بینی‌های گوناگون، رفع نشد؛ حاصل کار، به قول فوکو، مضاعف شدن سوژه بود که اکنون می‌باید هم در مقام ذهن آزاد و خلاق فاعل گفتار و هم به منزله موضوع عینی گفتار عمل کند. بی‌تردید این شرح مختصر و ناقص از آرای فوکو، نکات بسیاری را مبهم باقی می‌گذارد. با این حال، به اعتقاد من، آشنایی دقیق با نظریه فوکو در باب بازنمایی شرط ضروری درک ساختار معرفتی

سیاسی قرن ۱۹ (یا گفتار علمی در باب کار) چگونه و با گذر از کدام گسسته‌های معرفت شناختی صورت پذیرفت. دنبال کردن این روش در اینجا ناممکن است. احتمالاً ساده‌ترین راه برای «تعریف» دوره‌ها یا ایستگاه‌های سه گانه مورد نظر فوکو آن است که در هر مورد شکل خاص پیوند میان معرفت و واقعیت، مفهوم و مصداق، اسم و مسمی، یا سوژه و ابژه را مشخص کنیم - هر چند که رنگ و بوی «معرفت شناختی» این گونه تقابلهای حاکی از تعلق آنها به سومین دوره است.

در دوره کلاسیک رابطه میان اسم و مسمی و دال و مدلول هنوز مبتنی بر قیاس (analogy) و تناظر است نه بازنمایی یا برساختن استعلایی. در اینجا نه از نظام عقلانی و «طبیعی» مفاهیم یا همان آینه عقل خیری است، و نه از cogito یا «من» استعلایی در مقام اصل بر سازنده و وحدت‌بخش همه تجارب و احکام عینی. واقعیت محسوس اسامی و دالها خود واجد معنایی مرموز و روحانی است، زیرا اسامی نه باز نمود اشیاء هستند و نه بازتاب ذهنی آنها. نه مدلول «ذات» است و نه دال «نمود». اسامی گویای حقیقت اشیاء و اموراوند. نظام کائنات که نه «عینی» است و نه «ذهنی» به واسطه انبوهی از قیاسها، تناظرات و رشته‌های نامریی همه چیز را به همه چیز پیوند می‌دهد. تنها کیمیاگرانی چون پاراسلوس می‌توانند این رشته‌ها را مشاهده کنند، آن هم فقط بخشی از آنها را، زیرا نکته اصلی هاله مقدس و مبهمی است که همه چیز را در بر گرفته است، رفع این ابهام به یاری نور عقل دیگر چیزی برای مشاهده باقی نمی‌گذارد، آدمی هنوز در جنگلی از اسامی، دالها و نمادها به سر می‌برد و می‌تواند در کتاب الهی طبیعت و هیروگلیف قدسی اشیاء و امور نظاره کند. شاعران هنوز چنان تنها، منزوی، مجنون و گستاخ نشده‌اند که بخواهند همه چیز را در قالب نمادهای رمانتیک خویش بیان کنند و از این رو هنوز به زبان تمثیل سخن می‌گویند.

در دوره دوم، یعنی عصر روشنگری و عقل‌گرایی، همه حجابها و راز و رمزها زدوده می‌شود تا نور عقل بتواند همه جا را روشن کند و امکان تصویر برداری عقلانی از جهان را فراهم آورد. اکنون عقل لوحی سپید یا آینه‌ای شفاف است که می‌تواند تصویر واقعیت را

ایدئولوژی‌های قرن هجدهم، از جمله سکولاریسم، است. تبیین چگونگی زوال جهان‌بینی‌های قرن هجدهم - و مفاهیم مبتنی بر آنها، همچون «حقوق طبیعی» و «قانون طبیعی» - نیز فقط از این طریق ممکن است. در هر حال، جهان‌بینی سکولاریسم، چه در شکل دیستنی (ولتر، ژسو) و چه در شکل ماتریالیستی (هولباخ، هلوتوس)، جذابیت خود به منزله تصویری عینی و منظم از کل واقعیت را از دست داد، و مفهوم سکولاریسم نیز به همراه بسیاری مفاهیم دیگر وقار تجریدی، عقل‌گرایانه و نظام‌مند خود را کنار گذارد تا رنگ و بویی انضمامی و تاریخی - فرهنگی به خود گیرد. هر دو این فرآیندها، یعنی زوال بازنمایی و ظهور جهان‌بینی‌های مبتنی بر سوژه، و سپس تاریخی شدن این سوژه، در شکل‌گیری سومین و آخرین مقوله مورد بررسی ما، یعنی «نظریه سکولاریسم» مؤثر بوده‌اند.

«نظریه سکولاریسم» یکی از رایج‌ترین ابزارهای علوم انسانی مدرن است. کاربرد گسترده و کم‌وبیش غیر انتقادی این نظریه در اکثر عرصه‌های پژوهشی، به ما اجازه می‌دهد تا - بدون در نظر گرفتن ملاحظات فلسفی مربوط بدان، یا مباحث برخاسته از فلسفه تاریخ - آن را به منزله نوعی ابزار مفهومی مورد نقد قرار دهیم.

بیشتر دانشمندان علوم اجتماعی این ابزار را برای توجیه و تبیین پدیده‌های مدرن به کار می‌گیرند. برای مثال، برخی جامعه‌شناسان، «حزب لنینی» را شکل سکولار فرقه‌های مذهبی قرون وسطی می‌دانند؛ گروهی از روان‌شناسان بعضی رفتارهای جمعی «نسل جوان» را نمونه سکولاریزه شده آیین‌های دینی محسوب می‌کنند؛ و بسیاری از حقوق‌دانان و مورخان نیز تأکید اعلامیه حقوق بشر بر فردیت و حقوق فردی را شکل سکولار تأکید مسیحیت بر شخص و ایمان و رابطه شخصی با خداوند، تلقی می‌کنند. گاه می‌شود که متفکران برجسته‌ای چون کارل لویت یا کارل اشمیت، این نظریه را به کار می‌گیرند، ولی حضور فراگیر آن در آثار دست دوم و چندم بسی چشمگیرتر است. در هر حال، کاربرد «ابزاری» نظریه سکولاریسم متضمن نتایج و پیش‌فرضهایی است که هیچ متفکری نمی‌تواند خود را از آنها معاف بداند. البته این پیش‌فرضها در محتوای نظریه سکولاریسم و موارد خاص کاربرد آن نهفته نیستند. ما نیز قصد نداریم به صورت پیشینی همه موارد استفاده از آن را محکوم کنیم. ای بسا در بسیاری موارد استدلال نظریه‌پردازان فی‌نفسه منسجم و با حقایق تاریخی سازگار باشد، و بتوان به روشنی نشان داد که این یا آن مفهوم یا آیین مسیحی از طریق این میانجی‌ها و حلقه‌ها در شکل‌گیری فلان پدیده مدرن نقش اساسی ایفا کرده است. نکته اصلی استفاده از واژه‌های سکولاریسم و سکولاریزاسیون در مقام نام یا مفهومی کلی است که همه این موارد مصادیق آنند، مفهومی که خود به طرزی مبهم حاکی از وجود مکانیسم واحدی است که ماهیت آن هرگز مشخص نمی‌شود.

در اینجا با تیکه بر نقد بلومن برگ از نظریه سکولاریسم، در کتاب مشهورش «مشروعیت عصر جدید»، به سه مورد از این پیش‌فرضها اشاره می‌کنیم. بلومن برگ که خود با پیچ و خم‌های الهیات مسیحی دقیقاً آشناست، آخرین کسی است که می‌خواهد منکر نقش مسیحیت شود. توضیح او در مورد نقش نومیالیسم (یا اصالت‌تسمیه) در فراهم آوردن زمینه ظهور تفکر مدرن، خود نظریه‌ای درخشان و عالی‌ترین نوع «تاریخ عقاید» است. او به روشنی نشان می‌دهد که نومیالیسم صرفاً به صورتی غیر مستقیم در شکل‌گیری تفکر مدرن سهمیم بوده است و در اینجا ما با

هیچ مکانیسم مرموزی که به کمک نوعی «صنایع تبدیلی»، مفاهیم و آیین‌های مسیحی را به محصولات مدرن بدل کند، روبرو نیستیم. طبق توصیف او، نومیالیسم با مطلق کردن و نهایتاً «بی‌معنا» و «بی‌ربط» ساختن مفاهیم الهیات مسیحی، زمینه را برای ظهور تفکر مدرن فراهم آورد. نومیالیستها، به شیوه‌ای کم و بیش مشابه اشاعره، چنان بر مطلق بودن معرفت و قدرت خداوند پافشاری کردند که در نهایت اراده و تفکر الهی از همه قیود عقلانی و حتی منطقی آزاد شد. حاصل کار، به لحاظ نظری و عملی، بی‌ربط شدن مفاهیم دینی و الهی بود (باید به یاد داشت که اصطلاح «مطلق» یا «ab-solute» خود مبین امری است نامشروط و بدون ربط یا وابستگی به غیر) بدین گونه خدا به «خدای پنهان» (deus obsecunditus) بدل شد، موجودی مطلق که به طرزی نامتناهی از عقل و اراده بشری به دور است. بدین ترتیب، عقل و اراده بشری از قید الهیات رها شدند و اره مستقل خود را در پیش گرفتند. اکنون جستجوی رازهای طبیعت و تسلط بر آن نه فقط نامشروع نبود، بلکه به گفته یکن، غایت اصلی حیات بشری محسوب می‌شد.

می‌بینیم که در این توصیف نه از سکولاریزاسیون خبری است و نه از هر گونه مکانیسم معرفت‌شناختی که تفکر مدرن را مستقیماً از الهیات مسیحی «استنتاج» کند. بلومن برگ موارد گوناگون کاربرد «نظریه سکولاریسم» را در فصول اولیه کتاب خود مورد نقد قرار می‌دهد. به اعتقاد او غالب این موارد، همه در آثار متفکران برجسته و هم در مقالات پیروان و مقلدان آنان، نشانگر نوعی «شلختگی نظری» است. محققان علوم انسانی می‌خواهند هم بر سوابق و ریشه‌های پدیده‌های مدرن و هم بر نو و جدید بودن آنها تأکید گذارند؛ آنان به طور ضمنی تمایل دارند تا در استدلال خویش پیوستگی و گسست تاریخی را، به طور هم‌زمان، تأیید کنند و برای این منظور «نظریه سکولاریسم» را به کار می‌گیرند. این نظریه به واقع نامی است بر پرسشها و تنشهای حل‌نشده، توگویی همه محققان تصمیم گرفته‌اند تا با طرح نظریه سکولاریسم بر مسائل در دسترس‌ترین مربوط به دترمینیسم تاریخی سرپوش گذارند. می‌توان از حد نقد بلومن برگ فراتر رفت و نظریه سکولاریسم را نمونه‌ای از «ترفندی» کلی‌تر دانست، ترفندی که علوم اجتماعی با استفاده از آن، مجهولات، خلاها و تنشهای درونی خود را زیر عناوین و مفاهیم عام و پرطمطراق پنهان می‌کنند، و در گریز از رویارویی با پرسشهای مشخص در دسترس‌ترین به قلمرو مفاهیم کلی و انتزاعی پناه می‌برند.

دومین پیش‌فرض ضمنی نظریه سکولاریسم نیز به مسأله جستجوی سوابق و ریشه‌ها مربوط نمی‌شود. همه کسانی که با مسأله تبیین نقطه شروع مدرنیته درگیر شده‌اند با مشکلات و تناقضات نهفته در این مسأله آشناينند. کسانی که تا دیروز دکارت را بنیانگذار فلسفه مدرن می‌خواندند، امروزه از عناصر قرون وسطایی تفکر دکارت و دین او به الهیات سنتی سخن می‌گویند. آنانی که می‌خواستند مشروعیت عصر جدید را بر عقلانی بودن آن استوار سازند، اکنون با این مسأله روبرویند که چگونه ظهور تصادفی، و در نتیجه غیر عقلانی عقل در این برهه از تاریخ را توجیه کنند. در تقابل با این کوششها بسیاری برآنند تا به پیروی از کارل لویت کل مدرنیته یا عصر جدید را بر اساس سکولاریزاسیون تمدن و فرهنگ مسیحی تبیین کنند. ^۵ ولی همان طور

که بلومن برگ می‌گوید، این تلاش متضمن نفی مشروعیت عصر جدید است، نظریه سکولاریسم، فرهنگ و تفکر مدرن را چونان اموری دست دوم و فاقد هویت مستقل معرفی می‌کند. سعی بلومن برگ بر آن است تا نشان دهد که تفکر و سنت مدرن همان قدر اصیل و مشروع است که تفکر و سنت مسیحی. این به معنای نفی ارتباط میان آن دو نیست، زیرا موارد تأثیر اولی بر دومی همان قدر بدیهی است که نشانه‌های تأثیر دومی بر اولی. ولی نکته اصلی آن است که پیچیدگی و تنوع تاریخی این تأثیرات را نمی‌توان به مفهوم عام و تجریدی «سکولاریسم» تقلیل داد.

مسیحیت و عصر جدید و دفاع نیچه‌ای او از پاگانیم خود گواه دوری او از درک «جوهری» تاریخ است. در هر حال، پاسخگویی به این پرسشها و یا حتی طرح آنها، مستلزم کنار گذاردن ابزارهایی چون «نظریه سکولاریسم» - یا دست کم قوف به محدودیتها و نتایج ضمنی آنهاست. این کار بدون دست یازیدن به تأمل تاریخی - انتقادی ممکن نیست و نکاتی که در این مقاله درباره سه مقوله «واقعیت تاریخی سکولاریزاسیون»، «ایدئولوژی سکولاریسم» و «نظریه سکولاریسم» طرح شد، صرفاً گامهای نخستین حرکت در جهت چنین تأملی است.

یادداشتها

۱. فرهنگ و دین، «جدالنگاری دین و دنیا»، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۴، ص ۱۲۴.
۲. همان جا
۳. تحولات بعدی کلیسای لوتری در مقام یک نهاد وفادار دولتی مؤید همین نظر است. طی قرون بعدی، یعنی تا اوایل قرن حاضر، کلیسای لوتری هیچ مناله یا متفکری به جهان عرضه نکرد که با خود لوتر قابل قیاس باشد. سازش این کلیسا با نازیسم هیتلری، به رغم برخی استثناها، خود بهترین گواه فلاکت و سقوط فکری و فرهنگی آن است.
۴. محاکمه گالیله و آن افسانه خیالی پاکوفتن بر زمین، فقط یکی از مواردی است که ماهیت اسطوره‌ای این تصور سطحی از قرون وسطی را اثبات می‌کند برای درک پیچیدگی تاریخی و علمی مسأله «گالیله» ر.ک به مجله دانشمند، شماره ویژه ۵۲، خرداد ۱۳۷۲. در مورد پویایی تکنولوژیک و علمی قرون وسطی ر.ک به مقاله «قدم وجودی و تاریخی تکنولوژی»، نوشته دُن آبدی، ترجمه شاپور اعتماد، در مجله فرهنگ، کتاب چهارم و پنجم، تهران، ۱۳۶۸، صص ۲۳۰-۲۴۰.
۵. کارل لوویت می‌گوید که نشان دهد که مفهوم تاریخ در عصر جدید، اساساً مبتنی بر تفسیر الهیات یهودی - مسیحی از تاریخ الهی است. در هر دو مورد، در قابل با تفسیر اسطوره‌ای از ماهیت حلقوی و طبیعی تاریخ، بر جهت‌دار بودن و بازگشت ناپذیری آن تأکید گذارده می‌شود. اما در عصر جدید، اصل وحدت‌بخش جریان تاریخ همان مفهوم «پیشرفت» است، نه مشیت الهی. لوویت، به پیروی از نیچه، تاریخی‌گری عصر جدید را مورد حمله قرار داده و از نوعی بازگشت به پاگانیم دفاع می‌کند.

سومین پیش فرض نهفته در نظریه سکولاریسم به مفهوم «جوهر» یا «ذات» مربوط می‌شود. همان طور که بلومن برگ می‌گوید، طرح مفهوم سکولاریزاسیون منطقاً متضمن درک «جوهری» از تاریخ است. اگر سکولاریزاسیون فرآیندی است که طی آن قرون وسطی به عصر جدید بدل می‌شود، آن هم به صورتی که مدرنیته صرفاً شکل سکولار تمدن مسیحی است، پس باید پذیرفت که این تغییر بر جوهری ثابت عارض شده است. بدون وجود چنین «جوهری» نمی‌توان از سکولاریزاسیون سخن گفت، چه در این صورت معلوم نیست که در اینجا چه چیزی سکولاریزه شده است. محققان علوم اجتماعی ظاهراً بدین امر واقف نیستند، یا شاید نمی‌خواهند به دلیل طرح این گونه «پرسشهای متافیزیکی» ابزاری چنین مفید را از دست بدهند، با این حال شکی نیست که کاربرد نظریه سکولاریسم تقریباً در همه موارد ما را با مسأله جوهر یا ذات تاریخ و پدیده و فرآیندهای تاریخی - اجتماعی درگیر می‌کند. بلومن برگ، همچون تقریباً همه متفکران روزگار ما، به مفهوم ارسطویی «جوهر» بدگمان است. به رغم حقانیت این بدگمانی، در اینجا مجال نیست تا به نقد «جوهر ارسطویی» بپردازیم یا بکوشیم فلسفه تاریخ هگل را از آن متمایز سازیم. دفاع از «فلسفه تاریخ» ضرورتاً به معنای توسل به متافیزیک نیست. بسیاری از آرا و بصیرتهای لوویت و حتی خود بلومن برگ حاکی از آن است که تاریخ، به خلاف مفاهیم انتزاعی عقل یا معرفت علمی، هنوز هم بهترین سنگر مقابله با نسی‌گرایی و نیهیلیسم است. به علاوه، حملات نیچه‌ای کارل لوویت به

۲۱
کتابخانه

کتابخانه اشتراک کتاب

X

X

کتابخانه اشتراک برای کتابخانه‌ها
ایران ۲۲۰۰۰ ریال
اشخاص: معادل ۵۰۰۰۰ ریال
در صورتیکه گرامر بر سرورده معادل ۱۰۰۰۰ ریال
کتابخانه اشتراک به حساب جاری ۲۵۰۰۰ ریال
کتابخانه اشتراک به حساب جاری ۲۵۰۰۰ ریال
کتابخانه اشتراک به حساب جاری ۲۵۰۰۰ ریال