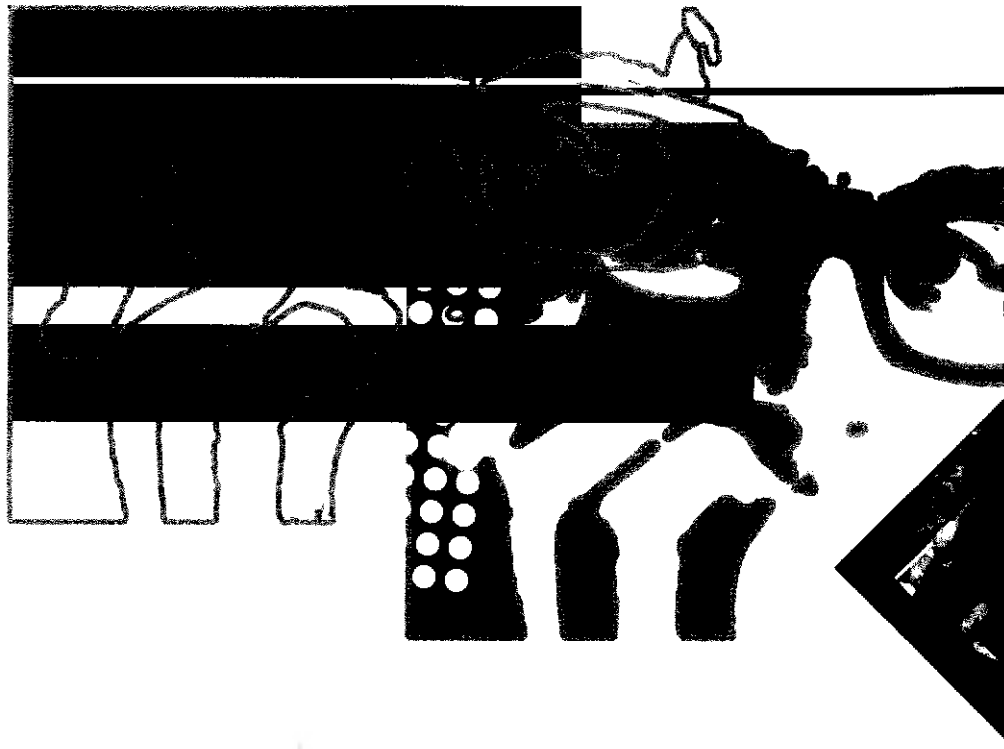


تجدد و سکولاریسم



سکولاریسم را معمولاً به معنی جدایی سیاست از دین و اخلاق می‌گیرند، اما این جدایی یکی از آثار و جلوه‌های سکولاریسم است. به عبارت دیگر، سکولاریسم صرف یک عقیده یا رأی و نظر نیست. نمی‌گوییم که آن را در عداد ایدئولوژی‌ها نمی‌توان قرار داد یا چیزی نیست که کسانی به آن معتقد نباشند و کسان دیگر باطلش نخوانند، چنان که هم‌اکنون در کشور ما نزاعی میان مخالفان صریح سکولاریسم و طرفداران غالباً غیرمعترف به طرفداری از آن، جریان دارد. این نزاع، نزاع سیاسی است. یکی می‌گوید حکومت باید دینی باشد و دیگری معتقد است که اگر دین راهنمای اخلاق و رفتار سیاستمداران باشد بنیاد یک سیاست خوب گذاشته می‌شود. به یک معنا هر دو گروه، دانسته و ندانسته، می‌گویند که باید از سکولاریسم خارج شد. توجه کنیم که در معنی سیاسی سکولاریسم جدایی سیاست از اخلاق هم مأخوذ است. ماکیاوِل که بنیان‌گذار سکولاریسم سیاسی بود سیاست را از دین و اخلاق جدا دانست. او در آغاز تاریخ جدید تمام فلسفه عملی را در سیاست دید. ماکیاوِل در واقع از دور شاهد جهانی بود که در آن کار تعلیم و تربیت و نظم رفتار و کردار و حتی تعیین و احقاق حقوق مردمان به سیاست محول می‌شد. در این جهان اخلاق هم در ذیل سیاست قرار می‌گرفت. ماکیاوِل پیشنهاد نکرد که سیاست از اخلاق رو بگرداند بلکه آن را مستقل از اخلاق دانست.

آیا فکر می‌کنید که اگر ماکیاوِل و هابِس و اسپینوزا به دنیا نیامده بودند سکولاریسم پدید نمی‌آمد؟ درست بگوییم، آیا هابِس که به دین اعتنا داشت کم‌تر از دیگران در بنیان‌گذاری سکولاریسم مؤثر بود؟ آیا اینها که نام بردیم، سکولاریسم را با قصد و غرض مخالفت با دین و اخلاق جعل و وضع کرده‌اند؟ نظر مشهور و فهم متعارف و شایع این است که اندیشه، اندیشه اشخاص است و نظر بدون صاحب‌نظر و مستقل از مقصد و مقصود وی وجود ندارد. آنچه کانت گفته است آرا و نظرهای اوست. درست است که آرای کانت را شخص دیگری هم می‌توانست اظهار کند و بسیار اشخاص نیز



آن را پسندیده و قبول کرده‌اند، ولی به هر حال این آرا آورده شخص کانت است. در اینکه آرا و نظرها به یک اعتبار به اشخاص تعلق دارد و به زبانی خاص بیان می‌شود جای تردید و چون و چرا نیست، اما نظر دیگر این است که علم و تفکر از وجود اشخاص مستقل است، چنان که اگر در فلسفه و علم، دکارت و گالیله ریاضیات و فیزیک جدید را بنیاد نکرده بودند، اشخاص دیگری با تفاوت‌های جزئی این مهم را به انجام می‌رساندند. شاید این نکته در مورد علم و حتی در فلسفه درست باشد، اما در مورد شعر چه بگوییم؟ تردید نمی‌کنیم که اگر مولوی و سعدی و شکسپیر و گوته نبودند، «مثنوی» و «گلستان» و «هاملت» و «فاوست» به وجود نمی‌آمد. اینها درست است، ولی توجه کنیم که حکم شعر را نباید بر سیاست اطلاق کرد.

پس از ماکیاوول همه فیلسوفانی که به سیاست نظر کردند وصف ذاتی نظرشان سکولار بودن بود. فیلسوفان جدید نه فقط در سیاست نظر سکولار داشتند بلکه نظرشان در باب وجود و موجود و علم هم سکولار بود. توجه کنیم که فلسفه با داهیه افسانه‌زدایی از علم و عالم آغاز شده بود و این افسانه‌زدایی افلاطونی و ارسطویی را می‌توان صورت ابتدایی و آغاز سکولاریسم دانست. اما از زمانی که یقین جای حقیقت را گرفت و روش به کار بردن عقل ضامن نیل به آن شد، فلسفه نیز سکولاریسم را به عنوان صفت ذاتی پذیرفت. فلسفه جدید حتی بر آن شد که ظرف علم کلام را نگاه دارد و به جای مبادی دینی و کلامی، مطالبی را که مرجع آن عقل و خودآگاهی انسانی است در آن بریزد. گالیله با جمله معروفش فیزیک و جهان طبیعت را سکولاریزه کرد. او گفت که خدا جهان را با قلم ریاضی خلق کرده است. این جمله از نظر دینی و اخلاقی هیچ عیبی ندارد و در آن هیچ گونه مخالفتی با دین و کلیسا نمی‌توان یافت، اما جمله گالیله فقط یک جمله نیست بلکه اعلام یک تحول بزرگ در علم و در وجود عالم و آدم است. طبیعت در نظر یونانیان عین شکفتن و نشاط بود، آنها طبیعت را شیء یا مجموعه اشیا مرده نمی‌دانستند. فیلسوفان دوره اسلامی هم گفته‌اند طبیعت مبدأ

اول حرکت و سکون است، اما گالیله با جمله‌ای که نقل کردیم، گفت که طبیعت جهان اشیاء بیرون از ماست و صفت اولیش این است که قابل اندازه‌گیری است. من اکنون بحث نمی‌کنم که چه نتایجی بر این بینش جدید متوقف شده است. آنچه جای بحث ندارد این است که طبیعت دیگر معنی یونانی و اسلامی و قرون وسطایی ندارد و چیزی نیست که بشر با آن انس داشته باشد. گالیله منکر مخلوق بودن طبیعت نشده است، اما این آفریده خدا دیگر چیزی از اصل با خود ندارد بلکه چیزی برای ما و در برابر ما و متعلق علم اندازه‌گیری ماست.

اگر دانشمند و فیلسوف و شاعر همه یکباره در یک زمان سکولاریست شدند، چگونه یک گروه و یا چندین نفر از گروه‌های مختلف را مسئول پدید آمدن وضع سکولار بدانیم؟ نکته دیگری بگویم: موتسکیو با هابس و اسپینوزا چندان میانه‌ای نداشت و مخصوصاً طرح قرارداد اجتماعی و حقوق طبیعی هابس را نمی‌پذیرفت و چون منش اشرافی داشت از بورژوا و بورژواری هم خوشش نمی‌آمد، اما بر جدایی سیاست از دین و اخلاق صحنه می‌گذاشت و شاید به همین جهت ماکیاول را می‌ستود. اینکه معمولاً گمان می‌کنند که ماکیاول گفته است که سیاستمدار نباید اخلاقی باشد درک درستی نیست. او مخالف اخلاق نبود بلکه می‌گفت سیاست قلمرو و حوزه اخلاق نیست. سیاست میدان جنگ قدرت‌هاست. حقوق و قانون در زمانی حاکم است و رعایت می‌شود که طرف‌های جنگ بدون اینکه آتش‌بس صریح را بپذیرفته باشند، در حال تجدید قوا و اصلاح طرح‌های آینده‌اند. آیا باز هم می‌گویید که ماکیاول و هابس و اسپینوزا تخم لقی در دهان مردمان و حکومت‌ها انداخته‌اند؟ مردم و حکومت‌ها از فیلسوف پیروی نمی‌کنند و کتاب فلسفه نمی‌خوانند. وانگهی، آیا تاریخ تا این حد مسخره است که از کسانی که شهرت خوب ندارند پیروی کند؟ ماکیاول و هابس همواره ملامت شده‌اند و اگر اسپینوزا مثل آنان مورد اعتراض نبوده است از آن جهت است که او را کم‌تر فیلسوف سیاست می‌شناخته‌اند. علاوه بر این، هر چند که او با ماکیاول در اصول و مبادی موافق بود، چون مطالب را به تفصیل و با صراحت بیان نکرده است کم‌تر به عمق نظر او پی برده‌اند. وقتی محققان و اهل نظر به چیزی پی نمی‌برند، چگونه سیاستمداران آن را دریابند و پیروی کنند؟ به فرض این هم که حاکمان و مردمان آثار اینان را خوانده باشند، باید بپرسیم که چرا سخن آنان مقبول افتاد و آن همه مخالفت و طعن و لعن نتوانست مانع رواج آن شود.

سکولاریسم حتی در هنر و ادبیات هم وارد شد. درست است که آثار شکسپیر و گوته را هیچ کس دیگر نمی‌توانست بنویسد، اما چیزی در این آثار و آثار همه و یا اکثریت قریب به اتفاق شاعران و نویسندگان و هنرمندان دوره جدید مشترک است؛ این آثار همه سکولارند. ممکن است بگویند پس سکولاریته چندان چیز بدی هم نیست. من هم از بدی و خوبی آن چیزی نگفتم و نمی‌گویم. من با اینکه تصدیق کرده‌ام که نزاع میان طرفداران و مخالفان سکولاریسم در سیاست یک امر واقعی و جدی است و در قلمرو سیاست طبیعی است که آن را بد یا خوب بدانند و طرفداران و مخالفانش آن را تحسین یا تقبیح کنند، نمی‌خواهم آن را به عنوان امری که یکسره در اختیار ماست و حتی افکار و آرا و رفتار ما را دانسته و نادانسته راه می‌برد در نظر آورم، ولی می‌ترسم با یک برهان خلف مواجه شوم و بگویند این سخن خلاف اختیار و آزادی و موافق با مذهب جبر است. این اشکال سنجیده و از روی فکر نیست، زیرا اگر کسی بگوید که امکان‌های هر دوران تاریخی متفاوت است گفته‌اش را بر جبر نباید حمل کرد. ما که دامنه اختیار و قدرتمان نامحدود نیست و هیچ‌کس تاکنون نگفته است که بشر صاحب اختیار مطلق است. ما با اختیار خود به دنیا نیامده‌ایم و با اختیار هم از اینجا نمی‌رویم.

ما اختیار نداریم که از حدود و امکان‌های بشری خود و از تاریخ خارج شویم. با اینکه در دوره جدید بر مفهوم قدرت و اختیار تأکید شده است، محدودیت آزادی هم از نظر دور نمانده است. سارتر می‌گفت ما ذات و ماهیت نداریم، ماهیت ما آزادی است. ولی هم او می‌گفت که دیگری با نگاه خود آزادی را از ما می‌گیرد و ما را به شیء تبدیل می‌کند و باز می‌گفت که ما می‌خواهیم موجود لثسه فی‌نفسه باشیم و این محال است.

این درست نیست که وقتی از محدودیت‌های وجود بشر و امکان‌های تاریخی او چیزی می‌شنویم شتابزده و نیندیشیده فریاد برآوریم که این با اختیار و آزادی بشر منافات دارد و نوعی اعتقاد به جبر است. جبر چیست؟ جبر وضعی است که در آن آدمی را به اکراه به کاری وادارند، ولی کارهای ما همه از روی اکراه نیست. ما وقتی بر سر دوراهی یا چندراهی قرار می‌گیریم یکی از راه‌ها را اختیار می‌کنیم. اختیار یک امر انتزاعی نیست بلکه در وضع و موقع زندگی ما پدیدار می‌شود. ما وقتی باید در راهی قدم بگذاریم یا فعلی را انجام دهیم، اختیار پیدا می‌کنیم که آن فعل را انجام دهیم یا انجام ندهیم، اما اختیار نداریم که شرایط روحی و اخلاقی زمان خود را هر وقت و هر طور که بخواهیم تغییر دهیم مگر آنکه در احوال تفکر چشم‌انداز دیگری فراروی ما گشوده شده باشد. در آن صورت هم نظم موجود ناگهان تغییر نمی‌کند بلکه راه برای رسیدن به عالم انسانی و تاریخی دیگر گشوده می‌شود. ما می‌توانیم با سکولاریسم مخالف باشیم، اما وقتی سکولاریسم در خون زمان وارد شده و در همه اجزای جهان جریان دارد، با خیال راحت گمان نکنیم که از تأثیر آن برکنار مانده‌ایم یا برکنار می‌مانیم. اگر سکولاریسم عین افسون‌زدایی از جهان و سیاست و هفتت از امر قدسی در علم و زندگی و معاملات و مناسبات باشد، همه ما کم و بیش با سکولاریسم و جهان سکولار کنار آمده‌ایم. توجه کنید که این امر اختصاص به جهان جدید و متجدد هم ندارد. منتهن در هیچ جهانی مثل جهان جدید، سکولاریسم گسترش و غلبه و رسمیت نداشته است.

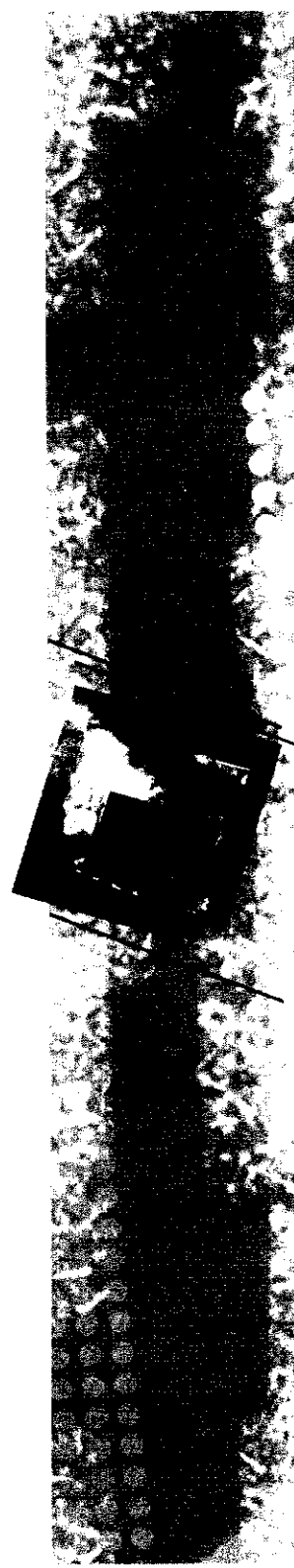
ما فعلاً به اصل و نطفه سکولاریسم کاری نداریم و اگر به آن اشاره شد برای این بود که امکان داشت بپرسند که مگر مردم زمان‌های گذشته همه غرق عالم قدس بوده‌اند و به زندگی هر روزی اعتنایی نمی‌کرده‌اند! بشر از وقتی که بوده با «من و ما» در روی زمین به سر برده و حتی هرگز از کفر خفی مبرا نبوده است، اما هیچ‌وقت جز در زمان ما لازم نشده است که مایی و منی و زمینی بودن و زندگی زمینی و دنیوی اصل تلقی شود و مورد تأکید قرار گیرد. متقدمان درست عکس آن را سفارش می‌کردند. به گفته‌ای توجه بفرمایید که سنت اگوستن در آغاز قرون وسطی در بند ۱۲ فصل چهارم کتاب «اعترافات» خود آورده است:

«اگر امور این جهان تو را به وجد می‌آورند خداوند را به خاطر آنها تسبیح گوی، اما عشق خویش را از آنها برگیر و نثار خالق کن. باشد که خشنودی تو از آنها خالق را از تو ناخوسند نگرداند. اگر انسان‌ها تو را سرخوش می‌دارند، آنها را در خداوند دوست بدار زیرا ایشان نیز به خود فنا می‌پذیرند و تنها در دامان او می‌توانند بقا یابند و اگر چنین نکنند، به راه خویش می‌روند و از دست می‌شوند. آنها را در او دوست بدار و تا می‌توانی دیگران را نیز با خود به سوی او رهنما شو. آنها را بگو تنها باید خداوند را عاشق باشیم، اوست که جهان را آفریده است و در کنارش می‌ماند. آنگاه که جهان را خلق کرد، آن را به حال خود وانگذاشت و ترکش نگفت. جهان مخلوق اوست و در او هستی دارد. هر کجا که طعم حقیقت را می‌چشیم خداوند همان جاست. او در اعماق قلب ما حضور دارد.»^۱

اما عالم جدید اعتنا به دنیا را پیشنهاد کرد و سکولاریسم عبارت از همین پیشنهاد بود. اکنون

مسئله این است که سکولاریسم در عالم کنونی چه مقامی دارد و تا چه اندازه در هوای فرهنگی که در آن نفس می‌کشیم پراکنده شده است. آیا سکولاریسم عقیده و نظر گروهی از مردم است و گروهی دیگر هم با آن مخالفند و از اثر آن نیز برکنار مانده‌اند و می‌مانند؟ اگر بگوییم سکولاریسم در فضای فرهنگی جهان و در همه کشورهای پراکنده شده است، موافقان و مخالفان سکولاریسم نمی‌توانند از آن برکنار باشند و آنها که مخالفند اگر نکوشند فضا و هوای فرهنگی خود را بشناسند، کم‌تر از دیگران با آن در نمی‌آمیزند. ما اکنون در تولید و مصرف و در علم و اطلاعات و تکنولوژی با کشورهای دیگر صرفاً از حیث قوت و ضعف اختلاف و تفاوت داریم و نه فقط بر وفق مقتضیات بسط تکنولوژی عمل و رفتار می‌کنیم بلکه حتی بر این رفتارها نام فرهنگ می‌نیم، یعنی پذیرفته‌ایم که فی‌المثل مخابرات و پست و کامپیوتر و رانندگی و ترافیک فرهنگ خاص دارند. در این موارد معمولاً اختلافی نیست. کسانی هستند که قواعد و رسوم متناسب با تکنولوژی را رعایت نمی‌کنند، اما در اینکه رعایت آنها لازم است معمولاً کسی تردید و چون‌وچرا ندارد و البته کسانی که قواعد و رسوم را رعایت نمی‌کنند در اخلاق و قانون متخلف شناخته می‌شوند. آیا این وضع مناسبی با سکولاریسم ندارد؟ پاسخ ساده‌ای که می‌توان داد این است که به کار بردن وسایل همیشه مباح است و به سکولاریسم ربطی ندارد. خانه ساختن و سفر کردن و کسب و تجارت و صنعت همواره در قدیم و جدید آیین‌های خاص داشته است. اکنون هم فقط وسایل و امکانات و شرایط تفاوت کرده است، نه اینکه مثلاً کسب و کار قدیم قدسی بوده و این قدسیت در عالم جدید از میان رفته باشد. این پاسخ که در ظاهر موجه به نظر می‌آید پاسخ حقیقی و درست پرسش نیست. شاید هم پرسش به درستی مطرح نشده باشد. پس یک بار دیگر می‌گوییم: مطلب این است که آیا در عالمی که علم تکنولوژیک دائرمدار زندگی و سیاست و قانون و جنگ و صلح و درس و مدرسه و بازار است و بر همه روابط و مناسبات حکومت می‌کند - یا لاقلاً می‌گویند که باید حکومت کند - سکولاریسم چه شأنی دارد؟

اگر سکولاریسم به معنای جدایی سیاست از دین گرفته شود پاسخ این است که علم و تکنولوژی با سیاست و دین ارتباط مستقیم ندارد و علم و تکنولوژی نسبت به سیاست‌ها، اهم از دینی و غیردینی، بی‌تفاوت است. دلایل و شواهد ظاهر و فراوانی هم مؤید این معناست. روزگاری بود که بعضی از نظرهای علمی را با دین و کتاب آسمانی مغایر یا منافی تلقی می‌کردند. اکنون این بحث‌ها تقریباً از میان رفته است. تازه در همان زمان هم میان اهل دین اختلاف‌ها بود. مسلمانی مثل بروسید احمدخان در هند می‌کوشید که موافقت تام و تمام اسلام با علم جدید را اثبات کند و اقبال پیشاوری معتقد بود و تعلیم می‌داد که روح اسلام با علم تجربی همساز دارد. مگر نظر کلی تحول و اینکه تاریخ سیر تکاملی خطی دارد در زمره مهم‌ترین اصول تجدد نیست و این اصل در همه جهان و من جمله در جهان اسلام مورد قبول قرار نگرفته و حتی جایی در آرای همگانی پیدا نکرده است. وقتی بعضی از دانشمندان زیست‌شناس مسلمان متشروع در صدد توجیه نظریه تطور انواع داروین و اثبات عدم تعارض آن با دیانت برآمدند، بعضی از علما و فقهای حوزه علمیه نیز با ایشان هم‌نوایی کردند و در تأیید آن مقاله و رساله نوشتند. در آغاز تاریخ تجدد ژزوئیت‌ها هم خود را صرف موجه ساختن علم و ترویج آن کردند تا اینکه مشکل خلاف میان دین (مسیحیت) و علم مرتفع شد و رسالت فرقه ژزوئیت پایان یافت. در عالم اسلام هم به نظر نمی‌رسد که لازم باشد از علم در مقابل دین دفاع کنند زیرا علمای دین علم جدید را نه فقط به رسمیت شناخته‌اند بلکه



تدریس آن را در حوزه‌های علمیه نیز بلامانع می‌دانند و در مواردی آن را سفارش می‌کنند. شاید بزرگ‌ترین مؤسسات اطلاع‌رسانی علمی و فرهنگی را بزرگان دین و مراجع تقلید و شخصیت‌های دینی در شهرهای قم و مشهد تأسیس کرده باشند. پس ظاهراً دین برای استفاده از تکنولوژی و زندگی در جهان تکنیک مشکلی ندارد.

این سخن درست است به شرط آنکه فکر نکنند که دین و تکنولوژی و علم دو یا سه موجودیت ثابت و معینند که در تاریخ تغییر نمی‌کنند و در هر زمان و مکان وضع ثابت دارند. توجه کنیم که یک روز بنیادگرایان مسیحی با نظریه‌تطور موجودات مخالف بودند، اما همان گروه بعدها سعی کردند که بگویند مخالفتشان با نظریه‌تطور نه از آن روست که دین با علم مخالف باشد بلکه نظریه‌تطور موجودات و تحول تاریخی علمی نیست. نظیر این حوادث و مثال‌ها بسیار است و شاید از آنها بتوان نتیجه گرفت که گرچه دین محفوظ مانده، اما فرهنگ دینی دگرگون شده است. به یاد آوریم که کلیسا خواندن آثار کپرنیک و گالیله را ممنوع کرد، اما این ممنوعیت‌ها به تدریج منتفی شد و در مواردی کلیسا حکم محکومیت و ممنوعیت را رسماً لغو کرد، یعنی در حقیقت نادرستی آن را پذیرفت. کلیسا و مسیحیت از میان نرفته‌اند و همچنان وجود دارند اما دیگر با نظریه‌های علمی مخالفت نمی‌کنند، گویی جنگ چند صدساله علم و دین پایان یافته است و حالا می‌گویند جنگ‌ها از سوء تفاهم ناشی شده‌اند. این حرف‌ها نادرست نیست، اما در زبان فلسفه جایی ندارد.

در عالم فلسفه بعضی فیلسوفان وحدت‌بینند و کسانی هم به کثرت قائلند. کثرت‌بینان دین و علم و تکنولوژی و حقوق و سیاست را در عرض هم قرار می‌دهند و تأثیر و تأثر آنها را در نظر می‌آورند، اما قائلان به وحدت، عالمی را در نظر می‌آورند که هر چه در آن وجود دارد یا وارد می‌شود باید از قانون و نظم آن جهان پیروی کند. بر وفق نظر اول جهان و زمان ظرفی است که در آن اشیاء متفاوت و نظام‌های دینی و علمی و فلسفی و عرفانی و سیاسی و انواع و اقسام ایدئولوژی‌ها در کنار هم قرار می‌گیرند و اگر اختلاف یا اختلاف‌هایی میان آنها پیش آید آن را از طریق مذاکره و بحث یا جنگ رفع می‌کنند تا حداقل وحدت لازم در جهان برقرار شود. چنان که از این بیان معلوم می‌شود هر جهانی به حداقلی از هماهنگی و وحدت نیاز دارد. مهم این است که این وحدت از کجاست. در نظر کثرت‌بین، جهان و زمان ظرفی بیش نیستند و وحدت آن حاصل هم‌سازی و هماهنگی اجزاست. بر طبق این رأی، علم و دین در صورتی می‌توانند در یک جامعه هم‌زیستی داشته باشند که حریم یکدیگر را حفظ کنند، اما در نظر دوم، عالم و زمان ظرف خالی نیستند که چیزها را در آن بریزند یا قرار دهند بلکه در عالم هر چیزی جایی و جایگاهی دارد و قانونی در آن حاکم است که نظم را حفظ می‌کند. اجزا و عناصر هر عالم بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند، اما نسبت اصلی میان آنها را نسبت تأثیر و تأثر نباید دانست. آنها عناصر و اجزای یک وحدتند، به قسمی که ذات و حقیقت هر یک از آنها را در کل و وحدت باید دید.

بشر چیست و کیست؟ آیا بشر در همه ادوار تاریخ و در عوالم متفاوت تاریخی یک شأن و مقام داشته است؟ در مورد مقام دین در جامعه بشری چه بگوییم؟ می‌گویند از ذکر مسلماتی از این قبیل که بشر در قرون وسطی شأن و حقوق کنونی را نداشته و دین در آن زمان از نفوذ بیش‌تری برخوردار بوده است چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت که به روشن شدن معنی سکولاریسم کمک کند؟ نکته این است که بشر قرون وسطی برحسب اتفاق با بشر جدید متفاوت نشده است و مردم در پایان قرون وسطی تصمیم نگرفته‌اند که نظام دینی را برهم زنند و نظم لائیک به جای آن بگذارند. مشکلی که

عقل و فهم کنونی به آسانی آن را درک نمی‌کند این است که لائیسیت و سکولاریته قبل از بشر لائیک و سکولار پدید آمده است نه اینکه مردم از مسیحیت روگردانده باشند و بر اثر این روگردانی عالم دینی به غیردینی مبدل شده باشد. درک این سخن از آن رو دشوار است که اعتقاد داشتن و اعتقاد نداشتن مستقل از انسان و بدون مضمون فرض شده است. البته ما می‌توانیم فرض کنیم و بپذیریم که اصول و احکام دینی و حتی احکام و قضایای اولیه عقلی از ازل وجود داشته است، اما اولاً اینها ظهورشان در عمل و تفکر است، ثانیاً وقتی از دین و اعتقاد دینی می‌گوییم مراد نفس اعتقاد است نه امر و قاعده و اصلی که می‌توان به آن اعتقاد داشت. اگر حال اعتقاد و آزمایش آن را در نظر داشته باشیم، آیا باز هم می‌توان عالم اعتقاد را مقدم بر انسان و شخص معتقد دانست؟ منظور از عالم مجموعه‌ای از اشیا و اشخاص و حوادث و اعمال و اعتقادات و دانش‌ها و قواعد و قوانین و وسایل و ابزار نیست. عالم همه اینها را در خود جمع دارد. اینها برای عالم لازم است و صورتی از آنها در هر عالمی وجود دارد، اما عالم در حقیقت محدوده امکان‌هاست؛ عالم فضا و زمانی است که در آن چیزها و صورت‌های معین و محدود می‌توانند وجود داشته باشند.

می‌دانیم که دین و شعر و سیاست و علم سابقه‌ای به درازی عمر بشر دارند، اما صورت و شأن آنها همواره و در هر عالمی یکسان نبوده است. در این باب گمان غالب این است که همه آنها در طی زمان به کمال رسیده‌اند، یعنی اگر تغییری در علم و سیاست و ادب می‌بینیم، این تغییر به اقتضای اصل تحول و تکامل صورت گرفته است، چنان که گویی فیزیک نیوتن مرتبه کمال فیزیک یونانیان و تحقیقات دانشمندان مسلمان است. شواهدی هم برای اثبات این رأی می‌توان ذکر کرد. مگر چه مانعی دارد که بگوییم مثلاً محمد زکریای رازی از بنیان‌گذاران علم شیمی است و فیزیک جدید علم مناظر و مرایای ابن‌هیثم را به کمال رسانده و کپرنیک و کپلر علم هیأت بطلمیوسی و تحقیقات امثال ابوریحان بیرونی را پیش برده‌اند؟ اینها را می‌توان تصدیق کرد، اما تاریخ، تاریخ تکامل نیست. دین و هنر و شعر با گذشت زمان به کمال نمی‌رسند. در یک دوران تاریخی، شئونی مثل علم و سیاست و ادبیات می‌توانند بسط پیدا کنند. ادوار مختلف تاریخ و عوالم تاریخی هم به کلی از هم جدا نیستند، اما شیمی محمد زکریای رازی و علم مناظر و مرایای ابن‌هیثم مصری و هیأت ابوریحان بیرونی همان علمی نیستند که لاوازیه و گالیله و نیوتن و کپرنیک در دوره جدید آنها را بنیاد کرده‌اند. یعنی اگر علم جدید و علم قدیم بی‌شبهت نیستند و پیوستگی میان آنها را هم نمی‌توان منکر شد، هر یک از آنها از اصول عالم خود پیروی می‌کنند. در عالمی که اصل آن هماهنگی با طبیعت است، شعر و علم مظاهر این هماهنگی‌اند. اما وقتی آدمی خود را مالک و صاحب اختیار موجودات می‌داند و تسخیر آن را حق خود می‌شناسد علم، علم تکنولوژیک می‌شود.

شاید در آنچه گفتم، اختلاف جوهری میان دو صورت علم روشن نشده باشد. حتی شاید بگویند که اگر علم یونانی و علم دوره اسلامی بشر را قادر نساخته است که جهان را به تصرف و تسخیر خود درآورد، این ناتوانی و نقص ربطی به ماهیت علم ندارد و اگر علم جدید توانایی تصرف دارد، از حیث علم بودن فوقی با علم گذشته ندارد بلکه به مرحله‌ای از کمال رسیده است که می‌تواند راه‌گشای تصرف انسان در جهان و اساس تکنولوژی جدید باشد. به چند نکته در این باب توجه کنید:

۱. گذشتگان غایت علم را نه تصرف در موجودات بلکه هماهنگی و موافقت می‌دانستند.
۲. گذشتگان برای جهان غایتی قائل بودند اما در تلقی جدید، موجودات غیربشری هیچ غایتی ندارند و در خدمت غایات بشری قرار می‌گیرند.

۳. نسبت عالم و معلوم نسبت سوژه و اَبژه است. سوژه و اَبژه از یک سنخ نیستند. یکی موجود نفسه است اما اَبژه امر فی نفسه و مستقل از فاعل شناسایی نیست بلکه طرحی است که سوژه بر اشیا و موجودات می‌اندازد. اَبژه فقط معلوم نیست بلکه قائم به سوژه است.

۴. در علم جدید نسبتی حقیقی میان بشر و موجودات برقرار نمی‌شود. به عبارت دیگر، علم به آنچه هست تعلق نمی‌گیرد بلکه آدمی طرحی را به اقتضای شرایط و محدودیت‌های عالم متجدد بر موجودات اطلاق می‌کند. (اینکه می‌پندارند علم گزارش صادق جهان خارج است حکم مشهور بازمانده از زمان‌های سابق است. این قول در حوزه‌های مختلف فلسفه علم هیچ جایی ندارد و اگر در مقالات بعضی از فیلسوفان علم چنین قولی بیاید، چون با مبادی و مبانی آنها مفایرت و منافات دارد باید آن را از قبیل مسامحه در بیان تلقی کرد.) به عبارت دیگر، علم جدید، علم به اشیا چنان که هستند و حتی صورت‌برداری از اشیا نیست بلکه صورت‌پردازی است و صورت‌پرداز هم بشری است که به سوژه تبدیل شده است. (ملاصدرا می‌گفت که اشیاء خارجی معلوم بالذات ما نیستند بلکه نفس صورتی از اشیا پدید می‌آورد و به آن صورت علم دارد. در حقیقت، معلوم بالذات صورتی است که نفس ناطقه آدمی می‌سازد. آنچه در باب علم جدید و نسبت آن با سوژه و اشیاء خارجی گفته شد با قول ملاصدرا نباید قیاس شود. این دو، دو مطلب به کلی متفاوتند.) در رابطه سوژه و اَبژه نه فقط علم صورت و حقیقت دیگری پیدا می‌کند بلکه فاعل و متملق شناسایی هم نسبت به گذشته تغییر می‌یابد.

۵. علم جدید، علم اندازه‌گیری است و چیزی که در اندازه نگنجد متملق آن نمی‌تواند باشد و در آن وارد نمی‌شود. در قواعد و قوانین علم هم امور قدسی و دینی و به طور کلی اسرار و رموز دخالت نمی‌کنند. علم به اصطلاح ماکس وبر افسون‌زدایی شده است و حتی می‌توان گفت که در علم به موجودات چنان می‌نگرند که گویی همه آنها اَبژه علمند و می‌توان با بی‌نظری به آنها نگاه کرد و با روش علمی به پژوهش در آنها پرداخت. چنین علمی در گذشته وجود نداشته و هیچ فیلسوف و دانشمندی آن را به این صورت که به اشاره وصف کردیم پیشنهاد نکرده است. گالیله و فوآنسیس بیکن و دکارت و کپرنیک بنیان‌گذاران علم جدیدند و هر یک از آنها نه فقط بر وفق اصولی که ذکر شد به علم پرداخته‌اند بلکه به بعضی از آن اصول به صراحت اشاره کرده‌اند. قواعد روش علمی را هم می‌توان از مجموعه آثار آنان استخراج کرد. بیکن و دکارت می‌اندیشیدند که علم باید بشر را به قدرت برساند و در بهبود زندگی مؤثر باشد و دنیای آدمی را آباد کند. ما اکنون این سخن را بر سکولاریته حمل می‌کنیم. این سکولاریته جزئی یا شأنی از نظر بنیان‌گذاران علم نیز بوده است اما آنان بنیان‌گذار علم سکولار بودند نه اینکه از روی قصد علم را سکولار کرده باشند.

تصور شایع و غالب این است که علم در ذات خود کاری به دین و سکولاریسم و بی‌دینی ندارد، چنان که دانشمند ممکن است دیندار یا بی‌اعتقاد به هر دینی باشد، یعنی دانش از دین و دینداری مستقل است. اتفاقاً این سخنان نیز مؤید سکولاریته علم است. وقتی اعتقادات دانشمندان در علم اثر ندارد، اولاً پیداست که علم در برابر دین قرار ندارد و ثانیاً دانشمند به دینی بودن و غیردینی بودن علم نمی‌اندیشد و اگر روش پژوهش مستقل پیش می‌گیرد قصد ندارد که علم را به راهی که خود می‌پسندد ببرد بلکه او راه علم را همین راه پیش‌گرفته می‌داند. علم جدید با روش ساخته شده است نه اینکه روش را بر علم اضافه کرده باشند. گاهی در میان دانشمندان و نویسندگان جهان سوم که باید برنامه توسعه علم را تدوین و اجرا کنند کسانی پیدا می‌شوند که فکر می‌کنند با تعلیم و ترویج روش

پژوهش می‌توان پیشرفت علم را سرعت بخشید. بر طبق این رأی، اگر در جایی پژوهش‌های درست صورت نمی‌گیرد ممکن است ندانستن روش مانع راه باشد، گویی روش و علم دو چیز مجزایند و دانشمندان باید بروند از دیگران درس روش پژوهش بیاموزند. ولی حقیقت این است که علم جدید با روش به وجود آمده است. در حقیقت، این علم با قصد اشخاص و دانشمندان به وجود نیامده و اگر سکولار است، نه از آن جهت است که کسانی اندیشه سکولار داشته‌اند و آن را در علم وارد کرده‌اند بلکه این اندیشه در ذات روش علمی است. دانشمندان ممکن است دیندار باشد اما پژوهش علمی نه دینی است، نه ضد دینی. وقتی بناپارت به لاپلاس گفته بود که در نظریه‌اش نامی از خدا نیامده است، او پاسخ داده بود که به این فرضیه نیازی نداشته است و این بیان صریح سکولاریته علم است.

مشکلی که ما در کار جمع علم دینی و علم رسمی جدید داشته‌ایم مشکل اشخاص و گروه‌ها نیست. مشکل این است که نه عالم به سکولاریزاسیون سر فرود می‌آورد و نه علم رسمی می‌تواند دینی شود. چنان‌که اشاره کردیم، اگر علم و تکنولوژی یا علم تکنولوژیک وسیله‌ای باشد که مردم هر عالمی می‌توانند از آن بهره‌مند شوند، به فرض اینکه این علم سکولار باشد در راهبرد جهان‌اثری ندارد و اگر اثری دارد، بسته به نیت و قصد کسانی است که از علم بهره‌برداری می‌کنند. آنان می‌توانند علم را برای رسیدن به مقاصد پست و پلید به کار برند یا از آن در راه‌های شریف استفاده کنند. نظر غالب هم همین است. در این صورت دیگر بحث از سکولار بودن یا سکولار نبودن علم بی‌وجه است زیرا وسایل برای نیل به مقصود یا مقاصدی ساخته می‌شوند و به کار می‌روند و ذاتشان در وسیله بودن است و به این جهت، سکولار بودن یا نبودن آنها معنی ندارد. به عبارتی دیگر، علم اگر وسیله است، در حدود اموری قرار می‌گیرد که در شریعت مباح شمرده می‌شود و امر مباح به یک معنا سکولار است زیرا حکم دینی به آن تعلق نمی‌گیرد و دین در مورد آن ساکت است. اما به معنی و به اعتبار دیگر، امر مباح صفت سکولار یا غیرسکولار به خود نمی‌گیرد مگر آنکه معنای بسیار وسیعی به سکولاریته بدسیم. نظر دیگر این است که در عالم جدید علم تکنولوژیک با مبادی آن دائرمدار همه امور است و گرچه مستقیماً به اثبات و نفی هیچ ارزشی نمی‌پردازد، لاقلاً با این ارزش اساسی ملازم است که باید عهده‌دار تحقیق حقیقت و تسخیر طبیعت و موجودات باشد. حقیقت، اگر وجود داشته باشد، حقیقت علمی است. علاوه بر این، نگاه علمی نحوه و نظام زندگی و یا حتی غایبات آن را معین می‌کند. در نگاه علمی، جهان و موجودات غایبی ندارند و انسان خود غایب است و غایب‌های زندگی‌اش را تعیین می‌کند. در جهانی که علم تکنولوژیک دائرمدار است مثال انسان مهندس است و غایب‌ها را هم تکنیک معین می‌کند. در این تعیین غایبات البته تکنیک دخالت مستقیم ندارد، اما وقتی از مردمان می‌پرسند که نیازهایشان چیست، معلوم می‌شود یا اشیاء تکنیک را می‌خواهند یا اگر نیاز دیگری دارند، آن نیاز نیز با علم و تکنیک مرتفع می‌شود. وجه آن هم این است که امکان‌های زندگی در حدود مبادی علم و تکنیک مدرن قرار گرفته است.

این بحث که آیا ارزش‌ها از علم نتیجه می‌شوند یا نه، لاقلاً به صورتی که در نیم قرن اخیر مطرح شده است، برخلاف ظاهر آن یک طرح ایدئولوژیک است و چون می‌خواهد این صفت را ببوشاند گاهی سطحی و حتی کودکانه می‌نماید. اگر نظر این است که علم و تکنولوژی مستقل از ارزش است، راه اثباتش این نیست که بگویند احکام علمی احکام خبری است و از احکام خبری حکم انشایی نمی‌توان نتیجه گرفت. دیوید هیوم که این بحث را پیش آورد مرادش اثبات مدهای اتمیسم

بود و نه صرف استقلال علم از ارزش‌ها. اصلاً در فنونیسیم و شکاکیت دیوید هیوم طرح استقلال علم معنی نداشت. او بیش‌تر به تمامیت طرح ریاضی جهان و علم اشکال داشت. هیوم جهان و فضاها را خاموش می‌یافت. این فضاها نه فقط در نظر او مظاهر شکوه خداوندی نبودند بلکه مردی مثل پاسکال هم از سکوتشان به هراس می‌افتاد. هیوم در آغاز مدرنیته اگر گسیختگی‌های آن را باز می‌گفت علم جدید را بی‌بنیاد می‌دید، اما اگر این همه را با هم در نظر آوریم می‌توان گفت که علم وقتی از مبادی و مبانی تاریخی خود منتزع شود، برخلاف آنچه می‌پندارند از یقینی بودنش کاسته می‌شود. علم از اصل بی‌بنیاد نبوده است اما ظاهری داشته که بنیاد آن را می‌پوشانده است. به همین جهت، تصور و گمان غالب این است که علم از ارزش‌ها آزاد است.

گفتیم که روش علم با سکولاریته مناسبت دارد. کسانی هم گفته‌اند که ایدئولوژی‌ها و از جمله راسیسم با علم جدید به وجود آمده است. به فرض اینکه این مطالب درست باشد، آیا اگر اقوام غیر اروپایی طالب علم باشند باید لوازم و شرایط تاریخی آن را هم فراهم آورند؟ این بحثی است که در اینجا نمی‌توان به آن پرداخت. امر محرز این است که علم جدید هر جا که باشد سکولار است. ولی آنچه تاکنون گفته شد بیش‌تر ناظر به معنی منفی سکولاریسم بود. علم جدید تعلق به عالم قبل از تجدد و مبادی آن ندارد و اشیا را به عنوان اُبژه در نظر می‌آورد. اُبژه شدن اشیا و سوژه شدن انسان با یک حادثه دیگر مقارن می‌شود و آن تبدیل و تحویل وجود بشر به ارزش‌هاست. حتی می‌توان گفت سوژه شدن انسان و اُبژه شدن موجودات همان تحویل وجود به ارزش است. یونانیان و قرون وسطاییان و مسلمانان علم را عین جهان واقع و خارج می‌دانستند. برای ایشان آنچه در علم خدا بود در بیرون تحقق یافته بود و تحقق می‌یافت، چنان که مورد ادراک و حتی ملاک علم و ادراک نیز می‌توانست باشد. در هر صورت، علم به ثابتات تعلق می‌گرفت و مشکل افلاطون به نحوی حل شده بود، اما با ظهور عصر جدید بیگانگی آغاز شد. انسان در یک سو ایستاد و همه چیزهای دیگر در سوی دیگر قرار گرفت. این سو ادراک و خودآگاهی و زبان و معنا بود و آن سو مردگی و تیرگی و بی‌معنایی و سکوت و گنگی. بعد یکی نام لفسه گرفت و دیگری فی‌نفسه خوانده شد. دکارت که موجود را شامل دو جوهر روحی و مادی دانست و میان آن دو ورطه‌ای ناپیمودنی و ناگذشتنی دید ناگزیر بود به علم فطری قائل شود، زیرا وقتی موجودات خارجی به علم ما در نمی‌آیند یا باید علم را محال انگاشت یا مبدأ دیگری برای آن جستجو کرد. دکارت به تذکار افلاطونی بازگشت با این تفاوت که افلاطون ایده‌ها یا مثل را وابسته به وجود آدمی یا جوهر روحانی نمی‌دانست بلکه برای آنها وجود محقق در عالم خاص قائل بود. مثل وجود داشتند و در عین حال علم و معلوم بودند اما دکارت علم را از کوژیتو «یعنی، من فکر می‌کنم، پس هستم» آغاز کرد. جهان ماده و جوهر مادی بی‌صورت و بی‌ارزش است؟ علم هم به آن تعلق نمی‌گیرد. مع‌هذا، دکارت علم را منکر نشد و حتی طرح ریاضی عالم را پذیرفت. این طرح که گالیله هم در یافتن و در انداختن آن با دکارت شریک بود هم راه علم را معین کرد و هم به جهان و طبیعت بی‌ارزش و مرده معنی و مقامی بخشید. این بار جهان و موجود برای انسان بود. دیگر هیچ ادراک و حکمی از جهان بر نمی‌خاست. بشر یک‌باره ملاک و میزان علم و عمل شده بود.

نظر سطحی رایج و شایع که گاهی در بعضی حوزه‌های فلسفی پوزیتیویسم و نزدیک به پوزیتیویسم هم اظهار و تکرار می‌شود این است که متقدمان به واقعیات کاری نداشتند بلکه قبل از آزمایش و تحقیق احکام جزمی صادر می‌کردند. به نظر اینها، در دوران جدید علم به علم واقعیت مبدل یا

نزدیک شده است. این حرف و امثال آن حرف سطحی شده عالم ماست و گوش ما هم غالباً آن را می شنود و می پذیرد. اگر در عالم قبل از تجدد به فرض کسی چنین سخنی می گفت شاید او را به خبط دماغ منسوب می کردند، ولی اینکه در این زمان ما حکم یوزیتویسم را تأیید می کنیم از آن جهت است که این حکم در زبان تجدد و در گوش بشر متجدد موجه و مقبول می افتد. علمی که اکنون داریم، هر چه می خواهد باشد، گزارش جهان خارج نیست بلکه آدمی بر اثر تحولی که در نگاه و در وجود او پدید آمده است استعدادی پیدا کرده است که به جای هم سخنی با آسمان و انس با زمین و طبیعت می خواهد - می تواند - راه بیگانگی و قهر بگزیند تا خود سلطان جهان شود. علم ریاضی جهان واسطه ای میان روح و جسم (جوهر روحانی و جوهر مادی، لئفسه و فی نفسه و...) است. این علم مظهر معنا و قدرت بشر جدید است و چون بر طبیعت و موجودات اطلاق شود، آنها را نیز رام و مسخر آدمی می کند. دو جوهر متباین در این نسبت اعتباری قهرآمیز به نحوی با هم کنار می آیند و به این ترتیب، جهانی که در نظر اهل دین و حکمت و فلسفه قانون و نظم داشت به جهان ارزش ها مبدل می شود و موضوع محاسبه و ارزیابی قرار می گیرد. بشر که راهی در درک و شناخت موجود ندارد و هیچ چیز از آن نمی شناسد و نشانی از آن نمی یابد همه آن را قلمرو فرمانروایی خود می داند و در آن به تصرف می پردازد.

علم جدید و بشر متجدد با این تصرف پدید می آید. بشر به ارزیابی و ارزش گذاردن در جهان و در زبان می پردازد و خود را ارزش یاب و ارزش گذار می یابد. بدین سان پی و پایه عالم مدرن گذاشته می شود. عالم مدرن عالمی است که با طرح های بشر فاوستی، یا به تعبیر دیگر بشر ترانسانداتال، صورت می گیرد و متحول می شود. پیش از این، بشر با خواست خدا و با نظم جهان هماهنگ می شد؛ اکنون جهان باید با خواست و قدرت بشر دگرگون شود. در جهان پیش از تجدد بشر و همه موجودات مظهر وجود کاملند، اما در تجدد همه چیز آیت علم و قدرت بشر است. سخن مهم و یگو را به یاد آوریم که بشر چیزی را می شناسد که خود ساخته باشد. جهان متجدد مظهر و مجلای عقل و علم و قدرت بشر است. بشر در آغاز رنسانس نگاه دیگری در آیینة حق کرد و خود را در آن آیینة صاحب قدرت و آزادی و علم و تصرف یافت. پیداست که در آن زمان بشر جدید از صورتی که در آیینة دیده بود قدری دور بود و این بینش می بایست ذات او را قوام دهد و راهش را بگشاید و چنین نیز شد، هر چند که اکنون هنوز به مرتبه ای که در خیال او آمده بود نرسیده و شاید حتی راهش تیره تر و خطرناک تر هم شده باشد. نمی خواهیم در نقد جهان متجدد وارد شویم، اما اگر این درست باشد که بشر خود را در آغاز عصر جدید موجودی یافته است که در عین به خود واگذاشگی باید راه خود را بیابد و کار جهان را سامان دهد، جهان دیگر جهان سابق نخواهد بود و در آن علم و دین و سیاست جایگاه تازه ای خواهد داشت.

در بحث هایی که از دین و مدرنیته و نسبت میان آنها می شود معمولاً پیچیدگی قضیه پنهان می ماند، چنان که گویی اصلاً مشکلی وجود ندارد. زیرا می بینیم که در عالم مدرن، هم می توان دیندار بود و هم سست اعتقاد، در عالم مدرن هم دینداران هستند و هم سست اعتقادان و بی دینان وجود دارند. اعتقادات دینی مردم های کشورهای توسعه یافته نیز معمولاً سست تر از اعتقاد مردم دیگر مناطق جهان نیست، پس دیگر چه جایی برای بحث در باب نسبت دین و مدرنیته می ماند؟ البته می توان چیزهای دیگری هم گفت، مثل اینکه اندیشه دینی در قوام مدرنیته تأثیر داشته و اروپای جدید مثلاً ریشه های یهودی - مسیحی دارد. بیاید قدری پابندی به منطق داشته باشیم. از

اینکه مردم آمریکا اعتقادات دینی دارند و در تفکر جدید اروپا عنصر یهودی-مسیحی می‌توان یافت چه نتیجه‌ای در نسبت با سکولاریسم می‌توان گرفت؟ اگر تفکر جدید سکولار است یا با سکولاریته مناسبت دارد، ریشه‌اش هر چه می‌خواهد باشد در ماهیتش اثر نمی‌گذارد. اعتقاد مردم به دیانت با سکولاریته منافات ندارد و مانع بسط آن نمی‌شود. سکولاریته و سکولاریسم عقیده نیست بلکه وجهی از زمان و تاریخ است. در زمان سکولار می‌توان به مناسک و آداب دینی پایبند بود و عمل کرد. حتی می‌توان در راه خدا جان‌بازی نمود و به شهادت نائل شد. در صدر تاریخ اروپا توماس مور، مردی که مبشر عالم سکولار و آموزگار سکولاریته بود، جان خود را بر سر اعتقاد به احکام دین و اصرار در رعایت آن گذاشت. از آن زمان تاکنون اندیشه و زبان سکولاریزه شده است. ویتگنشتاین حق داشت و کار بزرگی کرد که طرح بازی‌های زبانی را پیش آورد. او دریافته بود که زبانی یکدیگر را در نمی‌یابند. شاید تذکر ویتگنشتاین این اثر را گذاشته باشد که بدانیم نباید زبان دین را با زبان علم و زبان سیاست و زبان فلسفه درهم آمیخت، اما اگر زبان دین از یاد رفته باشد چه باید کرد؟ حادثه بزرگ جهان جدید این است که زبان در آن سکولار شده است. همه مردم جهان، در همه زبان‌ها، الفاظ و تعابیر و کلمات دینی را نگاه داشته‌اند، اما چه بسا که آن الفاظ و اصطلاحات گرچه در ظاهر ممکن است به دیانت تعلق داشته باشند، اما تمام معنی دینیشان را حفظ نکرده‌اند. ما دیگر به سر و اسرار کم‌تر اعتقاد داریم و میان سر و مسئله فرق نمی‌گذاریم. ما لفظ قدسی و مقدس را به چیزهایی که به معنی دقیق لفظ قدسی نیستند اطلاق می‌کنیم. گابریل مارسل به ما تذکر داد که راز را با مسئله اشتباه نکنیم. او شاید می‌دانست که راز در زبان ما معنی خود را از دست داده است و کوشید که آن معنا را احیا کند. جهان متجدد و سکولاریزه جهان بوی و بی‌نیاز از راز است و بدین جهت لفظ راز معانی دیگری پیدا کرده و احياناً با ظلمت و جهل و خرافه مشتبه شده است. توجه کنید که در ادبیات مشروطه ساحت قدس و مقدس را بر مجلس شورا نیز اطلاق کردند، یعنی به مجلس قانون‌گذاری نام و صفت مقدس دادند. این جا به جایی‌های تاریخی که معمولاً امور بی‌اهمیتی به نظر می‌آیند بسیار معنی دارند ولی اگر بخواهیم به زبان هراکلیتس سخن بگوییم، می‌توان گفت که سکولاریته نمی‌خواهد که در همه جا وجود خود را آشکار کند. نه فقط سکولاریته بلکه حقیقت هر چیزی میل به پنهان شدن و پوشیدگی دارد. ما وقتی می‌شنویم که کسی می‌گوید زبان سکولاریزه شده است اولین عکس‌العملمان این است که می‌پرسیم جدایی سیاست از دین چه ربطی به زبان دارد؛ زبان وسیله است و با سیاست و دین و جامعه و هنر و اخلاق نسبت مساوی دارد. اگر معنی الفاظ در طی زمان تغییر می‌کند، این امر ربطی به سکولاریسم ندارد، بلکه تفسیر به اقتضای گذشت زمان صورت می‌گیرد. هر چند که این سخن مشهور از روی فکر بیان نشده است، اما عاری از حقیقتی هم نیست. کافی است گویندگان این سخن توجه کنند که تغییرات مورد قبول ایشان به نحوی هماهنگ و جهت‌دار صورت می‌گیرد و پرسند که این هماهنگی و هم‌جهتی از کجاست. در این صورت، شاید به این نتیجه برسند که زبان هم ممکن است در طریق سکولاریزاسیون قرار گیرد. زبان در عهد تجدد سکولاریزه شده است و بشر متجدد گفتار را با گوش سکولار می‌شنود و می‌پذیرد یا رد می‌کند.

اکنون به اصل مطلب بازگردیم. سکولاریسم و تجدد با هم چه سروکاری دارند؟ ظاهراً در اینکه سکولاریسم در عهد و عالم تجدد پدید آمده است، اختلافی نیست ولی همه چیزهایی که در یک

عالم و یا در یک عهد تاریخی به وجود می‌آیند از لوازم آن عهد نیستند و با هم پیوستگی ذاتی و ضروری ندارند. با این رأی و نظر است که به اقسام و صور تجدد یا مدرنیته قائل می‌شوند. هنوز دامنه این بحث چندان وسیع نشده است که بر اقسام مدرنیته نام‌های مورد توافق یا مشهور گذاشته باشند ولی اینجا و آنجا از مدرنیته غربی نام می‌برند و مثلاً معایب و محاسن آن را ذکر می‌کنند یا از مدرنیته‌ای می‌گویند و دفاع می‌کنند که عیب‌های مدرنیته غربی را نداشته باشد. این بحث‌ها به نتیجه نمی‌رسد و شاید اذهان را آشفته و آشفته‌تر کند زیرا در جایی صورت می‌گیرد که به آنجا تعلق ندارد. این بحث که آیا یک مدرنیته وجود دارد و آن هم نظم واحدی است که همه اجزا و شئونش به نحوی هماهنگ و متناسبند، مسئله فلسفه است. وقتی این مسئله را در نزاع‌های سیاسی و ایدئولوژیک طرح می‌کنند و در این نزاع‌ها نیز معمولاً به شرایط امکان امور و قضایا نمی‌اندیشند، کسانی که در بحث تقابل سنت و تجدد مایلند هر دو را با هم بپذیرند قهراً به گوناگونی و تعدد مدرنیته نیز قائل می‌شوند. تا آنجایی که من می‌دانم، در فلسفه‌های معاصر از انواع و اقسام مدرنیته سخن به میان نیامده و جامعه‌شناسان هم از این معنا چیزی نگفته‌اند اما در استراتژی‌ها و مقالات ایدئولوژیک اشاراتی می‌توان یافت. اگر مدرنیته انواع داشته باشد و مثلاً مدرنیته دینی و مدرنیته سکولار ممکن باشد، در این صورت میان مدرنیته و سکولاریسم ملازمه‌ای نیست و اگر مدرنیته موجود صفت سکولار دارد، اتفاقی بوده است.

ما اکنون از روشنفکری دینی و مردم‌سالاری اسلامی سخن می‌گوییم اما نمی‌دانیم چگونه آنها را اثبات کنیم، و اگر از عهده اثبات برنماییم معلوم نیست که از عهده نفی آن نیز برآییم. دموکراسی به صورتی که در غرب تحقق یافته است دینی نمی‌شود. این را مرحوم آیت‌الله مازندرانی هم دریافته بود که وقتی شخصی در مجلسی گفته بود که مشروطه باید مشروعه باشد، با خطاب آمیخته به خطاب و ملامت گفته بود مشروطه مشروعه نمی‌شود؛ ولی از آنجا که لااقل یک تجربه دیگر - یعنی دموکراسی آتنی - هم وجود داشته که سکولار نبوده است، می‌توان گفت که از کجا دموکراسی اسلامی صورت تازه‌ای از دموکراسی نباشد. این دموکراسی قاعداً و ضرورتاً نباید با تجدد ملازم داشته باشد، ولی برای اینکه آن را محقق کنند باید به کار تحقیق و تدوین نظام و اوصاف و قواعدش پردازند و بکشند آن را در عمل و اقدام سیاسی متحقق سازند و در هر صورت، چون این دموکراسی در نام با دموکراسی لیبرال شریک است، وجوه اختلافش با این دموکراسی را به دقت باید معلوم کرد. این دموکراسی را با دموکراسی بریتانیایی که قواعد و قوانین آن منتشر است اشتباه نباید کرد و نباید گفت که تدوین قواعد و قوانین ضرورت ندارد. دموکراسی اروپای امروز پشوانه فکری و نظری چندقرنی دارد. البته اگر معنی دموکراسی دینی روشن است و به صرافت طبع می‌توانیم به قواعد آن عمل کنیم نیازی به بحث و فحص نداریم، اما ظاهراً همه چیز روشن نیست. اگر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران را منشور دموکراسی اسلامی بدانیم و تجربه بیست و چندساله را نیز در نظر آوریم، صورتی از حکومت در نظر می‌آید که در آن:

۱. حاکمان و متصدیان سیاست کشور را مردم به طور مستقیم یا غیرمستقیم انتخاب می‌کنند.
۲. در رأس کشور رهبر و ولی فقیه قرار دارد که فرمان او مطاع است و کار دولت و حکومت با امضا و تنفیذ او مشروعیت پیدا می‌کند.
۳. نمایندگان مجلس و رئیس جمهوری یعنی رئیس قوه مجریه را مردم با رأی مستقیم انتخاب می‌کنند.

۴. رئیس قوه قضاییه و فرماندهی ارتش و سپاه و رئیس سازمان رادیو و تلویزیون را رهبر معین می‌کند.

۵. قوانین را مجلس تصویب می‌کند و شورای نگهبان قانون اساسی نظارت می‌کند که در آن قوانین چیزی مغایر با شرع و قانون اساسی نباشد.

۶. قوانین مدنی و جزایی، قواعد و قوانین فقهی است و اگر در مناسبات و معاملات مردمان و در امور مستحدثه قواعدی وضع می‌شود نباید مغایر با احکام اسلامی باشد.

۷. حاکمان و متصدیان امور کشوری و لشکری باید معتقد به اسلام و عامل به احکام شرع و ملتزم به رعایت قانون اساسی باشند.

البته مردم ایران مسلمانند و به اجرای احکام دین مبین رضا می‌دهند و خود نیز بر طبق آن عمل می‌کنند، یعنی اراده آنان در حدود احکام شریعت قرار می‌گیرد و اگر بپرسند آیا اراده عمومی میزان است یا شریعت، با فرض اینکه این دو همواره یکی هستند، می‌گویند هر دو، ولی در حقیقت یکی باید در ذیل دیگری قرار گیرد. در ظاهر هم که نظر می‌کنیم اینها همیشه با هم جمع نمی‌شوند، یا لاقفل با مجموعه این قواعد یک دموکراسی نمی‌توان ساخت، زیرا در دموکراسی اولاً منشأ قانون ملت است و ثانیاً هیچ امر خارجی نباید اراده عمومی را از اثر ببیند. در حقیقت، باطن دموکراسی جدید لیبرالیسم است و به تدریج این باطن در تعریف و شرح دموکراسی ظاهرتر شده است، چنان که می‌گویند دموکراسی حکومت اکثریت نیست و اکثریت نمی‌تواند هر چه می‌خواهد بکند. در دموکراسی همه حق مخالفت دارند و می‌توانند با همه چیز و همه کس مخالفت کنند. اینکه این قول چه آثار و چه نتایج دارد و کارش به کجا می‌کشد مطلبی است که در اینجا نمی‌توانیم در بحث آن وارد شویم. پرسش این است که آیا می‌توان یک دموکراسی اسلامی یا تجدد اسلامی را طراحی کرد. دموکراسی و مدرنیته امور طبیعی نیستند که نتوان آنها را تغییر داد. وانگهی، تکنیک به عهده گرفته است که طبیعت را نیز دگرگون کند. پس چگونه نتوان بنای یک دموکراسی متفاوت با دموکراسی یونانی و دموکراسی جدید را گذاشت؟ البته این امکان را نمی‌توان انکار کرد، ولی این امکان در شرایط کنونی صرف یک امکان خاص است، یعنی نمی‌توان گفت که غیرممکن و ممتنع است اما برای اینکه صورت امکان عام پیدا کند و بالاخره بتواند به وجود آید باید طرحی از آن لاقفل در نظر خیال پدید آمده باشد.

آزمایش بیست و پنج سال اخیر یک آزمایش مهم تاریخی است که ما خود چون با آن و در آن به سر برده‌ایم همه چیزش در نظرمان عادی می‌نماید. فردا که آن را تحلیل کنند بسیار درس‌ها از آن خواهند آموخت. مع هذا، در این مدت با اینکه از دموکراسی اسلامی بسیار سخن‌های خوب گفته‌اند و قانون اساسی آن نیز وجود دارد و بر وفق آن نیز عمل شده است و می‌شود، هنوز به درستی نمی‌توانیم آن را به عنوان طرحی از دموکراسی تلقی کنیم. از مخالفان دموکراسی اسلامی که آن را مجموعه‌ای از قواعد ناساز یا ناسازگار می‌دانند صرف نظر کنیم، موافقان به طور کلی به دو گروه تقسیم می‌شوند. جمعی معتقدند که اصل آزادی است و اسلام باید ضامن اخلاقی بودن حکومت و سیاست باشد. این قول چندان کلی است که هیچ گروه افراطی هم در نظر نمی‌تواند با آن مخالفت کند. گروه دیگر می‌گویند در اسلام حق همه چیز ادا شده است و برای هر چیزی حکمی وجود دارد و مردم مسلمان باید از آن احکام متابعت کنند و صلاح جامعه بشری نیز در متابعت از آن احکام است. گروه مقابل می‌گویند قوانین را باید به اقتضای وقت و زمان وضع و اجرا کرد و اسلام هم از آن

جهت که دین ما و آبی ماست و در آن پرورده شده ایم باید پایدار بماند و راهنمای اخلاق این جهان و دستگیر راه آخرت‌مان باشد. از این رو، یکی طرفدار دموکراسی لیبرال با قید حفظ اعتقادات و اخلاق اسلامی است و دیگری حکومت را حکومت احکام دین با رعایت بعضی تشریفات و رسوم دموکراسی می‌داند. تا اینجا هیچ طرح تازه‌ای پیدا نشده است. البته اینکه دموکراسی با اخلاق اسلامی توأم شود می‌تواند امر تازه‌ای باشد، ولی ما هنوز در مرحله الفاظیم.

مشکل بزرگی که در این راه وجود دارد این است که سیاست جدید نه بر حسب رأی و فرمان ماکیاوول و اسپینوزا بلکه در ذات خود از دین و اخلاق مستقل است. سیاستمداران دموکرات می‌توانند به درجات مختلف اخلاقی باشند، اما در اینکه دموکراسی اخلاقی شود جای چون و چرا وجود دارد. ممکن است بگویند دموکراسی خود نوعی اخلاق است زیرا در آن حقوق مردم و عدل و انصاف و نفی تجاوز و غلبه به عنوان اصل پذیرفته شده است. اگر همه اینها در دموکراسی وجود دارد، پس چرا باید از خارج چیزی بر آن افزود؟ در قرون هیجدهم و نوزدهم نمی‌گفتند که دموکراسی و سوسیالیسم را باید با اخلاق توأم کرد، یا اگر یکی دو صاحب‌نظر اشاره‌ای کردند از دوراندیشی و نبوغشان بود. تا وقتی که اراده عمومی در اروپا مضمونی داشت و می‌رفت تا برنامه تحقق دولت جدید را اجرا کند نیازمندی آن به اخلاق چندان محسوس نبود، یا لاقل این نیاز در اروپا و آمریکا چندان حس نمی‌شد. اقوام غیراروپایی و آمریکایی هم با دموکراسی آشنا نبودند و زبان سیاست جدید را نمی‌دانستند که از اخلاقی بودن یا اخلاقی نبودن سیاست اروپا چیزی بگویند. اکنون اراده عمومی در همه جا اراده‌ای تهی است و از آن چیزی جز صورت و قالب بی‌مضمون که آینده آن آینده تکنیک است به جا نمانده است، یعنی در حقیقت، اراده عمومی اروپا اراده تکنیک و ماده تجدد است.

در جهان تجدد، ماده و صورت تا اواسط قرن بیستم تا حدی با هم سازگار بودند و اگر صاحب‌نظر تیزبینی مثل آلکسی دو توکویل می‌گفت که دموکراسی استبداد را در باطن خود دارد، آن چنان که باید به گفته‌اش وقعی نمی‌نهادند. اکنون کسی که می‌گوید دموکراسی را با اخلاق توأم باید کرد قاعدتاً توجه دارد یا باید بپذیرد که دموکراسی ضرورتاً ناظر به خیر نیست و به سوی آن سیر نمی‌کند. کسانی هم می‌گویند بنای دموکراسی و یا لاقل دموکراسی بورژوازی، - که البته مفهوم مبهمی است - بر دروغ نهاده شده است زیرا داهیۀ آزادی و برابری دارد. درست است که در آن نحوی آزادی وجود دارد اما نه فقط برابری نیست بلکه کوشش مؤثری هم برای گسترش آزادی و برقرار کردن برابری نمی‌شود و هر جا که دموکراسی در سیر خود با مانع روبه‌رو شود توتالیتاریسم وارد می‌شود تا مانع را بردارد. چیزی که در طنز سه قرن سیاست غرب را راه برده جنگ نژادها و مبارزه طبقاتی بوده و اخیراً جنگ تمدن‌ها جای آن را گرفته است. جنگ طبقاتی که فکر می‌کردند جای طرح جنگ نژادی را بگیرد (چنان که لاقل مارکس می‌خواست راهبرد سیاست اروپا را اصلاح کند) طرح چندان کارساز و مؤثری از آب درنیامد. وقتی مارکسیست‌ها در روسیه پیروز شدند و به قدرت رسیدند معلوم شد که جنگ طبقاتی نامی است که به جنگ نژادی و ایدئولوژیک داده شده است. با انقلاب اکتبر سیاست غربی به جایی می‌رسد که دو قدرت بزرگ به نام شرق و غرب در برابر هم قرار می‌گیرند. بلشویسم روسی هم در باطن همان وظیفه‌ای را بر عهده داشت که پیش‌تر دموکراسی غربی به عهده گرفته بود. دموکراسی غربی اقوام و نژادهای دیگر را تحت رقیب و استعمار درآورد و در روسیه پیش از آنکه بورژوازی به وجود آید و بتواند گور خود را بکند، هنوز

پدید نیامده با خشونت سیاسی نابود شد. اکنون هم که از جنگ تمدن‌ها می‌گویند بر لزوم دموکراتیک شدن جهان و یا جهانی شدن دموکراسی کم‌تر اختلاف می‌کنند، ولی دموکراسی دیگر قوت بسط قرن نوزدهم و حتی توانایی روحی و اخلاقی قرن بیستمی خود را ندارد.

تاسی چهل سال پیش قدرت‌های سیاسی جهان قدرت‌های استعماری بودند و ملل و اقوام مستعمره نیز بر ضد استعمار می‌جنگیدند و کاری به اصول تاریخ غربی نداشتند. آنها با اصول و رسوم آزادی و برابری به چالش برخاسته بودند بلکه برعکس، با استناد به آن اصول مبارزه می‌کردند و حتی برای نیل به آزادی و برابری و برای پیشرفت می‌کوشیدند. اکنون در غرب حتی طرفدارترین طرفداران دموکراسی متوجه نقص و فتوری شده‌اند که عارض دموکراسی شده است. اگر راولز به چنین نتیجه‌ای نرسیده بود تئوری عدالت را پیش نمی‌آورد. رورتی هم با همه دفاعی که از دموکراسی می‌کند و می‌کوشد خود را در کنار راولز قرار دهد و در برابر انتقادهای او و تئوریش دفاع می‌کند، گاهی به نظر می‌رسد که به استواری دموکراسی چندان اعتماد ندارد. از دیگرانی که بحث تقدم خیر بر آزادی را پیش آورده‌اند و از اخلاقی شدن دموکراسی دم زده‌اند چیزی نمی‌گویم. البته نباید گمان کرد که وقتی جمعی از اخلاقی شدن دموکراسی می‌گویند دیگرانی که از این معنا دم نمی‌زنند به اخلاق واقعی نمی‌نهند. این بحث‌ها می‌رساند که دموکراسی و سوسیالیسم دیگر با پای خود هیچ راهی را طی نمی‌کنند و به هیچ جایی نمی‌رسند و اگر در جهان توسعه نیافته گروهی آن را می‌طلبند، گروه‌هایی هم به طرح سیاست‌های غیرمتجدد دل بسته‌اند و یا به اخلاقی کردن سیاست موجود در غرب می‌اندیشند.

البته گفتن اینکه سیاست باید با اخلاق توأم شود کافی نیست؛ باید فکر کرد که چگونه این امر ممکن و محقق می‌شود. همه مردم می‌توانند آرزوی یک سیاست دموکراتیک و اخلاقی داشته باشند اما آرزو یک امر روان‌شناسی است و به افراد و اشخاص تعلق دارد. دموکراسی، هر چه باشد، یک خواست منتشر و عمومی و محقق در وجود گروه‌های کثیر مردمان است. پس برای اینکه دموکراسی دینی یا اخلاقی محقق شود باید بر وضعی که اکنون وجود دارد فائق آمد. ماهیت دموکراسی، چنان که آن را می‌شناسیم، به اخلاق و دین راه نمی‌دهد و در حکومت دینی رسوم دموکراسی امور عارضی است و حتی به نظر کسانی دموکراسی دینی چیزی شبیه دایره متوازی الاضلاع است. مرحوم مازندرانی می‌گفت: مشروطه، مشروعه نمی‌شود. او با مشروعه شدن هیچ چیز و از جمله مشروطه مخالف نبود بلکه به مخاطب خود تذکر می‌داد که تمنای محال نکند. من نمی‌گویم دموکراسی اخلاقی و دینی در زمره امور محال است اما شرایط امکان آن را باید در نظر گرفت، یعنی باید از حد آرزو گذشت. اکنون در کار صاحب‌نظرانی مثل چارلز تیلور و مک‌این‌تایر که نظر می‌کنیم، هیچ طرحی از سیاست اخلاقی در آن نمی‌بینیم. آنها همین اندازه دریافته و نشان داده‌اند که سیاست کنونی و دموکراسی اروپایی و آمریکایی اخلاقی نیست. فیلسوفانی مثل لویناس و دریدا نیز فقدان دوستی در سیاست جدید را متذکر شده‌اند. اینها نشانه بحران در سیاست عقلی است و درک بحران را با طرح تازه اشتباه نباید کرد.

یک بحث دیگر در جامعه ما پیش آمده است که با تصور تجدد غیرغربی و دموکراسی اسلامی مناسبت دارد و آن مفهوم روشنفکر دینی است. اگر روشنفکری را دفاع از آزادی و عدالت (و دموکراسی) بدانیم در جهان اسلامی نیز به کسانی می‌توان صفت روشنفکر داد. ادوارد سعید با توجه به این نکته که روشنفکران نمی‌توانند از تعلقات دینی و ملی آزاد باشند تلویحاً وجود روشنفکر

دینی را تصدیق کرده و حتی نام بعضی از آنها مثل دکتر شریعتی و آدوینس، شاعر سوری، را آورده است و به کار و بار بعضی دیگر نیز اشاراتی دارد. ولی او روشن نکرده است که روشنفکران جهان اسلام چگونه می‌توانند روشنفکر دینی خوانده شوند. در اینکه روشنفکران متدین و متشرع وجود دارند نزاعی نیست، ولی روشنفکری آنها با دینداریشان چه مناسبت دارد؟ اگر آنها برای عدالت و آزادی و حقوق بشر مبارزه می‌کنند، با همه روشنفکران در راه روشنفکری همراهند و مسلمانی نیز صفت خاص آنها می‌شود. آنها اگر اسلام را چنان تفسیر می‌کنند که با تجدد و آزادی و دموکراسی و حقوق بشر قابل جمع و مطابق باشد، گرچه همچنان روشنفکرند اما چرا و چگونه صفت اسلامی می‌توان به آنها داد؟ اینها در مقابل کسانی که رسوم تجدد و آزادی و دموکراسی را با اسلام می‌سنجند و احیاناً مردود می‌شمارند، به اثبات اصول آزادی و دموکراسی می‌پردازند و به دفاع از آن بومی خیزند. اینها روشنفکران مسلمانند. ما نظایر این روشنفکران را از چهل پنجاه سال پیش در سراسر جهان اسلام، از اندونزی تا اندولس می‌شناسیم، ولی آیا در حقیقت به اینان نام روشنفکر دینی می‌توان داد؟ کار آنها حتی اگر در صدد توضیح و تفسیر اسلام برآیند این است که نشان دهند اسلام منافاتی با تجدد و رسوم آن ندارد و راه تجدد را سد نمی‌کند. منتهم در همین جا اختلاف و نزاعی پیش می‌آید و دو گروه در برابر هم قرار می‌گیرند؛ یکی مدافع دموکراسی و آزادی است، دیگری کاری به آزادی و دموکراسی ندارد و در صورت لزوم آن را با ملاک قواعد فقهی می‌سنجد و می‌پذیرد یا رد می‌کند. این هر دو گروه اعتقاد و درک خود را مطابق با اسلام، و غیر آن را قشریت و انحراف می‌دانند. تا وقتی که حکومت و سیاست اسلامی در میان نبود آتش اختلاف میان این دو گروه کم‌تر شعله می‌کشید، اما در عرصه سیاست و حکومت یکی دیگری را به استبداد و خشونت منسوب می‌کند و دیگری رقیب و مدعی را لایبالی و لیبرال و سکولار می‌خواند. این اختلاف بی‌اهمیت نیست، اما در حقیقت، اختلاف میان بنیادگرایی در مصداق‌های موجود و تجددطلبی دینی در سطح سیاست درگرفته است. در این سطح که قدرت مدرنیته حتی در کار تنظیم ساعت خواب و بیداری و تفریح و کار و مدرسه و خیابان و زندان و روزنامه و رادیو و تلویزیون و توافیک و رستوران و دستمزد و بسیاری چیزهای دیگر ظاهر شده است، یکی از آزادی و حقوق مردم می‌گوید و دیگری خود را ملتزم به اجرای اوامر و نواهی دینی و احکام الهی می‌کند. این نزاع صورت جدل دارد؛ یکی به دیگری می‌گوید اگر مسلمانی باید حکم قرآن و سنت را بپذیری و آن دیگری پاسخ می‌دهد که اسلام مردمان را به قهر و جبر به کاری وادار نمی‌کند و از کاری باز نمی‌دارد، و مگر می‌توان جامعه را با قهر و جبر به صلاح آورد؟ وقتی این بحث به بن‌بست می‌رسد چه بسا که کار با مشکل روبه‌رو شود.

اگر قرار است در اقتصاد و صنعت و کشاورزی و مدیریت و در تعلیم و تربیت و علم و پژوهش و خور و خواب و نشست و برخاست و... از رسم جاری جهان تجدد پیروی کرد، دیگر چه چیزی باقی می‌ماند که در مورد آن نزاع کنند؟ نزاع این است که یکی می‌گوید عقاید و معاملات و مناسبات باید بر طبق احکام رسمی شریعت صورت گیرد، یا به هر حال خلاف قواعد شرع نباشد؛ دیگری این را لازم نمی‌داند یا می‌گوید دایره شرع انور چندان وسیع است که با اجتهاد پویا همه رسوم تجدد در آن قرار می‌گیرد. هر دو گروه به رسم و قانون می‌اندیشند. آن که جهان تجدد را اصل می‌گیرد، گوش زمان با زبانش بیش‌تر آشناست و آنکه از تجدد بیش‌تر اشیا و وسایل و نه ادب و سیاست و فلسفه‌اش را می‌خواهد، دو راه در پیش دارد. یکی اینکه بگوید جهان جدید و اشیا و قواعد و رسوم

آن هر چه می خواهد باشد، ما توانین و احکام خود را باید اجرا کنیم و اجرا می کنیم. راه دوم با مشاهده و درک این معنا آغاز می شود که در شرایط تاریخی کنونی راهی گشوده و هموار پیش پای ما نیست بلکه باید این راه را بگشاییم.

از ادوارد سعید نقل کردم که گفته بود جهان اسلام هم روشنفکرانی دارد. اگر ادوارد سعید هم نگفته بود، می دیدیم که در جهان اسلام زنان و مردانی بوده اند و هستند که به صفت روشنفکری مشهورند. پیش از آنان هم منورالفکرها و روشنفکرهای مسلمان و امثال سرسید احمدخان، سیدجمال الدین اسدآبادی و اقبال لاهوری به این پرسش که مسلمانان در برابر دیگران چه موضعی باید داشته باشند، پاسخ هایی هر چند مجمل داده بودند. البته ادوارد سعید نگفته است که روشنفکر جهان اسلام در برابر تجدد چه موضعی باید داشته باشد. از ظاهر عباراتش بومی آید که روشنفکر باید زمینه قبول و برقراری تجدد را مهیا کند، اما در جایی هم به قول فانون استناد کرده است. به نظر او هدف روشنفکر دینی صرفاً این نیست که پلیس سفیدپوست را با همتای بومی اش عوض کند. فانون با وام گرفتن از امه سزر به خلق جان های تازه نظر داشت. در آفریقا و در تمام جهان توسعه نیافته، در طی مبارزات ضد استعماری، در هیچ جا به جای جان های قدیم یا پرورش یافته در جهان غرب جان های تازه پدید نیامد. امر عجیب این است که نهضت های ضد استعماری در دوران ضعف و فتور استعمار راه به جایی پیدا نکردند. در همان بحبوحه نهضت ضد استعماری رگه هایی از نهضت دینی نیز آشکار شد و کسانی در ایران و هند و مصر و الجزایر و بعضی دیگر از ممالک اسلامی پیدا شدند که کمابیش اندیشه دینی داشتند و اکنون تعداد این افراد افزایش یافته است. اینها چه باید بکنند؟ آیا باید با استبداد درآویزند و بکشند تا در کشورشان آزادی های مدنی و دموکراتیک برقرار شود؟ این وظیفه مهمی است، اما روشنفکران غیردینی هم وظیفه دارند که به این مهم قیام کنند و بنا بر این، این وظیفه اختصاص به روشنفکری دینی ندارد. تفسیر دین و تطبیق آن با قواعد و نظم تجدد نیز اگرچه به دیانت مربوط می شود، در حقیقت کار دینی نیست. جهان سکولار و سکولاریزه به صرف تغییر قوانین و نام ها و عناوین دینی و خدایی و قدسی نمی شود.

مقدمات قوام جهان مدرن در طی دوست سال فراهم شده است. یعنی از رنسانس تا قرن هیجدهم صدها شاعر و نویسنده و صاحب نظر و فیلسوف زمینه تجدد را فراهم کرده و در قرن هیجدهم آن را بر تخت سلطنت نشاندند. تجدد در طول سیصد سال قلمرو قدرت خود را در همه جا گسترده است. این قلمرو را همه با شمشیر مسخر نکرده است که با سلاح بتوان آن را باز ستاند، بلکه جهان با اندیشه سکولاریزه شده است. اکنون مهم ترین مسئله دینی سکولاریزاسیون جهان است و البته طرح و حل این مسئله آسان نیست و معمولاً هیچ کس از طرح آن استقبال نمی کند. حتی علم کلام جدید هم کم تر به این معنا پرداخته است. مع هذا، روشنفکرانی که دوست می دارند روشنفکر دینی خوانده شوند، اگر حقیقتاً قصد دارند به آزادی برسند باید خانه وجود خود را مهیای پذیرایی از این مهمان کنند و سپس آن را به خانه بخوانند. کسانی که گرفتار حرف های غیر تحقیقی در فلسفه و سیاست و مسائل اجتماعی و فرهنگی اند و هیچ مخالفت و چون و چرایی را بر نمی تابند و به مخالفان خود برچسب می زنند و اگر بتوانند آنها را به هر وسیله ای، و حتی با خشونت از میدان بدر می کنند، روشنفکران خوبی نیستند و هرگز خدمتی به آزادی و عدالت نمی کنند و حتی به مقاصد شخصی خود هم شاید نرسند. این روشنفکران باید به جای تکرار جملاتی در مدح آزادی و عدالت و علم و حقیقت، تحقیق کنند که چگونه و از چه راهی می توان به آنها رسید و از آنها پاسداری کرد.

کسی که آزادی می‌خواهد باید آن را برای همه بخواهد و کسی که هنوز خود به قدرتی که در طلب آن است دست نیافته آرای مخالف را سانسور می‌کند و مانع نشر آنها می‌شود و صاحبان آن آرا را به لطائف‌الحیل به گوشه‌انزوا می‌راند و در مقام بحث و نظر از دروغ‌گویی و بهتان‌گفتن پروا ندارد، با آزادی و عدالت بیگانه است. روشنفکر دینی در صورتی شایسته این نام زیباست که:

۱. بکوشد خود را از قید و بندهایی که هوای تکنیک و جهان موجود بر دست و پای فکر و عمل او نهاده است فی‌الجمله رها کند.

۲. حق و آزادی و عدالت را بازشناسد و از آنها دفاع کند.

۳. ببیند که چگونه ممکن است در جهانی که نظم غیردینی دارد و در آن دین امری عرضی و فرعی به شمار می‌آید و سکولاریسم اصل اساسی آن است زمینه‌ای فراهم آورد که دین و اخلاق و معنویت جایگاه شایسته خود را احراز کند. به نظر نمی‌رسد که این راه، راه آسانی باشد، اما آنان که بیش‌تر به اجرای احکام شرع نظر دارند راهشان دشوارتر می‌نماید، زیرا جهان تجدد به آنان هیچ روی موافقتی نشان نمی‌دهد. حتی سکولاریسم که تا این اواخر اصل و بنیاد سیاست بود اکنون به صورت رسم قانونی درآمد و حکومت‌ها احیاناً در برابر آنچه نشانه‌های اعتقاد دینی خوانده می‌شود حساسیت نشان می‌دهند و حتی گاهی کارشان به خشونت نیز می‌کشد.

نکته‌ای که بسیار اهمیت دارد، و البته آن چنان که باید به آن توجه نمی‌کنند، این است که تکلیف آینده جهان را اهل سیاست رسمی معین نمی‌کنند. غرب و جهان متجدد، برخلاف آنچه گاهی می‌پندارند، با صرف قدرت سیاسی و نظامی جهان را مقهور و مغلوب نکرده است و اگر استیلای غرب صرف استیلای سیاسی و نظامی بود، وقتی بساط استعمار در آسیا و آفریقا و آمریکای لاتین برچیده می‌شد می‌بایست تجدد هم از آنجا رخت بربندد، ولی چنین نشد. تجدد یک موجودیت و نحوی اندیشه است، اندیشه‌ای که جهان و زندگی آدمیان را حداقل از پانصد سال پیش تاکنون راه برده و یا بر آن سایه افکنده است. تجدد علم و تکنولوژی و سیاست و قانون و رسوم خاص خود را دارد و همه اینها به تفکر جدید باز می‌گردد. اینها در حقیقت یک نظام واحدند و پیداست که اجزای این نظام را نمی‌توان به دلخواه تغییر داد. اگر سکولاریسم صرف یک عقیده یا یک وضع حقوقی و قانونی بود می‌بایست با نفوذ در مبانی نظری آن و با بازگشت به احکام و قوانین آسمانی از آن فرا رفت، اما اگر لازم ذات تجدد و حتی لازم وجود آن باشد سخنان خطابی و رد و نفی‌های معمولی اثری ندارد. ولی ملازمه سکولاریسم و تجدد هنوز ثابت نشده است. از این جهت کسانی تجدد را منحصر به تجدد غربی نمی‌دانند. مع‌هذا، اکنون تجددی جز تجدد غربی نمی‌شناسیم و اگر تجددی غیر از آن وجود دارد، باید آن را نشان دهند و معرفی کنند. تجدد غیرغربی در کجا تحقق دارد؟ کسانی که تجدد را به انواع و اقسام تقسیم می‌کنند نگفته‌اند و نمی‌گویند که وجه مشترک میان این اقسام چیست؟ اگر توسعه علمی - تکنیکی وجه مشترک تجدد است (که قاعدتاً هم باید همین باشد، زیرا می‌گویند علم و تکنیک جهانی است و ربطی به غرب و شرق ندارد) باید دید که اختلاف در چیست؟ آداب و رسوم اقوامی که علم و تکنولوژی جدید را فرا می‌گیرند متفاوت است. در دو قرن اخیر، ادب و فرهنگ اروپایی نیز کمابیش در سراسر روی زمین منتشر شده است، اما فرهنگ‌های ملی و قومی هنوز جایگاه خاصی دارند و چگونه ممکن است مثلاً فرهنگ اسلامی و شعر و ادب فارسی جایش را به فرهنگ و ادب دیگری دهد؟ فرهنگ دینی و ملی و قومی به آسانی محو نمی‌شود اما ممکن است از اثر بیفتد و صرفاً نوعی آرایش ظاهر باشد. اگر فرهنگ‌ها غایب و قواعد

زندگی را معین می‌کنند، در تجددهایی که غیرغربی خوانده می‌شود غایت‌ها چیست؟ قواعد زندگی از کجا می‌آید؟ در این عوالم از انسان چه دریافت و درکی دارند و او را چگونه موجودی و لایق رسیدن به چه مقصودی (جز آنچه در تفکر غربی طلب می‌شود) تلقی می‌کنند؟

چنان که گفتم، نمی‌توان گفت که پیدایش تجددی با صفت غیرغربی محال است اما آنچه را که بعضی ایدئولوگ‌های جهان توسعه‌نیافته به آن نام تجدد غیرغربی داده‌اند، در حقیقت تجدد ناقص است. در این مورد با کسانی که می‌گویند نمازمان را می‌خوانیم و علم را از مبدأ اصلی آن، هر جا که باشد، فرا می‌گیریم بحث نمی‌توان کرد، زیرا آنها تجدد را صرف یک نام و نه یک موجودیت می‌دانند و به صفت غربی هم معتقد نیستند. اما کسانی که چیزی به نام تجدد را تصدیق می‌کنند و آن را منحصر به تجدد غربی نمی‌دانند، آیا واقعاً نظرشان به تجددی است که در آن غایات و موازین اخلاقی و شیوه زندگی با غایات و زندگی متجدد متفاوت باشد؟ چنان که می‌گویند، غربی‌ها به معنویت و اخلاق و فضایل کاری ندارند و صرفاً به گذران معاش می‌اندیشند. بی‌تردید معنویت و اخلاق و فضیلت در زبان ما شایع‌تر است و غربی‌ها، به‌خصوص وقتی در مسائل اقتصادی و اجتماعی و سیاسی بحث می‌کنند کاری به فضیلت و معنویت ندارند. آیا فکر می‌کنید اگر آنها گفتار خود را با الفاظ و عباراتی برگرفته از معارف الهی بیارایند، جهت‌زدگی‌شان تغییر می‌کند و آیا کسانی که از فضیلت دم می‌زنند ضرورتاً با فضیلت به‌سر می‌برند و غایتشان سعادت است که با فضیلت حاصل می‌شود؟

من هرگز نمی‌گویم مردمی که از فضیلت و اخلاق و معنویت می‌گویند دروغ می‌گویند و به اخلاق و فضیلت تعلق ندارند. امر مهم در جهان کنونی توجه به مشکلی است که در تاریخ تجدد مآبی پیش آمده است. مشکل این است که علایق دینی و بستگی‌های کهن با ارزش‌های جهان متجدد که ره‌آموز زندگی و معاملات و مناسبات مردمان است هم‌خوانی ندارد. زندگی ما و زندگی همه مردم جهان وابسته و تابعی از زندگی مصرفی جهان متجدد است. در جهان توسعه‌نیافته تعلق به اشیاء تکنیکی و مصرف از هیچ جای دیگر جهان کم‌تر نیست، اما فی‌المثل بستگی‌های دینی و اخلاقی مردم ایران هم جای تردید و انکار ندارد. دو تعلق متفاوت و مختلف، یعنی تعلق به زندگی مصرفی و بستگی به دین و اخلاق وجود آدمی را شقه می‌کند. این جدایی و گسیختگی به شدتی که اکنون در جهان توسعه‌نیافته ظاهر شده است در غرب سابقه نداشته است. بشر غربی می‌دانسته است که مقصد تاریخی‌اش معنویت نیست و از آن هم دم نمی‌زده است، اما آنهایی که به فضیلت و معنویت تعلق خاطر دارند باید تأمل کنند که آیا با پیروی قهری از جهان متجدد و رسوم و شیوه زندگی آن همان جا می‌روند که می‌اندیشند؟ یعنی آیا راهشان به همان جا که می‌خواهند بروند، می‌رسد. در بحبوحه این ابتلا، سکولاریسم در دسترس ما قرار نمی‌گیرد. ما هنوز نشانی خانه سکولاریسم را جستجو نکرده و نیافته‌ایم و چه بسا که احیاناً از آن تبری و تحاشی هم داشته باشیم و سکولاریسم در وجودمان ساکن و مخفی باشد.

در این نوشته من قصد مخالفت با هیچ طرح و نظریه‌ای نداشته و هیچ چیز را اثبات و نفی نکرده‌ام بلکه در مقام یک دوستدار فلسفه و شاهد زمانه کوشیده‌ام در برابر کسانی که با سکولاریسم مخالفت این پرسش را قرار دهم که شما با چه چیز مخالفت و چیزی که با آن مخالفت می‌کنید کجاست و از کجا آمده است و چگونه می‌توان از آن آزاد شد. این را هم گفتم که تا وقتی به این پرسش‌ها نیندیشیم و پاسخی برای آنها پیدا نکنیم، از مخالفت با سکولاریسم نتیجه‌ای حاصل

نمی‌شود. امیدوارم کسی این نظر را بر بدبینی حمل نکند. اگر این نظر بدبینی است و کسی که می‌گوید برای حلّ مسائل دشوار فکر باید کرد و مقدمات و شرایط فراهم آورد بدبین است، خوشبینی با بی‌فکری و بی‌صبری ملازم می‌شود. همچنین از کسانی که تعلقات دینی دارند اما به رسوم جهان تجدد نیز دل‌بسته‌اند و همه آن رسوم را با اعتقادات خود موافق می‌دانند و در عین حال عنوان سکولار را هم نمی‌پذیرند می‌پرسم:

۱. شما که به تجدد و دموکراسی دل‌بسته‌اید، آیا به شرایط پیدایش و دوام و بقای آن فکر کرده‌اید و یا چندان به آن اعتقاد و اعتماد دارید که به چیزی جز این نمی‌اندیشید که عیب‌های به قول خودتان جزئی و کوچک آن را با قدرت و اختیار خود رفع کنید.

۲. اگر با استمداد از دین و اخلاق می‌خواهید به این مقصود برسید، آیا می‌دانید که در این صورت باید طرح سیاست تازه‌ای در اندازید که دین و اخلاق نه زائد بر آن، بلکه در جوهر و ذات آن باشد.

۳. اگر به عالم و وحدت آن اعتنا ندارید و اهمیت نمی‌دهید، آیا در خود اختیار و قدرتی حس می‌کنید که با آن بتوان هر چیزی را با هر چیز دیگر جمع کرد و به هر خواستی در هر جا و هر وقت تحقق بخشید؟ متکلمان قدیم و بعضی فیلسوفان دوره جدید که به اتمیسم (مذهب ذره و جوهر فرد) قائل بودند قدرت خداوندی را ضامن ترتیب کار جهان می‌دانستند و فیلسوفان اتمیست دوره جدید به قدرتی که بشر در خود یافته بود باور داشتند، ولی به نظر نمی‌رسد که هر مردمی در هر تاریخی هر چه می‌خواهند بتوانند به دست آورند و مگر نمی‌بینید یا نمی‌دانید که در هر زمانی دیندارانی بوده‌اند که می‌خواستند دین در جهان محقق باشد یا محقق شود؟

۴. آیا عیب اصول و قواعد جهان متجدد این است که نام دینی نداشته است و ندارد و اگر در حرف و بحث به قواعد و رسوم این جهان نام دینی بدهند سکولاریسم از میان می‌رود و جهان دینی می‌شود؟ به عبارت دیگر، آیا باید مراسمی ترتیب داد و جهان سکولار و سکولاریزه را با فصل تعمیم دینی کرد؟ اگر هر دو گروه دشواری مسائل را دریابند و به مسائل جهان کنونی که قبل از سیاسی بودن فلسفی است، کم و بیش بیندیشند و به ادای پاسخ‌های آسان سیاسی و شعارگونه اکتفا نکنند، می‌توان امیدوار بود که تفاهمی میان آنان پدید آید و پدید آمدن این تفاهم حادثه بزرگی در تاریخ می‌تواند باشد.

امیدوارم از آنچه گفته شد نتیجه بگیرید که:

۱. مسلمانان نمی‌توانند یک نظام سیاسی دموکراتیک داشته باشند. اگر در میان نظام‌های موجود سیاسی، دموکراسی عیب‌های کم‌تر است، چرا مسلمانان از آن رویگردانند؟ ولی راستی چگونه و بر چه مبنایی می‌توان و باید بنای دموکراسی را ساخت و نگاه داشت؟ غرب دموکراسی را بر بنیاد لیبرالیسم ساخته است. مسلمانان اگر دموکراسی می‌خواهند باید راه دیگری بیابند و این راه‌یابی را که مستلزم تفکر طولانی است سهل‌ننگارند. ممکن است بگویند که مراد از دموکراسی اسلامی روش حکومتی است که در آن از خشونت و استبداد و ظلم به مردم پرهیز شود. این گفته خوبی است، اما حکومت عادل و مردم‌دار و باانصاف را چگونه می‌توان از صورت یک آرزو بیرون آورد و متحقق کرد؟

۲. اگر سکولاریسم و تجدد با هم ملازمت دارند و از تجدد نمی‌توان چشم پوشید، باید سکولاریسم را هم پذیرفت. این نتیجه‌گیری از نوشته من بی‌وجه است زیرا تجدد تاریخی دارد و این تاریخ دیر یا زود به سر می‌آید. اگر دوران دیگری که هنوز به درستی نمی‌دانیم چیست پس از تجدد بیاید، معلوم نیست که بر سر سکولاریسم چه خواهد آمد. هم‌اکنون هم درگرفتن بحث‌های

شدید درباره سکولاریسم نشانه راه یافتن تزلزل در ارکان آن است. این تزلزل را در سیاست و روابط و مناسبات اجتماعی نیز می‌توان دید. امروز بعضی جامعه‌شناسان و متکلمان که گمان می‌کردند مدرنیته (که البته در نظر آنها یک امر اجتماعی و سیاسی است) یا سکولاریسم ملازمت دارد از نظر خود عدول کرده‌اند و گذشت از سکولاریسم را ممکن و عملی می‌دانند. اینها سکولاریسم را یک امر صرفاً سیاسی می‌دانند و می‌پندارند که با تدابیر سیاسی می‌توان آن را رواج داد یا از آن آزاد شد، اما من اعتقادی به سکولاریسم ندارم و آن را مطلق و دائمی نمی‌دانم. آنچه من بر آن تأکید کرده‌ام این است که در شرایط کنونی و در عالم متجدد به آسانی نمی‌توان از عهده سکولاریسم برآمد و آن را از خانه بیرون انداخت. دموکرات‌های مسلمان یا مسلمانان پیرو و طرفدار سیاست دموکراتیک که از سکولاریسم براثت می‌جویند خوب است گزارش یا حکایت کنند که چگونه از آن رها شده‌اند تا دیگران از آنها درس بیاموزند. از آنان نمی‌پرسم که چگونه توانسته‌اند از بند سکولاریسمی که در خفایای جهان کنونی رخنه و نفوذ کرده است آزاد شوند، بلکه توقع این است که تجربه‌های خودشان را از ساده‌ترین و سطحی‌ترین شأن سکولاریسم که استقلال سیاست از دین است باز گویند.

در عصر ما تصور سیاستی که نه دینی و نه سکولار باشد دشوار است. مصداق چنین سیاستی شاید حکومت‌های قبل از دوران تجدد باشند که اگر یک دوره کوتاه در آتن و سی سال اول تاریخ اسلام را مستثنی کنیم، همه استبدادی بوده‌اند. آنها لاقلاً به این پرسش‌های پیش پا افتاده فکر کنند که در حکومتی که مورد نظر است، آیا کافی است که مسلمانان حاکم باشند یا اخلاق و اعتقادات دینی باید حکومت را راه ببرد؟ اما اگر صرف اعتقاد ارباب سیاست به اصول و ارکان و احکام دین را کافی می‌دانند سلیقه یا خوشبختی خاطر خود را بیان کرده‌اند بدون اینکه سخن سیاسی گفته باشند یا تکلیفی و برنامه‌ای برای دولت و حکومت معین کرده باشند. با توجه به این ملاحظات به نظر می‌رسد که تبری رایج از سکولاریسم ضرورتاً ربطی به حقیقت آن ندارد، بلکه ظاهراً چون این اصطلاح و تعبیر در سال‌های اخیر بدنام شده است کسانی از نام آن تبری می‌جویند و البته تبری جستن از نامی که کسانی آن را زشت می‌دارند، حتی اگر در حقیقت چندان هم زشت نباشد، معمولاً کاری پسندیده است.

۳. اگر بشر از شرک و کفر خفی‌گریزی ندارد، پس سکولاریسم از وجود او جدا نمی‌شود. زیرا سکولاریسم عین کفر و شرک خفی نیست. سکولاریسم یک نظم شایع و منتشر است، اما کفر یا شرک خفی که نوع غفلت و از یاد بردن عهد است یک امر سلبی و منفی است و سکولاریسم صفت ایجابی دارد. سکولاریسم خود عهدی است که عهدهای سابق و از جمله عهد اصلی و ازلی را پوشانده است. اگر سلامت بشر در یادآوری عهد قدیم باشد، سکولاریسم نه صرف یک مفهوم سیاسی بلکه فضای غربت بشر است. من فقط وجود و گسترش سکولاریسم را تصدیق و گزارش کرده‌ام و به رد و اثباتش کاری نداشته‌ام. من به آنچه در جهان کنونی پیش می‌آید خوشبین نیستم و گاهی می‌اندیشم که شاید در پایان عهد تجدد مزاج دهر تباہ شده باشد و با حافظ هم نوا می‌شوم که:

مزاج دهر تبه شد در این بلا حافظ کجاست فکر حکیمی و رأی برهمنی

رضا داوری اردکانی
استاد فلسفه دانشگاه تهران

پی‌نوشت:

۱. سنت اوگوستن، اعترافات، ترجمه سایه میثمی، صص ۱۲۸، ۱۲۹، دفتر چهارم، بند ۱۲، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران ۱۳۸۰.