

بازگشت دین در قلمرو فلسفه و سیاست معاصر

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱/۱۸
 تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۲/۲۱

کاوه حسین زاده راد*
 حمید یحیوی**

چکیده

آیا در الهیات جدید مسیحی می‌توان از پدیده‌ای به نام «بازگشت دین» سخن گفت؟ به نظر می‌رسد در طی تحولات اخیر این الهیات که در بستری پسامتافیزیکی نشو و نما یافته است، «مرگ خدای متافیزیکی» جایگزین ایده «مرگ خدا» شده است و متفکرانی چون واتیمو و کاپوتو که به خدایی پسامتافیزیکی باور دارند، در پی «دین بدون دین» و «ایمان بدون معرفت قطعی» هستند و این دقیقاً همان چیزی است که از آن به عنوان «باور بدون تعلق» و «تعلق بدون باور» یاد می‌شود. در این وضعیت جدید، نه فلسفه‌های جزم‌اندیش و عینیت‌گرا، بلکه اندیشه «کم‌بنیه» است که به کار می‌آید. در همین راستا، امروزه جامعه‌شناسان دین، همانند برگر و کازانوا نیز از «پساسکولاریسم» سخن می‌گویند. در چنین وضعیتی، دین عرصه‌های عمومی و خصوصی را درمی‌نوردد و از این طریق مرزهای پیشین میان حوزه‌های عمومی و خصوصی در هم آمیخته می‌شود. نتایج پژوهش پیش رو نشان می‌دهد که با پدیدار شدن نشانه‌هایی نظیر «مرگ مرگ خدا» در عرصه فلسفه و «سکولاریزاسیون‌زدایی از جهان» در عرصه مطالعات جامعه‌شناختی، می‌توان از «بازگشت دین» سخن گفت؛ دینی که البته ماهیت و بنیان‌های متفاوتی با پیشینیان خود دارد.

* دکترای علوم سیاسی (اندیشه‌های سیاسی)، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول).

kaivin.raad@gmail.com

** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان.

yahyavi@basu.ac.ir

واژگان کلیدی: بازگشت دین، پاساسکولاریسم، تفکر کم‌بنیه، سکولاریزاسیون‌زدایی، مرگ خدا.

مقدمه

از فیلسوفان سیاسی لیبرالی چون رورتی^۱ و هابرماس^۲ گرفته تا اندیش‌مندان مارکسیست یا رادیکالی مانند ایگلتون^۳ و ژیزک^۴، به رغم پایگاه‌های نظری متمایزشان در باب جایگاه دین در عرصه سیاست، اکنون همگی در باب این امر توافق یافته‌اند که دین یکی از مبرم‌ترین مسائل اجتماعی زمانه ماست. از سوی دیگر، روند رو به گسترش بحثی که در فلسفه از آن با عنوان «بازگشت مذهب»^۵ یا حتی «بازگشت خدا» یاد می‌شود، منعکس‌کننده رشد مشهود بودن^۶ و اهمیت دین در محافل فکری و آکادمیک کنونی است. در حالی که برای دهه‌ها در نزد متفکران علوم اجتماعی، ادیان به عنوان صور بی‌ارزش تجربه که محتوم به نابودی توسط صور مدرن زندگی‌اند، پنداشته می‌شد، اکنون آن‌ها یک بار دیگر به عنوان راهنمایی برای آینده مطرح می‌شوند (wraithall, 2003: 29).

امروزه، در وضعیتی به سر می‌بریم که فراروایت‌های پیشامدرن و مدرن با بی‌اعتمادی روزافزون مواجه شده‌اند. پس از این که سلاح‌های عظیم رزم‌ناوهای بزرگ فلسفی، از افلاطون تا هگل، رو به خاموشی گراییده است، هنوز هم می‌توان صدای دین را شنید. این روزها با فیلسوفان سکولار مهمی چون دریدا^۷ و لیوتار^۸ مواجه می‌شویم که یک بار دیگر به نیایش‌ها و اشک‌های قدیس آگوستین نظر می‌افکنند؛ از هایدگر^۹ که قسمت‌هایی از «هستی و زمان» را ملهم از کتاب دهم اعترافات آگوستین نگاشته تا فیلسوف فمینیست فرانسوی، لوئیس ایریگاری^{۱۰}، که در مورد امر قدسی به تأمل می‌پردازد. در کمال حیرت خوارشماران دین، جویندگان حقیقت‌های دینی در جنبه‌های متنوع آن به مرکز بازگشته‌اند. دین بازگشته است، حتی در میان روشنفکران آوانگاردی که با بی‌اعتبار کردن بی‌اعتبارکنندگان دین، تردید در تردیدکنندگان آن و نقاب زدایی از نقاب زدایان‌اش، بدان مشروعیتی تازه بخشیده‌اند (کاپوتو، ۱۳۸۶: ۱۱۳). بازگشت به دین یا گریزناپذیری دین، حتی در میان خدامنکرانی که به ملحد بودن خود اصرار می‌ورزند نیز به چشم می‌خورد^{۱۱}.

- 1 Rorty
- 2 Habermas
- 3 Eaglton
- 4 Žižek
- 5 Return of religion
- 6 Visibility
- 7 Derrida
- 8 Lyotard
- 9 Heidegger
- 10 Luce Irigaray

۱۱ به گفته‌ی واتیمو سخن معروفی در زبان ایتالیایی وجود دارد که می‌گوید: «شکر خدا که من یک کافر هستم!» (Caputo & Vattimo, ۲۰۰۷: ۹۲).

به لحاظ سياسي نيز در بسياري كسورهاي غربی به ظاهر سکولار، شناخت اشكال جديد «سياست دينی» تبديل به موضوعی مورد علاقه شده است. در حقيقت، يافتن كسورتي كه شاهد مشاجرات دينی بر سر نمادهای دينی (حجاب، صليب)، هويت دينی، منازعات اساسی در مورد روابط دولت-كلیسا و مجادلات سياسي بر سر تطابق اقليت‌های دينی بر سر ترسيم مرزهای مناسب ميان سياست و مذهب نباشد، بسيار دشوار است (Brugger & Karayanni, 2007: 3). امروزه همچنين شاهد تبديل دين به منبع هويت جمعی و مأخذی مهم و الهام‌بخش در مبارزاتی هستيم كه در مسير به رسميت شناختن در حوزه‌های عمومی سکولار صورت می‌گیرد. گذشته از اين، نکته‌ای كه شايد برای ما مردمانی كه در اين سوی عالم زندگی می‌كنيم جالب توجه باشد، اين است كه همه دموكراسی‌های با سابقه اروپای غربی با اكثريت قاطع جمعيت لوتري (سوئد، دانمارك، ايسلند، فنلاند، و نروژ)، يك نهاد كليساى قدرت‌مند دارند.^{۱۲}

آلفرد استپان^{۱۳}، بررسی فوق را نمونه‌ای از الگوی کلی اروپایی می‌داند. در هلند، اتریش و آلمان حمايت گسترده دولتی برای آموزش دينی شخصی وجود دارد. همين طور احزاب دموكرات مسیحي نيز غالباً در آلمان، اتریش، بلژيك و هلند به حكومت می‌رسند.^{۱۴} با توجه به اين زمينه‌هاست كه مقاله پيش رو بر آن است تا با اتكا به روش توصیفی- تحليلی به تحقيق در جنبه‌های مختلف پديده «بازگشت دين» در دو قلمرو فلسفه و سياست در جوامع اروپایی بپردازد.

پيش‌تر در ايران، جنبه‌هایی از اين تحولات فلسفی معاصر- نظير «تفكر كم‌بنيه»- در آثار اندیش‌مندان نظير داريوش شايگان و بيژن عبدالكريمی مورد توجه قرار گرفته بود (رك: شايگان، ۱۳۸۰ و عبدالكريمی، ۱۳۹۵)، اما طرح اين بحث‌ها و توضيح نسبت آن با پديده «بازگشت دين» و نيز بررسی مظاهر جامعه‌شناختی و دلالت‌های سياسي آن كه امروزه با مفهوم «پساسكولاريسم» شناخته می‌شود، امری است كه مقاله پيش رو در صدد انجام آن است.

۱۲ برای نمونه، مواد زیر از قانون اساسی نروژ می‌تواند برای ما جالب توجه یا حتی غير قابل باور باشد: (ماده ۲) مذهب انجيلی لوتري بايد مذهب رسمی دولت باقی بماند. ساكنان (كشور) ضمن اعتراف به آن دين بايد فرزندان خود را در همان (آئين) تربيت كنند. (ماده ۴) پادشاه بايد همواره به مذهب انجيلی لوتري اعتراف نموده و پشتيبان و حافظ آن باشد. (ماده ۱۲) ابیش از نیمی از اعضای شورای سلطنتی باید به مذهب رسمی اعتراف کنند. (ماده ۱۶) پادشاه عهده‌دار خدمات كليساهای عمومی و تمامی جلسات و مجامع مرتبط با دين است (قانون اساسی نروژ: منبع اينترنتی. ۱).

13 Alfred C. Stepan

۱۴ تنها عضو اتحاديه اروپا كه به طور صريح در قانون اساسی خود احزاب سياسي را از کاربرد نمادهای دينی منع می‌كند، با كمال تعجب پرتغال است (استپان: منبع اينترنتی. ۲).

۱. مرگِ «مرگ خدا»

چگونه ما از ادعای اولیه مبنی بر این‌که واسازی الهیات مرگ خداست، به واسازی مرگ خدا رسیدیم؟ چگونه است که بازگشت دین نه از سوی الهیون یا رهبران مذهبی، بل از طریق فلاسفه و نظریه‌پردازان فرهنگی‌ای ترویج می‌شود که پیش از این علاقه‌ای به مسائل مذهبی و الهیاتی نداشتند؟ این تغییر دیدگاه به اندازه‌ای اهمیت دارد که هانس جاس پساکولاریسم را نه بیان‌گر افزایش ناگهانی دین‌داری پس از نزول تاریخی آن، بلکه بیش‌تر تغییر در مجموعه‌ای از نگرش‌های افرادی می‌داند که پیش از این تصور می‌کردند ادیان رو به احتضارند (De Vries & Sullivan, 2006: 2). برای نشان دادن این تغییر رویکرد، می‌توان به سخنرانی هابرماس در مراسم دریافت جایزه هولبرگ^{۱۵} اشاره نمود. وی در آنجا به صراحت اذعان می‌دارد: «نمی‌توانیم این واقعیت را نادیده بگیریم که سنت‌ها و اجتماعات دینی، اهمیت سیاسی روز افزونی را به دست آورده‌اند؛ که این خود موضوعی جدید و غیرمنتظره است. دست کم غیرمنتظره برای کسانی مانند ما که جزء علمای جریان اصلی علوم اجتماعی هستیم و تصور می‌کنیم مدرنیزاسیون به صورت اجتناب‌ناپذیری با سکولاریزاسیون همراه است» (هابرماس، منبع اینترنتی ۳).

فیلسوفان از قرن نوزدهم بدین سو، با اطمینان ما را متقاعد کرده بودند که خدا مرده است یا به زودی خواهد مرد. تصور نمی‌شد که امر الهی بتواند برای مدتی طولانی دوام بیاورد. اما اکنون در سپیده‌دمان قرن بیست و یکم، دین همچنان زنده و سرحال است. برای مدت‌های بس طولانی به واسطه تسلط همه‌جانبه عقلانیت روشنگری، اظهارنظر در مورد «امر غیر ممکن» یا همان «امر دینی» با شک و تردید فراوان مواجه می‌شد، اما اکنون این امور به موضوع مهمی برای تأمل متفکران بدل شده است. اگر قرن نوزدهم با پیروزی علم و تکنولوژی به پایان آمد، قرن بیستم با احیای دین به فرجام خود رسید (Wrathall, 2003: 29).

در این میان، عبارت مشهور «مرگ خدا»^{۱۶} نیز به نقیض خود بدل شده و به تعبیر کاپوتو، سکولاریسم روشنگری بر همان صلیب مصلوب شد که روزگاری خدا را به صلیب کشیده بود؛ حاصل کار چیزی نیست جز «مرگ مرگ خدا». اصرار نیچه بر این‌که خدا مرده است، دلالت‌های گسترده و دامنه‌ای عریض و طویل خواهد داشت و هر آنچه که می‌کوشد قاطعانه از مرکز دفاع کند را شامل می‌شود. به تعبیر دیگر، بیانیه «مرگ خدا» قصد گردن زدن هر

15 Holberg Prize
16 Death of God

آن چيزی را داشت که جرئت می‌کرد خودش را با حروف بزرگ بنویسد، نه تنها مسیحیت بل هر آنچه که ادعای کلام آخر بودن را دارد. پیامد غیر منتظره این امر، گرفتار شدن در حوزه نقادی‌های ملحدانه، تقلیل‌گرایانه و سرسختانه از دین بود (کاپوتو، ۱۳۸۶: ۱۰۶). از سوی دیگر، حاصل نقد ایده‌های عقل‌گرایانه خرد، نشان دادن فروپاشی تصور عقل‌گرایانه روشنگری بود. متعاقب این امر، نقد دین که ریشه در ایده‌های عقل‌گرایانه داشت نیز فروپاشید. به تعبیر ژیک، «مرگ خدا» از طریق زدودن خدای اخلاقی - متافیزیکی لوحه‌ای را آشکار می‌سازد که به صورت متناقض‌نمایی فضا را برای دین پسمتافیزیکی جدید می‌گشاید، یعنی مسیحیتی که بر عشق الهی معطوف است. پیش‌فرض «مرگ خدا» این است که روشنگری به نفی خود منجر می‌شود (Žižek & Milbank, 2009:225).

نهایت آن‌که گذار از «مرگ خدا» به «مرگ خدا» یا ایمان پسامدرن (یا از سکولاریسم به پساسکولاریسم)، یکی از فصول ممیز در تفکر مذهبی معاصر است. به نظر برخی مفسران، اعتلا و رونق خدامنکری، که مصادف با اوج‌گیری خودتعیینی مدرنیته و روشنفکرگرایی است، امروزه در اغما به سر می‌برد. از این‌رو، تحولاتی که اخیراً رخ داده، باعث شده تا واژه «ملحد» محبوبیت پیشین خود را از دست بدهد. فیلسوفانی که به کلیسا نمی‌روند، رغبت کمتری دارند تا خود را به عنوان کسانی که معتقدند خدا وجود ندارد، بنمایند. مردمانی که علاقه‌ای ندارند به این پرسش بپردازند که آیا خدا وجود دارد، حق ندارند افرادی که شورمندانه به وجود خدا اعتقاد دارند را تحقیر نمایند، و همین‌گونه معتقدان به خدا نیز در برابر منکران آن، حق چنین رفتاری را ندارند. هیچ‌یک از این گروه‌ها حق ندارد گروه دیگری را مورد اهانت قرار دهد، هر چند که به گمان آن‌ها گروه مقابل نزاعی بی‌ثمر را دنبال کند. در نتیجه، پایان چارچوب عقلانی روشنگری و فروپاشی کمونیسم، فضای خالی‌ای را به وجود آورد که توسط تجدید حیات غیرمنتظره دین پر شد (McGrath, 2004: 189). باید اذعان نمود که به همراه بازگشت دین، شک‌اندیشی روایت سکولار روشنگری جای خود را به چرخش پساسکولار داده است.

۱-۱. دین به‌مثابه عشق

با فرض وجود «بازگشت دین»، باید دریافت این دینی که از آن سخن می‌گوییم چگونه دینی است. آیا این دین از سنخ همان دینی است که پیش از این موجود بود یا خیر؟ به منظور

فتح باب بحث، از ایده «دین بدون دین»^{۱۷} می‌آغازیم.

کاپوتو با تأسی از استاد خود، دریده، پاساسکولار^{۱۸} را به دین بدون دین تعبیر می‌کند. به عقیده کاپوتو، خصلت متمایز انسان دینی توانایی عشق‌ورزی وی است. در این صورت، حاصل کار برداشتن تمایز معمول میان دینی و غیردینی و به تبع آن میان انسان دین‌دار و انسان غیردین‌دار، خواهد بود؛ زیرا بسیاری از انسان‌های به‌ظاهر غیردینی دیوانه‌وار به چیزی عشق می‌ورزند، در حالی بسیاری از افراد ظاهراً دینی به هیچ چیز بیش از این عشق نمی‌ورزند که هر چه خود می‌خواهند بکنند و دیگران را نیز به نام خدا به پیروی از خواسته‌شان وادارند. بدین ترتیب، بدیل فرد دینی انسانی حقیر است که توانایی عشق‌ورزی به هیچ چیز را ندارد (کاپوتو، ۱۳۸۶: ۱۱۳). از میان برداشتن چنین تمایزی هدف اصلی دین بدون دین یا همان پاساسکولار است. هدف پاساسکولار غلبه بر تنازع میان سکولاریسم/دینداری است تا بتوان نقاط ضعف و قوت هر دو را شناخت. چشم‌انداز پاساسکولار نیازی نمی‌بیند که امر مذهبی را در مقابل امر سکولار قرار دهد. دیگر ترسیم خط ممیز قاطع میان ایمان و بی‌ایمانی، خداباوری و خدامنکری بی‌فایده است. جزم‌اندیشی خداباورانه و خدامنکرانه، هر دو، دو روی یک سکه‌اند.

دین به مانند عشق رابطه‌ای کاملاً یکسویه است، فرد عاشق بی‌هیچ چشم‌داشتی همه چیز خود را در طبق اخلاص نهاده و می‌بخشد. این جاست که تمایز میان عشق زمینی و غیرزمینی آشکار می‌شود: عشق ورزیدن به کسی که قابلیت عشق‌ورزی دارد شاهکاری نیست، بلکه عشق ورزیدن به کسی که قابل عشق‌ورزی نیست (همان امر غیرممکن) عشق راستین است؛ یعنی زندگی پریشان همراه با عشق و ایمان و امید. دین، عهد و پیمانی است که با غیرممکن بسته می‌شود.

مردمان دینی عاشقان غیرممکن هستند. به خدایی عشق می‌ورزند که با او همه چیز ممکن است و تا هنگامی که غیرممکن به وقوع بپیوندد، که خود غیر ممکن است، از پای نمی‌نشینند. پس آن‌ها آرامش اندکی دارند و همواره در تکاپو و اضطراب به سر می‌برند. باور داشتن به باور^{۱۹} به معنای شرط‌بندی‌ای است که پاسکال از آن سخن می‌گوید: امید داشتن به برد در حالی که تضمینی در کار نیست. باور داشتن به باور همچنین به معنای امید داشتن به باور نیز هست (Vattimo, 1996: 95). ادیان متعدد به طرق بسیار متفاوت عشق ورزیدن به خدا را باز می‌نمایانند، اما بدون ادعای تملک انحصاری حقیقت. در هر جایی که مردان و زنانی

17 Religion without Religion
18 Post secular
19 to believe in belief

در خدمت عشق و عدالت‌اند دین در آنجا وجود دارد.

دین بدون دین (یا الهیات بدون الهیات) حاصل نقد متافیزیکی، انکار شناخت متافیزیکی امر مطلق یا خدا و انکار اهمیت شناخت متافیزیکی برای زندگی دینی اصیل (توأم با عشق) است. دین بدون دین در پی اثبات ایمان بدون معرفت قطعی یا مطلق است و این همان چیزی است که گریس دیوی^{۲۰} از آن به عنوان «باور بدون تعلق»^{۲۱} و دانیل ارویو لژه به عنوان «تعلق بدون باور»^{۲۲} یاد می‌کند (Byrnes & Katzenstein, 2007: 65-66). اغلب اندیش‌مندان معاصر با نیچه موافق‌اند که دیگر برداشت متافیزیکی از خدا غیرقابل باور است. متفکرانی مانند کیرکگور، داستایفسکی، هایدگر و نیچه معتقدند که فقدان خدای متافیزیکی‌ای که اساس وجود و مبنای فهم تمامی چیزهاست، حتی فقدان خدایی که به وجودآورنده آسمان‌ها و زمین است، به خودی خود فاجعه محسوب نمی‌شود. از دید ایشان غیبت این چنین خدایی راه را برای درک آفرینش و مواجهه ما با امر الهی و قدسی می‌گشاید.

پس از مدرنیته، نه خدامنکران برای طرد دین دلایل فلسفی محکمی در اختیار داشتند و نه خداباوران برای کنار گذاشتن علم. شالوده‌شکنی از متافیزیک، مبنایی را برای فرهنگی که فاقد این گونه دوگانه‌انگاری‌های موجود در سنت غربی بوده، فراهم آورده است. بنابراین، مرگ خدای فیلسوفان می‌تواند امکانات اصیل و بدیعی را برای درک دینی که در الهیات متافیزیکی سنتی متوقف مانده، فراهم آورد. اما نباید از نظر دور داشت که همان گونه که زابالا می‌گوید، بر خلاف دیدگاه غرب در الهیات معاصر، مرگ خدا بیش از آن که ضدمسیحی باشد، پسامسیحی است. ما هم اکنون در زمانه پسامسیحی مرگ خدا زندگی می‌کنیم (رورتی و واتیمو، ۱۳۹۴: ۷).

متافیزیک مشغله‌ای ذاتاً انتزاعی است که از طریق نظروزی بی‌طرفانه در جستجوی دستیابی به شناخت است. علت شکست متافیزیک این تصور است که ما می‌توانیم به عقلانیتی ناب و فارغ از ارزش‌گذاری دست یابیم. سنت متافیزیکی غرب، از ابتدا تا انتها، عمده‌ترین توهم فکری است (Desmond & Caputo, 2009: 8). فروپاشی متافیزیک است که بازکشف مسیحیت را امکان‌پذیر ساخته است. فروپاشی متافیزیک یعنی پایان فلسفه‌های عینیت‌گرا-جزم‌اندیش و نیز ادعای فرهنگ اروپایی در مورد کشف و تحقق سرشت واقعی انسان. اگر ما از اندیشیدن متافیزیکی درباره هستی به عنوان ساختار ضروری‌ای که به همگی ما داده شده، دست بشوییم، باید هستی را به عنوان یک «رخداد» دریابیم. حال اگر کل سنت غرب را متافیزیکی

20 Grace Davie
21 believing without belonging
22 belonging without believing

بدانیم در این شرایط سست و لرزان^{۲۰} تفکر و اندیشه‌ورزی چگونه امکان‌پذیر است؟

۲-۱. تفکر کم‌بنیه^{۲۳}

پایان مدرنیته، یا بحران آن، با فروپاشی نظریات فلسفی‌ای همراه بود که مدعی نابودی دین بودند: علم‌باوری پوزیتویستی، تاریخ‌باوری هگلی و مارکسیستی. امروزه دیگر خدامنکران، یا حتی کسانی که خیال حذف دین را در سر دارند، دلایل فلسفی قوی و قابل قبولی برای این کار در اختیار ندارند. در مدرنیته، عقل‌گرایی خدامنکرانه به دو شکل خود را آشکار می‌سازد: باور به حقیقت عینی علوم طبیعی تجربی، و ایمان به پیشرفت تاریخ در جهت رهایی کامل از هرگونه اقتدار متعالی. این دو گونه عقل‌گرایی اغلب با یکدیگر درمی‌آمیختند. امروزه هم باور به حقیقت عینی و هم ایمان به پیشرفت خرد شکست‌خورده به نظر می‌رسد.

در جهانی که ارزش مطلق وجود ندارد، همواره گزینه‌های تأویل‌پذیر انتظار انسان را می‌کشند. تأویل‌پذیری بی‌حد و حصر واقعیت به ما اجازه می‌دهد که وجود و حقیقت متافیزیک را ناتوان و ضعیف بدانیم. در زندگی معاصر اگر هر تجربه‌ای در نتیجه تأثیرات علم و تکنولوژی بر حقیقت و واقعیت تا حد تأویل‌تنزل یابد، بخش‌های خلل‌ناپذیر و استوار پیشین تفکر - نظیر حقیقت، هستی و منطق - متعاقباً دچار ضعف می‌شوند، زیرا این بخش‌ها به تجربه‌ای بالقوه ساختگی تبدیل شده و ما نمی‌توانیم صریحاً بر درستی و نادرستی آنها تأکید کنیم. واتیمو بر این باور است که در پایان مدرنیته باید خود را قانع کنیم که چنین تجربه ساختگی از واقعیت تنها امکان برای آزادی است (واتیمو، ۱۳۸۶: ۲۲).

واتیمو و کاپوتو نیز به بازگشت دین اشاره می‌کنند، اما همان‌گونه که گادامر می‌گوید، واضح است بازگشتی که ایشان از آن یاد می‌کنند، نمی‌تواند به معنای بازگشت به متافیزیک یا هر قسمی از آموزه‌های کلیسایی باشد (Derrida & Vattimo, 1998: 207). آنها در نقد خود حتی اعمال و کردار پاپ را نیز از نقد مصون نمی‌دارند. برای نمونه، واتیمو درباره پاپ ژان پل دوم چنین نظری داشت:

«ژان پل در مورد هر چیز و در هر کجا سخن می‌گفت. مردم می‌خواهند از پاپ انجیل بشنوند، نه در مورد بنیان‌های طبیعی و حق خانواده. پاپ مانند یک ستاره پاپ در رسانه‌ها ظاهر می‌شود. در آینده دین، ما به وسیله نشان دادن این‌که آینده دین وابسته به آینده کلیساست، کوشیدیم تا کلیسا را از شر خودش حفظ نماییم» (Caputo & Vattimo, 2007: 97).

یا کاپوتو بیان می‌دارد: «اگر مسیح رجعت نماید، ما او را به خاطر دخالت در امور کلیسا دستگیر خواهیم کرد. مسیح بی‌قدرت است و به دلیل مداخله در کار کلیسا مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد» (Caputo & Vattimo, 2007: 159).

واتیمو و کاپوتو برای متمایز ساختن اندیشه خود از اندیشه متافیزیکی، تفکر کم‌بنیه را پیشنهاد می‌دهند. معنای اولیه تفکر کم‌بنیه اندیشه‌ای نیست که از محدودیت‌های خود آگاه است و دعای متافیزیکی و جهانی را کنار می‌نهد، بلکه بیش‌تر از همه نظریه کم‌بنیه‌گی به عنوان ویژگی اصلی هستی در دوره پایان متافیزیک مد نظر است (Vattimo, 1996: 34). تحلیل رفتن جهان عینی به دگرپرسی ذهنی، نه تنها به افراد، بل جماعات، فرهنگ‌ها، علوم و زبان میدان می‌دهد. این همان چیزی است که به عنوان اندیشه کم‌بنیه از آن یاد می‌کنیم (Caputo & Vattimo, 2007: 40).

تفکر کم‌بنیه پیش‌شرطی است برای بازگشت پسامدرن ادیان. اگر بپذیریم که در دوره پایان متافیزیک به سر می‌بریم، تجسد و آنچه عهد جدید کنوسیس (kenosis) خدا می‌نامد، یعنی هبوط خدا به تراز انسان، به عنوان نشانه خدای دوره پسامتافیزیکی که فاقد خشونت و خودکامگی است، نقش مهمی ایفا می‌کند. کنوسیس نه به معنای نفی بی‌کرانگی خداست و نه توجیه‌گر هرگونه تفسیری از متن قدسی. کنوسیس به منزله بهره‌مندی از عشق خداست. این عشق، به عنوان معنای غایی وحی، به واقع انتهایی ندارد. وحی به عنوان تاریخی در حال پیشرفت است که ما در آن مشارکت می‌کنیم و نه از حقیقتی عینی بل از رستگاری مدام سخن می‌گوید (Vattimo, 1996: 48). آنچه تفکر کم‌بنیه از میراث مسیحی به ارث می‌برد، در وهله اول قاعده مسیحی نوع‌دوستی و طرد خشونت است. میان میراث مسیحی، هستی‌شناسی کم‌بنیه و اخلاق عدم خشونت رابطه دوری پیچیده‌ای برقرار است. کوتاه‌سخن آن که اندیشه کم‌بنیه به ادعای هواداران‌اش، بهترین پاسخ ممکن به خشونت و تبعیض است.

اهمیت کار واتیمو در این است که وی تلاش برای ارتباط دادن دین با حقیقت را کنار گذاشته، از این رو از مفاهیمی چون حقیقت «نمادین» یا «عاطفی» یا «متافیزیکی» و یا «اخلاقی» استفاده نمی‌کند. به تعبیر رورتی، الهیات واتیمو آشکارا برای کسانی در نظر گرفته شده که او آنها را «نیمه‌مؤمنان»^{۲۴} می‌نامد؛ مردمی که سن پل آنها را «مؤمنان کم اشتیاق» نامیده- دسته‌ای از مردم که تنها برای مراسم ازدواج، غسل تعمید یا مراسم تدفین به کلیسا می‌روند (رورتی و واتیمو، ۱۳۹۴: ۵۲).

این پرسش که آیا این تفسیر تفسیری «مشروع»^{۲۵} یا «معتبر»^{۲۶} از کاتولیسم یا مسیحیت است، دقیقاً مطرح کردن سؤالی اشتباه است. انگاره «مشروعیت» در مورد آنچه واتیمو، یا هر یک از ما، در خلوت خود انجام می‌دهیم، کاربرد ندارد. تلاش برای به کارگیری آن مستلزم این است که ما حق نداشته باشیم برای مراسم عروسی، غسل تعمید یا مراسم تدفین دوستان و اقوام به کلیسا برویم، مگر این که اقتدار نهادهای کلیسایی را در مورد این که چه کسی مسیحی است یا چه کسی مسیحی نیست، قبول داشته باشید و یا هیچ حقی برای این که خودمان را یک یهودی بخوانیم نداریم، مگر این که مراسم فلان را به جا آوریم نه مراسم بهمان را.

اگر پسامدرن را مترادف پاساکولار بدانیم، آنگاه پسامدرنیسم به معنای فلسفه رخداد^{۲۷} و الهیات پسامدرن یا رادیکال به معنای الهیات رخداد است. واتیمو آشکارا میان فهم مسیحیت در عصر غیرمتافیزیکی به عنوان برداشت حسی و فهم عقلانی از آن تمایز قائل است. در نتیجه، این تمایز اهمیت هستی به مثابه رخداد، حاصل تجربه‌ی ایمانی است که بر پایه حدس و گمان، شرط‌بندی مخاطره‌آمیز و در نهایت، از خودگذشتگی و باوری عاشقانه به دست آمده است) : (992009, McCaffrey).

رخداد چیزی نیست که به صورت تصادفی رخ دهد. نزد دریدا، رخداد به معنای تأیید رخداد است، آمین گفتن (*oui, oui*) «Amen!»، نه آنچه حاضر است بل آنچه فرا می‌رسد؛ چیزی که به وسیله واژگان و چیزها وعده داده می‌شود (Caputo & Vattimo, 2007).⁵⁰ غلبه بر متافیزیک از طریق هستی‌شناسی غیرمتافیزیکی‌ای امکان پذیر است که به واسطه آن سوژه پسامدرن می‌تواند هستی را چونان رخداد تجربه کند.

حال ببینیم چه ارتباطی میان نیایش و رخداد وجود دارد؟ دین با نیایش می‌آغازد و به آن ختم می‌شود. هر آن‌جا که نیایش هست، دین آن‌جاست و هر جا که دین هست، نیایش نیز همان‌جاست. به عقیده کاپوتو، رخداد خمیره آن چیزی است که نیایش را به وجود می‌آورد. حقیقتِ رخداد نوید آمدن آینده است، همان‌گونه که ما در نیایش و دعا با آمین گفتن آینده را انتظار می‌کشیم. نام خدا نام رخدادی است که عظیم‌تر از هر چیز موجود است. رخدادها نویدهایی را به وجود می‌آورند که هرگز به وسیله وضعیت‌های واقعی به دست نمی‌آیند. این همان چیزی است که آن را تقلیل‌ناپذیری رخداد می‌نامیم. اشتیاق، از آنچه وجود ندارد تغذیه می‌کند. به تعبیر دریدا، اشتیاق رازی مطلق است، رازی که هرگز نمی‌توانیم آن را بدانیم. این

25 legitimate
26 valid
27 event

ندانستن است که اشتیاق را زنده نگه می‌دارد. از زمان‌های پیشین نام خدا نام چیزی بوده که ما به آن اشتیاق داشتیم، اشتیاقی فراسوی اشتیاق. نام خدا دقیقاً آن نام نبود که ما به آن اشتیاق داشتیم، بلکه نام رخدادی بود که در آنچه ما میل داشتیم اشتیاق را زنده نگه دارد، روی می‌داد (Caputo & Vattimo, 2007:54-57). نام خدا نام غیرممکن است و عشق خدا ما را به ماورای خودمان منتقل می‌کند، ماورای محدودیت‌هایی که توسط آن چیزی به جهان تحمیل شد که فرد روشن‌گر عقل نامیدش.

۳-۱. رنگ باختن تقسیم‌بندی‌های پیشین

در دوره مدرنیته، پنداشته می‌شد که می‌توان میان حوزه‌های گوناگون زندگی انسانی مرزی قاطع ترسیم کرد. اما با دریدا بود که چنین تصوراتی رنگ باخت. همان‌گونه که کاپوتو می‌گوید: «هنگامی که دریدا ادعا می‌کند ما نمی‌توانیم تمایز قاطعی میان درون و برون و امر شخصی و امر عینی برقرار کنیم، حق با وی است. در فلسفه جدا شدن از دغدغه‌های فردی غیرقابل تصور خواهد بود» (Olthuis, 2002: 150). امروزه کار فیلسوفان، به تأسی از نیچه، نه رد و طرد عقل بل بازتعریف و تاریخ‌مند کردن آن است. اینان تصور نکردند که بین ایمان و عقل، عمومی و خصوصی، عینی و ذهنی، سیاست و علم یا دین، حد و مرزهای دقیقی وجود دارد، بلکه آموختند این‌ها مستمراً در یکدیگر درگیرند و حيله‌گری خواهد بود که بکوشیم این چنین سفت و سخت جداشان کنیم.

همین ماجرا را در مورد منازعه قدیمی علم و دین نیز شاهد هستیم. روزگاری غلبه علم و تکنولوژی بر دین بدیهی به نظر می‌رسید. اما امروزه با وضعیتی حیرت‌انگیز روبه‌رو هستیم: شکوفایی همزمان علم و دین و در واقع، در حد غایب‌اش، شکوفایی همزمان علم پیشرفته معقول و برخی خرافات عجیب و غریب افراطی. ما در جهانی زندگی می‌کنیم که پیچیده‌ترین دستاوردهای علمی و اداری تکنولوژی مدرن، نه تنها با دین سنتی بلکه همچنین با معنویت عصر جدید، عقیده به همه انواع پدیده‌های باورنکردنی و حتی در پاره‌ای موارد حقه‌بازی، همزیستی دارند. کوتاه‌سخن آن‌که در جهان پاساکولار شاهد هم‌زیستی حیرت‌انگیز دین و علم هستیم.

رقابت علم و دین به دوران آغازین مدرنیته تعلق داشت و در دوره کنونی که از بسیاری جهات متمایز از آن دوران است، کارایی چندانی ندارد. به ادعای ویلیام جیمز، در این جهان جدید علوم طبیعی و دین دیگر نیازی به رقابت با یکدیگر ندارند. به تعبیر کاپوتو، رقابت کهن علم و دین در معادن خاک‌آلود و کارخانه‌های کثیف انقلاب صنعتی شکل گرفت، نه در جهان مجازی

سپهر اطلاعات پسا صنعتی. در جهانی که به سر می‌بریم، آنچه به جد سلامتی ما را با تهدید مواجه می‌کند بیماری حاد ریوی نیست، بلکه سندرم درد مچ است که به واسطه نشستن طولانی در مقابل کامپیوتر ایجاد می‌شود (کاپوتو، ۱۳۸۶: ۱۳۷).

با همه دگرگونی‌هایی که رخ داده، تعجب‌آور نیست که تنها گروه اندکی از فلاسفه هنوز فریفته واژه «ملحد» هستند و از آن برای معرفی خود استفاده می‌کنند. اینان آنهایی‌اند که همچنين فکر می‌کنند باور داشتن به امر الهی یک فرضیه تجربی است و علم مدرن تبیینات بهتری از پدیده خدا ارائه می‌کند. این گروه از فلاسفه، هنگامی که یک دانشمند ساده‌دل اهل علوم طبیعی ادعا می‌کند برخی از کشفیات علمی جدید شواهدی برای حقانیت خدا باوری فراهم آورده، دچار شور و شفع می‌شوند؛ زیرا به آسانی بطلان ادعای او را آشکار می‌نمایند. آنها می‌توانند از طریق دسته‌ای از براهین این کار را به راحتی انجام دهند، براهینی در باب نامربوط بودن هرگونه وضعیت تجربی خاص امور با هستی موجودی که لازمان و لامکان است؛ همان گونه که هیوم و کانت این‌گونه برهان‌ها را علیه الهیون طبیعی قرن هجدهم به کار می‌برد.

۲. تأملی جامعه‌شناسانه در باب بازگشت دین

بر اساس ایده‌های پوزیتویستی و روشنگری، برای دهه‌ها به نظر می‌رسید سرنوشت محتوم ادیان نابود شدن به وسیله اشکال مدرن زندگی (عقلانی‌سازی تکنیکی - فنی زندگی اجتماعی، دموکراسی سیاسی و از این قبیل) است. اما امروزه بازگشت فراگیر دین در فرهنگ معاصر، به صورت فزاینده‌ای می‌طلبد که جامعه کنونی را به گونه‌ای متفاوت از پیش‌داوری روشنگری علیه دین، و پیامد آن نظریات سکولاریزاسیونی که ادعا می‌کنند دین به واسطه فرایند مدرن عقلانی شدن نابود گردیده، تفسیر کنیم.

سکولاریزاسیون از این ایده تغذیه می‌کند که مدرنیته دین را به کنار نهاد و امر سکولار جایگزین امر دینی شد. اما به تعبیر ویلیام، اکنون با سکولاریزاسیون سکولاریزاسیون، یعنی سکولاریزاسیون مفرط^{۲۸} و گونه خاصی از بازگشت امر مذهبی مواجهیم که خصلت برجسته پسامدرنیته است (McCaffrey, 2009: 29). وی با توجه به چالش‌های فرهنگی پدیدآمده توسط پسامدرنیته، به ویژه احترام به گوناگونی و کثرت‌گرایی دینی، ادعا می‌کند که در آنچه امروزه دوره پساسکولار نامیده می‌شود، دین و باور دینی به صورت فعالانه‌ای در شهروندی جهانی جدید مشارکت می‌کند.

به تعبیر پتمن^{۲۹}، خصلت برجسته پروژه مدرنیته اروپایی، مسیحی بودن آن است، در حالی که در وضعیت جهانی شدن، برای حل مسائل جهانی، دیگر نسخه‌های پیشین کفایت نکرده و ما نیازمند به مطالعه تمامی جهان و تمامی شیوه‌های شناخت آن هستیم (Pettman, 2004: 161). به باور پژوهش‌گرانی مانند وارنر^{۳۰}، استارک^{۳۱} و فینک^{۳۲}، شرایط فرهنگی پدیدآمده توسط پسامدرنیته، به ویژه احترام به گوناگونی و کثرت‌گرایی دینی، وضعیتی را پدید می‌آورد که در آن ادیان باید در بازار آزاد با یکدیگر رقابت نمایند. چنین رقابتی باعث می‌شود که کار دین رونق گیرد. بالعکس، در بازارهایی که تحت انحصار قرار دارند، کردارهای مذهبی از رونق می‌افتند (Greeley, 2003: x).

رادیکال شدن مدرنیته و شرایط فرهنگی جدید، بازخیزی معاصر دین را موجب می‌شود. البته نباید از خاطر برد که آنچه پساسکولار نامیده می‌شود، در پی نفی کامل امر سکولار و بازگشت به دوره پیشاسکولار نیست. از همین روست که مرکز مطالعات پساسکولار در دانشگاه متروپولیتن لندن جامعه پساسکولار را چنین تعریف می‌کند: «جامعه پساسکولار جامعه‌ای است که در آن علاقه به حیات معنوی از نو احیا شده است. این جامعه پساسکولار است، نه پیشاسکولار؛ زیرا این حیات معنوی به وسیله آزادی‌ها و حقوق دموکراتیک مطرح در جهان سکولار حاصل شده است» (Difert, 2010: 4). و یا سیگارسون^{۳۳} معتقد است پساسکولاریته به معنای سکولاریته‌ای است که بازاندیشی شده و بنابراین نمی‌توان آن را به عنوان ضد سکولاریته تفسیر نمود، بلکه بیشتر فضایی است که پس از سکولاریته پدید آمده است (Sigurdson, 2010, 191).

در شرایط حاضر، ابزارهای سنتی سکولاریسم برای پرداختن به آنچه بازگشت امر دینی خوانده می‌شود با مشکل مواجه‌اند، زیرا پیکربندی‌ای که سکولاریسم در آن قرار دارد با بحران روبه‌روست. سکولاریسم سیاسی به میزان زیادی نتیجه مصالحه میان دو بازیگر نهادی - کلیسا و دولت - است که هر دوی آن‌ها در بحران به سر می‌برند. همان طور که شاهد هستیم دولت ملی بدون این که واقعاً از بین برود با جهانی شدن و ظهور اتحادیه اروپایی تضعیف شده است، حال آن که همزمان با افزایش سیاست جداسازی و تبعیض در شهرها، ابزارهای همبستگی و انسجام اجتماعی - مدارس، نیروهای مسلح، بازار کار - نیز تضعیف شده‌اند. اما کلیساها نیز به

29 Pettman
30 Warner
31 Stark
32 Fink
33 Sigurdson

مثابه نهادها مورد چالش قرار گرفته‌اند. این چالش نه از سوی دولت یا سکولاریزاسیون، بلکه بالعکس از طرف احیاگران دینی که نادیده گرفته شده‌اند، انجام می‌گیرد. این معتقدان جدید احتمالاً در قبول سکولاریسم به عنوان بنیان زندگی عمومی هیچ مشکلی ندارند، ولی دیگر آن را به عنوان شیوه‌ای که دین را در عرصه خصوصی تجربه می‌کند، به رسمیت نمی‌شناسند. آن‌ها می‌خواهند در عرصه عمومی به عنوان افراد دین‌دار به رسمیت شناخته شوند.

جامعه‌شناسان، به ویژه جامعه‌شناسان دین، به دلیل ارتباط مستقیم با جامعه و افراد آن سریع‌تر از دیگر اندیشمندان حوزه علوم انسانی به تغییر مسیر از سکولاریسم به پساسکولاریسم پی بردند. اکنون جامعه‌شناسان دین از سکولاریزاسیون‌زدایی جهان فراوان سخن می‌گویند. سکولاریزاسیون نتوانست دین را محو کند، بلکه در مقابل، این دین است که به عامل مهمی در سیاست جهانی بدل شده است و آنان که از نقش دین در تحلیل مسائل جهان معاصر غفلت می‌ورزند مرتکب خطایی بزرگ می‌شوند.

این مسئله، به طور خاص در متفکرینی که ذاتاً سکولار بوده و همچنان هستند، بیش‌تر جلب توجه می‌کند. برای نمونه، پیتز برگر^{۳۴}، جامعه‌شناس معروف، در بیانی کاملاً متضاد با آنچه در سال‌های پیشین خود گفته بود، اذعان می‌دارد که «دیگر نمی‌توان گفت ما در جهانی سکولار زندگی می‌کنیم. به جز چند مورد استثنا، جهانی که امروزه در آن زندگی می‌کنیم همانند گذشته آکنده از احساسات دینی است و در برخی مناطق این احساسات بیش‌تر از گذشته است» (برگر، ۱۳۸۰: ۱۸). یا در جایی دیگر، وی به صراحت اعلام می‌کند که اشتباه بزرگ او و بسیاری از کسانی که در دهه‌های ۵۰ و ۶۰ در این حوزه فعالیت می‌کردند، این بود که باور داشتند مدرنیته لزوماً به زوال دین منتهی می‌گردد (Woodhead, 2001: 87)، در صورتی که در عمل خلاف آن را شاهد بودیم.^{۳۵}

به نظر برگر، دین و مدرنیسم رابطه پیچیده‌ای با یکدیگر دارند. به طرز کنایه‌آمیز، مدرنیسم در بسیاری از مناطق جهان جنبش‌های قدرت‌مند ضدسکولار را به دنبال داشته است. درست است که در برخی جوامع نهادهای دینی نفوذ و قدرت خود را از دست داده‌اند، اما دست کم در سطح فردی عقاید و رویه‌های دینی همچنان در زندگی افراد تأثیرگذارند. نتیجه آن که این ایده روشنگری که مدرنیسم لزوماً به افول دین در نزد جامعه و افراد منتهی خواهد شد، غلط از آب درآمده است. میل به دین همواره در بشر وجود داشته و از میان بردن

34 Peter L. Berger

۳۵ این تغییر جهت در اندیشه پیتز برگر به اندازه‌ای مهم و تأثیرگذار است که زندگی و افکار وی را بر مبنای آن به دو مرحله‌ی مجزای قبل و بعد این تغییر تقسیم می‌کنند.

آن عملاً امری محال است. برگر نتیجه می‌گیرد که سکولاریزاسیون ناگزیر به یک بحران فرهنگی می‌انجامد. برگر در نوشته‌های اخیرش بر شکست عقل سکولار در شکل دادن به چارچوب‌های نمادین و قابل اعتماد برای هویت و سامان فردی و اجتماعی تأکید می‌ورزد (پاپکین، ۱۳۷۷: ۱۵۷).

جهان امروز به شدت دینی است و دیگر نمی‌توان آن را سکولار نامید. در عرصه جهانی جنبش‌های محافظه‌کارانه، راست‌کیش و یا سنتی افزایش یافته‌اند. اما به اعتقاد برگر در این فرایند، اروپا، به ویژه اروپای غربی و شمالی که در آن شاهد افول دین مرتبط با کلیسا هستیم، یک استثنا است (برگر، ۱۳۸۰: ۲۶). تفاوت ظریفی که نباید نادیده انگاشته شود این است که میان افول دین نهادی (در اینجا کلیسایی) و زوال دین در معنای کلی باید تمایز قائل شد. از این منظر، اروپا نیز در این روند استثنا محسوب نمی‌شود و چه‌بسا یکی از مهم‌ترین عرصه‌های تجلی دین باشد.

در واقع، اینک در هیچ یک از دموکراسی‌های اروپای غربی جدایی خصمانه و شدید کلیسا و دولت وجود ندارد. در حقیقت، اکثر آن‌ها به طور دموکراتیک به سطحی از آزادی دین از دخالت دولت رسیده‌اند و همه آن‌ها به گروه‌های دینی نه‌تنها در زمینه عبادت شخصی، بلکه برای سازماندهی گروهی در جامعه مدنی نیز آزادی می‌دهند. بنابراین، درسی که باید از اروپای غربی آموخت، نه در جدایی دولت-کلیسا، بلکه در ساختن و تجدید بنای «مداراهای دوگانه» نهفته است. در حقیقت، در گفتمان جدید دموکراسی اروپای غربی، مفهوم «جدایی کلیسا و دولت» تنها در بستر «مداراهای دوگانه» تجلی یافته است. منظور از «مداراهای دوگانه» عبارت است از حداقل مرزهای آزادی عمل تعیین شده برای نهادهای سیاسی در قبال مقامات دینی و آزادی افراد و گروه‌های دینی در قبال نهادهای سیاسی.

کزانوا دیگر اندیش‌مندی است که در این باب نظرورزی کرده است. وی بیش از یک دهه پیش در کتاب «ادیان عمومی در جهان مدرن» این ایده را ارائه نمود که ما شاهد فرایند خصوصی‌زدایی از دین به عنوان یک فرایند نسبتاً جهانی هستیم. به عقیده او، خصوصی شدن دین در جهان مدرن نه از لحاظ تجربی و نه از لحاظ هنجاری قابل دفاع نیست، و بهترین تأیید خصوصی‌زدایی دین را می‌توان در کانون سکولاریزاسیون، یعنی جوامع اروپایی غربی یافت.

اکثریت فزاینده‌ای از جمعیت اروپا دیگر در شعائر سنتی مذهبی - دست کم به طور منظم - شرکت نمی‌کنند، در حالی که کماکان پای‌بند به اعتقادات شخصی مذهبی خود هستند. از این

جهت، می‌توان به جای سکولاریزسیون از نوعی «غیرکلیسایی شدن»^{۳۶} یا در واقع فردی شدن مذهب اروپاییان سخن گفت. با وجود این، تعداد زیادی از مردم اروپا حتی در سکولارترین کشورها هنوز خود را مسیحی می‌شمارند و بر هویت فرهنگی مسیحی خود تأکید می‌کنند. و همچنین در میان اکثر اروپاییان هویت فرهنگی سکولار و مسیحی به شیوه‌هایی پیچیده و اغلب نامحسوس درهم تنیده شده‌اند (Byrnes & Katzenstein, 2007: 66). ممکن است سخن گفتن از اروپایی پس‌اسکولار زود هنگام باشد، اما آدمی می‌تواند به طور یقین تغییر مسیر مهم در روح دوران اروپایی را حس کند. در سالیان اخیر، شاهد تغییر قابل توجهی در نگرش‌ها و ملاحظات موجود در اروپا بوده‌ایم. برای نمونه، هر هفته در سراسر اروپا اخباری مبنی بر برپایی سمینارهایی در باب دین، تأسیس مراکز پژوهشی، پروژه‌های تحقیقاتی در مورد «دین و سیاست»، «مهاجرت و دین»، «دین و خشونت»، «گفتگوی درون‌دینی» و ... به گوش می‌رسد (Casanova, 2008: 2-3).

به نظر کازانووا، فرایندهای عمومی جهانی شدن، رشد جهانی مهاجرت فراملی و فرایندهای ادغام اروپایی، به ویژه امکان پیوستن ترکیه به اتحادیه اروپا، نشان‌گر چالش‌های مهم نه‌تنها در الگوی اروپایی دولت رفاه ملی، بلکه در انواع متفاوت ترکیبات مذهبی-سکولار و کلیسا-دولت است که کشورهای اروپایی مختلف در پس از جنگ جهانی دوم بدان دست یافتند. وی در نهایت این‌گونه نتیجه می‌گیرد که ما با مدرنیته‌ها و سکولاریزاسیون‌های متنوع و گوناگونی روبه‌رو هستیم و نباید تمایزات تاریخی بنیادین میان مسیحیت کاتولیک، پروتستان و بیژانس و میان پروتستان‌تیسیم لوتری و کالونی را نادیده بگیریم (Casanova, 2008: 7).

۲-۱. افزایش تجلیات فردگرایانه مذهبی در بستری غیرنهادی

در حالی که برای دهه‌ها ادیان به عنوان صور بی‌ارزش، تجربه‌ای پنداشته می‌شدند که محتوم به نابودی توسط صور مدرن زندگی‌اند، آن‌ها اکنون یک بار دیگر به عنوان راهنمایی برای آینده مطرح می‌شوند. پس‌اسکولاریسم آفرینش شرایط جدیدی است که در آن تجلی آگاهی مذهبی در تضاد با تکوین استقلال فردی نیست (McCaffrey, 2009: 49). خطری که از این بابت لائیسیتیه را تهدید می‌کند این است که افراد به صورت فزاینده‌ای خواستار به رسمیت شناخته شدن وفاداری دینی‌شان (از نظر قانونی، سیاسی و فرهنگی) در منافع عمومی و عام هستند. دانیل ارویو لژه می‌گوید این فرایند مقوم فردگرایی و تصمیم‌گیری مستقل است.

به نظر گوشه و آنتونی، آنچه در بازگشت دین اهمیت دارد استعلایی است که دیگر در برون‌بودگی معنوی جای ندارد، بلکه نشأت گرفته از تجربه فردی است. آنتونی ادعا می‌کند که افراد اکنون رغبت کمتری دارند که حقیقت را از استعلایی که در نزد فردی معنوی موجود است جستجو نمایند و بیش‌تر می‌خواهند خود آن را تجربه کنند (McCaffrey, 2009: 52). فردی شدن اعتقاد و فروپاشی نوع نهادی آن، پدیده‌ای جهانی، اجتماعی و فرهنگی است که اعتقادی را به چالش می‌کشد که توسط کلیسا و دیگر دستگاه‌های مذهبی تعریف شود.

آنچه پس‌اسکولاریسم نامیده می‌شود، نه پایان دین، بلکه بازگشت دین بیرون از ساختارهای سنتی کلیسا و آموزه‌های مذهبی رسمی است. استدلال اصلی مارسل گوشه^{۳۷} این است که بازگشت دین با زوال توأمان ساختارهای دینی و استیلای امر دینی در برساختن حیات فردی، اجتماعی، جنسی و مذهبی همراه است. ایمان مذهبی هنوز هم وجود دارد، اما با تجلی کمتر در نهادهای کلیسا و متون مقدس و هویدایی بیش‌تر در تجربه فردی.

با این تفصیل، طی بیست سال اخیر، غرب در حال تجربه آن پدیده‌ای بوده که «بازگشت مذهب» نامیده شده است. اما نباید این عبارت ما را گمراه کند. بازگشت مذهب لزوماً به این معنا نیست که مناسک مذهبی افزایش یافته، بلکه آن‌ها مشهودتر شده‌اند. این مسئله به ویژه در اشکال «بنیادگرایانه» تجلیات دینی به چشم می‌خورد که در آن انسان مؤمن ایمان خود را محدود به عرصه خصوصی نکرده و آن را به عنوان بُعد جدایی‌ناپذیری از خویشتن عمومی مورد تأکید قرار می‌دهد و در نتیجه، اعتقاد دارد دین باید بر همه جنبه‌های رفتار فردی شخص حاکم باشد. تغییر کیفی در صور مناسک، مهم‌تر از رشد کمی تعداد معتقدان است؛ ممکن است خیل جوانان برای دیدن پاپ در روزهای جوانان دنیای کاتولیک^{۳۸} تجمع کرده باشند، اما نام‌نویسی در مدارس مذهبی روند نزولی داشته است.

اولیویه روآ^{۳۹} ویژگی‌های اشکال جدید تجلیات دینی را چنین جمع‌بندی می‌کند: فردگرایانه، دارای تحرک زیاد (حرکت آزاد میان گروه‌ها و حتی میان مذاهب وجود دارد)، از نظر نهادی ضعیف (بی اعتماد به کلیساها و مراجع رسمی)، ضد عقلانی (بی توجه به ظرافت‌های الهی) و غالباً جماعت‌گرایانه، اما در این معنا که فرد به جماعتی از مؤمنان ملحق می‌شود، نه به جماعتی که بر اساس سهیم شدن در پیش‌زمینه مشترک بنا نهاده شده باشد. در این وضعیت، عضویت در جماعت یک انتخاب است، نه یک میراث فرهنگی (Roy, 2005: 3).

37 Marcel Gauchet
38 Catholic World Youth Days
39 Olivier Roy

۲-۲. بازگشت مذهب به حوزه عمومی

همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره کردیم، تقسیم‌بندی‌های قدیم، از جمله تفکیک عمومی و خصوصی، در حال رنگ باختن است. امروزه آنچه به حوزه عمومی تعلق دارد، محل مناقشه قرار گرفته و آنچه به حوزه خصوصی منتسب می‌شد، تحت سیطره حوزه عمومی قرار گرفته و ما شاهد پیکربندی مجدد حوزه‌های عمومی و خصوصی هستیم (James, 2007: 151). این رنگ باختن دو نتیجه به ظاهر متناقض در پی دارد: از سویی، ما شاهد حضور دین در عرصه عمومی هستیم و از سوی دیگر، ادعا می‌کنیم این قسم دین‌داری جدید بر نوعی رابطه فردی انسان دین‌دار و خدا متکی است. اگر می‌بینم که مذاهب به حوزه‌های عمومی بازگشته‌اند، این به معنای بازگشت به نظم پیشین نیست، بلکه نوعی بازخوانی از مذاهب در عرصه عمومی دموکراسی است که در وضعیت منحصر به فردی امکان‌پذیر است که مذهب خصوصی شده باشد. بنابراین، هدف، فهم این نکته است که مذاهب چگونه در همان زمانی که عمومی می‌شوند، در همان زمان نیز وجه خصوصی و فردی آن‌ها رشد می‌یابد.

برای نمونه در سال ۲۰۰۱ در مونترال، دادگاه به جماعت یهودیان هاسیدیک اجازه تأسیس یک اراو^{۴۰} در یک مجتمع آپارتمانی داد، مجتمعی که در آن افرادی که هیچ اعتقادی نداشتند هم زندگی می‌کردند. هدف از این کار این بود که آن‌ها بتوانند نوعی فضای دینی خصوصی را در فضای عمومی تعریف کنند. این درخواست مشابه خواست برخی مسلمانان برای حلال بودن گوشت‌هایی است که در مغازه‌ها و کافه‌تریاها ارائه می‌شود، و استدلال‌شان این است که برای غیرمسلمانان هیچ فرقی نمی‌کند، در حالی که برای مؤمنان این مسئله بسیار حیاتی است.

یکی از پیامدهای فرایند فردی‌سازی و خصوصی‌سازی مذهب، عبارت است از چرخش به سوی مذهبی که به صورت امری هویتی و به منزله پشتوانه فرد در جامعه متزلزل مدرن فهمیده می‌شود. تحلیل‌گران از یک «افول» جهانی در گستره اعتقادات خبر می‌دهند که تمایل دارد از زندگی پس از مرگ روی برگرداند و به سمت اینجا و اکنون خود را متمرکز کند. این فرایند جهانی باور به «دنیوی‌سازی» اعتقادات را می‌توان از دریچه افزایش اعتقاد به تناسخ در برابر اعتقاد به آفرینش مجدد [معاد جسمانی] ملاحظه کرد که در سال ۲۰۰۰ حدود بیست درصد از کاتولیک‌های اروپایی را در بر می‌گرفت. این امر ثابت می‌کند که نهاد کاتولیکی در انتظام بخشیدن به اعتقاد پیروان خود دچار مشکل شده است و همچنین نشان‌گر فرایند دنیوی‌سازی‌ای است که بر اساس آن، رستگاری نه در آسمان‌ها، بلکه در اینجا

و اکنون جستجو می‌شود. و یا در نمونه‌ای دیگر، ژان پل دوم علناً فضات و وکلا را تشویق کرد تا به طرزى عمل کنند که از اعمال شدن قوانین وضع شده درباره طلاق ممانعت به عمل آورند. اما نه تنها این عمل تأثیر چندانی بر آمار طلاق‌ها نداشت، بلکه به ندرت مورد اقبال عموم قرار گرفت. یک ارزیابی نشان داد که ۸۷/۵ درصد از ایتالیایی‌ها مداخله‌گری پاپ را محکوم کردند و فقط ۱۱/۶ درصد از کاتولیک‌های ایتالیایی با وی توافق داشتند.

به عبارتی دیگر، تلاش برای خصوصی‌زدایی از نهاد کاتولیکی الزاماً به این معنا نیست که این نهاد دارای توانایی بالقوه‌ای در رواج دوباره هنجارهای مذهبی در جوامع اروپایی است. همه ارزیابی‌ها بر این امر تأکید دارند که اکثریت قریب به اتفاق اروپاییان، هیچ‌گونه مشروعیتی برای میانجی‌گری نهادهای مذهبی برای هنجارگذاری در حوزه عمومی قائل نیستند. مذهب بایستی «امر خصوصی» را حفظ کند و در واقع، زندگی انضمامی افراد اروپایی به طرز روزافزونی از تجویزات مذهبی از جمله نکاح و میزان زاد ولد و همچنین رفتارهای جنسی (همه اموری که حوزه‌های تاریخی تجویزات مذهبی هستند) تهی می‌شود (استورپر، منبع اینترنتی ۴).

نتیجه آن‌که با محدود شدن مذهب به «مشاوره اخلاقی»، در کنار گفتمان مذهبی دیگر و سایر گفتمان‌های غیرمذهبی، مذهب به «صدایی» در کنار سایر صداها تبدیل گردیده و ویژگی مطلقه خود را از دست می‌دهد. از همین روست که استورپر ترجیح می‌دهد از اصطلاح «عمومی‌سازی دوباره هویت مذهبی» به جای خصوصی‌زدایی از مذاهب استفاده کند، چراکه [خصوصی‌زدایی]، ایده پیشنهادی کارانوا، ایده بازگشت به وضعیت سابق را افاده می‌کند (استورپر، منبع اینترنتی ۴).

به نظر گوچه، موازنه میان امر خصوصی و امر عمومی به صورت خطرناکی به نفع امر خصوصی منحرف گردیده است. فرد جایگزین شهروند شده و آنچه پیش از این علائق خصوصی نامیده می‌شد (از جمله مذهب)، اکنون آشکارا کاربردی عمومی یافته است. اگر شما در ساختن امر عمومی ویژگی خاصی را از خود بروز ندهید، در این صورت از جایگاه شما به عنوان شهروند در فضای نظام جمهوری کاسته خواهد شد (McCaffrey, 2009). بر اساس نظر گوچه، ما به جای این‌که شاهد خصوصی‌سازی مذاهب باشیم، شاهد «عمومی‌سازی هویت‌های خصوصی» هستیم؛ یعنی این‌که مذهب از بودن در «امر خصوصی» باز می‌ایستد و دوباره منزلت عمومی پیشین خود را کسب می‌نماید. مذهب بیش‌تر از هر زمان دیگری به صورت امری خصوصی باقی می‌ماند و به این دلیل بر این حالت می‌ماند تا بتواند جایی جدید در عرصه عمومی بیابد.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که گفته شد، دین بازگشته است و طرفه آن که کسانی از بازگشت دین سخن می‌گویند که بخش اعظم آنها کم‌ترین تربیت و صبغه دینی نداشته‌اند و حتی پیش از این از نابودی، ضعف و زوال تدریجی دین و در بهترین حالت محدود شدن آن به حوزه خصوصی سخن می‌گفتند. در تقسیم‌بندی‌ای که در این مقاله صورت گرفت، سعی بر آن بود که هرچند به اجمال، از دو زاویه به این پدیده نگریسته شود: نخست، از نگاه فیلسوفانی مانند کاپوتو و واتیمو و سپس، جامعه‌شناسانی چون برگر و کازانو.

بدیهی است که مفاهیمی چون هستی‌شناسی کم‌بنیه، نیهیلیسم و تجسد در بافتار اندیشه غربی و به طور خاص در مسیحیت معنا پیدا می‌کند و برای مثال، پدیده تجسد تنها خاص مسیحیت است و در دیگر ادیان، به ویژه اسلام، نمی‌توان برای آن مشابهی یافت. اما به باور نویسندگان مقاله، این قرائت جدید از دین و برقراری نسبت تازه میان دین و سکولاریسم - هستی‌شناسی کم‌بنیه و هبوط خداوند در مقامی انسانی - افق‌های تازه‌ای را در عرصه ایمان می‌گشاید. مهم‌تر از همه آن‌که اگر مقدمات و پیش‌فرض‌های پدیده‌هایی چون هستی‌شناسی کم‌بنیه و پایان متافیزیک درست باشند، می‌توان نتیجه گرفت که این امر تنها محدود به مسیحیت نمی‌شود و همه ادیان تاریخی و ابراهیمی، از جمله اسلام، را نیز در برمی‌گیرد. از این رو، استفاده از تجارب مشابه، کندوکاو و پژوهش در این باب و افزودن به این قسم ادبیات، در جوامعی چون ایران که همچنان درگیر مشکله سکولاریسم و برقراری نسبت دین/ دنیا و پیوند میان خشونت/قدسیت هستند، می‌تواند به برون‌رفت از وضعیت کنونی ما یاری رساند.

فیلسوفانی که در این مقاله به آراء و نظرات آنها پرداخته شد با طرد انگاره‌های رایج روشنگری و مدرنیته در مورد زوال دین از احیای آن در دوران اخیر سخن می‌گویند. در این برداشت، مرگ خدا از طریق نابود ساختن تلقی اخلاقی-متافیزیکی از خدا، به صورت متناقض‌نمایی فضا را برای دین پسامتافیزیکی جدید، که بر عشق الهی معطوف است، می‌گشاید. چشم‌انداز پاسکولار نیازی نمی‌بیند که امر مذهبی را در مقابل امر سکولار قرار دهد و هدف از آن، غلبه بر تنازع میان سکولاریسم/دین‌داری است تا بتوان نقاط ضعف و قوت هر دو را شناخت. دیگر ترسیم خط ممیز قاطع میان ایمان و بی‌ایمانی، خداباوری و خدامنکری مفید نیست. جزم‌اندیشی خداباورانه و خدامنکرانه، هر دو، دو روی یک سکه‌اند. تأویل‌پذیری واقعیت به ما اجازه می‌دهد که وجود و حقیقت متافیزیک را ناتوان و ضعیف

بدانیم. در زندگی معاصر، اگر هر تجربه‌ای تا حد تأویل تنزل یابد، بخش‌های خلل‌ناپذیر و استوار پیشین تفکر- نظیر حقیقت، هستی و منطق- متعاقباً دچار ضعف می‌شوند، زیرا این بخش‌ها به تجربه‌ای بالقوه ساختگی تبدیل شده و ما نمی‌توانیم صریحاً بر درستی و نادرستی آن‌ها تأکید کنیم. در نتیجه، در چنین شرایطی تنها اندیشه‌ای که به کار ما می‌آید اندیشه کم‌بنیه است.

نکته قابل تأمل این است که گرچه این فیلسوفان بحث خود را در بافتار مسیحیت پی می‌گیرند، اما تأملات آنان، هر جا که خشونت متافیزیک در کار است، می‌تواند راه‌گشا باشد. برای مثال، در وضعیت کنونی‌ای که ما در آن به سر می‌بریم، از میان برداشتن تمایز قاطع میان ایمان و بی‌ایمانی، خداآوری و خدامنکری در سپهر فلسفه و متعاقب آن در سیاست را می‌توان به مثابه راهی برای برون‌رفت از وضعیت فعلی دانست، زیرا جزم‌اندیشی خداآورانه و خدامنکرانه هر دو به یک اندازه می‌تواند خطرناک باشد.

از منظری جامعه‌شناسانه، می‌توان ادعا کرد که ما شاهد جامعه‌ای پساسکولار هستیم. جامعه پساسکولار جامعه‌ای است که در آن علاقه به حیات معنوی از نو احیا شده است. چنین جامعه‌ای پساسکولار است، نه ماقبل سکولار، زیرا این حیات معنوی به وسیله آزادی‌ها و حقوق دموکراتیک مصرح در جهان سکولار حاصل شده است. به بیان دیگر، پساسکولاریته به معنای سکولاریته‌ای است که بازاندیشی شده و بنابراین نمی‌توان آن را به عنوان ضدسکولاریته تفسیر کرد، بلکه بیش‌تر فضایی است که پس از سکولاریته پدید آمده است. می‌توان تصریح کرد که پساسکولاریسم، حضور دین در جامعه «با فرض وجود دولت سکولار» است. بازگشت دین را نباید به معنای بنیادگرایانه آن در نظر گرفت و منظور از آن بیش‌تر فرا رسیدن عصر یک معنویت جدید است که واقعیت غیبت خداوند، نطفه آن را با خود حمل می‌کند.

منابع

الف) منابع فارسی

- پاپکین، ریچارد. (۱۳۷۷). دین: اینجا، اکنون، ترجمه مجید محمدی، تهران: نشر قطره.
- برگر، پیتر و دیگران. (۱۳۸۰). افول سکولاریزم: دین خیزش‌گر و سیاست جهانی، ترجمه افشار امیری، تهران: پنگان.
- رورتی، ریچارد و واتیمو، جیانی. (۱۳۹۴). آینده دین و خدا در مسیحیت، ترجمه کاوه حسین زاده راد و نادر نصیری: نشر علم.
- شایگان، داریوش. (۱۳۸۰). افسون‌زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: نشر فرزانه روز.
- عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۹۵). پایان تئولوژی، تهران: انتشارات نقد فرهنگ.
- کاپوتو، جان دی. (۱۳۸۶). اینک دین: سرشت ایمان در عصر مدرن، ترجمه مرضیه سلیمانی، ویراسته مسعود خیرخواه، تهران: نشر علم.
- واتیمو، جانی. (۱۳۸۶). پایان مدرنیته، مترجم منوچهر اسدی، آبادان: پرسش.

ب) منابع انگلیسی

- Brugger, Brugger and Karayanni, Michael. (2007). **Religion in the Public Sphere: A Comparative Analysis of German, Israeli, American and International Law**, New York: Springer.
- Byrnes, Timothy, and J. Katzenstein, Peter. (2006). **Religion in an Expanding Europe**, Cambridge: Cambridge University Press.
- Caputo, John, and Vattimo, Gianni. (2007). **After the Death of God**, New York: Columbia University Press.
- Casanova, José. (2008). **Public Religions Revisited in Hent de Vries, ed. Religion: Beyond the Concept**, Fordham: U.P.
- Dalferth, Ingolf. (2009). *Post-secular Society: Christianity and the Dialectics of the Secular*, Oxford: Oxford University Press, **Journal of the American Academy of Religion**, pp. 1–29, The Author.
- Derrida, Jacques, and Vattimo, Gianni. (1998). **Religion**, Translated

by David Webb. Stanford: Stanford University Press.

Desmond, William, and Caputo, John D. (2009). **Religion, metaphysics, and the postmodern**, Indiana: Indiana University Press.

DE VRIES, Hent, and Sullivan, Lawrence. (2006., **Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World**, New York: FORDHAM UNIVERSITY PRESS.

Greeley, Andrew. (2003). **Religion in Europe at the end of the second millennium**, New Jersey: Transaction Publishers.

James, Helen. (2007). **Civil Society, Religion and Global Governance**, London and New York: Routledge.

McCaffrey, Enda. (2009). **The Return of Religion in France from Democratization to Postmetaphysics**, London: PALGRAVE MACMILLAN.

McGrath, Alister. (2004). **The Twilight of Atheism, The Rise, and Fall of Belief in the Modern World**. London: Random House.

Olthuis, James. (2002). **Religion with/out Religion, The Prayers and Tears of John D. Caputo**, London, and New York: Routledge.

Pettman, Ralph. (2004). **Reason, Culture, Religion: The Metaphysics of World**, London: PALGRAVE MACMILLAN.

Sigurdson, Ola. (2010). **Beyond Secularism? Towards a Post-Secular Political Theology**, 26:2 April.

Vattimo, Gianni. (1996). **Belief**, Stanford: Stanford University Press .

Woodhead, Linda, and Heela, Paul. (2001). **Peter Berger and the Study of Religion**, London, and New York: Routledge.

Wrathall, Mark. (2003). **Religion After Metaphysics**, Cambridge: Cambridge University Press.

Žižek, Slavoj, and Milbank, John. (2009). **The Monstrosity of Christ Paradox or Dialectic?** London: MIT Press.

(ج) منابع اینترنتی

www.constitution.org/cons/norway/dok-bn.html (Accessed on 20/8/2011)

www.ku.dk/satsning/religion/.../Sebastien_Tank_Transformation.pdf (Accessed on 15/4/2011).

www.homes.mitula.ca/homes/price-houses-holberg (Accessed on 23/7/2010)

www.springerlink.com/index/r315833247574910.pdf (Accessed on 13/3/2011).



پوهنځی
په نامه
پوهنځی
په نامه