

نقش و تاثیر دین در عرصه‌های عمومی

ابراهیم یزدی



در قرن بیستم به گونه‌ای آشتی ناپذیر رویاروی یکدیگر قرار گرفتند. در این میان معلوم شده است که تصویر یک بازی همه یا هیچ میان دین و روشنگری با وضعیت کنونی، یعنی وضعیت جوامع پست سکولار غرب مطابقت ندارد.

او بر این نکته تاکید می‌کند که: «انتظارات روشنگران افراطی به همان اندازه نامحقق مانده است که دغدغه‌ها و نگرانی‌های مخالفان کلیسایی آنها». زیرا: «دین به عنوان نیروی شکل دهنده به زندگی به هیچ وجه از عرصه اجتماع محو نشده و در هر حال در طرز تلقی شهروندان از وجود و ساحت اخلاقی سیاسی خودشان اهمیت خود را حفظ کرده است.»

۲- قرن بیستم با اوج انزوی دین (مسیحیت)، نه تنها از عرصه سیاست و قدرت، بلکه با نفی کم و بیش کامل علم از ضرورت و مفید بودن دین و نهادهای دینی آغاز شد. این انزوا و نفی و طرد دین از حوزه‌های مختلف از یکسو ریشه در باورها و ادعاهای نهادهای دینی مسیحیان و از سوی دیگر معلول پیروزی‌های بی‌دربی علم در زمینه‌های مختلف بوده است.

زمانی بود که عرصه‌های علم و فرهنگ، سیاست و حکومت، تماماً تحت سیطره قاهرانه نهادهای دینی بود. این نهادها، به عنوان نمایندگان خدا در روی زمین، اقتدار کامل داشتند. با پیشرفت علم به تدریج نه تنها پایه‌های این اقتدار فروریخت بلکه، دین و نهادهای دینی تحت نفوذ و اقتدار سیاست و حکومت درآمدند و به حاشیه زندگی، به قلمرو خصوصی رانده شدند. از سوی دیگر، پیشرفت علم و هیجان‌های ناشی از دستاوردهای بی‌سابقه علمی موجب مطلق‌بینی و مطلق‌اندیشی علمی شد. به این معنا که چنین پنداشته شد که علوم بنیادی قادر است تمام درهای بسته را به روی بشر بگشاید و به تمام پرسش‌ها پاسخ دهد. بنابراین بشر دیگر نیازی به خدا و دین ندارد. بلکه گامی فراتر نیز برداشته شده و برخی اصل وجود دین را هم مایه رکود و عقب ماندگی جامعه و «افیون توده‌ها» اعلام داشتند. اما نگاه غالب در محافل علمی عموماً در چارچوب بیرون راندن دین از حوزه عمومی به درون قلب و در محدوده کاملاً شخصی - فردی بود. با وجود این که دانشمندان برجسته‌ای هم بودند که با قرائتی عرفانی از دین ضرورت حضور آن را در زندگی انسان باور داشتند، اما دین ستیزی شیوه رایج و غالب علم مداران شد. این

۱- سخنان اخیر یورگن هابرماس در مراسم اعطای جایزه هولبرگ (آذر ماه ۱۳۸۴)، انعکاس تغییر و تحول در وضعیت و موقعیت دین در دهه‌های آخر قرن بیستم و ادامه آن در آغاز قرن بیست و یکم در عرصه‌های علمی، سیاسی، اجتماعی و هستی‌شناسی می‌باشد. هابرماس در این سخنرانی خود به نقش جدید دین در عرصه‌های عمومی و «اهمیت سیاسی تازه‌ای که سنت‌های مذهبی و اجتماعات دینی پیدا کرده‌اند» و همچنین نقش روزافزون مذهب و تاثیر آن در سیاست‌های ملی و جهانی و به ویژه «گسترش و ادامه نقش مذهب در محافل تحصیلکرده و برخوردار از فرهنگ ممتاز» توجه داده است.

هابرماس در راستای تبیین آن‌چه او در باره دین در عرصه عمومی بیان کرده است شواهدی از بروز و ظهور این پدیده و تاثیرات آن بر جامعه جهانی، به خصوص جامعه‌های سکولار غربی ارائه می‌دهد.^(۱)

هابرماس، به عنوان یکی از مطرح‌ترین اندیشمندان و فلاسفه معاصر غرب قبلاً هم، هنگامی که در سال ۱۳۸۱ به تهران آمد، در سخنرانی خود در مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها و دانشگاه تهران، آرای خود را پیرامون دین و سکولاریسم مطرح نمود.^(۲)

در این سخنرانی‌ها وی به توضیح دو معنا یا مفهوم از سکولار کردن جوامع غربی پرداخت. او ابتدا به مفهوم حقوقی سکولاریزاسیون که با جریان انتقال اجباری اموال کلیسا به یک حکومت لائیک، یعنی جدا شده از حاکمیت کلیسا آغاز شده بود، اشاره کرد و سپس به تحول این معنا و مفهوم در «جریان‌های پیروزمند، همراه با اجبار مدرنیته» پرداخت. او نظریه کسانی که: «سکولار کردن را یک بازی همه یا هیچ میان نیروهای مولد علم و تکنیک رها شده توسط سرمایه داری از یک سو و نیروهای پابرجای دین و کلیسا از سوی دیگر تلقی می‌کنند» مردود سو و نیروهای پابرجای دین و کلیسا از سوی دیگر تلقی می‌کند و تکنیک حکومت لائیک، یعنی جدا شده از حاکمیت کلیسا آغاز شد می‌داند زیرا: «در یک بازی همه یا هیچ، تنها یکی از طرف‌های بازی می‌تواند به هزینه موجودیت طرف دیگر برنده شود و چون هم لیبرال‌ها و هم کلیسائیان معتقد بودند که قواعد این بازی به نفع قوای محرکه مدرنیته است، سخنگویان روشنفکری علمی، مرجعیت دینی در قرن نوزدهم و همچنین

مطلق بینی علمی، یا علم زدگی، کار را به جایی رسانید که برخی از دانشمندان چون خدا را زیر چاقوی جراحی خود نیافتند منکر وجود خدا و روح و ذهن جدای از ماده شدند. ماده ملموس و محسوس را زلی و ابدی و خالق و پروردگار جهان دانستند. زمانی بروسه (La Broussaie) فیزیولوژیست فرانسوی با افتخار اعلام کرد: «هرگز به وجود روح اعتقاد پیدا نخواهد کرد، مگر آن که آن را زیر چاقوی تشریح خود کشف کند.» یکی از همکاران بروسه، به نام کابانیس (Cabanis) فیلسوف و فیزیولوژیست مادی گرای مکانیستی اصرار داشت که حیات صرفاً سامانی از نیروهای فیزیکی و شیمیایی است و فکر هم، مانند ترشح صفرا از کبد، در سلول های مغزی تولید و ترشح می شود یا رفتار انسان به سامان یافته گی عوامل طبیعی (فیزیکی) بستگی دارد. روح و خدا عناصری زاید و اعتقاد به آنها از جمله خرافات است. بسیاری از این دانشمندان مادی گرا کوشیدند تا بر اساس مبانی رایج و غالباً آگاهش گرایانه دکارتی فلسفه علم، برای فعالیت های ذهنی نظیر حافظه، و رویاها، جایگاه مادی در مغز و اعصاب بیابند، یا حالات متغیر و متنوع روان و ذهن انسان، از جمله تجارب عرفانی، آینده بینی، کشف و شهود، رویای صادق را با معیارهای فیزیولوژی مغز و اعصاب تبیین و تفسیر نمایند. برخی از همین گروه از متفکران، نظیر اوپارین (زیست شناس معروف روسی) دیدگاه های مکانیستی مادی گرایانه را کافی برای شناخت جهان ندانستند و خود را نئومکانیست نامیدند.

برخی از پژوهشگران، ضمن قبول ویژه بودن تجارب عرفانی، از جمله پدیده وحی، آنها را از مقوله توهم و تخیل (هالو سیناسیون) قلمداد کردند.

این وضعیت تاریخی را کاپرا، فیزیک دان برجسته معاصر در «تائوی فیزیک» خود چنین ترسیم کرده است: «الوهیت از بینش علمی جهان یکسره رخ بریست و یک خلاء روحی از خود بر جای نهاد که در فرهنگ امروز ما بسیار مشخص و آشکار است. پایه فلسفی این لائیسیت یا علمیت (Secularism) طبیعت تجزیه و تقسیم (کاهش گرایی) دکارتی بین روح و ماده بود. پیامد چنین تقسیمی این باور بود که جهان یک سیستم مکانیکی است که بی هیچ تاثیری از جانب مشاهده گر انسانی به طور عینی «قابل توصیف» است. یک چنین توصیف عینی از طبیعت، ایده آل تمام علم گردید.»

اما از همان آغاز قرن بیستم، اندیشمندانی هم بودند که اگر چه رهایی علم از سیطره و سلطه کلیسا را لازم و مفید و سازنده می دانستند، اما سیطره علم بر دین و نفی ارزش های معنوی را نیز

غیر ضروری بلکه خطرناک تشخیص می دادند. به عنوان نمونه، کارل گوستاو یونگ، که شاگرد و همکار زیگموند فروید بود، واکنش خود را چنین بیان کرده است: «پیش از بروز جنگ ۱۹۱۴ ما اطمینان داشتیم که دنیا را می توان به وسایل عقلی نظم و ترتیب داد. اما حالا با یک کیفیت وحشتناک رو برو شده ایم، به این معنا که دولت های پیداشده اند که دعوی قدیمی قدرت الهی حکومت ها را از نو آغاز کرده و به عبارت دیگر مدعی «تمامیت» شده اند که ناچار به سلب آزادی عقیده می شود. بار دیگر ما در جلو چشم خود می بینیم که افراد بشر برای دفاع از نظریات کودکانه خود در باره ایجاد بهشت در روی زمین خون یکدیگر را می ریزند. به خوبی مشاهده می شود، که آن نیروی حیوانی، بلکه جهنمی که در گذشته در داخل یک بنای عظیم معنوی کمابیش رام و زنجیر و تا اندازه ای مثمر ثمر شده بود، اکنون به حرکت درآمده و منجر به ایجاد یک شکل بردگی تازه در دست دولت یا یک زندان دولتی می شود که فاقد هر گونه محسنات فکری یا معنوی است.»^(۳)

یونگ همچنین به مطلق انگاری قدرت عقل خودبنیاد انسانی، در حل مسایل و مشکلات زودرو، واکنش نشان داده است: «انسان امروز نمی فهمد عقل گرایی که قابلیت واکنش او را نسبت به سمبول ها و افکار فوق طبیعی از میان برده تا چه حدودی وی را در برابر جهان زیر زمینی روانی عاجز ساخته است. بشر خود را از قید خرافات رها کرده (لا اقل خود چنین می انگارد) اما در این جریان ارزش های معنوی خود را تا میزان خطرناکی از دست داده است. سنت های اخلاقی و معنوی او متلاشی شده و او اکنون بهای این متلاشی شدن را به صورت سرگشتگی و گسیختگی جهانی می دردداد.»^(۴) و در ادامه می گوید:

«در برابر مرض روحی و نیروهای مخرب ناشی از آن هیچ کمک از فکر و فلسفه نمی توان انتظار داشت. عقل بشر به تنهایی آن قدرت را ندارد که بتواند از عهده خطر عظیم کوهی که شروع به آتش فشانی کرده است (غرایز و خودخواهی های آدمی) برآید»^(۵) یونگ این وضعیت را حاصل نگاه مطلق انگاری علمی می داند:

«همین که روانشناسی صرفاً یکی از فعالیت های مغزی تلقی شود، ارزش ویژه و کیفیت ذاتی خود را بلافاصله از دست می دهد و حاصل عمل غدد داخلی و در ردیف یکی از شاخه های فیزیولوژی به شمار می رود.»^(۶) از آن زمان که یونگ تشخیص خود را در باب معلولیت و ناکارآمدی نگاه مطلق گرایانه در علم اعلام کرد، بیش از نیم قرن می گذرد

از همان آغاز قرن بیستم، اندیشمندانی هم بودند، که اگر چه رهایی علم از سیطره و سلطه کلیسا را لازم و مفید و سازنده می دانستند، اما سیطره علم بر دین و نفی ارزش های معنوی را نیز غیر ضروری بلکه خطرناک تشخیص می دادند

برای حل مشکل دخالت و سیطره آمرانه و قاهرانه نهادهای دینی در سیاست و حکومت، لزومی ندارد از آنچه غربی ها تجربه کرده اند، و آنچه را که آنها به نام سکولاریزم شکل داده اند تقلید کنیم. بلکه می توان و باید بر اساس عناصر و ارکان اصلی فرهنگ ملی، سوابق تاریخی و تجارب ملی و جهانی راه حل های راهبردی قابل قبول و عملی ارائه داد

(اولی ۱۹۲۸ و دومی ۱۹۳۸) پیشرفت های خیره کننده در علم مغزو اعصاب (Neuroscience) و دستاوردهای علمی، تشخیص یونگ بیش از پیش تأیید می نماید.^(۷)

در این موضع گیری ها یونگ تنها نماند. از هایزبرگ گرفته تا برگسون و کاپرا از اریک فروم تا ویکتور فرانکل، همه جادرمحافل و مراکز علمی جهان چنین فریادهایی شنیده شده و می شود و روز به روز ساطر می گردد. عنصر اصلی این پیام مشترک در همه جا این است که شیوه های تحلیلی و استقرایی و فلسفه دکارتی حاکم بر علم نمی تواند تمامی مسایل مربوط به انسان، روح، فکر، ذهن و روان آدمی را حل کرده و به ماهیت آنها پی برد. هر زمان که ابزارهای شناخت خود را محدود و منحصر به یکی از انواع آن روش ها بنماییم بی تردید قادر به درک همه جانبه حقایق و پدیده های جهانی هستی، چه جهان درون خود و چه جهان بیرون از خود، نخواهیم بود.

به عنوان نمونه، اریک فروم، روانکاو فقید معاصر، روانشناسی و روانکاوای کلاسیک را مورد انتقاد قرار می دهد و آن را «علمی که فاقد موضوع اصلی خویش، یعنی روح انسانی است» می داند. می نویسد:

«سنت بررسی روح آدمی با توجه به تقوی و سعادت وی، در روانشناسی به کنار نهاده شد. روانشناسی آکادمیک که می کوشید به علوم طبیعی و روش های آزمایشگاهی توزین و شمارش تاسی جوید، با همه چیز جز با روح سر و کار داشت. همچنین می کوشید جنبه هایی از انسان را که می توان آن را در آزمایشگاه تحت بررسی قرار داد آشکار سازد و مدعی بوده و جدان دآوری ارزش ها و شناسایی خیر و شر، مفاهیمی ماورا طبیعی و خارج از قلمرو روانشناسی است. غالباً به مسائل کم اهمیتی می پرداخت که بیشتر متناسب با یک روش به ظاهر علمی بود تا بدایع روش های تازه جهت بررسی مسائل عمده انسانی. بدینسان روانشناسی به صورت علمی درآمد که فاقد موضوع اصلی خویش یعنی روح انسانی، بود.»^(۸)

ویکتور فرانکل، در ادامه سنت کارل گوستاو یونگ در تعریف و تبیین ناخود آگاه وجود آدمی به دو دستاورد بزرگ می رسد: اولی «انسان در جستجوی معنا» و دومی «خدا در ناخود آگاه».

ویکتور فرانکل را واضح مکتب سوم روانکاوای وین (اطریش) می دانند. مکتب اول «انسان در جستجوی لذت» (The Will For Pleasure) به فروید تعلق داشت. مکتب دوم «انسان در جستجوی قدرت» (The Will for Power) به آدلر تعلق دارد. و مکتب سوم «انسان در

جستجوی معنا» (The Will for Meaning) از آن ویکتور فرانکل است.^(۹)

در این جمع بندی های جدید علمی، روانکاوان تنها نیستند، فیزیک دانان برجسته معاصر نیز به نتایج مشابهی رسیده اند. ایان باربور (Ian Barbour) استاد فیزیک دانشگاه شیکاگو و صاحب کرسی ادیان، مبانی نظریه های علمی را مورد نقد جدی قرار داده و بر این باور است که: «مفاهیم علمی ناکامل، جزئی نگر، انتزاع گرایانه و کناشی اند»^(۱۰): «اصالت واقع خام (Realism) Naïve) دیگر قابل دفاع نیست» و «نیاز به استفاده از زبان بدیل یا علی البدل به پرداختن به کار و بار جهالت، ما را از جست و جوی یک تصویر یگانی باز نمی دارد.» او هم چنین درباره اصل دکارتی تحول گرایی در شناخت جهان معتقد است که:

«اصالت تحول یا فروگاهش (Reductionism) با این دلیل دفع می شود که «کل» چیزی بیشتر و فراتر از مجموعه اجزا است»^(۱۱) و اصالت تحویل در

حوزه اتم نیز مورد چون و چرا است. پیشرفت های علمی، به خصوص از اواسط قرن بیستم، به تدریج، اما با اطمینان نارسایی جهان بینی علمی رایج را به وضوح به چالش کشید. ضرورت نگرش کل گرا - هولیستیک در شناخت جهان، شیوه استقرایی و تحلیل گرا (آنالیتیکال) و کاهش گرای ممکن دکارتی را کم رنگ و در مواردی بی رنگ ساخت. مکانیک نیوتنی نقش خود را به عنوان یک نظریه بنیادین پدیده های طبیعی از دست داد. فیزیک جدید کوانتومی، نگرش کل گرا، به اضافه نظریه عمومی سیستم ها سبب شده است که جهان دیگر یک ماشین متشکل از انواع اشیاء گوناگون به شمار نیاید و یک کل غیر قابل تقسیم و تجزیه تلقی گردد.

آنچه هابرماس اندیش ورزان را به آن می خواند سال ها قبل در رابطه میان علم و دین بیان کرده است:

«هر یک از این دو (علم و دین) باید تمامیت و یگانگی آن دیگری را محترم شمارد و در قبال و سوسه تحمیل مقولات فکری خاص خویش بر دیگری مقاومت ورزد. هم از آن روی که مسائل علم و دین در گذشته با هم خلط شده اند، نخستین وظیفه ما در این راه رد تقبیح مناط آنها است. فقط در این صورت می توان کوشش های تازه ای در ارائه سنتز از آن دو، بدون تحریف شان و شایستگی هر یک به خرج داد.»

«اغلب پژوهندگان علم و دین را دو کوشش

باربور یک جهان بینی جامع را برای فهم جهان ضروری می داند:

«این کمال عینیت زدگی است که تجربیات هر نظریه را اعم از نو یا کهن، مفتاح مشکل گشای ماهیت واقعیت بدانیم. نه فیزیک کهن و نه فیزیک نوین، نه هیچ علم تخصص یافته ای نمی تواند چنان که باید و شاید به همه جوانب تجربه انسان بنگرد و یک جهان نگری جامع ارائه دهد.»

طیف خاصی از روشنفکران، که قبل از تجربه حکومت به نام دین هم، نظر خوب و مساعدی نسبت به مذهب نداشتند، از فرصت استفاده کرده و سیاست ها و عملکردهای فعلی را چماقی کرده اند و بر سر روشنفکران دینی می کوبند و نوعی از سکولاریزم و نفی دین در تمامی عرصه های عمومی را تبلیغ می کنند

شدیداً متخالف در نظر می‌آوردند که اساساً ربطی به یکدیگر ندارند. در حالی که در گذشته، زیست‌شناسان بیشتر متأثر از تحول موجودات زنده (داروین) به شباهت‌ها بین انسان و سایر موجودات می‌پرداختند، زیست‌شناسان معاصر توجهشان بیشتر به توانایی‌های منحصر به فرد انسان، نظیر تصمیم‌گیری عقلانی (Rational Decision)، زبان کنایی یا نمادین (Symbolic Language) و تکامل فرهنگی (Cultural Evolution) معطوف است.»

زیست‌شناسی جدید «دیگر طبیعت را یک مکانیزم جبری جامد نمی‌شمارد بلکه به هیات یک پویای متحول و دارای کنش‌های متقابل که در حوزه‌ای نام‌هایش عدم تعین indeterminacy و بالقوه‌گی‌های Potentialities چند احتمالی حاکم است» می‌بیند.

باربور این جهان‌بینی را که: «انسان یک ماشین زیست‌شیمیایی است و «مغزش صرفاً یک کامپیوتر پیچیده و هستی‌اش فرآورده نیروهای کور تکاملی و اعمالش مجبور و مقهور گذشته‌اش، می‌باشند، رد می‌کند و گرچه قدرت راهبردهای شیمی حیاتی و تکاملی را ارج می‌نهد اما تأکید دارد که: «در حیات انسان فعالیت‌های سطح عالی تری هست که نمی‌تواند به این سبک تحلیل شود.»^(۱۲)

علم‌زمانی در قرن ۱۹ و اوایل قرن بیستم چنین تصویر می‌کنده که وظیفه فیزیک تقریباً به انجام رسیده است و به نقل از باربور، پندار علم‌گرایان این بود که: «پیشرفت‌های علمی مانند گسترش مرزهای ملی، دیگر روز به روز مناطق کمتری برای کشف شدن باقی می‌گذارد.»

اما این ساده‌انگاری علمی، دیگر جایی ندارد. فیزیک نوین بر این باور است که: «امروزه هر کشف علمی چندین و چند سؤال و مسئله جدید برمی‌انگیزد و هر مسئله‌ای که حل می‌شود، سر آغاز طرح مسایل جدید است. اکنون علم به سلسله زنجیره می‌ماند که دو انتهای آن از یکدیگر دور می‌شوند علم با این دور شونده‌گی غریبش، منحنی شتاب‌داری را سیر می‌کند. مبارزه طلبی علم پایان ناپذیر می‌نماید.»

«هنوز شگفتی‌های بزرگی در راه است و رازهای ناگشوده مانده بیشتری. هیچ پایانی برای کشف ذرات یا ضد ذراتی که یک وقت عنصر خوانده می‌شدند متصور نیست.»

باربور یک جهان‌بینی جامع‌را برای فهم جهان ضروری می‌داند:

«این کمال عینیت زدگی است که تجریدات هر نظریه را اعم از نو یا کهن، مفتح مشکلی‌گشای ماهیت واقعیت بدانیم. نه فیزیک کهن و نه فیزیک نوین، نه هیچ علم تخصص

یافته‌ای نمی‌تواند چنان که باید و شاید به همه جوانب تجربه انسان بنگرد و یک جهان‌نگری جامع ارائه دهد.»

کاپرا استاد برجسته فیزیک دانشگاه کالیفرنیا و نویسنده کتاب معروف «تائوی فیزیک»^(۱۳) نیز ضمن برشماری کمبودهای یکسویه‌نگر علمی، نقش عرفان را به عنوان عصاره و جوهر مذهب مطرح می‌سازد:

«در سده بیستم، فیزیک چند انقلاب در مفاهیم را پشت سر گذاشته است که محدودیت درک مکانیستی از جهان را آشکارا نشان می‌دهد و به یک بینش ارگانیک و اکولوژیک راهبر می‌شود، که شباهت بسیاری به دیدگاه‌های عرفانی همه زمان‌ها و همه سنت‌ها دارد.

این وضعیت که فیزیک جدید به عنوان تجلی یک تقسیم و تخصیص افراطی ذهن عقلانی اینک با عرفان، به عنوان عصاره و جوهر مذهب و تجلی تقسیم و تخصیص افراطی ذهن شهودی ارتباط و پیوند برقرار می‌سازد و بازایی تمام وحدت و طبیعت مکمل وجوه شهودی و عقلانی آگاهی (انسان) را نشان می‌دهد.»^(۱۴)

کاپرا در مقدمه کتاب خود «دوران دگرگونی» به بحرانی که سراسر جامعه بشری را فرا گرفته و از آن رنجور است می‌پردازد و ویژگی‌های آن را تورم، بیکاری و بحران انرژی، چالش‌های پزشکی، آلودگی محیط زیست، فقر و محرومیت برمی‌شمرد و ریشه آنها را «بحران درک و فهم و احساس» می‌داند.

کاپرا تأکید می‌کند که: «این ناراحتی و بهم خوردگی از آنجا است که پیوسته بر خود فشار می‌آوریم تا تصورات و ادراک‌های گذشته را - بینش ماشینی از جهان مربوط به دانش دکارتی و نیوتنی را بر واقعیت‌هایی منطبق کنیم که دیگر در این گونه تعبیرها و تفسیرها نمی‌گنجد. در این جهان پدیده‌های زیستی و روانی و اجتماعی و محیطی با هم پیوند خورده است.»

کاپرا به این جمع بندی رسیده است که: «ما نیازمند یک پارادایم نوین هستیم، یک بینش تازه درباره واقعیت، یک دگرگونی بنیادین در شیوه اندیشه، ادراک و احساس ارزش‌هایمان ... نخستین نشانه‌های این دگرگونی و پشت سر نهادن ادراک ماشینی از واقعیت و رسیدن به یک ادراک جهان‌شمول، در همه زمینه‌ها اینک دیده می‌شود و می‌توان پیش‌بینی کرد. که دهه‌های آینده را فرا خواهد گرفت.»^(۱۵) او در «تائوی فیزیک» خود با صراحت از ضرورت یک انقلاب فرهنگی صحبت می‌کند:

«معتقدم که بینش فیزیک نوین درباره جهان با جامعه کنونی ما ناسازگار است، جامعه‌ای که هرگز همبستگی و پیوند هماهنگی را که مادر طبیعت می‌بینیم، به هیچ وجه منعکس

اگر این سخن هابرماس را بپذیریم که ادیان نه تنها در گذشته، بلکه در عصر حاضر هم برای عقل مدرن سکولار ایده‌ها و حرف‌ها دارند و توان الهام بخشیدن به سکولارها را دارند، بی‌تردید سهم و نقش اسلام در این همکنشی بی‌همتا و یگانه خواهد بود به شرطی که مسلمانان هم به شرایط کنونی جهانی توجه کنند

مسیحیت در برابر سکولاریزم شکست خورد و قدرت سیاسی خود را از دست داد. اما برخلاف انتظار دین ستیزان، این شکست موجب مرگ این دین نشد. بلکه مسیحیت با نقد گذشته خود و تغییر در اولویت‌ها و ادعاها، موجودیت خود را حفظ کرد

نمی‌کند. به منظور تحقق یک چنین تعادل دینامیکی، یک بافت و ساختار اقتصادی و اجتماعی که از ریشه با آنچه موجود است متفاوت باشد، ضروری خواهد بود؛ یک انقلاب فرهنگی به تمام معنی کلمه ضرورت پیدا کرده است. بقای کل تمدن ما شاید بسته به این است که ما بتوانیم امکان یک چنین دگرگونی و تغییر و تحولی را فراهم آوریم»^(۱۶)

به این ترتیب تقابل علم و دین (اریاب کلیسا) که در عصر روشنگری آغاز شده بود و آزادی علم از قیومیت دین را به دست آورد، آرام آرام به نقطه تعادل منطقی و عقلانی رسیده است. امروز در بسیاری از مراکز و محافل علمی جهان، نگاه تازه‌ای به مبانی دینی یا بهتر بگوئیم ادیان مشاهده می‌شود. پیوندهای جدیدی میان فلسفه و دین و فلسفه و علم ایجاد شده است. باربور از قول وایتهد نقل می‌کند که وی علم و دین را کاری ترین نیروهایی که بر انسان نفوذ دارند نامیده است و این که: «وقتی تامل می‌کنیم که دین و علم چه ارج و اهمیتی برای بشر دارند، گزاف نیست اگر بگوئیم سیر آینده تاریخ بستگی به معامله این نسل با مناسبات و روابط فیما بین آن دو دارد.»

۳. آنچه در ارتباط بین علم، به خصوص علوم طبیعی و بنیادین و دین اشاره شد، در روابط دین با علوم انسانی - اجتماعی و سیاست و قدرت نیز پدید آمده است. دین بار دیگر با قدرت در عرصه‌های عمومی حضور فعال پیدا کرده است و بسیاری از متفکران و اندیشمندان این حضور را ناگزیر دانسته‌اند.

هابرماس، به عنوان برجسته ترین متفکر معاصر در سخنان اخیر در واقع تعمیم و تسری تحولات و تغییرات در رابطه علم و دین به عرصه‌های دیگر، از جمله قدرت و سیاست را نشان داده است.

یک رابطه نزدیک و تنگاتنگ تاریخی میان علم‌گرایی و سکولاریزم وجود دارد. روشنفکران عصر روشنگری در غرب (اروپا) برای شکستن اقتدار قاهرانه و سلطه کامل اریاب کلیسا بر عرصه‌های سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی که مانع اساسی بر سر راه توسعه بود از سه راهبرد اصلی بهره بردند: علم‌گرایی، سکولاریزم، (به معنای جدایی کلیسا از دولت و قدرت سیاسی) و ملی‌گرایی. موفقیت روشنفکران غربی در هر سه محور از علل اصلی تجدید در این کشورها محسوب می‌شود.

اما یک رابطه نزدیکی میان علوم طبیعی بنیادی با علوم انسانی - اجتماعی وجود دارد. در دوران تمامیت‌خواهی علمی پس از آن که جایگاه مستقل علوم انسانی - اجتماعی به رسمیت شناخته شد، گروهی از اندیشمندان برخورد پوزیتیویستی رایج و قدرتمند در علوم طبیعی را به علوم انسانی - اجتماعی نیز تسری

دادند و این علوم را دنباله علوم طبیعی دانستند که با همان روش دکارتی کاهش‌گرایانه می‌توان آنها را بررسی، شناخت و تبیین کرد. اما گروهی دیگر این برخورد را مناسب ندانستند و آن را رد کردند؛ زیرا در علوم طبیعی موضوع اصلی، شناخت جهان بی‌جان است، اما در قلمرو علوم انسانی، انسان تافته جدا بافته‌ای است و یک متشکله مادی صرف نمی‌باشد. در حالی که روش‌های تجزیه‌گرا و کاهش‌گرا برای شناخت هستی کافی به نظر نمی‌رسد، چگونه می‌توان از این روش‌ها در علوم انسانی - اجتماعی برای شناخت انسان و جامعه انسانی استفاده کرد؟ اگر در قلمرو شناخت جهان و علوم بنیادی، شیوه استقرایی و کاهش‌گرا جای خود را به نگرش هولیستیک داده است، بی‌تردید در قلمرو انسان و جامعه انسانی، بیش از هر یک از انواع علوم باید کل‌نگر بود.

کارل پوپر، در آثار متعدد خود بر این نکته تاکید دارد که اگر چه شباهت‌های زیادی میان علوم انسانی - اجتماعی با علوم طبیعی وجود دارد، اما همین شباهت‌ها از نوعی نیست که نگاه پوزیتیویستی کارساز باشد.

هابرماس نیز، به همین جمع‌بندی‌ها در قلمرو دین و جامعه رسیده است و نگرش جدیدی را ارائه می‌دهد که: «عقل خود بنیاد طبیعت‌گرا، که زمانی علم‌زده بود و ادعای تمامیت‌خواهی و مطلق‌گرایی در گشودن تمام راز و رمزهای جهان هستی داشت، آرام آرام از برج عاجی که نشسته بود فرود آمده است و به جهان واقع وارد شده است» هابرماس در سخنان خود، این فرود را در حوزه تعامل دین و جامعه، به ما نشان می‌دهد.

مادر عصر بازخوانی مناسبات دین، جامعه و سیاست (و قدرت) به سرمی‌بریم. اگر بپذیریم که «احساس مذهبی» نظیر احساس زیبایی بخشی از ساختار وجودی (اگزیستانشیال) انسان است، همانطور که درک آگاهانه انسان‌ها از احساس زیبایی وجودی، مراتب و درجات دارد، و انسان‌ها به عنوان انسان از زیبایی لذت می‌برند و زیبایی را دوست دارند، میزان احساس آگاهانه مذهبی در انسان‌ها نیز متفاوت و گوناگون است، اما انسان «بی‌دین» هرگز وجود ندارد. ممکن است انسان‌هایی باشند که «احساس مذهبی» درونی خود را آگاهانه درک نکنند و به الزامات یا تاثیرات آن بی‌توجه باشند، اما این به معنای فقدان وجود عنصر مذهب در درون انسان نیست.

همانطور که عنصر زیبایی در درون انسان‌ها، خود را به صورت آفرینش‌های هنری در فرهنگ‌های متفاوت، خواه ابتدایی یا توسعه یافته، ظاهر می‌سازد، احساس مذهبی درون ذاتی نیز وجود خود را در عرصه‌های

در شرایط کنونی جهان، عصر حکومت‌های توتالیتر، اعم از دینی یا غیردینی، ایدئولوژیک یا غیرایدئولوژیک، به سر آمده است. عصر حکومت‌های مردم‌گرا و مردم‌سالار است. در نظام‌های مردم‌سالار حکومت‌ها نمی‌توانند، نسبت به آراء و نظرات مردم بی‌تفاوت باشند. در عصر نهادینه شدن مردم‌سالاری حضور دین در عرصه‌های اجتماعی - سیاسی، بیش از هر زمان مطرح و تاثیرگذار است

تجدید نظر سکولارهای غربی درباره نقش ادیان در عرصه‌های عمومی با چند مشکل اساسی روبرو است. از جمله این که آنها بی‌طرفی مذهبی خود را از دست داده‌اند و به شدت ضد اسلام شده‌اند

مختلف فردی و جمعی جامعه بشری ظاهر می‌سازد.

انسان با اعتقادات و دیدگاه‌هایش و جهان بینی اش، زندگی می‌کند و مناسباتش با پیرامون خود به درجات کم و بیش متفاوت متاثر از جهان بینی و باورهایش می‌باشد. بنابراین هیچ گاه در هیچ دینی قلمرو تأثیرات دینی به درون سینه و رفتار فردی و خصوصی شخص محدود نبوده است و نخواهد شد.

خارج از بحث‌های نظری، که آیا دین در قلمرو عمومی باید باشد یا نباشد، آدم‌ها با باورهایشان زندگی می‌کنند و حضور دارند و حضورشان شخصی و فردی نیست بلکه در رابطه با دیگران و در ارتباط با عرصه‌های عمومی است. با توجه به همین واقعیت هابرماس، در سخنرانی خود: «نقش یکپارچه‌ای که مذهب در زندگی افراد با ایمان ایفا می‌نماید»، را مطرح ساخته است و تأکید دارد که:

«ایمان منبع تغذیه تمامی زندگی است. این ویژگی تمامیت‌گرایی اعتقاد دینی، که به تمام جنبه‌های زندگی روزمره رخنه می‌کند، با هر گونه تغییر اعتقادات سیاسی ریشه دار در مذهب به سمت اعتقاداتی با مبانی ادراکی متفاوت، مغایرت خواهد داشت.»

بر همین اساس تعارض میان مسائل سکولار و مسایل مذهبی را هابرماس یک «مرزبندی» مصنوعی تلقی کرده است.

هابرماس در بحث‌های خود نه به نقش یک دین خاص (مسیحیت)، بلکه به نقش ادیان (از جمله اسلام) در جامعه کنونی می‌پردازد و به این نکته اشاره دارد که «امروز اسلام و مسیحیت دو مورد از مهم‌ترین منابع الهام بخشی مذهبی را تشکیل می‌دهند.» این موقعیت جدید در رابطه میان دین و جامعه و سکولاریزم از یک سو محصول رشد و نهادینه شدن دموکراسی و از سوی دیگر نتیجه بازسازی یا نوسازی معرفت مذهبی و رابطه مذاهب با یکدیگر و با سایر ایدئولوژی‌ها می‌باشد. هابرماس سکولارها را به تجدید نظر اساسی در نگرش‌های خود به دین در عرصه عمومی دعوت می‌کند.

نهادینه شدن دموکراسی در بسیاری از جوامع، موجب تأثیرگذاری باورهای دینی در عرصه‌های عمومی، از جمله و به خصوص در فرایندهای دموکراسی شده است. به عنوان مثال مسئله حرمت سقط جنین که یک باور دینی در میان بسیاری از دینداران است، در کشوری نظیر آمریکا، به یک موضوع تأثیرگذار در انتخابات تبدیل شده است. بسیاری از مسیحیان، به خصوص کاتولیک‌ها، سقط جنین را گناه می‌دانند. این در حالی است که بسیاری از زنانی که ناخواسته باردار می‌شوند، تمایلی به حفظ

جنین خود ندارند. اما قانون در بسیاری از کشورها سقط جنین توسط پزشکان را تنها در شرایط خاصی مجاز می‌داند. این امر موجب شده است که بسیاری از این زنان از خدمات پزشکی غیر مطمئن و غیر بهداشتی برای سقط جنین خود استفاده کنند، که پیامدهای بسیار نامطلوبی برای سلامتی آنان داشته است. بر این اساس دولت خود را مجبور دیده است که به یک ماجرای کاملاً شخصی و خصوصی شهروندان وارد شود و برای حفظ سلامتی این زنان، قوانینی در آزادی سقط جنین وضع کند و تسهیلاتی، از محل بودجه‌های دولت فراهم سازد.

اما بسیاری از مالیات دهندگان آمریکایی، که سقط جنین را گناه و حرام می‌دانند، مایل نیستند مالیاتی که آنان می‌پردازند صرف تأمین هزینه سقط جنین زنان شود. اگر چه منطقی و استدلال زنان باردار و هواداران آزادی سقط جنین این است که حفظ یا سقط جنین امری خصوصی و شخصی مربوط به خود زنان باردار است، اما این دسته از مالیات دهندگان نیز معتقدند هزینه‌های این امر نباید توسط دولت و از محل مالیات آنان تأمین گردد که آنان را هم شریک در این گناه دینی می‌سازد.

در انتخابات اخیر آمریکا، یکی از دلایل حمایت نئوکان‌ها (محافظه‌کاران جدید) از نامزدی بوش، اعلام مخالفت وی با آزادی سقط جنین و دخالت دولت در این امر بوده است. به این ترتیب یک باور دینی، که می‌تواند کاملاً شخصی و خصوصی باشد وارد عرصه عمومی شده است و در فرایند حرکت سیاسی در سطح ملی تأثیرگذار گردیده است. این تأثیرگذاری بی تردید محصول یا بازتاب سرشت نظام‌های مردم‌سالار است. در نظام‌های استبدادی چه مذهبی و چه غیر مذهبی، که نظر و رای مردم تأثیری در شکل‌گیری قدرت سیاسی ندارد، هیچ مذهبی قادر به تأثیرگذاری در تصمیمات حکومت نیست مگر آن که نهادهای دینی مسئول حکومت و یا شریک در حکومت شده باشند.

اما در شرایط کنونی جهان، عصر حکومت‌های توتالیتر، اعم از دینی یا غیردینی، ایدئولوژیک یا غیرایدئولوژیک، به سر آمده است و این نوع حکومت‌ها در حال خروج از صحنه و ناپدید شدن می‌باشند. عصر حکومت‌های مردم‌گرا و مردم‌سالار است. در نظام‌های مردم‌سالار حکومت‌ها نمی‌توانند، نسبت به آراء و نظرات مردم بی تفاوت باشند. در عصر نهادینه شدن مردم‌سالاری حضور دین در عرصه‌های اجتماعی-سیاسی، بیش از هر زمان مطرح و تأثیرگذار است.

بادرک همین واقعیت هابرماس می‌گوید: «دولت لیبرال، که صریحاً روش‌های زندگی مذهبی را مورد حمایت قرار می‌دهد نمی‌تواند، در آن واحد از تمام شهروندان خود بخواهد که

تقابل علم و دین (ارباب کلیسا) که در عصر روشنگری آغاز شده بود و آزادی علم از قیمومیت دین را به دست آورد، آرام آرام به نقطه تعادل منطقی و عقلانی رسیده است. امروز در بسیاری از مراکز و محافل علمی جهان، نگاه تازه‌ای به مبانی دینی یا بهتر بگوئیم ادیان مشاهده می‌شود

نهادینه شدن دموکراسی در بسیاری از جوامع، موجب تأثیرگذاری باورهای دینی در عرصه‌های عمومی، از جمله و به خصوص در فرایندهای دموکراسی شده است. به عنوان مثال مسئله حرمت سقط جنین که یک باور دینی در میان بسیاری از دینداران است، در کشوری نظیر آمریکا، به یک موضوع تأثیرگذار در انتخابات تبدیل شده است

ادیان صحبت کرد، اما آن را صرفاً به حوزه دین یا ادیان خاص محدود ساخت و نسبت به دین خاصی حساسیت نشان داد.

اگر این سخن هابرماس را بپذیریم که ادیان نه تنها در گذشته، بلکه در عصر حاضر هم برای عقل مدرن سکولار ایده‌ها و حرف‌ها دارند و توان الهام بخشیدن به سکولارها را دارند، بی تردید سهم و نقش اسلام در این همکنشی بی‌همتا و یگانه خواهد بود به شرطی که مسلمانان هم به شرایط کنونی جهانی توجه کنند و بایک خانه‌تکانی همه‌جانبه، ارزش‌های والای اسلامی را به زبان رایج جهان ارائه دهند. اصحاب کهف قادر به انجام این رسالت نیستند. این وظیفه اساسی روشنفکران دینی است.

اگر بپذیریم که عصر دو قطبی بودن دین و سکولاریزم به اتمام رسیده است و ضرورت پایان آن درک می‌شود، و اگر بپذیریم که اسلام هم، از مهمترین منابع الهام بخش مذهبی در جهان کنونی است، لاجرم باید نسبت به دو قطبی شدن اسلام و مسلمانان در برابر غرب و مسیحیان و سکولارهای غربی هشدار داد. پیش‌گیری از دو قطبی شدن جهان میان اسلام و غرب (مسیحیان-سکولارها) به نسبت فراوانی به رفتار مسلمانان نیز بستگی دارد. مسیحیت در برابر سکولاریزم شکست خورد و قدرت سیاسی خود را از دست داد. اما برخلاف انتظار دین ستیزان، این شکست موجب مرگ این دین نشد. بلکه مسیحیت با نقد گذشته خود و تغییر در اولویت‌ها و ادعاها، موجودیت خود را حفظ کرد.

دین قدرت گذشته خود را از دست داده است اما در پرتو

دموکراسی و نقش نهادینه شدن مردم‌سالاری،

دین اقتدار نوینی کسب کرده است.

۴. بحث هابرماس و انعکاس آن در ایران

از آن جهت برای روشنفکران ایرانی، بخصوص روشنفکران دینی حائز اهمیت است که بیست و هفت سال تجربه حکومت به نام خدا و دین، موجب بروز نوعی از واکنش‌های منفی، نه تنها در باره سیاست‌ها و عملکردهای حاکمیت، بلکه نفی دین چه در عرصه‌های عمومی و چه خصوصی شده است. طیف خاصی از روشنفکران، که قبل از تجربه حکومت به نام دین هم، نظر خوب و مساعدی نسبت به مذهب نداشتند، از فرصت استفاده کرده و سیاست‌ها و عملکردهای فعلی را چماقی کرده‌اند و بر سر روشنفکران دینی می‌کوبند و نوعی از سکولاریزم و نفی دین در تمامی عرصه‌های عمومی را تبلیغ می‌کنند. در حالی که رابطه دین با علوم انسانی-اجتماعی و سیاسی را در سه محور می‌توان مورد توجه قرار داد: «دین و سیاست»، «نهاد دین و نهاد دولت» و «دین و دولت». باید میان این سه حوزه تفکیک قائل شد و مرزها را شفاف کرد.

تا قبل از پیروزی انقلاب اسلامی و هژمونی (تمام و کمال) فقها بر دولت، حکومت، سیاست، فرهنگ، جامعه،

اظهار نظرهای سیاسی خود را مستقل از باورها یا جهان بینی خود شکل بدهند.... دولت نمی‌تواند از آنها (دین باوران) انتظار داشته باشد، که به هنگام مشارکت در مباحثات عمومی و کمک به شکل‌گیری افکار عمومی هویت خود را به دو قسمت عمومی و خصوصی تقسیم نمایند.»

آنچه به دنبال نهادینه شدن دموکراسی در برخی از کشورها در رابطه با تأثیرات دین در عرصه عمومی رخ داده است سبب آن شده است که به قول هابرماس یک موج فرهنگی در کشورهای غربی بخصوص در ایالات متحده سر بر آورده که: «زمینه‌ای را جهت مباحثات آکادمیک درباره نقش مذهب در عرصه فعالیت‌های سیاسی عمومی فراهم آورده است.»

اما تجدید نظر سکولارهای غربی درباره نقش ادیان در عرصه‌های عمومی با چند مشکل اساسی روبرو است. از جمله این که آنها بی‌طرفی مذهبی خود را از دست داده‌اند و به شدت ضد اسلام شده‌اند. سکولاریزم غربی از یکسو حضور مسیحیت و یهودیت را در عرصه‌های عمومی-سیاسی پذیرفته و با آن به تعامل مثبت پرداخته است، اما متاثر از مواضع سنتی-تاریخی ضد اسلامی در میان ارباب کلیسا، حضور اسلام را تحمل نمی‌کند. به عنوان مثال، در فرانسه حجاب دختران مسلمان در مدارس به عنوان تهدیدی برای جمهوری سکولار فرانسه محسوب شده است.

در ۱۶ دسامبر ۲۰۰۳، رئیس جمهور فرانسه، به هنگام امضای قانون ممنوعیت استفاده از نمادهای مذهبی در مدارس دولتی اعلام کرد که:

«به اعتقاد دولت فرانسه نمادهای مذهبی در حوزه‌های مشترک عمومی

مدرسه به دانش آموزان هویت مذهبی

می‌بخشد، که این امر خطری جدی برای

هویت ملی آنان به عنوان شهروندان فرانسوی

می‌باشد. به این دلیل برای حفظ هویت ملی

فرانسوی و تحکیم وحدت ملی، استفاده از

نمادهای مذهبی در مدرسه‌های دولتی بایستی

ممنوع باشد.» اما این صرفاً یک توجیه نادرستی

است. در قانون یاد شده اگر چه علاوه بر حجاب

اسلامی به کلاه یهودیان و صلیب مسیحیان، که

استفاده از آن در فرانسه بسیار رایج است، نیز

اشاره شده است. اما آیا هویت ملی فرانسوی تنها

با استفاده از این نمادها آن هم فقط در مدارس به

هم می‌خورد؟ واقع مطلب ترس و نگرانی از

رشد روز افزون اسلام در غرب، از جمله و

بخصوص در فرانسه است. یهودیت و

مسیحیت، از عناصر اصلی هویت ملی

فرانسوی محسوب می‌شود. حجاب زنان به

عنوان نماد اسلامی، ممکن است به رشد روز

افزون اسلام در فرانسه کمک کند و این، هویت

مسیحی-یهودی فرانسوی را مخدوش سازد،

اما در عصر انقلاب الکترونیک و در دهکده

جهانی اولاً نمی‌توان فرهنگ‌ها را در

سلول‌های انفرادی زندانی ساخت و از تأثیرات

متقابل آنها بر یکدیگر جلوگیری نمود. ثانیاً

نمی‌توان از تغییر در نگرش سکولارها درباره

انسان با اعتقادات و دیدگاه‌هایش و

جهان بینی‌اش، زندگی می‌کند و

مناسباتش با پیرامون خود به

درجات کم و بیش متفاوت متاثر از

جهان بینی و باورهایش می‌باشد.

بنابراین هیچ‌گاه در هیچ دینی

قلمرو تأثیرات دینی به درون

سینه و رفتار فردی و خصوصی

شخص محدود نبوده است و

نخواهد شد



موقعیت جدید در رابطه میان دین

و جامعه و سکولاریزم از یک سو

محصول رشد و نهادینه شدن

دموکراسی و از سوی دیگر نتیجه

بازسازی یا نوسازی معرفت مذهبی

و رابطه مذاهب با یکدیگر و با سایر

ایدئولوژی‌ها می‌باشد

اقتصاد، سکولاریزم یک اندیشه وارداتی بود که تجارب اروپا (غرب) منعکس می‌ساخت. اما امروز گرایشات سکولاریستی برخاسته از تجربه جامعه خودمان با حکمرانی قاهرانه نهادهای واقعی یا مشابه دینی و تسلط کامل فقه و فقیهان است. واکنش‌ها در برابر وضعیت موجود اگر چه طبیعی و قابل فهم است اما به نظر می‌رسد از حد و مرز واکنش به حکومت یک طبقه خاص، و اعتراض به سیاست‌ها و عملکردهای حاکمان جلوتر رفته و به نفی دین و کارآیی آن در عرصه‌های عمومی، از جمله اجتماعی-سیاسی کشیده شده است.

در این بعد، بحث‌ها و گفت‌وگوها فراوان است. نقش و رسالت روشنفکر، تنها نقد یا واکنش به آنچه هست، نیست، بلکه می‌بایستی، از فراز یا برای رویدادها، راه‌حل‌های راهبردی را بیابد و ارائه دهد. آیا روشنفکران لائیک، برای حل مسائل پیش‌رو، برآنند که کار را از همان جایی شروع کنند که اروپائیان شروع کردند؟ یا اینکه باید بتوانیم و می‌توانیم از تجارب به دست آمده در جامعه‌های دیگر بهره بگیریم و نیازی نیست که ما نیز هزینه آن همه تجربه‌ها را پردازیم تا در مورد نقش دین در عرصه‌های عمومی به همان جمع‌بندی جامعه نوین غربی، که هابرماس آن را بیان کرده است برسیم؟

برای حل مشکل دخالت و سیطره آمرانه و قاهرانه نهادهای دینی در سیاست و حکومت، لزومی ندارد از آنچه غربی‌ها تجربه کرده‌اند، و آنچه را که آنها به نام سکولاریزم شکل داده‌اند تقلید کنیم. بلکه می‌توان و باید بر اساس عناصر و ارکان اصلی فرهنگ ملی، سوابق تاریخی و تجارب ملی و جهانی راه‌حل‌های راهبردی قابل قبول و عملی ارائه داد. نباید از نظر دور داشت که در این مورد اولاً نه یک نص غیر قابل تغییر در تعریف سکولاریزم وجود دارد و نه یک تعریف جامع و مانع. ثانیاً برای تجدید به معنای بازسازی و نوسازی جامعه سنتی و عبور از سنت‌های نامطلوب هیچ نسخه از پیش تدوین شده‌ای برای استفاده ملت‌ها وجود ندارد. هر ملتی و مردمی باید بتوانند از گام اول از مصرف‌کننده به تولیدکننده، نه فقط کالاهای مصرفی، بلکه مهمتر از آنها، در بعد فرهنگی، ارتقا پیدا کنند. توسعه انسانی در ابعاد توسعه سیاسی، اقتصادی و تجدید یا مدرنیته، یک کالای صادراتی نیست، بلکه محصول توان نوآوری و نوسازی درونی ملی است. آنچه ما باید بر اساس ساختار جامعه، تاریخ و فرهنگ خود بپذیریم این است که لازمه بازسازی و نوسازی جامعه سنتی و تجدید و پیشرفت، عبور از دین یا نادیده گرفتن نقش دین در عرصه‌های عمومی نمی‌باشد، بلکه باید درک و فهم و رابطه خودمان را از مدرنیته و از اسلام از نو تعریف کنیم.

پی‌نوشت‌ها:

۱. هابرماس، یورگن، «مذهب در عرصه عمومی»، چشم‌انداز ایران، شماره ۳۶، اسفندماه ۱۳۸۴، و فروردین ماه ۱۳۸۵.
۲. هابرماس، یورگن، «مداورای دینی و سکولاریزم»، مردم‌سالاری، شماره ۵۲۲، ۶ آبان ۱۳۸۲.
۳. یونگ، کارل گوستاو، «روانشناسی دین»، ترجمه فواد روحانی، کتاب‌های جیبی، ۱۳۷۰.
۴. یونگ، کارل گوستاو، «انسان و سمبول‌هایش»، ترجمه ابوطالب

۵. یونگ، کارل گوستاو، «روانشناسی دین»، ترجمه فواد روحانی، کتاب‌های جیبی، ۱۳۷۰.
۶. یونگ، کارل گوستاو، «رابطه روانشناسی تحلیلی با هنر شاعری»، ترجمه عزت‌الله فولادوند، مجله نگاه، شماره ۷، ۱۳۷۰.
۷. برای اطلاع از این دستاوردها نگاه کنید به: «جهان شگفت انگیز مغز»، نوشته هوپر و ترسی، ترجمه ابراهیم یزدی، انتشارات قلم، ۱۳۷۲.
۸. فروم، اریک، «روانکاوی و دین»، ترجمه آرسن نظریان، نشر پویش، جلد ۵، ۱۳۶۳.
۹. برای آثار ترجمه شده ویکتور فرانکل نگاه کنید به: «انسان در جستجوی معنا»، ترجمه خانم دکتر صالحیان و مهین میلانی، انتشارات ویس و «خدا در ناخودآگاه»، ترجمه ابراهیم یزدی، انتشارات رسا، ۱۳۷۵.
۱۰. باربور، ایان، «علم و دین»، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۲.
۱۱. همان.
۱۲. همان.
۱۳. Capra Fritjof, 1975, "The Tao of Physics", Berkeley Shambhala
۱۴. کاپرا، فرتیزف، «دوران دگرگونی در علم و اجتماع»، ترجمه علی اکبر کسمایی، اسفار، ۱۳۹۸.
۱۵. همان.
۱۶. باربور، ایان، «علم و دین»، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۲.

