

نشان‌واره‌های سکولاریزاسیون (عرفی‌شدن)

محمدجواد نوروزی*

تأیید: ۸۸/۶/۱۲

دریافت: ۸۸/۴/۳

چکیده

سکولاریسم از آموزه‌های مهم مدرنیته به‌شمار می‌رود و بر این ادعا که دین در مناسبات سیاسی و اجتماعی دخالت نکند تأکید می‌کند. سکولاریسم امری میان‌رشته‌ای است که در دانش‌های جامعه‌شناسی، فلسفه‌شناسی و دین‌شناسی مورد کاوش قرار گرفته است. عرفی‌شدن نشان‌دهنده فرایندی است که طی آن دین به تدریج از ساحت حیات سیاسی و اجتماعی حذف شده، برای شناخت عرفی‌شدن می‌توان به نشان‌واره‌های (شاخص‌ها) آن در سه ساحت دین (باور)، ساختار و رفتار اشاره کرد. مهمترین شاخصه‌های عرفی‌شدن در ساحت دین را می‌توان تأکید بر علت فاعلی به جای تأکید بر علت غایی و تبیین دنیا مدارانه به جای تبیین ماوراءطبیعی در جهان‌شناسی برشمرد. افزون بر آن در ساحت انسان‌شناسی به تحلیل اومانیزستی از انسان و تأکید بر حق‌مداری به جای حق و تکلیف انسان می‌توان اشاره کرد. در عرصه معرفت‌شناسی نیز عرفی‌شدن بر خردگرایی خودبنیاد، علم‌محوری و نسبی‌گرایی معرفتی استوار است. عرفی‌شدن در ساحت رفتار بر دین‌گرایی فردمحور، فایده‌گرایی به جای ارزش‌مداری و مصلحت‌جویی به جای حق‌جویی و لذت‌طلبی و عافیت‌خواهی تأکید دارد. در جامعه سکولار، نوع‌دوستی جای خود را به خودخواهی و اباحی‌گری در دین و اخلاق می‌دهد. در ساحت ساختار اجتماعی نیز مهمترین شاخصه‌های عرفی‌شدن را می‌توان تفکیک ساختاری، خصوصی‌شدن دین، طرد مرجعیت دین در مشروعیت‌بخشی، کاهش اخلاق دینی در مناسبات اجتماعی و تأکید بر حقوق بشر در قانون‌گذاری برشمرد.

واژگان کلیدی

سکولاریسم، سکولاریزاسیون، باور، ساختار، رفتار

ظهور مدرنیته منجر به شکل‌گیری نگرشی متمایز از دیدگاه‌های قرون وسطی در مغرب‌زمین شد که آموزه سکولاریسم از ویژگی‌های آن به شمار می‌رود. در نوشتار حاضر با هدف توصیف ابعاد سکولاریسم در سه ساحت باور، ساختار و کنش (رفتار)، مفهوم قلمروهای پژوهش و شاخص‌های عرفی‌گرایی مورد بررسی قرار گرفته است. درباره عرفی‌شدن، همواره این پرسش مطرح است که شاخص‌های سکولاریسم کدامند؟ آیا می‌توان میزان شرکت در مراسم عبادی، حضور در مکانهای مقدس، میزان عبادت و یا شمار زیاد معتقدان به خدا را سنجۀ مناسبی برای این امر قرار داد؟ «شاینر» معتقد است عدم توافق در مورد سکولارشدن و روش سنجش آن، مسأله‌ای است که هم در کارهای تجربی و هم در کارهای تفسیری در صدر سایر مسائل قرار دارد (شاینر، ۱۳۸۳: ۱۹).

در این نوشتار به دنبال تبیین مفهومی سکولاریسم هستیم. برای نیل به این منظور، نخست باید ابعاد و ساحت‌های سکولاریسم و مباحث مرتبط با آن را مورد بررسی قرار داد و پس از آن به تبیین مفهوم سکولاریسم و دیگر مفاهیم مرتبط، پرداخت و در نهایت مؤلفه‌ها و شاخص‌های سکولاریسم را برشمرد.

بنابراین، مباحث این نوشتار را در چهار محور تنظیم کرده‌ایم؛ نخست به گسترۀ مباحث مرتبط با سکولاریسم اشاره نموده و سپس شاخص‌های سکولاریسم را در سه ساحت فرد، جامعه و باور، مورد بررسی قرار داده‌ایم. با توجه به آنچه گفته شد، نوشتار حاضر در پی پاسخ به این پرسش اساسی است که سکولاریسم چیست و شاخص‌های آن کدامند. با توجه به رویکرد توصیفی در این نوشتار، مجالی برای نقد و ارزیابی مبحث عرفی‌شدن نیست و از این رو، ارائه این بحث را به فرصتی دیگر وا می‌گذاریم.

الف - مفهوم‌شناسی

۱- سکولار

واژه سکولار «Secular» از «Seculum» - به معنای قرن و سده - گرفته شده است و در لغت به معنای دنیوی و یا آنچه متعلق به دنیا است، اطلاق می‌شود. در قرن سیزدهم، صفت سکولار در مورد کشیشانی به‌کار برده می‌شد که در میان مردم زندگی می‌کردند؛ در مقابل کسانی که در انزوای صومعه و به‌دور از مردم به سر می‌بردند.^۱ افزون بر آن، کاربرد

وصفی برای ادبیات، تاریخ و هنر، آموزش و پرورش، مدارس و مؤسسات آموزشی نیز داشت (The oxford English dictionary, 1961:365-366). شاینر درباره سابقه تاریخی واژه‌های سکولاریسم و سکولاریزاسیون مدعی است: «اولین باری که کلمه سکولار با معنایی نزدیک به کاربرد امروزی آن مورد استعمال قرار گرفت، در جریان مذاکرات صلح «وستفالیای» بود. در آن جا نمایندگان فرانسه، این واژه را که به انتقال کنترل املاک و دارایی‌های کلیسا به دولت دلالت داشت، وضع کردند. البته در جریان انقلاب فرانسه، این اصل به همه حوزه‌های زندگی تسری داده شد» (Hill, 1976: 229).

«لاک ابرسول»^۲ در توضیح آن می‌گوید اولاً: در علوم اجتماعی، این اصطلاح در کلی‌ترین کاربرد خود، حاکی از امور دنیوی، مدنی یا غیرمذهبی است که با امور معنوی و روحانی تفاوت دارند و امر دنیوی آن امری است که به هدفها و رسوم دینی اختصاص نداشته باشد؛ ثانیاً: وصف «دنیایی» به گونه‌ای به کار برده شده است که فقط در مقابل امر مذهبی قرار نمی‌گیرد (ابرسول، ۱۳۷۶: ۴۱۶).

۲- سکولاریسم

از «سکولاریسم»^۳ تعاریف گوناگونی ارائه شده است. این امر از سوی، ناشی از تنوع ادیان و به تبع آن، موقعیت جوامع سکولار است و از سوی دیگر، معطوف به بُعدی است که از نگاه نظریه پرداز، مهم تلقی می‌گردد. تأکید بر عوامل پدیدآورنده یا توصیف و تشریح «فرآیند» و یا توجه به پیامدها، هر یک از متغیرهای مؤثر بر تعریف به شمار می‌روند. از دیگر علل پیدایش تعدد در تعریف عرفی‌گرایی، توجه به سه عرصه «دین»، «فرد» و «جامعه» است (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۹۶-۲۹۹). بر اساس اندیشه سکولاریسم مقوله دولت را باید برکنار از دین داشت و دین منطقی یا واقعاً نمی‌تواند در اداره حکومت، نقش مثبتی ایفا کند. در یک دولت سکولار، محتوای قوانین و روش‌های مدیریت بر اساس مؤلفه‌ها و مشخصه‌های عرفی و این جهانی گزینش می‌شود و هیچ معیار و ارزش ماورایی‌ای پذیرفته نیست.

«برنیر» سکولاریسم را به معنای سیستمی از فلسفه اجتماعی یا سیاسی می‌داند که تمام اشکال ایمان مذهبی و نیز شخصیت‌های مذهبی را رد می‌نماید. وی با توجه به این معانی و تقابل آن با روح دینی می‌گوید که طرفداران سکولاریسم معتقدند که می‌توان جهان را به‌طور کامل و تنها با استفاده از خود جهان شناخت و برای این هدف، رجوع به امری غیر

از خود جهان ضروری نیست. این در حالی است که معتقدین به ایمان دینی بر این باورند که معنا و ارزش حقیقی زندگی در این جهان و به طور کلی، ارزش و معنای کل هستی، تنها با رجوع به حقیقتی قابل فهم و دریافت است که برتر از کل جهان می‌باشد و همین عامل متعالی و فوق مادی است که تمام گونه‌های ایمان دینی (اعم از خداباوری و خدا ناباوری) را در مقابل سکولاریسم به هم پیوند می‌دهد (برنیر، ۱۳۷۵، ش ۲۲).

«ویلسون» نیز سکولاریسم را به مثابه یک ایدئولوژی برمی‌شمرد که آگاهانه، همه اشکال اعتقاد به امور و مفاهیم ماورای طبیعت و کارکردهای مختص به آن را تخطئه می‌کند و در مقابل، از اصول غیر دینی و ضد دینی به عنوان مبنای اخلاق شخصی و سازمان اجتماعی حمایت می‌کند (ویلسون، ۱۳۷۵: ۱۲۴).

در تعریف دیگری که ناظر به مقومات فکری و فلسفی است، گفته شده که سکولاریسم، نظامی عقلانی است که روابط بین افراد، گروه‌ها و مؤسسات را با دولت بر اساس مبادی و قوانین عمومی که متضمن تساوی افراد جامعه در قبال آن است، تنظیم می‌کند و مهم‌ترین شاخصه‌های آن عبارت است از: جدایی دین از دولت، طرد قومگرایی و طایفه‌گری سیاسی، برقراری مساوات بین افراد ملت علی‌رغم اختلاف دینی که محاکم مدنی عمومی آن را تضمین می‌کنند، تساوی بین زن و مرد در قانون و احوال شخصی و اینکه فرد بر اساس قوانین دینی یا مدنی یا هر دو می‌تواند ازدواج کند. در این نظام، منشأ قانونگذاری، جامعه است که بر اساس نیازها و مشکلات، قانونی وضع می‌کند که در آن، حاکمیت و مشروعیت حکومت از ملت است، فرهنگ علمی و عقلانی، دارای منزلت است، حقوق مذاهب و قومیت‌های دینی به رسمیت شناخته می‌شود و دین از سیطره دولت و دولت از سیطره دین رها و آزاد است (برکات، ۱۹۹۱: ۲۵۰).

«ادیب صعب» نیز سکولاریسم را رهایی جامعه از تقلید دینی می‌داند (صعب، ۱۹۹۵: ۱۰۷). در زبان عربی، از این واژه با کلمه «العلمانية» تعبیر شده است. چگونگی ورود واژه علمانیه به زبان عربی به طور دقیق مشخص نیست. برخی نویسندگان معاصر عرب، تصور می‌کنند که این واژه از «علم» گرفته شده است. به همین دلیل، آن را به کسر عین (علمانیه) خوانده‌اند. (عزیزالعظمه، ۱۹۹۲: ۱۸) برخی دیگر از نویسندگان عرب‌زبان، ضمن اینکه معتقدند «علمانیه» (به کسر عین) در بین نویسندگان عرب مشهور است،

خود قائل به نادرست بودن آن هستند و تلفظ صحیح را به فتح عین و آن را مشتق از «عالم» می‌دانند (ضاهر، ۱۹۹۳: ۳۸).

جان کین معتقد است که واژه «علمیه» که ترجمه اصطلاح فرانسوی «Laïcime» است، نخست در انتهای قرن نوزدهم در فرهنگ لغت محیط «بوترس البوستانی» ظاهر شده است. وی تأکید می‌کند که علمیه فاقد ریشه فعلی است؛ اگرچه گفته شده که از کلمه عالم مشتق شده است؛ چون مسلمانان ترجمه لغوی این کلمه به عربی - یعنی لادینیه - را نمی‌پذیرفتند؛ زیرا از نظر مسلمانان (مطابق اصل الاسلام دین و دولت) تمایز میان آنچه فانی و گذراست و آنچه روحانی است، قابل تصور نیست (کین، بی‌تا، ش ۷).

رابطه سکولاریسم و لائیسیم

ضروری است به این نکته اشاره شود که پاره‌ای از نظریه پردازان ، سکولاریسم را با «لائیسیم» مترادف می‌دانند؛ هر چند، عده‌ای دیگر از جامعه‌شناسان میان آن دو تفاوت قائلند و معتقدند که لائیسیم نشانگر الحاد و بی‌دینی و سکولاریسم، بیانگر جدایی دو ساحت دین و سیاست است (ویلیم، ۱۳۷۷: ۱۳۹-۱۴۴). به نظر می‌رسد سکولاریسم در بردارنده یک طیف معنایی است که یک سوی آن الحاد و سوی دیگر آن تفکیک دین از سیاست است. بر این اساس، سکولاریسم با مرجعیت دین مخالف است و لزوماً به دنبال حذف دین نیست و حتی برخی نیز سعی در جمع میان دین و لائیسیتیه دارند؛ از جمله «فیلالی» برای آشتی میان اسلام و لائیسیم، لائیسیم را به مثابه روش معرفی و مدعی است اسلام باید لائیسیم را تحمل یا قبول کند. او اسلام را یک دین جهانی و لائیسیم را یک روش سازماندهی اجتماعی - سیاسی می‌داند که برای دین، نقشی معین و محدود قائل است:

لائیسیتیه بر اساس برداشتی که امروز از آن می‌شود، به هیچ وجه قصد ندارد که دین را حذف کند و به طریق اولی نمی‌خواهد جایگزین نقش‌های اساسی دین شود. لائیسیم در نظر دارد بین امر دینی و امر سیاسی مناسبات جدید برقرار کند. چیزی که منجر به استقرار اشکال جدید حضور و کنش دین در جوامع می‌شود. این اشکال جدید مبنی بر این است که پذیرش دین سطح وجدان شخص را فرا گیرد و کارکرد زندگی اجتماعی و سیاسی افراد، مشمول قواعد برآمده از عقل باشد (فیلالی، ۱۳۸۰: ۱۵۲-۱۵۳).

۳- سکولاریزاسیون

«سکولاریزاسیون»^۴ به معنای عرفی شدن، به فرایند دنیوی شدن اطلاق می‌گردد. «دان کیویت» آن را به مفهوم انتقال تدریجی حقوق، وظایف و امتیازات کلیسا به نهادهای غیر مذهبی می‌داند (کیویت، ۱۳۷۶: ۴۰). وی در جای دیگری می‌گوید: «دنیاگرایی» مشتمل است بر تسری خردورزی فنی به زوایای هر چه بیشتر زندگی. «آلن بیرو» سکولاریزاسیون را فرایندی می‌داند که بر طبق آن، واقعیاتی که در قلمرو دینی، جادویی و مقدس، جای داشتند به محدوده امور غیر مقدس و طبیعی منتقل می‌شوند و در زمینه حیات اجتماعی، غیردینی ساختن یا زدودن بُعد تقدس آمیز برخی از مظاهر جهان و مقام انسان در جهان همراه است و در این فرایند، جنبه‌های عقلانی، علمی و فنی، جایگزین مظاهر دینی و تبیین جهان از طریق امور مقدس و الهی می‌شوند (بیرو، ۱۳۷۰: ۳۳۴).

معنای دیگری که برای عرفی شدن بیان شده، عبارت است از افتراق ساختاری میان ساحت سیاسی و نهاد دین و به عبارت دیگر، عرفی شدن به این معناست که نهاد دین که در اعصار گذشته دارای کارکردهای گوناگونی بوده است (از قبیل: آموزش قضاوت، تدوین امور شهر و...) به علت پیچیده شدن مناسبات زندگی اجتماعی و تخصیص نقش‌ها، همچون سایر نهادها، متمرکز شده، وظایف خود را واگذار می‌کند. (صالح‌پور، ۱۳۷۴، ش ۲۴: ۱۹) حجاریان دو تعریف از عرفی شدن ارائه می‌کند که عبارتند از: عبور از ساحت قدسی و جدایی نهاد سیاست از دین. او ادعا می‌کند که ادغام این دو نهاد از قداست دین و عالمان دینی کاسته و جدایی آن دو، موجب حفظ دین و مفاهیم دینی از عرفی شدن می‌گردد (حجاریان، ۱۳۸۰). «ایان باربور» در زمینه عرفی شدن ساحت علم می‌گوید:

دنیوی کردن معرفت علمی و معارف دیگر، به این معنا بود که مفاهیم کلامی با هر نقشی که در سایر حوزه‌ها دارند، باید از حوزه شناخت جهان، کنار گذاشته شوند (باربور، ۱۳۶۲: ۷۳).

بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که سکولاریزاسیون به مثابه فرآیندی تدریجی است که طی آن، دین از ساحت اجتماعی تهی و به امری شخصی و بلکه خصوصی تنزل می‌یابد. دین در این مسیر، نوعی تقلیل و کاهش^۵ را تجربه می‌کند و به اعتقاد دین‌شناسان، دین مستقر به یک ایمان فردی فروکاسته می‌شود (کین، ۱۳۷۸، ش ۷). اگوست کنت (۱۸۵۷-۱۷۹۸) از این فرآیند به تمایزیابی^۶ تعبیر می‌کند.^۷ جامعه‌شناسان

نیز از آن برای نشان دادن مجموعه‌ای از تحولات استفاده می‌کنند که از طریق آن، عنان کنترل محیط اجتماعی، زمان، امکانات، منابع و افراد، از دست مقامهای دینی خارج شده و روشهای تجربی، غایات و اهداف این‌جهانی به‌جای شعائر و عمل‌های نمادینی نشست است که معطوف به غایات آخرتی یا مافوق طبیعی‌اند. در این جریان، نهادهای گوناگون اجتماع به تدریج از یکدیگر تمایز می‌یابند و هر روزه از قید قالب‌های مفروضات دینی رهاتر می‌شوند.^۸

سکولاریزاسیون در مواردی همچون: تبدیل نهاد کلیسایی (یا دینی) و دارایی آن به ملکیت دنیوی و استفاده دنیوی از آن، تبدیل دولت یا حاکمیت کلیسایی و دینی به دولت یا حاکمیت غیر دینی و غیر روحانی، سکولارکردن یا قداست‌زدایی از امور مختلف مانند هنر، مطالعات و دادن سمت‌وسویی سکولار و دنیوی یا نامقدس به آنها، مبتنی‌کردن اخلاقیات بر مبنای سکولار و دنیوی، محدودکردن آموزش و پرورش به موضوعات سکولار و تغییر مفاهیم کلیسایی به مفاهیم دنیوی و سکولار به‌کار رفته است (The oxford english dictionary, 1961:366).

ب - قلمروهای سکولاریسم پژوهی

سکولاریسم، کاربرد وسیعی در حوزه‌های مختلف دانش دارد. این امر موجب وسعت دامنهٔ مباحث سکولاریسم‌پژوهی شده است که بر این اساس می‌توان آن را مقوله‌ای میان‌رشته‌ای به شمار آورد. کاوش در حوزهٔ دین‌شناسی، فلسفه، علوم اجتماعی و سیاست در ساحت‌هایی با موضوع سکولاریسم ارتباط می‌یابد. همان‌طور که «باربیه» در بررسی خود با تبیین نسبت میان دین و سیاست طی چهار سده پس از رنسانس، نمایندگان اصلی رهیافت‌های مورد نظر را در سه دسته، چنین معرفی می‌کند:

این نمایندگان یا متفکران دینی‌اند؛ همچون لوتر، کالون، بوسونه و لامنه، یا فیلسوفند؛ همچون هابز، اسپینوزا و کنت، یا نظریه‌پرداز سیاسی‌اند؛ همچون ماکیاولی، منتسکیو، روسو، کنستان و توکویل. برخی به درجات مختلف، واجد این ویژگی‌های متعددند (باربیه، ۱۳۸۴: ۱۷).

تمایز این گرایش‌های مختلف دانش از جهت اهداف و روش تحقیق، مانع پیوند و دادوستد احتمالی دستاوردهای این حوزه‌های معرفتی دربارهٔ سکولاریسم‌پژوهی نیست و همین امر اقتضا می‌کند که محققان، همراه با کاوش در زمینهٔ سکولاریسم در هر یک از این

حوزه‌ها، نگاهی به ره‌آورد پژوهشی دیگر حوزه‌ها نیز داشته باشند. این سخن بدان معنا نیست که دستاوردهای هر یک از این ساحت‌ها به یکدیگر گره می‌خورد و در بعضی زمینه‌ها، نظریه‌پردازی دربارهٔ سکولاریسم، بدون اطلاع از دیگر شاخه‌های معرفتی که با سکولاریسم درگیر است به نتیجهٔ مطلوبی نمی‌رسد. هدف آن است که به تبع صورت‌بندی مقولهٔ سکولاریسم در ایران در سه رهیافت جامعه‌شناختی، فلسفی - کلامی و فقهی - حقوقی؛ معلوم شود میان‌رشته‌ای بودن پژوهش دربارهٔ سکولاریسم، تنها به کاوشهای علمی در حوزه‌های مختلف پیرامون سکولاریسم خلاصه نمی‌شود، بلکه از منظر دیگری نیز می‌توان تعامل و ارتباط آن را در ارتباط با شاخه‌های دانش جست‌وجو کرد؛ یعنی سیاست، دین‌شناسی و جامعه‌شناسی همه بر پیش‌فرضهای متافیزیکی و انسان‌شناختی خاصی استوار است که در حوزه‌های معرفتی دیگری نظیر فلسفه و فلسفهٔ اخلاق باید به آنها پرداخت. از این رو، سه رویکرد مذکور را به‌طور مجزا مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱- فلسفهٔ سیاسی و سکولاریسم پژوهی

بی‌تردید، «جان لاک» از جمله فیلسوفان مطرحی است که با توجه به جنگ‌های سی‌ساله در اروپا، سکولاریزاسیون را از چشم‌انداز فلسفی مورد توجه قرار می‌دهد. وی در اثر معروف خود «نامه‌ای در باب تساهل» چنین اظهار عقیده می‌کند:

به نظر من بیش از هر چیز، ضروری است که امور مربوط به حکومت مدنی و امور مربوط به دین از یکدیگر تفکیک شوند و قلمرو فعالیت هر یک دقیقاً معین و مشخص گردد. اگر این تفکیک صورت نگیرد، نمی‌توان به مجادلات داخلی بین کسانی که نگران سعادت ارواح انسانها هستند و یا حداقل چنین وانمود می‌کنند از یک سو و بین آنهایی که نگران حفظ حکومت هستند، از سوی دیگر، پایان داد (همان).

از منظر جان لاک، شأن نزول دولت‌ها تنها تأمین، حفظ و پیشبرد منافع مدنی است. وی در تحلیل منافع مدنی به آزادی، امنیت و منافع مادی اشاره می‌کند و وظیفهٔ حاکم را دفاع از مالکیت و منافع مدنی برمی‌شمرد (لاک، ۱۳۸۳: ۵۶). لاک مدعی است که ارواح انسانها و به تعبیر امروزی، هدایت معنوی، ارتباطی با حاکمان و نظامهای سیاسی ندارد؛ چرا که به اعتقاد او اساساً خداوند مراقبت از ارواح انسانها را به حاکم مدنی واگذار نکرده است. در این استدلال به نظر می‌رسد که لاک، دین را پاره‌ای مناسک و امری درونی تلقی

می‌کند. افزون بر آن مدعی است که مراقبت از ارواح انسانها ارتباطی به فرمانروای مدنی ندارد. (همان: ۵۸). البته بر پایه تعالیم اسلامی، اولاً: تصویر جان لاک از دین، مقرون به صحت نیست و ثانیاً: رسالت دین، افزون بر تأمین امنیت، آزادی‌های مشروع و منافع مادی، هدایت معنوی و ایجاد بستری برای رشد و تعالی معنوی انسانها است.

۲- جامعه‌شناسی و سکولاریسم پژوهی

بسیاری از مباحث عمده درباره سکولاریسم را می‌توان در فلسفه علوم اجتماعی و دانش جامعه‌شناسی یافت. پایه‌گذاران جامعه‌شناسی معاصر از جمله مارکس، دورکیم، ماکس وبر و زیمل، نظریات روشنی درباره چگونگی ارتباط میان دین و سیاست، مطرح کرده‌اند. در تداوم سنت جامعه‌شناختی پیشین، اکنون نیز آثار فراوانی در این زمینه ارائه شده است. از جمله می‌توان به مجموعه مقالاتی درباره افول سکولاریسم اشاره کرد که از سوی هفت صاحب‌نظر برجسته علوم اجتماعی در گزارشی از مناطق ژئوپولیتیک جهان تهیه شده است. آنان، موج تازه خیزشهای دینی مختلف را بررسی و متقابلاً افول سکولاریسم را مورد کاوش و پیش‌بینی قرار داده‌اند (ال برگر، ۱۳۸۰: ۲۱). رهیافت جامعه‌شناختی، بنا به اقتضای روش‌شناسی حاکم بر آن در پی مشاهده واقعات علمی، فارغ از دخالت ارزشها است. در واقع مدعی تحلیل غیر ارزشی هستند؛ همان‌طور که «پیتر ال برگر» در تحلیل افول سکولاریسم در دنیای معاصر به این امر تصریح می‌کند:

تمام مشاهدات من فاقد بار ارزشی هستند؛ به عبارت دیگر، سعی دارم وضعیت کنونی دین را بی‌طرفانه مورد بررسی قرار دهم. لذا در طول انجام این تحقیق و گردآوری مطالب لازم، سعی داشته‌ام عقاید دینی خود را مد نظر قرار ندهم... در اینجا من به عنوان عالم الهیات سخن نمی‌گویم؛ بلکه به‌عنوان جامعه‌شناسی سخن می‌گویم که می‌تواند ادعا کند [که] در این زمینه، مطالعاتی انجام داده است (همان).

سکولاریسم پژوهی در حوزه جامعه‌شناسی را بایستی در دو زمینه مورد توجه قرار داد: نخست، گرایش جامعه‌شناسی دینی است که به موازات رشد و گسترش جامعه‌شناسی عمومی، توسعه یافته است. اما جامعه‌شناسان، امور دینی را چگونه مد نظر قرار می‌دهند و دیدگاه جامعه‌شناسی نسبت به ادیان چگونه به تدریج شکل گرفته و تکمیل شده است؟ به نظر می‌رسد که آنان دین را از جهت کارکرد و تأثیر آن بر جامعه و نیز تأثیر آن از جامعه،

مورد بررسی قرار می‌دهند (ویلیم، ۱۳۷۷: ۱۴)؛ یعنی اینکه «چرا دین، نقش تعیین‌کننده‌ای در فرهنگ جامعه دارد و چرا ادیان، صورتهای گوناگونی به خود گرفته‌اند؟» (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲). اکثر مطالعات جامعه‌شناختی دربارهٔ دین در کشورهای اروپایی صورت گرفته و یکی از نارسایی‌های مهم، تعمیم نتایج آن به دین مقدس اسلام بوده است. به علامه محمدتقی جعفری نسبت داده می‌شود که ضمن ناصواب‌شمردن این تعمیم - به رغم موقعیت جامعه‌شناسی ادیان در غرب - معتقد است که این رشته هنوز در دوران کودکی خود به سر می‌برد (همان: ۸۰). یک فصل مشبع بسیاری از پژوهش‌هایی که در زمینهٔ دین مورد توجه جامعه‌شناسان قرار گرفته است، بحث چگونگی ارتباط دین و سیاست است (همان).

جامعه‌شناسی به تناسب پیوندش با تجدد، از هیچ کوششی در توجیه و تعمیق ریشه‌های تجدد و تقویت مبانی آن فروگذار نکرده است و در طراحی پایه‌های علمی و ایجاد نظام اخلاقی غیر دینی که رها از قید و بند ادیان است، تلاش زیادی نموده است. افزون بر آن، جامعه‌شناسی، خود را به‌عنوان نامزد و جایگزین خلاً دین در جامعهٔ نوین معرفی کرده است (ویلیم، ۱۳۷۷: ۱۳۱).

دوم، رصد کامیابی‌ها یا ناکامی‌های سکولاریسم در کشورها و مناطق جهان بر عهده این دانش است؛ نظیر اینکه با توجه به رشد علم و موفقیت کشورها، بسیاری از نویسندگان سدهٔ نوزدهم، زوال دین را در جوامع، پیش‌بینی کرده بودند (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۸۷).

متفکران تاثیرگذار قرن نوزدهم... همگی پیش‌بینی کرده بودند که دین به تدریج اهمیت خود را از دست خواهد داد و با ظهور جامعهٔ صنعتی، افت آن چشمگیر می‌شود. در بیشتر سالهای قرن بیستم مرگ دین، عقیدهٔ عمومی در علوم اجتماعی بود و لیکن در دههٔ گذشته، نظریهٔ غیردینی شدن با بیشترین چالش مستمر مواجه شده است (اینگلهارت و نوریس، ۱۳۸۷: ۷ و ۱۷).

«گولدنر» نیز متذکر می‌شود که یکی از خصایص نوین جامعه‌شناسی آکادمیک در عصر کلاسیک، دنیوی‌شدن دین است و در واقع، کاربرد جامعه‌شناسی پوزیتیویستی، همان دین بشری محسوب می‌شود (گولدنر، ۱۳۶۸: ۱۵۸). اما اینک در سدهٔ بیست و یکم، برگر از افول سکولاریسم سخن به میان می‌آورد و یا مارتین با مقایسهٔ اروپا و آمریکای شمالی و خاورمیانه، نتیجه می‌گیرد که دنیاگرایی، پدیده‌ای اروپایی است و در مناطق دیگر رخ نداده است (همان: ۳۱۶).

۳- دین‌شناسی و سکولاریسم پژوهی

«دان کیویت»- کشیش و از دین‌پژوهان معاصر مسیحی- کوشیده است تا مقوله سکولاریسم را در حوزه دین‌شناسی مورد کاوش قرار دهد. با تأمل در نگرش و دیدگاه نویسندگانی که با رویکرد سکولار در حوزه فلسفه و کلام در تحلیل فرایند نظام جمهوری اسلامی در ایران پرداخته‌اند، درمی‌یابیم که ارائه این دیدگاه‌ها در حقیقت ارائه مبحثی تطبیقی از تحلیل‌های این کشیش مسیحی در ایران است. پاره‌ای از ادعاهای کیویت که محمد مجتهد شبستری در حوزه فلسفی - کلامی از آنها بهره جسته و آنها را مبنای تحلیل خود از جمهوری اسلامی قرار داده است، عبارتند از:

۱- سکولاریزاسیون، فرایندی گریزناپذیر است و سرنوشت محتوم همه ادیان به شمار می‌رود (کیویت، ۱۳۷۶: ۱۲، ۱۶ و ۴۶).

۲- الهیات (فقه) توان و کارآمدی اداره جامعه را ندارد و علم، جای الهیات را گرفته است؛ در این جهان‌بینی، علم، جای الهیات را گرفته، علاقه مردم از دین و اخلاق بریده [و] به اقتصاد و سیاست گرویده است (همان: ۴۴).

۳- سبب‌یابی از بالا به پایین به سبب‌یابی از پایین به بالا تبدیل شده است و هر امری علل طبیعی خود را دارد (همان: ۴۵، ۴۸ و ۶۵).

۴- دانش و معرفت امری نسبی است:

شناخت علمی ... ساخته و پرداخته انسان، موقت و گذرا، مدام در معرض دگرگونی و تندتند در حال رشد است (همان: ۱۰۸) و حوزه دین، امور ثابت و جاودانه است (همان: ۱۰۹).

۵- تأکید بر حقوق بشر و پلورالیسم از دیگر نکات مورد تأکید کیویت به شمار می‌رود: استدلال امروزی در دفاع از رواداری دینی بر مبنای این شناخت است که دین، امری انسانی، تاریخی، گونه‌گون و مدام در تغییر است... حقیقت وحیانی مطلق و دست‌نخورده‌ای که مردم در گذشته باور داشتند، دیگر نمی‌تواند وجود داشته باشد (همان: ۱۹۹ و ۲۰۷).

ج- نشان‌واره‌ها و شاخص‌های سکولاریزاسیون

اندیشه سکولار در غرب، نخست در حوزه نگرش و باورها تغییر ایجاد کرد. این فرایند در غرب حداقل ۳۰۰ سال به طول انجامید. طی این مدت نخست با تشکیک در فلسفه

اسکولاستیک، آن را از اقتدار انداخت و در پی آن خلأ فکری ایجاد شده را بر مبنای سکولاریسم پر کرد. دکارت و کانت سهم به‌سزایی در این زمینه داشتند. به نظر می‌رسد با پی‌ریزی تبیینی کلان از اندیشه سکولار در حوزه فلسفه، به تدریج فلسفه‌های مضاف بر مبنای آن شکل گرفت؛ به‌گونه‌ای که شاهد ظهور فیلسوفان سیاسی در حوزه اندیشه سیاسی، فیلسوفان علم الاجتماع و فیلسوفان تعلیم و تربیت در شاخه‌های دیگر علمی هستیم.

با شکل‌گیری فلسفه عام که توجیه‌گر نظریه سکولاریسم بود و سپس رشد و گسترش فلسفه‌های مضاف، طبیعی می‌نمود که می‌بایست در حوزه ساختار، نهادها، الگوها و نظام‌مندی‌ها نیز بر اساس الگوی فکری جدید تحولاتی شکل می‌گرفت. این اقدام در جوامع غربی با وجود ممانعت‌هایی که از سوی کسانی که خواستار حفظ ساختار موجود بودند انجام می‌گرفت، از دو طریق رفرم و انقلاب می‌توانست ظهور یابد. انقلاب فرانسه مهم‌ترین نماد تغییر سیاسی - اجتماعی در جهت تغییر نمادها از الگوهای پیشین که مبتنی بر نظام فئودالی و حاکمیت کلیسا بود، به شمار می‌رود. در این انقلاب بر اساس اندیشه‌های لاک، روسو و منتسکیو که الهام‌بخش اندیشه سکولار در آن عهد بودند بسیاری از صورت‌بندی‌های اجتماعی و سیاسی متحول شد. افزون بر انقلاب فرانسه می‌توان از انقلاب صنعتی در حوزه اقتصاد و انقلاب آمریکا نیز نام برد. همچنین تحولات انگلیس، نماد تغییر رفرمیستی در حوزه سیاست به شمار می‌رود که طی آن جامعه انگلیس به تدریج و بر اساس تحولی اصلاح‌گرانه از نظام سنتی مسیحیت به نظامی مبتنی بر اندیشه سکولار تبدیل شد. تحول از بالا به پایین در ژاپن را می‌بایست الگوی تحول شبه انقلاب در تبدیل جامعه به نظام سرمایه‌داری و الگوی سیاست لیبرالی برشمرد.

۱- در ساحت دین

۱-۱- جهان‌شناسی

با معرفی شدن دین، توجه انسانها از ماوراءالطبیعه به سوی این جهان سوق می‌یابد و طی چنین فرآیندی، اندیشه و رفتار فردی از هرگونه تعلق و پابندی‌های ماورای طبیعی رها می‌گردد و به تبع آن دگرگونی‌هایی نیز در مناسبات او با جهان هستی، طبیعت و جامعه (انسانهای دیگر) پدید می‌آید. تغییر نگاه فرد نسبت به جهان هستی و در نتیجه، رشد «دنیاگرایی»، تغییر رابطه با طبیعت و تلاش برای تسلط و استخدام

هرچه بیشتر آن بر پایه «منفعت‌طلبی و لذت‌جویی»، تغییر مناسبات با جامعه و انتظارات از دیگران و در نتیجه، رشد «فردگرایی» از پیامدهای آن به شمار می‌رود (همان: ۶۱).

۱-۱- تأکید بر علت فاعلی به جای علت غایی

دین، جهان را هدفمند و پدیده‌ها را بر اساس اهداف و اغراض تبیین می‌کند. در تعالیم و حیاتی، مسأله علت غایی^۱ امری مهم قلمداد می‌شود؛ در حالی که دانش جدید، امور را بر اساس علل فاعلی مادی و طبیعی آنها مورد کاوش قرار می‌دهد. تبیین ماشین‌انگارانه و مکانیکی^{۱۰} را می‌توان از ویژگی مهم نگرش نو به جهان برشمرد (استیس، ۱۳۷۱: ۳۴-۴۳). این تلقی با گالیله آغاز شد. وی این تفکر را بنیان نهاد که اساساً به جای تبیین رویدادها بر اساس علل غایی، می‌توان آنها را بر اساس علل فاعلی^{۱۱} توضیح داد. با وقوع رنسانس علت غایی از دانش، حذف گردید. این تفکر، پس از انقلاب علمی قرن هفدهم، به یک تلقی رایج تبدیل گردید. به‌زعم دانشمندان قرن هفدهم، جست‌وجو درباره وجود غایت در طبیعت اشیاء، رسالت دین بود و منزلت علم، تنها توصیف - و نه تبیین - اعلام شد. این نکته، ناشی از رویکرد پوزیتیویستی و باور سکولارها بود که «پدیده‌های طبیعت را قانونهای طبیعت تبیین می‌کند» (همان: ۲۷). بر این اساس، جهان در نگاه بسیاری از فلاسفه عصر روشنگری به مثابه ماشین عظیمی متشکل از اجزا بود که به‌گونه‌ای منظم ترکیب و به حرکت واداشته شده است. گویی خداوند، جهان را آفریده و آن را رها ساخته است. نگرش ماشین‌انگارانه، بسیاری از متفکرین غربی را تحت تأثیر قرار داد؛ به‌گونه‌ای که «هابز» (۱۶۷۹-۱۵۸۸) بدن انسان را با یک ماشین مقایسه کرد و گفت:

در پشت این دنیاگرایی، عصر ماشین قرار دارد (کیویت، ۱۳۷۶: ۵۱ و ۵۸).

ایان باربور^{۱۲} در این مورد چنین می‌گوید:

تبیین از راه غایت برای علم، هدف منسوخ است. از سده هفدهم، تبیین از علم بیرون رانده شد. مقصودم از این جمله، این نیست که ثابت کنم عالم در حقیقت، غایت کیهانی ندارد یا اینکه علم، چنین نظری دارد. تا جایی که من می‌دانم هدف می‌تواند بر عالم حاکم باشد و هر علمی که منکر هدفمندی عالم باشد، به نظر من جهالت و تحجر است. اما علم از مدت‌ها پیش تصمیم گرفته است که پرسش هدف را از حوزه خود بیرون بگذارد. شاید این پرسش خود، فلسفه باشد یا شاید پرسش دین (باربور، ۱۳۶۲: ۳۰).

۱-۲- تبیین دنیا مدارانه به جای تبیین‌های ماورای طبیعی

«دنیامداری» در مقابل «آخرت‌مداری» به معنای توجه به ارزشها، اصول و معتقدات دنیوی در مقابل اندیشه‌های اخروی از ویژگی‌های اندیشه اومانستی است. «ماده‌گرایی» از قرن ۱۶ تا به امروز جریانی مسلط در غرب بوده است و جهانی فارغ از ماورا جدایی جسم و جان، منفعت‌جویی و لذت‌خواهی را مطرح می‌کند» (تورن، ۱۳۸۰: ۶۳). مقام معظم رهبری در زمینه تفکر ماده‌گرایی می‌فرماید:

این نگرش موجب شده، بیشترین پرچم‌های فکر و فلسفه که برافراشته شده، در جهت مقابله با تفکر معنوی و دینی باشد و به‌جای صفا و یکرنگی و گذشت و ایثار، در بخشهای عظیمی از عالم، نیرنگ و توطئه و حرص و حسد و بخل و دیگر خوی‌های زشت که برآمده از ماده‌گرایی است رواج یابد (www.Leader.ir, ۷۶/۹/۱۸).

سکولاریسم با تحلیلی مادی از خلقت، آن را محصول فرایند طولانی مدت تکامل، تشکل و به‌هم‌پیوستگی اتم‌ها می‌داند؛ به‌گونه‌ای که تکامل، خود تابع قوانین ذاتی ماده است. این‌گونه نیست که خدا یا خدایان از روی طرح و تدبیر، جهان طبیعت را ایجاد کرده باشند. نگرش داروین مبنی بر تصادفی‌بودن ظهور انسان و تکامل او و تنازع بقا و بقای اصلح، بیانگر همین نگرش است. در ساحت سیاست نیز گفته شد: انقلاب انگلیس، آمریکا و فرانسه، قدرت را از آسمان به زمین آورد و در سطح انسان قرار داد. فراتر از آن قدرت که پیش از آن خاستگاهی الهی داشت، زمینی قلمداد شد و از پایین به بالا بیرون می‌کشند (گشه، ۱۳۸۵: ۲۷).

جوهر انقلاب، ایمان به بشر بود؛ پیداشدن این اعتقاد در آدمی که بشر فطرتاً خوب است، باید دست به هر کاری بزند (تیلر، ۱۳۷۰: ۷).

۱-۲- انسان‌شناسی

۱-۲-۱- تکریم اومانستی انسان و غفلت از خدا

اومانسیم^{۱۳}، هم‌زمان با رنسانس در ایتالیا، اشاره به نهضتی داشت که خود را وقف مطالعه آثار کلاسیک کرده بود (بورکهارت، ۱۳۷۶: ۴۵۵) و دعاوی وجودشناختی، معرفت‌شناختی، تربیتی، زیبایی‌شناختی، اخلاقی و سیاسی خاص خود را داشت.^{۱۴}

اومانیسم انسان را خداگونه می‌دید و این ایده را طرح می‌کرد که خدا، نه آفریننده انسان، بلکه آفریده اوست. انسان، مدار و آفریننده ارزشها است. ایده دفاع از حقوق بشر از شعارهای اساسی اومانیست‌ها بود. بر پایه اومانیسم، انسان چیزی جز خواهشها و تمایلات از یک سو و عقل محاسبه‌گر از سوی دیگر نیست و رفتاری عقلانی است که منجر به لذت بیشتر و هزینه کمتر و با دوام‌تر شود. لذا اخلاق مستقل از لذتهای فردی هیچ جایگاهی ندارد (مردیها، ۱۳۷۹).

اومانیست‌ها قانون تکامل را دستاورد علم جدید برمی‌شمردند. گرچه این نظریه در اصل به عرصه زیست‌شناسی مرتبط بوده و داروین آن را مطرح کرد، اما کارکرد آن برای اومانیست‌ها فراتر از عرصه زیست‌شناسی بود و برای آنان چارچوبی فراهم می‌ساخت تا پدیده‌های مختلف، مثل نهادهای اجتماعی و از جمله دین را تبیین کنند و فرایند تکامل، نحوه تکون عالم، پیدایش نباتات، جانداران و انسان را توضیح می‌دهد.^{۱۵} پس از انقلاب فرانسه، اومانیسم در اعلامیه حقوق بشر و حقوق شهروند (مصوب ۱۷۸۲) مجلس فرانسه انعکاس یافت. اومانیسم، متضمن نفی هر خصوصیت و تمایزی جز انسانیت است. هویت انسان، به عنوان انسان، متضمن نفی هویت طبقاتی، ملی، مذهبی، قومی، نژادی و... است.

۱-۲-۲- تأکید بر حقوق انسان در برابر تکلیف انسان

سکولاریسم در جست‌وجوی بهشت موعود در همین جهان است. طرفداران این نظریه مهم‌ترین اختلاف دین و سکولاریسم را در خاستگاه ارزش‌ها خلاصه می‌کنند؛ یعنی اختلاف اساسی را در پاسخ هر کدام به این پرسش‌ها می‌دانند که ارزش‌های انسانی کدامند و ملاک مناسب برای عمل چیست و آیا تکیه‌گاه ارزش‌های انسانی این جهانی است یا اینکه این ارزش‌ها از ماورای طبیعت نشأت می‌گیرد؟ بدیهی است که دین و اومانیسم هر کدام راهی فراسوی انسان می‌نهند. اومانیسم ملاک و تکیه‌گاه تشخیص ارزش‌ها را خود انسان می‌داند. «روسو» از بنیانگذاران این نظریه، مدعی است که «وجدان» انسان، تنها مرجع تشخیص‌دهنده خیر و شر است و ارزش‌ها منبع ماورایی ندارند:

اصلاح دین با درونی و باطنی ساختن مرجعیت دین، راه را برای دگرگونی عظیم سیاسی که مآلاً از طریق توسعه اقتصاد بازار و انقلاب صنعتی روی داد هموار کرد؛ انسان تازه‌ای پدید آمد؛ شهروند آزاد نوعی جمهوری

دمکراتیک...؛ قانون دیگر از آسمان نازل نشده بود؛ بلکه ساخته و پرداخته انسان و بیانگر اتفاق نظر جاری اجتماعی بود (کیویت، ۱۳۷۶: ۱۶۳).

۱-۳- معرفت‌شناختی

۱-۳-۱- تأکید بر دستاوردهای عقل بشری منهای وحی

عقل محوری^{۱۶} عصر مدرنیته، به معنای کشف عقلانیت نهفته در واقعیت امور نیست. عقل، ادعای داوری و حل منازعات را داشته و مستقل از وحی و آموزه‌های الهی، سودای اداره زندگی بشر را دارد و به تعبیر «کنت»، بشر از دوران طفولیت، رسته و دیگر نیازی به آموزه‌های پیامبران الهی ندارد. فهم مسائل، تنها با تکیه بر عقل انسان میسر است و پیشرفت علمی اخیر، معلول طرد روشهای سنتی تفکر و کاربست متد علمی می‌باشد. تفکر نوگرا مدعی است که انسان، مظهر قوانینی طبیعی است که عقل، آنها را کشف کرده، خود نیز مشمول آنهاست. به بیان «الن تورن»:

این تفکر، مردم، ملت و مجموعه آدمیان را یک توده اجتماعی می‌بیند که بر طبق قوانین طبیعی عمل می‌کند و می‌کوشد گریبان خود را از دست نظامهایی که با تمسک به وحی یا اراده‌ای فوق بشری می‌کوشند تا برای خود مشروعیتی دست‌وپا کنند نجات دهد (همان: ۶۹).

«آلن بلوم» در این زمینه می‌نویسد:

نقطه افتراق فلسفه روشنگری از همتای پیشین خود، سرایت دادن چیزی به تمامی آدمیان بود که پیش‌تر، ملک طلق تعداد اندکی به شمار می‌رفت؛ یعنی هدایت جهان با عمل به فتاوی عقل (تورن، ۱۳۸۰: ۳۳).

یکی از پیامدهای عقل‌گرایی، دین‌ستیزی بود. از قرن هجدهم به بعد، عقلانیت در جامعه غربی به گونه‌ای مطرح شد که دین، ضد عقل معرفی گردید؛ چنانکه «گلدمن» - از فیلسوفان معاصر - در وصف جامعه عقلانی قرن هجدهم می‌گوید: «در چنین جامعه‌ای شهروند، دیگر مقام اجتماعی خود را محصول لطف یا قهر الهی نمی‌داند؛ بلکه آن را نتیجه سلوک خود می‌شمرد، خواه اعمال او به جا و موفقیت‌آمیز باشد یا هدایت‌نشده و بی‌فایده» (گلدمن، ۱۳۷۵: ۷۱).

۱-۳-۲- گسترش دامنه صلاحیت دانش تجربی

منزلت دانش تجربی، ناشی از موفقیت فیزیک نیوتنی بود که موجب شد دانشمندان علوم اجتماعی با تعمیم روشهای فیزیک به عرصه علوم انسانی، وحدت روش را طرح کنند. در حوزه جامعه‌شناسی «سن سیمون» و سپس «اگوست کنت» برای بسط و حاکمیت نگرش پوزیتیویستی تلاش نمودند. کنت، پوزیتیویسم و دانش تجربی را چنان ارج می‌گذاشت که مدعی شد مذهب زمانه باید ملهم از آن باشد و دیگر نمی‌توان مذهب را معیار عمل قرار داد. به عقیده وی انسان مجهز به ذهن علمی، دیگر نمی‌تواند بر طبق دریافت متعارف از وحی، به اصول دین و به الوهیت اعتقاد داشته باشد و با توجه به نیاز دائمی‌اش به مذهب، این خلاء را می‌بایست در دین انسانی جست‌وجو کرد (آرون، ۱۳۷۷: ۱۲۹)؛ امری که بعدها با تلاش «دورکیم» به عنوان یک رویکرد در جامعه‌شناسی نهادینه شد و منجر به شکل‌گیری جامعه‌شناسی کارکردگرا گردید (رتیز، ۱۳۷۴: ۱۷).

«بلاستر» در مقایسه بیکن با «دکارت» - که هر یک پایه‌گذار مشربی معرفتی هستند - مدعی است ضربه‌ای که تجربه‌گرایی بیکن بر فلسفه رایج قرون وسطی زد، از حرکت دکارت به مراتب سهمگین‌تر بود؛ زیرا او نسبت به ارزش هرگونه فعالیت فکری که پیوند تنگاتنگی با مطالعه و مشاهده واقعیات عینی نداشت، مشکوک بود (بلاستر، بی‌تا: ۱۹۶). این هدف، یکی از راهبردهای اساسی پس از عصر روشنگری است که منجر به شکل‌گیری علوم عملی و فن‌آوری می‌شود (کرسون، بی‌تا، ج ۱: ۵۹۹). رهاورد تأکید بر دانش، آن بود که خداوند را از صدرنشینی جامعه منع و علم را به‌جای آن گماشت و باورهای دینی را به درون زندگی شخصی تبعید نمود (تورن، ۱۳۸۰: ۳۰). علم‌گرایی، نقش مذهب را در حیات انسانها ایفا کرد و این‌گونه ادعا شد که یافته‌های علمی برای اداره جامعه کافی است.

سرانجام پیروزی تکنیک اروپا در سده نوزدهم مقام و ارزش علم و توجیهاات علمی را در نظر توده‌ها به حد کافی بالا برد ... در آخرین سالهای همین سده، اروپایی‌ها مسحور و طلسم‌شده گردیدند. در [سال] ۱۹۰۰، مرد اروپایی که تعلیم و تربیت متوسطی دیده بود از بسیاری از معتقدات سنتی خود رهایی یافته بود و به [جای] گفته‌های مذهب و حکمت در مورد جهان و امور انسانی، توجیهاات ساده‌تر، روشن‌تر و قانع‌کننده‌تر دانش جدید را جانشین کرده بود (هیوز، ۱۳۶۱: ۸).

علم‌گرایان، معتقد به تقدّم معرفت تجربی بر معارف دینی بودند؛ به‌گونه‌ای که می‌گفتند همه معارف باید با این معیار شناخت انطباق یابند. امروزه پیامد علم، بن‌بست معنویت است که روابط انسانی و عاطفی را تهدید می‌کند. همچنین بن‌بست زیست‌محیطی که ناشی از گسترش آزمایش‌های هسته‌ای است و مخاطرات دیگری که به‌واسطه ماشینی‌شدن، حیات انسانی را تهدید می‌کند، همگی از پیامدهای منفی علم‌گرایی، تکه‌تکه‌شدن معرفت بشری و از هم‌گسیختگی و عدم انسجام علوم است.

۱-۳-۳- حاکمیت روش هرمنوتیک در فهم متون مقدس

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

۱-۳-۴- نسبی‌گرایی معرفتی

قرن بیستم، دوران رواج اندیشه سفسطایی است. «پوپر» که مدافع دموکراسی لیبرال است، سفسطائیان را مظهر پیشرفت و روشن‌اندیشی معرفی می‌کند و در مقابل از افلاطون به‌زشتی یاد می‌کند. «هولاک» نیز معتقد بود که سفسطائیان اندیشه‌ای کاملاً آزادی‌خواهانه و مردمی را در یونان به نمایش گذاشتند که توسط نظریات نیرومند افلاطون و ارسطو پامال شده است (کوپره، ۱۳۶۰: ۱۶).

نسبیت حقیقت و معرفت و سیال‌دانستن ارزشهای اخلاقی بدین معنا است که اولاً: حقیقت، امری متکثر و متعدد است و ثانیاً: شناخت انسان از اشیاء، امور و ارزشها نیز کاملاً نسبی است، نه مطلق. از این‌رو، هیچ امر مطلقاً درست یا خوب و مطلقاً نادرست یا بد وجود ندارد؛ بلکه درستی و نادرستی یا خوبی و بدی، اموری کاملاً نسبی هستند که نسبت به افراد، موقعیت‌ها و زمانها تغییر می‌کنند. از تبعات چنین معرفت‌شناسی‌ای، پذیرش اصل تساهل مطلق اخلاقی در تعاملات اجتماعی است.

«نسبیت‌گرایی»^{۱۷} در عرصه ارزشهای اخلاقی و در قلمرو معرفت از ویژگی‌های اندیشه سکولار است. توجیه سکولارها در این‌باره، خطاپذیری بشر و محدودبودن درک و فهم آدمی است. اندیشه سکولار بر این فرض استوار می‌باشد که آدمی موجودی است

با درکی نارسا، محدود و لغزش‌پذیر. این دیدگاه که معرفت دینی، معرفتی بشری است و از این‌رو، انتقادپذیر، خطاآلود، نسبی، محدود و نامقدس بوده و همه ویژگی‌های بشری بودن، بدان سرایت می‌کند، نیز مبتنی بر همین دیدگاه لغزش‌انگارانه در مورد انسان است. سکولارها در مورد حسن و قبح نیز همین ادعا را مطرح می‌کنند؛ بدین معنا که آن را نسبی و تابع شرایط اجتماعی و زیستی می‌دانند. در اندیشه آنان هیچ‌گونه ارزش الهی و مطلق یا امور مقدسی وجود ندارد. آدمی خود خالق ارزشها است. ارزش و ضد ارزش، مفاهیمی نسبی و وضعی و قراردادی‌اند که قابل تصدیق و تکذیب منطقی نیستند. شکاکیت معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی از دستاوردها و پیامدهای حتمی تفکر سکولاریزم است.

۲- در ساحت فرد

عرفی‌شدن ممکن است در حوزه فرد رخ دهد. البته این بدان معنا نیست که سکولارشدن جامعه لزوماً به سکولارشدن فرد بینجامد؛ همان‌طور که «پتر ال برگر» اشاره می‌کند، ممکن است نهادهای دینی نفوذ خود را در بسیاری از جوامع از دست بدهند، اما باور و کردار دینی در زندگی افراد تداوم یابد (ال برگر، ۱۳۸۰: ۲۱).

۲-۱- در نگرش و گرایش

بشر جدید در دنیای عرفی‌شده، بینش‌ها، گرایش‌ها و تمایلات جدیدی پیدا کرده است؛ بینش‌هایی متناسب با تفکر فردگرایانه و گرایش‌هایی که بیش از گذشته وی را به دنیا وابسته ساخته است. همچنین، این امر باعث گردیده تا نگاه و نگرش او نسبت به محیط طبیعی و اجتماعی‌اش دگرگون شود و در مناسباتش با دیگران تأثیر بگذارد. فرایند عرفی‌شدن در حوزه نگرش‌های فردی، باعث چند تحول و انتقال اساسی در رویکردها شده است که فایده‌گرایی، خودخواهی، مصلحت‌اندیشی، عدم غنیمت‌شماری، لذت‌جویی، عاقبت‌طلبی، مطالبه خرسندی دنیوی و منفعت‌طلبی از محورهای مهم آن به شمار می‌رود.

۲-۱-۱- از دینداری حق محور به دین‌گرایی فردمدار

در تفکر مادی، دین به مثابه کالایی تزئینی است که صرفاً در جهت ارضای خواسته‌های فرد، مورد توجه قرار می‌گیرد. از سویی افراد، توجهی به انطباق آن دین با حقیقت ندارند و از سوی دیگر، دین نیز به‌گونه‌ای تحلیل و تفسیر می‌شود که جست‌وجوی حقیقت در آن، ارزش به شمار نمی‌آید؛ مثلاً با توجه به پلورالیسم و مباحث

هرمنوتیک، ادیان، متون مقدسی به شمار می‌روند که می‌توان از آنها بی‌نهایت تفسیر ارائه کرد و همه‌الگوهای تفسیری از ارزش یکسانی برخوردارند.

در این جهت، اولین گام را «میلتون» برداشت. او در این باره می‌گوید:

هر فرد باید کتاب مقدس خود را خود برای خویشتن معین و تفسیر نماید. هیچ‌کس در این جهان نمی‌تواند مطمئن شود که او خود درست فهمیده [است] و لذا نه کلاتر و نه زمامدار و نه کلیسا، هیچ‌یک نباید تفسیر خاص خود را از کتاب مقدس با زور به حلقوم مردم داخل کند ... کلیسا، تنها با مرد روحانی سروکار دارد. افکار را با زور نتوان روشن ساخت و دولت با امور برونی افراد سروکار دارد، نه با قلب و فکر ایشان. این دو مؤسسه (دولت و کلیسا) از لحاظ طبیعت و هدف از یکدیگر متمایزند و لذا باید از یکدیگر تفکیک شوند (ساباین، ۱۳۴۹، ج ۲: ۱۵۴).

۲-۱- از ارزش‌مداری به فایده‌گرایی

سودانگاری و توجه به منافع مادی و لذا ید دنیوی، مهم‌ترین شاخص در فلسفه اخلاق سکولار به شمار می‌رود. هدف تمدن مادی، لذا ید مادی است و لازمه این هدف آن است که زندگی بشر، مادی و احساسی شود؛ یعنی تنها، پیرو چیزی باشد که طبع او متمایل بدان باشد و تنها در مواردی از عقل پیروی کند که مخالف با غرض و هدفش نباشد. به همین جهت است که تمدن عصر حاضر، قوانین خود را طبق خواست اکثریت افراد وضع و اجرا می‌کند و در نتیجه از میان قوانینی که برای معارف اعتقادی، اخلاق و اعمال وضع می‌کند، تنها قوانین مربوط به اعمال، ضامن اجرا دارد؛ اما آن دو دسته دیگر، هیچ ضامن اجرایی‌ای ندارند و مردم در مورد اخلاق و عقایدشان آزاد خواهند بود. لازمه این آزادی، آن است که مردم در چنین جامعه‌ای به آنچه موافق طبعشان باشد عادت کنند. نتیجه این اعتیاد هم، آن خواهد بود که به تدریج هر یک از خوب و بد، جای خود را به دیگری بدهد؛ یعنی بسیاری از بدی‌ها که دین خدا آن را زشت می‌داند در نظر مردم، خوب و بسیاری از خوبی‌های واقعی در نظر آنان زشت شود و مردم در به بازی گرفتن فضایل اخلاقی و معارف عالی عقیدتی آزاد باشند. برای رسیدن به چنین منظوری، ابتدا لازم است که تحولی در طرز فکر اتفاق افتد؛ یعنی فکر از مجرای عقلی خارج شده و در مجرای احساس و عاطفه بیفتد و در نتیجه، بسیاری از کارهایی که از

نظر عقل، فسق و فجور است، از نظر میل‌ها و احساسات، تقوا و جوانمردی و خوش‌اخلاقی و خوشرویی شمرده شود (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴: ۱۶۱).

۲-۲-۲- از حق‌جویی به مصلحت‌اندیشی

جامعه مادی، ارزشها را بر مبنای اجتماع استوار می‌کند، نه بر شالوده دین؛ یعنی این اندیشه که جامعه منشأ ارزش است. از این رو، خوب آن چیزی است که مفید به حال جامعه باشد و بد، آن چیزی است که کارآمدی نداشته باشد. همچنین مدعی است برای پایان دادن به قانون آسمانی باید منفعت عمومی و انقیاد فرد در برابر منافع جمع، مورد توجه قرار گیرد. در این رویکرد، جامعه به‌عنوان مبنای داوری اخلاقی بر مسند خدا تکیه می‌زند و بسی فراتر از اینکه موضوعی برای مطالعه باشد، به اصلی برای تبیین و ارزیابی رفتارها بدل می‌گردد (تورن، ۱۳۸۰: ۳۹). این در حالی است که در اسلام، معیار، پیروی از حق است؛ ولی در جوامع معاصر، معیار، پیروی از خواست اکثریت است؛ اگرچه آن خواست باطل باشد. اختلاف این دو شعار باعث اختلاف هدف در جامعه‌ای است که با این دو شعار تشکیل می‌شود و هدف اجتماع اسلامی سعادت حقیقی انسان است (طباطبایی، بی‌تا: ۱۶۰).

عقل جمعی و اجماع افراد جامعه، برنامه‌ریزی‌های علمی و عقلایی، محاسبه‌پذیر کردن امور و به‌کارگیری شیوه‌ها و تئوری‌های علمی مدیریت، برای سامان‌بخشیدن به امور جامعه و زندگی بشر کافی است. عقل، خود به‌تنهایی می‌تواند حسن و قبح امور را تعیین کند و ارزشها و ضد ارزشها را به ما بنمایاند و به ما بگوید که چه چیز ستوده و چه چیز ناستوده است.

۲-۲-۳- از زیبایی‌گرایی به لذت‌طلبی

اومانیسیم، حاکمیت امیال را در پی دارد و همانطور که «هابز» اعتراف می‌کند، این امیال به اعمال انسان‌ها جان می‌بخشند و بر آنها سلطه دارند و عقل و اندیشه در رابطه با آنها صرفاً ابزارند و نقش دیده‌بانی را دارند که در جهت یافتن راه‌هایی برای نیل به امیال تلاش می‌کنند. «هیوم» پا را فراتر گذاشته و اخلاقیات را نیز تابع امیال دانسته است (بلاستر، بی‌تا: ۲۰۶). «الکساندر کویره» نیز مهم‌ترین شاخصه‌های فکر سوفسطایی - که دموکراسی در بستر آن رشد و نمو یافته است - را «لذت‌طلبی»، کسب قدرت، نفاق (سخن از فضیلت و عدالت از روی ناگزیری)، کسب موفقیت از هر راه، عوام‌فریبی و دولتمردان تقلبی می‌داند (کویره، ۱۳۶۰: ۱۶).

۲-۲-۴- از سعادت‌طلبی به عافیت‌خواهی

آزادی در هر دو معنای مثبت و منفی کلمه از ارکان تجدد به شمار می‌رود؛ در معنای منفی، انسان می‌باید از سلطه هرگونه اراده خودسرانه بیرونی، همچون قدرت سیاسی و یا ساختارهای اجتماعی و اقتصادی رهایی یابد و در معنای مثبت، انسان باید در تعیین سرنوشت خود در جامعه مشارکت کند.

از جمله مؤلفه‌های سکولاریسم، اباحیگری، تساهل و تسامح است. تساهل در عقاید سیاسی یا اجتماعی و یا مذهبی به این معناست که هر کسی می‌تواند هر عقیده‌ای را داشته باشد. بنیان فکری تساهل و تسامح به تشکیک برمی‌گردد. «مونتئی» (متفکر عصر نهضت اصلاح دینی) سرچشمه مشکلات عصر خود را جزم تقلیدی می‌دانست: «مردم آنچنان در آراء خویش راسخند که در نابودکردن یکدیگر درنگ روا نمی‌دارند و گویی کشتن خصم، کشتن اعتراضات اوست» (ژیلسون، ۱۳۶۱: ۱۲۴).

به اعتقاد ژیلسون، تنها چیزی که می‌توان از مکتب مونتئی آموخت هنر «نیاموختن» است. شک از دید مونتئی بارزترین نشانه حکمت است (همان).

رهیافت «تجربه‌گرایی» الهام‌بخش تساهل و تسامح و اصالت‌بخشیدن به شناخت تجربی و تکیه بر حواس ظاهری، موجب واردشدن تشکیک در معرفت دینی بود. پیامد این مسأله، تشکیک فلاسفه غرب نسبت به تمامی سنن و قوانین دینی، اخلاقی و اجتماعی و همراه با دیدی نسبی‌گرایانه بود. نسبی‌گرایی برخاسته از این بود که هر حکمی متأثر از سلسله عواملی است که موضوع آن احکام را از اعتبار نسبی برخوردار می‌کرد. «لاک» در اثر خود از آزادی مذهب دفاع نمود و هر اقدامی برای تبلیغ و اشاعه ایمان مذهبی را شرک‌آمیز خواند (ردهد، ۱۳۷۳: ۱۸۴). او به مسیحیان کاتولیک به دلیل پیروی‌شان از پاپ، بدگمان بود. او به ملحدان نیز بدگمان بود؛ چون تصور می‌کرد که آنان در اثر نداشتن اعتقاد به مجازات دائمی، فاقد انگیزه کافی در انجام مسؤولیت‌های مدنی خود هستند.

بر اساس گفته لاک، اگر عملکرد دینی، مانع از رسیدن به اهداف سیاسی معتبری گردد، مقامات دولتی می‌توانند آن را ممنوع سازند، اما این امر را که آنان از این طریق می‌توانند اقدام به ترویج یا تضعیف دین نمایند، انکار می‌کند. بدین‌سان، دیدگاه او آن‌گونه که خود در «نامه‌اش طراحی می‌نماید، شامل هسته نظریه مهمی بود؛ یعنی «جدایی دین از حکومت»، اما وی خود صراحتاً به بسط و دفاع از این دیدگاه نپرداخت (ویتمن، ۱۳۸۱، ش ۵۵).

۲-۲-۵- از طلب رضایت الهی به مطالبه خرسندی دنیوی

«بتنام» و «جیمز میل» و «استوارت میل» به دنبال بیشترین خیر و سود برای بیشترین افراد جامعه برآمدند. این تلاش بدانجا منتهی شد که هر نوع خواست و میل انسانها در محدوده توافق اکثریت، معقول و به رسمیت شناخته شد. بدین ترتیب، توجه اصلی فلاسفه لیبرال به این مطلب معطوف گردید که راه سعادت و خیر جامعه در تنظیم قوانینی است که متکی به خواست و میل اکثریت بوده، ضامن نفع و خیر آنان نیز باشد. پیشگام این تفکر در واقع بتنام است:

خیر و صلاح جامعه در دست قانونگذار هوشمند است. وی می‌تواند به عنوان هدف غایی، دولتی از جامعه را پیش‌بینی کند که در آن حداکثر لذت برای اکثریت عددی افراد جامعه فراهم شده باشد و نیز آن هدفهای غایی را به وسیله وضع قوانینی تحقق دهد که به رفتار و اعمال نامطلوب، انگیزه‌های لازم برای منع مردم را از انجام آن ملحق نماید. قانونگذار می‌تواند با دو دست عقل و قانون، بنای برکات و سعادات را پایه‌گذاری کند (سابین، ۱۳۴۹، ج ۲: ۲۸۲).

البته باید توجه داشت که در نظر فلاسفه لیبرال، «هدفهای غایی» و «اعمال نامطلوب» همه به رأی و نظر اکثریت بستگی دارد و میل اکثریت است که این امور را تفسیر می‌کند. در نهایت، آنچه که از این قدم دوم برجای ماند، همین بود که سودجویی و لذت‌طلبی برای حداکثر افراد جامعه به صورت دومین مبنای دموکراسی در آمد که البته در بسیاری اوقات، تنها به صورت شعاری آرمانی در دموکراسی غرب جلوه‌گر شد، به گونه‌ای که در عمل، با قربانی کردن نفع اکثریت مردم به پای اقلیت سرمایه‌دار، موفقیت قابل قبولی به دست نیامد.

۲-۲-۶- از نوع دوستی به خودخواهی

در منطق اجتماعی غرب با تلاش «کانت»، «سارتر» و «راسل» و دیگر همفکرانشان، انسان به عنوان اصل، اساس و غایت همه هستی پنداشته شد و این اعتقاد حاکم شد که آنچه ارزش و اعتبار و اصالت دارد، خواست هر فرد انسان است، البته تا حدی که به دیگران لطمه‌ای نزند. «پوپر» این رکن اساسی و مهم دموکراسی غربی را این گونه به صراحت تقریر می‌کند:

این اصالت فرد توأم با دیگرخواهی به صورت شالوده تمدن ما در غرب در آمده و هسته مرکزی تمام نظریات اخلاقی برآمده از تمدن و برانگیزاننده آن تمدن و آموزه محوری دین مسیح [گردیده] است (کتاب مقدس می گوید: «همسایه خود را دوست بدار» نه قبیله خود را)، همان معنایی است که فی‌المثل در آموزه محوری حکمت اخلاقی کانت گنجانیده شده است. کانت می گوید: «همیشه بدان که افراد انسان، غایتند و از ایشان صرفاً همچون وسیله‌ای برای رسیدن به غایت خویش استفاده مکن». هیچ اندیشه دیگری نیست که در رشد اخلاقی آدمی از چنین قدرتی برخوردار باشد (پوپر، ۱۳۶۴: ۲۷۷).

بر اساس اصالت فرد، باید کوشش شود تا حد ممکن به خواست و میل تمامی افراد جامعه احترام گذاشته شود و شرایط تحقق آن فراهم گردد و خواست هیچ فرد و قدرت زمینی و آسمانی بر دیگری برتری نیابد. این آخرین مرحله از دموکراسی غرب است که امروزه در ظاهر بدان رسیده‌اند. در پرتو اصالت فرد، هم‌جنس‌بازی، سقط جنین، روابط آزاد جنسی و هر نوع کنش و رفتار مورد تمایل بخشی از انسانها، در صورت عدم تراحم نسبت به غیر، از مصادیق تحقق واقعی دموکراسی شمرده می‌شود؛ چرا که این دموکراسی هنگامی بر قائمه واقعی خود به وسیله رأی اکثریت استوار می‌گردد که اگر اصول دیگری نظیر اصول فطری و دینی با بخشی از خواست‌های فردی به معارضه برخیزد، اصالت فرد از طریق رأی اکثریت چیره شده، مشروعیت قانونی بیابد؛ اما در مواردی که خواست افراد با اصول فطری یا دینی همساز است، همیشه این احتمال وجود دارد که مشروعیت آن موارد خاص، تحت تأثیر اصول فطری یا دینی واقع شده و در حقیقت، خواست فردی، فرصت بروز مستقل خود را از دست داده باشد. در چنین مواردی، تحقق دموکراسی غربی گرچه خواست فردی را تأمین می‌کند، اما تحقق جدی و مستقل آن مشکوک است.

۲-۳ - اباحی‌گری دینی و اخلاقی در رفتار و کنش

آشکارترین تجلیات عرفی شدن در رفتار افراد، نمایان می‌گردد و بی‌توجهی در پایبندی به فرامین دینی، مهم‌ترین جلوه آن است. این مسأله، دو منشأ عمده می‌تواند داشته باشد؛ آنکه فرد به حقانیت و صحت آن ایمان دارد و یا اینکه بی‌تفاوتی در انجام تکالیف، به سبب «زایل شدن اعتقاد» به درستی و اثربخشی آن است. رهبر انقلاب اسلامی ایران ضمن اشاره به این تجلیات در فرهنگ غرب از تصمیم

جدی غرب برای اشاعه آن در میان دیگر ملل، مخصوصاً مسلمانان و نیز اثرات منفی آن پرده برمی‌دارد:

غرب امروز در تهاجم خود، اسلام را هدف قرار داده و فرهنگ اباحی‌گری و بی‌مبالاتی در دین و اخلاق را که خود دچار آن است، به جوامع دیگر صادر می‌کند. دنیای اسلام، امروز بر اثر آن تهاجم خصمانه، دچار فقر و جهل و عقب‌ماندگی علمی و ضعف اخلاقی و از همه بدتر، تسلط فرهنگی و بعضاً سیاسی است. این امور، فهرست بلندی از مسؤولیت‌های الهی و انسانی را در برابر حکومت‌ها و شخصیت‌های سیاسی و رهبران جهان اسلام قرار داده است.
(www. Leader.ir, ۱۳۷۶/۰۹/۱۸).

۳- در ساحت اجتماع

ممکن است مجموعه تحولاتی در درون جامعه اتفاق افتد که در یک فرآیند تدریجی، باعث افول موقعیت دین در جامعه گردد. کاهش تدریجی نفوذ دین در جامعه، اگر به خروج کامل آن از حیات اجتماعی منجر نشود، موجب به حاشیه‌راندن آن خواهد شد. پس عرفی‌شدن جامعه ناظر به مجموعه تحولاتی است که تغییر مناسبات میان دین و اجتماع و تنزل موقعیت اجتماعی دین در جامعه از جمله آثار مهم آن می‌باشد. دان کیوپیت در مورد تأثیر ساختار بر سکولاریزه‌شدن دین چنین می‌نویسد: تحول دینی، اجتناب‌ناپذیر است؛ چون چه بخواهیم [و] چه نخواهیم، با تغییر محیط فرهنگی، مفاهیم دینی هم تغییر می‌کنند (کیوپیت، ۱۳۷۶: ۱۶).

۳-۱-۱- به لحاظ ساختاری

عرفی‌شدن ساختاری، اشاره به فرآیندی دارد که طی آن اجتماعاتی که دارای ساختاری ساده و یک‌دست هستند، به جوامعی با ساختار تمایز یافته و پیچیده بدل می‌گردند. این انتقال و دگرگونی ساختاری که به صورت تدریجی اتفاق می‌افتد، آثاری در عرصه‌های حیات فردی و اجتماعی باقی گذاشته و تأثیر مهمی بر جایگاه دین می‌گذارد که جامعه‌شناسان از آن به تمایزبایی ساختاری^{۱۸} یاد کرده‌اند. پس از این، دین نقش خویش را از دست می‌دهد و در بهترین حالت، به نهادی در کنار چندین نهاد دیگر اجتماعی، همچون نهادهای سیاست، اقتصاد، حقوقی، آموزشی و... بدل می‌شود و نقش محدودی را برعهده می‌گیرد.

۱-۳-۱- ظهور ساختهای تمایز یافته و نهادانگاری دین

عقلانی شدن، موجب گسست پیوندهای اجتماعی و زوال احساسات، آداب، رسوم و اعتقادات می شود. در تمدن سکولار، انسان، کنشگری اجتماعی است که به واسطه نقش هایش تعریف می شود؛ یعنی به واسطه رفتارهایی که بسته به موقعیت ها است و باید به کارکرد خوب نظام اجتماعی کمک کند و دیگر، موجودی نیست که نسبت وی با خداوند مد نظر قرار گیرد (همان: ۴۴).

پس از اینکه دین، موقعیت جدید خویش را به مثابه یک نهاد پذیرفت و با تمکین به قواعد آن با چالش و مقابله جویی های جدی تری حتی در درون مرزهای تعیین شده خویش مواجه گردید، در معرفی جامعه عرفی شده که نهادهای مستقلی چون رفاه، بهداشت و قانون در آن شکل می گیرند و توسط دولت سکولار اداره می شود، می توان گفت که در این شرایط، دین، نهاد تخصص یافته ای است که تنها به برخی مسائل ثانوی زندگی، مثل مراسم نیایش و مراسم ازدواج و مرگ می پردازد. کیویت که خود از دین پژوهان متأخر مسیحی است، چهره شفاف و بدیع تری از مراحل پیشرفته تر این فرآیند را معرفی می کند:

مسیحیت، نه تنها نفوذ خود را در حیات عمومی از دست داده، بلکه تقریباً از قرن گذشته به این طرف، نفوذ خود را در زندگی خصوصی نیز تا اندازه زیادی از دست داده است (همان: ۴۶).

۱-۳-۲- تبدیل دین به یک امر فردی و خصوصی

گام بعدی در مسیر عرفی کردن دین را «لاک» برداشت: «هر عمل جامعه، تابع موافقت اکثریت اعضای آن جامعه است» (ساباین، ۱۳۴۹، ج ۲: ۱۷۴). این اقدام به مرور زمان تقویت گردید، به طوری که در قرن بیستم، لغو بودن حضور دین در عرصه اندیشه سیاسی - اجتماعی به صورت اصلی بدیهی درآمد. بنابراین، راندن دین از صحنه اجتماع به گوشه قلب فرد مؤمن و خوداتکایی در سامان دادن تمامی نهادهای سیاسی - اجتماعی، هم در بعد دانش و بینش و هم در بعد ارزشی، اصلی مهم در دموکراسی غرب گردید.

۱-۳-۲- به لحاظ فرهنگی

مهم ترین تحولات در چارچوب فرآیند عرفی شدن، با ظاهر شدن منابع و مراجع رقیب در کنار مرجعیت دینی آغاز و تا سلب هرگونه مشروعیت غیربشری از حیات انسانی

ادامه می‌یابد. در جامعه عرفی‌شده، تنها مرجع مشروعیت‌بخش، خود جامعه و فرد فرد اعضای آن است که بر اساس مصالح و منافع جاری و دائماً متغیر تعیین می‌گردد.

۳-۲-۱- نفی مشروعیت بخشی مرجعیت دینی

سنت‌ستیزی^{۱۹} و مدرنیسم از خصیصه‌های سکولاریزم است. قوام فرهنگ غرب بر تحول، تطور و سنت‌زدایی استوار است. این امر یکی از مشخصه‌های آشکار فرهنگ غرب است. غیرسنتی‌شدن دین،^{۲۰} اشاره به فرآیندی دارد که طی آن، ادیان از گذشته خویش انقطاع حاصل می‌کنند. «ماکیاولی» یکی از پیشتازان سنت‌گریزی است. در نگاه ماکیاولی، نظام سیاسی بر قدرت استوار است و اخلاق و دین در آن جایگاهی ندارد. وی معتقد است که دولت، یک پدیده طبیعی و برآیند تکامل برخی نهادهای اجتماعی در گذر زمان است و در نتیجه، ارتباطی به ماورای طبیعت ندارد و قوانین اخلاقی در آن بدون نقش است. تنها نقشی که ماکیاولی برای دین قائل می‌باشد، این است که دین را به مثابه ابزاری در دست حکمران می‌شناسد که در مواقع مقتضی، برای حفظ و صیانت از حکومت باید از آن بهره گیرد.

مدرنیته، سنت و گذشته را آشفته و بی‌اعتبار و آینده را مثبت ارزیابی می‌کند (کیتوستیو، ۱۳۷۸: ۱۵). البته، ظهور جریان‌هایی به نام سنت‌گرایی و اندیشمندانی همچون فریتهوف شووان، رنه‌گنون، تیتوس، بورکهارت و دیگر صاحب‌نظرانی که از پیشتازان این حرکت فرهنگی‌اند، چالش مهمی در برابر سنت‌ستیزی مدرنیته به شمار می‌روند. این متفکران، معضل کنونی بشر را بی‌ایمانی، فقدان معنویت و دوری از تعهد، اخلاق و ارزش‌های الهی می‌دانند. بحران بی‌معنایی^{۲۱} و شیء‌وارگی^{۲۲} که انسان غربی با آن روبروست، این متفکران را به تأمل واداشته است. آنان درمان انسان غربی را در بازگشت به ایمان و معنویت راستین و اندیشه قدسی باز می‌جویند.

مدرنیته، دانش متناسب خود را تولید می‌کند و در این میان، جامعه‌شناسی، بیشترین نقش را دارد و چه بسا خلأ دین را پر می‌کند (همیلتون، ۱۳۷۷: ۷۵). گفتمان مدرنیته با بازتولید مفاهیمی چون پیشرفت، توسعه، رهایی، آزادی، رشد، انباشت، جامعه مدنی و روشنگری، توصیفی مثبت ارائه نموده و خوش‌بین به توانمندی انسان است (کیتوستیو، ۱۳۷۸: ۱۷۵). «زیمل» که از او به‌عنوان نخستین جامعه‌شناس مدرنیته یاد می‌شود به مسأله تمایز اجتماعی توجه نموده، مدعی بود که افراد، هویت خود را از گروه می‌گیرند (همان).

۳-۲-۲- کاهش نقش اخلاق دینی در مناسبات اجتماعی

طبق این آموزه، ارزشهای اخلاقی و شیوه زندگی را دیگر نباید از وحی و از عالم غیب گرفت؛ بلکه وجدان انسانی، داور نهایی ارزشهاست و ورای انسان و عمل او، ارزش، اخلاق و فضیلتی وجود ندارد. سکولارها با اخلاق دین مدار مخالفند. البته ممکن است از ارزشهای اخلاقی دفاع کرده و آن را برای داشتن حیاتی مطلوب لازم برشمرند. در هر حال، اخلاق، ساخته انسان است. اومانیست‌ها اخلاقیات دین را اخلاقی متناسب با اقتضانات و شرایط خاص گذشته می‌دانند که با زندگی فعلی تناسبی ندارد. از نظر آنان، اخلاق، نهادی ساخته انسان و برآمده از متن فرهنگ است. «فرانسویس فوکویاما» در این زمینه می‌گوید:

طرح آزادمنشانه مدرنیت می‌خواهد جامعه‌ای مبتنی بر قرارداد اجتماعی رسمی و مشتمل بر افراد خردورزی که گرد هم آمده و به‌عنوان نوع بشر از حقوق طبیعی خود حراست می‌کنند [را] جانشین جامعه‌ای کند که بر پایه سنت، مذهب، نژاد یا فرهنگ استوار است. جوامع مدرن به‌جای آنکه در صدد بهبود اخلاق اعضایشان باشند، در جست‌وجوی تأسیس نهادهایی همچون حکومت متکی بر قانون اساسی و مبادله مبتنی بر بازار آزاد هستند تا رفتارهای اعضای خود را نظام‌مند کنند (فوکویاما، ۱۰/۷۹/۸).

۳-۲-۳- محو تدریجی ملاحظات دینی در قانونگذاری

بی‌توجهی به نقش دین در قوانین عادی و اساسی و تأکید بر وضع قانون از سوی انسان از جمله ویژگی‌های سکولاریسم است. اومانیسم، وجدان انسانی را ملاک تشخیص خیر و شر می‌داند. از دیدگاه اومانیستی همه انسانها به‌جای تعهد داشتن در قبال خداوند، در برابر وجدان مسئولیت دارند. اما آیا بشر که به اعتراف بسیاری از نویسندگان غربی، قادر به شناخت طبیعت خویش نیز نیست، می‌تواند قانونگذاری کند؟ امروزه بسیاری از رشته‌های علوم انسانی مبتنی بر شناخت طبیعت انسانی است. علوم طبیعی و علوم پایه، رشد شگفت‌آوری داشته‌اند. اما در علوم انسانی وضع چنین نیست و به نظر می‌رسد که مهم‌ترین عامل عدم پیشرفت در این زمینه، علاوه بر اذعان به علل دیگر، ضعف انسانی در شناخت خودش باشد. «مک دوگال» - یکی از روان‌شناسان غربی - در این زمینه می‌گوید: بی‌خبری ما از طبیعت انسان، مانع [از] پیشرفت علوم اجتماعی بوده است و هم اکنون نیز این مانع وجود دارد (رفیع‌الدین، ۱۳۶۲: ۹-۱۲).

بنابراین، انسانی که قادر به شناخت نیازهای واقعی خود نیست، چگونه می‌تواند منشأ قانون باشد و قانونگذاری کند؟

تجدد در اندیشه غربی، بر این استوار است که فرد، به‌جز قانون طبیعی، مقهور هیچ چیز نیست و جامعه، تاریخ و رفتار فردی، منقاد اراده یک وجود متعالی که باید بر آستان آن سر تسلیم نهاد، نیست (تورن، ۱۳۸۰: ۳۳)؛ بلکه قانون الهی، جای خود را به سودمندی اجتماعی می‌سپرد:

نظریهٔ تجدد، جامعه را به‌جای خدا نشانده. «دورکیم» پیش از هر کسی این مطلب را به‌وضوح مطرح کرده است. امروز بحران تجدد، ایدهٔ جامعه را به محاق کشانده است. جامعه به یک اصل وحدت‌بخش و بالاتر از آن به معیار خوبی بدل شده بود و بدی بر اساس میزان همراه‌نبودن یا مخالفت با یکپارچگی اجتماع برآورد می‌شد. نظریهٔ تجدد همواره با ساخت اجتماع همراه بوده است؛ خصوصاً در جامعه‌شناسی کارکردگرا [و] به صورت اندام‌وار (همان: ۲۴۷).

بدین‌سان قانون طبیعی که گاه از آن به «حقوق طبیعی» نیز یاد می‌شود، منبع حقوق سکولاریسم شمرده می‌شود که بر پایهٔ آن، انسان از آن نظر که انسان است واجد حقوقی است؛ پس مبدأ ماورایی‌ای برای حقوق وجود ندارد. قوانین، منشأ انسانی دارند. سکولارها معتقدند که حاکمیت حقوق طبیعی، منجر به همزیستی مسالمت‌آمیز تمامی فرق و گروه‌های انسانی با فرهنگ‌ها و ادیان گوناگون می‌شود. از این‌رو، دیندار و ملحد در کنار هم، حقوق یکدیگر را مراعات می‌کنند (قربان، ۱۹۸۳م: ۱۲۰).

بر اساس اومانیزم، علاوه بر حقوق، ارزشها و آداب نیز بر اساس قانون طبیعی تبیین می‌گردد. چنانکه یکی از نویسندگان غربی مدعی است در جوامع انسانی که ادیان متعددی در میان آنها حکمفرماست و در جهت حاکمیت صلح و وحدت تلاش می‌شود، می‌بایست عناصر وحدت‌بخش را در حاکمیت حقوق طبیعی جست‌وجو کرد. این عنصر وحدت‌بخش، از نظر نویسندهٔ مزبور، قانون طبیعی می‌باشد که نشأت گرفته از وجدان انسانهاست (صعب، ۱۹۹۵: ۱۱۰).

بنابر نقل تاریخ، سوفسطائیان نیز بر همین عقیده بوده‌اند:

دیدگاه لاک و دیگران که با حمایت از نظریهٔ قرارداد اجتماعی به تبیین تصمیمات سیاسی آن پرداخته‌اند، ریشه‌ای عمیق در تفکر یونانی دارد. روابط

میان ارباب و رعایای او مبتنی بر این قرارداد است که برای هر دو طرف تکلیف ایجاد می‌کند. هرچه هست، فقط قرارداد انسانی است و هیچ قانون الهی [ای] وجود ندارد و اگر حاکمی آن قرارداد را زیر پا بگذارد، مردم حق دارند او را عزل کنند. همان‌طور که اگر مردم آن قرارداد را زیر پا بگذارند او [نیز] می‌تواند آنها را مجازات کند....

چنانچه خواهیم دید، مبنای انسان‌گرایی سופسطائیان یونان این بود که قانون را قرارداد محض می‌دانستند؛ قراردادی که انسانها آن را به وجود آورده‌اند و می‌توانند با توافق خود آن را تغییر دهند (گاتری، ۱۳۷۷: ۲۴).

۳-۳ - به لحاظ منزلت اجتماعی؛ عرفی‌شدن منزلتها

با افول موقعیت و جایگاه دین در جامعه، پیوسته‌ها و اجزای مرتبط با آن نیز دچار تنزل رتبه و کاهش درجه می‌گردند و از پایگاه اجتماعی برتر به مراتب نازلتری سقوط می‌نمایند. «سن سیمون» یکی از مشخصات جوامع مدرن را پدید آمدن جابه‌جایی در سلسله مراتب اجتماعی دانسته است. او می‌گوید: در حالی که نظامیان و روحانیان در ساخت‌های جدید، به پله‌های پایین‌تری از سلسله مراتب اجتماعی نزول پیدا می‌کنند، دانشمندان، صنعتگران و بانکداران به مراتب بالاتری در جامعه مدرن راه می‌یابند. افول موقعیت و منزلت اجتماعی روحانیان به‌عنوان متولیان نهاد دین، علاوه بر کاهش تدریجی اهمیت نهاد دین در جامعه از محدود شدن نقش‌های محول و تقلیل کارکردهای مورد انتظار و در نتیجه، کم‌شدن نیاز و رجوع مردم به ایشان ناشی می‌گردد. در جوامع عرفی‌شده غربی، نقش کلیسا و کشیش به اجرای غسل تعمید برای اعضای جدید، اداره مراسم عشاء ربانی برای مسیحیان وفادار و طلب آموزش برای مردگان، محدود شده است. طبعاً ایفای چنین نقش‌هایی به‌همراه برخی از مواعظ و اقدامات خیرخواهانه در رسیدگی به وضع مستمندان، نمی‌توانست متسبباً به نهاد دین را در جایگاه پیشین‌شان - که از آنجا نه فقط بر مردم، بلکه بر امپراطوران و حاکمان مردم نیز حکم می‌راندند و بر تمامی اقشار اجتماعی، برتری می‌جستند - حفظ نماید. منزلت و برتری در جامعه جدید از معیارها و ضوابطی کاملاً عرفی‌شده و مبتنی بر ارزشهای حاکم بر یک ساخت عرفی تبعیت می‌کند. ارزشهایی که آموزه‌های دینی، کمترین سهم را در آن دارند.

سکولاریسم دین را در ارزشهای اخلاقی خلاصه و بر بعد معنوی دین تأکید می‌کند. از سوی دیگر با اصرار بر رواداری و پلورالیسم، موجب ابهام‌آفرینی در باب مرزهای میان ادیان می‌شود (کیویت، ۱۳۷۶: ۲۳۱).

جمع‌بندی

در این نوشتار، کوشش شد تا تبیین روشنی از سکولاریسم، خاستگاه، حوزه‌های معرفتی و شاخص‌های آن ارائه شود. بر این اساس، تعاریف گوناگونی از واژه سکولاریسم و دیگر واژگان مشابه ارائه گردید و زمینه‌های معرفتی و دانشی آن را در سه حوزه فلسفه سیاسی، دین‌شناسی و جامعه‌شناسی نشان داده، برای تحلیلی دقیق از سکولاریسم، شاخصه‌های آن را در سه ساحت دین و حوزه باور، ساختار و بستر اجتماعی و حوزه رفتار و عملکرد توضیح دادیم.

منابع و مأخذ

۱. آرون، ریمون، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی (متن بازبینی شده)، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷.
۲. ال برگر، پیترو، «موج تازه سکولارزدایی از جهان»، افول سکولاریسم، دین خیزش‌گر و سیاست جهانی، ترجمه افشار امیری، تهران: پنگان، ۱۳۸۰.
۳. ابرسول، لاک، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه ن. مجیدی، تهران، ۱۳۷۶.
۴. استیس، والتر. ترنس، «علم و تبیین»، گزیده‌ای از مقالات استیس، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱.
۵. اینگلهارت، رونالد، و نورس، پپا، مقدس و عرفی دین و سیاست در جهان، ترجمه مریم وتر، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۷.
۶. باریور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۷. باریه، مورس، دین و سیاست در اندیشه مدرن، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده‌سرا، ۱۳۸۴.
۸. برکات، حلیم، المجتمع العربی المعاصر، بیروت، مرکز الدراسات الوحده العربیه، ج ۴، ۱۹۹۱.
۹. برنیر، برت اف، «سکولاریسم و دین، مبانی بدیل برای کنکاش در یک کثرت‌انگاری اصیل»، ترجمه افروز اسلامی، مجله نامه فرهنگ، ش ۲۲، ۱۳۷۵.
۱۰. بریجانیان، ماری، فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی، ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۱.
۱۱. بلاستر، آنتونی آر، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخیر، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷.
۱۲. بورکهارت، یاکوب، فرهنگ رنسانس در ایتالیا، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.

۱۳. بیرو، آلن، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۰.
۱۴. پوپر، کارل، جامعه‌باز و دشمنان آن، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۴.
۱۵. تورن، الن، نقد مدرنیته، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، گام نو، ۱۳۸۰.
۱۶. تیلر، اد.جی.پی، عظمت و انحطاط اروپا، ترجمه هرمز عبداللهی، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
۱۷. حجاریان، سعید، «عرفی شدن علیه عرفی شدن»، روزنامه ایران، ۱۳۸۰/۷/۱۴.
۱۸. رتیزر، جورج، نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۴.
۱۹. ردهد، برایان، اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو، ترجمه مرتضی کافی، تهران، نشر آگاه، ۱۳۷۳.
۲۰. رفیع الدین، محمد، پاکسازی سکولاریسم، ترجمه غلامرضا سعیدی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۲.
۲۱. زیلسون، آتین، نقد تفکر فلسفی غرب از قرون وسطی تا اوایل قرن حاضر، ترجمه احمد احمدی، تهران، حکمت، ۱۳۶۱.
۲۲. سابین، جرج، تاریخ نظریات سیاسی، ترجمه بهاءالدین پاسارگاد، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۹، ج ۲.
۲۳. شاینر، لاری، «مفهوم سکولاریزیشن در پژوهش‌های تجربی» چالش‌های دین و مدرنیته (مجموعه مقالات) به کوشش و ترجمه سید حسین سراج‌زاده، تهران، طرح نو، ۱۳۸۳.
۲۴. صالح‌پور، جهانگیر، «فرایند عرفی‌شدن فقه شیعی» مجله گیان، ش ۲۴، ۱۳۷۴.
۲۵. صعب، ادیب، الدین والمجتمع رویة مستقبلية، بیروت، دارالنهار، ۱۹۹۵.
۲۶. ضاهر، عادل، الاسس الفلسفية للعلمانية، بیروت، دارالساقی، ۱۹۹۳ م.
۲۷. فوکویاما، فرانسیس، «کارکرد سرمایه اجتماعی در دوران مدرن متأخر»، ترجمه دکتر غلامعباس توسلی، روزنامه حیات نو، ۷۹/۸/۱۰.
۲۸. فیلالی انصاری، عبدو، اسلام و لائسیته، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده‌سرا، ۱۳۸۰.
۲۹. قربان، ملحم، «قضایا الفكر السياسي» الحقوق الطبيعي، مؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بیروت، ۱۹۸۳.
۳۰. کیتوستیو، پتر، اندیشه‌های بنیادی در جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری کاشانی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸.
۳۱. کیوییت، دان، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
۳۲. کرسون، آندره، فلاسفه بزرگ، ترجمه کاظم عمادی، انتشارات صفی علی شاه، ۱۳۷۲، ج ۱.
۳۳. کویره، الکساندر، سیاست در نظر افلاطون، ترجمه امیرحسین جهانگیرلو، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۰.
۳۴. کین، جان، «محدودیت‌های سکولاریسم»، ترجمه سید علی اصغر سلطانی، علوم سیاسی، ش ۷، ۱۳۷۸.
۳۵. گاتری، دلبیو. کی. سی، تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۷.
۳۶. گشه، مارسل، دین در دموکراسی و حقوق بشر، ترجمه امیر نیک پی، تهران، نشر ثالث، ۱۳۸۵.

۳۷. گلدمن، لوسین، فلسفه روشنگری، ترجمه شیوا (منصوره) کاویانی، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۵.
۳۸. گولدنر، آلون، بحران جامعه‌شناسی غرب، ترجمه فریده ممتاز، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۸.
۳۹. لاک، جان، نامه‌ای در باب تساهل، ترجمه شیرزاد گلشاهی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۳.
۴۰. مردیها، سید مرتضی، «دفاع از عقلانیت» روزنامه ایران، ۲۲ و ۲۴/۱۰/۱۳۷۹.
۴۱. ویتمن، پل جی، «دین و فلسفه سیاسی»، ترجمه رحمت‌الله رضایی، معرفت، ش ۵۵، ۱۳۸۱.
۴۲. ویلسون، ر، «جدا انگاری دین و دنیا»، ترجمه دکتر مرتضی اسعدی، برگزیده مقالات دایرةالمعارف فرهنگ و دین، هیأت مترجمان، زیر نظر بهاء‌الدین خرمشاهی، ویراسته میرچا الیاده، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.
۴۳. ویلم، ژان پل، جامعه‌شناسی ادیان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، نیان، ۱۳۷۷.
۴۴. هملتون، ملکلم، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نیان، ۱۳۷۷.
۴۵. هیوز، استوارد، تاریخ معاصر اروپا، ترجمه علی‌اکبر بامداد، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱.

منابع انگلیسی

46. Michael hill, A sociology of religion .London;Heineman books , 1976 .
47. The oxford English dictionary, V.ix, London, 1961.

یادداشت‌ها

۱. روحانیون سکولار در مقابل روحانیون «معمولی» یا «دینی» قرار دارند و منظور از آنها، روحانیونی هستند که در انزوای راهبانه به سر نمی‌برند؛ بلکه دارای یک زندگی دنیایی و زمینی هستند و به اصطلاح، «در این جهان» زندگی می‌کنند. همچنین، سکولار به اموری که از کلیسا و دین فاصله دارند، اطلاق می‌شود. بدین ترتیب، امر سکولار به معنای عرفی (civil)، غیرروحانی (Lay) و ناسوتی و گذرا (temporal) به کار می‌رود.

2. Luke Ebersol.

۳. فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی دربارهٔ این واژه، معانی متعددی ذکر کرده است؛ از جمله: ناسوتی، بشری، بی‌حرمت، زمینی (غیر معنوی)، دنیوی، غیر مذهبی، این‌دنیایی، عرفی، این‌جهانی و گیتیانه (در برابر معنوی یا اخروی) (ر.ک: ماری بریجانیان، فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی، ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی).

4. Secularization.

5. Reduction.

6. Differentiation.

۷. «Disenchantment» «افسون‌زدایی»، اصطلاحی است که با نام «وهر» همراه است و مفهومی است مرتبط با «Rationalization» «عقلانی‌شدن» بشر که طی آن نیروهای غیر قابل محاسبه