



بازنمایی تاریخی روند شکل‌گیری سکولاریسم با تأکید بر نقد امکان سکولاریسم اسلامی

فرهاد زیویار^۱

استادیار پژوهشکده اندیشه سیاسی، انقلاب و تمدن اسلامی پژوهشگاه علوم انسانی

سید یاسر جبرائیلی^۲

دانشجوی دکتری روابط بین‌الملل دانشگاه تهران، ایران

امیر اعتمادی بزرگ^۳

دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

سکولاریسم واکنشی در برابر اربابان کلیسا و آموزه‌های تحریف شده دین مسیحیت بود که در دوران معاصر در پاسخ به مسئله دولت‌سازی مدرن، به الگوی نظری بدیل در برابر حکومت دینی مطرح شده است. پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ ایده سکولاریسم اسلامی از سوی برخی متفکران ایرانی نیز دنبال شد و حتی مبنای عمل سیاسی نیز قرار گرفت. نظریه سکولاریسم اسلامی تاکنون از جهت بسیاری مورد بررسی و نقد قرار گرفته است. در جوامع اسلامی از جمله ایران افرادی بدون توجه به ماهیت دین مسیحیت و نیز آنچه در غرب اتفاق افتاده، تلاش کرده‌اند، درباره ایجاد یک «جامعه مسلمان سکولار» تئوری‌پردازی کنند. در اینجا قصد داریم با توجه به تعالیم اسلامی، ضمن نقد نظریه سکولاریسم اسلامی این پرسش بنیادی را مطرح کنیم که آیا سکولاریسم با توحید - به عنوان بنیادی‌ترین اصل مورد پذیرش مسلمانان - و البته با تعریفی که قرآن از آن دارد، سازگار است؟ در نتیجه‌گیری مقاله اشاره می‌شود که «سکولاریسم اسلامی» یک ترکیب پارادوکسیکال است و یک فرد نمی‌تواند توأمان مسلمان و سکولار باشد؛ چه، گرایش به سکولاریسم و حذف شریعت اسلام از زندگی، اساساً او را از دایره توحید خارج می‌سازد.

واژه‌های کلیدی: نقد، سکولاریسم اسلامی، توحید، کلیسا، پروتستان‌تیسیم.

^۱ zivyar@ihcs.ac.ir

^۲ syjebraily@ut.ac.ir

^۳ etemadi@ihcs.ac.ir

مقدمه

سکولاریسم اسلامی را می‌توان پدیده‌ای دانست که در دوران معاصر در پاسخ به مسئله دولت‌سازی مدرن، به الگوی نظری بدیل در برابر حکومت دینی ارائه شده است. بر اساس این نظریه، برای تنظیم زندگی سیاسی که ناگزیر باید با تدوین قوانین خاصی صورت گیرد، نمی‌توان به دین مراجعه کرد، چرا که اساساً دین برای تبیین چنین قوانینی نازل نشده است. مسلمانان سکولار، مانند مسیحیان سکولار، پس از انکار مرجعیت دین در تنظیم زندگی سیاسی، مرجعیت عقل را به رسمیت می‌شناسند. آنان با اشاره به ضرورت تناسب حکومت با شرایط زمانی و مکانی، بر این باورند که این تناسب را عمق بشری درک کرده، می‌تواند نوع خاصی از حکومت و نظام سیاسی را تأسیس کند. از این‌رو در جوامع اسلامی نیز، این نوع حکومت محصول فکر و اندیشه خود مسلمانان است و عین شریعت نیست. (میراحمدی، زمستان ۱۳۸۴: صص ۱۵۷-۱۵۸).

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ ایده سکولاریسم اسلامی از سوی برخی متفکران ایرانی نیز دنبال شد و حتی مبنای عمل سیاسی نیز قرار گرفت. بر اساس پژوهشی که احمد یزدانی مقدم انجام داده، ظاهراً در دوره پس از انقلاب اسلامی در میان اندیشه‌وران ایرانی، نخستین‌بار سید جواد طباطبایی ایده سکولاریزاسیون را طرح کرده است. (یزدانی‌مقدم، زمستان ۱۳۸۴: ۷۶). ایده طباطبایی بر این مبنا استوار است که همان‌گونه که ورود عنصر مصلحت با اندیشه آکوئیناس به درون الهیات مسیحی، مسیحیت را به نوعی سکولاریزه کرد، مفهوم مصلحت در اندیشه سیاسی متأخر امام خمینی (ره) نیز به سکولار کردن جمهوری اسلامی خواهد انجامید. (← طباطبایی، ۱۳۸۳).

برخی دیگر نیز با اخذ این ایده از طباطبایی، با رویکردی جامعه‌شناختی به آن پرداخته و با این استدلال که دین امری قدسی است و باید میان آن و دنیا که امری روزمره و ناقصدی است، تفاوت افکند، ضرورت سکولاریزه شدن اسلام را مطرح کرد. (حجاریان، ۱۳۸۰: صص ۳۰-۳۹).

از آنجا که سکولارهای ایرانی راهی برای سکولاریزه کردن اسلام می‌پیمودند که پیش از آن در جامعه مسیحی پیموده شده بود، اندیشوران این نظر سعی کردند در سه حوزه اسلام و حکومت اسلامی ایران را مشابه مسیحیت و حکومت کلیسایی معرفی کنند: نخست، ناقص نشان دادن دین اسلام و این همانی آن با مسیحیت کلیسایی؛ دوم، تأکید بر کفایت عقل خود بنیاد در همه امور از جمله سیاست‌ورزی و نظام‌سازی همانند علم‌گرایان اروپایی؛ و نهایتاً مستبد خواندن نظام جمهوری اسلامی و مساوی دانستن نظام ولایی با دستگاه کلیسایی. مرحله نخست یعنی ناقص نشان دادن اسلام عمدتاً از سوی عبدالکریم سروش پیگیری شد؛ آثار مصطفی ملکیان بیش‌تر در جهت تئوریزه‌سازی یعنی تأکید بر عقل‌گرایی افراطی بوده‌است؛ و نهایتاً، «حسین بشیریه» تلاش کرد جمهوری اسلامی را چیزی شبیه به «حکومت پهلوی» معرفی کند و راه خروج از این «استبداد» را جز در سکولاریسم و به حاشیه راندن دین معرفی نکرد. (جبرائیلی، ۱۳۹۰: صص ۱۷۰-۱۸۰)

نظریه سکولاریسم اسلامی تاکنون از جهات بسیاری بررسی و نقد شده است. از جمله شهید «مرتضی مطهری» معتقد است که انحصار دین به امر قلبی و تجربه دینی اگر با مسیحیت سازگار باشد،

با اسلام سازگار نیست. اسلام آئین دو ساحتی و برای دنیا و آخرت مردم آمده است. (قدردان فراملکی، بهار ۱۳۸۳: ۵۶).

امام خمینی (ره) نیز اساساً ایده جدایی دین از سیاست را یک تز استعماری می‌دانستند: «به گوش ما خوانده‌اند که فقها جز مسئله گفتن کاری ندارند و هیچ تکلیف دیگری ندارند. بعضی هم نفهمیده باور کرده و گمراه شده‌اند. ندانسته‌اند که اینها نقشه است تا استقلال ما را از بین ببرند و همه جهات کشورهای اسلامی را از دست ما بگیرند و ندانسته به بنگاه‌های تبلیغات استعماری و به سیاست آنها و به تحقق هدف‌های آنها کمک کرده‌اند. مؤسسات تبلیغاتی استعماری وسوسه کرده‌اند که دین از سیاست جداست، روحانیت نباید در هیچ امر اجتماعی دخالت کند، فقها وظیفه ندارند بر سرنوشت خود و ملت اسلام نظارت کنند». متأسفانه عده‌ای باور کرده و تحت تأثیر قرار گرفته‌اند و نتیجه این شده که می‌بینیم. این همان آرزویی است که استعمارگران داشته‌اند و دارند و خواهند داشت». (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۱۳۰).

در این میان، مقاله حاضر در صدد است تا با مبنا قرار دادن «توحید» به عنوان اولی‌ترین اصل اسلام و ارائه یک تعریف قرآنی از آن، امکان و امتناع سکولاریزه شده اسلام را از منظر این اصل بررسی کند. در ادامه، ابتدا به تعریف سکولاریسم، تاریخچه و مبانی آن پرداخته و سپس با مبنا قراردادن تقسیم‌بندی آیت‌الله جعفر سبحانی از مراتب توحید، به واکاوی ایده سکولاریسم اسلامی از این منظر خواهیم پرداخت.

چهارچوب مفهومی سکولاریسم

واژه سکولاریسم در کلمه لاتین Saeculum به معنی «دنیا» یا «گیتی» ریشه دارد. Saeculum هم به معنای عصر، دوره، زمان و قرن و هم به معنای عالم و دنیاست. میان معانی لغوی و اصطلاحی این واژه نیز تفاوت چندانی نیست. از معانی مصطلح سکولاریسم می‌توان به دنیوی بودن و این جهانی، عرفی شدن، جدا شدن دین از دنیا، غیردینی شدن، اعتقاد به اصالت امور دنیوی، گیتی‌گرایی یا دنیاگرایی، دنیامداری، جدایی دین از سیاست و ... اشاره کرد که برخی از این معانی ناظر به بعد شناختی و بعضی دیگر ناظر به بعد اجتماعی و سیاسی است. (مظفری، پاییز ۱۳۷۵: ۱۹۰).

سکولاریسم عبارت است از اعتقاد به این که زندگی و امور مربوط به آن، باید از دین فاصله بگیرد و ملاحظات دین نادیده گرفته شود و بر این اساس، ارزش‌های اخلاقی و و روش‌های اجتماعی، باید با توجه به معیشت دنیوی و رفاه اجتماعی تعیین شود نه با رجوع به دین (Webster, 2004:1123). در جای دیگر سکولاریسم به معنای «اعتقاد به این که قوانین آموزش و امور اجتماعی باید بیش‌تر از آن که بر مذهب استوار باشد بر داده‌های علمی بنا شود»، تعریف شده است. (Hornby, 2005:1155). سکولاریزاسیون فرآیندی است که در آن، باورها، اعمال و نهادهای دینی اهمیت اجتماعی خود را از دست می‌دهند؛ دین در اداره جامعه در حاشیه قرار می‌گیرد و چگونگی اداره امور جامعه، به جای آنکه در کنترل مؤسسات و نهادهای دینی باشد، تحت حکم و نظارت عقل آدمی در می‌آید.

سکولاریسم، ایدئولوژی واحدی نیست و همان‌گونه که در جهان دین‌های متعددی هست، انواع متعدد سکولاریسم نیز وجود دارند، که هر یک هنجارها، ارزش‌ها و ساختار فلسفی متفاوتی را ارائه می‌دهند. نقطه اشتراک همه آن‌ها، تقابل با دین است. برای سکولارها جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، خود سرچشمه نهایی ارجاع است. یعنی دنیا با استناد به خود، فهمیدنی و استنباط‌پذیر است. حال آنکه برای دینداران زندگی در این جهان فهمیدنی و عقل‌یاب است، اما با استناد و ارجاع به حقیقتی متعالی. اصطلاح مترادف دیگری که در فرهنگ غربی، برای سکولاریسم به کار می‌رود اصطلاح لائیسیم است. واژه لائیک که از ریشه یونانی Laikos و Laos گرفته شده به معنای «مردم» بوده است و برای چیزی به کار می‌رود که مربوط به عوام - در مقابل اهل علم، روحانی و کلیسا - باشد. لائیسیم نوعی نظام سیاسی کشورداری است که در آن، روحانیان مذهبی، نقشی ندارند. هرچند برخی نیز معتقدند لائیسیم در ذات خود دین‌ستیز است، اما سکولاریسم فقط در پی به حاشیه راندن دین است.

تاریخچه سکولاریسم

سکولاریسم را می‌توان واکنشی رادیکال و اجتماعی در قرن ۱۶ میلادی در برابر اربابان کلیسا و آموزه‌های تحریف‌شده دین مسیحیت دانست. کلیسا هرچند کار خود را با صمیمیت و اخلاص آغاز کرد و به یک نظام اخلاقی، انضباطی، خانوادگی، علمی، و بین‌المللی ارتقا یافت، اما از اوایل قرن چهاردهم رو به انحطاط سیاسی رفت و گرفتار فساد اخلاقی شد بنابراین زمینه برای شورش عظیم اجتماعی علیه خود فراهم کرد. (دورانت، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۵) این انحطاط دو علت داشت که یکی ضعف آموزه‌های مسیحیت در پاسخگویی به نیازها و مسائل روز بود و دیگری، قدرت‌طلبی، شهرت‌پرستی و مال‌اندوزی راهبان و کشیشان.

۱. ضعف آموزه‌های مسیحی

رویکرد غالب میان اندیشمندان غربی تا قرون وسطی، پیوند میان علم و دین بود، اما روند شتاب‌آلود جدایی میان این دو، از عصر روشنگری و ظهور رنسانس آغاز شد. تا آن زمان، کلیسا مرجع رسمی علم و دین به شمار می‌آمد و نظریاتش درباره علوم، نظریه رسمی و نهایی به شمار می‌آید؛ اما کشفیات جدید علمی و تضاد آنها با نظرات کلیسا، به یک تضاد و نزاع تاریخی میان «علم و دین» منجر شد. کلیسا که موقعیت خود را در خطر می‌دید و به درستی دریافته بود که در صورت ادامه کشفیات علمی و مکشوف شدن تعالیم پرخطای آن، باید با قدرت وداع کند، کمر به مخالفت با هرگونه علم‌آموزی خارج از چارچوب‌های تعریف شده در دستگاه پاپ بست. روحانیون متعصب مسیحی تا جایی پیش رفتند که دانشمندان را به ارتداد متهم کردند.

در این دوره، فهمی از علم بر کلیسا حاکم بود که به‌واسطه آن آباء کلیسا با جمود به ظاهر کتاب مقدس و همچنین تقدیس و دینی خواندن فلسفه و علوم روم باستان (ارسطو)، بعضی اصول و قواعد طبیعی و علمی را به عنوان اصل مسلم و جزو مسلمات دینی خود تلقی کرده بودند. مثال بارز آن نظریه زمین‌محوری که گالیله آن را رد کرد. واکنش کلیسا در برابر این کشفیات و ابتکارات عالمان تجربی، نامقدس خواندن علوم خارج از کلیسا و تکفیر دانشوران بود. این واکنش کلیسا موجب ظهور این تلقی

نزد دانشمندان و مردم شد که دین با علم سرسازگاری ندارد و برای رشد علم، باید از دیانت دست شست (باربور، ۱۳۶۲: صص ۴۳-۲۱۰). بنابراین علم‌گرایی و عناصر دین‌ستیز آن در تقابل با یک وضعیت تاریخی شکل گرفت و مبنایی سکولاریسمی پیدا کرد.

علوم جدید و این رویکرد کلیسا، ضربه سهمگینی به اعتبار آموزه‌های مسیحیت وارد ساخت، اما مشکل پیش آمده در تعارض میان مسیحیت و علم تجربی در «دین» نبود. معضل اساسی در این حقیقت نهفته بود که آموزه‌های آباء کلیسا اساساً «دست‌ساز» بودند و از منبع وحی تغذیه نشده بودند. انجیل‌های موجود، نه متونی وحیانی که تنها روایتی از گفتار و رفتار عیسی (ع) بودند که مرتب ویرایش نیز می‌شدند (و همچنان می‌شوند)؛ روایتی از چهره تحریف‌شده دین که پولس یهودی‌الاصل به مسیحیان نشان داد و در پهنه زمین، به ویژه در اروپا، منتشر ساخت.

با اعتبار چنین تحریفی است که دانشمندان مسیحیت، پولس را مؤسس مسیحیت معرفی می‌کنند و نه مبلغ آن؛ زیرا او با فعالیت‌های تبلیغی و عوامانه طرفداران دین موسی را مغلوب ساخت و حضرت عیسی را فراتر از بنده و پیامبر خدا، پسر خدا خواند، و به ایشان مقام خدایی داد و این غیر از دینی بود که خود حضرت عیسی - علیه السلام - آورده بود (بی‌ناس، ۱۳۷۲: ۶۱۴). بنابراین مسیحیت موجود نه تنها با مرور زمان و افزایش نقش عقل در زندگی بشری، بسیاری از آموزه‌های خود را باورهای باطل یافت، بلکه به دلیل فقدان نظامات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، در پاسخگویی به بسیاری از نیازهای روز نیز ناکام ماند.

بنابراین به تدریج کلیسا با سال‌های نخست شکل‌گیری‌اش که دینداران بسیاری را در خود جای می‌داد، فاصله گرفت و به نهادی تبدیل شد که بر میلیون‌ها انسان حکومت می‌کرد. مجموعه اقدامات و عملکرد کلیسای متأخر کاتولیک در دوران فعالیتش به انحصاری شدن دین در دست پاپ‌ها و کشیشان، سست شدن مفاهیم و ارزش‌های اخلاقی، فاصله‌گیری کلیسا از معنویات، رواج رسوایی‌های اخلاقی و مالی، گسترش خرافات و اعتقادات بی‌پایه و اساس، و مهم‌تر از همه گرایش روزافزون کلیسا به قدرت سیاسی منجر شد؛ در نتیجه، بنیان و اساس کلیسای کاتولیک به سستی گرایید و بر اثر شکل‌گیری جنبش‌های اعتراضی و اصلاح‌طلبی که پایه اصلی مطالباتش بازگشت به آموزه‌های اولیه مسیحیت بود، لاجرم به سمت سکولاریسم حرکت کرد (White, 1965 →).

این عوامل، برای ایجاد تردید در عقاید مؤمنان مسیحی نسبت به آموزه‌های کلیسا کافی بودند؛ اما به زودی عنصر دیگری نیز به این معادله افزوده شد و انحطاط اربابان کلیسا به کمک علل پیش گفته آمد تا زمینه‌های حذف آموزه‌های مسیحیت تحریف شده از عرصه اجتماع فراهم شود. همین سیر زوال کلیساست که در اوج خود، به پدیده سکولاریسم در جهان غرب منتهی می‌شود.

۲. فساد و انحطاط دستگاه کلیسا

انحطاط دستگاه پاپ‌ها از زمانی آغاز شد که پاپ «بنیفاس هشتم» با سلاطین انگلیس و فرانسه در افتاد. سلاطین این دو کشور برای جنگ به پول احتیاج داشتند و به طبقه کشیشان کشور خود که از ملاکین معتبر بودند، مالیات بستند. بنیفاس هشتم اما اخذ مالیات از طبقه روحانیون را به دست

فرمانروایان کشوری منع کرد. در کشمکشی که در گرفت، پاپ در سال ۱۳۰۲م فرمانی صادر کرد که به «سلطنت روحانی واحد» شهرت دارد. در این فرمان، پاپ تصریح کرد که بدون شک و تردید، مقام پاپی شامخ‌ترین مقامات روحانی دین عیسی (ع) است و برای اشخاصی که خارج از طریقت کلیسای رومی باشند، راه نجات و فلاح بسته است و هر فردی از مخلوقات باید خود را تابع خلیفه روحانی روم یعنی شخص پاپ بداند. (پالمر ۱۳۸۹: ج ۱، ص ۸۸) در مقابل، فیلیپ، پادشاه فرانسه نیز دیگر اجازه نداد پولی برای پاپ فرستاده شود. با اوج گرفتن درگیری‌ها، پاپ در صدد تکفیر و خلع فیلیپ برآمد، اما مردم از حمایت پاپ دست کشیدند و او را تنها گذاشتند. بنیفاس اندکی بعد به دلیل تأثر و اندوه شدیدی که از این واقعه داشت، درگذشت. در این میان، فرانسه که در مجمع کاردینال‌های روم نفوذ داشت، توانست کسی را جایگزین بنیفاس کند که تابع فیلیپ بود. این‌گونه بود که کلیسا رسماً به‌عنوان نهادی درباری و هماهنگ با حکومت فرانسه درآمد و خطمشی اربابان آن نیز به کلی تغییر یافت. در این دوره، حشمت دربار پاپی به جایی رسید که هرگز سابقه نداشت. بر عدهٔ مأمورین و عمال پاپ اضافه شد و این جماعت بی‌آنکه اندک توجهی به مسائل معنوی داشته باشند، خود را به انجام امور دنیوی مشغول داشتند. عواید خزانه پاپ زیاد و مالیات‌های جدیدی وضع شد. کلیسایی که زمانی اعتقاد داشت «هر کس آخرت را بخواهد، باید از دنیا کنار بکشد، و هر کس، به امور دنیوی بپردازد، باید از جهان آخرت، دست شوید»، هم اکنون از آن افراط به تفریط رسیده بود!

عشریه مهم‌ترین راه درآمد کلیسا بود، همهٔ مسیحیان موظف بودند یک دهم محصولات (احشام و زمین) یا درآمد سالانه خود را به کلیسا ببخشند، اما از آنجا که کلیسا خود مالک زمین‌های فراوانی بود منبع اصلی درآمدش از همین زمین‌هایی بود که از طریق هدایا، هبه یا از راه خرید یا تصرف املاک بدهکاران و ... نصیب کلیسا می‌شد. بخش دیگری از این اموال از طریق نذرها و موقوفه‌ها و بخشش افراد بلاوارث بود که به هنگام مرگ همهٔ دارایی خویش را به کلیسا واگذار می‌کردند. در نظام فئودالی قرون وسطا از هر فرد مالک یا مستأجری انتظار می‌رفت به هنگام مرگ چیزی را وقف کلیسا کند و اگر کسی از این امر خودداری می‌کرد از به خاک سپردن شدن او در زمین‌های مقدس کلیسا ممانعت به عمل می‌آمد. (گامبریچ، ۱۳۹۰: صص ۳۳۴-۳۳۶).

بخشش مناصب از سوی پاپ‌ها با هدف کسب پول انجام می‌گرفت و به کسانی می‌رسید که از توان مالی برخوردار بودند نه شایستگی دینی و اخلاقی؛ بنابراین ثروتمندان بدون داشتن شایستگی اخلاقی و دینی مقامات عالی‌تر را تصاحب می‌کردند. (لوکاس، ۱۳۸۴، ص ۵۵۸).

فروش آموزش‌نامه‌ها از آشکارترین فسادها و انحرافات کلیسا به شمار می‌آمد، که در قرون وسطا به یکی از مهم‌ترین منابع درآمد پاپ‌ها به‌ویژه در اوایل قرن شانزدهم تبدیل شد. براساس آموزه‌های کلیسای کاتولیک رم، روحانیون به واسطه قدرتی که مسیح به پطروس حواری داده بود واز او به اسقفان و از اسقفان به کشیشان رسیده بود قادر بودند افراد گناهکاری که از گناه خویش پشیمان بودند را با

¹ Unam Sanctam.

تعیین کفاره‌ای از عذاب دوزخ نجات دهند. در ابتدا شرط بخشش گناه، اعتراف، توبه و طلب آمرزش بود و مسائل مادی در حاشیه قرار داشت، اما به تدریج مسائل مادی نقش محوری در بخشش گناه پیدا کرد تا جایی که کلیسای کاتولیک برای تأمین هزینه‌های سنگین خود، نامه‌های مهرشده (آمرزشنامه) را با این عنوان که خریداران آن نه تنها از گناهان گذشته پاک می‌شوند؛ بلکه از عذاب گناهان آینده نیز معاف می‌شوند، در میان مردم پخش می‌کرد. (کونگ، ۱۳۸۴: ۱۲۷).

اسارت اربابان کلیسا در امور دنیوی، آنان را به کلی از هدایت مردم بازداشت. پاره‌ای تن‌پروری و بی‌عاری پیشه کردند و جماعتی دیگر به‌لهو و لعب مشغول شدند. بعضی در قبرستان‌ها به رقص موت مشغول شدند و گروهی هم برای نرم کردن دل شیطان، مراسمی برای ابلیس ترتیب دادند. در این عهد بود که علم سحر و جادو رواج یافت و مردمی که همواره می‌پنداشتند که کلیسا پناه و مأمن آنان از هر سحر و جادویی است، با مشاهده آن اوضاع اسفناک پاپ‌ها، به شدت دچار ترس و هراس شدند.

پروتستانتیسم

در چنین اوضاع اجتماعی متزلزلی که اشاره رفت، نظر و عقیده عمومی آن بود که کلیسا باید به پاکی و طهارت اولیه‌اش بازگردد. اصلاح‌طلبان به زعامت یک ایتالیایی به نام مارسیلیو و دو نفر انگلیسی مدعی شدند که کلیسا فقط متشکل از طبقه روحانیون نیست، بلکه همه مؤمنان در آن جای دارند. «جان وایکلیف» در نقد فروش آمرزشنامه‌ها از سوی پاپ گفت اگر پاپ توانایی آن را داشت که ارواح گناهکار را از عذاب برزخ نجات دهد، چرا به نام احسان دین، یک‌باره چنان نمی‌کرد تا دیگر نیازی به فروش گناه به گناهکاران نباشد. حتی از این هم فراتر رفته، گفت که برای رسیدن به فلاح و رستگاری، حضور و ارشاد کلیسا ضرورتی ندارد؛ اشخاص عادی هم می‌توانند با خواندن کتاب مقدس، درک فیض رب نمایند بی‌آنکه طبقه روحانی در این امر کوچکترین دستی داشته باشد. (دورانت، ۱۳۶۸: صص ۳۶-۴۱).

اگر این نظریه تأیید می‌شد، هر نوع تشکیلات کلیسایی را از بیخ و بن خراب می‌کرد، بنابراین اهالی کلیسا بی‌درنگ چنین نظری را کفر دانستند، اما در این سو، وایکلیف طرفداران بسیاری پیدا کرد. واتیکان نیز ساکت ننشست و او را به‌عنوان کافر و ضد مسیحی محکوم کرد.

موج کلیساستیزی آغاز شد و شورای عالی واتیکان را یارای فرونشاندن آن نبود. قرن پانزدهم تازه آغاز شده بود که اندیشمند دیگری به نام «یان هوس» در دانشگاه پراگ تحت‌تأثیر آموزش‌های جان وایکلیف به انتقاد از فساد در واتیکان و دوری آن از آموزش‌های مسیحیت پرداخت. یان هوس در سال ۱۴۱۴م از طرف واتیکان دعوت شد تا از گناهانش توبه کند و در انتها، علیرغم قولی که درباره نسوزاندنش به او داده بودند، در سال ۱۴۱۵م به‌عنوان کافر در آتش سوزانده شد. در دهه‌های پایانی همین قرن مردی متولد شد که توانست آغازگر جنبشی به نام «دین‌پیرایی» شود و سرانجام مذهب پروتستان را در مقابل کلیسای کاتولیک تأسیس کند. «مارتین لوتر» با انتشار بیانیه‌ای که به تزه‌های ۹۵ گانه مشهور شد، جدال خود را با واتیکان آغاز کرد و در سال ۱۵۲۰م، وقتی دیگر امیدی به اصلاح کلیسای کاتولیک از درون نداشت، در کتابی خطاب به اشراف آلمان، از آنها خواست، که خود دست به

اصلاح کلیسا و جامعه مسیحی بزنند. او در این کتاب، خواهان جدائی دین از حکومت و اصلاحات اجتماعی، از جمله آموزش عمومی و رسیدگی به فقرا را خواهان شد. لوتر در دو کتاب اصلی دیگرش به نام‌های درباره اسارت بابلی کلیسا و درباره آزادی انسان مسیحی اصول و سنت‌های کلیسای کاتولیک را رد کرد و خواهان بازگشت به سنت عیسی مسیح در زندگی ساده و برابری همه مسیحیان شد. هرچند نمی‌توان مدعی شد که اندیشه‌های لوتر دین را به احساس صرف، تقلیل داد؛ در هر حال، هرگز با مابعدالطبیعه و الهیات همدلی نداشت؛ بلکه بر ایمان شخصی و زندگی درونی تأکید می‌ورزید (کاپلستون، ۱۳۷۲: ۱۱۹). بنابراین به‌زودی مورد استقبال بخش قابل توجهی از اشراف آلمان قرار گرفت. آنها از سویی حکومت و قدرت خود را از طرف لوتر مورد تأیید و تحکیم می‌دیدند و از سوی دیگر انتقادات او از حکومت دینی، باعث استقلال بیش‌تر آنها و عدم پرداخت مالیات به حکومت واتیکان می‌شد.

این جنبش دین‌پیرایی به‌سرعت در دیگر کشورهای اروپایی نیز مورد استقبال قرار گرفت و وقتی تاریخ وارد قرن هفدهم شد، هر چند لوتر در گذشته بود، اما بخش قابل توجهی از مردم اروپا به مذهب پروتستان گرویده بودند؛ با توجه به تضاد منافع کلیسای کاتولیک با پروتستان‌ها و رویکرد سرکوبگرانه اربابان کلیسا، شرایط برای وقوع یک درگیری تمام عیار مذهبی کاملاً فراهم بود. این درگیری سرانجام در سال ۱۶۱۸م در گرفت و شهرهای پروتستان در منطقه بوهیم (جمهوری چک امروز) علیه ممنوعیت برگزاری مراسم دینی خود قیام کردند. این قیام که عمدتاً در سرزمین‌های امپراتوری آلمان جریان داشت، به‌زودی به جنگ بین قدرت‌های بزرگ آن روز اروپا مانند آلمان، فرانسه، سوئد، دانمارک، هلند و اسپانیا تبدیل شد. جنگ مذکور که ۳۰ سال به طول انجامید، ویرانی و تجزیه آلمان، تضعیف امپراتوری مقدس روم، و قدرت یافتن فرانسه را در پی داشت.

در معاهده «وستفالی» یعنی قرارداد پایان بخش جنگ‌های ۳۰ ساله بود که برای نخستین بار از واژه «سکولاریسم» استفاده شد. در حقیقت، یکی از وقایع مهم اجتماعی که زمینه جدایی نهاد دینی را از سیاست فراهم ساخت، همین جنگ‌ها و پیمان وستفالی بود. منظور از کاربرد واژه سکولاریسم در این پیمان آن بود که قدرت اقتصادی کلیسا تضعیف شود و به تعبیری، مراکز اقتصادی که در سلطه کلیسا بودند از نفوذ کلیسا خارج شوند؛ همچنین نهادها و سرزمین‌هایی که زیر سیطره کلیسا قرار داشتند، از نظارت و حاکمیت کلیسا خارج شده و زیر سلطه اقتدار سیاسی نهادهای عرفی دولتی و غیرکلیسایی بروند.^۱

البته باید گفت جنبش دین‌پیرایی هر چند اصلی‌ترین عامل تحقق سکولاریسم در جهان غرب بود، اما تنها عامل نبود. در همین دوره، فلسفه‌ای نیز علیه کلیسا و به نفع سکولاریسم رشد کرد که نشانه‌های آن را می‌توان در آثار نیکولو ماکیاولی مشاهده کرد. چهار سال پیش از انتشار بیانیه ۹۵ گانه مارتین لوتر، «نیکولو ماکیاولی» که از او به عنوان نخستین فیلسوف سکولار یاد می‌شود، معتقد بود: «اگر دین

^۱ Full Text of Treaty of Westphalia, at: http://avalon.law.yale.edu/17th_century/westphal.asp

مسیحیت را مطابق احکام بانی آن حفظ می‌کردند، جهان مسیحیت، از نظر حکومت و اشتراک منافع، متحدتر و سعادتمندتر از این می‌بود. دلیلی بزرگ‌تر از این حقیقت برای فساد کلیسای روم نمی‌توان یافت؛ آنان که بدان نزدیک‌ترند، فاسدترند. هرکس اصولی را که مبنای این مذهب است بررسی می‌کند و اختلاف عظیم آنها را با شعائر و آداب و اعمال فعلی می‌بیند، معتقد می‌شود که نابودی یا تنبیه آن نزدیک است» (دورانت، ۱۳۸۵: ۱۵).

از علل رشد و تقویت سکولاریسم در غرب می‌توان به موارد دیگری نیز اشاره کرد از جمله: عواملی چون ظهور و نقش طبقه بورژوازی و سرمایه‌داری، تلاش فرمانروایان برای انزوا و تضعیف کلیسا، اصالت علم و علم‌زدگی و تعامل آن با پوزیتیویسم (بیات و دیگران ۱۳۸۶: ۳۸۸)، گرایش به اصالت حس و انسان‌شناسی مادی (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۴۰۶)، قرارداد اجتماعی و دموکراسی و نفی حق الهی حکومت (نوروزی، پاییز ۱۳۷۲: ۳۱)، لیبرالیسم، دئیسم و آتئیسم، اندیویدوالیسم یا فلسفه اصالت فرد (پازارگاد، ۱۳۴۴: ۵۴۹-۵۵۱) و... را نیز از علل رشد و تقویت سکولاریسم در غرب خوانده‌اند.

مبانی سکولاریسم

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت که مفهوم سکولاریسم در آغاز پیدایش خود، نه به عنوان یک مکتب و ایدئولوژی، که با هدف توصیف و تبیین وضع موجود اجتماعی به کار رفت. یعنی در حقیقت، سکولاریسم یک صفت مؤخر برای وضعیتی مقدم بوده‌است. این صفت اما به سرعت به یک مکتب فکری و ایدئولوژی تبدیل و در حوزه‌های مختلف از اقتصاد و سیاست گرفته تا فرهنگ و اجتماع، مبنای تئوری‌پردازی، نظام‌سازی و سیاست‌گذاری شد. به طور کلی مفاهیم مختلف سکولار شدن را می‌توان این‌گونه برشمرد:

۱. **افول دین؛** عقاید و نهادهای دینی که پیش از این مقبول بودند، اعتبار و نفوذ خود را از دست می‌دهند. نقطهٔ اوج سکولار شدن، جامعهٔ بدون دین است و همچنین در فرآیند سکولار شدن، دین اخلاقی جای خود را به دین الهیاتی می‌دهد.

بنابراین نه تنها ناسازگاری با دین دیده شدیف بلکه با حاکمیت خدا بر زمین و دخالت او در نظم امور نیز خلل ایجاد و ایمان به علم جایگزین مذهب در حیات انسان‌ها شد. چنانکه یافته‌های علمی برای ادارهٔ جامعه جایگزین احکام شرعی و دستورات دینی شد. بنابراین فقط دریافت‌های تجربی است که از اصالت برخوردار است (نوروزی، پاییز ۱۳۷۲: ۳۱). در حالی که در انگاره‌های سنتی ادیان، این آموزه رایج بود که همهٔ امور و پدیده‌های زمینی، مستقیماً توسط خداوند انجام می‌گیرد، علم جدید، خلاف آن را ثابت کرد. علم برای هر پدیدهٔ مادی، یک علت مادی جستجو و تبیین می‌کرد و به نوعی، دخالت خداوند در پدیده‌های مادی را بر نمی‌تابید (باربور، ۱۳۶۲: ۷۲). این رویکرد، حذف حاکمیت و تدبیر خداوند بر عالم را به تصویر کشید و موجب سلب اعتماد و ایمان مردم به آموزه‌های فراطبیعی، مانند اعجاز، مشیت الهی، تأثیر و توکل شد (همان: ۳۹).

۲. **همنوایی با این دنیا؛** گروه‌های دینی و یا جوامع دینی از جهان آخرت و ماوراء الطبیعه روی بر می‌تابند و بیش از پیش به این دنیا رو می‌آورند. در حوزه اخلاق، از اخلاقی که بشر را برای جهان آخرت مهیا کند، دور کرد و او را به سمت اخلاقیات مورد نیاز در مکان و زمان مقتضی سوق داد. حرکت جامعه به سمت عقلانی‌شدن ساخت‌ها و نهادها به صورت مستقل از دین در این معنا می‌گنجد.

در مجموع دریافت جدید از عقل در قالب عقل جانشین و شناسا، محاسبه‌گر و رهبر در پی‌ریزی تمدن غربی، نتایج زیان‌باری برای دین به همراه داشته است. به حاشیه‌نشاندن دین، نبرد با سنت‌ها و باورها و در نهایت ملاحظه نشدن معنا و ماهیت مسائل ماوراءطبیعی از جمله این پیامدها بوده‌است. نوگرایی و تجدد از دیگر پیامدهای عقل‌گرایی است که مبارزه با خرافات و هر آنچه به مذهب تعلق دارد در ضمن آن است. از این‌رو به قول بلاستر، به کار گرفتن عقل ضرورتاً نوعی بی‌حرمتی نسبت به مرجعتی در مسائل فکری و اعتقادی بود (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۲۷۹).

۳. **رهایی جامعه از قید دین؛** محدود شدن دین به حوزه خصوصی افراد از اهداف سکولاریسم است. در واقع، نقش اجتماعی دین زیر سوال می‌رود و صورت‌های دیگری از اقتدار جایگزین اقتدار دینی می‌شود. این امر که مسیحیت را از عرصه اجتماع به شکل فردی و قطبی تنزل داد، رهیافت جدید در تفسیر گوهر دین بود. بنابر این تفسیر، گوهر دین امر قلبی، احساسات درونی و به تعبیر فنی، «تجربه دینی» و «مواجهه با امر قدسی» است (کاپلستون، ۱۳۷۲: ۱۵۶). اختصاص دیانت به تجربه و شهود دین‌داران، نادیده‌انگاری بعد معرفتی و در نتیجه قداست‌زدایی از آموزه‌های دینی است. این قرائت از دین، حتی با دیانت مسیحیت سرناسازگاری نداشت چنان‌که کاپلستون جنبش اواخر قرن ۱۷ در کلیسای لوتر را تقلیل مذهب به احساس صرف، قلمداد نمی‌کند و می‌نویسد «پارسا مذهبی»، جنبشی بود که در اواخر قرن هفدهم در کلیسای لوتر پدید آمد؛ هرچند به حق نمی‌توان گفت که پارسا مذهبی دین را به احساس صرف، تقلیل می‌داد، ولی در هر حال هیچ همدلی با مابعدالطبیعه یا الهیات نداشت، بلکه بر ایمان شخصی و زندگی درونی تأکید می‌ورزید (کاپلستون، ۱۳۷۲: ۱۱۹).

۴. **جابه‌جایی باورها و نهادهای دینی؛** دانش، الگوی رفتار و نهادهایی که قبلاً در حوزه قدرت متعالی بود، به پدیده‌های مخلوق قدرت بشر و در حوزه مسئولیت او تبدیل می‌شوند. نقطه اوج این روند آن است که کلیه نقش‌های دین در جامعه از آن سلب می‌شود. به عنوان مثال یکی از این نقش‌ها که حق حکومت الهی بود، زیرسؤال رفت و به دنبال استبداد دینی و سیاسی کلیسا، روشنفکران غربی، دین را کنار گذاشته و آزادی‌خواهی مطلق را آرمان خود قرار دادند. اربابان کلیسا و همچنین برخی از فیلسوفان اروپایی، نوعی پیوند تصنعی میان اعتقاد به خدا از یک سو و سلب حقوق سیاسی و تثبیت حکومت‌های استبدادی از سوی دیگر، برقرار کردند و طبعاً نوعی ارتباط مثبت میان دموکراسی و فقدان خدا فرض شد، که یا باید خدا را پذیرفت و حق حکومت را از طرف او به افراد معینی واگذار کرد و یا خدا را نفی کنیم تا بتوانیم خود را ذیحق بدانیم. طرفداران کلیسا، با اتکا به افکار کلیسا، این فکر را عرضه کردند که مردم در زمینه حکومت، فقط تکلیف و وظیفه دارند نه حق؛ همین کافی بود که

تشنگان آزادی و دموکراسی را بر ضد کلیسا، بلکه بر ضد دین و خدا به طور کلی برانگیزد (مطهری، ۱۳۷۵: صص ۵ - ۸۴). این گونه بود که انسان، خالق، منبع و معیار همه چیز شد و نقش فرمانروایی و خداوندگاری جهان را خود به دست گرفت. گویی انسان باید بر همه چیز حاکم شود، حتی بر خویشتن و خود را همچون ابژه‌ای بررسی کند. چون همه چیز باید شناسایی شود. او پیوسته در کنش شناختی است تا از این طریق به خودآگاهی برسد؛ به‌ویژه آگاهی به نقش خود. در واقع تصویر جهان به ایستار وی وابسته است و امکان دارد که نمودارهای دیگر نیز به واسطه ایستارهای دیگری وجود داشته باشند. بنابراین، انسان همچون فاعلی رخ می‌نماید که آزاد است هر چه می‌خواهد انجام دهد و قوانین خود را بر جهان تحمیل کند. او منتظر نمی‌شود تا طبیعت برای او تصمیم بگیرد یا حتی تصویر خود را به وی بازنمایاند، بلکه خود دست به کار می‌شود و برای خویش و طبیعت و دنیا تصمیم می‌گیرد و در واقع تصویر دلخواه خود را از جهان می‌آفریند (پورزکی، پاییز و زمستان ۱۳۷۹: ۵۵). انسانی که در فلسفه دینی و کیهان‌شناختی از کرامت فرازمینی برخوردار بود در نگاه مدرن که معرف تفکر عرفی‌گرایی است «چیزی نیست جز فرزند اتفاقی (ارثربرت، ۱۳۷۴: صص ۱۴-۱۵).

۵. حرکت از جامعه‌ای مقدس به جامعه‌ای سکولار؛ همه تصمیم‌گیری‌ها در جامعه سکولار

مبتنی بر ملاحظات عقلی و فایده‌گرایانه است. (شاینر، ۱۳۸۴: صص ۲۲-۳۵).

می‌توان به طور خلاصه گفت که از منظر سکولاریسم، قلمرو دین، بیان حدود وظایف آدمی، در ارتباط با خداست و بیان مقررات مربوط به اداره جامعه، از حوزه دین خارج است، بنابراین تلاش برای تدوین مجموعه‌ای از نظام‌های اجتماعی در چارچوب مبانی دینی، کاری بیهوده است و برای اداره جامعه، چاره‌ای جز مراجعه به عقل انسانی و فهم بشری نیست.

با این وجود، نخستین پرسشی که پس از آغاز فرآیند سکولاریزاسیون ذهن متفکران غربی را به خود مشغول کرد، پرسش درباره مشروعیت و حق حاکمیت بود. تا دیروز اگر اربابان کلیسا خود را دارای مشروعیت الهی برای حکومت می‌دانستند، امروز با حذف نقش دین از جامعه، این خلأ مشروعیت باید به نحوی پر می‌شد. این بود که فیلسوفان غربی نقبی به عقاید دوران یونان باستان زده و ایده «دموکراسی» یعنی تکیه بر آرای اکثریت را برای «نظام‌سازی» مبتنی بر سکولاریسم ارائه کردند. «قرارداد اجتماعی» به عنوان راهکار رسیدن به یک نظام سکولار، اما مشروع تعیین شد؛ به نحوی که حق حاکمیت، از طریق یک قرارداد، به فرد یا گروهی اعطا شود که از سوی اکثریت جامعه انتخاب شده باشد. این نظام جدید که بعدها با اصالت دادن به «آزادی»، در قالب «لیبرال دموکراسی» متجلی شد، اندک‌اندک تکامل یافت و فردگرایی، انسان‌مداری، سکولاریسم، سرمایه‌داری و عقل‌گرایی را اصول بنیادین خود قرار داد. در سال‌های پایانی قرن بیستم، این نظام از سوی غرب به عنوان نظام ایده‌آل به جهان معرفی شد و دولت‌های آمریکایی و اروپایی خواستار جهانی‌شدن آن و نیز حذف تمامی ادیان از صحنه سیاست شدند.

سکولاریسم اسلامی

در جوامع اسلامی از جمله ایران افرادی بدون توجه به ماهیت دین مسیحیت و نیز آنچه در غرب اتفاق افتاده، تلاش کرده‌اند درباره ایجاد یک «جامعه مسلمان سکولار» تئوری‌پردازی کنند. به این

صورت که سعی کردند در نظریات خود تعالیم اسلام را محدود به حوزه خصوصی کرده و شریعت اسلام را از دخالت در عرصه سیاست و اجتماع و در یک کلام، حوزه عمومی، بازدارند. در نظر این افراد، نظام سیاسی برخاسته از «اسلام سکولاریزه شده» نیز باید مشابه نظام‌هایی باشد که در جوامع سکولار مسیحی شکل گرفته‌اند؛ یعنی نظامی مبتنی بر قرارداد اجتماعی که حکومت و قانون‌گذاری و قضاوت را «حق مشروع» افراد منتخب از سوی اکثریت بداند و این افراد حق مذکور را بدون جهت‌گیری‌های اسلامی اعمال کنند.

سکولارهای ایرانی از آنجا که مشابه‌سازی شرایط «ایران قرن بیستم» و «اروپای قرون وسطی» را لازمه سکولاریزه شدن ایران می‌دانستند، در کل سه هدف اساسی را دنبال می‌کردند: نخست، تلاش برای ناقص نشان دادن دین اسلام و این همانی آن با مسیحیت کلیسایی؛ دوم، تلاش برای تأکید بر کفایت عقل خودبنیاد در همه امور از جمله سیاست‌ورزی و نظام‌سازی همانند علم‌گرایان اروپایی؛ و نهایتاً مستبد خواندن نظام جمهوری اسلامی و مساوی دانستن نظام ولایی با دستگاه کلیسایی.

هدف نخست یعنی ناقص نشان دادن اسلام عمدتاً از سوی عبدالکریم سروش پیگیری شد؛ مصطفی ملکیان در آثارش به دنبال تئوریزه‌سازی و تأکید بر عقل‌گرایی افراطی بود؛ و نهایتاً، «حسین بشیریه» تلاش کرد جمهوری اسلامی را چیزی شبیه به «حکومت پهلوی» معرفی و راه خروج از این «استبداد» را جز در سکولاریسم و به حاشیه راندن دین نخواند. (جبرائیلی، ۱۳۹۰: صص ۱۷۰-۱۸۰).

مهم‌ترین بخش از تلاش‌های عبدالکریم سروش در این راستا در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت مشاهده می‌شود. سروش در این اثر بر چند مفهوم اساسی تأکید کرد و سپس نتیجه دلخواه خود را گرفت که این نتیجه چیزی جز «ناقص معرفی کردن دین اسلام» نیست. او در این کتاب اگرچه مدعی است قصد نسبی‌نگری ندارد، اما اساس نظریه او نگاه نسبی و هرمونوتیک به همه چیز از جمله دین است. سروش نظریه خود را دارای سه رکن اساسی معرفی می‌کند:

«۱. فهم (صحیح یا سقیم) شریعت، سرا پا مستفیذ و مستمند از معارف بشری و متلائم با آن است و میان معرفت دینی و معارف غیر دینی، داد و ستد و یا دیالوگ مستمر برقرار است (اصل تغذیه و تلائم).

۲. اگر معارف بشری دچار قبض و بسط شوند، فهم ما هم از شریعت، دچار قبض و بسط خواهد شد.

۳. معارف بشری (فهم بشر از طبیعت و هستی یا علم و فلسفه) دچار تحول و قبض و بسط می‌شوند

(اصل تحول).» (سروش، ۱۳۷۰).

سروش معتقد است انسان امروز به دنبال حقوق خویش است نه انجام تکالیف، به اعتقاد وی مسائلی را که انسان در گذشته از دین درخواست می‌کرد، امروز از عقل می‌خواهد و مواردی که بر محور خداوند می‌گشت، در روزگار کنونی بر محور انسان می‌شود و نظم شرعی امروز تبدیل به نظم عرضی و مدنی شده‌است و اگر دین بخواهد نجات یابد و باقی بماند باید دنیوی و سکولار و عقلانی شود. (سروش، ۱۳۷۲: ۲۵).

جان کلام سروش در این نظریه آن است که دین امری ثابت است و اما برداشت‌های هرکس از آن با دیگری متفاوت؛ بنابراین هیچ‌گاه نمی‌توان به فهمی یقین‌آور از دین نایل شد. بنابراین می‌توان گفت یکی از اصلی‌ترین دغدغه‌های ملکیان ایجاد پیوندی مستحکم بین عقلانیت و معنویت است. پیوندی که از نظر او تمام تمدن‌های گذشته از آن غفلت کرده‌اند. وی این پیوند را به عنوان تنها راه رهایی برای انسان امروز پیشنهاد می‌کند؛ «به گمان بنده، راه رهایی ما در این است که بین عقلانیت و معنویت جمع و تلفیق کنیم و سازگاری پدید آوریم و نه عقلانیت را فدای معنویت کنیم و نه معنویت را فدای عقلانیت» (ملکیان، ۱۳۹۴: ج ۱، ص ۷۹). او بر این باور است که هیچ‌کدام از تمدن‌هایی که سابق بوده‌اند، در این پروژه نبوده‌اند، چرا که بعضی از آن‌ها عقلانیت را فدای معنویت کرده‌اند، مانند تمدن هند؛ و بعضی معنویت را قربانی عقلانیت کرده‌اند؛ مثل تمدن جدید غرب. «مصطفی ملکیان» دیگر چهره سکولار و نظریه‌پرداز «معنویت و عقلانیت» است؛ که تلاش دارد عقل خودبنیاد و مستقل از وحی را برای گذران زندگی دنیوی کافی معرفی کند. او خود عقیده دارد که «اگر راهی به رهایی باشد جز در جمع و تلفیق عقلانیت و معنویت و ادای حق هر یک از این دو فضیلت بزرگ نیست». (ملکیان، ۱۳۸۱: ۷) ملکیان رکن رکن و لایتخلف دین را تعبد می‌داند و رکن رکن و لایتخلف مدرنیته را استدلال‌گرایی و نفی تعبد. بنابر باور ملکیان مدرنیته و دین قابل جمع با یکدیگر نیستند: «معتقدم که مدرنیته با دین‌داری سازگار نیست و جان کلام من برای نشان دادن این ناسازگاری این است که به نظر من قوام دین‌داری به تعبد است. مادامی که شما نسبت به سخن کسی یا کسانی متعبد نباشید، نمی‌توان گفت که شما دین‌دار هستید. کسی مسلمان است که در سخن پیامبر به هیچ وجه چون و چرا نکند [اما] از سوی دیگر، به نظر من قوام مدرنیته به عقلانیت است... به اعتقاد من مدرنیته از زمانی آغاز شد که عقلانیتی بدین معنا یعنی خوداندیشی و یا داوری استقلالی پدید آمد. اگر این دو سخن را بپذیریم شکی باقی نمی‌ماند که دین‌داری با مدرنیته سازگار نیست. چون در دین‌داری تعبدی هست که با عقلانیت، یعنی خوداندیشی و داوری استقلالی سازگاری ندارد.» (همان، ۳۰۸). در نهایت ملکیان همه ادیان را در یک قالب می‌ریزد و بدون توجه به ماهیت دین اسلام و مسیحیت اعتقاد دارد که دین باید خود را با شرایط مدرن تطبیق دهد؛ در غیر این صورت حرفی برای گفتن ندارد.

همان‌طور که از تجربه تاریخی نوع بشر و تجربه فردی انسان‌ها در طول عمرشان شاهد و گواه است، انسان هیچ‌گاه از درد و رنج عاری نبوده و نیست. آدمی همواره قرین و همنشین دردها و رنج‌هایی بوده و هست. این دردها و رنج‌ها بسیار متکثر و متنوع‌اند. ملکیان بر این باور است که بشر از آغاز همواره انتظار داشته است که اولین کار دین در زمره کارهای دیگرش، این است که این دردها و رنج‌ها را معرفی کند و علاوه بر آن، راه رفع آن‌ها را نشان دهد. دین تا مدت مدیدی پتانسیل این کار را داشته است، اما امروز دیگر از لحاظ عقلی و استدلالی، بخش‌هایی از مابعدالطبیعه سنگینی که دین دارد، قابل پذیرش نیست. همین موجب می‌شود که فهم سنتی از دین دیگر نتواند شناختی از دردها و رنج‌ها به ما بدهد و راه علاج آن‌ها را برای ما مشخص کند. «اگر مراد از دین، دین نهادینه و تاریخی جا افتاده باشد،

امروزه برای حل بسیاری از مسائل و رفع مشکلات بشر کنونی، سخنی برای گفتن ندارد» (ملکیان، ۱۳۹۴: ج ۱، ص ۷۸).

«حسین بشیریه» نیز در آثار خود اصل و فرض را بر این می‌گیرد که «جمهوری اسلامی» مردم-سالار نیست و همانند پهلوی یک حکومت مطلقه به شمار می‌آید. وی به‌طور تلویحی ولایت فقیه را با شاه مقایسه می‌کرد و معتقد بود که همانند تاریخ اروپا، دولت‌های مطلقه مرحله قطعی پیش از حکومت‌های دموکراتیک هستند. بشیریه این جمله را که در آینده نزدیک حکومت مطلقه جای خود را به حکومت دموکراتیک خواهد داد، به صراحت بیان می‌کرد.

نگاه بشیریه به حکومت برگرفته از تعلیمات «ماکس وبر» است. در نگاه ماکس وبر، دولت رابطه سلطه آدمیان بر آدمیان است؛ رابطه‌ای که به‌وسیله خشونت مشروع پشتیبانی می‌شود. برای آنکه دولت تداوم یابد، افراد تحت سلطه باید از اقتداری که قدرت‌های موجود برای خود قائل هستند، اطاعت کنند و بر سه نوع مشروعیت را با تأکید بر برتری نوع سوم ذکر می‌کند: کاریزماتیک، سنتی و قانونی. بشیریه نیز دوست دارد انقلاب اسلامی ایران را این‌گونه ببیند و تفسیر کند: «نظام جمهوری اسلامی ایران طی بیست سال گذشته [منتهی به دوم خرداد] دارای سه مرحله بوده است: الف-سیاست و اقتدار کاریزمایی از ۱۳۵۷ تا ۱۳۶۸؛ ب- سیاست و اقتدار سنتی از ۱۳۶۸ تا ۱۳۷۶؛ ج- گرایش به سیاست و اقتدار قانونی از ۱۳۷۶ به بعد.» و در جایی دیگر «سنت و کاریزما دو بنیاد اصلی انقلاب اسلامی و منابع عمده مشروعیت آن بودند... بعد از انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۷۶ قانون‌گرایی به عنوان گفتمان سیاسی غالب ظهور کرده و در مفاهیمی چون جامعه مدنی، آزادی‌ها و حقوق دموکراتیک تبلور یافته است.» (بشیریه، ۱۳۸۲).

نقد امکان سکولاریسم اسلامی

در اینجا قصد داریم با توجه به تعالیم اسلامی، این پرسش بنیادی را مطرح کنیم که آیا سکولاریسم با توحید - به عنوان بنیادی‌ترین اصل مورد پذیرش مسلمانان - و البته با تعریفی که قرآن از آن دارد، سازگار است؟

توحید که مفهومی در مقابل شرک است، در تعریف عام خود به معنای یکتاپرستی است و در ادبیات عوام نیز غالباً به انسان‌های خداپرست، موحد گفته می‌شود. از نگاه قرآن اما توحید در اعتقاد به وجود خدا منحصر نمی‌شود و ملزوماتی بیش از این دارد. چنانچه دقت در آیات قرآن کریم نشان می‌دهد که پیامبران الهی حتی یک‌بار هم به قوم خود نفرموده‌اند، به وجود خدا اقرار کنید. گویی همگان این معنا را قبول داشته‌اند و هیچ قومی به وجود خدا شک نداشته است. اما اقوام «مشرك» برای خداوند شریک قائل بوده‌اند و بدین جهت از خط دین الهی خارج شده‌اند. بنابراین، شناخت مشرک از موحد، نیاز به ارائه تعریف دقیق‌تری از مفهوم توحید دارد.

حضرت آیت‌الله سبحانی در کتاب مرزهای توحید و شرک در قرآن با استناد روشن به آیات قرآن، هفت مرتبه برای توحید ذکر کرده است و تحقق «جمع این شرایط» - جمع مانعه الخلو - را برای موحد دانستن یک فرد ضروری می‌داند؛ به طوری که حتی اگر یکی از این شروط در فردی محقق نشود،

نمی‌توان او را موحد خواند. این مراتب عبارتند از: توحید در ذات، توحید در خالقیت، توحید در ربوبیت، توحید در تشریح و قانون‌گذاری، توحید در اطاعت و بندگی، توحید در حاکمیت، و نهایتاً توحید در عبادت^۱.

به طور خلاصه و برای روشن‌تر شدن بحث می‌توان مراتب فوق را بدین صورت تعریف کرد: توحید در ذات یعنی اعتقاد به بی‌همتایی خداوند (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ)؛ توحید در خالقیت یعنی اینکه در جهان هستی، بیش از یک خالق اصیل و مستقل نداریم (قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ)؛ توحید در ربوبیت یعنی نظام این جهان تحت تدبیر پروردگار است (إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَدَبُرُ الْأُمُورَ)؛ توحید در تشریح یعنی فقط خدای متعال حق قانون‌گذاری دارد (إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ، أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ)؛ توحید در اطاعت یعنی تنها اطاعت از غیر خدا برابر با شرک است (وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ)؛ توحید در حاکمیت یعنی حق حاکمیت اولاً و بالذات به خداوند اختصاص دارد (إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقَّ وَ هُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ)؛ و سرانجام توحید در عبادت یعنی تنها باید او را پرستش کرد و غیر او شایسته عبودیت نیست (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)^۲.

بنابراین، اعتقاد نداشتن به هر کدام از این مراتب توحید مساوی شرک است هر چند فردی بگوید من مسلمان هستم. برای نمونه، بت‌پرستان مکه نه تنها به وجود خدا اعتقاد داشتند، بلکه خدا را خالق جهان نیز می‌دانستند، اما از دید قرآن مشرک بودند چون در همین مرتبه توقف کرده‌اند و در تشریح و تدبیر و حاکمیت و... برای خدا شریک قائل بودند.

سیاست، تدبیر امور مملکت است و سیاستمدار نه تنها با «تدبیر»، که با سه مقوله مهم دیگر از مراتب توحید یعنی «حاکمیت» و «تشریح» و «اطاعت» نیز مستقیماً سر و کار دارد. چه، سیاستمدار حکومت می‌کند و قانونگذاری و مردم نیز از او اطاعت. بنابراین، قسم بسیار مهمی از اولی‌ترین اصل اسلام، با امور سیاسی و مملکت داری ارتباط تنگاتنگ دارد و اگر فردی برای غیر خدا، حق تدبیر امور و قانون‌گذاری و حاکمیت قائل باشد و از وی اطاعت کند، به خدای متعال «شرک جلی» ورزیده است و نمی‌توان او را در شمار مسلمانان و موحدان قرار داد. در مقابل، مسلمان موحد به کسی اطلاق می‌شود که در کنار توحید ذاتی و خالق و عبادی- که مسائلی شخصی هستند- در امور اجتماعی خود نیز موحد باشد. توحید در امور اجتماعی یعنی قائل شدن حق حاکمیت، تشریح و تدبیر به فرد ماذون از جانب خدا و اطاعت از او. لوازم و شرایط چنین توحیدی نیز در قرآن و سنت به وضوح تبیین شده و تدوین نظام سیاسی «ولایت فقیه» در ایران مستند به این منابع است. در مقابل چنین نظامی، سیستمی

^۱. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حضرت آیت‌الله جعفر سبحانی به آدرس:

<http://www.tohid.ir/fa/index/articleview?ald=7628>

^۲ متن کامل کتاب مرزهای توحید و شرک در قرآن در:

<http://tohid.ir/index.php/page,529Book194P0.html>

است که گام اول را با شرک به خدای متعال در عرصه اجتماعی برداشته است و در گام دوم، به ساختاری حاصل از التقاط دموکراسی غربی با «توحید شخصی» می‌رسد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله سعی شد روند تاریخی دین مسیحیت و دلایل بیرون آمدن سکولاریسم از آن ذکر شود و بر این نکته تأکید شد که این‌همانی مسیحیت و اسلام از اساس دچار اشکال است. همچنین بر چگونگی تحریف مسیحیت نیز اشاره رفت و اشاره شد که در نهایت مسیحیت و اسلام دو روند کاملاً متفاوت را به لحاظ تاریخی طی کرده‌اند.

در ادامه به کوشش‌های نافرجام برای ارائه طرح سکولاریسم اسلامی اشاره شد، اما بر اساس استدلال‌هایی که در این نوشتار ارائه شد، می‌توان به یک نتیجه کلی رسید: اول اینکه سکولاریسم و اسلام از اساس نامرتب هستند. دوم اینکه «شرک سیاسی» یک شرک جلی است و اعتقاد به مراتب فردی توحید را دربرمی‌گیرد بدون اینکه از مراتب سیاسی توحید صحبتی به میان آید؛ این نوع شرک در «سکولاریسم اسلامی» تجلی یافته است.

بنابراین، می‌توان گفت که «سکولاریسم اسلامی» یک ترکیب پارادوکسیکال است و یک فرد نمی‌تواند توأمان هم مسلمان باشد و هم سکولار؛ چه، گرایش به سکولاریسم و حذف شریعت اسلام از زندگی، اساساً او را از دایره توحید خارج خواهد کرد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. آربلاستر، آنتونی (۱۳۷۷). *ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب*، ترجمه عباس مخبر، چاپ سوم، تهران: نشر مرکز.
۲. ارثربرت، ادوین (۱۳۷۴). *مبانی مابعدالطبیعی علوم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. امام خمینی (۱۳۸۸). *ولایت فقیه*، چاپ هفدهم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۴. باربور، ایان (۱۳۶۲). *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
۵. بشیریه، حسین (۱۳۸۲). *عقل در سیاست: سی و پنج گفتار در فلسفه*، جامعه‌شناسی و توسعه سیاسی، تهران: نگاه معاصر.
۶. بیات، عبدالرسول و دیگران (۱۳۸۶). *فرهنگ واژه‌ها*، چ سوم، قم: مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
۷. بی‌ناس، جان (۱۳۷۲). *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی‌اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
۸. بازارگاد، بهاءالدین (۱۳۴۴). *تاریخ فلسفه سیاسی*، جلد ۲، تهران: انتشارات زوار.
۹. پالمرو، رابرت روزول (۱۳۸۹). *تاریخ جهان نو*، ترجمه ابوالقاسم طاهری، جلد ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۰. پورزکی، گیتی (پاییز و زمستان ۱۳۷۹)، «مدرنیته و میرزا فتحعلی خان آخوندزاده»، نامه پژوهش، شماره ۱۸ و ۱۹.
۱۱. جبرائیلی، سیدیاسر (۱۳۹۰). *سودای سکولاریسم: رمزگشایی از زندگی و کارنامه سیدمحمد خاتمی*، تهران: انتشارات فارس.
۱۲. حجاریان، سعید (۱۳۸۰). *از شاهد قدسی تا شاهد بازاری (عرفی شدن دین در سپهر سیاست)*، چاپ اول، تهران: انتشارات طرح نو.
۱۳. دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۶۸). *تاریخ تمدن*، جلد ششم، ترجمه فریدون بدره‌ای و سهیل آذری و پرویز مرزبان، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۴. دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۸۵). *تاریخ تمدن*، ترجمه فریدون بدره‌ای و دیگران، جلد ۲ و ۱۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲). «ایدئولوژی دینی و دین ایدئولوژیک»، کیان، شماره ۱۶.
۱۶. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰). *قبض و بسط تئوریک شریعت*، تهران: انتشارات صراط.
۱۷. شاینر، لاری (۱۳۸۴). *مفهوم سکولار شدن در پژوهش‌های تجربی*، ترجمه سیدحسین سراج‌زاده، تهران: انتشارات طرح نو.
۱۸. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۳). *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران، ویراسته جدید، چاپ چهارم، تهران: انتشارات کویر.

۱۹. قدردان قراملکی، محمد حسن (بهار ۱۳۸۳). «شهید مطهری و نقد مبانی سکولاریسم»، حکومت اسلامی، شماره ۳۱.
۲۰. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۲). نیچه فیلسوف فرهنگ، ترجمه علیرضا بهبهانی و علی‌اصغر حلبی، تهران: انتشارات بهبهانی.
۲۱. کونگ، هانس (۱۳۸۴). تاریخ کلیسای کاتولیک، ترجمه حسن قنبری، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲۲. گامبریچ، ارنست (۱۳۹۰). تاریخ جهان، ترجمه علی رامین، تهران: نشر نی.
۲۳. لوکاس، هنری استیون (۱۳۸۴). تاریخ تمدن (از کهن‌ترین روزگار تا سده ما)، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: انتشارات سخن.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، تهران: انتشارات صدرا.
۲۵. مظفری، محمدحسین (پاییز ۱۳۷۵). «معانی و مبانی سکولاریسم»، نامه فرهنگ، شماره ۲۳.
۲۶. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱). راهی به رهایی، تهران: نگاه معاصر.
۲۷. ملکیان، مصطفی (۱۳۹۴). در رهگذار باد و نگهبان لاله، جلد ۱ و ۲، تهران: نگاه معاصر.
۲۸. میراحمدی، منصور (زمستان ۱۳۸۴). «سکولاریسم اسلامی و مبانی معرفت‌شناختی آن»، علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، شماره ۳۲.
۲۹. نوروزی، محمدجواد (پاییز ۱۳۷۲)، «مبانی فکری سکولاریسم»، نشریه معرفت، شماره ۲۲.
۳۰. یزدانی‌مقدم، احمدرضا (زمستان ۱۳۸۴). «سکولاریسم و سکولاریزاسیون»، علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، شماره ۳۲.
31. Hornby, Albert Sidney (2005). *Oxford Advanced Lerner,s Dictionary*, Sixth ed, P, 1155.
32. Webster, Merriam, Webster,s Collegiate Dictionary, Eleventh ed, 2004, p.1123.
33. White, Donald A (1965). *Medieval history:a source book*, Dorsey press.



Historical Representation of the Formation Trend of Secularism With an Emphasis on the Review of the Possibility of Islamic Secularism

Farhad Zivaryar¹

Assistant Professor of the Research Center of Political Thought and Science, Islamic Revolution and Civilization, Institute for Humanities and Cultural Studies, Iran.

Seyyed Yaser Jebraili²

Ph. D. Students of International Relations, Tehran University, Iran.

Amir Etemadie Bozorg³

Ph.D. Student of Political Thought, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.

Secularism was a reaction against the masters of church and the perverted instructions of Christianity which contemporarily, as a response to the modern state-building, has presented as an alternative theoretical model against the religious rule. After the victory of the Islamic Revolution of Iran in 1979, the idea of the Islamic Secularism followed by some Iranian thinkers, and even it became the basis for political action. The Theory of Islamic Secularism has been studied and criticized from many aspects so far. In the Islamic societies like Iran, some people, regardless of the nature of Christianity and whatever occurred in the West, have attempted to theorize about the establishment of a "Secular Muslim Society". Here, along with criticizing the Theory of Islamic Secularism, we decide to present a fundamental question according to the Islamic instructions: Is Secularism compatible with Monotheism, the most fundamental acceptable principle for Muslims, and of course, according to its definition in Quran? In conclusion it is noticed that the Islamic Secularism is a paradoxical combination, and an individual cannot be a Muslim and a Secular spontaneously; since inclination to Secularism and omitting the religious law from life, basically deviates him from Monotheism.

Keywords: Review, Islamic Secularism, Monotheism, Church, Protestantism.

¹ E-mail: zivyar@ihcs.ac.ir

² E-mail: syjebraily@ut.ac.ir

³ E-mail: etemadi@ihcs.ac.ir