

سکولاریسم و دینداری

زینت اکبری^۱

چکیده

مقاله حاضر در خصوص سکولاریسم و دینداری، در ابتدا به تعریف مفهوم سکولاریسم پرداخته و نظریات جامعه شناسان مختلف در مورد روند سکولاریزه شدن اشاره گردیده است. سپس به سوال علم سکولار است یا علم دینی پاسخ داده شده است که به نظر می‌رسد جمع این دو امکان پذیر نباشد؛ چراکه اوصاف سکولار و دینی با تعریفی که از آنها ارائه می‌گردد، منافی یکدیگرند و موارد اختلاف علم سکولار و علم دینی بیان گردیده است. در انتها هم به بررسی نقش اندیشمندان و روشنفکران دینی موافق یا مخالف سکولاریسم، پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: سکولاریسم، دین داری، معرفت، شناخت

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

^۱. دانشجوی کارشناسی ارشد جامعه شناسی دانشگاه آزاد.

چارچوب مفهومی

از نظر مفهومی، سکولاریسم به معنای غیرروحانی، دنیوی، عرفی گروهی، زمینی و یا جدایی دین از سیاست بوده و بر گرفته از واژه لاتین سکولام به معنی گروهی از مردم می‌باشد. سکولاریسم در برابر Sacramentalism به معنی روحانی‌گری و یا قدسی‌گرایی استعمال می‌شود (شاکرین، ۱۳۸۷: ۱۱). در فرهنگ جدید وبستر سکولاریسم به معنای عدم تاثیر نهادهای مذهبی بر آموزش، فرهنگ عمومی و دیگر مسائل مدنی و امور عمومی جامعه است. (New Webster's Dictionary of the English Language, 1988: 86) در سرزمین‌های پروتستان نشین سکولاریسم به معنای عالم دنیوی در مقابل عالم روحانی و معنوی متداول گشت. در سرزمین‌های کاتولیک نشین مانند فرانسه بجای کلمه سکولاریسم کلمه لائیک که از دو واژه یونانی Laos به معنی مردم و Laikos به معنی مردم عوام در مقابل مردم روحانی یا روحانیون بکار گرفته شد. هر دو اصطلاح (سکولار و لائیک) در بسیاری از موارد به صورت مترادف بکار برده می‌شوند، هر چند سکولار دارای مفهوم وسیعتری از لائیک است. که بر گرفته از لائیک می‌باشد به معنی خروج از سلک روحانیون، شخص دنیوی و تفکیک دین از سیاست است. در زبان عربی بجای سکولاریسم از کلمه «علمانیّت» به معنای علمی کردن یا علم‌گرایی بکار گرفته شد. سکولاریسم همچنین دارای معانی متعدد دیگری از جمله عرفی‌گرایی، جامعه دنیوی، نامقدس، زوال دین و دنیا‌گروی می‌باشد. در دانشنامه دانش‌گستر آمده است که سکولاریسم یک نظریه سیاسی و فلسفی به معنی جدایی دین از دولت بوده که آن را لائیسزم یا لائیسیته نیز می‌گویند. چون در زبان فارسی معادل دقیقی برای سکولاریسم وجود ندارد، گاه برای آن «گیتیانگی»، «دنیاویت»، «دنیوی‌گری» و «عرفی‌گری» بکار می‌برند (رامین، ۱۳۸۹: ۷۷۸). عبدالکریم سروش سکولاریسم را به معنای علمی و عقلانی شدن تدبیر اجتماع، کنار گذاشتن آگاهانه دین از صحنه معیشت و سیاست، غیر دینی شدن حکومت و علمی بودن و یا علمی شدن تعبیر کرده است (سروش، ۱۳۷۶: ۴۳-۴۲۴). علامه محمد تقی جعفری در خصوص مفهوم سکولاریسم اینگونه اظهار می‌دارد سکولاریسم به معنای مخالفت با مطالب دینی، روح دنیا‌داری، طرفداری از اصول دنیوی، غیر روحانی، غیر مذهبی، خارج از صومعه، مخالف شرعیات و طرفدار دنیوی شدن امور است (جعفری، ۱۳۹۲: ۱۷۸-۵۱)؛ (<http://www.ensani.ir>) در تعریف دائره المعارف بریتانیکا آمده که تفکیک دین از سیاست از سکولار اخص گردیده و سکولار اعم از لائیک است. بر اساس اکثر این تعاریف دین

نفی نگردیده و فقط از امور زندگی دنیوی مخصوصاً از سیاست جدا گشته است. پس مفهوم سکولاریسم به معنی نفی قدسی بودن زندگی انسان و در ساحت سیاسی نفی حضور آموزه های دینی در سیاست و حکومت می باشد (عیوضی، ۱۳۹۲ : ۴۳-۴۲).

واژه سکولاریسم برای نخستین بار توسط نویسنده بریتانیایی، جورج هالی اوک در سال ۱۸۴۶ استفاده شد. هر چند این اصطلاح تازه بود، ولی مفهوم کلی آزادی که سکولاریسم بر پایه آن بنا شده بود، در درازای تاریخ وجود داشته است. ایده های اولیه سکولار را می توان در آثار ابن رشد (اورئوس) پیدا کرد. وی و پیروان مکتب اورئوسیسم باورمند به جدایی دین از فلسفه بودند. هالی اوک این ایده جدایی اجتماع از دین را بدون تلاش برای انتقاد باورهای دینی مطرح کرد.

سکولاریسم معمولاً در پرتو عصر روشنگری در اروپا مطرح می شود که تأثیر اصلی را بر جوامع غربی داشته است. جدایی دین از سیاست در آمریکا و لائیسیتته در فرانسه به طور گسترده ای بر پایه سکولاریسم رخ داده است. البته ایده جدایی دین و دولت در شرق هم در هند از دوران کهن ریشه داشته است. دولت نوین هند نیز بر پایه این ارزش ها تشکیل یافته و تا حدودی هم در آن موفق بوده است .

نظریات مختلف در مورد روند سکولار شدن جوامع

در مورد روند سکولار شدن جوامع نظریات مختلفی ارائه شده ولی اکثر دانشمندان هم عقیده اند که تفکر سکولاریسم ریشه در عصر روشنگری اروپا دارد و عقیده ای است مبتنی بر جدایی نهادهای حکومت از نهادهای مذهبی. امیل دورکیم سکولاریزاسیون را به منزله ی فرایندی تشریح می کند که طی آن جوامع انسانی امور دنیوی خود را بتدریج از کنترل نهادهای دینی خارج کرده و در اختیار خود می گیرند. بدین ترتیب نه تنها نهادهایی چون علوم مختلف بلکه مسائل سیاسی، اقتصادی و فرهنگی بشر از قلمرو دین جدا شده و به دست خود بشر واگذار می گردد. دیگر جامعه شناس معروف، ماکس وبر سکولاریزاسیون را روندی در جامعه انسانی دانسته که جوامع از دوران جادویی - مذهبی بتدریج دور و به سوی دوران عقلانی حرکت می کنند (برقعی، ۱۳۸۱، ۳۸-۳۷). از دید آنها و اندیشمندان دیگر سکولاریسم جنبشی بسوی مدرنیته و دور شدن از ارزش های دینی می باشد که این فرایند را سکولاریزاسیون می نامند. آگوست کنت پیش بینی کرده بود که دین سنتی با جهت گیری آن به خرافه جای خود را به

استدلال علمی خواهد سپرد و علم اثباتی (پوزیتیو) نیز با «دین انسانی» جدیدی پیوند خواهد خورد. بسیاری از نویسندگان و نظریه پردازان، که شروع شان با ماکس وبر بود، این ادعا را مطرح کردند که «تاثیر و نفوذ در حال گسترش عقلانیت به همراه فرایند تفکیک و تفاوت گذاری و فرایند تخصصی شدن، داعیه های هنجاری دین را رو به تضعیف می برد.» به عقیده وبر فرایند عقلانی شدن روبه گسترش جامعه مشتمل بر جریانهای متنوعی چون گسترش بوروکراسی یا دیوان سالاری، پیشرفت علمی و فنی و رسوخ عقل ابزاری در همه قلمروهای زندگی به طور بنیادین موجب کاهش قلمرو حضور دین شده است. این مهم نخست از طریق تخصصی شدن فزاینده نهادهای چهارگانه یعنی خانواده، اقتصاد، حقوق و سیاست. سپس در نتیجه فرایند افسون زدایی از حوزه های هنجاری و ارزشی سنتی امکانپذیر شده است. از سوی دیگر امیل دورکیم گرچه هوادار جدی مرکزیت امر مقدس در جامعه بود، اما پیش بینی می کرد که کارویژه های ادغام و یکپارچه سازی که توسط دین کلیسایی در جوامع سنتی اجرا می شد، در جوامع مدرن در سطحی گسترده جای خود را به جماعات و گروههای عضویتی تخصصی و علمی خواهد داد.

تعریف علم سکولار و علم دینی

برای اینکه با دیدی بازتر و ذهنی روشن تر به بحث ادامه دهیم، بجاست نخست به اختصار منظور از دو اصطلاح «علم سکولار» و «علم دینی» توضیح داده شود:

در خصوص «علم دینی» باید توجه داشت همان گونه که وصف «سکولار» تنها نوعی نگرش عام و جهان بینی کلی را درباره عالم هستی ضمیمه عنوان «علم» می سازد، صفت «دینی» نیز خواهان انضمام جهان بینی خاص خود به مفهوم علم است. با این توضیح، معلوم است که هر یک از این دو ترکیب وصفی مشتمل بر مبانی، باورها، نتایج و خطمشی خاصی خواهد بود بسیار متفاوت از دیگری. و این گویای آن است که هر یک از شاخه های علم می تواند «سکولار» باشد یا «دینی». بنابراین، تقسیم علم به دینی و غیر دینی به یک معنا صحیح است و به یک معنا غلط. اگر این توهّم را پیش بیاورد که علومی که در اصطلاح، «غیردینی» نامیده می شوند لزوماً از دین بیگانه اند، این تقسیم جایز نیست؛ چراکه بخصوص درباره اسلام، بنابر جامعیت و خاتمیت آن، لازم است هر علم مفید و نافع را که برای جامعه اسلامی لازم و ضروری است

«دینی» بخوانیم. اما اگر - چنان که گذشت - منظور این باشد که اهداف غایی و آثار علمی و مبانی و باورهای این دو نوع علم با توجه به نوع جهان‌بینی حاکم بر آنها متفاوت است، این تقسیم کاملاً موجه است. بنابراین، می‌توان گفت: علم دینی «علمی است که در آن، «بینش الهی بر عالم حاکم باشد؛ بینشی که خدا را خالق و نگه‌دارنده جهان می‌داند؛ عالم وجود را منحصر به عالم مادی نمی‌داند؛ برای جهان هدف قایل است و اعتقاد به یک نظام اخلاقی دارد. (در مقابل)، علم سکولار، که با خدا کاری ندارد، تنها برای عالم ماده شأنیت قایل است، اصولاً هدفدار بودن جهان برای آن مطرح نیست و فارغ از ارزش‌هاست.»

علم سکولار است یا دینی؟

به سؤال اصلی خود برمی‌گردیم: علم سکولار است یا علم دینی؟ از یک سو، با توجه به رنگ و لعاب علم و فناوری جدید و سرعت روزافزون پیشرفت آن، و از سوی دیگر، ریشه‌های سنتی جامعه ما، که با دین و اعتقاد به امور مقدس عجین شده است، همچنین با توجه به اینکه بسیاری از عناصر اعتقادی ما که در عصر علم سکولار، توسط فلاسفه سرزمین این نوع علم در حاله‌ای از شک و تردید و لادری‌گری فرو رفته است، به نظر می‌رسد جمع این دو امکان‌پذیر نباشد؛ چراکه اوصاف سکولار و دینی - با تعریفی که از آنها ارائه شد - منافی یکدیگرند. «سکولار» یعنی: غیردینی و «دین» یعنی غیر سکولار. به عبارت دیگر، «علم سکولار» یعنی: علم بدون اعتقاد به مبانی و باورهای دینی، و «علم دینی» یعنی: علم با تأکید بر این مبانی و باورها. پس معنا ندارد که از جمع آنها صحبت کنیم، جز با دست برداشتن از یکی. اگر بگوییم: با حفظ اعتقاد به باورهای دینی و تحکیم آنها در جریان پیشرفت علم، می‌توان بر سرعت پیشرفت‌های علمی هم افزود، در این صورت، علم دینی را تأیید کرده‌ایم، و اگر معتقد باشیم که با اصل قرار دادن سرعت پیشرفت علم و مطلق پنداشتن نتایج علمی در صورت احساس خطر برای باورهای اعتقادی و مفاهیم ارزشی، آنها را به گونه دیگری تعریف می‌کنیم، در این صورت، از علم دینی دست برداشته‌ایم و به نفع علم سکولار کنار رفته‌ایم. بنابراین، گریزی از انتخاب

نیست. اما راه کار این انتخاب چیست؟ به نظر می رسد این راه کار با راه کار عمومی هر انتخاب دیگری فرق ندارد: به هنگام لزوم برگزیدن یکی از دو چیز، شناخت هر چه دقیق تر تفاوت های آنها، و در نتیجه، توجه به نتایج و عواقب احتمالی هر کدام. به عبارت دیگر، در زمان انتخاب، ما می پرسیم هر یک از طرفین انتخاب چه چیز یا چیزهایی از ما می گیرد؟ یا چه چیزهایی به ما می دهد؟ یا چه آثار مثبت و منفی در زندگی ما دارد؟

موارد اختلاف علم سکولار و علم دینی

بنابر آنچه در تعریف «علم سکولار» و «علم دینی» مورد اشاره قرار گرفت و شاخص های کلی، که در آثار گوناگون برای فرایند سکولاریسم به طور کلی مورد تأیید قرار گرفته است، (شجاعی زند، علیرضا ۱۳۸۱: ۶۶) باید گفت: مبانی و باورها و بالطبع، نتایج علم سکولار و علم دینی در چهار محور ذیل به غایت از یکدیگر فاصله دارند: ۱. خدا؛ ۲. جهان؛ ۳. معرفت؛ ۴. معنویت و ارزش.

البته اگر بخواهیم از شاخص های کل جریان سکولاریسم در حوزه های مختلف آن صحبت کنیم، باید موضوعات زیاد دیگری را نیز به شمار آوریم، اما چون مبحث مورد نظر علم سکولار است، پرداختن به چهار موضوع مزبور، تا حدّ زیادی اهداف مورد نظر را تأمین خواهد کرد:

۱- خدا

مرز اصلی بین علم دینی و علم سکولار مفهوم «خدا» است. با ورود خدا به عرصه علم، مقدمات دینی شدن علم فراهم می شود و با حذف خدا از این دایره، علم به علم سکولار تبدیل می گردد. علم مدعی شناخت طبیعت است و دین می گوید: «خدا و طبیعت را نمی توان جدای از یکدیگر شناخت، و این یکی از تعلیمات قرآن کریم است که به مؤمن و غیرمؤمن به صورت یکنواخت امر می کند طبیعت را مورد مطالعه و بررسی قرار دهند تا خدا را بشناسند و به خدا ایمان

بیاورند تا در نتیجه، طبیعت را نیز به خوبی شناخته باشند... قرآن کریم اعتبار و اهمیت تعلیماتش را با تأکید به اینکه خدا را عبادت کنند و به او عشق بورزند، ابراز می‌دارد و توضیح می‌دهد که بر اثر عشق به خدا و عبادت کردن ذات پاک او، علم بشر به قوانین مادی و خودشناسی فزونی خواهد گرفت.» (رفیع‌الدین، ۱۳۸۴: ۱۳).

آرتور برت در کتاب مبادی مابعد الطبیعی علوم نوین می‌نویسد: «حذف خدا از مابعدالطبیعه نوین علت بحران معرفتی نوین و فرق علم قدیم و جدید در مبنا نیز همین بود.» (برت، ۱۳۶۹: ۹۴) پس به واقع، محق خواهیم بود که بگوییم: سنگ بنای علم سکولار و حتی کل ایده سکولاریسم، وداع با مفهوم خدا در حوزه علم است. به قول نصر، در علم سکولار در بهترین حالت، خداوند به عنوان خالق جهان، چونان بنایی پذیرفته شده است که خانه‌ای را ساخته و آن خانه اینک مستقل از اوست. (نصر، ۱۳۷۳: ۲۶۵) پس روشن است که دیندار واقعی هیچ‌گاه نمی‌تواند نسبت به علم نظر سکولار داشته باشد؛ چراکه او خود را در وهله اول دیندار می‌داند و بعد به علم و کشف قوانین طبیعت نظر دارد. البته حقیقت علم و دین آنچنان پیچیده در یکدیگرند که حتی این جمله را هم نمی‌توان مبرای از انتقاد دانست. کتاب‌هایی که به وسیله پژوهشگران قدیم در زمینه‌های مختلف نوشته شده، عموماً در آغاز مطلب یا وسط یا پایان مطلب، نام «خدا» در آنها ذکر می‌شده و بدین ترتیب، خاطرنشان می‌کرده‌اند که نویسنده روی مطلبی که می‌نویسد یا روی علمی که اظهار می‌کند، می‌خواهد به خوانندگان بفهماند که علم مخلوق خداست و موهبتی است از او که بر بندگانش مرحمت می‌شود و در آغاز تحصیل علم، محصل باید بداند که مقصود از تحصیل علم، خداشناسی است به بهترین وجه، و در حقیقت، به واسطه همین نظر معنوی و روحانی مسلمانان به جهان بود که تعلیمات قرآن کریم الهام‌بخش شده بود، و رغبت شدید آنها به شناختن جهان آفریده خداست و به همین سابقه و بر همین انگیزه بود که توانستند روش علمی را اختراع کنند و پایه‌گذار علوم جدید شوند. (رفیع‌الدین، ۱۳۸۴: ۲۳)

بنابراین، کذب نیست اگر بگوییم: در صورتی که معتقدان به علم سکولار و معتقدان به علم دینی منظورشان را از «علم» دقیقاً تعریف کنند، تعاریفشان یکسان نخواهد بود.

اما نکته مهم‌تر را کسانی متوجه شده‌اند که تحولات تاریخی افکار فلاسفه و اندیشمندان درباره مفهوم «خدا» را مطالعه کرده باشند. ماحصل سخن مزبور این بود که منکر خدا و معتقد به خدا نگرششان نسبت به علم و چیستی آن فرق می‌کند. اما نکته جدید این است که حتی در میان معتقدان به خدا کسانی که خدا را به گونه متفاوتی معرفی می‌کنند دیدگاه متفاوتی نسبت به علم و عالم دارند، و این یعنی: اهمیت فوق‌العاده مفهوم «خدا».

در خصوص مسئله معاد نیز باید گفت: اعتقاد به معاد، جدای از اعتقاد به خدا معنا ندارد. تمام براهین اثبات ضرورت وقوع معاد، که در کتاب‌های کلامی وجود دارند، به نحوی به مفهوم «خدا» متصل هستند. کاملاً صحیح است که بگوییم: درباره اصول دین، «اصل همه یا هیچ» صادق است. بالطبع، دانشمندی که خدا در دانش او جایگاهی نداشته باشد، معاد نیز هیچ جایگاهی نخواهد داشت و دانش منهای خدا دانش منهای معاد نیز خواهد بود و بعکس، علمی که خدا در آن جایگاهی داشته باشد، آموزه «معاد» نیز در آن نقش مشخصی ایفا خواهد کرد.

۲- جهان

لاری شاینر در مقاله «مفهوم سکولار شدن در پژوهش‌های تجربی»، اصطلاح «سکولار شدن» را مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهد و برای آن شش معنا برمی‌شمارد. یکی از این معانی، مفهوم «تقدّس‌زدایی عالم» است. او منظور خود را چنین توضیح می‌دهد: سکولار شدن به این معناست که انسان از دین بی‌نیاز می‌شود و بر اساس عقل زندگی می‌کند و با طبیعت فیزیکی شیئیت یافته مواجه می‌شود. (سراج‌زاده، ۱۳۸۳: ۳۳)

آنچه شاینر از آن صحبت می‌کند، بخصوص در مقایسه با تصویری که باربور از جهان‌شناسی قرون وسطا ارائه می‌دهد، قابل فهم است. او می‌گوید: «[جهان در قرون وسطا] یعنی نظام سلسله مراتب یگانه‌ای که هر چیز نقش خاص خود را در آن به عهده داشت و مقرر بود که در

طلب غایت قسوام خویش باشد. همه طبیعت در خدمت انسان و انسان در خدمت و بندگی خداوند بود. علم، کیهان‌شناسی، تاریخ و الهیات همه از منشأ واحدی صادر و به معنای واحدی ناظر بود. و این تصویری بس موجز از جهان‌بینی قرون وسطایی بود که مشخصه‌های اصلی‌اش بر اثر اصلاح دینی هم‌چندان تغییری نیافت، ولی مقرر بود که بر اثر برخورد با علم جدید تحوّل بنیادین پیدا کند» (باربور، ۱۳۷۴: ۷۲).

از دو بیان مزبور، اولی جهان در علم سکولار، و دومی جهان در علم دینی را اگرچه با نگاه قرون وسطایی و مسیحی معرفی می‌کند. اما این هنوز شروع اختلاف است. مسئله مهم‌تر درباره پرسشی است که این دو نوع علم از موضوع مورد مطالعه خود - یعنی عالم بدان‌گونه که تعریف می‌کنند - دارند. شاید در بادی امر، مهم به نظر نیاید که دو عالم چشم‌اندازشان از جهان متفاوت باشد. شاید کسی بگوید: به هر حال، هر دو درباره جهان و اسرار و رموز آن تحقیق می‌کنند؛ اما باید توجه داشته باشیم که زاویه دیدهای متفاوت پرسش‌های متفاوتی هم‌پیش روی می‌نهد، و پرسش‌های متفاوت بالطبع پاسخ‌های متفاوتی خواهند داشت. باربور، نویسنده کتاب *پرمحتوای علم و دین*، می‌نویسد:

پرسش‌هایی که (دانشمندان جدید) پاسخش را از طبیعت جست‌وجو می‌کردند، اساساً با پرسش‌هایی که در قرون وسطا طرح می‌شد، فرق داشت. توجه و علاقه آنها نه به علل غایی که ناظر به آینده بود، نه به علل صوری که ناظر به ماهیت اشیا بود، بلکه به علل فاعلی معطوف بود. یک بخش محدود از نحوه عمل‌پدیدارهای طبیعی را می‌گرفتند و جدا از هرگونه نظام جامع و شامل متافیزیکی، توصیف می‌کردند. (باربور، ۱۳۷۴: ۷۳).

به همین دلیل، دانشمند جدید هرگز نمی‌پرسید: «چرا» چنین یا چنان می‌شود، بلکه می‌پرسید «چگونه» پدیده‌ها چنین یا چنان تغییر پیدا می‌کنند؟ و مسلّم است که هدف پرسشگری که از «چرایی» امور سؤال می‌کند با دیگری که از «چگونگی» اشیا می‌پرسد، متفاوت است. اختلاف دیگری که به نحو کاملاً عمیقی جهان‌شناسی علمی جدید را از جهان‌شناسی دینی متمایز می‌سازد و بسیاری از کسانی که در این زمینه صاحب آثاری هستند آن را مورد تأیید و تأکید

قرار داده‌اند بر سر کمیت پرستی علم جدید است. این نگرش جهان‌شناسانه، که ماده را تنها واقعیت بنیادی جهان به شمار می‌آورد، همه چیز این جهان مادی را قابل تحویل به مناسبات و معادلات ریاضی و کمی می‌داند. در این دیدگاه، عناصر اولیه تشکیل‌دهنده جهان، یا چنان‌که گالیله می‌گفت: جرم و سرعت بود، و یا آن‌گونه که دکارت می‌گفت: بعد و حرکت، و اینها همه قابل تحویل به کمیت بودند. حتی در زمینه روان‌شناسی، سرانجام دیدگاهی که از هابز مایه می‌گرفت و فکر و غم و شادی و احساسات و عواطف و انفعالات نفسانی را پدیدار زایدی ناشی از کنش و واکنش سلول‌های جسم می‌شمرد، استیلا یافت. و این نگاه ماده‌پرست و کمیت‌محور از اینجا سر درآورد که مدعی شد: به کمک قوانین ریاضی، قادر است تنها با استفاده از بعد و حرکت، جهان را از نو بسازد. پس چنین جهانی یعنی اسکلتی که امتداد دارد و حرکت می‌کند! آیا واقعا چنین است؟! آیا هیچ چیز دیگری در این جهان وجود ندارد؟! پیشروان علم نوین همین را می‌گفتند: آنچه واقعیت دارد همان صفات و خواصی است که علم مکانیک از آن گفت‌وگو می‌کند و سایر صفات اشیا تابع ذهن و دریافت آدمیان‌اند و بهره‌ای از حقیقت ندارند... طبیعت چون ماشینی شده بود که همه موجودات مهره‌ها و پیچ‌های آن بودند، و این پیچ‌ها و مهره‌ها هم جز جرم و بعد و حرکت، اوصاف دیگری نداشتند و دانشمندان منتظر بودند تا به کمک دستگاه ریاضی توانا، معمای این ماشین حل شود. (سروش، ۱۳۷۳: ص ۱۲۹). در نتیجه، علم سکولار حتی در ارتباط با جهان مادی کمیت‌پذیر، که سخت به آن علاقه‌مند است، مرتکب دو اشتباه بزرگ می‌شود: [اولاً] جنبه‌های کمیت‌ناپذیر وجود مادی را بی‌ربط و خارج از موضوع تلقی می‌کند؛ [ثانیاً] بنابراین، نگرش مدرک یا ذهن، که این جهان را مطالعه می‌کند، همانا شعور فردی بشر است که چیزی جز قدرت استدلال نیست و ربطی به وحی و عقل کلی ندارد.

رنه‌گون نقیصه علم جدید را چنین بیان می‌کند: «علم جدید چون مایل است کاملاً کمی باشد، از توجه به تفاوت‌های موجود میان وقایع جزئی و خاص و حتی مواردی که در آنها این‌گونه تفاوت‌ها کاملاً بارز است و طبعاً عناصر کیفی بر کمی تفوق بیشتری دارد، امتناع می‌ورزد، پس شاید بتوان گفت که به همین دلیل است که مهم‌ترین بخش واقعیت از دید علم جدید پنهان می‌ماند... این وضع مخصوصاً هنگامی چنین است که به مطالعه امور انسانی دست

می‌زنند... و علمی که چنین باشد به راستی، فاقد هرگونه ارزش معرفتی واقعی، حتی در زمینه نسبی و محدود خود خواهد بود.» (نصر، ۱۳۸۶: ۲۶۷).

اما جهان‌شناسی دینی ریشه در دین دارد، و از همه جا روشن‌تر و زیباتر، آیات قرآن بیانگر این نوع نگرش به عالم خلقت است. قرآن مرزبندی قاطعی میان امر طبیعی و امر فوق طبیعی ترسیم نمی‌کند. نفسی که پرورده و قائم به قرآن است، عالم طبیعت را دشمنی طبیعی نمی‌شمارد که باید بر آن چیرگی یافت و مقهورش ساخت، بلکه به عنوان جزء مکمل جهان دینی انسان، به آن می‌نگرد که در حیات دینی‌اش و به یک معنا، حتی در سرنوشت نهایی او هم شریک اوست... قرآن طبیعت را در نهایت، یک تجلی الهی (بر انسان) می‌داند که هم خداوند را محجوب می‌دارد و هم او را مکشوف می‌سازد. اشکال طبیعت، نقاب‌های بسیار زیادی هستند که صفات متنوع الهی را می‌پوشانند؛ در عین حال، برای آن کسانی که چشم باطنشان بر اثر نفس اماره و تمایلات گریزنده از مرکز آن کور نگشته‌است، همان صفات را مکشوف می‌سازد. (نصر، ۱۳۷۹: ۲۱۶-۲۱۷).

بنابراین، دیدگاه، دیدگاه، جهان طبیعت نزد دانشمندی که به آن نظر استقلالی دارد، حتی اگر تمام جنبه‌های کمی آن هویدا گردد، همواره محجوب باقی خواهد ماند و خدا نیز در چشم‌انداز چنین شخصی محجوب است و نزد دانشمندی که آن را تجلی‌گاه حق تلقی می‌کند، حتی اگر جنبه‌های کمی کمتری از آن برملا شده باشد، بیشتر مکشوف خواهد بود و خدا نیز از این زاویه، در تجلی خواهد بود. بدین‌روی، نصر در جایی دیگر، با عصبانیت، درباره علم و علم‌زدگی سکولار جدید می‌گوید: «همانا مذهب اصالت علم است که واقعیت معنوی‌ای را که انسان همواره در پیرامون خود می‌یافته تا حدود بسیار زیادی از میان برده و آنچه را می‌توان به تعبیر مکرر قرآن مجید، جنبه «رازگوی» طبیعت دانست از آن گرفته و این فکر اساسی اسلامی را، که پدیده‌ها آیات خداوند و مظاهر او در خلقت است، منهدم کرده است.» (نصر، ۱۳۷۹: ۲۱۶-۲۱۷).

علّامه جعفری با تأکید بر این اعتقاد، می‌فرماید:

هیچ متفکر مسلمانی نمی‌تواند مطابق پندار بعضی از سطح‌نگران، واقعیات عالم هستی را به عنوان یک عده موجوداتی که همه حقایق و ابعاد و سطوح آنها در پدیده‌ها و اشیایی منحصر می‌شود، که در ارتباطات حسی آنها را درک می‌کنند، تلقی کند. (جعفری، ۱۳۷۸: ۲۴۹)

۳- معرفت

در قلمرو مباحث فلسفی، از زمان کانت به بعد، مهم‌ترین موضوع مورد توجه، بحث معرفت‌شناسی بوده است. پرسش‌های اصلی این حوزه با سه عنوان «ابزار و منابع شناخت»، «حدود شناخت» و «ارزش شناخت» از یکدیگر متمایز می‌شوند. پی‌گیری این سه مسئله ابعاد دیگری از تفاوت‌های علم سکولار و علم دینی را برملا خواهد ساخت. ابزار شناخت از دیدگاه علم سکولار، «حس» و «تجربه» است، به علاوه «عقل جزئی حسابگر». حس و تجربه، صور حسی یا - به تعبیر راسل - «بساط حسی» (چیزهایی از قبیل رنگ و بو و مزه و صدا) را به ذهن انسان مخابره می‌کند و از آن پس، عقل حسابگر این محصولات حس را به انحاء گوناگون، در حصار کمیت به حبس می‌کشد، و با در نظر گرفتن نسبت‌های کمی و عددی آنها، به نتایج کاربردی جدید می‌رسد. از همین جا، پاسخ این نوع علم به مسئله دوم بحث شناخت‌شناسی نیز روشن می‌شود. محدوده دانش بشری منحصر به شناخت پدیده‌ها و موضوعات تجربه‌پذیری است که قابلیت پوشیدن لباس کمیت داشته باشند. بنابراین، دو اصطلاح «تجربه‌پذیری» - با روایت‌های مختلفی همچون «تحقیق‌پذیری» نزد پوزیتیویست‌های منطقی قرن بیستم و «ابطال‌پذیری» نزد پوپر - و «کمیت‌پذیری» موضع یک دانشمند سکولار را در برابر دو پرسش اول بحث شناخت‌شناسی روشن می‌کند. نتیجه منطقی چنین رأیی طرد هر تصور و تصدیقی جز ریاضیات و طبیعیات از دایره معلومات بشر است. حتی در مورد طبیعیات هم - چنان‌که گذشت - تنها آن بخشی مدنظر است که قابلیت تلفیق با ریاضیات داشته باشد. بنابراین، مفاهیم موجود در دین، مابعدالطبیعه، اخلاق و هر چه از ارزش صحبت می‌کند، معنویت و حتی - بنابر اقوالی که گذشت - جنبه کمیت‌ناپذیر طبیعت در تور چنین علمی قرار نمی‌گیرد و بنابر چنین فتوایی، مهر غیرعلمی بودن می‌خورد. علاوه بر آن، با دست رد زدن بر سینه وحی و کشف و شهود باطنی، از این روزنه‌ها نیز نمی‌توان انتظار تحفه‌ای

داشت و در نتیجه، همه چیز انسان خلاصه می‌شود در دستاوردهای علم تجربی ریاضی، و این نوع علم هم نه اخلاق تولید می‌کند و نه معنویت، و نه به سؤالات انسان درباره مبدأ پاسخ می‌دهد و نه به پرسش‌هایش در خصوص معاد.

درباره مسئله «ارزش شناخت»، سؤالی که نزد فلاسفه سنتی و جدید وجود داشته، این بوده است که وقتی ما مدعی علم به چیزی هستیم، چه ضمانتی وجود دارد که این ادعا صحیح و قابل قبول باشد؟ اگر این ضمانت وجود داشته باشد شناخت ما ارزشمند تلقی می‌شود؛ در غیر این صورت، شناخت ما همواره مشکوک باقی خواهد ماند. صرف‌نظر از نقاط ضعف یا قوت پاسخ فلاسفه قدیم، که در قالب نظریه «مطابقت حقیقت» مطرح بوده است، تشتت آراء متفکران جدید در این باب، دلالت بر ناکامی آنها در یافتن ملاکی برای تضمین «ارزشمندی معرفتی» دانش جدید دارد، و این چیزی است که برخی آن را «بحران معرفتی» پیش‌روی بشر جدید نامیده‌اند.

علم در آغاز، مرهون وجود کسانی بود که عاشق جهان بوده‌اند. آنان زیبایی ستارگان و دریا و جمال نسیم و کوه‌ها را ادراک کردند و چون عاشق آنها بودند، فکرشان معطوف آنها بود و می‌خواستند آنها را بهتر از آنچه از یک متفکر ساده سطحی فهمیده می‌شوند، بشناسند. ... اما قدم به قدم، با پیشرفت علم، انگیزه عشق، که مادر آن بوده، به تدریج ضعیف‌تر شده و انگیزه قدرت، که نخست دنباله‌رو قافله علم بود، به برکت پیروزی پیش‌بینی نشده خود، مقام سرکردگی یافت. عاشق طبیعت محروم شده و دشمن طبیعت به پاداش رسیده است. با هر قدمی که فیزیک برداشته، ما را به تدریج، از شناخت آنچه که «ماهیت جهان فیزیکی» می‌نامیدیم، محروم‌تر کرده است. رنگ و صورت، نور و سایه، شکل و بافت، دیگر متعلق به آن طبیعت بیرون از ذهنی نیستند که یونانیان عروس عشق بی‌ریای خود کرده بودند. همه این چیزها از معشوق به عاشق انتقال یافته و معشوق به اسکلتی از استخوان‌های شکننده و هولناک و شاید به خواب و خیالی بدل شده است... چون مرد علم در سلوک عشق به طبیعت مأیوس و ناکام می‌گردد، بیرق طغیان برمی‌افرازد و عاصی طبیعت می‌گردد. مرد عمل هم می‌گوید: چه

اهمیتی دارد که بیرون از ذهن من جهانی وجود دارد یا آنچه که به نظر می‌رسد، رؤیایی بیش نیست؟ مهم این است که من بتوانم جهان را چنان که می‌خواهم به سلوک وادارم. بدین ترتیب، علم هر قدر که بتواند معرفت قدرت را به جای معرفت عشق می‌نشانند و هر اندازه که این استحاله راه کمال ببیماید، علم بیشتر در ورطه سادیسم سقوط می‌کند... علم، که در آغاز دنباله‌رو حقیقت بود، اینک با حقیقت سر جدال دارد؛ زیرا حقیقت تام با شک علمی تام ملازمه می‌یابد... این است دلیل بنیادی آنکه باید سیمای جامعه علمی را تشویش‌آمیز تلقی کرد. (راسل، ۱۳۷۸: ۲۲۳-۲۲۴).

بنابراین، علم سکولار با سماجت بر حفظ مبانی خاص خود، هرگز انسان را به آرامش و سکون و رضایت قلبی نمی‌رساند. «معرفت عشق» تا زمانی که متعلق آن ماشینی بی‌جان با چهره بی‌عاطفه ریاضی باشد، خواب و خیالی بیش نیست. تا زمانی که جنبه «رازگوی طبیعت» و خصلت «آیه بودن» آن لحاظ نشود، عشق نسبت به آن معنا ندارد. آبخور عشق هرگز نمی‌تواند جنبه «تجربه‌پذیر و کمیت‌پذیر» معشوق باشد. لطیفه‌ای است نهانی که عشق از او خیزد که نام او نه لب لعل و خط زنگاری است. عشق و علم هر دو نور خدایند: کسی که از نور خدا بی‌بهره است. علاوه بر آنکه طبیعت را تیره و تار می‌بیند خود را نیز همانند طبیعت، ظلمانی و خاموش مشاهده می‌کند. لذاست که در تشخیص حقیقت و برای شناخت واقعیت، میزان و ملاکی نمی‌یابد؛ گاهی فایده و سود را میزان تشخیص حق از باطل می‌داند و گاه عمل و آزمون را معیار تمیز زشت و زیبا می‌پندارد و گاهی دیگر به صرف فرضیه بسنده می‌کند و در نهایت آن را خارج از دسترس خود می‌بیند. چنین شخصی اندیشه و تصمیمش اندیشه و تصمیم شیطان است. او یک روز به شرق می‌گراید و دیگر روز به غرب ... در چنین نگرشی، عالمی که به کشف حقیقتی جدید و دریافت واقعیتی نو نایل می‌شود مسلماً با کسی که تمام هم و غمش را به تجربه و ماده و آزمایش و آزمایشگاه اختصاص می‌دهد، متفاوت است. پیشبرد مرزهای دانش تنها ناشی از چنین عواملی نیست. حلقه‌های مفقوده‌ای که بین آخرین آزمایش‌های تجربی دانشمندان با کشفیات و اختراعات جدید آنها وجود دارد مؤید خوبی بر این ادعاست. علم نور است و نور در جسم تیره و کدر انعکاس پیدا نمی‌کند. ملاًصدرا در مقدمه

کتاب اسفار، پس از اشاره به سختی‌ها و ناملايمات فراوانی که بر او گذشته است، راز مشاهده اسرار الهی و کشف نواقص فلسفی را چنین بیان می‌کند: در این حال، به سوی سبب‌ساز حقیقی روی آوردم و با فطرتم زاری و تضرعی ذاتی به درگاه آسان‌کننده امور مشکل نمودم. چون مدتی دراز و زمانی طولانی بر این حال باقی ماندم، نفسم - از جهت مجاهدات بسیار - برافروخته گشت و اشتعالی نورانی یافت و قلبم به واسطه ریاضات و کوشش‌های فراوان، التهایی قوی یافت. در آن حال، انوار ملکوت الهی بر آن تافت و پنهانی‌های جبروت بر او روشن گردید و الطاف الهی و اضواء احدی او را فرا گرفت و تلافی نمود. بدین‌روی، در پی آن به اسرار و رازهایی آگاهی یافتم که تاکنون نیافته بودم و رموزی برایم کشف شد که تا حال - همراه با برهان - منکشف و آشکار نشده بود... اینجا بود که عقل به استراحت و آرامش تام رسید و به مقام سکون و آسودگی نایل آمد...

بنابر آنچه تاکنون در خصوص تفاوت‌های معرفت‌شناسی سکولار و معرفت‌شناسی دینی مورد اشاره قرار گرفت، این تفاوت‌ها ریشه در دو نوع هستی‌شناسی دارد: معرفت‌شناس در صورتی که اصول موضوعه خود را از هستی‌شناسی توحیدی اتخاذ نماید، تمامی مراتب دانش‌های حصولی و حضوری را که درباره خطوط کلی دین یا برگرفته از متون معتبر دینی باشد الهی و مقدس می‌داند، و این در حالی است که اگر معرفت‌شناس از آبخور فلسفه‌های حس‌گرایانه‌ای تغذیه کند که شکل توسعه یا سازمان‌یافته اندیشه‌های قومی هستند که در گفت‌وگو با موسی علیه‌السلامایمان خود را به آن حضرت علیه‌السلامدر گرو مشاهده محسوس و آشکار خداوند قرار دادند، به نفی تقدس جمیع معارف بشری و تزلزل و دگرگونی همه دانسته‌های انسانی حکم می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۲۰۴). اما جایی که به نحو بسیار شفاف‌تر و قانع‌کننده‌تری می‌توانیم جواب سؤال اصلی خود را پیدا کنیم قسمت پایانی بحث است؛ جایی که پیامدهای این خداشناسی‌ها، جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی‌های متفاوت در حوزه زندگی عملی روشن می‌شود.

۴- معنویت و ارزش

«معنویت» مأخوذ از کلمه «معنا» و معنادارای دو نوع کاربرد است: یکی وقتی این کلمه را همراه لفظ مورد استفاده قرار می‌دهیم و دیگر وقتی از ترکیب «عالم معنا» در مقابل «عالم ماده» سخن می‌گوییم. در کاربرد نخست، لفظ در حقیقت، قالبی حامل مراد و نیت خاصی از گوینده است؛ یعنی در این کاربرد، لفظاً پوسته و معنا هسته سخن محسوب می‌شود و رابطه این پوسته و هسته هم صرفاً قراردادی است. این قرارداد صرفاً برای صیانت از هسته وضع شده است، نه حفظ پوسته. پس می‌توان گفت: نسبت لفظ و معنا، همان نسبت ظاهر و باطن است. اندک تأمل روشن می‌سازد که انسان فطرتاً در تعقیب هدف و نیت خاصی است و می‌خواهد از سطح ظواهر امور فراتر رود و اینجاست که سخن از «ارزشمندی» «اعمالی خاص» و «ضد ارزش» بودن رفتاری دیگر به میان می‌آید. باید دقت شود که دام «نسبیت ارزش‌ها» درست همین جا پهن شده است. اما در کاربرد دوم، منظور از «عالم معنا» عالمی نیست که بالاتر (به معنای فوقیت مکانی) از عالم ماده باشد، بلکه منظور اشاره عقلی به عالمی است که محدودیت‌های عالم ماده را ندارد. طبیعت جسمانی ترکیبی از دو جنبه است: یکی جنبه مادی و دیگری جنبه صوری. محدودیت‌های این عالم ریشه در مادی بودنش دارد. تغییر، فسادپذیری، زمانمندی و مکانمندی از مختصات ماده است. اگر هستی در همین ویژگی‌های مادی خلاصه شود آن وقت ارزشمند تلقی کردن فعلی و ضدارزش تلقی کردن رفتاری دیگر قابل هضم نیست. در این صورت، حق این است که به جدایی قلمرو «باید» از «هست» و «ارزش» از «دانش» فتوا داده شود. بنابراین، می‌توان با ترکیب دو کاربرد کلمه «معنا» نتیجه گرفت که اعتقاد به معنویت حاصل هدفمند تلقی کردن زندگی است و هدفمندی زندگی حاصل اشراف و احاطه عالم معنا بر عالم ماده است و نتیجه این احاطه و آن هدفمندی این است که انسان حاضر می‌شود ارزش را از ضدارزش باز شناسد و کارهایی همچون، صداقت، وفای به عهد، ایثار و عدالت را ارزشمند تلقی کند و رفتارهایی همچون ظلم، خیانت، دروغ و غیبت را ضد ارزش به شمار آورد. بنابراین، حذف عالم معنا از جهان‌بینی علمی نتیجه‌اش دانشی است که توان اظهارنظر درباره ارزش را نخواهد داشت و بالطبع، معنویت نیز در چنین نگرشی جایگاهی نخواهد داشت. از این‌رو، بزرگ‌ترین خطر روایت سکولاریستی علم تجربی «نیهلیم» است. انسان مادی کسی

است که جهان را سراسر مادی می‌داند و بر اساس همین اعتقاد نیز رفتار می‌نماید. بنابراین، مادی بودن رفتار الزاما به معنای تن‌پروری و لذت‌پرستی نیست؛ زیرا بسیاری از مادیون برای تأمین رفاه دیگران، ایثار و فداکاری کرده و برای تهیه آزادی، مسکن و نان هموعان، جان خود را نیز فدا می‌کنند. مادی بودن رفتار این گروه به این معناست که آرمان‌ها و تلاش‌های آنها در محدوده حیات مادی انسان‌هاست. دلیل این محدودیت نیز این است که آنها اعم از اینکه لذت‌طلب بوده یا اهل ایثار باشند، هر امر غیر مادی را معدوم می‌پندارند و در نتیجه، تمام اهداف و روش‌های آنها در همین محور خلاصه می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۲۰۷). قرآن چهره عمل چنین افرادی را به زیباترین نحو ترسیم می‌کند: «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا.» (کهف: ۱۰۳ و ۱۰۴)

علامه جعفری در این باره می‌گوید: «این نظریه، که «بایدها و شایدها» از «هست‌ها» به وجود نمی‌آید، آن نظریه است که واقعیات عالم هستی را یک عده موجودات بی‌معنا و بدون حکمت می‌داند. اگر در مسئله «هست‌ها» و «باید و شایدها» دقت نظر بیشتری داشته باشیم، به این نتیجه می‌رسیم که ما نمی‌توانیم درباره اینکه آیا «بایدها و شایدها» از «هست‌ها» به وجود می‌آیند یا نه، چنین حکم کنیم که «هست‌ها نمی‌توانند منشأ بایدها و شایدها بوده باشند.» اشخاص و نویسندگانی می‌توانند چنین نظری را بدهند که موجودات عالم هستی را واقعیاتی بدانند که دارای هیچ‌گونه حقیقت و راز و عظمت محرک و هشداردهنده نیستند... البته منظور ما از اینکه «آن عده از اشخاص و نویسندگان می‌توانند چنین نظری بدهند» آن نیست که واقعا این‌گونه اشخاص از منطقی برخوردار هستند که می‌توانند به وسیله آن چنین نظری بدهند، بلکه مقصود آن است که کسانی که از دقت و عمق بیشتری در شناخت موجودات عالم هستی برخوردار نبوده و خود را از آن تفکر عمیق محروم کرده‌اند، نمی‌توانند درک کنند که در موجودات عالم، حقیقت و راز و عظمتی وجود دارد که «آیت بودن» آنها را اثبات می‌کند. تنها چنین اشخاصی می‌توانند به خود اجازه بدهند که بگویند: از هست‌ها، بایدها در نمی‌آید.

«محمدتقی جعفری، ۱۳۷۸: ۲۴۷-۲۴۸»

ماکس پلانک، که از معدود فیزیک‌دانانی است که تکامل فیزیک جدید مرهون اندیشه اوست، معتقد است: _____ د _____ است: علم بر ارزش‌های اخلاقی زندگی می‌افزاید، از آن جهت که عشق به حقیقت و قدسیت را با خود می‌آورد. عشق به حقیقتی که در تلاش دایم برای رسیدن به معرفت صحیح‌تری از جهان مادی و معنوی پیرامون ما متجلی می‌شود، و قدسیت از آن جهت که هر پیشرفت در معرفت ما را با سرّ وجودمان رو به روی یکدیگر قرار می‌دهد.

اما آنچه در قرون جدید بحق نگرانی اندیشمندان را در خصوص مسئله نسبت بین دانش و ارزش تشدید کرده، امکانات فزاینده‌ای است که این علم لجام گسیخته در اختیار صاحبان قدرت و ثروت قرار می‌دهد. رابطه علم جدید با قدرت باعث دل‌مشغولی شماری از دانشمندان بر مسئله «مسئولیت اخلاقی» شده است؛ زیرا اختراعات و کشفیات ایشان، که خود غالباً افرادی متواضع و اخلاقی هستند، به دارندگان قدرت امکان داده است تا به مدد انواع تسلیحات نظامی، از بمب‌های آتش‌زا گرفته تا بمب‌های هیدروژنی، روش‌هایی برای کشتار جمعی ایجاد کنند، قطع‌نظر از آنکه روش‌های بی‌شماری نیز برای انهدام تعادل محیط طبیعی، که اینک کل امکان حیات بر روی زمین را در معرض تهدید و مخاطره قرار داده، در اختیار صاحبان قدرت گذاشته است. امروز این سؤال در دنیای متجدّد مطرح شده است که مسئول اوضاع مصیبت‌بار کنونی که بشریت با آن مواجه است، کیست؟ تا همین اواخر، اکثر دانشمندان معتقد بودند که کار ایشان جست‌وجوی دانش است و ایشان مسئول نحوه استفاده‌ای که از اختراعات و کشفیات آنان می‌شود، نیستند. این تلقی نتیجه تفکیک میان «علم» و «اخلاق» بود که از همان آغاز تکوین علم جدید تاکنون ممیّز بارز علم جدید بوده است. (ماری میجلی، ۱۳۸۰: ۲۹۳).

۳. جهان اسلام در تقابل یا تعامل با سکولاریسم

پس از یک دوره بسیار طولانی شکل‌گیری و گسترش و تعمیق مدرنیته در غرب، بسیاری از اندیشمندان اسلامی به ضرورت آمیختن ایمان دینی با آگاهی عقلی و شناخت علمی جهان و مبارزه با جهل مذهبی درصدد برآمدند تا با اندیشه‌های نو، باورهای دینی را مستحکم‌تر کنند و در مقابل پدیده غربی یعنی سکولاریسم و همچنین در برابر استعمار غرب ایستادگی نمایند. همزمان روشنفکرانی در کشورهای اسلامی بودند که خواستار پیمودن مدرنیته در کشورشان به سبک غربی شدند. برای این منظور در قرن نوزدهم و بیستم کوشش‌هایی از طرف روشنفکران طرفدار سکولاریسم برای رهایی از استعمار غرب، عقب‌ماندگی و بهبود وضعیت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی - اجتماعی مسلمانان صورت گرفت.

پیدایش و پایداری پدیده سکولاریسم در غرب و نظام‌های سیاسی آن محصول عوامل و نتایج متعدد مدرنیته بود. تحولات در غرب از دوره رنسانس تا سکولاریسم باعث گردید تا غرب بتدریج سلطه و استعمار فرهنگی، اقتصادی و سیاسی خود را بر سایر نقاط جهان بگستراند. از آنجائیکه مبانی فکری غرب مسئله مسیحیت و معرفت مدرنیته بود، توانست به پیشرفت‌های زیادی نائل گردد. به‌طور کلی مسئله جدایی دین از سیاست از سوی دو طیف در غرب دنبال می‌شد. طیف اول اندیشمندانی مانند دورکیم، شاینر، ولتر، روسو، منتسکیو، دیدرو، آدام اسمیت، لاک، جیمز بورک، ماکس وبر و سیاستمدارانی چون جمیز مدیسون، توماس جفرسون، جان آدامز و هامیلتون بودند. طیف دوم روشنفکران مذهبی و رهبران دینی مانند راجر ویلیامز، آن هوستن، جان لولند، سامویل لانگ دون معتقد بودند که دخالت دین در حکومت هیچ کمکی به رشد و گسترش دین نمی‌کند و دخالت باورهای دینی مردم به آلودگی‌های جهان سیاست اجتناب‌ناپذیر و نتیجه آن سقوط ارزش‌های اخلاقی خواهد بود. به هر روی سکولاریسم از زمان رنسانس تا به امروز در جهان غرب رویش طبیعی پیدا کرده و تبدیل به درخت تنومندی شده که بر سر تمام تمدن غرب سایه افکننده است.

گرچه مدرنیته غرب با برخی از سنن و تفکر جهان اسلام سازگاری نداشت، لیکن در برخی از جوامع اسلامی جریان‌های روشنفکری از طریق اخذ تمدن اروپای بعد از رنسانس صورت پذیرفت. در بین سیاستمداران و متفکران دینی جهان اسلام شاهد دو برخورد متفاوت با پدیده سکولاریسم هستیم. دسته اول علمای دینی هستند که با نفی سلطه غرب و زدودن غبار

خرافات از دین و بکارگیری عقل و خرد در فهم دین، خواهان ایجاد حکومت دینی هستند. دسته دوم روشنفکران و علمای دینی هستند که دین را از سیاست جدا می‌دانند. به عبارتی در سرزمین‌های اسلامی روشنفکران و رهبران دینی در رابطه با پدیده سکولاریسم در دو طیف (به حمایت و یا در مقابل آن) قرار می‌گیرند. سید جمال الدین اسدآبادی، عبده، کواکبی، رشید رضا، اقبال لاهوری، سید قطب، محمد شلتوت، عبدالسلام فرج، حسن البنا، محمد الغزالی، امام خمینی (ره) و راشد الغنوشی (از اهل تسنن و تشیع) که خواهان برپایی حکومت اسلامی بودند در طیف مخالف با پدیده سکولاریسم قرار می‌گیرند. گرچه اینها معتقد هستند که دین با برخی از اصول مهم مدرنیته مانند برابری انسانها که در ادیان الهی به آن اشاره گردیده، سازگاری دارد و فقط بایستی از آن دسته اصلاحات دموکراتیک که فرهنگ‌های سنتی و دینی را زیر پا می‌گذارد دوری جست و آن بخش‌هایی که مغایرت با دین ندارند را بکار گرفت (جعفری، ۱۳۹۲، ۳۷۱-۲۴۲). ولی به‌طور کلی سکولاریسم از دید این اندیشمندان با جهان بینی و اصول اعتقادی اسلام سازگاری ندارد چراکه بر اساس جهان بینی توحیدی همه هستی در عرصه حاکمیت خدا قرار دارد و جهان در زیر سلطه بلامنازع خداوند است. این گروه اسلام را یک دین ساده نمی‌پندارند، بلکه یک نظام اجتماعی تام و تمام دانسته و تمدنی است که فلسفه، آرمان و شیوه زیست خود را دارد. در طیف دیگر افرادی در بین روشنفکران و رهبران دینی جهان اسلام قرار دارند که طرفدار جدایی دین از سیاست می‌باشند و این طیف، خود به دو گروه تقسیم می‌گردند. گروه اول افرادی چون میرزا حسین خان قزوینی، فتحعلی آخوندزاده، میزا ملکم خان، میرزا یوسف خان مستشارالدوله، جلال الدین میرزای قاجار، محمد ارکون و آتاتورک در راستای عرفی ساختن قوانین کشور تلاش نمودند تا مداخله روحانیون و دین را در سیاست مانع ترقی کشور نشان دهند. اینان بر این باورند که مداخله دین در امور عمومی مردم خاورمیانه و آفریقا باعث عقب ماندگی مسلمانان شده است، چراکه اولاً دین با دموکراسی مغایرت دارد و دوماً نمی‌توان انتظار داشت تمام قوانین علمی با دین سازگاری داشته باشد. این گروه بر این عقیده تاکید ورزیدند که تنها با روند رو به رشد سکولاریسم در جهان اسلام و بخصوص خاورمیانه است که می‌توان به پیشرفت و ترقی دست پیدا نمود. در گروه دوم رهبران دینی اهل تسنن (مانند عبدالرزاق، فرج فوده، قاضی محمد سعید العشماوی، عزیز العظمه، عادل ضاهر، فواد ذکریا، احمد لطفی السید و حاج احمد دهلان) و اهل تشیع (مانند آیت الله سیستانی، آیت الله خوئی، آیت الله بروجردی) قرار دارند که خواهان شناخت ارزش‌های اسلامی و همزمان خواهان آلوده نکردن دین به سیاست هستند. البته لازم به

یادآوری است که در این میان گروه نخست تاثیرپذیری آشکارتر و مستقیم‌تر و عینی‌تر از مدرنیته داشته و در مقایسه با گروه دوم (روحانیون) همسانی و هم ذات‌پنداری مستقیمی با سکولاریسم دارند. در حالیکه گروه دوم به‌طور غیر مستقیم از مدرنیته و تبعات سکولاریستی آن تاثیر پذیرفته است. و گرچه بسیاری از ظواهر و روبناهای فرهنگی و فکری تمدن مدرن غربی و صورتبندی مدرنیته و آثار سکولاریسم را قبول نداشته و ندارند، ولی با تاکیدى که برای نمونه بر ضرورت اجتناب و دوری از پرداختن به امور سیاست و حکومت داشته‌اند (برای مثال تاکیدات آیت‌الله‌عزیز بنیان‌گذار حوزه علمیه قم و آیت‌الله بروجردی از مراجع بزرگ عالم تشیع و از بنیان‌گذاران «دارالتقریب بین المذاهب الاسلامیه» به اتفاق مفتی اعظم مصر شیخ محمود شلتوت، مبنی بر ضرورت عدم مداخله دین و اصحاب و اولیاء دینی و روحانیون در امور سیاسی و حکومتی). در واقع به‌طور غیر مستقیم می‌توان این گروه دوم را نیز متأثر از وجهی از بیشمار وجوه اندیشه سکولار دانست یعنی وجه تاکید بر جدایی دین و سیاست. نکته مشترک در هر دو طیف تاثیرپذیری آنها از روند مدرنیته‌ای است که در غرب صورت گرفت. مدرنیته‌ای که با رویکرد غیر دینی (علم و تجربه) پا به عرصه اروپا گذاشت و عقل و علم و تجربه و هرآنچه که قابل اثبات باشد را پایه و اساس خود قرار داد. در حقیقت چراغ روشنایی برای انسان که در گذشته در اختیار دین نهاده شده بود از دست دین خارج شد و بدست مدرنیته افتاد. مدرنیته غربی که تکیه بر علم دارد، دین و سنت را که در حوزه‌های غیر اثباتی قرار می‌گیرند، کنار نهاد و راه پیشرفت جامعه را در سکولاریزیم پیدا نمود. اما با گذشت زمان برخی از اندیشمندان و متفکران مانند فروید، باشلار، کانگیلیم، کارل پوپر، توماس کوهن و دیگران برخی از دستاوردهای مدرنیته را به چالش کشیدند. آنها رها شدن انسان به دست نسبیت مطلق و ابهام به جای جزمیت و قطعیت را که حاصل مدرنیته بود مورد نکوهش قرار دادند (نقیب زاده، ۱۳۸۸، ۱۶۹).

نتیجه

حاصل اینکه، میان علم دینی و علم سکولار تفاوت وجود دارد: علم سکولار در پی کمی کردن امور و حذف معارف غیرتجربی و حتی خدا از قلمرو معارف بشری است و معتقد به تفکیک میان «علم» و «اخلاق» است. در حالی که، علم دینی توجه ویژه به ماورای طبیعت داشته، حذف خدا را از قلمرو علم بشری غیرعملی انگاشته و تفکیک «علم» و «اخلاق» را نیز دارای

پیامدهای ناگواری می‌انگارد و معتقد است این دو لازم و ملزوم یکدیگرند؛ چراکه هدف علم جست‌وجوی حقیقت است و اخلاق هم لازمه علم است.

و در پایان آنچه را که می‌توانیم به‌عنوان یکی از نتایج یا دستاوردهای عینی مقاله حاضر به حساب آورد و همچنین می‌توان مطابق با پاره‌ای نظرات از آن به‌عنوان خروجی یا محصول نهایی تحقیق حاضر یاد کرد، این است که بیشتر متفکرین جهان اسلام از سده نوزدهم به این نتیجه رسیدند که برای رهایی از عقب‌ماندگی و استعمار غرب باید به دانش و آگاهی جدید تجهیز شد و از برخی جنبه‌های مدرنیته غرب راز تفوق و برتری را آموخت و البته رسیدن به این هدف مستلزم یک نوزایی دینی است. در نوزایی اسلامی، تعدادی از اندیشمندان اسلامی برخی از تحولات مدرنیته مانند اندیشه‌های ناسیونالیسم، پارلمانتاریسم، دموکراسی و بسیاری پدیده‌های دیگر را مورد پذیرش قرار دادند و همزمان با برخی از پدیده‌های غربی مانند استعمار و سکولاریسم به مقابله برخاستند. نتیجه آنکه پدیده سکولاریسم نتوانست آنچنان که در اروپا مورد قبول واقع گردید، در جهان اسلام و بخصوص در خاورمیانه شناخته و پذیرفته شود. بدین سبب، سکولاریسم در سرزمین‌های اسلامی مورد توجه قرار نگرفت و حرکت‌های مهمی را در این کشورها (به‌جز ترکیه) به‌وجود نیاورد. سکولاریسم فقط در یک بخش از خاورمیانه یعنی کشور ترکیه توانست شکل گیرد. کشوری که بیش از ۹۷ درصد آن را مسلمانان تشکیل می‌دهند و بیشترین مساجد (در قیاس با وسعت ترکیه) را در خود دارد. لائسیسم یا سکولاریسم در ترکیه همانند غرب از بطن جامعه رُشد و نمو پیدا نکرد بلکه از بالا و فقط از طریق رهبران تاثیر یافته از مدرنیسم غرب شکل گرفت. عدم اشاعه سکولاریسم در جهان اسلام به‌طور اعم و خاورمیانه به‌طور اخص دلایل مختلفی دارد. برای نمونه شهرنشینی آنگونه که در غرب شکل گرفت در خاورمیانه به‌وجود نیامد، و یا مدرنیته از سوی اندیشمندان اسلامی (بر خلاف عالمان مسیحیت) فقط آن مقدار پذیرفته شد که بتواند در راستای خدمت به اسلام قرار گیرد. در مدرنیته غربی، قدرت و منزلت با محوریت انسان مورد توجه قرار می‌گیرد، ولی در اسلام قدرت متعلق به خداوند است و انسان محور نمی‌باشد. بنابراین، جهان اسلام برای رسیدن به پیشرفت و تعالی و برای اجتناب از سکولاریسم و همچنین رهایی از وابستگی به غرب می‌بایست هویت اسلامی خود را دنبال کند و با احیای تمدن اسلامی، دین اسلام را به‌عنوان پیشرفته‌ترین تمدن بازشناسایی و به‌جهانیان شناسانده و راه نجات و سعادت مسلمانان را هموار سازد. و این به معنی بازگشت مجدد به عزت و افتخار اسلامی خواهد بود. در این راستا،

عالمان و متفکران دین اسلام با تکیه بر هویت اسلامی و نشان دادن اسلام واقعی، برای برون رفت از بحرانی که در جوامع اسلامی به وجود آمده، می‌باید بر تلاش‌های خود بیفزایند. چراکه آنها ایفاگر نقش اصلی و در جبهه مقدم تقابل با سکولاریسم قرار دارند.

منابع

- آرتور برت. (۱۳۶۹) *مبادی مابعد الطبیعی علوم نوین*. ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: علمی و فرهنگی.
- ایان باربور، (۱۳۷۴) *علم و دین*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- برتراند راسل. (۱۳۷۸) *جهان بینی علمی*. ترجمه حسن منصور، تهران: دانشگاه تهران.
- برقی، محمد. (۱۳۸۱) *سکولاریزم از نظر تا عمل*. تهران: قطره.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۹۲) *فلسفه دین*. تهران: موسسه تدوین و نشر آثار استاد محمد تقی جعفری.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۸) *بن بست امروزی بشر*. تهران: پیام آزادی.
- رامین، علی، کامران فانی و محمدعلی سادات. (۱۳۸۹) *دانشنامه دانش گستر*، جلد نهم، تهران: موسسه علمی - فرهنگی دانش گستر.
- رفیع‌الدین، محمد. (۱۳۸۰) *پاکسازی سکولاریسم*. ترجمه غلام‌رضا سعیدی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سراج‌زاده، سیدحسین. (۱۳۸۳) *چالش‌های دین و مدرنیته*. تهران: طرح نو.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۶) *مدارا و مدیریت*. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳) *تفرج صنع*. تهران: صراط.
- شاکرین، حمید رضا. (۱۳۷۸) *سکولاریسم*. جلد اول، تهران: کانون اندیشه جوان.
- شجاعی زند، علیرضا. (۱۳۸۱) *عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی*. تهران: بارز.

- عیوضی، محمد رحیم و محمدجواد هراتی. (۱۳۹۲) *درآمدی تحلیلی بر انقلاب اسلامی ایران*. تهران: دفتر نشر معارف. .
- کواکبی، سیدعبدالرحمان. (۱۳۷۸) *طبایع الاستبداد یا سرشت‌های خودکامگی*. ترجمه عبدالحسین میرزای قاجار، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- نقیب‌زاده، احمد. (۱۳۸۸) «دین در عرصه جهانی شدن: فرصت‌ها و چالش‌ها. *فصلنامه علمی- تخصصی علوم سیاسی و روابط بین‌الملل*، س ۲، ش ۲، بهار .
- نصر، سیدحسین. (۱۳۷۳) *جوان مسلمان و دنیای متجدد*. ترجمه مرتضی اسعدی تهران: طرح نو.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۷۹) *نیاز به علم مقدّس*. ترجمه حسن میان‌داری ، قم: طه.

