

بازخوانی جایگاه دین در جامعه پست سکولار

محمود شفیعی*

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۰/۱۵ - تاریخ تأیید: ۹۸/۰۱/۲۴

چکیده

تحولات انقلابی و غیر انقلابی گسترده در واپسین دهه‌های پایانی قرن بیستم در اقصی نقاط جهان، از جمله پیدایش الیهات رهایی‌بخش در ضمن انقلاب‌های آمریکای لاتین و اروپای شرقی، پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و ظهور انقلاب‌های رنگی در آسیای میانه، پیدایش شبه انقلاب‌های عربی در خاورمیانه، گسترش فرهنگ‌های غیر مسیحی در اروپای غربی و پیدا شدن حادثه تروریستی یازدهم سپتامبر در ایالات متحده، شرایط جدیدی را برای جهانیان رقم زد. شرایط نوین پیچیده و فراگیر آموزه‌های بنیادین تجدد، از جمله سکولاریسم را با مشکلات جدی مواجه ساخت. در پاسخ به چنین وضعیت بحرانی جدید، ایده «پست سکولار» در آغاز قرن بیست و یکم تولد یافت. متفکران پست سکولار با تجدیدنظرطلبی جدی در سکولاریسم، می‌کوشند پذیرش نقش مذهب در حوزه عمومی را با شرایط ویژه‌ای به رسمیت بشناسند. شبیه‌سازی وارونه این شرایط در جهان سوم می‌تواند تجدیدنظرطلبی در جامعه اسلامی جدید را در پی داشته باشد. این نوشتار از طریق بازخوانی این تحولات به عنوان زمینه پیدایش عصر پست سکولار و بازفهمی چنین عصری، در نهایت می‌کوشد با الهام از دستاوردهای چنین عصری، برای حل معضلات فرهنگی-سیاسی جوامع اسلامی نیز در شرایط جدید تاریخی، راه‌حلی جدید جستجو کند.

واژگان کلیدی: سکولاریسم؛ سکولاریزاسیون؛ الیهات رهایی‌بخش؛ پست سکولار؛ دین؛ بنیادگرایی.



مقدمه

آنچه در این نوشتار، با تکیه بر دیدگاه تاریخ‌مندی^۱ مورد اشاره قرار گرفته، بازخوانی زمینه‌گرایانه جایگاه مذهب در جامعه پست‌سکولار همراه با استنباط‌های نظری و توصیه عملی برای جوامع اسلامی است که در وضعیت جدید تاریخی، بیشتر بنیادگرایی را تجربه کرده‌اند. مسئله اساسی این است که دین در جوامع مدرن غربی تحت کدام شرایط تاریخی و طی چه فرایندی وارد قلمرو عمومی شده است و چگونه می‌توان حضور اجتماعی دین را به‌درستی مدیریت نمود. در پاسخ به چنین مسئله‌ای متفکران برجسته‌ای در اروپا و آمریکا با توجه به واقعیت‌های دینی-سیاسی دهه‌های پایانی قرن بیستم کوشیده‌اند هم سکولار بودن جامعه و هم جایگاه مذهب در آن را از نو بازتعریف نمایند. نوشتار پیش‌رو برای توضیح این فرایند و نتایج ضمنی آن برای کشورهای اسلامی در گام نخست به معرفی کوتاهی از مفاهیم سکولار، سکولاریزاسیون و پست‌سکولار پرداخته است. سپس زمینه‌های پیدایش عصر پست‌سکولار در نیمه دوم قرن بیستم، مورد بحث قرار گرفته است. پس‌از آن به چستی و مختصات چنین عصری - آن‌گونه که در دیدگاه شماری از فیلسوفان و جامعه‌شناسان سیاسی و اجتماعی از قبیل کازانو، پیتر برگر، هابرماس، چارلز تیلور و ... انعکاس یافته - در آغازین سال‌های قرن بیست‌ویکم پرداخته‌ایم. آخرین مرحله نوشتار به استنباط‌های نظری و توصیه عملی اختصاص یافته است.

۱. «Historicity» که می‌توان آن را به فارسی تاریخ‌مندی ترجمه کرد، به تاریخی بودن وضعیت انسانی ما، نه طبیعی دیده شدن یا اقتصادی تفسیر کردن هستی انسان، اشاره دارد. بر اساس تاریخ‌مندی، هستی ما از بعد زمانی و مکانی برخوردار است. به همین سان تحولات اجتماعی در بستر تاریخی خاص قابل فهم است و بیرون از محدودیت‌ها و ظرفیت‌های تاریخی نمی‌توان به تحلیل حوادث پرداخت. پس اشخاص و حوادث هر دو تاریخی هستند. البته «Historicity» از «Historicism» (تاریخ‌گرایی) مطرح در ادبیات مارکسیستی که به شکل افراطی تاریخی بودن را به‌مثابه امری حتمی که از بیرون همه حوادث و کنش‌های انسانی را احاطه کرده است و فرصتی برای آگاهی و اختیار انسان باقی نمی‌گذارد، متفاوت است. بر اساس نظریه تاریخ‌مندی، آگاهی انسان حقیقتی است غیر قابل انکار؛ اما این آگاهی با محدودیت‌ها و ظرفیت‌های زمانی و مکانی پیوند خورده است. از این رو، مهم‌ترین مقطع تاریخی که انسان اروپایی به شکل تاریخی به موقعیت خودآگاه می‌گردد، قرن نوزدهم اروپاست که تحول فکری (Intellectual Development) به وجود می‌آید. از آن زمان تا به امروز با گذر زمان و شکل‌گیری موقعیت‌های مختلف خودآگاهی انسان غربی در حال افزایش بوده است. به همین سان، از جهت معنوی-مذهبی می‌توان مدعی شد که در این مدت از عقاید مذهبی غیر موجه حرکت به سوی طرح پرسش درباره عقاید مذهبی صورت گرفته است.

الف. سکولار، سکولاریزاسیون و پست سکولار

سکولاریزاسیون را می‌توان به فرایند دور شدن از مدیریت حوزه‌های مختلف زندگی اجتماعی به وسیله عوامل فرا انسانی یا فرو انسانی یا انسانی غیر قابل دسترس برای عقل عموم از قبیل اسطوره‌ها، عقاید ماورای طبیعی، عقل کل فلسفی، اراده الهی و به همان اندازه، فرایند گرایش به مدیریت جهان اجتماعی به وسیله عقل تجربی - انسانی مشترک در همه افراد بشر تعبیر نمود که نتیجه عملی تدریجی آن، جدا شدن حوزه‌های زندگی مذهبی از غیر مذهبی، خصوصی شدن مذهب و به حاشیه رفتن آن بوده است. سکولاریزاسیون، به مثابه یک فرایند طولانی جامعه‌شناسانه، در نهایت به رسیدن عصری در قرن نوزدهم و بیستم انجامید که می‌توان آن را عصر سکولار نامید.

استیو بروس به نقل از برگر و لاکمن و ویلسون، سکولاریزاسیون را کاهش قدرت اجتماعی دین؛ مستقل شدن فزاینده حوزه‌های مختلف جامعه از استیلای معنا و نهادهای دین؛ کم شدن کارکرد اجتماعی دین؛ افزوده شدن کارکرد اجتماعی دولت به جای دین؛ کاهش در نسبت وقت، انرژی و منابعی که مردم به علایق فرا تجربی اختصاص می‌دهند؛ زوال نهادهای دینی؛ جایگزین شدن معیارهای علمی به جای دستورات دینی؛ گذر از وابستگی به طلسم‌ها، آیین‌ها و مراسم جادوها یا عبادات و معنویات به جهت‌گیری ابزاری، عقلانی و تجربی؛ رها کردن تفسیر اسطوره‌ای از طبیعت و جامعه و در عوض رو آوردن به توصیف واقعیت و جدا شدن تمایلات ارزشی و احساسی از جهت‌گیری‌های شناختی و اثباتی تعریف کرده است.^۱ البته مجموعه این تحولات ممکن است از جامعه‌ای به جامعه دیگر از نظر کمی و کیفی و نیز تقدم و تأخر متفاوت گردد. همچنین، ملازمه‌ای ضروری میان سکولار شدن جامعه و کاهش اعتقاد در میان افراد وجود ندارد؛ باین حال مطالعات جامعه‌شناختی موارد زیادی از چنین تقارنی را نشان می‌دهند. بروس سکولاریزاسیون را با سه ویژگی معرفی نموده است:

الف. «کاهش اهمیت دین برای اداره نقش‌ها و نهادهای غیردینی نظیر آنچه مربوط به سیاست و اقتصاد است؛ ب. کاهش اعتبار اجتماعی نقش‌ها و نهادهای دینی؛ ج. کاهش در میزان درگیر شدن مردم در اعمال دینی، در میزان بازنمایی ایده‌ها و عقاید دینی و در

۱. نک: بروس، ۱۳۸۷: ۵۵-۵۶.

میزان تنظیم کردن دیگر جنبه‌های زندگی با رویه‌ای که با ایده‌های دینی شکل گرفته است.» (بروس، ۱۳۸۷: ۵۷)

همین نویسنده با تکیه بر مفهوم‌های کلیدی جامعه به طرح مدلی از سکولاریزاسیون پرداخته هر یک از عناصر مدل پیشنهادی را در فصلی از کتابش به تفصیل توضیح داده است که این مفهوم‌ها عبارت‌اند از: عقلانی شدن؛ سازمان دینی؛ نظام حکومتی؛ اقتصاد؛ شیوه شناختی؛ مختصات یکتاپرستی در یهودیت و مسیحیت؛ اخلاق پروتستان؛ تفکیک ساختاری؛ تفکیک اجتماعی؛ فردگرایی؛ جامعه‌ای شدن؛ انشقاق و پیدایش فرقه‌ها؛ تکثر اجتماعی و فرهنگی؛ بخش بخش شدن و خصوصی شدن؛ دولت‌های سکولار و دموکراسی لیبرال؛ فرقه‌ها و کلیساهای میانه‌رو؛ رشد اقتصادی؛ علم و تکنولوژی؛ تکنولوژی و آگاهی تکنولوژیک؛ نسبی‌گرایی؛ روندهایی در جهت مخالف با دین‌گرایی؛ دفاع فرهنگی و گذار فرهنگی.^۱ از منظر تئوریک، غالب دیدگاه‌های فلسفی و جامعه‌شناختی، توصیفی سکولاریستی از تجدد ارائه می‌کردند و نوعی تلازم دائمی و تصاعدی میان عیار بالای تجدد و سکولاریزاسیون روزافزون به وجود آمده بود؛ برای نمونه هابرماس پیش از آنکه در آغاز قرن بیست و یکم جام تلخ^۲ پست-سکولاریسم را سرکشد، بیش از پنجاه سال برای دفاع و تقویت جامعه سکولار قلم می‌زد و درون چنان فضایی بزرگ شده بود.

بالین حال، از نیمه دوم قرن بیستم مجموعه‌ای از تحولات انقلابی و غیرانقلابی در اقصی نقاط جهان اسلام و مسیحیت و حتا دیگر ادیان همچون هندوئیسم به وقوع پیوست که وجه اشتراک همه آن‌ها برگشت مذهب به صحنه سیاسی و اجتماعی بود. پیدایش الاهیات رهایی‌بخش در آمریکای لاتین، بنیادگرایی و اسلام سیاسی در جهان اسلام سنی و شیعی، گسترش مذهب به شکلی متکثر در اروپا و آمریکا از جمله آن تحولات است. بازتاب ذهنی این دگرگونی‌ها، به چالش کشیده شدن نگره‌های مسلط پیرامون سکولاریسم به وسیله شماری از اندیشمندان

۱. نک: بروس، ۱۳۸۷: ۵۹-۱۱۲.

۲. هابرماس در سخنرانی معروف خود درباره پست‌سکولار، شبیه تعبیر مذکور را به کار برده است. سخنرانی او حکایت از این دارد که پذیرش پست‌سکولار خط بطلانی است بر بعد سکولار نوشته‌های پنجاه ساله خودش در نیمه دوم قرن بیستم که در همه آن‌ها مستقیم و غیر مستقیم عبور از دوران مذهب و ورود به جامعه سکولار غیر دینی را مورد توجه قرار داده است.

سیاسی و اجتماعی است. این گروه از اندیشمندان از بازفهمی سکولاریسم که حضور مذهب در عرصه زندگی اجتماعی آن را ضروری ساخته است، گاهی به پست سکولاریسم تعبیر می کنند و بر این باورند که شرایط جدید زندگی را باید عصر پست سکولار نامید.

مرکز مطالعات پست سکولاریسم دانشگاه متروپلیتن لندن جامعه پست سکولار را به «معنویت گرایی» پیوند داده است. در عوض دالفرث با اختصاص آن به «دولت» نه جامعه، با تفکیک چهار نوع دولت مذهبی، متساهل، سکولار و پست سکولار، دولت پست سکولار را دولتی می داند که نه تنها در برابر مسائل دینی بی طرف می ماند، بی علاقه‌گی و بی تفاوتی به دین را نیز با دور نگه داشتن آن از خود فهمی و هویت سازی، اثبات می نماید.^۱ اما در این نوشتار، پست-سکولاریسم اصطلاحی است که از منظر جامعه‌شناختی برگشت مذهب به حوزه عمومی و ضرورت به شمار آوردن صدای کنشگران مذهبی در هر نوع از تحلیل جامعه را بازتاب می دهد.^۲ این اصطلاح که برای نخستین بار از سوی هابرماس در آغازین سال‌های قرن بیست و یکم مورد استفاده قرار گرفت، نشان دهنده واکنش فیلسوفانه به تحولات گسترده اجتماعی در اوایلین دهه‌های قرن بیستم در نقاط مختلف جهان از جمله در کشورهای اروپایی با عاملیت و کنشگری مذهب و نیروهای مذهبی است.

ب. زمینه‌ها

در دهه‌های آخر قرن بیستم میلادی مجموعه‌ای از تحولات انقلابی در معنای عام کلمه در کشورهای مختلف جهان سوم در آمریکای لاتین، آفریقا و آسیا اتفاق افتاده‌اند که با انقلاب‌های کلاسیک (۱۶۸۸ انگلستان در قرن هفدهم، ۱۷۷۶ آمریکا و ۱۷۸۹ فرانسه در قرن هجدهم)، انقلاب‌های شماری از کشورهای مهم اروپایی (فرانسه ۱۸۴۸، آلمان ۱۸۴۸، اتریش ۱۸۴۸، اسپانیا ۱۸۲۰، ایتالیا ۱۸۲۰، بلژیک ۱۸۳۱، لهستان ۱۸۳۱، مجارستان ۱۸۴۹ و ... در قرن نوزدهم)، انقلاب روسیه (اکتبر ۱۹۱۹ در آغازین دهه‌های قرن بیستم) و شماری از انقلاب‌ها در کشورهای جهان سوم (از قبیل چین ۱۹۴۹، کوبا ۱۹۵۹ و الجزایر ۱۹۶۲ در میانه‌های قرن بیستم) در عین اشتراک، نقطه افتراق خاصی داشته‌اند. مهم‌ترین امتیاز این جنبش‌های رهایی‌بخش چه در جهان مسیحیت چه در جهان اسلام سنی یا اسلام شیعی، جنبه مذهبی داشتن ایدئولوژی‌های

۱. نک: زارعی، ۱۳۹۷: ۲۲.

2. See: Possamai, 2017: 1.

انقلابی آن‌ها بوده است. برخلاف انقلاب‌های گذشته، در این جنبش‌ها پدیده انقلاب نه با نفی این که با تکیه بر تعالیم مذهبی پیوندی عمیق پیدا کرده‌اند. دین و تعالیم بازتفسیر شده دینی در این انقلاب‌ها از حوزه خصوصی خارج شده و به صحنه عمومی اجتماع پا گذاشته‌اند.

در جهان مسیحیت با محوریت متألهان مسیحی (گوستاف گوتیرز، ژان سویرینو، لئوناردو بوف و ...) در آمریکای لاتین، با توجه به شرایط اجتماعی و سیاسی فلاکت‌بار مختص آن منطقه که سپس در مناطق آفریقا و آسیای جنوب شرقی نیز گسترش یافت، ال‌هایت‌هایی بخش (آزادی‌بخش) جای ال‌هایت سنتی دنیاگریز را گرفت. نخستین دگرگونی پس از تشکیل شورای واتیکان دوم در دهه ۱۹۶۰ ظاهر شد.^۱ این شورا برخلاف شورای اول که در ۱۸۷۰ تشکیل شده بود، به جای تقابل شدید با جهان سکولار، موضع طرد آمیز همیشگی و پیشین خود

۱. شورای واتیکان بزرگ‌ترین نشست در نوع خود است که به همه مسیحیان جهان مربوط به می‌گردد. گویا از زمان مسیح تاکنون بیست‌ویک بار تشکیل شده است. ظاهراً این شورا در پایان قرون وسطی مرتب در هر سده یکی دو بار تشکیل می‌شده است. اما پس از انقطاع چند صدساله، نشست بعدی در قرن نوزدهم در سال ۱۸۶۹ برگزار شد. از این رو این تجمع را، به‌ویژه که در عصری متفاوت از گذشته برگزار می‌شد و مسائل نو را مطرح می‌کرد، نشست اول نامیدند. بر این اساس هنگامی که پاپ یوحنا بیست و سوم تصمیم گرفت چنین نشستی را برگزار کند، شورای دوم واتیکان لقب گرفت. پاپ هدف شورا را در اولین سخنرانی خود نقد درونی، همگامی با واقعیات و گشودگی در برابر زمانه اعلام نمود. در دسامبر ۱۹۶۵ کار شورا پایان پذیرفت. این شورا به نسبت نقطه عطفی در تاریخ مسیحیت به وجود آورد و دستاوردهای نظری مهمی در پی داشت؛ از جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: خدا با ثروتمندان، حاکمان، دولت‌ها و قوای نظامی نیست؛ حق اعتراض، آزادی وجدان و عقیده مشروع است. دین‌های دیگر قابل انکار نیست و باید با گشودگی و احترام با آن‌ها برخورد کرد. بعداً این شورا دبیرخانه گفت‌وگو با دیگر ادیان، به‌ویژه اسلام و یهودیت تأسیس شد. یک سری تحولات مترقیانه بعداً این شورا پیرامون موضوعاتی از قبیل زیر سؤال رفتن عصمت و استبداد پاپ، شکل‌گیری ال‌هایت آزادی‌بخش و کلیسای فقرا و بیچارگان به‌ویژه در آمریکای لاتین، مسائل جنسی، سقط‌جنین، حقوق زن، جلوگیری از بارداری و ازدواج کاهنان به وجود آمد. در یکی از مصوبات شورای دوم درباره جایگاه اسلام و مسلمانان آمده است: «کلیسا با احترام به مسلمانان می‌نگرد؛ همانانی که خدای یگانه، یکتا، زنده، قیوم، بخشنده، مهربان، توانا و آفریننده آسمان‌ها و زمین را می‌پرستند، خدایی که کلمه خود را به‌سوی انسان‌ها افکند. مسلمانان در تسلیم و خضوع کامل در برابر فرمان‌های خداوند، حتا فرمان‌های نهانی او کوشا هستند؛ آن‌چنانکه ابراهیم که اسلام به نسبت داشتن با وی می‌بالد خضوع کرد. مسلمانان مسیح را چون یک پیامبر تکریم می‌کنند؛ هرچند او را به‌عنوان خدا به رسمیت نمی‌شناسند و مریم، مادر عذرائش را گرمی می‌دارند و او را تقوایشه می‌دانند... افزون بر این، اینان در انتظار روز جزا، قیامت و حساب هستند، به زندگی اخلاقی پایبندند و مناسک دینی به‌ویژه نماز، زکات و روزه را برای خدا به جا می‌آورند».

نک: حسینی (آصف)؛ مقدم و رستگار، ۱۳۸۲: ۲۵-۲۶۱.

بازخوانی جایگاه دین در جامعه پست سکولار / شیعی ۳۱

را تعدیل کرد و کوشید خود را با جهان جدید سازگار نماید.^۱ پس از این نشست تغییرات عمیق اقتصادی، اجتماعی و عقیدتی احساس گردید. مرگ انقلابی کامیلو تورس، کشیش انقلابی آمریکای لاتین، با اعتقاد به اینکه «جز انقلاب راهی وجود ندارد و کشیش مسیحی نیز باید راه مبارزه را در پیش گیرد.» (اکری، ۱۳۸۶: ۶۶) در پیدایش کشیشان انقلابی، نقطه عطف مهمی است. این مرگ نقطه شروع نهضت‌های انقلابی آمریکای لاتین با رنگ و بوی مذهبی بود. بدین ترتیب، مبارزه با وضع موجود از مجرای کلیسا در آمریکای لاتین آغاز گردید.^۲

ادعای اصلی الاهیات رهایی‌بخش این است که خداوند می‌خواهد نه تنها روح، بلکه تمامی ابعاد وجودی انسان نجات پیدا کند. بر این اساس در سطحی جامعه‌شناسانه، الاهیات رهایی‌بخش عامل فقر و فلاکت را قدرت‌های استبدادی نظامی و نیز قدرت‌های دخالت‌گر استعماری می‌داند که برای رهایی از چنین وضعی کلیسا باید با حمایت از محرومان جامعه و تزیل آموزه‌های دینی به سطح دنیوی، در راستای رسیدن به ملکوت آسمانی با رفتن به سمت مبارزه با فقر و فلاکت و ریشه‌های آن، یعنی استبداد و استعمار، معنویت را در کنار عدالت اجتماعی و همراه با آن جستجو کند. در این دیدگاه، فقر و محرومیت، دیگر مانند آنچه در عالم مسیحیت کاتولیک نهادینه گشته است، مقدرات الاهی آسمانی فرض نمی‌شود که باید تحملش کرد؛ بلکه چنین پدیده‌ای برآمده از نکبت ظلم‌های خودکامگان وابسته به کانون‌های قدرت استعماری است که باید با تکیه بر آموزه‌های دینی، به فقرزدایی و مبارزه با استعمار و استبداد پرداخت.

به این ترتیب، اگر کلیسای رم در گذشته با فنودالیسم و سپس با سرمایه‌داری در راستای حفظ وضع موجود پیوند خورده بود، کلیسا در آمریکای لاتین با دیدن مظالم سیاسی و اجتماعی گسترده و با الهام از نهضت‌های رهایی‌بخش غیر دینی، تحول شگرفی در الاهیات به وجود آورد. این تحول تا آنجا نفوذ کرد که پس از ۱۳۰۰ سال برای نخستین بار رهبر کاتولیک‌های جهان، فردی غیراروپایی از آمریکای لاتین تعیین شد. امروزه برای همه مسیحیان روشن است که پاپ جدید برخلاف اخلاف خود، مسئله اصلی کلیسا را بحث عدالت اجتماعی و رسیدگی به حال فقرا و توجه دین به امور دنیوی و بهبود بخشی به زندگی این جهانی نموده است. به‌طور

۱. نک: برگر، ۱۳۸۰: ۲۰.

۲. برای مطالعه بیشتر درباره نقش الاهیات رهایی‌بخش در پیدایش انقلاب‌های مذهبی، نک: رازانی، ۱۳۶۳: ۳۷۸-۳۹۰.

طبیعی، این تحول تاکنون باعث گسترش دخالت دین در مسائل سیاسی و اجتماعی در اروپا شده است و به نظر، ادامه خواهد یافت. پاپ فرانسیس، در بیانیه جدید خود خواستار مبارزه با فقر و نابرابری و تحول بنیادی در کلیسا شده است. نگاه پاپ به نظام سرمایه‌داری، نگاهی انتقادی از منظر دین است.

در انقلاب‌های دهه هفتاد اسپانیا و پرتغال، انقلاب دهه هشتاد برزیل و انقلاب دهه نود لهستان، نقش دین برجسته بود. از دهه شصت، کلیسا در اسپانیا خواستار برگزاری انتخابات شفاف و سالم نه تنها درون اتحادیه‌های کارگری و صنفی شد، بلکه انتخابات شفاف در کلیسا را نیز به مسئله اساسی تبدیل کرد. همچنین با سلطه استبدادی فرانکو به‌طور جدی مخالفت ورزید. کلیسا در پرتغال با نظامیان در جهت دموکراتیزه شدن حکومت بعد از سقوط سالازار همکاری نمود. در برزیل کلیسای کاتولیک از حزب چپ‌گرای کارگر حمایت نمود و مردم را برای رأی به آن تشویق کرد و بعد از پیروزی نیز به حمایت از فقرا برخاست. در لهستان، کلیسا به مهد اعتراض کارگران و کشاورزان تبدیل شد.^۱

حضور مذهب در ایدئولوژی انقلاب،^۲ ماهیت انقلاب، نمادهای انقلاب، شعارهای انقلاب و شخصیت رهبران انقلابی، نشانه‌هایی از نوآوری‌های مذهبی انقلاب‌های جدید در دهه‌های اخیر است که اوج آن را در انقلاب اسلامی ۱۹۷۹ در کشور ایران شاهد بودیم. انقلاب مذهبی در ایران در شرایطی پدید آمد که تا آن زمان با توجه به سلطه فراگیر ذهنیت پوزیتیویستی چند قری بر شرق و غرب جهان جدید و سکولار شدن همه حوزه‌های زندگی اجتماعی در ابعاد گوناگون، پیش‌بینی چنین تحول انقلابی برای همگان (اعم از توده مردم، نخبگان داخلی و خارجی، عوامل اطلاعاتی مهم‌ترین قدرت‌های جهانی) دور از ذهن می‌نمود. از این رو، وقوع انقلاب اسلامی جهانیان را به شگفتی واداشت و برای فهم، تحلیل و تحقیق پیرامون چنین رویداد بدیعی، تاکنون ادبیات بسیار دامن‌گستری در سطح جهان تولید شده است. با قاطعیت می‌توان مدعی شد که

۱. نک: اسماعیلی و العناتی، ۱۳۹۴: ۳۶۳-۳۶۵.

۲. هر انقلابی به‌مثابه یک پدیده اجتماعی، در سه مرحله زمینه، فرایند و نتایج، به مجموعه‌ای از علل، عوامل و دلایل نیازمند است. مهم‌ترین ابزارهای هر انقلاب عبارت‌اند از: مردم، رهبری، سازمان سیاسی و ایدئولوژی. ایدئولوژی از طریق تخریب ذهنی وضعیت موجود و ساختن یوتوپای جایگزین می‌تواند توده مردم را برای انجام انقلاب بسیج سیاسی کند و آنان را در مراحل مختلف انقلاب جهت‌دهی نماید.

بازخوانی جایگاه دین در جامعه پست‌سکولار / شفیعی ۳۳

پیرامون هیچ انقلاب بزرگ و کوچکی به اندازه انقلاب ایران ادبیات نوشتاری، گفتاری و دیداری به وجود نیامده است.

انقلاب مذهبی ایران در وجه ایجابی تأسیس‌کننده چنان نظام سیاسی دینی بود که همه نهادهای اجتماعی پیشین را یا ملغی نمود یا از بنیاد متحول ساخت؛ و در مواردی نیز نهادهای جدید تأسیس نمود. نهادهای اساسی در جمهوری اسلامی از جمله مجالس قانون‌گذاری، سازمان‌های اجرایی دولتی، قوه قضائیه و نیز قانون اساسی، به‌طور رسمی و با درجاتی گوناگون، بر اساس تعالیم اسلامی-فقهی بنیان گذاشته شده است. در صحنه اجتماعی نیز آثار و نمادهای دینی چهره ظاهری کشور ایران را از ظاهر جوامع دیگر اسلامی و غیر اسلامی متفاوت ساخته است.

ذکر این نکته بایسته است که به اسلام نهادینه‌شده در سیاست ایران امروز، باید فراتر از بحث پست‌سکولاریسم نگریست؛ چراکه در انقلاب ایران و تحولات پس از پیروزی، ستیزه‌جویی و تقابل با غرب به‌عنوان نماد سکولاریسم به‌تدریج گسترش یافت و به مرزهایی بسیار فراتر از آنچه پست‌سکولاریسم‌ها دنبال می‌کنند پا گذاشت. مختصات نظام جمهوری اسلامی، دست‌کم در سطح حکومت، به‌گونه‌ای است که اساس سکولاریسم را به چالش کشیده و مذهب را بنیاد نظام سیاسی قرار داده است. با این حال، تأثیر انقلاب اسلامی بر مذهب‌گرایی متعادل‌تر در جوامع دیگر و پیدایش وضعیت پست‌سکولاریستی در کشورهای مختلف شرقی و غربی، اسلامی و غیر اسلامی، قابل انکار نیست.

مختصات مذهبی انقلاب و نظام سیاسی دینی ایران به‌تدریج همراه با فرایند جهانی شدن و امواج دموکراسی‌خواهی، در تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی منطقه خاورمیانه، خلیج فارس، آسیای شرقی، آسیای میانه و حتا شماری از کشورهای آفریقایی به شکل‌های مختلف و با درجات گوناگون بازتاب یافته است.^۱ خارج شدن ایران از ترتیبات امنیتی منطقه با رهبری آمریکا، پیدا شدن جنگ سرد میان ایران و آمریکا، جنگ ایران و عراق و پیدا شدن شورای همکاری خلیج فارس، ظهور انتفاضه در فلسطین، فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی که در فرایند مجموعه‌ای از انقلاب‌های آرام معروف به انقلاب‌های رنگی اتفاق افتاد و

۱. نک: اسپوزیتو، ۱۳۸۲: ۱۷-۳۱.

در داخل روسیه کلیسای ارتدکس جان تازه‌ای گرفت،^۱ نخستین مرحله از مجموعه تغییرات گسترده‌ای بود که در پی پیروزی انقلاب اسلامی در ایران رقم خورد.^۲ پیامد انقلاب‌های رنگی در آسیای میانه در وجه فرهنگی احیای هویت‌های سنتی و دینی در جمهوری‌های جدیدالتأسیسی است که دهه ی متمادی چنین هویتی به ضرب زور و سرکوب مخفی مانده بود و با پیدا شدن فضای تنفس جدید، چنین هویت‌های برخوردار از مختصات مذهبی آشکار شدند. سویه خارجی این تحولات را در آخرین مرحله می‌توان پیدایش پست سکولاریسم در جهان سکولار اروپایی در نظر گرفت.

شاید بتوان پیدایش مجموعه‌ای از حرکت‌های سیاسی برانداز نوین در کشورهای عربی خاورمیانه را که به یک اعتبار، گونه‌ای از جراحی تاریخی کم‌خطر در جوامع عربی را رقم زدند،^۳ آخرین حلقه تحولات متصل به انقلاب اسلامی ایران مورد تحلیل قرار داد. هرچه باشد، نمی‌توان تردید کرد که بخش بزرگی از نیروهای انقلابی در کشورهای عربی کسانی بودند و هستند که از دهه‌های پیش در چهارچوب تشکلات مذهبی سیاسی مشغول مبارزه بودند؛ اما چنین حرکت‌های اجتماعی نتیجه ملموسی در پی نداشته‌اند. تنها پس از پیروزی انقلاب اسلامی بود که این نیروها در ائتلاف پایدار و ناپایدار با دیگر گروه‌های اجتماعی در اقصی نقاط کشورهای عربی از آفریقا تا آسیا به نتایج ملموسی دست یافتند. حاکمان مستبد و سکولار در تونس، مصر، بحرین، یمن، عراق، افغانستان، تریه، سوریه، اردن، عربستان، عمان، فلسطین، کویت و ... متزلزل گشتند و در شماری از این کشورها، دولت‌های کمابیش دموکراتیک و مذهبی به صورت دائم یا موقت قدرت را به دست گرفتند یا به شدت حوزه سیاسی از نفوذ آن‌ها متأثر گشت و همچنان این رویه تا به امروز ادامه یافته و تداوم خواهد داشت.

طی انقلابات عربی در خاورمیانه که کسانی با ترکیب دو واژه انقلاب و اصلاح و ساختن یک واژه جدید، از این تحولات به اصطلاح تعبیر نموده‌اند،^۴ کشورهای تونس، بحرین، عربستان، مصر، لیبی، یمن، الجزایر، مراکش و اردن را دستخوش تحولاتی نمود که نه تنها طی آن‌ها

۱. نک: برگر، ۱۳۸۰: ۲۲.

۲. نک: امرایی، ۱۳۸۳: مقدمه کتاب.

۳. نک: اسماعیلی و شکر فشیمر، ۱۳۹۴: ۵۳-۵۶.

۴. نک: حاجی ناصری و توکل‌بان، ۱۳۹۷: ۱۷۱-۱۹۶.

بازخوانی جایگاه دین در جامعه پست سکولار / شیعی ۳۵

استبداد دیرینه در این منطقه به چالش کشیده شد، گونه‌ای از اسلام معتدل سیاسی و اجتماعی نیز به قلمرو عمومی پا گذاشت. یک نویسنده عرب‌زبان گفتمان دینی در فرایند شبه انقلاب، تونس را مورد تحلیل قرار داده و ابعاد گوناگون تأثیرات آموزه‌های دین در این گفتمان را همراه با موانع و مشکلات آن مورد بررسی قرار داده است.^۱ در بحرین، شیعیان با تکیه بر حزب وفاق با جهت‌گیری دینی و رهبری شیخ علی سلمان، عالم دینی شیعی، مبارزه با استبداد خاندان آل خلیفه را دنبال کردند.^۲ از جمله خواسته‌های مبارزان در کشور عربستان از رژیم استبدادی آن کشور در کنار دموکراسی، رفع فقر، حقوق بشر، آزادی‌های سیاسی و دیگر معضلات اجتماعی، آزادی اطلاعات بر اساس ضوابط شریعت، حذف مدیریت لیبرال‌ها بر مؤسسات رسانه‌ای، تعامل با گروه‌های مخالف، تحقق شهروندی عادلانه مبتنی بر اسلام و عدم تعدی به حقوق مردم که ممکن است در نهایت دین در کشور، نظام اسلامی و امنیت مردم به خطر افتد، بوده است. در برابر چنین خواسته‌ها، دولت سعودی اقداماتی نمود که میان واکنش‌های سیاسی، اقتصادی، امنیتی و دینی در نوسان بود.^۳ عبدالشافی درباره اقدامات دینی رژیم سعودی بیان کرده است:

در بعد دینی، اطلاعیه‌ها و فتاوی متعددی از نهاد دینی و رجال دین در عربستان درباره حکم تظاهرات صادر شده است. در همین راستا، مفتی کل عربستان به کسانی که تظاهرات و راهپیمایی به راه می‌اندازند، شدیداً حمله برده و آن را «برنامه‌ریزی شده و مدیریت شده» دانسته که هدف آن، تجزیه کشورهای عربی و اسلامی و تبدیل آن از کشورهای بزرگ و نیرومند به کشورهای کوچک و «عقب‌مانده» است. (اسماعیلی و عبد الشافی، ۱۳۹۴: ۱۱۱)

در انقلاب مصر اخوانی‌های اسلام‌گرا با اهدافی متفاوت از هدف‌های پیشین، اعلام کردند که دنبال برقراری یک نظام دموکراتیک و شفاف‌اند. آنان به صراحت اصلاحات اقتصادی و سیاسی را در اولویت قرار دادند. به این ترتیب، نیروهای سکولار و غیر سکولار در این انقلاب در یک

۱. نک: اسماعیلی و بوقرنوس، ۱۳۹۴: ۴۲۷-۴۴۰.

۲. نک: اسماعیلی و بهجت، ۱۳۹۴: ۸۲.

۳. نک: اسماعیلی و عبد الشافی، ۱۳۹۴: ۱۱۰.

صف و در کنار هم ایستادند.^۱ در انقلاب‌های عربی از جمله انقلاب مصر، مساجد مانند کلیساها با رویکرد الاهیات رهایی‌بخش به یکی از مهم‌ترین مراکز انقلاب‌ها تبدیل شد.^۲ یکی از عوامل موفقیت انقلاب‌های تونس، مصر، لیبی و یمن استفاده از نمازهای جمعه بود. نمازهای جمعه در نقش واسط میان دولت و معترضان ظاهر شدند و میان آنان در برابر دولت، وحدت و انسجام کافی به وجود آوردند. مسجد، به مثابه نهاد دینی، هماهنگ با خواسته‌های سکولار به مثابه ابزاری برای بسیج سیاسی در راستای رسیدن به آزادی و دموکراسی عمل نمود و هرگز به عنصر تباہ‌کننده انقلاب تبدیل نشد. شعارهای اساسی انقلاب مصر مسالمت‌جویانه بود؛ اما همچنان دین در صورت‌های گوناگون نمادین، سیاسی و بسیج‌کنندگی نقش اساسی ایفا نمود. مساجد به مرکز سازمان‌دهی جوانان انقلابی تبدیل شده بود و ارتباط تظاهرات‌کنندگان و نمازهای جمعه را برقرار می‌ساخت. می‌توان گفت حدود نیمی از جوانان حاضر در میدان انقلاب از حامیان احزاب اسلامی و به‌طور مشخص اخوان المسلمین، به شمار می‌آمدند.^۳ به‌طور خلاصه در هر یک از انقلابات عربی، چه آن‌ها که توفیقی حاصل کردند و چه آن‌ها که توفیقی نیافتند، دین در عرصه عمومی، با نقشی متفاوت از گذشته که در عرصه عمومی یا غایب بود یا در صورت حضور در تقابل کامل با خواسته‌های مدنی و مسالمت‌جویانه قرار می‌گرفت، حضوری چشمگیر داشت؛ بنابراین در واپسین دهه‌های قرن بیستم، مذهب در جهان مسیحی و اسلامی سنی یا شیعی از انزوای تاریخی بیرون آمد و زمینه‌ساز تحولات همه‌جانبه در سپهرهای گوناگون جهان معاصر گشت. یکی از مهم‌ترین تحولات در این زمینه را باید پیدایش نظریه‌های پست سکولار در آغازین سال‌های قرن بیست و یکم در اروپا به شمار آورد.

ج. دیدگاه‌ها درباره عصر پست سکولار

با نگاهی زمینه‌گرایانه، می‌توان مدعی شد که درون چنین پیش‌زمینه عینی و پس‌زمینه ذهنی، در آغازین سال‌های قرن بیست و یکم به تدریج مجموعه‌ای از فیلسوفان و جامعه‌شناسان سیاسی در مغرب‌زمین پیدا شدند که با درک عمیق این تحولات، با نگاهی معرفت‌شناسانه و جامعه‌شناسانه از

۱. نک: اسماعیلی و حافظ، ۱۳۹۴: ۲۹۹.

۲. نک: اسماعیلی و العنانی، ۱۳۹۴: ۳۶۵.

۳. نک: اسماعیلی و العنانی، ۱۳۹۴: ۳۶۷-۳۷۷.

بازخوانی جایگاه دین در جامعه پست سکولار / شفیع ۳۷

عصر جدیدی به نام پست سکولار^۱ سخن می گویند. ماتلاک اذعان نموده است که پس از سال‌ها فراموشی تحقیقات مذهبی، در واکنش به تغییرات گسترده در واقعیت اجتماعی، از جمله حمله به مرکز تجارت جهانی در سال ۲۰۰۱ و احیای منازعات مذهبی بعدی، ظهور محافظه‌کاری مذهبی در آمریکا و بحران چند فرهنگی در اروپا، کسانی همچون کیل، کازانوا، برگر، رالز و هابرماس، از برگشت مذهب به قلمرو عمومی با تعبیر پست سکولاریسم، یاد کرده‌اند.^۲

خوزه کازانوا،^۳ جامعه‌شناس برجسته دین در آمریکا و برخوردار از فضل تقدم در تأملات پست سکولاریستی، با مطالعات گسترده درباره ادیان مختلف - به ویژه اشکال مختلف مسیحیت - به این نتیجه رسید که نگره مسلط عصر سکولار مبنی بر تفکیک حوزه مذهب از حوزه‌های دیگر و خصوصی شدن مذهب و نیز افول تدریجی مذهب به عنوان یک حکم کلی، توهمی بیش نیست. جوامع مختلف اروپایی و آمریکایی با توجه به زمینه‌های مذهبی متفاوتی از قبیل کاتولیک، ارتدکس، پروتستان کالونی و پروتستان لوتری و انگلیکن‌ها، تجربه‌های متفاوتی را از سر گذرانده‌اند و تنها در بخشی از اروپای کاتولیک منازعه شدید مذهبی و سکولار با غلبه سکولار بر فضای مذهبی درگرفته است. او نشان می‌دهد که چگونه در بسیاری از جوامع مسیحی اروپایی همچنان مذهب در سطوح مختلف فردی، گروهی و اجتماعی نقش ایفا می‌کند.^۴ کازانوا چهار عامل را در خروج مذهب از حوزه خصوصی و جهش به حوزه عمومی مؤثر دانسته است: الف. انقلاب ایران در سال ۱۹۷۹؛ ب. تقویت حزب ضد کمونیستی سالیدارتی در لهستان در دهه هشتاد؛ ج. سیاسی شدن کاتولیک در آمریکای لاتین؛ د. رشد حقوق مسیحی در آمریکا. این تحولات نشان داد که مذهب حتا می‌تواند تا مرحله به دست گرفتن حکومت در عرصه سیاسی پیشتازی کند و در هیبت یک نهاد رهایی‌بخش ظاهر گردد و ادعاهای گذشته را به چالش کشد.^۵ کازانوا معتقد است که

1. Post-secular.

2. See: Matlak, 2014: 210-211.

۳. در طرح بحث کازانوا افزون بر دو منبع مندرج در متن از مقاله زیر نیز استفاده شده است:

<http://www.iasculture.org/THR/archives/AfterSecularization/8.12CCasanova.pdf>.

در آدرس فوق مقاله زیر از کازانوا درج شده است:

Jose Casanova, "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective" *The Hedgehog Review* (Spring & Summer 06).

۴. نک: زارعی، ۱۳۹۷: ۱۶۱.

5. See: Possamai, 2019: 4.

برخلاف اروپا، در ایالات متحده میان مذهب و قلمروهای گوناگون امر سکولارگونه‌ای از تباری و همدستی وجود داشته است.^۱

از لحاظ تاریخی، پیتر برگریس از کازانووا، شاید دومین اندیشمند سرشناس در این زمینه باشد که در کتاب افول سکولاریزم برگشت همه‌جانبه دین به جوامع امروز در شرق و غرب را مورد تأمل جامعه‌شناختی قرار داده است. او بدون آنکه به کارگیری رایج و نهادینه‌شده اصطلاح «بنیادگرایی» را کاربردی دقیق و مناسب برای برگشت دین به عرصه عمومی جامعه بداند - چرا که پدیده‌ای متعلق به پروتستان‌نیم است و نمی‌توان مفهوم بنیادگرایی را به تحولات و تجربه‌های دینی دیگر تعمیم داد - آن را به مثابه پدیده‌ای شگرف تعبیر نموده که بیان‌گر نوعی درک وارونه جهان از چشم‌انداز غرب سکولار است.^۲ برگریس با اذعان به آکنده شدن تدریجی جهان امروز از احساسات دینی، حتا گاهی بیش از گذشته، معتقد است که نظریه سکولاریزاسیون، متعلق به دهه‌های ۵۰ و ۶۰ قرن بیستم، با نقصان‌های گوناگون مواجه است. سکولار زدایی از جهان نشان می‌دهد که تصور تلازم میان سکولاریزاسیون در سطح اجتماعی به سکولار شدن فرد خطا بوده؛ همان‌طور که گزاره «نوگرایی لزوماً به افول دینی می‌انجامد» نادرست بوده است.^۳

از نظر برگریس، درباره خاستگاه تجدید حیات جهانی دین، دو پاسخ قابل طرح است: الف. از آنجاکه نوگرایی قطعیت دیرین را که مردم با آن‌ها خو گرفته بودند برهم زد، برگشت به دین که نوعی پذیرش قطعیت است، مقبولیت عام پیدا نموده است؛ ب. از آغاز، دیدگاه‌های سکولار به نخبگان فرهنگی اختصاص داشت. هنگامی که امر سکولار در میان توده مردم گسترش یافت، عموم جامعه در نهایت برای فرار از وضعیت بیگانه سکولاریستی، برگشت به مذهب را پسندیده است.^۴ بنابراین، دینی بودن امری طبیعی و سکولار بودن، امری غیر طبیعی است. به تعبیر برگریس، به جای مطالعه مدارس اسلامی قم، دانشگاه شیکاگو باید مورد مطالعه جامعه‌شناختی قرار گیرد. همچنین برگریس پیش‌بینی نموده است که در آینده، هرچه بیشتر دین‌گرایی با نوگرایی و سکولار شدن، به جای تقابل شدید، به شکل مناسبی آشتی

1. See: Possamai, 2019: 11.

۲. نک: برگریس، ۱۳۸۰: ۱۷-۱۸.

۳. نک: برگریس، ۱۳۸۹: ۱۸-۱۹ و ۲۲.

۴. نک: برگریس، ۱۳۸۹: ۲۷.

خواهند کرد.^۱ البته او پذیرفته است که خیزش‌های دینی، با توجه به نظام‌های اعتقادی گوناگون، در انتقاد از سکولاریزم با همدیگر متفاوت‌اند. نقطه اشتراک آن‌ها نقد گسترش فرهنگی سکولار است که پایگاه متعالی ندارد. آن‌ها سکولاریزم را با این ادعای درست که هستی انسان بدون بهره‌مندی از تعالی دینی، فقیر و سست‌بنیاد است، مورد انتقاد قرار می‌دهند، اما تفاوت‌ها جدی است؛ خیزش اسلامی در کل نگاهی منفی نسبت به تجدد دارد. در مقابل، پروتستانیزم انجیلی دیدگاه مثبت‌تری به نوگرایی ابراز نموده است.^۲

هابرماس، مهم‌ترین اندیشمند نظریه‌پرداز درباره پست سکولار و پیشنهاد دهنده این اصطلاح، پس از نیم قرن اعتقاد به افول مذهب در شرایط سکولار و خالی شدن جای دین در جامعه عقلانی و ایجاد رابطه معکوس میان میزان عقلانی شدن جامعه و بقای مذهب در آن، طی ایراد چندین سخنرانی^۳ و نگارش چندین مقاله و کتاب^۴ با شجاعت و صداقت در آغازین سال‌های قرن بیست و یکم از ادعاها و نگره‌های خود دست برداشت و با طرح عصر پست سکولار به‌طور جدی معنای سکولاریسم و سکولاریزاسیون^۵ را مورد بازفهمی اساسی قرار داد. او با اذعان به نقش گسترده مذهب در حوزه‌های مختلف زندگی، با شرط حفظ شدن زبان سکولار در سطح حقوقی، نهادی و قانونی، از حضور مذهب در حوزه عمومی، اما از طریق بهره‌گرفتن از زبان تعمیم‌پذیر غیر دینی (او از این فرایند به ترجمه نهادی تعبیر نموده است) با شرایطی خاص دفاع نمود. هابرماس، مشخصاً سه شرط برای فعالیت مذهبی‌ها در کنار سکولارها در جامعه پست سکولار بیان کرده است: یکم اینکه، مذهبی‌ها برابری مذهبی را بپذیرند و دولت را در این زمینه به‌عنوان داور بی‌طرف پذیرا باشند؛ دوم اینکه، مذهبی‌ها زبان عام غیر مذهبی متعلق

۱. نک: برگر، ۱۳۸۹: ۲۷-۲۸.

۲. نک: برگر، ۱۳۸۹: ۲۸-۲۹.

3. See: Habermas, 2005: 10.

۴. مجموعه سخنرانی‌ها، مقالات و کتاب‌های هابرماس در این زمینه از سوی آرمان زارعی معرفی شده‌اند. یکی از مراجع مقاله حاضر کتاب ایشان است.

۵. امر سکولار (the secular) بحثی معرفتی است. سکولاریسم (Secularism) نوعی ایدئولوژی محسوب می‌گردد. سکولاریزاسیون (Secularization) تحلیلی از فرایند جهان-تاریخی مدرن است که طی آن نهادهای مذهبی و غیر مذهبی به تدریج از همدیگر جدا شدند، نک: آرمان زارعی، ۱۳۹۷: ۱۱-۱۲. زارعی این تفکیک‌ها را از کازانووا، مهم‌ترین نظریه‌پرداز کنونی پست سکولاریسم که نسبت به دیگران حتا هابرماس حق تقدم دارند، نقل کرده است.

به جامعه پست سکولار برگرفته از روح سکولار را به رسمیت بشناسند و سوم اینکه، مذهبیان مانند سکولارها باید در درک همدیگر کوشش نمایند.

در ادامه، هابرماس به صراحت بیان می‌کند که سکولارها نیز نباید مانند گذشته، به اشتباه، مذهب را سرمنشأ خرافه یا اسطوره و امری متعلق به گذشته بپندارند؛ بلکه باید بکوشند در یک گفتگوی دائمی با دنیای مذهبی آشنا شوند و نقش‌های مثبت مذهب در عقلانیت جامعه را نادیده نگیرند.^۱ او در این نگاه بازفهمانه، اذعان نموده که از گذشته تاکنون، مذهب، در نقاط عطف تاریخی مربوط به سکولاریزاسیون، توانسته است تسهیل‌کننده عقلانیت مدرن باشد. دولت پست سکولار باید بکوشد کمال بی‌طرفی را برای حضور مذهب‌های مختلف در جامعه حفظ نماید. البته طبیعی است که با وجود نهادینگی مسیحیت و شاخه‌های گوناگونش در غرب، رعایت چنین بی‌طرفی نسبت به دیگر ادیان، کار آسانی نخواهد بود.^۲

ذکر این نکته ضروری است که مسئله هابرماس دغدغه‌الاهیاتی یا معرفتی نیست؛ بلکه او با چنین نگاهی بر منافع اجتماعی مذهب تأکید می‌نماید. هابرماس می‌کوشد برای مذهب

۱. هابرماس با طرح دو اصطلاح «Secular» و «Secularist» میان آن دو تفاوت جدی قائل است. واژه اول بار معرفتی دارد و بیان‌کننده این حقیقت است که شهروند جامعه مدرن به این حقیقت رسیده است که جامعه نوین ملقمه‌ای از کسانی که برای مذهب در حوزه عمومی اعتباری قائل نیستند و آنان که برای مذهب در حوزه عمومی اعتبار می‌دهند؛ بنابراین شخص باید نسبت به دو گروه بی‌طرف باشد. در مقابل، واژه دوم با برخورداری از بار ایدئولوژیک به وضعیتی اشاره دارد که فرد با تعصب نسبت به بی‌اعتباری مذهب در حوزه عمومی، نمی‌تواند در رفتاری بی‌طرفانه معتقدان به چهره عمومی مذهب را مانند هم‌فکران خود، پذیرا باشد. این ادعا، البته با توضیح و تفسیر از صاحب این قلم از کتاب زارعی گرفته شده است، نک: زارعی، ۱۳۹۷: ۱۹۹.

۲. در طرح بحث هابرماس تا اینجا از منابع ذیل استفاده شده است:

<https://azizi61.wordpress.com/2003/03/>.

در سایت فوق متن سخنرانی هابرماس در سمینار جایزه هولبرگ در ۲۵ نوامبر ۲۰۰۵ که از سوی «چشم‌انداز ایران» ترجمه شده، درج گردیده است.

<http://blogs.ssrc.org/tif/2010/02/03/a-postsecular-world-society>.

در آدرس فوق مصاحبه زیر با هابرماس از سوی مندیتا درج شده است:

- By Eduardo Mendieta Translated by Matthias Fritsch, "A Postsecular World Society?" An Interview with Jurgen Habermas (Ssrc).

<http://d-scholarship.pitt.edu/6878/1/MohammadMozumder2011MATHesis.pdf>.

در آدرس فوق مقاله تحقیقی زیر از محمد مزمدر درج شده است:

-by Mohammad Nabi Golam Mozumder, "Interrogating post-secularism: Jurgen Habermas, Charles Taylor, and Talal Asad" (University of Pittsburgh, 2011).

جایگاهی در قلمرو عمومی بیابد^۱ و قدرت دین در حوزه عمومی را به اثبات برساند.^۲ تعبیر دیگر در این زمینه «دین مدنی» است که نخستین بار ژان ژاک روسو آن را به کار برد. منظور از دین مدنی آن چنان دیدگاه مذهبی است که با اذعان به برابری انسان‌ها با خواست الهی، فلسفه مدنیت را توجیه می‌کند.^۳ هابرماس با نوشتن مقاله‌ای کوشیده است معنایی منطقی برای میراث الاهیات سیاسی بیابد. برای هابرماس شرایط جدید به گونه‌ای است که بدون ایجاد پیوند معقول میان قانون و قدرت سیاسی از یک سو و عقاید و اعمال مذهبی از سوی دیگر، مشروعیت حکومت کامل نخواهد شد و اطمینان از اطاعت مردم به وجود نخواهد آمد.^۴ استدلال اساسی او درباره امر سیاسی این است که از لحاظ تاریخی همیشه چنین مفهومی با پدیده‌ای مقدس و دینی در اشکال مختلف سیاسی (از امپراتوری‌های گذشته تا دموکراسی‌های جدید) گره خورده است. او برخلاف کارل اسمیت و هماهنگ با جان راولز می‌کوشد این پیوند امر سیاسی و مذهبی و نیز عقلانی شدن این پیوند را در گذر تاریخی و در نهایت شیوه آن را در جهان فعلی غرب توضیح دهد.^۵

سخن مبنایی هابرماس این است که مسیحیت تنها به عنوان کاتالیزور برای تولد هنجارهای دوران جدید عمل نکرده است؛ بلکه همچنین در کنار میراث عدالت یهودیت و اخلاق عشق به همنوع عیسوی، برابرگرائی جهان‌شمولی را که تاکنون به عنوان سرچشمه ایده‌های آزادی و زیستن همراه با همبستگی بوده، یاری داده است. این میراث بنیادین مسیحیت در عصر جدید ناپدید نگشت، بلکه مدام مورد نقد قرار گرفت و از نو تفسیر شد. هابرماس با چنین پس‌زمینه ذهنی، از رهبران کلیسا می‌خواهد که بیش‌ازپیش از هنجارهای کلیسایی برای بهبود زندگی اخلاقی در جامعه جدید بهره بگیرند.^۶

چارلز تیلور، از جماعت‌گرایان، بیان می‌نماید که فضای مذهبی و سکولار در عین جدایی از همدیگر، از لحاظ تاریخ و منطق تکاملی از گذشته تاکنون در پیوند باهم بوده‌اند. به نظر او سکولاریسم از گذشته تاکنون در حال تکامل بوده و در کنار آن مذهب نیز در وجه اجتماعی چنین وضعی داشته است و بالاتر اینکه تکامل دنیای سکولار در پیوند با تکامل مذهبی ممکن

1. See: Costa, 2015: 1.

2. See: Mendieta and VanAntwerpen, 2011: 1, 12 & 125.

3. See: Mendieta and VanAntwerpen, 2011: 47.

4. See: Mendieta and VanAntwerpen, 2011: 17.

5. See: Mendieta and VanAntwerpen, 2011: 18-33.

شده است. درزمینه‌ی تکامل مذهب در وجه اجتماعی او سه دوره مذهبی («باستان گرایانه») که مذهب بدون اراده افراد به‌مثابه امر پیشینی بر جامعه حاکم بوده است، «عصر بسیج» که مذهب مبنای طرح زندگی و نقشه آن می‌گردد و «عصر اصالت» که هر انسانی در تجربه مذهبی استقلال می‌یابد، سخن گفته است.^۱ بنابراین، تصور مسلط در دنیای مدرن که مذهب متعلق به دوران گذشته زندگی اجتماعی بشر بوده است و به تدریج از گردونه زندگی اجتماعی خارج شده است، به چالش کشیده شده است.

تیلور در مقاله‌ای با عنوان چرا ما به بازتعریف رادیکال از سکولاریزم نیازمندیم،^۲ با استخدام شعارهای سه‌گانه جدایی‌ناپذیر^۳ انقلاب فرانسه (آزادی،^۴ برابری^۵ و برادری^۶) سکولار بودن را نسبت به امر مذهب به‌گونه‌ای بی‌طرفانه‌تر از گذشته معنا می‌کند تا دولت سکولار بتواند وضعیت جدید تکرر مذهبی در جامعه امروز غرب را درون فضای سکولار عقلانی‌تر از گذشته مدیریت نماید. بر این اساس، آزادی مذهبی این است که هیچ‌کسی در حیطه مذهب و ایمان مجبور نباشد و برای عقیده نداشتن نیز آزاد باشد. برابری مذهبی این است که میان مردم متعلق به مذاهب مختلف برابری وجود داشته باشد. هیچ نوع دیدگاه مذهبی نتواند از موقعیت ممتاز برخوردار باشد و دولت نتواند دیدگاه مذهب خاصی را رسمیت بخشد. برادری مذهبی زمانی تحقق می‌یابد که همه صورت‌های معنوی مورد توجه قرار گیرند. همه آن‌ها در هویت‌سازی جامعه و اهداف آن (رویه‌های مربوط به حقوق و امتیازات) همکاری داشته باشند. حتا باید کوشید مذاهب و جهان‌بینی‌های مختلف در جامعه با مهر و محبت و همدلی در تعامل بایکدیگر

۱. کتاب بسیار مهم چارلز تیلور در این زمینه «A Secular Age» (عصر سکولار) است که مورد توجه و تمجید تعدادی از متفکران حوزه مطالعاتی سکولار و پست‌سکولار قرار گرفته است. السدایر مک اینتایر کتاب او را بزرگ‌ترین اثر در کمک به فهم سکولاریزاسیون توصیف کرده است. رابرت بلا آن را مهم‌ترین کتابی دانسته است که در دوران زندگی خودش مطالعه کرده است. به‌هرحال در فهم تحولات سکولاریستی و پست‌سکولاریستی خواندن کتاب او بسیار مفید به نظر می‌رسد. تیلور در این کتاب درباره تکامل امر مذهبی و مراحل آن در کنار تکامل امر سکولار به تفصیل سخن گفته است. او بخش چهارم کتاب را با عنوان «Narratives of Secularization» (روایت‌های سکولاریزاسیون) در سه فصل مجزا از ص ۴۲۳ تا ۵۳۵ به توضیح این تکامل و مراحل آن اختصاص داده است.

-See: Charles, Taylor (2007). A Secular Age, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University.

2. Why we Need a Radical Redefinition of Secularism.

3. Trinity.

4. Liberty.

5. Equality.

6. Fraternity.

بازخوانی جایگاه دین در جامعه پست سکولار / شفیع ۴۳

قرار بگیرند.^۱ تیلور آن سوی چنین تعریفی از سکولار بودن را تحول‌یابی مذهب‌ها و دموکراتیزه شدن آن‌ها مورد فهم قرار می‌دهد. مهم‌ترین عامل تأثیرگذار در این فرایند پذیرش کامل تکثر از سوی دولت‌هاست. در این زمینه دولتی موفق است که به‌طور کامل نسبت به هر مذهب (مسیحیت یا اسلام یا هر دین دیگری) و بی‌مذهبی، بی‌طرف بماند. دولت‌ها هم‌زمان باید از چهار اصل حقوق بشر، دموکراسی، حکومت قانون و برابری حمایت کنند. در مطالعه موردی مربوط به کشور آمریکا، پیشنهاد او حذف همه امتیازات حقوقی و غیر حقوقی مربوط به مسیحیت و برگرداندن تساوی‌نگری به دولت در جامعه متکثر مذهبی و غیرمذهبی کنونی ایالات متحده است.^۲ پس سکولار بودن بسیار فراتر از صرف تفکیک دولت از کلیسا یا دخالت ندادن مذهب در حوزه عمومی است. مسئله اصلی، توجه به هدف اصلی سکولار بودن و در نتیجه، دست برداشتن دولت از دل‌بستگی به یک دین، مذهب، جهان‌بینی و تحقق بخشیدن بی‌طرفی کامل است.^۳

تاکنون تنها اندیشه فلسفی و جامعه‌شناختی معدودی از متفکران مختلف علوم اجتماعی و انسانی از میان اندیشمندانی که درباره عصر پست سکولار به‌عنوان وضعیتی که در آن نقش مذهب در سطوح مختلف اجتماعی پررنگ شده و ایده مدرن سکولار درباره مذهب را به چالش می‌کشند، مورد بحث قرار گرفت. طرح همه ایده‌های پست سکولار و نیز همه آنانی که در این زمینه قلم‌فرسایی کرده‌اند در این مختصر ممکن نیست. قدر مشترک این نظریه‌پردازان توجه به اهمیت و جایگاه مذهب در زندگی اجتماعی مدرن است و اینکه تصور سکولاریستی رایج از مذهب با واقعیت‌های جامعه مدرن هماهنگ نیست.

د. استنباط‌های نظری و توصیه عملی

۱. عقلانی شدن جهان دینی: برخلاف ادعای مسلط در دنیای سکولار درباره نقش مذهب در نظام اجتماعی مدرن و اینکه عقلانیت مدرن پدیده‌ای ضد مذهبی است که با پدیدار و نهادینه شدنش جایی برای زندگی مذهبی نخواهد ماند، باید پذیرفت که زندگی انسان در ساحت‌های مختلف اجتماعی، نه تنها از گذشته تاکنون کم‌وبیش در پیوند با تعالیم ارزشی ادیان جریان یافته

1. See: Mendieta; VanAntwerpen & Charles Taylor, 2011: 34-35.

2. See: Mendieta; VanAntwerpen & Charles Taylor, 2011: 36-39.

3. See: Mendieta; VanAntwerpen & Charles Taylor, 2011: 40-41.

است، بلکه جهان دینی یکی از ساحتهای زندگی اجتماعی است که می‌توان عقلانی شدن آن را به شکل تاریخی مورد بررسی قرار داد. با الهام از بحث پست‌سکولاریزم باید اذعان نمود که فرایند عقلانی شدن در تجربه اسلامی نیز می‌تواند با تکیه بر امکانات درونی یا بیرونی، طی شود؛ هرچند در جهان مسیحیت چنین فرایندی، با توجه به محدودیت‌های حاکم بر دین مسیحیت نه با امکانات درونی بلکه با عوامل برون دینی در عصر جدید و در دوره روشنگری پدید آمد.

۲. سکولاریسم مسیحی و تجربه جهان اسلام: دیدگاه پست‌سکولاریستی نوپدید برای جهان غرب پس از چندین سده حاشیه‌نشینی مذهب و به کما رفتن آن در شرایط خاص تاریخی، نمی‌تواند بیان‌کننده واقعیت تحولات مذهبی در جهان اسلام باشد. بسیاری از اسلام‌شناسان به‌درستی بر این باورند که دین اسلام هم در سطح آموزه‌های بنیادین و هم در شیوه ظهور و پیدایش، به‌گونه‌ای دوجهان‌نگرانه اقتضائات زندگی دنیوی و منطق حاکم بر آن را - برخلاف مسیحیت در دوره فنودالیسم - به رسمیت شناخته است و در هیچ مقطعی از تاریخ حیات خود، دیوارچینی میان آن دو ترسیم نکرده است. باین حال نمی‌توان انکار نمود که دو فضایی شدن جامعه در کشورهای اسلامی نیز، هرچند به‌گونه‌ای متفاوت از تجربه اروپای مسیحی، بروز یافته و برای انسجام اجتماعی کشورهای اسلامی بحران‌ساز گشته است.

۳. سکولاریسم در جهان اسلام و محدودیت بنیادگرایی: جدا شدن مذهب از زندگی سیاسی و اجتماعی در سده‌های اخیر، در واقع واقعیتی در خارج از جهان اسلام بود که به تدریج چنین تفکیکی را، به‌مثابه وضعیتی جدید، هرچند به‌گونه‌ای غیرعقلانی و متفاوت از تجربه غرب، بر جهان اسلام نیز تحمیل کرد. در واقع، بنیادگرایی (اسلام‌گرایی یا اسلام سیاسی) برای برطرف نمودن چنین مشکلی سر برآورد. براین اساس، بنیادگرایی با فعال نمودن امکانات درونی نهفته در میراث تعالیم و تاریخ اجتماعی مسلمانان در شرایط خاص تاریخی جدید، کوشید به یک مسئله اساسی با خصلت سیاسی - اجتماعی، پاسخی مناسب ارائه دهد. تجربه کشورهای اسلامی با پدیده پست‌سکولاریسم که می‌خواهد مذهب را در دل فضای سکولارپذیرا باشد، می‌تواند متفاوت و بلکه در رابطه‌ای معکوس قرار گیرد. به هر ترتیب، باید اذعان نمود که بنیادگرایی تاکنون، حتا در کشور ایران که موفق شده است حکومتی دینی برپا کند، نتوانسته وضعیت جدید حاکم بر کشورهای اسلامی را مدیریت نماید و در عمل شکاف میان دو جهان اسلام سیاسی و فضاهای سکولار شکل‌گرفته در لایه‌های مختلف جوامع اسلامی، افزایش یافته است.

۴. ضرورت بازنگری در زبان دینی و غیر دینی: جامعه سکولار اروپا در شرایط جدید تاریخی که مذهب در قلمرو عمومی به اشکال مختلف حضور فعال یافته است، به ضرورت نسبت سنجی دو زبان سکولار و زبان دین در قلمرو عمومی پی برد و برای حفاظت از سکولاریسم، اندیشمندانی همچون هابرماس و دیگران به بازسازی آن در شرایط جدید رو آوردند. به نظر می آید در جهان اسلام، از جمله در جمهوری اسلامی، با وجود گسترش بنیادگرایی در دو شکل سنی و شیعی و به درجات مختلف، بخشی از فضاهای گوناگون اجتماعی در بیرون از ذهنیت دینی شکل گرفته و به واقعیت اجتماعی امروز کشورهای اسلامی تبدیل شده و فضای دوگانه متقابل را رقم زده است. این تقابل در فرایند انقلاب های تونس و مصر، با دو پاره شدن جامعه و تقسیم آن میان دو نیروی سکولار و اسلام گرا، آشکارتر از جاهای دیگر خود را نشان داد. در جمهوری اسلامی نیز کم و بیش، دست کم در دو دهه اخیر، با چنین وضعیتی هر چند به شکل غیر رسمی، مواجه هستیم. چنین وضعیتی اگر بدون تأملات کافی فیلسوفانه و جامعه شناسانه به حال خود رها شود، بی تردید، می تواند به تمامیت نظام آسیب برساند و انسجام اجتماعی را متزلزل نماید. درون چنین شرایطی است که یکی از دو راه ترجمه زبان سکولار به زبان دین یا برعکس باید پیموده شود. شاید بتوان ادعا نمود که به منظور خروج از چنین بحرانی، نواندیشان دینی می کوشند راه اول و روشنفکران دینی درصددند راه دوم را پیمایند.

کتاب‌نامه

الف- کتب و مقالات

الف-۱: فارسی

- اسپوزیتو، جان. ال (۱۳۸۲)، انقلاب ایران و بازتاب جهانی آن، مترجم محسن مدیرشانه-چی، چاپ اول، تهران: باز.
- اسماعیلی، مصطفی (۱۳۹۴)، فروپاشی نظام‌های عربی؛ مقدمه‌ای بر نظم نوین اسلامی (گردآوری و ترجمه)، چاپ اول، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- اکری، غلامرضا (۱۳۸۶)، «محراب‌نشینان شورشی: نگاهی به تاریخچه الاهیات آزادی‌بخش»، اخبار ادیان، پیاپی ۲۳، دوره پنجم، شماره ۲، صص ۶۶-۶۹.
- امرایی، حمزه (۱۳۸۳)، انقلاب اسلامی ایران و جنبش‌های اسلامی معاصر، چاپ اول، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- برگر، پیتر (۱۳۸۰)، افول سکولاریسم: دین خیزش‌گر و سیاست جهانی، مترجم افشار امیری، چاپ اول، تهران: پنگان.
- بروس، استیو (۱۳۸۷)، مدل سکولار شدن غرب، مترجم محمد مسعود سعیدی، چاپ اول، تهران: گام نو.
- حاجی‌ناصری، سعید و محسن توکلیان (۱۳۹۷)، «از انقلاب تا اصقلاب (واکاوی دلایل شکست قیام مردم مصر در سال ۲۰۱۱ م)»، جامعه‌شناسی سیاسی جهان اسلام، دوره ششم، شماره ۱۳، صص ۱۷۱-۱۹۶.
- حسینی (آصف)، سید حسن؛ طیبه مقدم و علی رستگار (۱۳۸۲)، «دانش‌نامه دین: رشن، روح‌القدس، شورای دوم واتیکان، معنویت»، ادیان و مذاهب: هفت‌آسمان، دوره پنجم، شماره ۲۰، صص ۲۱۵-۲۲۸.

بازخوانی جایگاه دین در جامعه پست‌سکولار / شفیع ۴۷

- رازانی، احسان (۱۳۸۳)، «هم‌کاوی نقش مذهب در انقلاب ایران و جنبش‌های آمریکای لاتین»، راهبرد، دوره ۱۱، شماره ۳۱، صص ۲۰۳-۲۲۵.
- زارعی، آرمان (۱۳۹۷)، پست‌سکولاریسم: دین، دولت و حوزه عمومی در غرب، چاپ اول، تهران: نشر نی.
- مددیپور، محمد (۱۳۸۴)، کلیسای مسیح در ادوار تاریخی، چاپ اول، آبادان: پرسش.
- مصطفوی کاشانی، لیلی (۱۳۶۷)، کلیاتی درباره الاهیات رهایی‌بخش، چاپ اول، تهران: مؤسسه بین‌المللی کتاب.

الف-۲: لاتین

- Casanova, Jose (2006). "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective" *The Hedgehog Review*, Vol. 8, No. 1-2, pp. 7.
- Charles, Taylor (2007). *A secular Age*, Cambridge, Massachusetts and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Fackenheim, Emil L (1961). *Metaphysics and Historicity Aquinas Lecture*, Milwaukee: Marquette University Press.
- Golam Mozumder, Mohammad Nabi (2011). *Interrogating post-secularism: Jurgen Habermas, Charles Taylor, and Talal Asad*, Pittsburgh: University of Pittsburgh.
- Matlak, Michal (2014). *Beyond post-secularism: Religion in political analysis (review chapter) in: Johann P. Arnason, Ireneusz Pawel Karolewski; Religion and politics: European and Global Perspectives*, Scotland: Edinburgh University Press.
- Mendieta, Eduardo & Jonathan Vanantwerpen (2011). *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York: Columbia University.
- Possamai, Adam (2017). "Post-secularism in multiple modernities", *Journal of Sociology*, Vol. 53, No. 4, pp. 822-835.
- T. Hunter, Shireen (2009). *Mediating Islam & Modernity*, New Youk: routledge.

ب- وبسایت(های) اینترنتی

- «عوامل تاریخی پیدایش سکولاریسم» (۱۳۸۳/۱۲/۳۰)، منوچهر صالحی. قابل

دسترسی در:

- www.secularismforiran.com
- "A Postsecular World Society? An Interview with Jurgan Haber", Eduardo Mendieta (2010). Available at: <https://tif.ssrc.org/2010/02/03/a-postsecular-world-society/>.
- "Religion in the Public sphere", Jurgan Habermas (2005). Available at: https://holbergprisen.no/sites/default/files/Habermas_religion_in_the_public_sphere.pdf.