

طرح یک نظریه‌ی بومی درباره‌ی سکولاریزاسیون

چاپ نخست در مجله‌ی آفتاب، ش. ۲۷ (تیر ۱۳۸۲)

سکولاریزاسیون در خطه‌ی فرهنگی ما یعنی آزادی‌زن. مقاله‌ی زیر گام به گام برای روشن‌سازی سکولار مفهوم سکولاریزاسیون پیش می‌رود و این مشخص‌ترین تعریفی است که از آن به دست می‌دهد. جایگاه واقعی تاریخی پرش سکولاریزاسیون و پاسخگویی به آن در ایران امروز پرسمان آزادی، عدالت و پیشرفت است و بحث سکولاریسم یکی از مقدمه‌های بحث گرد هر یک از این سه محور به هم پیوسته است. هدف مقاله‌ی زیر باز نمود این جایگاه است؛ از شیوه‌ی درست طرح آن می‌آغازد، سپس گرد سه نکته برای شفاف کردن نمای جایگاه نموده شده می‌کوشد. این سه نکته اینهاست: لغو امتیازهای سنتی صنفی و طبقاتی، تشکیل دولت مدرن و برقراری قانون. بر این پایه سکولاریزاسیون تابعی می‌شود از روند تاریخی‌ای که مشخصه‌های عمده‌ای از آن با این سه نکته به بیان درمی‌آیند. این روند تاریخی گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی مدرن است. در ادامه مفهوم تعمیم یافته‌ی سکولاریزاسیون بررسی می‌شود و از راه درگیری انتقادی با مجموعه‌ای از نظریه‌های سکولاریزاسیون، بویژه نظریه‌ی ماکس وبر، چارچوبی ترسیم می‌گردد برای طرح یک نظریه‌ی انتقادی بومی در این باب. روش مقاله نه دادن اطلاعاتی عمومی درباره‌ی سکولاریزاسیون و حاشیه‌روی‌هایی در ارتباط با این یا آن جمله در یکی از تعریف‌های واژه‌نامه‌ای بلکه بازاندیشی مفهوم از اندرون موقعیت وجودی-تاریخی کنونی انسان خطه‌ی فرهنگی ماست.

پهنه‌ی طرح موضوع

سکولار به معنای گیتانه (دنیوی) است و سکولاریزه کردن روند و یا حاصل گیتانه کردن است انسان که جمع در جمعیتش تنها به الزامهای منطق از خود عزیمت کننده و به خود بازگردنده‌ی همزیستی مقید باشد، به همه‌ی گروهها و نهادهای اجتماعی به چشم برابر نگریسته شود و بر این مبنا امتیازهای اختصاصی روحانیان به عنوان رابطان و راهنمایان از نگر گیتانه خودخوانده‌ی فراگیتی در زمینه‌های مالکیت، قضاوت، تربیت، سیاست‌گذاری و انجام وظیفه‌های عمومی اجتماعی لغو شوند. همبسته با این فرآیند اجتماعی نگرش سکولار است به صورت احساس و فهم و توضیح روراست گیتانه‌ی گیتی و حس-ورزی این چنینی به آن. سکولاریسم بینش محققان و موجه‌ساز این روند اجتماعی و تحول ذهنی همبسته با آن است. در پیوند تنگاتنگ معنایی با آن، لائسیسم است که اگر ریشه‌ی لاتینی‌اش را که laicus است، در متن فرهنگی خود به 'مکلا' (کلاه‌به‌سر) در برابر 'معمم' (عمامه‌به‌سر) ترجمه کنیم، می‌توانیم آن را مکلامنشی در برابر کلریکالیسم در معنای عمامه‌مداری و شیخ‌سالاری بنامیم. لائسیزاسیون زیر چتر مفهومی سکولاریزاسیون می‌گنجد. مراد از آن عمدتاً تصریح جنبه‌ی جدایی دین و دولت و تأکید ویژه بر این

جدایی است. در فارسیِ امروزیِ سکولار و لائیک معمولاً مترادفِ هم دانسته می‌شوند، چنان‌که در معنایی برابر گاه می‌گویند روشنفکرِ سکولار، گاه روشنفکرِ لائیک. دیده می‌شود که سکولار را به 'عرفی' برمی‌گردانند. این ترجمه دقت ندارد، زیرا عُرف به معنای آن چیزی است که مرسوم و متداول است و شرع آن را امضا می‌کند، تحمل می‌کند یا در صددِ تغییر آن برمی‌آید؛ چنین چیزی لزوماً سکولار نیست و می‌تواند از سنتِ دینی و دینخوی دیگری جز دینِ مرکز آمده باشد.

مسئله‌ی سکولاریزاسیون در ایران در دوره‌ی مشروطیت طرح می‌گردد و صف‌بندیِ مهمی که برمی‌انگیزد رودرویِ مشروطه‌خواه/مشروع‌خواه است. در این دوران بحثی در نمی‌گیرد که موضوع را شفاف نماید، به مفهوم‌پردازی راه برد و برنهشتنِ گزاره‌های روشنی را ممکن سازد. چهره‌هایی سربرمی‌آورند - چونان شیخ فضل‌الله نوری مشروطه‌خواه - و در هر دو سو سنتِ مبهمی ساخته می‌شود، بی‌آنکه پس‌اتر پروریده شوند. بحث فروکش می‌کند و مسئله دیگر آشکارا رخ نمی‌نماید و حل‌ناشده می‌ماند، چه در واقعیت، چه در ذهن. اما سرانجام جواب خود را جسته و به صورتِ دولتِ فقیهانِ تقریر می‌یابد. به مسئله‌ی سکولاریزاسیون غیرِ سکولاریستی‌ترین پاسخ ممکن داده می‌شود. مسئله پاسخ خود را که گرفت، تازه به بیان درمی‌آید، نخست به شکلِ رابطه‌ی دین و سیاست و پرسش از پی حدِ دخالتِ دین در سیاست. پاسخ دولتی این می‌شود و این است که سیاستِ ما عینِ دیانتِ ما و دیانتِ ما عینِ سیاستِ ماست. دفاع از ولایتِ فقیه با حمله به بینشِ سکولار پیش برده می‌شود. ادبیاتِ حکومتی واژه‌های سکولار و لائیک را رواج می‌دهد در معنایی دشنام‌آمیز، چنان‌که اگر کسی از خودی‌ها را بخواهند به خاطرِ سخنِ انتقادی‌ای که در جایی رانده بترسانند، وی را متهم به همسویی با سکولارها و لائیک‌ها می‌کنند. از این ادبیات این برداشت می‌شود که بسیار کسان بدند، بدتر از همه اما سکولارها هستند. غیرتِ دینی موجبِ دشنام‌گوییِ مدام می‌شود و فرصتی برای توضیح نمی‌ماند، نیازی هم نیست که پس از زدن پیرسند این ملعون چه کرده بود. کارِ توضیحی را روشنفکرانِ دینی حاشیه‌ی حکومت بر عهده می‌گیرند. نامدارترین آنها، که عبدالکریم سروش است، سکولاریسم را این گونه تعریف می‌کند: «توجه کردن به این عالم ماده و چشم برگرفتن از مراتب دیگر وجود؛ مراتبی که ورای این حیات تنگ مادی ما قرار دارد.» به نظر وی طبعاً این بی‌توجهی بسیار بد است و باعثِ از میان رفتنِ اخلاق و معنویت می‌شود: «وسایل همه تکنیکی و ماشینی می‌شود - اینها همه به جای خود - ولی یک چیز از میان می‌رود و آن عنصرِ گذشت و فداکاری و جود و کرم است.» سروش عقلانیتِ سکولار را عقلانیتِ سود می‌داند و آن را در برابرِ اخلاق می‌گذارد. «انسانهایی که فقط اهل مطالبه‌اند، فقط اهل احقاق حقوق‌اند، و فقط اهل بیشتر سود بردن‌اند، وقتی روبروی هم قرار می‌گیرند به دریدن هم می‌پردازند. در عقلانیتِ عنصرِ گذشت پیدا نمی‌کنید. این چیزی است که بشر جدید فاقد آن است. اگر برای این عنصر انگیزه‌ای یافت شود حتماً انگیزه‌ای دینی یا شبه‌دینی است.»^۱ نویسنده‌ی این جمله سخت غافل از تاریخ است و گویا نمی‌داند که دریدنِ یکدیگر

۱ عبدالکریم سروش، «سکولاریسم»، در: سنت و سکولاریسم، گفتارهایی از: عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان، محسن کدیور، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۱، صص ۶۷-۹۷، گفتاوردهای بالا به ترتیب در صفحه‌های ۷۹، ۹۴ و ۹۵.

پدیده‌ی تازه‌ای نیست، غالب جنگهای طول تاریخ انگیزه‌های دینی داشته‌اند و در تمام اعصار سربازی شمشیر نکشیده، مگر اینکه سلاحش پیشتر با دعای خیر کاهنی متبرک شده باشد. این حکمتی کهن است و ما دست کم از زمان محمد بن زکریای رازی با آن آشنایم.

اکثر روشنفکران دینی حاشیه‌ی دستگاه پس از چندی دیگر به سود فکر خود ندانستند که به نظام مستقر به‌عنوان تجسم معنویت و اخلاق بنگرند و جهانیان را فراخوانند به این بدیل واقعی عملاً موجود سکولاریزاسیون رو آورند. ابهام‌آفرینی‌های آنها اما ادامه پیدا کرد، چنان که هنوز نیز ادامه دارد. واعظانه به بی‌اخلاقی‌های دنیای سکولار می‌تازند و لحظه‌ای تا این حد جانب انصاف را نگاه نمی‌دارند که بگویند اگر در این میان کسانی به نصیحت اخلاقی نیاز داشته باشند، آن مردمی‌اند که با جواز آیین دروغگویی را تا حد یک اصل تعالی می‌دهند، خشونت‌ورزند، ریاکارند، تبعیض‌گرند، فاقد حس مسئولیت و شرافت کاری‌اند. دلیل روشنش این است که سرتاسر در برپایی حکومتی با کمینه‌ای از درستکاری و رعایت حال رعایا وامانده‌اند.

اصرار طبیعی حکومت بر حمله به سکولاریسم سخت به اندیشه‌ورزی در این باب کمک کرد. همین اصرار باعث شد که نیروهایی از مخالفان، دولت‌جانشین مطلوب را در درجه‌ی نخست با لایک بودن آن معرفی کنند. این امر پیشتر در ایران سابقه نداشت و حتا نیروهای مخالف دین نیز در برنامه‌های خود چیزی درباره‌ی سکولاریزاسیون نمی‌نوشتند. علت این بی‌توجهی نه طبیعی و بدیهی دانستن الزام چنین روندی، بلکه نداشتن آگاهی از عمق قضیه بوده است.

حکومت اسلامی به درستی می‌گوید که مسئله‌ی اصلی‌اش مقابله با سکولاریزاسیون است. عکس قضیه نیز باید صادق باشد، یعنی این که مسئله‌ی اصلی کنونی سکولاریزاسیون در ایران حکومت اسلامی است. این موضوع آن قدر روشن است که هرگونه نظریه‌سازی که نخواهد با صراحت بر آن دست بگذارد، باید غرض‌ورزی دانسته شود.

حکومت اسلامی مستقر بدیل واقعی دولت سکولار در ایران است، بدین امر مفتخر است و بی‌گمان روا می‌داند که به‌عنوان مدل جایگزین تلقی شود. اما این حکومت برای آن که از این نظر مدلی ایده‌آل باشد، باید از حالت دودستگی فعلی درآید، التقاط را در همه‌ی عرصه‌ها کنار بگذارد و در ساختار فقط از بخش انتصابی ولایتی فراهم آمده باشد. برای این که بدانیم غیرسکولار بودن ناب به چه معناست، اساساً باید به این بخش بنگریم و پدیده‌های سکولاری چون مجلس و قانون را کنار بگذاریم. با کنار گذاشتن آنها به حکومتی می‌رسیم که مظهر معنویت و اخلاق بدیل است. تمام فضیلت‌های حکومت دینی را در آن می‌بینیم و هر طرح دیگری را با آن محک می‌زنیم. هیچ حکومتی به این نیکویی بر اهل بصیرت نمی‌نماید که چه باید بود و چه نباید بود.

با وجود شفافیت کنونی صورت مسئله‌ی سکولاریزاسیون در ایران و کلاً در جهان اسلام هستند کسانی که باید کل داستان را سوءتفاهم بدانند و کشتگان صف سکولارها را مقتولان حادثه‌ای غیرعمدی؛ چون معتقدند دین اسلام مشکلی با سکولاریزاسیون ندارد و اساساً چنین چیزی برای آن مطرح نیست. آنها به جای حرکت از واقعیت مشخص مبنای کار را یک طرح دوئینی انتزاعی شکل‌یافته در جریان برخی نظریه‌پردازی‌ها در مورد مسیحیت قرار می‌دهند. دو بنی را که مبنای می‌گیرند این-جهان و آن-جهان است

به عنوان یگانه‌هایی بی انفکاک درونی و در تصور آغازین مسیحی از آنها. این دوبنی دیدن توجیه خود را در این می‌بیند که در آموزه‌ی مسیحی میان زمین و آسمان فاصله‌ی ژرفی وجود دارد و هر چه زمینی است یادآور گناه نخستین است. این آموزه در آغاز خود نقد و نفی قدرت بود، برمی‌کند، اما به خواست قدرت چیزی را بر نمی‌نهاد. هگل جوان در نوشته‌های الهیاتی خود می‌گوید که دینی مثبت نبود، یعنی در پی قدرت اثباتی نبود، چیزی را وضع نمی‌کرد، برنهنده نبود. وی در برابر دین وضعی^۲ دین فضیلت^۳ را می‌گذارد و معتقد است که مسیحیت آغازین چنین دینی بود.^۴ او آن را نهادین^۵ در معنایی چون ذهنی نیز می‌نامد و مقابل آن را دین برنهادین^۶ می‌داند که برنهنده است و چون آن یکی فقط در نهاد فرد یعنی اندرون وی جاری نیست، عینیت دارد، مجسم است در دم-و-دستگاهی و قدرتی و احیاناً دولتی. دین فضیلت مدار مسیحی نخست به فرقه‌ای تبدیل می‌شود، پس آنگاه صاحب تشکیلاتی عینی به نام کلیسا می‌شود، شریعت مدار می‌گردد و در ادامه دولت-مند. از مسیحیت نیز دینی وضعی برون می‌جهد. در بحث سکولاریسم عده‌ای نظر به آموزه‌ی اصیل مسیحی دارند و معتقدند چون مسیحیت دنیاگریز بود، سکولاریزاسیون سربرآورد تا به دنیاگریزی در فرهنگ مسیحی پایان داده و از طریق رویکرد سکولار موضوع «قلمرو عرف» برای آن طرح شود.^۷ اینان در نظر نمی‌گیرند که ما در مقطع طرح سکولاریزاسیون با دینی وضعی سر و کار داریم که درست است هنوز کاهنانی دارد تارک دنیا، خاطره‌ی مسیحیت آغازین

2 positive Religion

3 Tugendreligion

۴ در مورد اندیشه‌های هگل جوان درباره‌ی مسیحیت آغازین، تفاوت آن با یهودیت و سیر و سرنوشت بعدی آموزه‌ی مسیحی بنگرید به نوشته‌های الهیاتی وی که چاپهای مختلفی دارند، به عنوان نمونه در:

G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften*, Werke 1, Frankfurt/M 1986.

5 subjective

6 objective

۷ جواد طباطبایی می‌نویسد:

«الهیات مسیحی ... مکانی در بیرون ساحت 'قدسانی' را به رسمیت نمی‌شناخت و همین امر موجب شد که در سده‌های میانه متأخر، مسیحیت، با تجدید نظری در مبانی فهم خود، نسبت میان دین و دنیا - یا شرع و عرف و عقل و ایمان - را مورد توجه قرار دهد. در واقع آنچه secularization خوانده شده، جز بازاندیشی نسبت دین و دنیا، شناسایی اصالت و استقلال دنیا و قلمرو عرف نسبت به 'دین' و ایجاد تعادلی میان آن دو ساحت حیات نیست.» (سید جواد طباطبایی، دیپاچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۰، ص. ۳۲۱)

پرسیدنی است که از کدام مسیحیت سخن می‌رود؟ «بازاندیشی» دنیاگرا را که انجام داده؟ پاپ؟ آیا پاپ‌های سده‌های میانه‌ی متأخر تارک دنیا بودند و با «تجدید نظری در مبانی فهم خود» دنیاشناس شدند؟ فاعل جمله نخست در گفتاورد بالا «مسیحیت» است، فاعل معنایی محتوای جمله دوم کیست؟ باز مسیحیت؟ خطای طباطبایی ممکن است در این باشد که آگاهی ناکام فصل ۴ پدیدارشناسی روح هگل را با مسیحیت وضعی و عینی یکی گرفته و بیندارد منظور از آشتی با جهان در فصل ۵ آشتی همین دین با جهان به صورت سکولاریزاسیون است. مسیحیت در کلیت خود صورتی است از وجدان معذب انسانی. انسان است که با جهان آشتی می‌کند و این عقل است که سربرمی‌آورد. منظور هگل این نیست که مسیحیت بر سر عقل می‌آید.

نمرده است و مدام گروهی می‌خواهند به صدر آیین بازگردند، اما دین در حضور تاریخی خود دینی است به تعبیر هگل وضعی، بر نهادین و سخت چسبیده به دنیا. در قرنهای ۱۵ و ۱۶ گروهی از دین-اصلاح‌گران می‌آیند تا آن را از دنیا بکنند و فضیلت آغازین پرهیزگاری را به یادش آورند.

از هم این زاویه‌ی خطاها به اسلام نیز می‌نگرند و می‌گویند مسلمانان به رویکرد سکولار نیاز نداشته و ندارند، زیرا اسلام دنیاگریز نیست، جهان از آغاز برای آن مطرح بوده و جایگاه شایسته‌ای داشته است. برای پس‌زدن واکاست‌گریِ دوبنی کافی است که دو بُن را به‌عنوان انبانی از کثرت‌ها در نظر بگیریم و در پیوستگی و درآمیختگی‌شان با یکدیگر. این-جهان اگر مصلحت‌ایجاب کند، آن-جهانی می‌شود و برعکس. زمین به صورت ماده‌ی ناب وجود ندارد، چنان که آسمان نیز آسمانی ناب نیست. ادراک آن-جهان متناسب با ادراک این-جهانی دیگرگون می‌شود. قاعده بر این است که هر دو بُن مجموعه‌ای را تشکیل دهند که مُعرفِ جامعیتِ دین است. از نظر این-جهانی‌گری و آن-جهانی‌گری تفاوتی بنیادی میان اسلام تاریخی و مسیحیت تاریخی وجود ندارد. هر دو جامع هستند. با تفاوت‌گذاری در این وجه نمی‌توان سکولاریزاسیون را تقدیر جهان تاریخی یکی دانست و دیگری نه.

به تاریخ که بنگریم می‌بینیم همواره عامل سومی پیدا شده و جمع تعادل یافته‌ی دو بُن را پریشان کرده است. این عامل به‌عنوان نمونه قانون است. بینش و منش قانونگذاری، یعنی اراده‌ی قاعده‌مندسازی بخردانه‌ی نظام اجتماعی، این-جهان را گام‌به‌گام تصرف می‌کند، تعادل ایجادشده میان دو بُن را به هم می‌زند و سرانجام جهانی را می‌سازد که سکولارش می‌نامیم. کاوش در تاریخ سکولاریزاسیون اساساً یعنی بازنمایی برانگیزاننده‌هایی از این دست.

تاریخ‌نوشتاری سکولاریزاسیون مجموعه‌ای است از دسته‌ای سطرهای مندرج در فصلهای مختلف کتاب تاریخ تحولات اجتماعی در عصر جدید. اگر سه فصل از فصلهای کتاب به موضوعهای به‌هم‌پیوسته‌ی لغو امتیازهای صنفی و طبقاتی کهن، تشکیل دولت مدرن و قانونی کردن جامعه اختصاص یافته باشند، می‌توانیم بگوییم که بیشترین اطلاع را درباره سکولاریزاسیون در اینها خواهیم یافت. اگر چنین باشد، باید بحث در مورد سکولاریزاسیون را عمدتاً در پهنه‌ای پیش برد که این سه عنوان سه‌شناسه‌ی اصلی آن هستند.

با مفهوم قدرت جایگاه امروزین بحث بر سر سکولاریسم در ایران مشخص می‌شود. ما از این زاویه به موضوع می‌نگریم و نخست سخن را به موضوع ممتازیت می‌کشیم.

مسئله‌ی امتیازهای سنتی

همه‌ی دینی‌اندیشان مخالف سکولاریسم، در معنای باور به بهینگی نظام سیاسی سکولار، نیستند. برای بازنمودن این نکته کافی است به اینترنت برویم و صفحه‌هایی را جستجو کنیم که هر دو واژه‌ی اسلام و سکولاریسم را دربردارند. در چند هزار صفحه‌ای که می‌یابیم، به انبوهی از مقاله به قلم مسلمانان معتقد برمی‌خوریم که کوشیده‌اند ثابت کنند اسلام هیچ منافاتی با سکولاریسم ندارد. شاید در کاوش اینترنتی خود سر از سایتی درآوریم که پایگاه رسانه‌ای شکل دوقلویی است در هند به نام مؤسسه‌ی اسلام‌شناسی

و مرکز پژوهش درباره‌ی جامعه و سکولاریسم^۸. دکتر اصغر علی انجنیر^۹ سرپرست این تشکل نویسنده‌ی پرکاری است که یکی از موضوعهای پایدار نوشته‌هایش اثبات همخوانی اسلام و سکولاریسم است.^{۱۰} به نظر وی اسلام دینی است پویا، گیتی‌گرا، و گیتی را در کثرت منشا و بینشها و موقعیتهای زیستی انباشته در آن درک می‌کند و می‌خواهد در آن صلح برقرار باشد. در مورد سکولاریسم در هندوستان او از دیدگاه مثبت جامعه‌العلماء هندوستان و دیدگاههای بنیانگذاران نظم سیاسی پس از استقلال آن پشتیبانی می‌کند. او می‌بیند که هر گونه تنش در رابطه‌ی میان هندوان و مسلمانان به دخالت دین در سیاست برمی‌گردد. برداشته شدن مرز دین و سیاست در کشوری چون هندوستان یعنی فاجعه، یعنی کشت و کشتارهای بی‌پایان. برای مدیریت جامعه باید سازشی صورت گیرد: نه شما، نه ما؛ تصمیم می‌گیریم فقط بر اساس مصالحتهای شهروندان به عنوان شهروندان، نه به عنوان هندو یا مسلمان؛ دولت باید غیردینی باشد، به هیچ آموزه، نهاد و تشکیلات دینی امتیاز ویژه‌ای ندهد و در توزیع مقامها، تخصیص بودجه، حق‌دار کردن و وظیفه‌گزار کردن و سرانجام آموزش و پرورش خنثی عمل کند. اصغر علی انجنیر در نوشته‌هایش مدام به ابو العلاء مودودی، بنیانگذار بنیادگرایی در شبه‌قاره‌ی هند، می‌تازد، زیرا وی سکولاریسم مبنایی قانون اساسی هند را از آغاز مترادف با کفر می‌دانست. نظر مودودی در ابتدا تأثیری نداشت. محمد علی جناح بنیانگذار پاکستان نیز به نظمی سکولار معتقد بود. در پاکستان پس از حکومت کودتایی ژنرال ضیاء الحق دیدگاههای مودودی از نو زنده گشتند، سکولاریسم کنار گذاشته شد، فرق گذاشتن میان مسلمان و غیرمسلمان، در مفهومی تبعیض آمیز، به اصل حکومتی تبدیل شد و این فرق‌گذاری سپس راهگشای قانون‌گذاری بر اساس شریعت گشت.

درک این که اصغر علی انجنیر در هندوستان خواهان سکولاریسم باشد، ساده است. اگر هندوستان چون پاکستان رفتار کند و آنگونه که خواست حزبهای افراطی هندوگراست، آیین هندو را هویت خود بداند، بی‌گمان همه‌ی مسلمانان اعتراض خواهند کرد. از جمله آنانی که سکولاریسم، حقوق بشر و دموکراسی را کفر می‌دانند، یکباره مدافع نظمی از نظر دینی خنثا در هند و رعایت حقوق انسانی مسلمانان و احترام به دموکراسی در آن کشور خواهند شد. مشکل در جایی است مثل پاکستان که مسلمانان در آن اکثریت دارند. جامعه‌ی اسلامی دولتی اسلامی می‌خواهد، جامعه‌ی هندو اما نباید دولت هندو داشته باشد. باید برای خود امتیاز خاصی در نظر گرفت تا چنین نظری را داشت. بنابر این گویا مشکل بر سر این به-خود-امتیاز-دهی است. اما کدام دین و آیینی است که خود را ممتاز نداند و حق ویژه‌ای برای خود در نظر نگیرد؟ از این نظر دینهای مختلف تفاوت چندانی با هم ندارند. آیا مسئله‌ی سکولاریسم این به-خود-امتیاز-دهی نیست؟

8 Institute of Islamic Studies and Centre for Study of Society and Secularism
(<http://ecumene.org/IIS/csss.htm>)

9 Dr. Asghar Ali Engineer

۱۰ مقاله‌ای با عنوان Islam and Secularism دیدگاه او را در این زمینه بازتاب می‌دهد. نشانی آن در اینترنت

به خود امتیاز دادن عادی می‌نماید. نابهنجار وضعیتی می‌نماید چون انگلیس. در این کشور پادشاه رئیس کلیسای انگلیکان نیز هست، اما حق دخالت دادن دین در انجام وظیفه‌های سیاسی خود را ندارد. نظام سیاسی مبتنی بر جدایی دین و دولت است. دولت نباید به هیچ فرقه و آیینی امتیاز خاصی دهد و حتی را از جریانی اعتقادی سلب کند. به این خاطر از بسیاری جهتها یک مسلمان در انگلستان در پایبندی به اعتقاد و شعایر خویش آزادتر است تا در یک کشور اسلامی، که در آن به وی امر و نهی می‌کنند، برای مسلمان بودن شرطهای سیاسی می‌گذارند و ممکن است به خاطر اختلاف نظری سیاسی بر مسلمانی وی ایراد گیرند. زیستن بر آیین خویش به عنوان اقلیت نیز عادی نیست. عادی آن است که اکثریت تعیین کند هنجارها چه باشند. در گذشته مقرر می‌کردند که نباید در سرزمین خاستگاه دین کسی بزید که گرونده بدان نباشد. این امر نابهنجاری تلقی نمی‌شده است. بهنجاری را دین‌پیشگان تعریف می‌کرده‌اند. آنان قشری ممتاز را تشکیل می‌داده‌اند: قضاوت بر عهده‌ی آنان بود، آموزش در انحصار آنان بود، کسی جز آنان در میان مردم در مورد ارزشهای عمومی و موضوعهای جهان‌شناختی سخن نمی‌راند، بر ملک و مالی که مقدس دانسته می‌شد، آنان سرپرستی می‌کردند و مالکیت خود آنان مقدس دانسته می‌شد و کمتر پیش می‌آمد که بر آن تعرضی شود. رئیسان قشر در نظم قدرت جایگاه والایی داشتند، به ندرت مستقیماً سلطنت می‌کردند، اما هیچ سلطنت‌پایداری نبوده که استحکام آن افزون بر شمشیر مدیون دعای اینان نباشد. آنان مشروعیت می‌دادند و در عوض امتیازهای مهمی کسب می‌کردند: از امتیاز مالی گرفته تا دست‌باز داشتن در تفریح ارزشهای استحکام‌بخش به ممتازیت خویش.

از نظر کیفیت و نیز میزان ممتازبودگی عالمان و مبلغان دین میان هیچ دو حوزه‌ی فرهنگی‌ای چون جهان اسلام و جهان مسیحیت مشابهت برقرار نیست. تفاوتی که در رابطه‌ی کاهنان-شاهان دیده می‌شود، بیشتر به سازوکار شاهی برمی‌گردد تا جایگاه و مقام و امتیازهای کاهنی. ما در اینجا سلطان شرقی را داریم که قدرت آغازینش را مدیون شمشیر خون‌چکان قبیله است، در آغاز عصیت دینی وی حل‌شده در عصیت قبیله‌ای وی است و به شکل متمایز مشروعیت‌بخش آن فقط در دوره‌ی تثبیت سلسله‌ی پادشاهی نیاز دارد. در اروپای سده‌های میانه اما عاملی به نام عصیت وجود ندارد و پایداری قدرت همگرایی با قشر ممتاز را ایجاب می‌کند که شامل سران روحانیت نیز می‌شود و مشروعیتی دینی که در دوره‌هایی شرط نخست آن دعای خیر پاپ بوده است. از این نظر، در بحثی چون سکولاریزاسیون، تأکید بر تفاوت جایگاه و نقش روحانیت در خاور و باختر به قصد تفکیکی ماهیت‌ساز کاملاً نادرست است.

تفاوت‌گذاری‌های یکجانبه و گزاف در این زمینه چه بسا این هدف را دنبال می‌کنند که سکولاریزاسیون را روندی خاص غرب مسیحی بدانند و از بسط معنایی آن به شرق اسلامی جلوگیری کنند. برای باطل کردن این پندار کافی است به این نکته اشاره کنیم که سکولاریزاسیون به‌عنوان پایان‌بخشی به ممتازدانی کاهنان روند مستقلی نیست و فقط یکی از جلوه‌های لغو ممتازیت‌های سنتی اجتماعی مبتنی بر جنسیت و نسب و حرفه است. سکولاریزه شدن یکی از جنبه‌های دموکراتیزه شدن است. بنابر این اگر حالتی چون انگلیس که در آن شاه به‌عنوان بالاترین مقام روحانی حق دخالت‌گری دینی در سیاست را ندارد و قانون به همه‌ی باورهای دینی یکسان‌نگرانه برخورد می‌کند، ناعادی بنماید،

باید دموکراسی را چیزی غیرعادی تلقی کرد. اگر دموکراسی هنجار باشد، هرگونه امتیازدهی به دینی خاص و قشری خاص به‌عنوان عالمان و مفسران انحصاری آن، نابهنجار است.

در گفتارها و نوشتارهای مخالف سکولاریسم در ایران این تصور را می‌پراکنند که گویا سکولاریزه‌شدن روندی به قصد دین‌زدایی بوده است. چنین چیزی واقعیت ندارد. در غرب نخستین گام در مقابله با دستگاه کلیسا را دهقانان در شورشهای خود در قرنهای پانزده و شانزده برداشتند. آنان خود سخت دین‌خو بودند، رهبران دینی داشتند، اما زمینهای کلیسا را تصرف کردند و این دست‌درازی به مالکیت مقدس جنبه‌ای از مبارزه‌ی ضدفئودالی آنان بود. دین-اصلاح‌گری در کشورهای پذیرای پروتستانتیسم مجوز شرعی‌ای برای لغو برخی از امتیازهای کلیسایی ایجاد کرد. اصلاح‌گران اعلام کردند که تشکیلات روحانی جزو ضروریات دین نیست و گیتی برای پیوند با فراگیتی به میانجی نیاز ندارد. لغو امتیازهای روحانیت با وجود قدرت مهیب ارتجاع ضد دین-پیرایی در کشورهای کاتولیک نیز پیش رفت. در انقلاب فرانسه و هر جا که در شعاع تأثیر آن قرار گرفت، گاه شکلهایی دین‌زدایانه یافت که واکنشی بودند، واکنش در برابر ستمگری کلیسا و همدستی کلیسا با شاهان ستمگر. سکولاریزاسیون در هیچ‌جا روندی مستقل یعنی تفکیک‌پذیر از روند لغو امتیازهای سنتی اجتماعی به مثابه مرحله‌ی آغازین دموکراتیزاسیون یعنی برقراری آزادی، نگرش به انسان به‌عنوان فرد و یکسان‌بینی قانونی افراد نبوده است.

در ایران مجموعه‌ای از اقدامها زیر عنوان سکولاریزاسیون می‌گنجند یا اینکه باید همبسته با آن تلقی شوند. تشکیل دارالفنون به‌عنوان مدرسه‌ای غیردینی چنین اقدامی بوده است. شکل گرفتن پهنه‌ی همگانی‌ای به قصد اندیشه و بحث در مورد سرنوشت کشور مهمترین گام در این راستا در آستانه انقلاب مشروطیت بوده است. این گام از آن رو غیر دینی بود که مردم پیشتر فقط در آیینهای دینی اجتماع می‌کردند و نویسنده و سخنران را فقط اهل منبر می‌دانستند. روشنفکران پدیدار شدند در تمایز از اهل دین. اینان تولیدکنندگان اندیشه برای آن پهنه‌ی همگانی غیردینی بودند. مشروطیت به‌عنوان مهمترین حادثه‌ی راهگشای دموکراتیزاسیون در ایران - همچنان که شیخ فضل‌الله نوری به درستی تشخیص داده بود - ماهیتی سکولار داشت، چون بر آن بود که مشروعیت را به مشروط بودن به خواست و اراده‌ی مردم برگرداند. در دوران پهلوی اول لغو القاب اشرافی، ایجاد نظام مدرن دادگستری، مجاز دانستن ورود زنان به پهنه‌ی اجتماعی، گسترش شبکه‌ی مدرسه‌های غیردینی و تأسیس دانشگاه تهران مجموعه‌ای از اقدامهای اساسی سکولار بودند. مدرنیزاسیون که در سرشت خود سکولار ساز است، در دوران محمدرضا شاه نیز پی گرفته شد و از عجایب روزگار آن که در دوره‌ی حاکمیت روحانی پس از انقلاب اسلامی نیز در ژرفا و پهنا به رشد خود ادامه داد، در موردهایی شتابانتر از پیش. حضور و حرکت توده، که فقط نباید جنبه‌ی ویرانگر آن را دید، در تداوم خود بردن ارزشها و خواستهایی به عمق جامعه را موجب شده است که متحول‌کننده بوده‌اند، هم مدرن‌کننده و هم خودآگاه‌سازنده برای پیگیری خواسته‌های خویش و در این معنا دموکراتیک.

ممکن بود که ما روندی به نام سکولاریزاسیون می‌داشتیم، اما مسئله‌های آن را تماماً زیر عنوانهای دموکراتیزاسیون و مدرنیزاسیون بررسی می‌کردیم، همچنان که پیش از انقلاب اسلامی دیده نمی‌شود که این عنوان بحث‌برانگیزنده‌ای باشد. بحث سکولاریسم و لائسیسم را حاکمیت معلمان برانگیخت. عده‌ای

از پژوهشگران معتقد اند که سکولاریسم مسئله‌ی اسلام نیست. به‌عنوان نمونه کارن آرمسترانگ، اسلام‌شناس انگلیسی، به دنبال بحثهایی که در مورد نقش اسلام سیاسی در عراق پس از سقوط صدام حسین بالا گرفت، در مقاله‌ای در روزنامه‌ی «گاردین»^{۱۱} این نظر را داد که شیعه قرن‌ها پیش از غرب اصل جدایی دین و سیاست را پذیرفته است، پس نمی‌توان از مشکل اسلام با حاکمیت سکولار سخن گفت. ما حتا سخت غلو کرده و می‌گوییم سکولاریسم پیشتر مسئله‌ی اسلام نبوده است و هر چه مثلا کارن آرمسترانگ و اصغرعلی انجنیر در این مورد می‌گویند، کاملا درست است. گیریم که در گذشته نبوده است، اینک اما به یقین هست. در ایران این مسئله با حاکمیت روحانیت پا گرفته است و خود روحانیت بیشترین نقش را در رواج یافتن واژه‌های سکولار و لائیک داشته است. اصل مسئله بدان برمی‌گردد که در حکومت اسلامی پس از انقلاب ۱۳۵۷ روحانیت بر مبنای نظریه‌ی به اصل تبدیل‌شده‌ی ولایت فقیه به خود جایگاهی در قدرت داده که مدام نیاز به توجیه آن دارد: یک وجه این کار حمله به سکولاریسم است، به مثابه عنوانی برای همه‌ی آن دیدگاه‌هایی که با ممتازیت معلمان مخالف هستند. در این حمله مسئله‌ی خودممتازدانی دور زده می‌شود و چه بسا تلاش می‌شود برای اثبات این که حاکمیت معلمان بهترین و کاملترین شکل دموکراسی است. به زبان منطقی صادق و شفاف این بدان می‌ماند که بگوییم سکولارترین شکل حاکمیت، حاکمیتی است در ستیز با سکولاریسم. چیزی که در نوشته‌های مدافع طرز حاکمیت فعلی دیده می‌شود، فقدان شجاعت و صراحت است. بهره‌گیری از مفهومیهای سکولار و مدرنی چون آزادی و دموکراسی فقط یک چیز را به اثبات می‌رساند: پیشرفته بودن اندیشه‌های سکولار، آن هم تا به حدی که مخالفت با سکولاریسم نیز با استفاده از مفهومیهای سکولار پیش برده می‌شود. جریان فکری‌ای که در ایران به سید احمد فزید و از طریق او به جریان مدرنیست‌هایدگری مآب وصل می‌شد، گاه این حد از خود هوشمندی نشان داده که این تناقض را یادآور شود. ولی الزامهای قدرت و منطق تبلیغ دولتی ایجاب می‌کند که این تناقض‌ها دیده نشوند. در درون حاکمیت کسانی هستند که مفهومیهای چون آزادی را که رقابت‌جویانه وارد قاموس حاکمیت شده‌اند، جدی می‌گیرند. بخشی از اختلافهای جناحی تا حدی که بار نظری دارند، به این تصور برمی‌گردند. به مبلغان روحانی می‌توان این توصیه را کرد که برای دفاع از نظریه‌ی اصلی حاکمیت درستتر آن است که یک سر به دفاع از ممتازیت معلمان پردازند و در این دفاع نه تنها از مفهومیهای سکولاری چون «کلمه قبیحه آزادی» (شیخ فضل الله) استفاده نکنند، بلکه در طرد آنها بکوشند و ارزشهای اصیل دینی را پیش بگذارند.

اندیشه‌ی سکولار در ایران اینک تازه می‌رود که شفاف و خودآگاه شود. این اندیشه در اصل می‌بایست در جریان انقلاب مشروطه روشن و بارور می‌شد، اما پس از اعدام شیخ فضل الله نوری رو به خاموشی نهاد و این پندار پدید آمد که بحث دیگر لزومی ندارد. در واقع اما این مشروطه‌خواهان بودند که خاموشی گزیدند، خاموشی‌ای که نیم قرن طول کشید. در این مدت اگر دخالتی در سیاست کردند، دست کم در ظاهر خویش به انگیزه‌ی برقراری حاکمیت دینی به‌عنوان بدیل نظم سکولار نبود. در مجموع

11 Karen Armstrong, „Faith and Freedom“, in: *The Guardian*, May 8, 2003.

سازشی وجود داشت و امتیازدهی‌هایی که خاموشی می‌آورد و این فراموشی را که بحث سکولاریسم به جایی نرسیده و به‌عنوان مسئله‌ای حل نشده شاید زمانی سربرآورد و پاسخ بخواهد.

در پژوهش‌های اثرپذیرفته از انقلاب ۱۳۵۷ به‌عنوان نماد مبارزه‌ی روحانیت با سلطنت اساساً بر واگرایی این دو نیرو تأکید شده است و از این رو در بازنمایی این حقیقت نکوشیده‌اند که حکومت‌های پس از انقلاب مشروطیت در مفهوم دقیق کلمه سکولار و لائیک نبودند. دموکراتیزاسیون اجتماعی در همه‌ی عرصه‌ها ناقص پیش رفت و در عرصه‌ی سیاسی تا حد برچیدن خودکامگی موفقیت نداشت. لغو امتیازهای سنتی فراگیر، همه‌جانبه و عمیق انجام نپذیرفت. مالیات‌گیری و حسابرسی فراگیر و استثناپذیر نبود. نوع خاصی از خودمختاری واتیکان‌وار وجود داشت که نه بر آگاهی و توافق دموکراتیک، بلکه بر معادله قدرت مبتنی بود. مدرنیزاسیون شاهی که نوسازی بدون مشارکت‌دهی بود، شکست خورد و این امر معادله را برهم زد. امتیازدهی نتوانست نظام را حفظ کند. شاه سقوط کرد و نظام سیاسی‌ای به پا گشت بر پایه‌ی ممتازیت فقیهان. این ممتازیت بحث سکولاریسم را از نو برانگیخت. این بحث در ایران امروز اساساً پاسخی است به این موضوع. از هرکس که از موضع موافق یا مخالف وارد بحث می‌شود، باید خواست در درجه‌ی نخست به این موضوع بپردازد.

اما پرداختن به موضوع امتیازهای تبعیض‌آور فراتر از پرداختن به موضوع خودممتازدانی شیخان است. سکولاریزاسیون ناقص و ناتوانی خواهیم داشت، اگر شکل تاج و تخت را عوض کند و بس. امتیازهایی که باید لغو شوند مجموعه‌ای هستند با ارتباط‌های عمیق درونی. امتیازوری‌های مذهبی خاص و ملایان آن، ساختار و ارزش‌هایی که امتیازخواهی محفل‌های فراهم‌آمده از مثلث تاریخی‌ای که دو سر دیگر آن یکی در بازار و یکی در میان اوباش است و آنها را بدانسان که در تاریخ معاصر ایران دیده می‌شود، از بازیگران اصلی سیاست و نیز فرمانروا در اقتصاد و فرهنگ می‌کند و سرانجام مردانگی خودممتازشمار، رکن‌های همتافته‌ی تبعیض‌آوری را تشکیل می‌دهند که چاره‌ساز آنها مجموعه‌ای از راه‌حل‌هاست که سکولاریزاسیون نام دارد. عوض شدن ردای حاکم برای سکولار گشتن کافی نیست. لغو امتیازهای دینی مجموعه‌ای از راه‌حل‌ها را می‌طلبد که دربرگیرنده‌ی تغییر بنیادی در نظام حقوقی و ساختار دولتی و کشوری است. برابر حقوقی اقلیتهای دینی موضوعی است که باید در متن برابر حقوقی همه‌ی گروه‌های زبانی و قومی و دینی بودش یابد و این امر تغییر در ساختار کشور را ایجاب می‌کند. رکن دوم پدیداری مجموعه‌ای است پیچیده با جنبه‌های فرهنگی و اقتصادی و اجتماعی. پاسخ به آن همتافته‌ای است راهگشای یک سامان اجتماعی نو که در آن اقتصاد شفاف می‌شود، بر کاردانی، بارآوری و رشد بر زمینه‌ی عدالت اجتماعی تأکید می‌شود، با سازوکارهای منفعت‌جویی از راه فشارهای سیاسی و اجتماعی مقابله می‌گردد، ادب و فرهنگ مدنی‌ای تقویت می‌گردد پس‌زنده‌ی اوباش‌گری، جاهل‌منشی، لات‌بازی و استحمار عقیدتی، و در آموزش و پرورش و فرهنگ گستره‌ی تأکید درازمدتی می‌گردد بر ادب، نظم، صداقت، ادراک و کردار خواهنده و پدیدآورنده‌ی شادی و زیبایی، بر دوست داشتن هنر و دانش، بر عدالت و شجاعت و مسؤولیت‌شهروندی و سرانجام بر جهان‌گرایی انسان‌دوستانه. رکن سوم از تبعیض‌های وامانده‌ساز جامعه‌ی ما ممتازدانی مردان است. در این رکن کل ارزشها و سازوکارهای فرهنگی و اجتماعی تبعیض‌آور متبلور می‌شود و وزن و جایگاه آن چنان است که آنچه سنت خوانده می‌شود، در هر موردی

انعطاف داشته باشد، در این مورد ندارد و با سرسختی تمام از این بنیادی‌ترین وجه هویت خود دفاع می‌کند. امتیازوری مردانه امتیازی است عطا شده به مردان از جانب مجموعه‌ی آن سازوکارهای تبعیض‌آوری که توده‌ی مردان را نیز اسیر و سرافکنده می‌سازد. ریشه‌ی آن نه فقط در ترس و قدرت‌طلبی مردانه‌ی توضیح‌پذیر با روانکاوی، بلکه در یک ساختار سروری دوران برده‌داری است. روند سکولاریزاسیون آنجایی به پایان می‌رسد که هرچه نشان از به‌رسمیت‌شناسی امتیازوری مردانه دارد، از سرشت-نامه‌های حقوقی و فرهنگی جامعه زدوده شود. عامل اصلی متفاوت‌سازی سکولاریزاسیون در جامعه‌ای چون ایران با غرب نه در نحوه و محتوای تصمیم در مورد مالکیت کلیسایی در آنجا و متناظرش در اینجا بلکه لغو ممتازشماری مردانگی است.

مسئله‌ی دولت مدرن

مسئله‌ی لغو امتیازها در گاه بحث سکولاریسم است. این گونه ورود به بحث انطباق دارد با نحوه‌ی پیدایش مفهوم سکولاریزاسیون به‌عنوان مفهومی حقوقی. آخرین تحقیقها^{۱۲} نشان می‌دهند که مفهوم سکولاریزاسیون برای نخستین بار در اواخر قرن شانزدهم به کار برده شده است آن‌هم در معنای خروج از یک حلقه‌ی کلیسایی و خدمت در کلیسا بدون تعلق به حلقه‌ای خاص. حلقه در عرف کاتولیک انجمنی است از کشیشان با تشریفات و سنتی خاص خود، و شباهتهایی دارد با سلسله‌های درویشی ما. کشیش درآمده از حلقه یا کلاً ناپیوسته به حلقه را کشیش دنیوی می‌گویند. سکولار نخست به معنای این 'دنیوی' بوده است. در میانه‌ی قرن هفدهم مفهوم به معنای انتقال داری‌های کلیسا از حوزه‌ی سرپرستی کلیسایی به حوزه‌ی سرپرستی دولتی بوده است. در این معنا داری‌ها سکولار یعنی دنیوی می‌شده‌اند. در این تبدیل هیچ اخلاق و معنویتی از دست نمی‌رفته است، مگر این که ملاکیت کلیسایی را تجسم معنویت بدانیم. فرض کنید در جریان انقلاب مشروطیت اموال آخوند-ملاکی چون آقاجانی^{۱۳} را به نفع ملت مصادره می‌کردند و این امر سرآغاز روند اصلاحاتی به صورت لغو نظام خانی و ملاکی، لغو امتیازهای اشرافی، و برقراری نظامی بازرسی‌پذیر در امور خیریه‌ی دینی می‌شد. در این حال ما دیگر مشکلی در ترجمه‌ی سکولاریزاسیون نداشتیم و اگر در نگارش تاریخ و اندیشه‌ورزی فلسفی و اجتماعی تا حد کشف سنخ‌نماها و پرداخت مفهومی‌های بیانگر آنها پیش رفته بودیم، واژه‌ای در فارسی داشتیم که دست کم با سویی مهمی از مفهوم سکولاریزاسیون برابری می‌کرد. فرض کنیم روند رخ داده را آقاجانی‌زدایی می‌نامیدیم، در این

۱۲ برای دستیابی به فشرده‌ی همه‌ی پژوهش‌های صورت گرفته بنگرید به:

W. Conze, H.-W. Strätz, H. Zabel, Art. „Säkularisation, Säkularisierung“, in: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 5, Stuttgart 1984, 789-829.

۱۳ آیت‌الله شیخ محمدتقی نجفی اصفهانی معروف به آقاجانی از فقهای بزرگ اصفهان و صاحب شهرت در کل ایران، صاحب رساله‌ی بحث فی ولایة الحاکم الفقیه، در گذشته به سال ۱۲۹۳ در ۷۳ سالگی. او ملاک بزرگی بود چنگ‌انداخته بر جان و مال اصفهانیان. نامش در ردیف جنایتکاران بزرگ ستیزگر با مشروطیت ثبت شده است. در مورد او بنگرید از جمله به:

یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی، جلد یکم، تهران: انتشارات عطار و فردوس: چاپ پنجم، ۱۳۷۱، صص

صورت اگر می آمدند و می گفتند سکولاریزاسیون یعنی دین زدایی، اعتراض می کردیم و با تذکر در مورد ترادف آن با مفهوم نام برده با این حد از تعمیم مخالفت می کردیم. مثالی دیگر بزینم که همبسته با این مثال و قرین آن است: مرتضی مطهری مقاله ای دارد به نام مشکلی اساسی در سازمان روحانیت که نخستین بار در سال ۱۳۴۱ چاپ شده است. این مقاله این گونه آغاز می شود:

کسانی که آرزوی اعتلاء آئین مبین اسلام را در سر دارند و درباره علل ترقی و انحطاط مسلمین در گذشته دور و نزدیک می اندیشند، نمیتوانند درباره دستگاه رهبری آن یعنی سازمان مقدس روحانیت نیندیشند و آرزوی ترقی و اعتلاء آنرا در سر نداشته باشند و از مشکلات و نابسامانیهای آن رنج نبرند.^{۱۴}

مطهری پس از طرح مشکلاتی حوزه علمی به دنبال ریشه اصلی آنها می گردد و این نظر را پیش می گذارد که: «علت اصلی و اساسی نواقص و مشکلات روحانیت، نظام مالی و طرز ارتزاق روحانین است.» به اعتقاد وی نحوه دریافت سهم امام به عنوان منبع ارتزاق باعث عوام زدگی یعنی تبعیت از پردازندگان پول شده، زیرا روحانیان به دلیل وابستگی اقتصادی شان «ناگزیرند سلیقه و عقیده عوام را رعایت کنند و حسن ظن آنها را حفظ نمایند.»^{۱۵} رویکرد نویسنده این مقاله به موضوع و شیوهی چاره جویی وی را می توان سکولار نامید چون برگرفته از جهانی است که در آن امتیازهای سنتی موجه نیستند، جهانی که در آن اصل ارج گذاری به دستاورد عینی و عملی برقرار است و همه ی مؤسسه های اجتماعی باید شفاف باشند و از نظر مالی و کیفیت بازدهی بازرسی بپذیرند.

فرض کنیم در ایران روندی همه جانبه پا می گرفت که شامل براندازی نظام خانی و ملاکی و آزادی دهقانان و لغو امتیازهای اشرافی، برابرحقوقی زن و مرد، بودشیابی شهروند و نشستن آن به جای رعیت، شکل گیری سازمان مدرن دولتی با اتکا بر آموزش و پرورش جدید، ایجاد نظام دادگستری جدید، تشکیل ارتش و برقراری نظام اجباری خدمت سربازی بدون استثناگذاری به خاطر تعلق صنفی و همچنین مالیات گیری و حسابرسی عمومی استثنای پذیر می شد و از پیامدهای آن یکی مبارزه با آقانجفی ها بود و یکی اصلاحی که مقاله ی مطهری بدان پرداخته است. فرض کنیم همه ی این اصلاح گری ها در ارتباط عمیق با هم دیده شده، با هم جاری شده و به عنوان یک مجموعه نامی می گرفتند و در محیطی آزاد در مورد مجموعه و نام آن بحث می شد. اگر چنین بود دیگر مشکل عمده ای برای برگردان مفهوم سکولاریزاسیون به فارسی نمی داشتیم، چون سکولاریزاسیون به عنوان سویه ای از روند دموکراتیزاسیون برشناخته می شد و نامی می یافت، سویه ای که در تماس با موضوع دین و تشکیلات دینی بود. در مورد روحانیت نیز قضیه ساده گشته و طرحی شاید مطهری وار نماد جریان یافتن سکولاریزاسیون در این دستگاه دانسته می شد.

روند شکل گیری دولت مدرن در ایران از زمان مشروطیت آغاز شده و هنوز ادامه دارد. این روند دموکراتیک نبوده، یعنی پایه در مشارکت و آگاهی مردمی نداشته و در بسیاری از عرصه ها ناقص و همراه

۱۴ در: مرتضی مطهری، ده گفتار، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۶۳، صص. ۲۷۵-۲۳۹.

۱۵ همانجا، صص. ۲۴۲-۲۴۱.

با ساخت و پاخت و امتیازدهی پیش رفته است. با این همه، دستاوردهای آن به میزان چشمگیری نظام اجتماعی را سکولار ساخته است. وجود پدیده‌ای به نام قانون و نظام قانونی، لغو مجموعه‌ای از امتیازهای سنتی، وجود دستگاه آموزشی متمایز از نظام حوزوی، مراقبت نسبی بر امر گردش پول، تمرکز اعلام شده‌ی قدرت قهری در دست دولت، حضور نسبی زنان در جامعه، چیرگی نسبی بر نظام خان-خانی و بسیاری چیزهای دیگر بنابر زاویه‌ی دید گشوده شده نموده‌های سکولاریزاسیون هستند. سکولاریزاسیون به عنوان مفهومی حقوقی جنبه‌ای از روند لغو امتیازهای سنتی را - که در ایران می‌توانست آقانجفی‌زدایی عنوان آن باشد - نامگذاری می‌کند و در ادامه در همین راستا سویی مهمی از روند شکل‌گیری دولت مدرن می‌شود. در ایران بی‌هیچ قید و شرطی می‌توان از مفهوم سکولاریزاسیون در این دو معنا استفاده کرد و فقط متأسف بود که چرا ما در مفهوم‌پردازی ضعیف بوده‌ایم و نمی‌توانیم نامی بامسما داشته باشیم که بتوان آن را همدوش معنایی سکولاریزاسیون و به اعتباری لائیسزاسیون دانست.

سکولاریزاسیون فرع مسئله‌ی تکوین دولت مدرن است. این نکته یک واقعیت اساسی تاریخی را بیان می‌کند و در بحث سکولاریسم به لحاظ روشی بسی مشکل‌گشاست. این سخن را که از روشنفکر مسلمان مصری حسن حنفی است در نظر می‌گیریم:

اسلام در ذات خود دینی است سکولار؛ از این رو به یک سکولاریسم اضافی برگرفته از تمدن غربی نیاز ندارد.^{۱۶}

شبهه این سخن در میان ایرانیان از قلم جواد طباطبایی جاری شده است:

[...] کوشش برای secularization اسلام - که دست کم صدساله است - اگر بتوان گفت، 'سالبه به انتفاء موضوع' است، زیرا secularization اسلام در درون اوست و اسلام نیازی به آن نداشته است.^{۱۷}

اگر مفهومهای سکولار و سکولاریزاسیون را دقیق و همه‌جانبه به کار بریم این هردو سخن را باید بی‌معنا یا دست کم شگفت‌انگیز اعلام کنیم، چون از نکته‌ی روشی بالا این نتیجه را می‌گیریم که مسئله‌ی سکولاریزاسیون را باید در اصل در پیوند با موضوع صورت‌بندی دولت مدرن بررسی کنیم نه دین. سخن حنفی در این مورد که «اسلام در ذات خود دینی است سکولار» بدان می‌ماند که بگوییم اسلام در ذات خود فرآورنده‌ی دولت مدرن است. استدلال رایجی را که در بالا به نقل از حنفی و طباطبایی آوردیم، استدلال بی‌نیازی به سکولاریزاسیون می‌نامیم. پاداستدلال بالا فقط وجهی از آن را در هم می‌کوبد. وجه اصلی آشکار آن را در بحث قانون برخواهیم رسید.

۱۶ حسن حنفی / محمد عابد الجابری، حواری المشوق و المغرب، دارالبيضاء ۱۹۹۰، ص. ۴۵. من به ترجمه‌ی آلمانی این نوشته دسترسی داشته‌ام توسط اینترنت:

<http://www-user.uni-bremen.de/~bjtraut/hiwar.pdf>

در باره‌ی این نوشته بنگرید به: محمد مهدی خلجی، «مکالمه دو فرهنگ در گفتگوی متفکری از مشرق عربی و متفکری از مغرب غربی»، در: نقد و نظر، سال سوم، شماره اول، زمستان ۱۳۷۵.

۱۷ سید جواد طباطبایی، منبع پیش‌گفته، ص. ۳۲۴.

سکولاریزاسیون مسئله‌ی دولت مدرن، و بنابر این، در درجه‌ی نخست مسئله‌ی قدرت است. طرح آن، عزیمتگاه آن و سمت آن، در هر جبهه‌ای که باشد، به انگیزه‌ی قدرت سیاسی صورت می‌گیرد. هر پاسخی به مسئله‌ی سکولاریزاسیون پاسخی است به مسئله‌ی دنیوی و از این نظر در هر حال سکولار است. رژیم دینی را نیز در دسته‌ای در ردیف دیگر رژیم‌های سیاسی می‌گذارند و آن را حتا - در میان خدمتگزاران و امتیازورانش - پدیده‌ای سراپا آسمانی نمی‌دانند. هر چه در دنیا، از دنیا و برای دنیاست، دنیوی است. چاره‌ای وجود ندارد. آسمانی دانستن پدیده‌ای دنیوی از نگر ناب دینی کفر و از نگر غیردینی گزاف‌گویی است.

سکولاریزاسیون مسئله‌ی قدرت است. وازدن آن نیز چنین است. مخالفت‌ورزی دینی با آن سیاسی است و چون هم‌هنگام دینی است، در آنجا که به‌عنوان یک نظریه رخ می‌نماید، می‌تواند الهیات سیاسی نام گیرد. الهیات سیاسی معاصر به‌عنوان یکی از بازیگران صحنه‌ی سیاسی دنیای کنونی، از منطبق سکولار کنش و واکنش‌های سیاسی این دنیا پیروی می‌کند، پدیده‌ای است جدید و نظریه‌ای است قدرت‌گرا که همچون دیگر نظریه‌های همدریف خود مقوله‌های اصلی‌اش را دوست و دشمن تشکیل می‌دهند. ویژگی آن در این است که تفسیری دینی از دوست و دشمن دارد: مؤمن و کافر، الهی و شیطانی. با این مقوله‌ها حوزه‌ی سیاست را توضیح می‌دهد. ساختار شکنی آن نشان‌دادن کنه گیتانه‌ی انگیزه‌ها، مقوله‌ها و سمت‌گیری‌های آن است. رویکرد ساختار شکنانه ایجاد می‌کند که بحث سکولاریسم کشانده شود به بحث لغو امتیازهای سنتی و بایستگی‌های دولت مدرن. بحثی مفیدتر و مشکل‌گشا تر خواهیم داشت که بررسی کنیم چه امتیازهایی از دست می‌روند، نه این که چه معنویت‌هایی. معنویت تا جایی که معنویت است به رژیم سیاسی خاصی نیاز ندارد.

همه‌ی کسانی که موضوع لغو امتیازهای سنتی را مترادف با از دست رفتن معنویت می‌دانند در درجه‌ی نخست غم از دست رفتن امتیازوری مردانه را می‌خورند و با مویه کردن بر آن است که به سوگ نابودی ارزشها و سازوکارهای بنده‌پرور و سرافکننده‌ساز می‌نشینند.

مسئله‌ی قانون

سکولاریزاسیون مسئله‌ی قدرت است و موضوعی قانونی در مسئله‌ی قدرت در دوره‌ی گذار به عصر جدید موضوع قانون است. بر این قرار قانون‌پذیری یکی از موضوعهای محوری بحث سکولاریسم است. از این جنبه‌ی بحث، دینی در ستیز با سکولاریزاسیون قرار می‌گیرد که قانون‌پذیر نباشد یعنی نپذیرد که انسانها می‌توانند و حق دارند با قانون‌گذاری نظام سیاسی و اجتماعی را قاعده‌مند سازند.

جامعه‌ی سنتی تعادل خود را در عرف و سنت می‌یابد که ترکیبی دینی-دنیوی است، جامعه‌ی مدرن در قانون. قانون می‌تواند از عرف بهره گیرد، صوری‌شده‌ی عرف باشد، اما متفاوت با آن است: چرایی آن، هنجاری که برمی‌نهد، رابطه‌ای که ماده‌های مختلف آن با هم دارند و مجازاتی که برای متخلف تعیین می‌کند، همه اندیشیده‌اند، استدلال‌پذیر اند و بر مبنای شناخت بیشتر و حصول توافق تغییرپذیر. قانون روی کرده به مجموعه‌ای است که یک جامعه‌ی حقوقی را تشکیل می‌دهند. جامعه‌ی حقوقی جامعه‌ای است انتزاعی، متشکل از شخص‌ها و مؤسسه‌های حقوقی، که حقوقشان و وظایفشان مشخص است و همه‌ی کنش‌های پیامدار آنها، قاعده‌مند است. به قاعده‌شکنی‌های آنها به شیوه‌ای قاعده‌مند کیفر داده می‌شود.

قانونهای صوری این جامعه مشروعیت خود را از هیچ شخص حقیقی نمی‌گیرند و اگر تشریفات ایجاب کند که شخصی آنها را امضا نماید، آن شخص در این حال به‌عنوان شخصیتی حقوقی مطرح است. جامعه‌ی واقعی همان جامعه‌ی حقوقی نیست اما قانون اصرار دارد که جامعه‌ی واقعی چنین باشد. این اصرار نیز قانون‌مند گشته است و از جمله در دادگاهها منظور شده است: وکیل معمولاً از موضع جامعه‌ی حقیقی حرکت می‌کند، به زندگی‌نامه‌ای مشخص، روانشناسی‌ای مشخص و وضعیتی مشخص ارجاع می‌دهد، دادستان اما انتظار عمومی جامعه‌ی حقوقی و قانونهای آن را یادآور می‌شود. قانون خاستگاه خود را تدبیر حقوقی می‌داند که برآمده از خرد است، خاستگاه عرف اما عادت است، تجربه‌ها و حکمت‌هایی هستند که عمدتاً نمی‌دانیم سرآغازشان و انگیزه‌ی‌شان چه بوده است.

قانونها با حکمهای مقدس نیز تفاوت‌های اساسی دارند: مهمترین تفاوت این است که حکمهای دینی خاستگاه قدسی دارند. چون امر قدسی فرازمان و فرامکان است، حکمهای مقدس در اصل زمان و مکان نمی‌شناسند. قانونهای دنیوی برگذاشته‌اند، حکمهای مقدس برگرفته، ملهم از روح قدسی. حکمهای دینی چهار بخش عمده دارند: ناظر بر عبادتها هستند، مراسمی را برای برخی موقعیت‌ها تعیین می‌کنند، حلالها و حرامها را مشخص می‌سازند و سامان‌ده برخی از مناسبت‌های اجتماعی به صورت هنجارگذاری و تعیین کیفر این-جهانی تخلف هستند. دخالت‌ورزی در امور دنیوی عمدتاً از طریق این دسته‌ی آخر صورت می‌گیرد. اسلام و یهودیت دین‌هایی هستند حکم-فرما، یعنی دارای مجموعه‌ی بزرگی از حکمهای دینی هستند که تکلیف انسان را از نظر عبادی و زیستی از گهواره تا گور مشخص می‌کنند. مسیحیت به این شدت حکم-فرما نیست. تکیه‌ی اصلی آن بر ایمان درونی است.

آن شکل مشهور مسیحیت که با حاکمیت مطلق کلیسایی و تفتیش عقاید و ملحدسوزی و نیز دربار مجلل پاپی از یکسو و صومعه‌های تاریک از سوی دیگر می‌شناسیمش، پدیده‌ای است مربوط به دوره‌ی پایان سده‌های میانه. درست اما در همین دوره شاهد سر بر آوردن حقوق می‌شویم، نخست در ایتالیا. این حقوق سنت اندیشه‌ی حقوقی رومی را پشت سر دارد. از قرن ۱۱ رویکرد مجدد به این سنت آغاز می‌شود. در قرن بعد این حرکت کیفیت می‌آفریند. «تاریخ علم حقوق دوره‌ی میان ۱۱۵۰ و ۱۲۵۰ را گاه قرن حقوق در اروپا می‌نامد.»^{۱۸} مسیحیت به حقوق رومی به‌عنوان رقیب نمی‌نگرد. دین حکمهای حقوقی خود را دارد که به‌عنوان مجموعه زیر عنوان حقوق قانونی^{۱۹} و حقوق کلیسایی^{۲۰} شهرت دارد و در کانون توجه آن خانواده با موضوعهایی چون ازدواج و ارث و در بخش حقوق کلیسایی امور درونی کلیسا نشسته است. این که مجموعه پا پس کشیده و در هر زمینه‌ای از زندگی عرفی دخالت نکرده است، بیشتر از آنکه به جهان‌بینی عیسوی برگردد، نتیجه‌ی تاریخ رواج‌یابی مسیحیت و محیط اجتماعی جغرافیای آن است. مسیحیت در اصل خود دین فتح نبود و فقط در آنجایی در صدد دگرگون کردن عرف برآمده که به‌عنوان دین فاتحان به مردمان تحمیل شده است. قیصران مسیحی سده‌های میانه در اوج دین‌مداری خود خویشتن را با قیصران رومی می‌سنجیدند و می‌خواستند چون آنان رفتار کنند. آنان بودند که حقوق رومی را از نو

18 Karl Kroeschell, *Deutsche Rechtsgeschichte I*, Opladen 1980, S 241.

19 Ius canonicum

20 Ius ecclesiasticum

زنده کردند. کلیسا با این کار مخالفتی نداشت، چون نمی‌توانست بدیلی در برابر آن عرضه کند. بدیل آن می‌بایست در یک دولت فتح ایجاد شده باشد، مسیحیت اما از چنین تجربه‌ی سنت‌سازی برخوردار نبود. این را نیز باید در نظر گرفت که بازی کنان صحنه‌ی سیاسی فقط قیصر و پاپ نبودند، اشراف نیز حضور داشتند که نیروی دارای شخصیت و خودآگاهی بودند و با آنان نمی‌شد همچون در شرق هر رفتاری کرد. در دوره‌ی پایانی سده‌های میانه نیروی مهم دیگری پا در صحنه نهاد: مردمان شهرنشین، شارستانیان^{۲۱}. اینان رعیت بی‌اختیار نبودند، شورا داشتند و امیران مجبور بودند خواسته‌های آنان را در نظر گیرند. در برابر کلیسا نیز بره‌ی زیور زبان بسته نبودند. اینان بودند که در قرن ۱۶ نیروی اتکای جنبش دین-اصلاح‌گری شدند. بدون برخوردارِی شوراها‌ی شارستانیان از شخصیت و حقوق جنبشهای لوتری و کالونی نیروی پشتیبان نداشتند و به سادگی سرکوب می‌شدند. از قرن یازدهم در میان شارستانیان به تدریج صنف حقوق‌دان شکل می‌گیرد. در پایان سده‌های میانه دیگر امور داخلی هیچ شارستان مهمی بدون این صنف نمی‌چرخد. حقوق‌دان امور قضایی را پیش می‌برد، کارگزار دستگاه دیوانی است، کارمند است، حسابرس و حسابدار است. حقوق‌دان کشیش نیست و رشته‌ی حقوق در دانشگاه بخشی از الهیات نیست. با قدرت‌گیری شارستان حقوق نیز اهمیت می‌یابد و طبعاً صنف حقوق‌دان.

حقوق رومی برگرفته است از عرف، منظم شده اما بدون میانجی‌گری یک عقل نظری. آن را بیشتر باید کارآموزانه آموخت تا دانش آموزانه. در پایان سده‌های میانه درکی انتزاعی و آرمانی از حق رواج می‌یابد که ریشه در فلسفه‌ی رواقی رومی دارد. مفهوم حتی طبیعی از این فلسفه می‌آید. حقوق با بهره‌گیری از مفهوم انتزاعی حق به تدریج اصلهای حقوقی را پیش می‌کشد، منطق خود را می‌آفریند، به گزاره‌های خویش انتظام می‌دهد و به دانش حقوق تبدیل می‌شود. حقوق تازه‌ای زاده می‌شود که حقوق رومی را، که انبانی بوده است از نمونه‌های تجربی در خود حل می‌کند. زمینه‌ی همه‌ی موضوعهای آن جامعه به‌عنوان جامعه‌ی حقوقی است. هر مفهوم و گزاره‌ی حقوقی از درون این جامعه برگرفته می‌شود. مفهوم مؤسس آن اما خود مفهوم حق است که می‌توان از آن تفسیری دینی داشت یا نداشت. این تفسیر در انتظام درونی جامعه تغییری اساسی ایجاد نمی‌کند. همه به شکلی عقلانی بودن مفهوم حق و اساس عقلانی جامعه‌ی حقوقی را می‌پذیرند. عقل مفهومی بارآور می‌شود. خردورزانه می‌اندیشند و در جستجوی شکل‌های بهینه هستند. شارستانهای ایتالیایی خاستگاه این پدیده‌اند:

در این واحدهای سیاسی روح دولت اروپایی مدرن برای نخستین بار به آزادی تمام از انگیزه‌های خاص خود پیروی می‌کند: خودخواهی افسارگسیخته به مدهش‌ترین وجوه حکمفرماست، هرگونه حق در معرض استهزا قرار دارد و هرگونه ادب و فرهنگ سالم در نطفه خفه می‌شود. ولی آنجا که این گرایش شریر از میان می‌رود یا به نحوی از انحا تعدیل می‌شود، پدیده‌ای تازه و جاندار گام در

۲۱ در لغت‌نامه دهخدا این معناها را زیر درآیه‌ی شارستان می‌یابیم: شهر، شهرستان، قلعه و حصار، کوشک و عمارتی که اطرافش بساتین باشد. بر این مبنا می‌تواند در ترجمه از نظر لغوی - و هر آینه نه به اعتبار بار تاریخی‌اش - مترادف با Burg گرفته شود که Burger/Bürger/bourgeois در اصل به معنای ساکن رسمی Burg از آن می‌آید. شارستان و شارستانی، چون بر خلاف شهر و مدینه و شهرستان و شهروند و شهری کم رواج دارند، برای کارگزاری به‌عنوان فن-واژه مناسب‌تر هستند.

ساحت تاریخ می‌نهد: دولت به‌عنوان ابداعی آگاهانه و محاسبه‌شده، و همچون اثری هنری. چه در دولت‌شهرهای جمهوری و چه در شهریاریه‌های استبدادی، روح دولت به‌صورت گوناگون متجلی می‌گردد و شکل داخلی و سیاست خارجی آنها را معین می‌کند.^{۲۲}

حقوق خود در خدمت اندیشه‌ی ابداع آگاهانه و محاسبه‌شده دولت قرار می‌گیرد. از تلفیق این دو فلسفه‌ی سیاسی عصر جدید پدید می‌آید که کشف می‌کند جامعه را می‌توان شکل داد و جامعه‌ی خردورزانه تأسیس شده به‌روزتر از جامعه‌ی سنتی بی‌ابداع و بی‌تأسیس‌گری است. کلیسا در مقابل رشد حقوق و حقوقی شدن زندگی عرفی مقاومت خاصی نشان نداد و حتا از آن پشتیبانی کرد، اما در مقابل اندیشه‌ی تأسیس‌گری تا توانست ایستاد. جنبش دین-اصلاح‌گری اندیشه‌ی ابداع و تأسیس را تقویت کرد، با اینکه دین-پیرایان بهبود زندگی این-جهانی را وظیفه‌ی خود نمی‌دانستند و به این دلیل توماس مونتسر^{۲۳} را از خود راندند. او اصلاح‌گری بود که از اصلاح‌گری دینی اصلاح‌گری اجتماعی را نیز انتظار داشت. تأثیر مثبت پروتستانیسم بر اندیشه‌ی ابداع و تأسیس از راه تأکید بر «آزادی انسان مسیحی»^{۲۴} صورت گرفت. منظور از این آزادی در درجه‌ی نخست این بود که ارتباط این-جهانی انسان با عالم قدسی مقید به وساطت کسی یا مؤسسه‌ای یا از راه تشریفات خاصی نیست. با این تأکید کشیش و کلیسا به‌عنوان تشکیلات ارج سنتی خود را از دست دادند. پروتستانیسم اعلام کرد که هر کس خود کاهن خویش است. در این کیش پایگاه کاهنی را نزدوند، اما قدسیتش را گرفتند و گفتند که فقط یک شغل است و از الزامهای تخصص‌یابی و تقسیم کار اجتماعی. پروتستانیسم خود را به‌عنوان کیش ایمان معرفی کرد و در مقابل کلیسای رومی را متهم نمود که کیش تشریفات است. ایمان‌مداری به‌صورت درون‌گرایی، تأکید بر وجدان و خوارداشت تظاهر ابداع دین-اصلاح‌گران نبود و ریشه‌ی عمیقی در مسیحیت داشت. فرهنگ حقوقی در جهان مسیحیت نیرویابی خود را تا حدی مدیون وجدان‌گرایی مسیحی است که وظیفه‌شناسی و حس مسؤولیت را تقویت کرده است، چیزهایی که بدون آنها عالی‌ترین مجموعه‌های قانونی نیز نمی‌توانند از یک جامعه اجتماعی قانون-مدار بسازند. نظریه‌ی آمرزش پروتستانی این فضیلتها را استوارتر کرد. بر طبق این نظریه با خدا نمی‌توان وارد هیچ معامله‌ای شد، او اگر بخواهد کسی را بیمارزد، می‌آمرزد و اگر نخواهد نمی‌آمرزد حتا اگر لحظه‌لحظه‌ی زندگی فرد به‌عمل صالح گذشته باشد. اینجا این پرسش سر برمی‌آورد که چرا باید نیکوکار بود؟ در این زمینه بسیار بحث کرده‌اند و زمینه‌ای را فراهم کردند تا فیلسوفی چون کانت از آن به‌پاخیزد. کانت به‌عنوان فیلسوف پروتستانیسم به این پرسش چنین پاسخ گفت: نیکوکاری هدفش را در خود دارد، نیکی را باید به خاطر نیکی خواست. این پاسخ شگفتی برنینگخت و کسی وی را به دلیل نیک دانستن ذاتی نیکی متهم به کفرگویی نگرد. جامعه این تربیت را داشت که بگوید 'صواب است'، نه اینکه 'ثواب دارد'. رد معامله‌گری و روحیه‌ی تجاری به تأکید بر بودن به جای داشتن یعنی سپارش به انجام کار نیک به خاطر کار نیک و نه به خاطر اجر و پاداش راه بُرد.

۲۲ یاکوب بورکهارت، فرهنگ رنسانس در ایتالیا، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶، صص. ۱۸-۱۹.

در یونان و رم باستان حقوق و اخلاق یگانه بودند. شاگردان سقراط محاکمه و اعدام وی را عملی غیراخلاقی، اما قانونی نمی‌دانستند، بلکه می‌گفتند در ماجرای وی قانون بد تفسیر شده و بدان بد عمل شده است. در سده‌های میانه به دلیل وجود دو پهنه‌ی متمایز دینی و عرفی، و این که اخلاق بر دین تکیه داشت، این دو از هم منفک شدند. در پایان این دوران حقوق درست به دلیل منفک بودن آن از اخلاق امکان‌پذیری شدن، نظام‌یابی و تبدیل شدن به دانش حقوق را یافت. چند و چون این منفک بودن بحثی است مکتب‌ساز در فلسفه‌ی حقوق و اخلاق. اهمیت کارکردی آن خودنمایان است، مثلاً در جایی که از کارگزار دولت خواسته می‌شود مطابق قانون رفتار کند. در این جا فرد حق ندارد بگوید خلاف مقررات عمل کردم، چون می‌خواستم مطابق اخلاق عمل کرده باشم. پاسخ به وی احتمالاً این است که در قانون‌گذاری مصلحت‌عموم، که خواست اخلاق است، در نظر گرفته شده، از این طریق بار اخلاقی تصمیم از دوش اجراکنندگان برداشته شده و اجراکننده فقط باید به حسن اجرا بیندیشد. اگر جز این باشد اراده‌های فردی جاری می‌شوند و برداشته‌های اخلاقی فردی ممکن است دیگر جایی برای کارکرد قانون باقی نگذارند.^{۲۵}

تفکیک زیان‌رسان نیز هست. از همین رو تأکید می‌شود که از راه تربیت اخلاقی و تشویق ارتباط‌های جاندار انسانی از حاکمیت مطلق مقررات خشک جلوگیری گردد؛ صرف انجام وظیفه‌ی قانونی کافی نیست و شخص باید در برابر کل جامعه و بلکه کل جهان مسؤولیت داشته باشد. این سپارش‌ها توصیه‌هایی هستند در چارچوب جامعه‌ی قانونی. نقد این جامعه اگر قانونیت آن را ویران کند، عرصه‌ای برای اخلاقیات نیز باقی نمی‌گذارد. در جامعه‌ی قانونی، انجام سپارش‌های اخلاقی از دین نیز انتظار می‌رود. دینی که چنین کند و پشتیبان مدنیت باشد، بنابر نام‌گذاری ژان ژاک روسو «دین مدنی» خوانده می‌شود. پشتیبانی‌ای این‌سان از مدنیت از یکسو و از سوی دیگر دلگرمی دادن به فرد در دنیایی بی‌قرار دو وظیفه‌ی عمده‌ای است که دیانت مدرن با آنها تعریف می‌شود. سکولاریزاسیون از منظر تحول دین فراگشت دیانت سنتی به چنین دیانتی است. از راه جنبش بی‌سکون دین-پیرایی امکان چنین تحولی برای مسیحیت حاصل شد. در جهان ما نیز اگر بحث سکولاریسم نخواهد جای هرزه‌درایی و پریشان‌گویی باشد، باید امکانها و ظرفیتهای این فراگشت را بر زمینه‌ی مسئله‌ی پایه‌ای تبدیل جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی قانونی در دستور کار قرار دهد. در این گوشه‌ی گیتی نیز مسئله‌ی قانون و مسئله‌ی سکولاریزاسیون همزاد هستند. آنانی که چون یوسف خان مستشارالدوله در آستانه‌ی انقلاب مشروطیت نجات ملت را در «یک کلمه»^{۲۶} دیدند - کلمه‌ی

۲۵ شهامت مدنی و نافرمانی مدنی، که بحثشان مرتبط با این موضوع است، نافی نفس تفکیک قانون و اخلاق نیستند. در این باره بنگرید به:

محمد رضا نیکفر، خشتون، حقوق بشر، جامعه مدنی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۸، از ص. ۱۵۳.

۲۶ «مستشارالدوله در تاریخ نشر اندیشه آزادی در ایران مقام ارجمندی دارد. او اصول افکار سیاسی خود را در رساله یک کلمه، که به سال ۱۲۸۷ هـ ق در پاریس نوشته، بیان کرده است. صاحب تاریخ بیداری ایرانیان [ناظم الاسلام کرمانی] در این باره گوید که وی در مأموریت پاریس نظام و آبادی و ثروت ملی و فرهنگ و هنر اروپا را دید و بر شور و حرارت قلبی او نسبت به ایران افزوده شد و چون سبب ترقیات فرانسه و تنزلات ایران را از [میرزا] ملکم [خان] پرسید، ملکم چنین جواب داد که «بنیان و اصول نظم

قانون -، روند سکولاریزاسیون را برانگیختند. اگر همگان بدانند یک کلمه کنایه از چیست، سکولاریزاسیون را می‌توانیم یک کلمه‌گرایی ترجمه کنیم.

یک کلمه نوعی انحصارگری در خود دارد، چون می‌گوید: شرط سامان یافتن جهان ما فقط در یک چیز است: قانون! بیشتر اما شریعت تعیین یافته در فقه خود را شرط سامان‌یابی جامعه اعلام کرده بود. پس طبیعی بود که اندیشه‌ها بدان پردازند که در مورد این دو ادعا داوری کنند. جهان مسلمان کثرت‌گرایی قرن ۱۳ اروپا را نمی‌پذیرفت. در آن هنگام حقوق کلیسایی، حقوق رومی، عرف، قوانین قیصری و احکام امیران محلی همزیستی در مجموع مسالمت‌آمیزی داشتند و کسی، از جمله از درون کلیسا، به این فکر نمی‌افتاد که با رویکردی انحصارطلبانه مسئله‌آفرینی کند. پس از ورود مفهوم قانون در معنای حقوقی آن به کشور تفاوت و رویارویی آن با حکم شرعی بلافاصله احساس نشد. بیشتر یک کلمه‌گرایان نخستین از جمله خود یوسف‌خان مستشارالدوله، میان قانون در مفهوم حقوقی آن و حکم شرعی فرق چندانی نمی‌گذاشتند و در اندیشه بودند که چگونه می‌توان قانونیتی شرعی برقرار کرد. علمای طرفدار مشروطه همگی این گونه فکر می‌کردند. این طرز فکر هنوز نیز موجودیت دارد. یکی از روایتهای امروزی آن با عنوان مردمسالاری دینی مشخص می‌شود. داوری این گرایش در مورد آن دو ادعا یکی کردن آنها با محوریت دین است. دین را اما گاه به معنای فرهنگ خو گرفته به دین در نظر می‌گیرند گاه به معنای شریعتی که از گهواره تا گور حکم‌فرمایی می‌کند. تفسیر لیبرالی از نوع نخست است. مشخصه‌ی این تفسیر حرکت از حکمهای کلی و انتزاعی دین و نادیده گرفتن حکمهای مشخص آن است. در آن دین را از تاریخ خود جدا می‌کنند، تا معرفت سنتی شکل گرفته در طول تاریخ را عارضی جلوه دهند و با خنثا کردن آن زمینه را برای معرفت دینی تازه‌ای فراهم سازند، معرفتی که از جمله بتواند پذیرای قانونیت وضع گشته در زمین باشد. مروّجان آن بر این روال، در عین سخن گفتن از محوریت دین، حاضرند تا آنجا پیش روند که مبنای سامان‌دهی به زیست انسانی را قانون قرار دهند. مشروطه علمای مخالف خود را نیز داشت. آنان آغازگران اندیشه‌ی رادیکال مخالف سکولاریزاسیون هستند. سلسله‌جنبانشان شیخ فضل‌الله نوری بود که اعتقاد داشت مملکت اسلامی فقط با حذف دین مشروطه می‌شود. جنبه‌هایی از تضاد قانون با

فرانسه یک کلمه است و همه ترقیات نتیجه همان یک کلمه، و آن یک کلمه، که جمیع انتظامات و ترقیات فرانسه در آن مندرج است، کتاب قانون است.“ و همین مطلب بود که وی در رساله یک کلمه عنوان و معنی حقوق اساسی فرد و معانی حکومت ملی را برای هموطنان خود تشریح کرد و شاید او اول کسی است در ایران که اراده ملت را منشأ قدرت دولت دانسته و از تفکیک قدرت دولت از نفوذهای روحانی و برابری اتباع مسلم و غیرمسلم از نظر حقوق اساسی سخن رانده ...» «عاقبت کار وی شنیدنی است: او «گرفتار همان سرنوشتی شد که دامنگیر همه آزادیخواهان آن زمان بود، بدین معنی که او را به فرمان [ناصرالدین] شاه در اوایل سال ۱۳۰۹ هـ ق محبوساً و مغلولاً از آذربایجان به قزوین آوردند و در عمارت رکنیه آنجا با زنجیر و کنده نگاه داشتند. وی در زندان تنها بود و اجازه ملاقات با احدی، حتی با سایر محبوسین قزوین نداشت. گویند در زندان چندان زجر و آزارش دادند و کتابچه را به سرش کوفتند که چشمانش آب آورد و چند سال بعد به سال ۱۳۱۳ هـ ق به بیچارگی درگذشت.» (یحیی آربن‌پور، از صبا تا نیمه. تاریخ ۱۵۰ سال ادب فارسی، جلد اول: بلاغت، دیداری، چاپ ششم، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۷۵، ص. ۲۸۳-۲۸۲)

شرع در جمله‌های زیر به خامه‌ی محمدحسین بن علی اکبر تبریزی از مشروعه‌خواهان آن هنگام بازتاب شفافی دارند:

اگر مقصود آن است که همان احکام شریعت مدونه را از روی تقلید به مجتهد جامع‌الشرایط عمل و اجرا نمایند، دیگر وکلا و مبعوثین در مجلس شورا جمع شده به مشورت همدیگر قانون نوشتن و اکثریت آرا را حجت دانستن خلاف و بی‌قاعده خواهد بود. بلکه باید بگویند ما جمع شده‌ایم که احکام شریعت مطهره را به مقام اجرا بگذاریم تا ثمرات عاجله و آجله او را نائل باشیم و اگر مقصود از مشروطه آن است که وکلا و مبعوثین در مجلس شورا جمع شده به اتفاق یا به اکثریت آرا قانونی وضع کرده و اسم او را قانون اساسی بگذارند بعد او را بفرستند به اطاق اجرا تا بر طبق او عمل نمایند و به عبارت دیگر مملکت دو قوه لازم دارد یکی قوه مقننه که مجلس متکفل اوست و یکی قوه مجریه که وزرای ثمانیه مکلف به اجرای اوست، در این صورت مخالف با شرع خواهد بود، زیرا از ادله احکام ما، نه شوری و اکثریت آرا دلیل شمرده نشده، یعنی اجماع علما که کاوش از قول و رضای معصوم باشد او حجت است نه اجماع کتاب‌فروش و سبزی‌فروش و بقال و علاف و نعلبند...^{۲۷}

به همین فاشگویی سخنان زیر از یکی دیگر از مشروعه‌خواهان به نام نجفی مرندی است:

البته در هر مملکتی که قانون نباشد برای انتظامات داخله و تعیین حدود و حقوق خود محتاج به وضع قانونی خواهد بود، ولی در مملکت اسلامی که حکیم علی الاطلاق و خالق ارض و سما آنچه برای انتظامات مملکتی و حفظ حقوق و حراست حدود و صیانت ثغور و استقلال و ترقی و غالبیت ملت اسلام به کفار لازم بوده و دستورهای متین و محکم و ترتیبات کامله و شامله مقرر داشته و به توسط پیغمبر اکرم (ص) ابلاغ فرموده، سر مویی از احتیاجات این ملت را تا روز قیامت فروگذار نکرده است، ابداً احتیاجی به اختراع قانونی نیست و اگر احتیاجی احساس شود از عدم احاطه به احکام الهیه و جزئیات و مترفعات آن است.^{۲۸}

این استدلال را از آن رو که می‌گوید اسلام جامع است و به دلیل جامعیت خود برای اداره‌ی جامعه بی‌نیاز به جعل قانون از سوی آدمیان است، استدلال جاهلیت می‌نامیم. در گفتمان دوبینی دنیوی-اخروی بیانی از آن چنین تواند بود: اسلام ناظر بر دنیا و آخرت است و دربرگیرنده‌ی هر آنچه برای زیست این-

۲۷ محمد حسین بن علی اکبر تبریزی، «کشف المراد من المشروطه و الاستبداد»، در: رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت - منابع اندیشه سیاسی در تاریخ ایران، کتاب اول)، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۴، ص. ۱۳۲، در اینجا به نقل از: جمیله کدیور، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، تهران: طرح نو، ۱۳۷۸، ص. ۲۷۸.

۲۸ نجفی مرندی، «دلایل براهین الفرقان»، در: رسائل مشروطیت، پیشین، ص. ۲۰۰. در اینجا به نقل از جمیله کدیور، پیشین، ص. ۲۹۴. جمیله کدیور پس از نقل این سخنان نجفی مرندی در توضیح فکر او در این باب می‌نویسد: «وی معتقد بود که در هر موضوع هر مقدار قانونی اختراع شود، به همان مقدار این قانون اختراعی جانشین احکام الهیه شده، به همان مقدار از اساس اسلام کاسته شده و همان مقدار احکام و اوامر و نواهی شریعت اسلام از میان می‌رود. پس این قانونگذاری در حقیقت فقط و فقط برای فانی ساختن و متدرجاً از میان بردن اسلام است، لاغیر.» (همانجا، صص. ۲۹۵-۲۹۴)

جهانی و رستگاری آن-جهانی لازم است. در گفته‌های نقل شده در بالا آشکارا می‌بینیم که منطقِ گفتمانِ دوبنی را ورودِ عنصرِ سومی به نام قانون آشفته کرده و وحدتی را که اساسِ جامعیت بوده برهم زده است. در بالا بر استدلالی که پیش می‌گذاشت اسلام بی‌نیاز به سکولاریزاسیون است چون برخلاف مسیحیت دنیا و شئون دنیوی را به رسمیت شناخته است استدلال بی‌نیازی نام نهادیم و با آن از زبان حسن حنفی و جواد طباطبایی آشنا شدیم. حال برمی‌نهمیم که استدلال جامعیت و استدلال بی‌نیازی یکی هستند و از میان آن دو اصالت با دیدگاه جامعیت است: جامعیت است که بی‌نیازی می‌آورد.

هنگام بررسی جامعیتی که آماج شرع است، باید مواظب بود که هیچ جلوه‌ای از جامعیتِ زندگی در شکل طبیعی‌اش به جای آن گرفته نشود. در زندگی میان واقعیتها و هنجارها و اسطوره‌ها تعادلی خودبه‌خودی برقرار می‌شود. اگر بحرانی پیش نیاید و عاملهای بیرونی دخالت نکنند، میان عنصرهای مختلف همزیستی‌ای ایجاد می‌شود و به هر پاره سهمی از زمان و مکان و توجه و عاطفه‌ی فردی و عمومی اختصاص می‌یابد. جامعیتِ زندگی با مقوله‌ی فرهنگ معرفی می‌شود و پیش می‌آید که در سخن گفتن از دنیای گذشته و گاه دنیای کنونی فرهنگ با صفتِ دین شناخته شود: در مثل فرهنگِ اسلامی یا مسیحی. این قیدِ دینی با خودِ آن دین در شکلِ آموزشیِ آن، یعنی بدان صورت که در مرکزهای دینی آموزانده می‌شود، یکی نیست، چنان که حتماً می‌توان از جلوه‌های خداناباوری در فرهنگِ اسلامی یا مسیحی سده‌های میانه سخن گفت. هر دینی رفض و الحادِ خاص خود را دارد و به این اعتبار می‌تواند با صفتِ آن دین معرفی گردد. دین در مفهومِ جامعی که رفض و الحاد را نیز دربرگیرد، همان شریعتِ جامع نیست. شریعتِ جامع در جنبشهای بنیادگرا و احیاءگر عصر ما مخالفِ این دینِ عرفی است. چنان که در نمونه‌ی ایران دیده می‌شود، می‌آیند و تعادلِ طبیعیِ ایجاد شده میان واقعیتهای زندگی و باورهای دینی را به هم می‌زنند و می‌کوشند مسلمانان را از نو مسلمان کنند. در اینجا جامعیتی دیگر مطرح است. استدلالِ جامعیت به این جامعیتِ دیگر نظر دارد و نه جامعیتِ زندگی.

این دو نوع جامعیت فقط در صدرِ اسلام یکی هستند. آن دوره نمونه‌ی هنجارگذارِ وجودِ تمامیتی یکپارچه^{۲۹} است. عُرف به رسمیت شناخته شده، بسیاری از احکامِ آن به امضای شریعت رسیده و شرعی گشته‌اند. این جامعیتی است در مجموع طبیعی به معنای خودبه‌خود رشد کرده؛ پدیداریِ آن رخدادی تاریخساز است در یک زبان، در یک فرهنگ، در میانِ یک قوم. آن قوم به‌عنوانِ فاتح پا در عرصه‌ی تاریخ می‌گذارد. استدلالِ بی‌نیازی در جامعه‌ی نخستینِ اسلامی پایه‌ی استواری دارد، چون در آنجا دین و دنیا به کاملترین شکل ممکن به وحدت رسیده‌اند. اما بدیهی است که سخن گفتن از نیازِ آن جامعه به سکولاریزاسیون یا بی‌نیازیش از آن بی‌مورد است. ادامه‌ی داستان را باید دید و این پرسش را باید درافکند که: آیا در هر جایی که فتح شد، باز می‌توان آن جامعیتِ آغازین را دید؟ جامعیتی که پس از این برقرار می‌شود از مقوله‌ی تسخیر است و از نظرِ پژوهش تاریخی کاری است بس ساده که پس از فتح الفتوح تنش میان دو عنصرِ دین و دنیا در هر گوشه از دنیای آن بازنمایانده شود. جامعیتِ پس از فتح الفتوح دیگر نه یک واقعیتِ کمابیش طبیعی، بلکه یک هنجار است، یک حکم است: جامعیتی است که باید برقرار

شود. یک اشکال بزرگ استدلال بی‌نیازی مبتنی بر تصور جامعیت تفسیر این بایستی به‌عنوان هستی است. چیزی که به‌عنوان فرهنگ اسلامی می‌شناسیم در شکاف میان این بایستی و هستی شکل گرفته است. رویکرد بسط احکام فقهی رویکرد فتح است. آرمان آن تبعیت مطلق هستی از حکمهای فرموده است. الگوی تاریخی آن یکپارچگی برقرار شده در صدر اسلام است. واقعیت را اما در همه جا نمی‌توان یکپارچه‌سازانه فتح کرد. آنجایی که واقعیت در رویکرد یکپارچه‌سازی تسخیرشدنی نباشد، تمهیدی رخ می‌نماید که به حقه‌ی شرعی شهرت دارد. حقه‌ی شرعی دلیلی بر انعطاف‌پذیری است، انعطاف‌پذیری‌ای تا حد نفی اصول. بر این انعطاف روحیه‌ای تجاری حاکم است، بده‌بستانی صورت می‌گیرد و معامله‌ای جوش می‌خورد. ایستار فتح و ایستار تجاری از آغاز مکمل یکدیگر بوده‌اند. جامعیت زندگی به دلیل منطق درونی خود که برقراری آشتی و انعطاف است، ایستار تجاری را تقویت می‌کند و خود سخت از آن متأثر می‌شود. انعطافی ایجاد می‌شود تا حد بی‌اصولی. گویا هرکاری می‌توان کرد و همه چیز مجاز است، فقط باید بهانه‌ای جور کرد و اضطراری را نشان داد. این بی‌اصولی خود جامعیتی ایجاد می‌کند مجتمع‌ساز عنصرهایی گوناگون و چه بسا متضاد. زندگی از خود در برابر فاتحان دفاع می‌کند، اما این به بهای هنگفتی تمام می‌شود: بی‌اصولی به‌عنوان اصل، تظاهر و ریاکاری. استدلال جامعیت به جامعیت ناب شرعی نظر دارد نه این جامعیت ظاهری. به آن اما مدام ارجاع می‌دهند و می‌گویند ما در دنیای پیشامدرن هیچ مشکلی نداشتیم؛ در این خطه فرهنگی جامع مستقر بود، و ما هم دینمان را داشتیم و هم دنیامان را. این توسل به عصری به سرآمده کاملاً بیمورد است. جامعیت خواهان امروزین خواهان جامعیت گذشته نیستند چونان که در نقل سنت فرهنگی به گزینش دست می‌زنند و چهره‌ها، اندیشه‌ها و آیین‌های بسیاری را سانسور می‌نمایند، در حالی که همه‌ی آنها به آن جامعیت تعلق داشته‌اند. فرهنگ جامع گذشته واگستگاه استدلال بی‌نیازی در روایت غیر دینی آن نیز هست. ارجاع به آن از این سو نیز بیمورد است چون تعادل موجود میان دین و دنیا در آن فرهنگ از نوع تعادل در یک فرهنگ سکولار نیست، که در آن در وضعیتی متعادل، یعنی از نظر ارزشهای موجود خنثا، هر کس راه خود را می‌رود. تعادل سکولار قانونیت دارد و بر بحرانهای خود با انقباض و انبساط‌هایی غلبه نمی‌کند که پایه‌ای از آنها حقه‌های شرعی هستند. از آن گذشته آن جامعیت به هم خورده و بحراندگی آن است که پاسخی را بایسته می‌کند که اگر بخواهد با جهان معاصر همخوان باشد، سکولار است. بی‌نیازی به معنای پوشاندن و انکار این بحران است.

جامعیت گذشته بر قدرت سلطانی متکی بود. حضور و رویکرد فاتحانه‌ی دینی به سلطان اتکا داشت و در حالت مغلوبیت به سلطانی از میان رقیبان یا سلطنتی که باید برپا شود. آن جامعیت بدون سلطان تصورناپذیر است. امتیازوری روحانیت خود همبسته با آن مجموعه‌ای از امتیازوری‌های اجتماعی است که نظام سلطانی مظهر آن بوده است. این مجموعه در عصر جدید ایرانی یعنی از آستانه‌ی انقلاب مشروطیت به این سو دچار بحران شده است. روحانیت پس از مشروطیت شرط حفظ موقعیت ممتاز خود را در تداوم نظام سلطانی دید، مانع فروپاشی سلطنت گشت و سخت با جنبش جمهوری‌خواهی در افتاد. سلطنت حفظ شد و سلطانان اگر بدان نمی‌گرویدند که مجموعه‌ی تازه‌ای از امتیازوری‌ها را به جای مجموعه‌ی سنتی نشانند، می‌توانستند همواره از پشتیبانی معلمان مطمئن باشند. سلطنت فروریخت اما ایده‌ی سلطانی تداوم یافت. گرد آن با عنوانی دیگر جامعیتی نو برقرار شد.

سلطان جمع دین و دنیا است. هر دو استدلال خویشاوند جامعیت و بی‌نیازی با نگر به سلطان درست می‌نمایند. سلطان قدرتی جامع را نمایندگی می‌کند. او فرهی ایزدی دارد، ظل‌الله است، اما هم‌هنگام سخت دنیوی است. از این رو تلاش برای دنیوی کردن وی، به قول جواد طباطبایی، «سالبه به انتفاء موضوع» است. هر چه که در مورد بی‌نیازی اسلام به سکولاریزاسیون نوشته‌اند درست درمی‌آید، اگر در آن نوشته‌ها به جای نام مجرد دین عنوان قدرتی را جایگزین کنیم که در این خطه‌ی گیتی عمود خیمه‌ی جامعیت بوده است. سخن گفتن از جامعیت در مفهومی مطلقاً دینی «انتفاء موضوع» است. جامعیت در قدرت است و بحث سکولاریزاسیون بحثی است نه درباره‌ی دین در مفهومی تجریدی و منزله، بلکه درباره‌ی قدرت.

در مسیحیت آنگاه سکولاریزاسیون به عنوان ضرورت رخ نمود که در جامعیتی که در پدیده‌ی دوسر پاپ-قیصر مجسم بود، شکاف ایجاد شد. این شکاف ناشی از تحول در جامعه‌ای بود که پاپ-قیصر حکمفرمای جامع آن بود. پیشروی تقسیم کار اجتماعی، کثرت و پیچیدگی نهادهای اجتماعی، چندمرکزی گشتن، پوشش جغرافیایی، به هم خوردن نظام ایستای طبقاتی کهن، پوشش اجتماعی در محور عمودی آن، آگاهی عصر جدید، انسان‌باوری آن و نشستن خواست سرفرازی و آزادی به جای وجدان معذب و منش سرافکنندگی باعث شدند که انسانها دیگر حکمفرمایی جامع پیشین را برنتابند. جمع گیتی و فراگیتی، تا جایی که هنوز مسئله بود، شکلی فردی یافت و حل آن به افراد سپرده شد تا هر کس بنابر گرایش خویش پاسخی برای آن بجوید و در چارچوبی فردی چاره‌ی آن را بسازد. بنابر این جمع دین و دنیا در اصل دیگر به هیچ نوع مدیریت سیاسی نیاز نداشت. جامعیت سیاسی جدید می‌بایست یکسر گیتیانه باشد. سکولاریزاسیون جنبه‌ای از روند گذار به این جامعیت جدید بود. بنابر این به طور کلی می‌توان گفت که سکولاریسم جنبه‌ای است از پاسخ به بحران قدرت سنتی در مسیحیت؛ در جهان اسلام نیز همین کارکرد را دارد و در هر آنجای دیگری که با شکل‌گیری جامعه‌ی مدرن بحران جامعیت رخ نماید. بر این قرار استدلالهای جامعیت و بی‌نیازی تا جایی که به ساختار قدرت سنتی نظر دارند، درست هستند، اما اگر بخواهند بدین نتیجه رسند که در جهان مدرن نیز می‌توان قدرتی جامع به شکل سنتی ایجاد کرد و این قدرت در این جهان چونان وصله‌ای ناجور و نجسب نخواهد بود، سخت به خطا می‌روند. و نیز بر این قرار پیشبرد بحث سکولاریسم به صورت مقایسه درجه‌ی گیتیانگی در مسیحیت و اسلام و بازنمون نیاز گیتیانه‌گردی مسیحیت و بی‌نیازی اسلام به این امر از بیخ و بن خطاست. مسیحیت تاریخی سده‌های میانه مسئله‌ی جامعیت گیتی و فراگیتی را به نوعی برای خود حل نموده بود، اسلام تاریخی نیز همچنین. از این نظر هیچ تفاوت بنیادی با یکدیگر ندارند و گیتیانگی‌شان یکسان است.

قدرت مدرن، نه قدرت جامع بلکه قدرت محدود است، محدود به گیتی و محدودشونده به حوزه‌هایی معین. آزادیخواهی مدرن بازداشتن قدرت از گرویدن به سلطان‌واری است، ممانعت در برابر تبدیل آن به قدرت جامع از جمله به صورت فرمانروایی بر وجدانهاست. جامعه‌ی مدرن جامعه‌ی انسانهایی است که موظف به نمایش درون خود به صورت شرکت در مراسمی خاص، آرایشی خاص در صورت و پیکر و پوشش و عمل به مجموعه‌ای از رفتارهای ازپیش‌تعیین‌شده نیستند. از جمله به این دلیل است که این جامعه بی‌نیاز از قدرت جامع گذشته است. اگر برای فرد مسئله‌ای به شکل جمع گیتی و فراگیتی

مطرح باشد، خود عهده‌دار حل آن می‌شود. این مسئله دیگر به‌عنوان مسئله‌ای حقوقی مطرح نیست. حقوق مدرن خود را به شرطهای صوری همزیستی بهینه‌ی گیتانه‌ی انسانها محدود می‌کند. آموزه‌ی کانتی حقوق که بیش از هر آموزه‌ی دیگری روح حقوق مدرن را بازتاب می‌دهد قانونهای همزیستی را در صوری‌ترین شکل آنها مطرح می‌سازد. حق-گذاری بنابر این آموزه ایجاد وضعیتی است که آزادی را خودش پذیر کند. تعیین این که فرد با آزادی خود چه می‌کند، در حیطه‌ی وظیفه‌های حقوق نمی‌گنجد. از این نظر قانون جامع نیست و نباید باشد و دولتی که بخواهد مضمون آزادی شهروندان را تعیین کند، قانون را زیر پا می‌گذارد.

انگیزه‌ی رویکرد به قانون در کشور ما دو چیز بود: ایجاد نظم برای پیشرفت و تضمین آزادی شهروندان. نظام جامع سنتی ناتوان از برآوردن این خواسته‌ها بود. رکنی از این نظام شرع بود. تلاش کنونی برای اینکه شریعتمداران را متعارض نظام جلوه دهند، افسانه‌سرایبی است. در بحث سکولاریسم دخالت دادن افسانه‌های رایج این روزگار، حتا اگر کسانی سخت به آنها باور داشته باشند، دور شدن از درک تاریخی است و نباید دانست که سکولاریزاسیون عنوان جنبه‌ای از یک روند تاریخی است، نه مفهومی ایدئولوژیک در پیکار با مفهومی ایدئولوژیک دیگر. در دستگاه پیشین نظام حقوقی ترکیبی بود از فرمانها (فرمانهای سلطانی، فرمانهای امیران محلی و فرمانهای خانها و سران طایفه‌ها)، احکام شرعی و عرف و عادت. این دستگاه حقوقی تشکیلات و کارگزاران خود را داشت: گزندگان و محتسبان، حاکمان شرع، پاکاران محلی و سرانجام ریش سفیدان. احکام از دو جا می‌آمدند: از زمین و از آسمان. دوره‌های فتح که به سر می‌آمد تعارض احکام کمتر پیش می‌آمد و نظام از این نظر متجانس بود. این تجانس از سه سو پشتیبانی می‌شد: از سوی سلطان، شرع و عرف. سلطان علی‌القاعده حافظ شرع بود و ظل‌الله؛ او و مراتب فرماندهی حکومتی-طبقاتی جانب عرف و عادت را رعایت می‌کردند و در صورت لزوم عادت برقرار می‌ساختند، متشرعان دعاگوی سلطان و نظام حکمفرمایی بودند و تمهیدات فراوانی برای همگرایی متقابل داشتند. آخرین چاره واقع‌بینی کلاه شرعی بود. به عرف و عادت شکل می‌دادند و هر جا لازم می‌دانستند شرع را به جامه‌ی عرف محل درمی‌آوردند. بر عرف و عادت نیز جهان‌بینی سنتی حاکم بود و اساس منش آن را بندگی و سرافکنندگی تشکیل می‌داد، بنابر این اساساً از هر دو سو حکم‌پذیر بود. جامعیت دین در توانایی آن بود برای این که رکنی از این نظام باشد. مسیحیت نیز در جهان خویش رکنی از نظام بود، اما هم‌هنگام به صومعه پناه می‌برد و تارک دنیا می‌گشت. عده‌ای از مسلمانان نیز روزگاری با زندگی جامع هم-این-جهانی هم-آن-جهانی مشکل داشتند و به عرفان متوسل شدند. این پارسایی اما تداوم نیافت و فقط در ادبیات سنت ایجاد کرد. پس از نسلی چند عارفان نیز جزئی از نظام شدند. بدین خاطر نیز جامعیت اسلام تاریخی از مسیحیت تاریخی پیشی می‌گیرد. بود جامعیت نبود پارسایی دینی است.

اگر کسی اینک بخواهد در پی زنده کردن جامعیت گذشته باشد، باید در درجه‌ی نخست بدان بیندیشد که چه جانشینی می‌تواند برای سلطان بیابد. طرح التقاطی 'حکم شرعی + قانون مصوب مجلس ملی' مشکل جامعیت را حل نمی‌کند. دوگانگی درهمه‌جا خود را نشان می‌دهد، از رفتار فردی گرفته تا رفتار نظام و مسؤولان آن. فرد اگر به کانونهای قدرت نزدیک باشد و منش متشرعان را بشناسد، می‌تواند به بهانه‌ی احساس مسؤولیت شرعی هر قانونی را زیر پا بگذارد. در بالا بحرانی که در حقوق سیاسی به

بحران قانون اساسی مشهور است، به جنگی فرسایشی تبدیل می‌شود. این بحران در ایران امروز خود را به صورت شکاف میان بخش انتخابی و بخش انتصابی نشان می‌دهد. بخش انتخابی بخش قانونی است، بخش انتصابی بخش شرعی. بخش شرعی جایگاهی قانونی نیز دارد، اما به عنوان مظهر شرع همواره فراتر از قانون است. شرع بی‌نیاز از مشروعیت قانونی است، قانون اما باید از شرع تمنای مشروعیت کند.

طرح التقاطی نه راضی‌کننده‌ی شرع‌گرایی است نه قانون‌گرایی. پذیرفتن حق قانون‌گذاری حیل‌ه‌ی شرعی‌ای است در تاریخ شرع بی‌پیشینه، که تا حد پذیرش صورت پیش می‌رود، اما نمی‌تواند محتوایی را بپذیرد. آنجایی که قانون‌گذاری جدی شود، وجدان شرع آزرده می‌گردد. مسؤولیت شرعی در برابر مسؤولیت قانونی می‌ایستد و چون فرمانروایی در اصل با شرع است، قانون فقط تا آن حدی تحمل‌پذیر می‌شود که محدود به انتظام دادن به عرصه‌های حاشیه‌ای اجتماعی شود. تمهیدهایی نظیر حکم حکومتی برای تعلیق موردی شرع نه تقویت قانون، بلکه تقویت جانمایه‌ی سلطانی نظام است که با قانون ناسازگار است. همین تمهید نشان‌دهنده‌ی آن است که سلطان اساس جامعیت است و بی‌وجود آن گیتی و فراگیتی جمع نمی‌شوند.

اصل اساسی سرشت‌نامه‌ی سیاسی چنین نظامی فرمانروایی مردم بر خود نیست. نظام بدین سبب بنیادی قانونی ندارد و حتا اگر التقاط موجود بسط حوزه اختیار و اقتدار قانون‌گذاری را اصلاح‌گرانه تا حد محوریت مجلس منتخب قانون‌گذار روا داند، تا زمانی که در سرشت‌نامه‌ی آن مبنای خودفرمانروایی نظام چیزی جز اراده و انتخاب مردم و حق بی‌قید و شرط آنان در تأسیس‌گری باشد، غیرقانونی می‌ماند.

قانونیت در نهایت مبتنی بر برابردانی زن و مرد و مشارکت برابر آنان در گذارش و اجرای قانون است. اگر زمانی می‌توانستیم بگوییم سکولاریزاسیون در نزد ما با یک کلمه معناشدنی است، و آن همانا کلمه‌ی قانون است، اینک پس از تجربه‌هایی که اندوخته‌ایم و جامعه و فرهنگ خود را از راه آنها بهتر شناخته‌ایم، باید بگوییم آن را دیگر نمی‌توانیم با کلمه‌ای از نظر جنسی - در ظاهر یا در واقع - بی‌تفاوت تعریف کنیم. بایستی در قانونیتی که یک کلمه‌گرایان امروزی بر آن تأکید می‌کنند آزادی زن با صراحت مبنا قرار گیرد.

داوری درباره‌ی حکومت دینی

گیریم که کار سکولاریزاسیون این باشد که دنیا را از دین بگیرد. از آنجایی که یکی از توصیه‌های دین دل‌کندن از دنیا است، این عمل از نظر ارزشهای دینی به خودی خود عملی شرارت‌آمیز نیست. دیندار می‌تواند زاهد باشد و در رویکرد خود به این-جهان به نیکوکاری پردازد. در این حالت هردو جهان را خواهد داشت و در ادبیات سنتی اخلاقی ما هردو جهان را داشتن به این معنا تعبیر شده است. بدین اعتبار روحانی‌ای که از پیامدهای قدرت سیاسی به‌رساند، از قدرت بپرهیزد، به زهد و عبادت پردازد و وظیفه‌ی این-جهانی خود را نیکوکاری‌ای داند بی‌چشمداشت این-جهانی، سکولار است. سکولاریسم نه با زهد و عبادت مشکل دارد نه با پرداختن به امور خیریه به انگیزه‌ی دینی.

بر این قرار فرض کنیم درباره‌ی دینی سخن می‌گوییم زاهد منش از یکسو و خیر از سوی دیگر. درمورد این دین جمله‌های نقل‌شده از حسن حنفی و جواد طباطبایی کاملاً صادق هستند. ما اما با نگرستن

به واقعیت تاریخی به نتیجه‌ای می‌رسیم عکس آنچه منظور این جمله‌ها است: مسیحیت دینی می‌شود با گرایش سکولار و اسلام در نقطه‌ی مقابل آن قرار می‌گیرد.

گروندگان به الهیات سیاسی خواهنده‌ی شیخ‌سالاری پرداختن به زهد و عبادت و نیکوکاری را کسر شأن می‌دانند و وظیفه‌ی دین را فراتر از سپارش به این گونه کارها تعیین می‌کنند. آنها می‌خواهند حکومت کنند، آن هم به هر قیمتی. دینی که در حکومت دینی متجلی می‌شود، اگر چیزی فراتر از مجموعه‌ای از حکمهای مربوط به رفتار ظاهری باشد، انتظار دیندار واقعی‌ای را بر نمی‌آورد. می‌توان با تعمیم سخنی از ملا کبی جوان در مورد دولت مسیحی در مقاله‌ی درباره‌ی مسئله‌ی یهود گفت که دولت دینی در روزگار ما نه بودش یابی دولتی دین، بلکه نفی دولت از سوی دین است. دین در دولت متحقق نمی‌شود، هم دولت را تخریب می‌کند و هم خودش را. این دولت به گفته مارکس «ناقص» است، برای برطرف کردن نقص خود از دین مایه می‌گذارد و در نتیجه از دین به بارزترین شکل استفاده‌ی ابزاری می‌کند. «این دولت، دولت ریاکاری است»^{۳۰}، به تمام معنا ریاکار است، از جمله در معنایی مذهبی.

دولت دینی دولت ناقص است، چون اصل اساسی آن قانونیت نیست، و دین ناقص است، چون دینی نیست و مدام می‌خواهد دینی بشود. دینی نیست آنجایی که از وی می‌خواهیم بپذیرد که مسؤولیت هر آنچه در کشور می‌گذرد، باید به پای دین نوشته شود: بپذیرد که اخلاق اسلامی آنی است که امیران مملکتی سرمشق آن را عرضه می‌کنند، بپذیرد که اوج سلامت دستگاه دولتی آنی است که در این دستگاه دینی می‌بینیم، بپذیرد که مظهر عدالت اسلامی دستگاه قضایی این حکومت دینی است. و دینی هست آنگاه که پای وعظ و خطابه و سرکوب مخالفان پیش می‌آید.

آزادی، عدالت، پیشرفت: سه بایسته برای بهینه‌گشت سامان اجتماعی ما اینها نیستند. حکومت دینی - صرف نظر از آنچه می‌کند، گیریم که سراسر به نیت خیر - به اعتبار مقابله‌اش با روند سکولاریزاسیون در این هر سه محور مانع تکامل اجتماعی می‌گردد. به‌عنوان مخالف سکولاریزاسیون مخالف آزادی زن است، مخالف الغای امتیازها و برابر حقوقی همه شهروندان است، پس مخالف عدالت است. ممتازیت باعث خاصه خرجی می‌شود، پس اساس دستگاهش پیشاپیش بر پایه‌ی فساد تبعیض خودی-غیرخودی است. حفظ ممتازیت فقط با سرکوبگری ممکن است، پس مانع آزادی است. تمامی نیروها، استعدادها و امکاناتی کشور به کار گرفته نمی‌شوند، بنابر این مانع پیشرفت است. رژیم دینی روند فراگشت دولت ایران به دولت مدرن را بحران زده ساخته و آن را به پس رانده است. نوعی رژیم خان‌خانی برقرار شده و با حمایت خود دولت حوزه‌های مختلفی از دسترس دولت خارج شده‌اند، بی آنکه به ملت واگذار شوند. حساسی و مالیات‌گیری در این حوزه‌ها ممکن نیست. نیروی اعمال قهر حکومتی در دست دولت رسمی نیست. سیاست آموزشی و فرهنگی را نیروهایی تعیین می‌کنند خارج از دولت رسمی و مجلس نمایندگان رسمی مردم. رابطه بیش از گذشته تعیین کننده شده و ضابطه را کنار گذاشته است. دولت رسمی چون بی اختیار است نمی‌تواند در پهنه‌ی بین‌المللی به‌عنوان نماینده‌ی کشور اعتبار و کارآیی داشته باشد. این سامان دولتی که بی‌سامانی است، زنان را برده و در پرده می‌خواهد، آزادی را از شهروندان می‌گیرد، با

فساد و خاصه خرجی و بی‌برنامگی و بی‌کفایتی تبعیض‌آفرینی می‌کند، شکافهای طبقاتی را ژرفتر می‌سازد. چنین حکومتی نمی‌تواند برنامه‌ریز و پیش‌برنده‌ی مدرنیزاسیون بهینه‌ساز کشور باشد. دولت شرع‌مانع سکولاریزاسیون دولت و تبدیل آن به دولت قانونی و سکولاریزاسیون جامعه برای امکان فراگشت آن به جامعه‌ی قانونی می‌شود. دولت و جامعه‌ی بی‌قانون عرصه‌ی تاخت و تاز تصمیم‌های غیرقانونی، احکام غیرقانونی و محفلهای غیرقانونی است. کشور بی‌قانون از آزادی و عدالت و پیشرفت بی‌نصیب می‌ماند. بر این مبنا سکولاریزاسیون پیش‌شرط آزادی و عدالت و پیشرفت است. پرسش سکولاریزاسیون و پاسخگویی به آن در ایران امروز سرآغاز پرسیان آزادی، عدالت و پیشرفت است.

نظریه‌های سکولاریزاسیون

این گونه تعیین جایگاه از نظر روش بحث این امتیاز را دارد که ما را به جای درگیر شدن با نظریه‌های گوناگون فلسفی-تاریخی در باره‌ی سکولاریزاسیون به سوی موضوعهای مشخص موقعیت‌زندگانی خودمان می‌کشاند. ما در تداوم راه خود از آستانه‌ی مشروطیت به این سو آزادی، عدالت و پیشرفت می‌خواهیم، به این سبب خواهان لغو هر گونه امتیازوری هستیم، دولتی می‌خواهیم با ساختار و کارکرد مدرن، بر پایه‌ی قانونیت ناب و جامعه‌ای می‌خواهیم با نظامی قانونی. این خواسته‌ها برآورده نمی‌شوند مگر آن که دولت و جامعه به سکولاریزاسیون تن دردهند.

یکی از شرطهای سکولار گشتن جامعه‌ی ما ایدئولوژی‌زدایی و دادن جنبه‌ی محتوایی مشخص به بحثهای جاری سیاسی و اجتماعی گرد نکته‌های گره‌ی آزادی و عدالت و پیشرفت است. بنابر این هیچ خدمتی به سکولاریزاسیون نمی‌کنیم اگر از آن مفهومی ایدئولوژیک بسازیم. از آن مفهومی ایدئولوژیک می‌سازیم اگر پذیرش سکولاریزاسیون را وابسته به پذیرش ادراکی از جهان کنیم که نه تنها ممتازیت سیاسی متخصصان سنتی آیین‌های دینی و حکمروایی الهیات سیاسی، بلکه کل دین را ناساز با جهان می‌نماید. دین برای بسیار کسان مقدم بر هر چیز منبعی برای کسب معناست و نقد ایدئولوژی نه انتقاد از معناجویی، بلکه انتقاد از معنادهی مقتدرانه یعنی گزارشگری ناراست و الغای معناهای ناراست به قصد کسب و نگهداری و فزون‌سازی قدرت است. از نظر گفتمان خردورز، مسیر حرکت از ایده‌ی سیاسی-اجتماعی سکولاریزاسیون به یک سکولاریسم تمام عیار به صورت گیتانه‌بینی مطلق به هیچ رو سراسر نیست و شاید نتوان آن را تنها با خردورزی پیش برد، چون در این پهنه به مقوله‌هایی برمی‌خوریم که نحوه‌ی معنادهی به آنها تابع انتخاب فرد است و انتخابی که صورت می‌گیرد برآمده از زندگی‌ای است انباشته از تجربه‌هایی خاص در محیطی خاص. کوتاه کردن مسیر، فقط ممکن است با تحمیل یا القاگری‌ای صورت گیرد که نه خردورزی، بلکه یک ایدئولوژی توجیه‌گر آن است.

باید از نظر تحلیلی معناهای بار شده بر مقوله‌ی سکولاریزاسیون را تفکیک کرد و فرق گذاشت میان ۱. مفهوم سیاسی-اجتماعی سکولاریزاسیون به‌عنوان آن بخش یا جنبه‌ای از روند آزادگردی که عمدتاً ناظر بر رابطه‌ی دین و سیاست است؛ ۲. سکولاریزاسیون به‌عنوان گیتانه‌نگری در نگرش به گیتی. این معنایی است که سکولاریزاسیون پساتر، یعنی پس از به جریان افتادن بی‌بازگشت روندی در مفهوم نخست، یافته و از قرن نوزدهم به این سو گرد آن نظریه‌های مختلفی ساخته و پرداخته شده است. سکولاریسم هم می‌تواند به معنای بیش‌مقددان و موجه‌ساز سکولاریزاسیون در معنای نخست باشد هم در معنای دوم.

سکولاریزاسیون در معنای دوم، اگر بخواهیم آن را حاصل جمع‌بندی بی‌طرفانه از بحث‌های موجود بدانیم، بار چندان روشنی ندارد.^{۳۱} نظریه‌های مختلفی از آن برای بیان کلیت یا جنبه‌ای از اساس آنچه در گذار به عصر جدید رخ داده، استفاده می‌کنند. برخی از آنها دگرذیسی‌ای را بیان می‌کنند که در این گذار صورت گرفته و در جریان آن آن-جهانی به این-جهانی تبدیل شده است. نظریه‌ی کارل اشمیت درباره‌ی تبار الهیاتی مفهومی‌های مدرن حقوقی و سیاسی در این دسته می‌گنجد. عده‌ای در بالا رفتن وزن و قدر گیتیانه در مقابل فراگیتیانه تباهی می‌بینند، عده‌ای در عوض آن را بهبودی و پیشرفت می‌دانند. نظریه‌های محافظه‌کار دینی در دسته‌ی نخست می‌گنجد. دینی‌اندیشانی چون کارل بلات که از الهیات پروتستانی شلایرماخری می‌آیند، در مقابل معتقدند که سکولاریزاسیون برای دین برکت‌زا بوده چون باعث شده با رانده شدن دین از پهنه‌ی قدرت سیاسی تمرکز بر امور ایمانی فارغ از ملاحظه‌ها و محاسبه‌های سیاسی امکان‌پذیر گردد. در نظریه‌ی مارکس و پیروانش سکولاریزاسیون یکی از جنبه‌های روبنایی تحول گذار از جامعه‌ی فئودالی به جامعه‌ی سرمایه‌داری است. هاکس و بر اما در سکولاریزاسیون پیش‌شرط این تحول را می‌بیند. تمرکز او بر تغییر ایستار انسان است به صورت جادوزدایی از جهان. ایستار جادوزداینده مشخصه‌ی اصلی بینش عصر جدید است. به پیروی از ماکس وبر بسیار کسان گفته‌اند که جادوزایی در پی خود چیرگی منطق حسابگر کدام هدف با کدام وسیله را می‌آورد، دین نقش خود را از دست می‌دهد و انسان در جهانی سرد از یک منبع گرم معنایابی محروم می‌شود. این انتقاد بر مفهوم حقیقت در عصر جدید به صورت دیدن آن در مفهومی ابزاری و سودگرایانه تحریف‌آمیز است. این که حقیقت جهان ما حقیقت سکولار است بدین معناست که حقیقت آغازکننده از جهان، در نهایت روی کرده به جهان و پردازیده در تجربه‌ها و هم‌سازش انسانهای زیسته و زیستنده در آن است. برخلاف پنداشت منتقدان عصر جدید حقیقت برای سود شکل اصلی رابطه‌گیری دوران ما با حقیقت نیست و این عصر جدید است که با فراهم کردن امکان انتقاد از قدرت، سود و ایدئولوژی طرح حقیقت به‌عنوان حقیقت را میسر گردانیده است. دیدن خرد عصر جدید صرفاً به‌عنوان خرد حسابگر و ابزاری پایه‌ی مجموعه‌ای از نظریه‌هایی است که با بدینی به سکولاریزاسیون می‌نگرند. در نزد خود ماکس وبر گرایش بدینیانه و محافظه‌کارانه بارز است، بویژه اگر نوشته‌های او را نه به‌عنوان توصیف تاریخی تحولی در ذهنیت و مرام دینی، بلکه نظریه‌ای درباره چگونگی پیدایش عصر جدید^{۳۲} بخوانیم. هانا آرنت نیز با بدینی به تحول سکولار ایستار انسان می‌نگرد. در نگر او انسان دنیوی‌تر نشده، چیزی که اتفاق افتاده غیردنیوی‌تر شدن وی است، به صورت کنده شدن از دنیا و پرتاب شدن به درون خویش. شک دکارت به واقعیت و حقیقت جهان و واپس‌رفتن او به اندرون خویش، از نظر هانا آرنت، نماد این از دست رفتن جهان است.

۳۱ در این باره هانس بلومبرگ در آغاز کتاب حقیقت عصر جدید بحث روشنگری دارد:

Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M 1985, S. 11-19.

۳۲ در این باره بنگرید به:

F.H. Tenbruck, „Das Werk Max Webers“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 27 (1975), S. 663-702.

به طور کلی می‌توان گفت که همه‌ی آن دسته از نظریه‌هایی که این-جهان و آن-جهان یا گیتیانه و فراگیتیانه را به مثابه جوهرهای باشنده ادراک می‌کنند، خطاپندار هستند. همبسته با این پندار تصور جهان غیر سکولار و جهان سکولار به‌عنوان دو چیز جوهروار است که عصر جدید به‌عنوان حادثه‌ای چیزمانند می‌آید و یکی را به جای دیگری می‌گذارد یا آن را به این می‌دگرساند. بر همین مبنا هانس بلومبرگ تأکید می‌کند که در آنچه روی داده و سکولاریزاسیون نام گرفته، ما با دو ذات مستقل مواجه نیستیم، که یکی کم‌وزن شود و دیگری گران‌سنگ گردد، یکی به دیگری تبدیل شود، یا یکی بیاید و دیگری را کنار زند و جایش را بگیرد. مقوله‌ی جوهر مقوله‌ی درخوری برای درک تاریخی نیست، چون در تاریخ، ما نه با جوهرها، بلکه با روندها و کارکردها مواجه هستیم. وی در این مورد با اشاره به دیدگاه هانا آرنت درباره‌ی سکولاریزاسیون می‌نویسد که نظر او نمونه‌ای از رفتاری‌های کار با مفهوم گیتی به مثابه یک جوهر است: «آنچه او در واقع نشان می‌دهد پرسشناکی فرق نهادن میان گیتی‌انگی و ناگیتی‌انگی به‌عنوان دگره‌ای است که در تاریخ گاهی این گونه و گاهی آن گونه موضوع تصمیم قرار تواند گرفت، انسان که با دست شستن از پیوندها و امیدهای فراگیتیانه نتیجه‌ی کار به هر حال مقدر است.» بلومبرگ در ادامه این نکته‌ی اساسی روشی-محتوایی را مطرح می‌سازد: «فقط آنجایی که مقوله‌ی جوهر بر فهم تاریخی چیره است، تکرار، تداخل و گسست و نیز پرده‌پوشی و پرده‌افکنی وجود دارد.»^{۳۳}

جهان نه یک چیز بلکه مجموعه‌ی مجموعه‌های پیوندهاست. جهان بدین اعتبار معنا دارد و به‌عنوان افق‌افق‌های معنایی عمل می‌کند. تحول آن تحولی در آن است و هر تحولی تحولی در پیوندهاست. در مقطعی خاص شکافی در آن ایجاد می‌شود پاره‌ای از آن این-جهانی می‌شود و پاره‌ای آن-جهانی. این دو پاره پیشتر از این مقطع وجود نداشته‌اند. وجود آنها وجود معنایی است نه وجود چیزوار. افق‌گشاینده‌ی معنای آنها خیزش انسان در عصر جدید برای عرضه‌ی تعریفی دگرگون از وجود و جایگاه خویش است. درست در همین افق معنایی است که آن-جهان زاده می‌شود و خود را همان ماوراءالطبیعه معرفی می‌کند. تفاوت بزرگ اما در این است که ماوراءالطبیعه یکسره به زبان قدرت برگرداندنی نیست. پرسش‌ها، تصویرها و تخیلهایی با آن عجین هستند که نه برآمده از مناسبت‌های نابرابر در جامعه بلکه از تشویش‌ها و ترسهای وجودی انسان در رهاگشتگی‌اش در میان طبیعتی تهدیدکننده است. در مقابل، آن-جهانی که در مقطع گذار به عصر جدید با شکاف از دل جامعیتی موجود به نام جهان سربرمی‌آورد چیزی نیست جز نام مستعاری بر مجموعه‌ای از امتیازهای سیاسی. آن-جهانیان میراثدار سنت توسل به ماوراءالطبیعه می‌شوند، ترسهای کهن را برمی‌انگیزانند و تهدید می‌کنند که از دست رفتن امتیازهایی خاص به معنای تنها نهادن انسان در هاویه‌ای وحشتراست.

محتوای آن-جهان مجموعه‌ای است که در تقابل با عنصرهای متناظر این-جهانی خویش، مبنای امتیازدهی ویژه‌ای به کاهنان می‌شود، چه از نظر مالکیت، چه سهم‌بری از قدرت سیاسی و تأثیرگذاری در آموزش و نظام قضاوت و جز آنها. براین پایه، حکم شرع آن-جهانی است، قانون این-جهانی، محکمه‌ی شرعی آن-جهانی است، نظام دادگستری جدید این-جهانی، حوزه‌ی علمیه دینی آن-جهانی است، مدرسه

و دانشگاه این-جهانی، خمس و زکات آن-جهانی است، مالیات این-جهانی و جز اینها و چون اینها. نمی‌توانیم خلاصه‌وار بگوییم پای تقابل سنت و تجدد در میان است، چون هر چه سنتی است خودبه‌خود آن-جهانی نمی‌شود. آن-جهانی فقط در برابر این-جهانی معنا دارد و معنای معناده خود به بحث سکولاریزاسیون را پس از پدیداری این-جهانی‌هایی چون قانون به دست می‌آورد. برای توضیح بیشتر می‌توانیم حکم شرعی را مثال بزنیم. حکم شرع پیش از آغاز روند سکولاریزاسیون از زاویه‌ی تقابل این-جهان با آن-جهان موضوع اندیشه نیست. به صورتی طبیعی حوزه‌هایی از جهان را انتظام می‌دهد و ناساز نمی‌نماید. با آمدن مفهوم قانون است که به توجیه نیازمند است، و به یکباره همه می‌خواهند چیزی از بار آن بکاهند یا بر آن بار کنند. متشرعان حکم شرعی را در برابر قانون می‌نهند، درست آنچنان که اسلام را در برابر کفر می‌گذارند. متشرعان کنونی این چنین نمی‌کنند و بر خلاف همتایانشان در دوره‌ی امارت اسلامی افغانستان به دلیل پیشرفتگی مدرنیت در ایران اساس کار را سازشی با سروری شرع میان حکم دینی و قانون می‌گیرند. در اینجا ما با جوهر ثابتی سر و کار نداریم که در دوره‌های مختلف این یا آن ارزیابی از آن صورت می‌گیرد. ارزیابیدگی، یعنی موضوع ارزیابی قرار گرفتن، در ماهیت پدیده است. پدیده در هر دوره انعکاسی از کشاکش نیروهای مختلف است، این از آن روست که خود همتافته‌ای است متشکل از مناسبت‌هایی مختلف میان پایین و بالا، همسطحها، زمین و آسمان، مردگان و زندگان و چیزهای گوناگون دیگر. این که اینها چه هستند، وزن هر یک چند است و همگنی‌هایشان چه‌سان است، همتافته‌ای است که در کلی‌ترین وجه‌های خود یک دوران را متمایز می‌سازد. بنابر این موضوع اصلی گذار به دوران جدید است و سکولاریزاسیون هر معنایی که داشته باشد چیزی نیست جز جنبه‌ای از این تحول.

جنبه‌ای از تحول یا اساس تحول؟ گروهی از نظریه‌پردازان سکولاریزاسیون را محور تحول می‌دانند. کارل اشمیت، به‌عنوان نمونه، بن رخدادی به نام گذار به عصر جدید را تبدیل و تحریف آن-جهانی به این-جهانی می‌داند. ماکس وبر را نیز می‌توانیم در این دسته بگذاریم. برنشت مشهور او در مورد اخلاق پروتستانی آنگاه که به‌عنوان نظریه‌ای درباره‌ی تکوین عصر جدید تفسیر شود، از تبدیلی دوران‌ساز سخن می‌گوید: ریاضت‌کشی برای پاداش اخروی تبدیل می‌شود به ریاضت‌کشی دنیوی به صورت سپارش دینی کالون‌گرایی به صرفه‌جویی و سخت‌کوشی و این منش در جهانی جادوزدایی شده که از منطق عقل حسابگر پیروی می‌کند انباشت سرمایه و راه افتادن چرخهای ماشین سرمایه‌داری را موجب می‌شود. در کانون توجه این نظریه‌ها سکولاریزاسیون در آن مفهوم مشخص سیاسی-اجتماعی‌ای که در جریان لغو امتیازوری‌های کاهنان بر گذاشته شده، قرار ندارد. ما با یک بسط معنایی مواجه هستیم که ممکن است ابهام‌زا باشد و از آن بدین صورت در جهت احیای آن امتیازوری‌ها سوءاستفاده شود: از انتقادهایی به جامعه‌ی مدرن می‌آغازند، ریشه‌ی آن را در پدید آمدن عصر جدید می‌جویند و سکولاریزاسیون را اساس تحول گذار به عصر جدید معرفی می‌کنند. تا اینجا از سکولاریزاسیون در معنای بسط‌یافته‌ی آن استفاده می‌شود، به ناگهان اما سکولاریزاسیون معنای آغازین خود را بازمی‌یابد و بدین سان از انتقاد به مدرنیت به ضرورت شیخ‌سالاری می‌رسند. بر این قرار گویا می‌توان ماکس وبر و مارکس و مکتب انتقادی فرانکفورت و پسامدرنیسم و جز آنها را در خدمت اثبات ریاست فقیهان گرفت. در ایران تنها اصحاب سید احمد فردید نیستند که چنین می‌کنند. التقاط و ابهام در اندریافت معنای سکولاریزاسیون در میان منتقدان

دینی حکومت شیخان نیز سخت شایع است. پشت ذهن آنها نیز تقابلهایی چون سکولاریزاسیون/اخلاق عمل می‌کند. آنان سکولار شدن جهان را مترادف با بی‌اخلاق شدن آن می‌گیرند و به‌عنوان راه علاج به نوعی دین‌سالاری فکر می‌کنند که شیخ‌سالاری مستقیم نباشد.^{۳۴} این گروه خود نمی‌دانند چه می‌خواهند و در نوشته‌هایشان فقط سرگشتگی و از-آنجا-رانندگی و از-اینجا-ماندگی‌شان را به نمایش می‌گذارند. گروه نخست، اما، می‌دانند چه می‌خواهند. ولی اینان در اصل به نظریه‌ای در نقد سکولاریزاسیون برای رسیدن به خواسته‌ی‌شان نیاز ندارند، چون با هیچ دلیل عقلی و بر مبنای هیچ ماده‌ی تجربی تاریخی نمی‌توان از بیان اشکالهای جامعه‌ی مدرن ضرورت حکومت شیخان را استنتاج کرد. یکی از معنای بارز سکولاریزاسیون لزوم مالیات‌گیری دولتی از همگان از جمله از ارباب عمائم است. از نقد مشکلات جامعه‌ی مدرن فقط با تردستی می‌توان به نفی این ضرورت رسید. کلا می‌توان گفت که سروری آقایان و آقازادگان را باید فقط نعمتی خداداد تلقی کرد و ریشه‌ی آن را در نقل جست. امکان جمع‌گردانی عقل و نقل از بین رفته است.

دنیای جامع کهن عقلی داشت که می‌توانست به نحوی با نقل جمع شود. مظهر این جمع‌گشتگی را می‌توان در فلسفه‌ی ملاصدرا دید. در این فلسفه زمین با حرکتی جوهری به آسمان می‌پیوندد و با ممکن شدن خلود جسمانی نگرانی بزرگ بر طرف شده، مشکل گسست حل می‌شود و وحدت وجود تضمین می‌گردد. با حرکت جوهری می‌توان از عقل به نقل و از نقل به عقل رسید. مبنای زمینی این وحدت حکومت صفویه است. این حکومت جامع است. سلطان آن 'کلب علی' است و دربار آن مظهر اتحاد شیخ و شاه. علامه محمد باقر مجلسی به‌عنوان قطب دیانت تکامل جوهری صفویان را تضمین کرده است: این حکومت یکسر به حکومت امام زمان وصل خواهد شد. این حکومت جامع بود، دنیای آن جامع بود، و در این دنیای جامع، بر زمینه‌ی وحدت وجود جامع، می‌توانست طرحهای جامعی متحقق شود: از فلسفه‌ی جامع ملاصدرا و بحارالانوار مجلسی، به‌عنوان جامع منقولات، گرفته تا میدان جامع شاه در اصفهان. دنیای کهن و جامعیت آن پس از فروپاشی حکومت صفوی و به سر رسیدن دوران گذار قاجاری در هم می‌شکند و آوار آن به جا می‌ماند. ما می‌توانیم این فروریزش را به‌عنوان سکولاریزاسیون قلمداد کنیم و بدین سان به معنای بسط‌یافته‌ای از این مفهوم دست یابیم. در این معنا سکولاریزاسیون عبارت است از پایان امکان‌پذیری جامعیت سنتی عقل و نقل. خرد جدید در همه‌ی پهنه‌ها در تقابل با نقل یا دست کم بی‌اعتنا به نقل پیش می‌تازد و نقلیون را مجبور به عقب‌نشینی می‌کند، عقب‌نشینی‌ای که از جمله به صورت حذف کردن عملی بخش بزرگی از سنتشان یا دادن تفسیری از آنها در تقابل آشکار با تفسیرهای سنتی انجام می‌گیرد. در کیهان‌شناسی، در بنیادشناسی انسان و دیگر زیندگان، در جدا کردن تاریخ انسانی از تاریخ قدسی سنت یهودی آغازگر با داستان هبوط، در زیست‌شناسی و پزشکی و بهداشت و روانشناسی، در دانش سیاسی و اجتماعی، در فلسفه‌ی حق و قانون‌گذاری و در بسیاری از عرصه‌های دیگر. روز گشایش دارالفنون روز آغاز سکولاریزاسیون در این معناست. سکولاریسم ستیزترین کسان نیز اینک سکولاریزاسیون در بسیاری از این عرصه‌ها را پذیرفته‌اند. آیت‌اللهی که برای معالجه‌ی بیماریش به جای

۳۴ همه‌ی نوشته‌های روشنفکران دینی ما از این دست هستند. بنگرید به‌عنوان نمونه به مقاله‌های مندرج در

کتاب پیشتر یادشده‌ی سنت و سکولاریسم.

بستن خود به ضریح و استفاده از اوراد و ادعیه و تجویزهای طب منقول، در دل پرنده‌ی فلزی می‌نشیند و به فرنگستان می‌پرد و از کُفّار شفا می‌طلبد، دست کم در این مورد، همانقدر سکولار است که یک سکولاریست فاشگو. وحدت وجود دیگر برقرار نیست. بیمارستان و دانشگاه و کارخانه و روزنامه و رادیو-تله‌ویزیون و اینترنت وحدت وجود سنتی را از میان برده‌اند. مظهر وحدت وجود در روزگار ما می‌توانست «وحدت حوزه و دانشگاه» باشد که ناکام ماند و به ناگزیر بی‌سرانجام می‌ماند. وحدت وجود در سیاست یعنی یگانگی جمهوری و ولایت، انتخاب و انتصاب، قانونیت و شرعیت - چیزی که منطقاً بنابر تعریف این مفهوما ناممکن است.

جامعیتی که آرمان انسان مدرن است تعادلی میانگنشی است میان فرد و جمع، غلبه بر شکل‌های مختلف از-خود-بیگانگی است، بودبخشی به یک طرح جامع بهزیستی است که زیستوم را نیز دربرگیرد، و سرانجام جامعیت جهانی تضمین‌کننده‌ی صلح است. هر فرد می‌تواند رکنی از وجود خواسته‌ی متعادل را ارتباط با آن چیزی بداند که فراگیتی‌اش می‌خواند. جهان مدرن اما آنجایی که هنجارگذاری می‌کند و مسیر بهگشت را می‌پوید، چنین ارتباطی را در جامعیت منظور خود نمی‌گنجاند، و این در درجه‌ی نخست به منظور تضمین صلح اجتماعی و ناممکن ساختن تکرار و تداوم نا-بخردی‌های آزموده‌ی سنتی است. گذار از وحدت وجود سنتی، که در خطه‌ی فرهنگی ما شکل آرمانی آن امت واحد بوده است به این درک از جامعیت را نیز می‌توانیم سکولاریزاسیون بنامیم. سکولاریزاسیون همچنین می‌تواند عنوانی باشد برای تفاوت‌گذاری میان بینش مدرن و بینش پیشامدرن. طبعاً دانش عامل اصلی متفاوت‌ساز این دو بینش است. به همین سان می‌توان میان منش اخلاقی و رفتاری مدرن و پیشامدرن و نیز حس‌ورزی و زیبایی‌شناسی مدرن و پیشامدرن فرق گذاشت و روند پیدایش و تثبیت نور را با سکولاریزاسیون مشخص کرد. اگر همین گونه پیش رویم بار مقوله‌ی سکولاریزاسیون مدام سنگین‌تر می‌شود و این خطر پیش می‌آید که زیر این بار درهم بشکند. بزرگترین مشکلی که پیش می‌آید این است: چون سکولاریزاسیون به هر حال به نوعی نظر به عامل دین دارد، گرانبار کردن آن تا حد توضیح‌دهندگی کل روند تجدد این روند را به بخشی از تاریخ عمومی دین تبدیل می‌کند که شامل کشاکش‌های انسان با تشکیلات دینی، دین‌پیشگان و سیاست دینی نیز می‌شود. در نزد ماکس وبر، به‌عنوان نمونه، این گرایش قوی است که تاریخ تکوین سرمایه‌داری تبدیل به جزئی از تاریخ پروتستانتیسم شود.^{۳۵} چنین چیزی تحریف‌آمیز است. گفتن این که تغییری خاص در بینش دینی جهان‌بینی و هنجارهای رفتاری خاصی را موجب شده و اینها

۳۵ ماکس وبر برنهیست خود را در مورد اخلاق پروتستانی به مثابه پیش‌زمینه‌ی فرهنگی پاگیری سرمایه‌داری در برابر اندیشه‌ی مارکسیستی روبنا-زیربنا به قصد نشان دادن اهمیت قطعی روبنا در نمونه‌ی مشخص تکوین نظام جدید اقتصادی-اجتماعی تقریر کرده است. در برخی نوشته‌های ماکس بویره در پیش‌گفتار در نقد اقتصاد سیاسی (Zur Kritik der Politischen Ökonomie, 1859)، گرایشی آشکار به تبدیل تاریخ اقتصاد، در معنای تاریخ نیروها و رابطه‌های تولیدی، به ابرتاریخ دیده می‌شود. با همان منطقی که از این افراط‌گری در مارکسیسم انتقاد می‌کنیم می‌توانیم گرایش ماکس وبر به تبدیل تاریخ بینش دینی به ابرتاریخ را یک‌جانبه و تحریف‌کننده بدانیم. نظر ماکس وبر در مورد سکولاریزاسیون اگر سکولار گردد، یعنی به دین با بی‌تفاوتی سکولاریستی بنگرد، نکته‌های آموزنده بسیار دارد.

در روندی اجتماعی مؤثر بوده‌اند حتا در حد برانگیزش آن، فرق دارد با آنکه بگوییم تاریخ این تحول باید در اصل چونان فصلی از ابرتاریخ دین و تحولاتی بینش دینی بررسی شود.

اما فراموش نکنیم که گرایش به بسط معنایی سکولاریزاسیون بیهوده پدید نیامده است. اگر حقیقت روزگار خود را حقیقت سکولار بنامیم، توصیف به جایی کرده‌ایم، چون آغازکننده از جهان و روی کرده به جهان است. این در-جهان-مانی^{۳۶} ایستار تازه‌ای نیست و قدمت آن به قدمت علم و فلسفه می‌رسد. عقل سلیم انسانی نیز در زندگی روزمره چنین رویکردی دارد. تفاوتی که ماهیت‌ساز در-جهان-مانی عصر جدید است نگر سرفراز انسان به خویش، عزمش برای ساختن جهان و اراده‌اش به آزادی است. این نگر و این خواست می‌تواند دیانت خود را داشته باشد، دیانتی که اول و آخر آن عبودیت نباشد و در جهان خاکی یک نظام بندگی را تقدیس نکند. تفسیرهای اصلاح‌گری که دینهای مختلف در عصر ما از خود عرضه می‌کنند جهت‌گیری به سمت این دیانت است. بنابر این سکولاریسم را نباید به معنای خداناباوری و دین‌ستیزی گرفت. و نیز این درست است که ما در جهان سکولار با درک دیگری از هستی مواجه هستیم، اما بهتر است برای تبیین آن از عنوان سکولاریسم استفاده نکنیم و به این مفهوم باری هستی‌شناسانه و نیز شناخت‌شناسانه ندهیم. مفهومی شفافتری پروراند شده‌اند که بهتر است برای تبیین درک مدرن از هستی از آنها بهره‌گیریم. هگل را با ایده‌آلیسم‌اش و مارکس را با ماتریالیسم‌اش مشخص می‌کنند. هر دو اما مدافع پرشور سکولاریزاسیون هستند.

می‌بینیم که تعمیم معنایی سکولاریزاسیون از جهت‌هایی مشکل‌زاست. مشکل‌زایی افزون‌تر می‌شود اگر پای حوزه‌های فرهنگی مختلف در میان باشد و بخواهیم نظریه‌ای طرح کنیم که توضیح‌دهنده‌ی سکولاریزه شدن در هر یک از آنها و در مجموعه‌ی آنها باشد. برای رفع این مشکل آن به که کاری کنیم تا پیش نیاید. اصولاً هیچ ضرورتی ندارد که نظریه‌ای جهان‌شمول درباره‌ی سکولاریزاسیون درافکنیم. سکولاریزاسیون در هر خطه‌ی فرهنگی به گونه‌ای پیش رفته است یا پیش می‌رود. اروپای میانه و غربی مهد دانش و فلسفه‌ی جدید است. در آنجا به طبع نظریه‌هایی شکل می‌گیرند تا تغییر در رویکرد انسانها را به جهان توصیف کنند. هر یک از آنها عاملی را می‌گیرد، دگرگونی آن را در خودپویی‌اش برمی‌رسد و تأثیر آن را بر عاملهای دیگر می‌سنجد. ولی دانش و فلسفه‌ی جدید را ما از بیرون وارد کرده‌ایم. بنابر این، هنگام بررسی بومی سکولاریزاسیون در معنای تعمیم‌یافته‌ی آن می‌باید پرسشهایی از این دست درافکنیم: جهان ما چگونه پذیرای منش و بینش نو شد؟ آمادگی آن تا چه حد بود؟ سنت در عرصه‌های مختلف چه یاری‌هایی رساند یا چه مانعایی ایجاد کرد؟ عزیمتگاه و راستا و جایگاه این گونه پرسشها را در نهایت باید نظریه‌ی عمومی تجدد تعیین کنند. بحث سکولاریزاسیون یکی از جنبه‌ها و پاره‌های این بحث عمومی است. مشخصه‌ی آن بررسی تحولات متجددساز از زاویه‌ای است که در آن به نوعی موضوع تشکیلات دینی و بینش دینی طرح می‌شود.

۳۶ جهان‌اندرباشی نیز می‌توان گفت مترادف با Weltimmanenz آلمانی. از آن تفسیری الهیاتی نیز وجود دارد، مثلاً نزد اسپینوزا، که باشدگی خدا را جهان‌اندرباشندگی می‌داند.

وظیفه‌ی نظریه‌ی سکولاریزاسیون نمی‌تواند بررسی هستی‌شناسانه و شناخت‌شناسانه‌ی جهان و با تخفیفی جهان‌مدرن باشد. سکولاریزاسیون عنوانی است برای فرآیندهایی در یک دوره‌ی گذار. طبعاً این گذار را می‌توانیم به صورت حرکت از یک گیتیانگی، یعنی یک نحوه‌ی معنا دادن و سامان دادن به گیتی، به یک گیتیانگی دیگر توضیح دهیم. به این اعتبار موضوع عمومی نظریه‌ی سکولاریزاسیون تحول گیتیانگی از زاویه‌ی نقش تاریخی دین می‌شود که مقاومت یا همراهی تشکیلات دینی و بینش دینی، تحول خود دین و تحول دید جامعه در نگرش به دین در چارچوب آن قرار می‌گیرند. تعیین حوزه‌هایی که از این زاویه باید بررسی‌شده شوند کار نظریه‌ی عمومی تجدد است. بر مبنای چنین عزیمتگاهی بود که در بالا سامان‌یابی اجتماعی در دوران متجددگردی بررسی شد، سه عنصر محوری آن - لغو امتیازهای سنتی، تشکیل دولت مدرن و برقراری قانون - برجسته گردید و در هر مورد پای دین و دین‌پیشگان به میان کشیده شد. آنجایی که بخواهیم آمادگی خود را برای این سامان‌یابی از نظر تأثیر منشی و بینشی دین بسنجیم وجه نظری کار پرنکتر می‌شود. اگر در این سطح بالاتر از نظر انتزاع ارتباط خود را با سطح آغازین که معنادهنده‌ی اصلی به بحث سکولاریزاسیون است، حفظ کنیم، سکولاریزاسیون عنوان نظریه‌ای انتقادی درباره‌ی گیتیانگی ما می‌شود. سکولاریزاسیون در این معنا اساساً نظریه‌ای است درباره‌ی گیتیانگی‌ای زوال‌یافته یا روبه‌زوال. ماکس وبر در نظریه‌ی خود می‌خواهد گیتیانگی نو را بشناسد؛ زاویه‌ی ورود وی تحول بینش دینی است. از این زاویه نمی‌توان کلیت گیتیانگی نو را دید. نو بودن آن چنان است که در کل تاریخ هیچ نوبودگی‌ای با آن مقایسه‌پذیر نیست. بدین اعتبار، نمی‌توان آن را با مفهومی‌هایی بیان کرد که جنبه‌هایی از بینش گیتیانگی کهنه را توصیف می‌کنند. کهنه نمی‌تواند مقوله‌های شناخت نو را عرضه کند. ولی عکس قضیه صادق است. سکولاریزاسیون به‌عنوان یک نظریه برخلاف دید ماکس وبر نظریه‌ای است اساساً درباره‌ی گیتیانگی کهنه. این نظریه انتقادی است، چون برسنجنده‌ی محدودیتها، مقاومت‌های مخرب و تداوم گیتیانگی‌ای زوال‌یافته در موقعیتی جدید است. در کانون این نظریه‌ی انتقادی - دست کم در نزد ما - انتقاد از گیتیانگی بد می‌نشیند.

گیتیانگی بد

هگل، که از سکولاریزاسیون به عنوان مفهومی تاریخی برای مشخص کردن وجهی از تحول گذار به عصر جدید استفاده می‌کند، مسیحیت و درکل بینش قرون وسطایی را بدان متهم نمی‌سازد که از جهان کنار گرفته و بریده از گیتیانگی یعنی هر آنچه به گیتی و زیست انسانی در آن مربوط می‌شود، بوده‌اند. او از جمله ویژگی‌های فلسفه‌ی مدرسی را گیتیانگی آن می‌داند؛ این دنیویت «گنجاندن تفاوت‌گذاری‌های فهم و رابطه‌های حسی در آن چیزی است که بنا به سرشتش در خود و برای خود روحی، مطلق و پایان‌ناپذیر است»^{۳۷}. هگل در اینجا خدای فلسفی مجردی را در برابر خدای مشخص شخص وار آیینهای دینی قرار می‌دهد که درکی آغشته با تصورات حس و مفهومی‌های فهم دارند. وی فهم را آن ادراکی می‌داند که هنوز خود را به مرتبه‌ی خرد برنفرزیده و در قالب مفهومی‌های این-یا-آن محدود و محدودساز می‌اندیشد.

37 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Werke 19, Frankfurt/M 1986, S. 583.

از نظر او جلوه‌ی آشکار و برجسته‌ی دنیویتِ کلیسا همباز شدن آن با قدرتهای دنیوی است. کلیسا با دخالتگریِ سیاسی‌اش، مال‌اندوزی‌اش و اقتدارمندی‌اش «ورشکسته شده و گیتیانگه گشته، آن هم به شکلی فضاحت‌بار»^{۳۸}. گیتیانگیِ کلیسا بر مبنای این داوری از نوعی است که در اصطلاح‌شناسیِ هگلی با صفت «بد» مشخص می‌شود و مرادِ هگل از بد ناراست است و ناحقیقی و فاسد و اگر عظمتی باشد در ذات خود حقیر است و از کنارِ هم چیدنِ مجموعه‌ی عظیمی از حقارتها حاصل شده است.

بنابر این تعبیر ما در دوره‌ی پیش از عصرِ جدید با چیرگیِ ناگیتیانگی (به معنای غیرِ دنیوی بودن) بر کلیسا و از طریق آن بر بینشِ مردمان مواجهه نیستیم؛ از این رو گذار به عصرِ جدید را نباید با چرخشی در تقابلِ ناگیتیانگی و گیتیانگی توضیح دهیم. آشتی‌ای که در عصرِ جدید با جهان صورت می‌گیرد، برقراریِ رابطه‌ای سرراست و روراست با آن است. آغازِ عصرِ جدید نه پایانِ عصرِ پارساییِ پشت‌کرده به گیتی، بلکه پایانِ عصرِ ریاکاری است.

در خطه‌ی فرهنگِ ما نیز آنچه غلبه داشته نه ناگیتیانگی، بلکه گیتیانگیِ بد بوده است. ما اینجا شاهدِ همه‌ی آن پدیده‌هایی هستیم که هگل برمی‌شماردشان: «حکمروایی، سلطه‌جویی، ثروت‌اندوزی، زمین‌داری» و همراه با آنها «رسومِ شرم‌آور و شهوتناکی‌های بد، خودرایی، کامجویی، رشوه‌خواری، فسق و فجور، طمع‌کاری»^{۳۹}. پیشتر دیدیم که کسانی چون حنفی و طباطبایی بر آن اند که این گوشه از جهان به سکولاریزاسیون نیاز ندارد، چون از نظر پیوند با گیتی دچار مشکلِ بینشی نیست. اگر منظورشان این نوع گیتیانگیِ بد باشد حق دارند که معتقد باشند ما از آن بسی فراتر از حدِ بی‌نیازی نصیب برده‌ایم. از این بی‌نیازی اما نمی‌توانند به بی‌نیازی از سکولاریزاسیون برسند که گیتیانگیِ سرراست و بی‌ریا است.

در انتقادی سخت مبتذلِ عصرِ جدید به دنیاپرستی متهم می‌شود. همپای این اتهام عرضه‌ی تصویری از دنیای کهن به‌عنوانِ دنیای پارسایی و قناعت است. بر این قرار پیشاپیش روشن است که سکولاریزاسیون را باید چونان سقوطِ اخلاقی معرفی کنند. رد این انتقاد ساده است: دست گذاشتن بر واقعیت‌های تاریخی. ادبیاتِ کهن خطه‌ی فرهنگِ ما به اندازه کافی ماده‌ی مثالی درباره‌ی خشونت، دروغ، ریا، فساد و 'دنیاپرستی' بویژه در میان معلمانِ اخلاقِ آن دوران - که واعظانِ جلوه‌فروش بر محراب و منبر بوده‌اند - در اختیار می‌گذارد تا بتوانیم این انتقاد را رد کنیم. با رویکردی استدلالی نیز این انتقاد به سادگی پس‌زدنی است. به‌عنوانِ نمونه خشونت را در نظر می‌گیریم. تنها اندیشه‌ی سکولار است که برای نخستین بار در تاریخ این امکان را می‌یابد که پرسش از پی‌شکلها و ریشه‌های خشونت را مطرح سازد و راهگشای بحثِ سازنده‌ای برای برقراریِ صلح باشد. بینشِ غالب در دنیای شناخته‌شده‌ی کهن تقدیس‌کننده‌ی خشونت بوده است. در عصرِ جدید همه‌ی خشونت‌گرایی‌ها به نوعی در برابرِ روشنگری می‌ایستند و ریشه‌ای در دنیای کهن می‌یابند: در دین و در ایدئولوژی‌های جانشینِ آن، در قبیله و نژاد. حقوق بشر ثمره‌ی اندیشه‌ی نو بر خشونتها و بی‌عدالتی‌های مدرن و پیشامدرن است. رواداری، صلح‌جویی، در نظر گرفتنِ کل انسانها به‌عنوانِ موضوعِ همبستگی، در طرح اندیشه‌های اخلاقی در نظر گرفتنِ گذشتگان و آیندگان افزون بر اکنونیان، نگرشِ اخلاقی به محیطِ زیست و هر پدیده‌ی دارای چهره، اینها همه

38 Ebd., S. 595.

39 Ebd.

دستاوردهای خرد اخلاقی سکولار هستند. کل دنیای کهن قادر نیست متن یا مجموعه‌ای از متن‌ها را عرضه کند که از نظر عمق اندیشه و زلالی و استواریِ باور اخلاقی با نوشته‌ای از کسی چون کانت برابری نماید. در جهان ما انتقاد از بینش و منش جهان سکولار به شکل انتقادِ واپس‌گرای اخلاقی معمولاً آمیزه‌ای است از سه جزء: یکی جزئی اصیل که محور اصلی آن انتقاد از آزادی زن و زوالِ نظمِ پدرسالار است، دیگری تکرار چیزهایی از نوشته‌های محافظه‌کاران غربی در انتقاد به مدرنیت، و سرانجام عنصرهایی از زمینه‌ی سکولار خود کنده شده و تحریف‌گشته از نقدِ سوسیالیستی به سرمایه‌داری به‌عنوان نظام اقتصادی-اجتماعی استقرار یافته با آغاز عصر جدید. مسئله‌ی اصلی ستیزندگان با سکولاریزاسیون در جهان ما در نهایت آزادی زن است. آنها با هیچ چیزی به اندازه‌ی این موضوع مشکل ندارند. زن سکولار مطلق است. جامع‌ترین تعریف در جهان فرهنگی ما از سکولاریزاسیون فراهم آمده از دو کلمه است: آزادی زن. آزادی زن یعنی لغو پایه‌ای‌ترین عامل تبعیض در جامعه، یعنی پذیرفتن اصل شهروندی کامل همه‌ی انسانهای همزی، بنابر این یعنی قانونیت و تبدیل جامعه به جامعه‌ی قانونی، یعنی باز شدن پهنه‌ی تصمیم‌گیری سیاسی به روی همه‌ی شهروندان و بنابراین تشکیل دولت مدرن، یعنی کنار گذاشتن پدرسالاری و در نتیجه پذیرش فردیت و سبک زندگی مدرن. به دلیل این جایگاه کانونی مسئله‌ی آزادی زن است که موضع در برابر آن بهترین سنجه برای تعیین موضع در برابر سکولاریزاسیون است. سخن کسانی که معتقدند سکولاریزاسیون مسئله‌ی جهان اسلام نیست - به شرطی که بدانند چه می‌گویند - این‌گونه تعبیرشدنی است: آزادی زن نیاز جامعه‌ی ما نیست.

با اطمینان می‌توان گفت که این آزادی به دست خواهد آمد و آزادیهای دیگری که بی‌بهره‌وری از آنها کسی معاصر جهان امروزین نمی‌تواند باشد. مسئله بر سر سکولار گشتنی بهینه است که شاخص آن منش و بینشی است توانا برای اندیشه‌ورزی، دانشوری، بهسازی جهان انسانی. و خطر در این است که گیتیانگی جدید ما سنت آن گیتیانگی بد را ادامه دهد، چنانکه تا کنون عمدتاً در این مسیر بوده است. خصلتهای برجسته‌ی آن گیتیانگی بد اینهاست: بی‌اصولی و هم‌هنگام تعصب و خشک‌اندیشی، برخورد با جهان نه روشمند و حقیقت‌جویانه، بلکه با ترکیبی از رویکرد فتح و کلک‌شرعی، از سر باز کردن وظیفه و مسؤولیت، موجه‌سازی قاعده‌وار دروغگویی و در مجموع برخورد ریاکارانه به خود، به جهان، به هم‌نوعان و به قانون. از گیتیانگی بد نظم و قانون‌روایی بر نمی‌آید. آن سنت ما را به سخت‌کوشی و صداقت و پرهیز از تظاهر دعوت نمی‌کند. از این نظر، اروپا برای سکولار گشتن به گسست قطعی از سنت نیاز نداشته است. ما اما به تجدید تربیتی اساسی نیازمندیم. نیاز ما به سکولاریزاسیون یعنی نیاز ما به این تجدید تربیت. در ایران هر دعوتی به نظم، سخت‌کوشی، قانونیت، راستگویی و پرهیز از تظاهر، دورویی و حقه‌بازی دعوت به سکولاریزاسیون بهینه است.

تازه آنگاه که فردیت رشد کند، جامعه و دولت قانونی شوند، به دوران پنهان شدن پشت سنتها، بزرگترها، مقامها، عنوانها و خوردن نان رابطه‌ها خاتمه داده شده و ادراک چیزی به نام مسؤولیت میسر گردد، امکان نهادینه‌شدن دانش در جامعه پدید می‌آید و تازه آن گاه است که شرکت ما در بحث سنجنده‌ی بینش سکولار پایه‌ای و مبنایی دارد. تا زمانی که تکلیف خود را با آن گیتیانگی بد روشن نکرده‌ایم، پسندیده نیست به نقد بینش و منش سکولار پردازیم.

گیتیانگی بدستی به سادگی پذیرای دانش و تکنولوژی و مصرف‌گرایی دنیای سرمایه‌داری می‌شود. کلکهای شرعی و اقتدارمنشی دچار توهم فتح، هموارکننده‌ی راه این گونه نو شدن هستند. این قابلیت بینش سنتی در خطه‌ی فرهنگی ما به این توهم میدان داده است که ما مشکلی بنیادی با سکولاریزاسیون نداریم و مسئله‌ای اگر هست سیاسی است در حد چگونگی سهم‌بری از قدرت. استدلالهای جامعیت و بی‌نیازی، در جایی که به سکولاریزاسیون به مثابه آمادگی برای زیستن در جهان مدرن آکنده از دستاوردهای علم و فناوری نظر دارند، از این توهم عزیزت می‌کنند. میل ترکیبی گیتیانگی بد با سرمایه‌داری در شکل معامله‌گری و ساز-بفروشی و مصرف‌گرایی مبنای طرحهای تا کنون پیاده‌شده برای مدرنیزاسیون در ایران و کشورهای نظیر آن بوده است. شکست این طرحها، که نمونه‌ی برجسته‌ی مثال‌زدنی آن مدرنیزاسیون شاه است، شکست این ترکیب تباه از بنیاد فاسد و فسادآور است. از آن شکست درس گرفته نشد و تصور شد با عیار بیشتری از سنت می‌توان از آن ترکیب تباه ترکیبی بهبودی آور ساخت. سنت اینک به فناوری سکولار مجهز شده است. می‌توان با کامپیوتر استخاره کرد، در بحارالانوار دیجیتال حدیث مناسب حال را یافت و با دستگاههای دیجیتال صحنه‌آرایی برای ایجاد بخور و نور و صدا فضایی روحانی آفرید. این سنت دیجیتالی شده می‌خواهد مظهر جامعیت گیتی و فراگیتی شود. دیگر هم دین را دارند و هم دنیا را. بدیل سکولاریزاسیون را در این نوع دارندگی جامع می‌بینند. در این مورد می‌توان با سنت‌گرایان مدرن ما کاملاً موافق بود.