بسم الله الرحمن الرحیم

فصلنامه علمی-پژوهشی تحقیقات بنیادین علوم انسانی در چهارچوب رسالت‌های مجمع عالی علوم انسانی اسلامی منتشر می‌شود.

سال ۱۱ / شماره ۱ / شماره پیاپی ۳۸ / بهار ۱۴۰۴

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: عطاءالله رفیعی آتانی

سردبیر: احمدحسین شریفی

جانشین سردبیر: سید محمدتقی موحد ابطحی

مدیر اجرایی و بازبین نهایی: سید مهدی موسوی

ویراستار: حمیدرضا عرفانی‌فر

صفحه‌آرا و طراح جلد: اعظم یزدلی

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب حروف الفبا: **سعید بهشتی** (استاد گروه فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی دانشگاه علامه طباطبایی. تهران. ایران.)، **سید محمدرضا تقوی** (استاد گروه روانشناسی بالینی دانشگاه شیراز. شیراز. ایران.)، **عطاءالله رفیعی آتانی** (استادیار گروه اقتصاد دانشگاه علم و صنعت ایران. تهران. ایران.)، **احمدحسین شریفی** (استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره). قم. ایران.)، **نجف لک‌زایی** (استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم(ع). قم. ایران.)، **سید حسین میرمعزی** (دانشیار گروه اقتصاد اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. قم. ایران.)، **حسن آقانظری** (استاد گروه اقتصاد اسلامی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم. ایران.)

اعضای مشورتی هیئت تحریریه: **حسین بستان** (دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم. ایران.)، **سید احسان رفیعی علوی** (دانشیار گروه فقه مضاف دانشگاه باقرالعلوم(ع). قم. ایران.)، **محمدجواد نوروزی** (استاد گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره))، **جاوید اقبال** (استاد دانشگاه اسلامی علیگر. هند.)، **طلال عتریسی** (استاد دانشگاه بیروت. لبنان.)

نشانی دفتر فصلنامه:

تهران: اتوبان ارتش (شرق به غرب)، بعد از متروی شهید محلاتی، پلاک ۷۹ (ساختمان کاسپین)، طبقه اول، واحد ۲

کد پستی: ۱۹۵۵۷۵۳۷۴۷

تلفن: ۰۲۱-۲۲۴۷۷۳۸۸

قیمت: ۴۰۰/۰۰۰ تومان

نشانی اینترنتی: frh.sccsr.ac.ir **پست الکترونیک:** frh@sccsr.ac.ir

ISSN: 2476-745X

E-ISSN: 2783-1418

فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی به استناد ماده واحده مصوب مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه های علمیه، در جلسه مورخ ۱۳۹۹/۰۳/۲۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه از شماره ۱۵ به بعد حائز رتبه علمی-پژوهشی شد. رتبه علمی-پژوهشی این فصلنامه با درجه «ب» در تاریخ ۱۴۰۳/۰۵/۱۳ تمدید شده است.

- مقالات و مطالب منتشرشده در فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، لزوماً بیان دیدگاه‌های فصلنامه نیست.
- فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی در تلخیص و ویرایش مقالات آزاد است.
- نقل مطالب و تصاویر با ذکر مأخذ بلامانع است.

فصلنامه علمی - پژوهشی

تحقیقات بنیادین علوم انسانی

| سال ۱۱ | شماره ۱ | شماره پیاپی ۳۸ | بهار ۱۴۰۴ |

فهرست مطالب

۱۱ انتساب روان‌شناسی به اسلام از طریق حکم عقل، با تأکید بر اندیشهٔ محقق عراقی
محسن اکبری، سیدمصطفی حسینی‌نسب

۴۳ معادله سکولاریزاسیون در رویکردهای مطالعاتی ایران
مرتضا بحرانی

۶۹ تحقق مرجعیت علمی تمدن‌ساز انقلاب
بازآرایی علوم انسانی با الگوی نظریه‌پردازی سیستمی ـ دینی
محمدحسین گلکار، فاطمه گلکار، محمدعلی گلکار

۱۱۱ سیر تطوّر تعامل قرآن با فرهنگ زمانه و نقش قرآن
در تحول علوم انسانی در سنت تفسیری مسلمانان (از عصر نزول تا روزگار معاصر)
لیلا رمضان‌نیا سماکوش، محمد شریفی، سیدقاسم حسینی

۱۵۱ روش‌شناسی پارادایمیک مقالات نظریه‌پردازی داده‌بنیاد طلاق در ایران
سیدمحسن ملاباشی، مهدی حسین‌زاده یزدی

۱۸۵ واکاوی نقش مبانی پیشینی در شکل‌گیری واگرایی میان پارادایم‌های برهانی و تبیینی:
مطالعه تطبیقی دین‌پژوهی در آرای جوادی آملی و دورکیم
محمدمحسن توحیدی‌نیا، راضیه جودکی

The Secularization Theorem in Iranian Studies Approaches

Morteza Bahrani*
Associate Professor of Political Thoughts, ISCS, Future Studies Department, Iran
mortezabahrani@yahoo.com

Abstract
The concept and process of secularization, as long as it carries meanings such as world-ly-zation, presupposes a theorem; that the new is a transformation of the old and has no legitimacy without acknowledging it. This idea, despite hermeneutic appeals to distance itself from the theorem, preserves the principle of the theorem in any explanation it adopts; in such a way that the theorem has become a subjective syndrome. This is while those who advocate the secularization theorem have failed to specify the two sides of the theorem and the subjectivity of the transformation. The theorem, when it reaches a country like Iran from its origin, namely Western countries, takes on a more severe state: they insist not only descriptively but also normatively that since the West modernized from its tradition, then we too can modernize by resorting to our tradition. This is how secularization theorems do not have an explanatory load; Rather, and by comparison, even if European equations have a literary value, what is common among us is merely a kind of fantasy and has a dream repair; a dream must be interpreted: it cannot explain. What is absent from the stage of the theorem is the human self-affirmation that accepts responsibility for its action in the world. Iranian secular theorem-makers generally refer to a source: the ancient past, the after future, or even the late West, which has manifested itself in the idea of total Westernization; while it can be argued that modernity has a functional break with tradition and its concepts; without the subjective acceptance of this did-continuity, any explanation of modernity in any other realm simply increases the costs of progress.

Keywords: Secularization Theorem, Progress, Tradition, Modernity.

https://orcid.org/0000-0001-9881-0375

مقاله علمی پژوهشی
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۶

معادلهٔ سکولاریزاسیون در رویکردهای مطالعاتی ایران

مرتضا بحرانی
دانشیار گروه آینده‌پژوهی مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ایران
mortezabahrani@yahoo.com

چکیده

مفهوم و فرایند سکولاریزاسیون تا وقتی که معناهایی چون عرفی‌شده، گیتیانه‌شدن، این‌جهانی‌شدن را با خود حمل می‌کند یک معادله را پیش‌فرض می‌گیرد؛ اینکه امر جدید تبدلی از امر قدیم است و بدون اذعان به آن مشروعیت ندارد. این ایده، به‌رغم توسل‌های هرمنوتیکی برای دور نگه‌داشتن خود از معادله، هر تبیینی که به خود بگیرد اصل معادله را حفظ می‌کند؛ به‌نحوی‌که معادله به یک سندروم ذهنی تبدیل شده است. این درحالی است که قائلان به معادلهٔ سکولاریزاسیون نتوانسته‌اند دو سویهٔ معادله و فاعلیت تبدل را مشخص سازند. معادله، وقتی از خاستگاه خود، یعنی کشورهای غربی، به کشوری چون ایران می‌رسد وضعیت حادتری پیدا می‌کند: نه‌تنها به‌نحو توصیفی، بلکه به‌نحو هنجاری پافشاری می‌کنند که چون غرب از سنت خود مدرن شد، پس ما هم با توسل به سنت خود می‌توانیم مدرن شویم. این‌چنین است که معادلات سکولاریزاسیون بار تبیینی ندارند؛ بلکه، و با یک مقایسه، حتی اگر معادله‌های اروپایی دارای بار ادبی باشند، آنچه در میان ما رایج است، صرفاً نوعی فانتزی و دارای ارزش رؤیایی است؛ رؤیا را باید تفسیر کرد: نمی‌توان با آن چیزی را تبیین کرد. آنچه در صحنه نمایش معادله غایب است خوداثباتی انسانی‌ای است که مسئولیت کنش خود در جهان را می‌پذیرد. معادلات سکولار ایرانی عموماً به یک صدر مراجعه می‌کنند: گذشتهٔ باستان، بعد باستان، یا حتی غرب متأخر، که در ایدهٔ سرتاپا غربی‌شدن خود را پدیدار کرده است؛ این درحالی است که می‌توان استدلال کرد که مدرنیته واجد یک گسست کارکردی نسبت به سنت و مفاهیم آن است؛ بدون پذیرش ذهنی این گسست، هر تبیینی از مدرنیته در هر قلمرویی دیگر، صرفاً هزینه‌های پیشرفت را بیشتر می‌کند.

واژگان کلیدی: معادله سکولاریزاسیون، پیشرفت، سنت، مدرنیته.

۱. مقدمه

از بعداز مشروطه، نوعی دوسوگرایی پژوهشی-مطالعاتی در ایران جاری بوده است؛ فرایندی که هم سویه‌هایی هرچند اندک از «خوداثباتی» را پدیدار می‌کند؛ به‌گونه‌ای که فرد، خود و جهان خود را در گسست از ایده‌ها و معارف قدیم بازمی‌یابد؛ و هم، به‌نحو عمومیت‌یافته، تبیین‌هایی پیوستی ارائه می‌دهد. متفکران در کوشش نظری برای «بازخوانی سنت»، جهت «بازآوری» آن، تصور می‌کنند آگاهی و پدیده‌های مدرن، باید تبدل‌یافته و عرفی‌شدهٔ چیزهایی امتدادیافته از گذشته، و مشروعیت‌یافته به‌واسطهٔ آن‌ها باشند. این، «سندروم معادلهٔ سکولاریزاسیون» است: سکولار بودنش در فورماسیون و تبدلی است که پی‌می‌گیرد، و چون تصور می‌رود که چیزی به چیزی تبدیل شده است (یا باید تبدیل شود) جنبهٔ «معادله‌ای» به خود می‌گیرد؛ و بنابه شیوع نشانه‌های دال بر یک اختلالِ شناختی و ارادی، یک سندروم است. این رویکرد، که نه‌تنها در علوم انسانی و اجتماعی، بلکه در رشته‌های فنی و پایه و پزشکی، و حتی هنری، نیز خود را در دو موضع دفاع از سنت و نقد مدرنیته بروز می‌دهد، نمی‌تواند خود را توجیه و اثبات کند.

معادلهٔ سکولاریزاسیون، یعنی باور به گیتیانه‌شدن چیزی در جهان انسانی که قبلاً گیتیانه نبوده است، نیازمند اثبات موارد زیر است: واقعیت امر نادنیوی ماتقدم؛ نحوهٔ انتقال و دگردیسی آن به امر عرفی این‌جهانی؛ فاعل آن تبدل؛ قصد آن فاعل از این تبدل؛ و پیامدهای بهبودساز آن تبدل برای زندگی انسانی. هیچ‌کدام از اشکال معاله نتوانسته‌اند این مقولات را توضیح دهند و اثبات کنند. دسته‌ای از آن‌ها به‌طورکل از زیر بار اثبات شانه خالی می‌کنند؛ دسته‌ای دیگر، و آن‌سوی طیف، به‌ویژه، فاعلیت و فرایند را به اموری چون تقدیر مرتبط می‌کنند. معادلهٔ سکولاریزاسیون، در بیان اینکه سیاست و جامعهٔ مدرن تبدل‌یافته و عرفی‌شدهٔ نادنیویت قدیم و مفاهیم آن است (یا باید چنین باشد)، واجد اطمینان نظری

کاذبی است که نمی‌تواند بار اثبات را به دوش بکشد. درنتیجه، به زبان دستوری، و بـه‌لحاظ گرامری، گزاره‌های معادلهٔ سکولاریسم مجهول و مـبهم و تاتولوژیـک، و لـذا «فاقـد ارزش تبیینی هستند» (بلومنبرگ، ۱۴۰۰، ص ۷۲).

ازاین‌نظر، سکولاریزاسیون، خودش موضوع تبیین است، چون برآمده از بحـران ذهنیتـی است که پرسش‌ها و پاسخ‌هایش تناسب کارکردی ندارند؛ ذهنیتی که یا در برابر پرسش‌های قدیمِ به‌ارث‌رسیده پاسخی در آستین ندارد، یا پاسخش تاب آنالیز خود پرسش قـدیم را هـم ندارد تا کارکردی را محقق کند که آزادانه به طرح پرسش و پاسخ جدید بینجامد و پیشرفت را ممکن و تسریع سازد. شاید هـیچ راهـی بـرای رهـایی مطلـق از شـر وجـود نداشـته باشـد (شرارت‌های مضاعف نازیسم و کمونیسم و بنیادگرایی در این زمینه هویداست)، امـا وجـه امتیاز و حقانیت آگاهی مدرن نسبت به عصر پیش‌از خود در ایـن اسـت کـه اگرچـه درگیـر پرسش‌های میراثی نیز هست اما پاسخ‌های متفاوتی به آن پرسـش‌ها داده اسـت کـه اگرچـه معطوف به کارکردهای «بقای نفس» هم هستند، اما سمت‌وسوی آن پاسخ‌ها تـداوم بقـا بـه شیوهٔ مهار بیشترین میزان از شرارت، و درنتیجه معطوف به «بهبود زندگی» است؛ پاسخ‌های کارکردی، موجد پرسش‌های جدیـدی نیـز می‌شـوند کـه تـداوم ذهنیـت مـدرن را تضـمین می‌کنند. بنابه قاعدهٔ عقلی امتناع جمع نقیضین، تاریخ دو پاسخ را هم‌زمان در آستین ندارد.

۲. زمینه‌های غربی بحث

در جهان غرب، مرگ کانت با تولد پدیدارشناسی روح هگل هم‌زمان بود؛ سنتز استعاری آن دو واقعه، درد زایشِ دوبارهٔ ایدهٔ بازگشت بـه خانـهٔ قـدیم بـود: نوسـتوس‌آلگوس در معادلـهٔ سکولاریزاسیونی تسکین یافت که دستگاه فکری هگل آن را تمهید کرده بود. فلسـفهٔ تـاریخ قرن نوزدهم مـیلادی، تـلاش بـرای پیونـد پیشـرفت بـا برداشـتی مسـیحی از تـاریخ بـود؛

«فلسفه»ای کـه قـرار بـود «حـق» را پدیدارشناسـی کنـد، «علـم» را بـا نظـر بـه «عـدالت چشمگیری» که می‌تواند برای انسان به ارمغـان بیـاورد، مقولـه‌ای از پیشـرفت سکولارشـده می‌دانست که «مثل کلیسا، خود را به قسمی تمامیت بدل می‌سازد و جانشین آن می‌شـود». (بلومنبرگ، ۱۴۰۰، ص۷۱). در همـان حـال‌وهـوا، کیرکگـور از مجـرای اگزیستانسیالیسـم مدعی بود که خداوند با ایجاد احساس دورافتادگی در انسان، خود را می‌نمایانـد. تـلاش او ناظر به پایدار نگه‌داشتن وعده ازطریق شک بود چراکه «انسان [مدرنِ گرفتار ناامیدی] سعی می‌کنـد ناشـیانه ادای خـدا را دربیـاورد.» (کیرکگـور، ۱۳۸۴، ص۱۱۵). امـر نـادنیوی، در ماتریالیسم مارکس، با تصریح بر «سکولارشدن خدای یهودیان، و تبدل او به خدای جهان»، در هیئت تقدس «آه ستمدیدگان و قلب یک جهان بی‌عاطفه، به روح یـک جهـان بـی‌روح» بدل شد: سوسیالیسم لاحق، به‌واسـطهٔ یـک انقـلاب برابری‌طلبانـه، بهشـت سـابق را بـرای «انسان ملعـون» بـه ارمغـان مـی‌آورد (Marx, 2010a, p. 137; Marx, 2010b, p. 306; Marx, 2009, p. 175). متـأثر از فلسـفه‌های ضدروشـنگریِ رومانتیسیسـمِ شـلینگ و هولدرلین، نیچه در تنور سکولاریسم می‌دمید وقتی با استمداد از گفته‌های زرتشـت، «اراده به قدرت» را محرک انسان برای زندگی دانست؛ محرکی که هنوز ریشه در انتظار از طبیعتـی داشت که نتوانسته بود خنثی بودن خود را بر چنان ذهنیتی پدیدار کند.

معادله، وقتی از مجرای ذهن ادموند هوسرل، به قرن بیستم حمل شد، در فلسفه به‌مثابـهٔ علم متقن، آگاهی انسانی را چنان استعلایی درنظر می‌گرفت که دیگر نسبتی بـا فراینـدهای فیزیکی نداشت. شعار بازگشت به خود اشیاء کفهٔ نخست معادله را سنگین می‌کرد. پرسـش از معنـای «وجـود و زمـان»، بـا پـیش‌فـرض وجـود معنـایی مسـتقل از موجـودات، از زیرسـاخت‌های متحـرکِ معادلـهٔ سکولاریزاسـیون در قـرن بیسـتم بـود. ورنـر زومبـارت، یک‌ربع‌قرن زمان نیاز داشت تا در رقابت سکولار با اخلاق پروتستان وبر (کـه سـرمایه‌داری

مدرن را دگردیسی‌شدهٔ آموزه‌های پروتستانتیسم می‌دانست) در سه جلد کتاب، به‌شیوهٔ تألیف رقابتی، توضیح دهد که نظام اقتصادی جهان مدرن یک سکهٔ دورو و با دو ماهیت کاملاً متفاوت قدیم و جدید است.آن رویکرد در نیمهٔ دوم آن قرن نیز دنبال شد. یواخیم کاردینال مایسنر، بعدها سدلمایر را تأیید کرد که هرجا فرهنگ از پرستش خدا غافل شده است تباهی را به ارمغان آورده است (کرول، ۱۳۹۹، ص۳۷)؛ حتی نظریهٔ ساختار انقلاب‌های علمی (کوهن، ۱۹۶۲ [۱۳۷۰]) و پارادایمیک بودن محض علم، لاقیاسیتی را پیش می‌نهاد که نتیجهٔ محتوم آن حفظ نادنیویت در مقام گذشته‌های علمی‌ای بود که ممکن است روزی دوباره به‌کار آیند. نتیجهٔ نظری چنان امکانی، نامشروع جلوه‌دادن آگاهی مدرن، در سرزمین مهاجران، بود. مسیر نادنیویت‌خواهی، به مثابهٔ محور معادلهٔ سکولاریزاسیون، وقتی از مرزهای آبی اسکاتلند و انگلستان مجوز ورود گرفت در پی فضیلتی (مکنتایر، ۱۳۹۳ [۱۹۸۱]) می‌گشت که در نقد اخلاق مدرن، بازخوانی اخلاق متوسط ارسطویی را محور کار خود قرار داد.

معادله‌خواهی وجود جوهری را در جهان پیش‌فرض می‌گیرد که نمی‌تواند دگردیسی گیتیانهٔ آن را توضیح دهد. برای کارل فون وایتسکرِ فیلسوف-فیزیکدان (۱۳۷۵)، «ایمان» همان نمره‌ای است که موضوع آن زمانی خدا بود و اکنون علم شده است: «ایمان به علم به‌مثابهٔ مذهب حاکم در زمان ما، و به‌مثابهٔ شاخص سکولاریزاسیونی» است که در جایگزینی پژوهش علمی با تفسیر جهان توسط نهادهای سنتی عمل می‌کند. او تکنولوژی مدرن را سکولارشده این فرمان کتاب مقدس می‌دانست که «زمین را مطیع و رام خود بگردان». کسانی چون اندرو کُل و ونس اسمیت به همراه بسیاری دیگر، آن جوهر مشروعیت‌بخش را به «قرون وسطی» منتسب می‌کردند (Cole & Smith, 2010, p. 45). برای عده‌ای دیگر، گسست از ایمان اورشلیمی، عقل یونانی را بحران‌زده کرده است و بحرانِ

برآمده از گسست نامشروعیت را پیش می‌نهد (Strauss, 1960). لَری سیدنتاب (۱۴۰۳، ص ۶۷) با التزام به آرای لئو اشتراوس، آن داستان را معکوس می‌کند تا بر بنیاد ایمان به‌مثابهٔ ارزشمندترین سرمایهٔ انسان، این نتیجه را بگیرد که «سکولاریسم از بزرگترین دستاوردهای بشر است» و «ابداع فرد» را، منقطع از عقل یونانی، و برآمده از تداوم مسیحیت در هیات اندیشه‌های پولس رسول بداند ؛ همچنان‌که جان میلبنک (۱۴۰۳، ص۱۵۶) با سکولار دانستن نظم جاری امور، و در اقدام «علیه» آن و با «ابَر روایت» خواندن «روشنگری»، به آگوستین باز گردد که «رستگاری با آموزه‌های کلیسایی» در تاریخ محقق می‌شود. مایکل آلن گلیسپی در تلاش بازگشت‌گرایانه برای یافتن «ریشه‌های الهیاتی برای مدرنیته» (۱۴۰۱)، مدعی این بود که هرچه مرده باشد کلیت مذهب، به‌مثابهٔ جوهری ثابت در تاریخ نمرده است؛ مذهب همچون امری ثابت بوده و خواهد بود. جان گِری، نیز با توهمی دانستن ارادهٔ انسانی و انسانیت، و با نفی ارزش‌های روشنگری بر این بود که آن نمرده، واقعیت تقلیل‌ناپذیر دین است؛ او در ایستار ترس، و اصرار بر معادلهٔ سکولاریزاسیون به مثابه «حاشیه‌نویسی بر کتاب مقدس» (۱۳۹۹)، با چارلز تیلوری اشتراک عقیده داشت که در اتصاف ابرنمردگی به «معنا» در جهان، دین را مرجع نهایی اخلاق و معنا می‌دانست (تیلور، ۱۴۰۲، ص۱۸۳). ولفهارت پاننبرگ، در کوشش برای مشروعیت دادن به عصر جدید از مجرای مسیحیت بر آن بود که اصلاً خدای مسیحی نمرده است؛ زیرا فرجام‌شناسی مسیحیت، فعالیت مستمر او در تاریخ به نیابت از مردمانش، انکشاف غیرمستقیم خداوند و چیزی جدا از وحی، است (Pannenberg, 1973, p. 56).

در کوشش برای برنمایی جوهر، دو متفکر اروپایی را می‌توان بسیار تاثیرگذار دانست: کارل اشمیت مسیحیِ دخیل در مصائب بشری عصر خود، و کارل لوویتِ یهودی قربانی‌شده. یکی می‌خواست از خود سلب مسئولیت کند، و دیگری ذیل نوعی لاادری‌گری

الهیاتی، می‌خواست مسئولیت را نه در عاملان کنونی جنایت و تخریب جهان، بلکه در جوهری ابتدایی، چون علت‌العلل، دنبال کند که هیچ‌گاه در تاریخ پاسخگو نبوده است. اشمیت، مدرنیته را جهانی «اضطراری» می‌دانست که مفاهیم معنادار نظریهٔ دولت مدرن وجه سکولار مفاهیم الهیات هستند و بدین شیوه، مجوزی برای حاکم پیش می‌نهاد تا هر استثنایی را بر قاعدهٔ زندگی اعمال کند (Schmitt, 1985, p. 61). لوویت، که «دلالت‌های الهیاتی فلسفهٔ تاریخ» خود را از آوفهوبونگ هگلی، به‌مثابهٔ «مرحله‌ای مسیحی» و همچون «اصلاح دینی تاریخ» و «آگاهی مقوم سوژه» استخراج کرده بود، تلاش می‌کرد تا «تاریخ قدسی به مرتبه تاریخ سکولار...، و تاریخ سکولار به مرتبهٔ تاریخ قدسی برکشیده» شود. «ترکیب ناهمگون هر دو سنت باستانی و یونانی» بهانه‌ای می‌شود برای گام نهادن در «مسیر خدایان متعدد» (لوویت، ۱۴۰۰، ص۴۶). او در نتیجهٔ یک نتیجه‌گیری شتاب‌آلودِ معطوف به تسکین اضطراب، تضاد میان قرون وسطی و عصر مدرن را تضادی کاذب می‌دانست که به‌جای آن باید از رخدادی واحد سخن گفت؛ رخدادی که به دلیل قطع‌کردن ارتباط انسان با کیهان، نامشروع است. اکنون، با تداوم سرافکندگی در پیشگاه امر مطلق، پیشرفت ذیل نام «فاجعه»، به فقدان ثبات، و به نابودی سنت تفسیر می‌شد: حرکت تقدیری در مسیری که نمی‌توان وحدت مفروض آن را (که خدای تاریخ آن را اراده کرده) تضمین کرد. خطی قرمز که به بمب اتم می‌انجامد. اشتراک عیسوی فوگلین با اشمیت در رد این ایده بود که انسان می‌تواند تاریخ را به‌نفع خود و براساس اهداف خود بسازد (کرول، ۱۳۹۹، ص۲۷۰). او نیز با حمله به حقانیت آگاهی مدرن، در پی «احیای» آگاهی‌ای بود که به «اصول» راه می‌برد؛ زیرا، به‌طور خاص، جوهر عالم را گنوسیسمی می‌دانست که در مانایی خود، مدرنیته شکل دیگری از آن است (فوگلین، ۱۴۰۳، صص۱۲۳-۱۲۵).

۳. ایرانیزاسیونِ سکولاریزاسیون

۱-۳. داستان صدر

در ایران معاصر نیز، عموم تبیین‌ها از وضع جدید امور، و به‌طورخاص با نظر به مقولهٔ پیشرفت، سکولار هستند؛ یعنی فرض را بر تبدل امور (استحالهٔ امر قدیم در امر جدید و احالهٔ این یکی به آن) گرفته‌اند. با نظر به مسالهٔ عقب‌ماندگی و با استناد به موضوع پیشرفت، سکولاریزاسیون ایرانی، با پیشفرض اینکه مدرنیته در موضع نخستین خود تبدل مسیحیت را در خود مندرج دارد، در پی «تبدل» گذشته به اکنون است. ایران‌شهر، اسلام‌شهر (یا امت‌شهر) و فرنگ‌شهر، یوتوپیاهای این نحوه تبدل‌اندیشی هستند. حتی پرولتاریاشهر نیز عبارتی دیگر از مستضعف‌شهر دینی است. تفاوت‌های جزییِ این تبدلات در اصالت صدر یا آغازی است که آن را مبنا قرار داده‌اند. آن صدر شامل طیفی است که از تاریخ دور (باستان) شروع می‌شود و در اوایل و اواسط تاریخ میانه (مثلاً دوره‌های طلایی یا زرین) نفس تازه می‌کند و در نهایت، با تاریخ متأخر اروپا از نفس می‌افتد. با نظر به مورد آخر، برای عده‌ای، اصالت در مقطعی خاص از تاریخ اروپاست که ما نیز برای پیشرفت باید به آنجا رجوع کنیم: مثلاً به «رنسانس»؛ یا به دورهٔ روشنگری (جریانی که در غرب‌گرایی ما رایج‌تر بوده و هست)؛ یا به غرب متأخرتر در هیئت اندیشه‌ها و جنبش‌های چپ‌گرایانه، به‌گونه‌ای که مارکس مبدأ تاریخ جدید تلقی می‌شود. اسلام‌گرایان، صدر اصیل را اندکی عقب‌تر می‌برند؛ تفسیرها و صراط‌های مختلف روشنفکری دینی، پوششی بر این گرایش استرجائی بود. ایران‌گرایان و نیز تا حدی شرق‌گرایان (نسخه‌های شادمانی و مجتبایی و شایگانی و حتی فردیدی، و درنهایت، اندیشهٔ ایرانشهری، که به‌ویژه با ایدئولوژی پهلوی ممزوج شده بودند) آغاز را به دورترین جای قابل‌تصور، به عقب می‌برند.

۲-۳. نخستین زمزمه‌ها: مشروطهٔ سکولار

نخستین زمزمه‌های معادلهٔ سکولاریزاسیون را می‌توان از همان زمانی شنید که امیرکبیر گفته بود خیال مشروطه در سر دارد. از مرگ امیرکبیر، پنجاه‌سال گذشت تا معادله، نخستین صورت‌بندی‌های خود را پیدا کند. میرزا ملکم‌خان، اگرچه بر این بود که «با رسوم ایران، جای تعجب است که بخواهیم در پاریس سفارت داشته باشیم، با انگلیس بجنگیم، با روس برابری کنیم و داخلِ معادلهٔ دول فرنگ شویم»، اما سویهٔ دیگر معادله را از نظر دور نمی‌داشت: «مطلوب ما همان قانونی است که خدا و پیغمبر و اولیای اسلام برای آسایش دنیا مقرر فرموده‌اند» (ملکم‌خان، روزنامه قانون، ش ۶؛ محیط طباطبایی، بی‌تا، ص ۷۶، ص ۱۰۷ و ص ۲۰۷). او به صورتِ معادلاتیِ اندیشهٔ خود نیز تصریح داشت: «طرحی ریختم که عقل سیاست مغرب را با خرد دیانت مشرق به هم آمیزم»؛ او در سکولاریسم اسلامی-ایرانی خود، و در پادسکولاریسم مسیحی، کاملاً آگاه بود که «اخذ تمدن بدون آلایش به عقاید عیسوی صدمرتبه آسان‌تر و بهتر میسر می‌شود» (محیط طباطبایی، همان، ص ۱۷۹).

مستشارالدوله، صدر را تا منتهای نادنیویتِ «غیب و سرّ» نیز بسط می‌داد. «خوب نسخه‌ای است، یعنی به جمیع اسباب ترقی و سیویلیزاسیون از قرآن مجید و احادیث صحیح آیات و براهین پیدا کرده‌ام که دیگر نگویند فلان چیز مخالف آیین اسلام، یا آیین اسلام مانع ترقی و سیویلیزاسیون است» (مستشارالدوله، ۱۳۶۴، صص ۳۴-۵۶). آخوندزاده که خود را «لیبرال و از سالکان مسلک پرقوره، و از طالبان سیویلیزه» می‌دانست (بی‌تا، ص ۱۳۵)، در موارد متعدد معادله‌بودن رویکرد خود را نیز برمی‌نمود: در بیان اینکه «حرف مصنف این است که دین اسلام بنابر تقاضای عصر و اوضاع زمانه به پرتستانتیزم محتاج است»، خواهان نوعی سکولاریسم جداییِ حقوقی بود که «امر مرافعه... از دست علمای روحانیه باز گرفته شود و... علمای روحانیه هرگز به امور مرافعه مداخله نکنند»

(آخونـدزاده، ۱۳۵۷، ص ۱۹۹). در بیـان میـرزا آقاخـان کرمـانی «بایـد دانسـته شـود کـه آنارشیست‌ها و سوسیالیست‌ها و نهیلیست‌ها و کمونیست‌های اروپا و آمریکا تـازه بـه مقـام مزدک، آن حکیم حکمت‌بنیان، رسیده‌اند» تا به دنبال «بابی» تازه برای حقوق بشر در تاریخ باشد (۲۰۰۰، ص ۵۴ و ص ۵۷). میرزا عبدالرحیم طالبوف توصیه می‌کرد که «در همه جا و همیشه ایرانی باشی» تا «فریب زرق و برق مدرنیته را نخورید».(طالبوف، ۱۲۷۱، ص۱۱).

این از مختصات معادلهٔ سکولار است که دلزدگی نسبت بـه امـر از پـیش داده، واجـد انرژی‌ای بیش از گرایش به امر نو است. حکمی‌زاده از شارحان اصولی کتـاب الکفایـه فـی اصول‌الفقه آخوند خراسانی بود. او با خرافات و بدعت‌هایِ «به اسم دین» مشکل داشت. او پیش از اسرار هزارساله (۱۳۲۲)، «راه نجات از آفات تمدن عصـر حاضـر» را تـألیف کـرده بود: «از خدا تنها نامی در جامعه اسلامی مانده‌است»؛ هم‌چنان که کسروی، در فرایند مدید دلزدگی خود از سنت، کتاب آیین را در نقد غرب، و دفاع از دیانت اصیل نوشت؛ زیرا، برای او، هدف آیین، «خرسندی هر گروهی» است (کسروی، بی‌تا الف، ص ۶۷). چنانکه حتی ورجاوند بنیادِ او، با انتظار آخرالزمانی‌ای همراه می‌شـد کـه فاقـد کمتـرین اصـول معرفتـی آخرت‌شناسی بود: «همهٔ گویاک‌ها و آموزاک‌ها در بر دارد و، اگر خدا خواهـد، تنهـا کتـاب خاناک خواهد بود». جذابیت معادله، صرفاً برای منتقدان گذشته نبود.

در میان سنت‌گرایان نیز بودند کسانی که با فرافکنی وضع سنتی امور بـه وضـع مـدرن امـور، مدرنیته را موجب فراموشی حق، و عامل بدبختی می‌دانستند. ابرنمردهٔ سنت‌گرایان، «مشـیت» ی است که انسان باید بی‌چون‌وچرا به آن گردن نهد. با معیار مشیت، «آزادی مطلق از آن خداست و انسان به همان اندازه آزادی می‌یابد که کمال معنوی حاصل کند. محـدودیت‌های شـریعت بـرای آزادی، حکم امدادهای ضروری را دارند و دست‌یابی به آزادی واقعی تنها به مدد آنهـا امکان‌پـذیر می‌شود(Nasr, 1991, P.61). در طیف تفکر مذهبیِ عقل‌گرا، نزد کسانی چون بهشتی، بـاهنر و

گلزاده نیز، سکولاریسمِ «شناخت اسلام» بازتولید می‌شد وقتی کـه بـا تلقـی رنسـانس بـه مثابـهٔ شورش علیه خدا، مفهوم دینـی «فـلاح» را بـه جـای «آزادی» می‌نشـاندند؛ و اینکـه انسـان «در جست‌وجوی مسئولیت و انتخاب»، حامـل همیشـه حـی و حاضـرِ «بـار امانـت الهـی» اسـت (بهشتی، باهنر و گلزاده، بی‌تا). مسئولیتی که در خدمات متقابل اسلام و ایران (مرتضی مطهری) نیز، در شکل «نهضت اسلامی»، به دوش کشیده می‌شد. زرین‌کوب، که در ابتـدا بـا نوشـتن دو قرن سکوت، راه را برای گرایش به باستان باز کـرد، اینـک بـا نوشـتن کارنامـهٔ اسـلام، «کوشـش نظری» کرد تا اسلام‌گرایی یا گرایش به اسلام را در میان تازه‌دینداران تسهیل کنـد؛ کارنامـه‌ای کـه اینکه با خدمات متقابل اسلام و ایران سازگاری پیدا کرده بود.

۳-۳. دو مصداق اثرپذیر: طباطبایی و نیکفر

متفکران دورهٔ مشروطه، در اندیشهٔ تبدلی خود، الگوی متفکران کنونی هستند: مشعل گذشته را آنان به طباطبایی و نیکفر انتقال دادند؛ بااین‌حال، ایـن دو بـه‌ویژه متـأثر از معـادلات سـکولار کارل اشمیت و کارل لوییت هستند. طباطبایی سکولاریسم در اسلام را منتفی می‌دانسـت امـا خود در سراسر آثارش سکولاراندیش بود؛ و نیکفر، که پروژهٔ خود را به شرح سکولاریزاسـیون اختصاص داده است تا بیشترین گنوسیسم مندرج در معادله را بسط داده باشد.

معادلهٔ سکولاریزاسیون عموماً فضایی را باز می‌کند که چه‌بسا برای مدتی بتواند کـارکرد استراحت‌گاه یا تفریح‌گاه را داشته باشد، اما به سرپناه و پناهگاه بدل می‌شود وقتی قائل به آن خود را سرگرم «افتخار» به «بزرگی» و «بی‌بدیلی» گذشـته می‌کنـد: طباطبـایی بـا اسـتعارهٔ «اجتهاد» در سنت و نیکفر با استعارهٔ «پروریدن» سـنت، گذشـتهٔ خـودی را مجرایـی بـرای پیوستن و اثرپذیری از سکولاریزاسیونی قرار داده بودند که در غرب متأخر پیش نهـاده شـده بود. گسستن نظری از گذشته که شرط اندیشیدن دارای کارکرد برای زندگی است، در اندیشهٔ این دو با مقاومت‌هایی جدی مواجه بود.

طباطبایی بر شانهٔ غولان نشستن را به زبان «شُنو»، و به‌نحو تأییدآمیز، «قانون سنت و پیشرفت در نزد حکمای الهی می‌دانست»؛ تا در متن، صرفاً «سنت قدمایی» را متصف به «برخی از کمبودها» کند، تا راه را برای اندیشهٔ سکولارِ توأمانیِ «جدال روش‌ها» در «میان دو مشرب الهیات مسیحی» باز کند (۱۳۹۶، پاورقی ص ۷۴، ص ۷۵ و ص ۷۶). از همان توأمانی بود که در یک جا گفته می‌شد «ریشهٔ مشکل در ماهیت اندیشهٔ ماست... چه‌طور می‌شود با پشتوانهٔ فلسفهٔ فارابی، فلسفهٔ سیاسی جدید تأسیس کرد؟» (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۹) و در زمانی دیگر گفته می‌شد: «باتکیه‌بر سنت اندیشهٔ فلسفی از فارابی و ابن‌سینا تا صدرالدین شیرازی می‌توان امکانی برای تجدید اندیشه یافت» (طباطبایی، ۱۳۹۱، ص ۳۶۹). نیکفر، در این الگو جانب احتیاط را بیشتر رعایت می‌کرد، اما دچار غول قدمایی می‌شد وقتی که در سعدی هم‌زمان «مدارا و گردن افراشته» را مشاهده و تجویز می‌کرد و در ابن‌خلدون هم «ابهام و اغتشاش» می‌دید و هم در «تفکر پیشروِ تک‌ستارهٔ» او به‌دنبال چراغ راهنمایی بود تا در «حرکت دوری تاریخ» او را به کاوه برساند و تفکیک قوا را، با افتخار، در «نامهٔ تنسر» بجوید (نیکفر، بی‌تا الف).

طباطبایی بارها تکرار می‌کرد که «مستشارالدوله» ضمن «رعایت روح قانون شرع»، راهی را باز کرده بود... که همان تذکر در باب سنت» بود. «استثنائاتی» چون آخوندزاده و مستشارالدوله و خراسانی (طباطبایی، ۱۴۰۰، ص ۱۱۷)، پویش معادلهٔ سکولاریزاسیون را در اندیشهٔ ایرانشهری ممکن می‌کردند؛ طباطبایی حتی خوش‌تر داشت که به‌جای «یک کلمه» از «روح‌الاسلام» یاد کند: «رسالة روح‌الاسلام مستشارالدوله اصولی در حقوق طبیعی بود و می‌بایست بر قانون اساسی آیندهٔ ایران اِشراف داشته باشد و هیچ قانون موضوعه‌ای با روح آن اصول مغایر نباشد» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۱۰۰). از نظر طباطبایی، «مستشارالدوله، به‌درستی، می‌نویسد که مشورت، اصلی... از اصول دین و سنت خداوند است بر عالمیان، و

آن حقی است بر عامه خلق‌الله، از رسول‌الله گرفته تا ادنی خلق». در زمینهٔ قول بـه «درسـتی» آن «اصل»، این نقد که «مستشارالدوله میان قانون در مفهوم حقـوقی آن و حکـم شـرعی فـرق چندانی نمی‌گذاشت»، بی‌معنا بود، وقتی قانون در مفهوم حقوقی مدنظر خودش، مشروعیتش را از الهیات سیاسی اشمیت می‌گرفت. به‌تصریح خودش، «کوشـش» طباطبـایی متمرکـز بـر «فهم منطق شکست‌های پی‌درپی ایران در تجددطلبی» بـود؛ درحـالی‌کـه تـلاش نظـری (یـا منطقی) مستقلی برای مدرنیته صورت نگرفته بود که شکسـت بخـورد. تلاش‌هـای نظـری بـه گوش رسیده تلاش برای سکولاریزاسیون نظری بود؛ اما تبیـین سـکولار از مدرنیتـه، حتـی در نسخه‌های اروپاییش نیز شکست خورده‌اند: چون –حتی در نمونهٔ لوویتی آن– فاقـد صـداقت در کشیدن بار اثبات هستند؛ و شکست را با کوشش بـرای شکسـت مجـدد نمی‌تـوان مهـار و جبران کرد. فرار روبِه‌عقب (روبِه سنت و گذشته) کـه جـزو سرشـت معادلـهٔ سکولاریزاسـیون است، «منطق شکست» خودخواستهٔ آن را نیز توضیح می‌دهد. اینکه «دانشگاه و حوزه، فاقـد» مبنا و مضمون گشته‌اند و «هر دو، یکسـان، بـه قهقـرا رفته‌انـد»، بخشـی از فراینـدی بـود کـه طباطبایی بنا به عهدی که با معادلهٔ سکولاریزاسیون بسته بـود، آن را بـه انتهـای نظـری رسـاند (طباطبایی، ۱۴۰۰، ص۱۵۶).

او اگرچه به‌ظاهر می‌گفت که «رویکرد من تجدد» است، امـا مـراد او از تجـدد، تفسـیری سکولار از زمانهٔ مدرن بود. تفسیری که تجدد را کوشش نظری برای تغییر عوارض و تبدل امـر دیگری می‌دانست که زمانی «نام‌دهنده» و مشروعت‌بخش بوده، و اکنون مشـمول نسـخ شـده است. در همان خط سیر، جوهر وقتـی بـه فیلسـوف ایرانشـهر می‌رسـد، در تنـزل تـاریخی و جغرافیایی خود، در اندیشه ایرانشهری به «ایرانی» متبدل می‌شد که در نام‌دهنـدگی، به‌واسـطهٔ فرهنگ و زبانِ «فره» مند و نظام «شاهنشاهی» اش مدبر جهـانی قلمـداد می‌شـد کـه طـول و عرض جغرافیایی نداشت. همین معاملهٔ معادلـه‌ای، بـا دانشـگاه و قبـل از آن بـا خـانواده نیـز

می‌شود. قدیم بودن خانواده به ایران و دانشگاه نیز سرایت می‌کند. در این مکان‌ها اصالتی دنبال می‌شود که صرفاً به‌مدد «مشیت» خواهی به روش «اسلوب فلسفی» ممکن می‌شود؛ مشیتی که خود یک مفهوم تدبیر منزلی است که از خدایِ خانه (کدخدا) به خدایِ ایران (شاهنشاه) و خدایِ دانشگاه (استاد) تسری می‌یابد. این مقولات، حکم «رویدادهای بزرگ» اشمیتی را دارند؛ رویدادهایی که اگرچه در ظاهر می‌خواهند امر جزیی را در تاریخ تبیین کنند ولی همین که به مقام «بزرگ» ی دست می‌یابند دامن‌شان از لوث تعینِ جزئیت تطهیر می‌شود. «بزرگ» در اینجا معادلی زبانی ـ زمانی برای کاتخون اشمیتی است: همان حجتی که زمین (خانه، ایران، و اکنون دانشگاه) از آن خالی نباید باشد. در این جایِ «ایستادن»، «استراتژیِ» «جدید در قدیم» که برای فیلسوف حکم «امر ملی» متداوم را داشت، در رفت و برگشت میان دو صفحه از تاریخ بود: یکی مویه بر دورهٔ زوال و انحطاط، و نوستالوژی گذشته‌ای که خاستگاه اصالت تلقی شده است؛ و دوم، «پایداری» استراتژیک در برابر امر مدرنی که موجب مهار نابهنجاری‌های آن «اصل قدیم» شده است. فیلسوف، برخلاف روشنفکران دینی، خواهان بردن اصل به جایی دورتر، اصیل‌تر، الهیاتی‌تر، مقدس‌تر، و در نتیجه، مبهم‌تر بود. او بر ابَرنمرده‌ای اصرار و ابرام داشت که همان به اصطلاح «فرهنگ ایرانشهری» است که خود را در مناسبات خانوادگی بروز می‌دهد: چون خانواده نمرده است، تجدد ما چیزی نمی‌تواند باشد جز صورتی تبدل‌یافته از فرهنگ و اندیشهٔ ایرانشهری و نهادهای شاهنشاهی آن؛ و به‌ویژه زبان پرهزوارشِ فارسی‌اش که سابقاً در هیات منشوراتِ دیوان‌های خاندانی دیوان‌سالاری ایرانی تجلی یافته بود. اصل اصیل بودن زبان فارسی نزد فیلسوف، خود را در معادلهٔ سکولار ترجمه بروز می‌دهد که طی آن همه ترجمه‌ها از هر زبانی به زبان دیگر صرفاً و تنها با معیار زبان فارسی و نیات و مقاصد آن ارزش‌گذاری می‌شود. او (در پاورقی یکی از آثار) در ترجمه «یوستیتای» لاتینی به «فرومکایت» آلمانی و «گادز جاستیس»

انگلیسی و «برالله بمعزل عن الشریعه» عربی، انقلت روا می‌دارد و حتی ترجمهٔ جاری «فارسی انجیل» از آن اصطلاح به «نیکی مطلق» را «موجه» نمی‌دانست، تا (و درحالی‌که همهٔ آن ترجمه‌ها با الهیات تثلیثی سازگارتر بودند) آن اصطلاح را به «نیل به صلاح» ترجمه کند تا به تئودیسه‌ای برسد که بنیاد الهیات دوفیزیتی است: «عدالت در معنای گسترده آن که فراتر از محدودهٔ حقوق» است. بدین منظور، او لوتری را که... علیه الهیات دوفیزیتی قد علم کرده بود، مجدداً ذیل تفسیری دوفیزیتی قرار داد که «دادگری خداوند به عنوان پیوند میان داوری و لطف است». (طباطبایی، ۱۳۹۶، ص ۱۹۱، پاورقی).

طباطبایی اگرچه چیزی به نام سکولاریسم در جهان اسلام را منتفی می‌دانست، اما نتیجهٔ آن، یعنی بازگشت به وضعیت قدیمِ ایرانشهری یا ایران بزرگ فرهنگی، یا به تعبیری، «انتقال» گذشته به اکنون، را تبلیغ و ترویج می‌کرد. مقولات «زوال و انحطاط و ...» و نیز نقدهای تند و تیز فیلسوف ایرانشهر، ابزارهای مفهومی برای پوشاندن سکولاریزاسیونی بود که از «بد حادثه»، فیلسوف نمی‌توانست به‌مثابهٔ روش، آشکارا از آن بهره جوید: چون «تجدد» نخواهیش آشکار می‌شد و دیگر نمی‌توانست، به‌ویژه، مخاطبانی داشته باشد که قرار بود بنا به مشابهت خانگیِ مدعاییِ تحول دیانت در اروپا و ایران به منابعی رجوع کنند که سکولاریسم را در برابر مدرنیته توصیف و تبیین، و حتی تضمین می‌کردند. در این اندیشه، بازگشت به صدر، یا انتقال سنت، بدون بد جلوه دادن تاریخ متأخر (دورهٔ موسوم به گذار) و بدون نامشروع دانستن زمانهٔ مدرن پیش نمی‌رفت.

نظریه بومی سکولاریزاسیون نیکفر (بی‌تا ج) نیز از همان تبدل آگاهی در جنبش مشروطه مایه می‌گرفت که اکنون به دوگانهٔ اشمیت (در ارجاع به تنسر و سعدی و ساقی) و لوویت (در ارجاع به ابن‌خلدون و دوری بودن تاریخ) مسلح شده بود: برای او، به‌نحو معکوس، «مشروطه‌خواه»، «سکولار» بود و «ما... از مشروطه و سی تیر تا انقلاب

پنجاه‌وهفت»، «تأسیس سکولار» را پی گرفته‌ایم. ازاین‌نظر، به‌واقع، نوشته‌های او تداوم «یک کلمهٔ یوسف‌خان مستشارالدوله، آن مقام ارجمند، آن اول کسِ سکولار، در آستانهٔ انقلاب مشروطیت» است.

معادلهٔ سکولاریزاسیون او در مقایسه با طباطبایی یک افزودهٔ محوری دارد، که اگرچه به‌ظاهر در مرکز آرای متفکران دورهٔ مشروطه قرار ندارد، اما به‌نحو اجتناب‌ناپذیر آنجا نیز موضوع بحث بود: نیامدن زن در قانون اساسی مشروطه و نداشتن حق انتخاب، خود نتیجهٔ مجادلات سکولار بود. نیکفر با افزودن زن به معادله، و با معیار «عدالت»، با یک جابه‌جایی مفهومی، خواستار توضیح فمینیسم با استعارهٔ سکولاریسم است. می‌توان درک کرد که تاریخ تمدن جهانی، عموماً مرد/پدرسالار بوده است و حتی زن خود نیز در این نقش مهم داشته است و با پیدایی مسالهٔ حق، سالاریِ آن جنس باید مهار شود و زنان نیز خوداثبات و دارای حق شوند؛ این اما چه نسبتی با مفهوم سکولاریزاسیون در معنای «گیتیانه شدن» دارد؟ فمینیسم، در قدرت‌طلبی و ثروت‌طلبی، اگر به جابجایی قلمروهای حقوق اندیشه کند، از شاخص‌های زندگی مدرن فاصله می‌گیرد و خودش به یکی از اشکال اسطورهٔ سکولاریسم بدل می‌شود؛ چون فرض را بر جابه‌جایی مقام می‌گیرد. نیکفر تصور می‌کند از «کوهرنس» فکریِ برآمده از «ترنسفورماسیون» ی که موضوع آن به‌ویژه زن باید باشد، می‌تواند معیاری برای «انتگراسیونِ» اجتماعی به‌دست دهد. سکولاریزاسیون معطوف به ترنسفورماسیون خودمخرب می‌شود وقتی که او دغدغه و هراس از انتگراسیونی دارد که به دلیل «جدایی دین از سیاست» ممکن است کم‌رنگ شود یا به هم بخورد؛ و چون هرکس را «سرجای خود نشاندن می‌تواند برای تودهٔ مردم نگران‌کننده باشد»، توصیه نهایی این می‌شود که «مهم‌ترین کار پیونددادن (انتگراسیون)» ی است که در آن «بردباری و تحمل» حضور دارد. سکولاریزاسیون برآمده از جوهرِ ترنسفورماسیون و دارای غایت انتگراسیون،

به «پارسایی» همراه با «ریاضتی» می‌انجامد که صرفاً در تغییر عناوین تابلوها، و به نام «رفع تبعیض» می‌تواند بر پای خود بایستد. او در مقالهٔ «پاسخ بـه منکـران» (نیکفـر، بی‌تـا ب)، به‌رغم کوشش در دفاع از حقانیت عصر جدید، با نظر به جغرافیای نخستین آن یعنی غرب، جنبهٔ بسط‌یابندهٔ و پیشروندهٔ سوژگی مدرن را انکـار می‌کنـد. بـرای او ازیـک‌طـرف، «پایـان صفویان آغاز پایان زندگی جامعه سنتی در این خطه است» و ازطرف‌دیگر «فروپاشی جهان کهنـه در خطـهٔ مـا بـا زور و نفـوذ و دخالـت بیگانگـان توضـیح‌دادنی نیسـت». ایـن «توضیح‌دادنی‌نبودن» ندیدن فاعلی در تاریخ است که واقعاً فاعلیت داشته است. به هـیچ‌رو نمی‌توان نقش سیاحان، تجار، سفرا و حتـی مستشـاران نظـامی در مهـار (و نـه فروپاشـی و پایان) جهان کهنه را ندید گرفت. درمقابل، نوعی فاعلیت غیرواقعی و البته مبهم را به سـویهٔ ایرانی می‌دهد: «پا نهادن به عصر جدید»: «با پا نهادن به عصر جدید هیچ برکتـی از دسـت نرفت؛ آنچه از دست رفت فلاکت فکری و اخلاقی‌ای بود که هنوز گریبانمان را رهـا نکـرده است». اگر بتوان برای زمان فاعلیتی در نظر گرفت این عصر جدید بود که به میان مـا، و بـه جغرافیای ما، پا نهاد. ازسوی‌دیگر، و به تعبیر خودش، با عوض‌کردن تابلوها نمی‌توان چیزی را توضیح داد: آن «برکت» نام دیگر همان «فلاکت» بـود. کنسـرو برکـت بـرای حفـظ ادب پارسی بود تا بتوان سویهٔ نخست معادله را پابرجا نگه دارد. فرایند «ازدست‌رفتن فلاکت» نیز با فعلی شبه‌مجهول بیان می‌شود. گویی نوعی ازدست‌رفتن خودبه‌خودی ایجاد شده اسـت. در قسمت دوم جمله، عبارت «هنوز گریبانمـان را رهـا نکـرده اسـت» بـاز هـم فاعـل ایـن «رهانکردن» مشخص نیست. از همین رو، «تفاوت اصلی میـان افغانسـتان طالبـان و ایـران کنونی در یک چیز است: پیشرفته‌تر بودن تجدد در ایران». هنوز هم فـاعلی بـرای پیشـرفت مشخص نشده است. گویی پیشرفت، نیز هماننـد نقـیض خـود «ازدسـت‌رفـتن فلاکـت»، (فلاکت با شاخص‌هایی چون «سسـتی، ذلـت، توکـل، تقـدیرگرایی، بـرده‌مَنشـی») امـری

خودبه‌خودی بوده و هست. حد تشخیص فاعلیت تجـدد در ایـران، نمایانـدن «پـا» اسـت: «تجدد در ایران پا سفت» کرده است؛ کلیت آن بدنِ دارای پا، و ذهنیت آن، جـز از مجـرای تبدل، مشخص نمی‌شود (نیکفر، بی‌تا ب).

در قاعدهٔ سکولار انتگراسـیونِ «ایرانشـهر» طباطبـایی بـا «ایـران‌زمین» نیکفـر، اگرچـه سلطنت کنار نهاده می‌شود و خوفی از به‌هم‌خوردن انتگراسیون هم نمی‌رود، اما آن دو مفهوم واحد با «حکمت زبانی» ای «پیوند» می‌خورند که محافظ تاریخی سلطنتی بوده کـه یکـی می‌خواهد آن را تبرئه کند و دومی می‌خواهد آن را نفـی کنـد. اشـتراک معـادلاتی نیکفـر بـا طباطبایی، علاوه بر زبان در زمان بیکران نیز بود: در تصور او این صـرفاً زن‌سـتیزیِ سـعدی است که از «محـدودیت‌های زمانـهٔ اوسـت»؛ او بـه نامحـدودیت آن حکمـت در بازتولیـد گنوسیسمی که لاجرم پادشاه را خدای هابط می‌سازد و انواع ولایت‌هایی را بازتولید می‌کند، که خود ناقد آن‌ها بود، حساس نبود. سکولاریتهٔ زبان در بی‌کرانگی زمـان بـه اسـتعاره بـدل می‌شود تا به نام محدودیت زمانی، نامحدودیت ذهنی سـکولار را بپوشـاند. در آن معادلـه، آزادی، چونـان تعبیـری سـکولار از تحـرکِ «طبیعـی پیشـاتمدنی» تلقـی شـده، و دارای نامحدودیتی دانسـته می‌شـود کـه از ناحیـهٔ «ایـدئولوژی‌های سیاسـی محدودسـاز عصـر» (احتمالاً ایدئولوژی لیبرالیسم، نه مارکسیسم یـا سوسیالیسـم) دچـار مشـکل شـده اسـت. طباطبایی در گریز از به‌دوش‌کشیدن بار اثبات، تئـوروم سکولاریزاسـیون را «گره‌گـاه تـاریخ اندیشه» می‌دانست. نهایت هنر او، چیزی از جنس نیرنگ «نام‌ونگ» یا فنون جنـون، بـرای گره‌گشایی از آن تاریخ، مقایسهٔ بخش‌های گذشته ما با هم بود (طباطبایی، ۱۳۸۰؛ ۱۳۹۱). نیکفر با اپوخه‌کردن خود گیتی، در گریز از تحمل بار اثبات «سکولاریزه‌کردن» را «روند یـا حاصل گیتیانه‌کردن» می‌دانست؛ گویی گیتی تا پیش از سکولاریزاسیون گیتـی نبـوده اسـت (نیکفر، بی‌تا ج).

در آرزوی گیتی‌شدنِ گیتی اجتماعی ایران، سکولاریزاسیون ایرانشهری و بـومی، بـه نـام دفاع از ایران به نام یا ننگ هنوز بر دوگانهٔ ایران و انیران استوار هستند؛ حد تفاوت در همـین است که طباطبایی گیتی شدن را فقط برای ایرانیـان می‌خواسـت، نیکفـر از اشـتراک تـرک و افغان و عرب در آن ابایی ندارد. انیـران یکـی محـدودتر از دیگـری بـود. در هـر دو معادلـهٔ سکولار، تقدم نادنیویت (گو در معنای سادهٔ زمان گذشته) بر دنیویت پیش‌فرض گرفته شده است؛ نتیجهٔ چنان پیش‌فرضی تداوم یک دنیویت بد است. نادنیویت ایرانشهری تا مرتبهٔ یک صدر هـم اسـتعلا می‌یابـد؛ نادنیویـت نیکفـری در حـد کلمـات و گزاره‌هـای روایت‌شـده اساطیری کاوه‌ای و سعدیانه، شایستگی صدر نامیده‌شدن را هـم بـه خـود نمی‌دهـد؛ اینجـا اگرچه صدر، نیروی کارِ متجلی‌شده در زبـان کـارل مـارکس اسـت امـا آنچـه بـه آن صـدر مشروعیت می‌دهد آموزهٔ عدالتی اسـت کـه تـاریخ‌ش از صـدرهای بـدیل متقـدم‌تر اسـت. عدالت اگرچه قرار بود در بهره‌مندی و سرخوشی از مصرفِ برآمـده از فراینـد تسـهیم ابـزار تولید، امری فرهنگی باشد، اما همچنان، حتـی در تفاسـیر شـارحان مـارکس هـم نتوانسـته وابستگی خود به طبیعت را پنهان و انکار کند.

بااین‌حال، کارکرد هر دو مشترک است: طباطبایی با هرمنوتیک حس‌ظن به سراغ گذشته می‌رفت، نیکفر با هرمنوتیک سوءظن؛ سوءظن مغلـوب ناواقعیـت و تـوهم مـتن و ادبیـات می‌شود وقتی که پیش از ظنِ سوء، یک حسن‌ظن، هدایت ابتـدایی کـار را بـه‌دسـت گرفتـه باشد. اتفاقی که در این وضعیت می‌افتد به‌ویژه این است هرمنوتیسین مـا دیگـر مـرز میـان مفهوم و اسـتعاره را درنمی‌یابـد. نیکفـر کـه می‌توانسـت اسـتاد مفهوم‌شناسـی در بحـث از سکولاریزاسیون باشد، مغلوب کاربست اسـتعاره‌ای آن شـد، آن هـم بـدون در نظـر گـرفتن پیامدهای استعاره‌ای شدن مفهوم، در هیئت تاناتوس و مبارزه‌ای که ناواقعیت‌ش در واپسـین گام‌های بیرون‌رفتن از مرزهای جغرافیایی پدیدار می‌شود که قرار بود زمینـهٔ تـاریخی مبـارزه

باشد. نظریهٔ بومی به‌مراتب بیشتر از ایرانشهری در بازتولید گنوسیسم دست‌اندرکار است. نیکفر، در مراجعهٔ کلی به صدر ابا داشت؛ اما نمی‌توانست استرجاع و استرجاء خود به گذشته را وانهد. برای طباطبایی «کاروانسراهای قدیم به زبان امروزی، بورس کالاها و مرکز تبادل اطلاعات» بودند؛ (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص۵۰٤). در موقعیتی که در معادلهٔ طباطبایی، زن حضور نداشت، موضوع هسته‌ای معادلهٔ سکولاریزاسیون نیکفر زنی است که در میخانه، می‌خواست از او جوهر آزادی را استخراج کند: «نماد منطقهٔ آزاد در این خطه، میخانه‌ای» است «که در آن زنی به اسم ساقی، تجسم خرد و شادی و زیبایی و رهایی است». زنی مردنما که، متناسب با غیاب تاریخی‌اش در قلمرو لذت، حداکثر وجه گیتانه شدنش، احضار او در مناسبات سیاسی و تاحدی اقتصادی است. «زن» در سودای ساقی‌گری در مناطق آزاد میخانه‌ها، «سکولار مطلق» می‌شود.

۴. جمع‌بندی

ساختار نظام‌مند آگاهی مدرن، که به‌نحو پیوستی حامل «پرسش» هایی از گذشته است، تاریخی می‌شود وقتی که به‌شیوهٔ گسستی «پاسخ» های جدیدی ارائه می‌دهد که در نتیجهٔ بهبود زندگی، مجال برای طرح پرسش‌های و پاسخ‌های جدید به آن‌ها نیز فراهم می‌شود. بااین‌حال، برخی از آن پاسخ‌های مفهومی همچنان مماس با خود پرسش‌های قدیم بودند: نابهنجاری‌های زمانهٔ مدرن از درز آن اتصال رخ دادند. در فضای این آگاهی، هنوز رایج و تثبیت‌شده نبوده و نیست که برخی از پرسش‌های قدیمِ به‌ارث‌رسیده (برای نمونه، ابتدا و انتهای جهان، سعادت، معنای حیات و...)، به‌شیوهٔ سلبی، پاسخ‌هایی استعاری بیابند (برای نمونه خنثی‌بودن متافیزیک در تاریخ) تا در کارکرد حفظ فاصله از امر مطلق، بیشترین میزان شرور مهار شود. به‌میزانی که شرط امکانِ طرح پرسش جدید، تلاش صادقانه و جدی و

جهت‌دار برای ارائه پاسخ به پرسش‌های کهنه، و نه تکرار متبدلانهٔ خود آن پرسش‌هاست، آگاهی مدرن در برابر پرسش‌های قدمایی، بی‌نیاز از رویکرد استعاری و کار روی اسطوره نیست. مشروعیت آگاهی مدرن در طرح پرسش، وابسته به تجزیه‌ای است که طی آن پرسش یا برای پاسخ طرح می‌شود، به‌مثابهٔ ارائهٔ راه‌حل ایجابی (عمل‌کردن)؛ یا برای رسیدن به پاسخی سلبی به‌مثابهٔ فقدان راه‌حل (عمل‌نکردن)؛ و درنهایت برای طرح پرسش‌های بعدی‌ای که قسم اول و دوم در قسم سوم بازتولید می‌شوند: برای ارائه پاسخ سلبی یا ایجابی در برابر پرسش‌های جدید، و یا طرح مجدد پرسش چونان زمینه برای پرسش‌هایی که ارائهٔ پاسخ را مد نظر دارند.

سیالیت نیازهای انسان در تاریخ، و وضع اضطرار برآمده از آن بهانه‌ای مشروع برای تاراندن خوداثباتی‌ای نیست که سویه‌های مختلف آن اضطرار را مهار کرده است. زحمت، دشواری، گرفتاری، محنت، مشقت، و فراز و نشیب از مختصات در جهان‌بودگی انسان است؛ خوگیری به آن مختصات، رخوت تاریخی و بی‌میلی روانی به پیشرفت را تشدید می‌کند؛ با نظر به اینکه در زمانهٔ مدرن، به‌شیوهٔ غلبه بر طبیعت و فاصله‌گیری از متافیزیک مطلقیت، آن نابهنجاری‌ها مهار شده‌اند، می‌توان غریزهٔ کور تاریخ -در بسط زمان گذشتهٔ خود به اکنون- را نیز مهار کرد. خوداثباتی از سکوت و سکون نسبی ایده‌های قدیمی، و نه از تهی‌شدن یا فراموش‌شدن آن‌ها، حاصل می‌شود؛ سکوت و سکونی که صرفاً با میل به آزادی شکسته می‌شود و صدا و بیان جدیدی را ایجاد می‌کند. بازتصرف، تصرف یک موضع سکوت‌زده است نه یک موضع پرهیاهو. ذهنیتِ بحران‌زده اما متهم یا محکوم ابد نیست، اگر اراده کرده باشد عفو پیوستهٔ مشروطش را به‌شیوهٔ اثبات امکانِ دوران‌سازی‌ای به‌دست آورد که طی آن در تاریخ خود گسستی را شاهد باشد که نشان از تمایز مرحلهٔ بحرانی‌بودن و غیربحرانی‌بودن ذهنیت او است.

کتابنامه

۱. آخوندزاده، فتحعلی. (۱۳۵۷). **الفبای جدید و مکتوبات** (حمید محمدزاده، به‌کوشش). تبریز.

۲. ـــــــــــــ (بی‌تا). **مکتوبات کمال‌الدوله**.

۳. بلومنبرگ، هانس. (۱۴۰۰). **مشروعیت عصر جدید** (زانیار ابراهیمی، مترجم). تهران: پگاه روزگار نو.

۴. بهشتی، محمدحسین؛ باهنر، محمدجواد؛ و گلزاده، غلامرضا. (بی‌تا). **شناخت اسلام**. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۵. تیلور، چارلز. (۱۴۰۲). **عصر سکولار** (علیرضا پاک‌نژاد، مترجم). تهران: پگاه روزگار نو.

۶. جان میلبنک. (۱۴۰۳). **الهیات و نظریه اجتماعی: فراسوی عقل سکولار** (شهناز مسمی پرست، مترجم). تهران: ترجمان.

۷. حکمی‌زاده، علی اکبر. (۱۳۲۲). **اسرار هزارساله**. بی‌نا.

۸. زومبارت، ورنر. (۱۳۸۴). **یهودیان و حیات اقتصادی مدرن** (رحیم قاسمیان، مترجم). تهران: ساقی.

۹. سیندتاب، لری. (۱۴۰۳). **ابداع فرد** (زانیار ابراهیمی، مترجم). تهران: هرمس.

۱۰. طالبوف، عبدالرحیم. (۱۲۷۱). **کتاب احمد**. استانبول: نشر اختر.

۱۱. طباطبایی، جواد. (۱۳۸۰). **دیباچه‌ای بر نظریهٔ انحطاط ایران**. تهران: نگاه معاصر.

۱۲. ـــــــــــــ (۱۳۹۰). «اندیشهٔ سیاسی مستشارالدوله»، در: علی‌اکبر علیخانی (ویراستار)، **اندیشهٔ سیاسی متفکران مسلمان**، ج ۹، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

۱۳. ـــــــــــــ (۱۳۹۱) **ابن خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی**. تهران: ثالث.

۱۴. ـــــــــــــ (۱۳۹۶). **جدال قدیم و جدید**. تهران: مینوی خرد.

۱۵. ـــــــــــــ (۱۴۰۰). **ملاحظاتی درباره دانشگاه**. تهران: مینوی خرد.

۱۶. ـــــــــــــ (۱۳۸۲). **ایران امروز، سنت مدرنیته یا پست‌مدرنیته؟**. کیان، ۱۵.

۱۷. فوگلین، اریک. (۱۴۰۳). **علم، سیاست و گنوسیسم** (آریا سلگی، مترجم). تهران: پیله.

۱۸. کرمانی، میرزاآقاخان. (۲۰۰۰). **سه مکتوب** (بهرام چوبینه، به‌کوشش). انتشارات ویما ولگار.

۱۹. کرول، جو پل. (۱۳۹۹). **پایان بشری تاریخ** (زانیار ابراهیمی، مترجم). تهران: پگاه روزگار نو.

۲۰. کسروی، احمد. (بی‌تا الف). **آیین**. بازیابی از kasravi.info/ketabs

۲۱. کوهن، تامس. (۱۳۷۰). **ساختار انقلاب‌های علمی** (احمد آرام، مترجم). تهران: سمت (چاپ اصلی در ۱۹۶۲).

۲۲. کیرکگور، سورن. (۱۳۸۴). **ترس و لرز** (عبدالکریم رشیدیان، مترجم). تهران: نشر نی.

۲۳. گری، جان. (۱۳۹۹). **سکولاریسم درنهایت چیزی جز حاشیه‌نویسی بر کتاب مقدس نیست** (علی حاتمیان، مترجم). ترجمان علوم انسانی.

۲۴. گلیسپی، مایکل آلن. (۱۴۰۱). **ریشه‌های الهیاتی مدرنیته** (زانیار ابراهیمی، مترجم). تهران: پگاه روزگار نو.

۲۵. لوویت، کارل. (۱۴۰۰). **معنا در تاریخ** (زانیار ابراهیمی، مترجم). تهران: علمی فرهنگی.

۲۶. محیط طباطبایی، محمد. (بی‌تا). مجموعه آثار میرزاملکم خان. تهران: انتشارات علمی.

۲۷. مستشارالدوله، یوسف. (۱۳۶۴). **یک کلمه** (صادق سجادی، به‌کوشش). تهران: نشر تاریخ.

۲۸. مکنتایر، السدیر. (۱۳۹۳). **در پی فضیلت** (حمید شهریاری، مترجم). تهران: سمت.

۲۹. نیکفر، محمدرضا. (تیر ۱۳۸۲). طرح یک نظریهٔ بومی در بارهٔ سکولاریزاسون. **مجلهٔ آفتاب**، ش ۲۷.

۳۰. نیکفر، محمدرضا. (بی‌تا الف). **اتوپیا و مسئلهٔ افت انرژی اتوپیایی؛ یک مهمان خصوصی**.

۳۱. ــــــــــــ (بی‌تا ب). **پاسخ به منکران**.

۳۲. ــــــــــــ (بی‌تا ج). **طرح یک نظریه بومی دربارهٔ سکولاریزاسیون**.

۳۳. هایدگر، مارتین. (۱۴۰۳). **هستی و زمان** (سیاوش جمادی، مترجم). تهران: ققنوس (چاپ اصلی در ۱۹۲۸).

۳۴. وایتسکر، کارل. (۱۳۷۵). سکولاریزاسیون چیست؟. **نامه فرهنگ**.

۳۵. وبر، ماکس. (۱۴۰۲). **اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری** (عبدالکریم رشیدیان، مترجم). تهران: علمی فرهنگی.

36. Cole, A., & Smith, D. V. (Eds.). (2010). **The legitimacy of the Middle Ages: On the unwritten history of theory** (Post-Contemporary Interventions). Duke University Press Books.

37. Marx, K. (2009). **Contribution to the critique of Hegel`s philosophy of right** (M. Carmody, Ed.).

38. ———— (2010a). On the Jewish question. In **MECW** (Vol. 3). Lawrence & Wishart.

39. ———— (2010b). Economic and philosophic manuscripts of 1844. In **MECW** (Vol. 3). Lawrence & Wishart.

40. Nasr, S.H., "The Concept and Reality of Freedom in Islam and Islamic Civilization", in: **Islamic life and thought**, State University of New York press, 1991.

41. Pannenberg, W. (1973). Christianity as the legitimacy of the modern age. In **The idea of God and human freedom** (Vol. 3). London: Westminster Press. (Original work published 1968)

42. Schmitt, C. (1985). **Political theology: Four chapters on the concept of sovereignty** (G. Schwab, Trans.). Cambridge, MA & London, England: The MIT Press.

43. Strauss, L. (1960). **The three waves of modernity**.