



سکولاریزم و معنویت

حمید پارسانیا

۱. ترجمه سکولاریزم

برای سکولاریزم (secularism) و مشتقات مربوط به آن در زبان فارسی معادل‌های فراوانی به کار برده شده است.^۱

در ترجمه سکولاریزم: دنیاپرستی^۲، اعتقاد به اصالت امور دنیوی^۳، غیر دین‌گرایی^۴، نادینی‌گری^۵، جدا شدن دین از دنیا^۶، دنیویت^۷، دنیوی‌گری^۸، روشنفکری غیر مذهبی^۹، مذهب جدائی دین از سیاست (حکومت)^{۱۰} لائیسزم^{۱۱}، بی‌دینی^{۱۲}، لامذهبی^{۱۳}، علمانیت^{۱۴} ...

در ترجمه سکولار (secular): بی‌حرمت^{۱۵}، ناسوتی^{۱۶}، بشری^{۱۷}، زمینی (غیر معنوی)^{۱۸}، دنیوی^{۱۹}، این‌دنیایی^{۲۰}، غیر مذهبی^{۲۱}، این‌جهانی^{۲۲}، عرفی^{۲۳}، گیتیانه (در برابر دنیوی یا اخروی)^{۲۴}، روشنفکر^{۲۵}، لائیک^{۲۶}، بی‌دین^{۲۷}، ... و در ترجمه سکولاریزاسیون: (Secularization) نادینی^{۲۸}، دنیوی کردن^{۲۹}، جدا انگاری دین و دنیا^{۳۰}، دین زدایی^{۳۱}، علمانیت^{۳۲}، عرفی شدن^{۳۳} ...

معادل‌های متکثر و فراوانی که در برابر سکولاریزم و مشتقات مربوط به آن به کار برده شده است با صرف نظر از صحت و سقم آنها، نشان دهنده دشواری ترجمه این لفظ در ادبیات فارسی است.

۲. دشواری ترجمه

مفاهیم کلیدی و محوری هر فرهنگ و تمدن به سهولت قابل انتقال و قابل ترجمه در حوزه‌های فرهنگی رقیب نیست، دشواری ترجمه این مفاهیم به معادل یابی الفاظ محدود نمی‌شود، بلکه ریشه



در دو امر دارد. اول: بار معنایی این مفاهیم و بیگانه و نامأنوس بودن معنای آنها برای فرهنگی که ترجمه در آن واقع می‌شود و دوم: اثر مخرب و ساختار شکنانه برخی از این مفاهیم و معانی برای فرهنگ‌های رقیب و در نتیجه موضع‌گیری فرهنگ رقیب در قبال آنها.

موضع‌گیری در قبال مفاهیم فرهنگی رقیب موجب می‌شود تا برخی عوامل و انگیزه‌های اجتماعی و سیاسی مانع از تبیین شفاف آنها شود، زیرا کسانی که در متن فرهنگ رقیب، شیفتگی نسبت به آن مفاهیم دارند، در هنگام انتقال آن مفاهیم با رویکردی ترویجی و تبلیغی از ترجمه‌هایی پوشش می‌گیرند که با ابهام خود مانع از برانگیخته شدن حساسیتهای اجتماعی و فرهنگی گردد، و بلکه در صورت امکان در اثر ابهام و عوامل عارضی مورد استقبال عموم قرار گیرند.^{۳۴}

هر یک از عوامل یاد شده در ترجمه سکولاریزم به گونه‌ای تأثیر داشته‌اند و مجموعه این امور وضعیت موجود را در ترجمه آن پدید آورده‌اند.^{۳۵}

۳. سکولاریزم و معنویت

با صرف نظر از معادل‌هایی که برای سکولاریزم و مشتقات مربوط به آن به کار برده می‌شود، در معنای سکولاریزم می‌توان گفت این لفظ ناظر به نوعی هستی‌شناسی است که اصالت را به امور دنیوی و این جهانی می‌دهد، و این نوع از هستی‌شناسی که با انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی مناسب با خود هماهنگ است در قبال نوع دیگری از هستی‌شناسی است که صورتی معنوی و دینی دارد. در هستی‌شناسی معنوی اصالت به هستی متعالی و قدسی داده می‌شود، در این نگاه ساحتی از هستی که از آن با عنوان غیب یاد می‌شود، بر این جهان و عالم محیط بوده و نسبت به آن معنا بخش و تعیین کننده است، به گونه‌ای که غفلت از آن هستی معنوی مانع از شناخت حقیقت این جهان می‌گردد.

۴. صور معنویت و دین

نگاه معنوی صور گوناگونی می‌تواند داشته باشد مانند:

الف) این نگاه با حفظ رویکرد معنوی و دینی خود یا نسبت به زندگی دنیا فعال و سازنده است و یا آن که رویکرد منفی و زاهدانه نسبت به دنیا دارد. این رویکرد دوگانه را در مقایسه بین رهبانیت مسیحی که عزلت و گوشه‌گیری است و رهبانیت اسلام که به تعبیر پیامبر خاتم جهاد در راه خداوند است، می‌توان دید.

ب) نگاه معنوی یا موضعی مثبت نسبت به مراتب مختلف عقل و عقلانیت دارد، و یا آن که در

تقابل با آن قرار می‌گیرد، این دوگانگی نیز در مقایسه ادیانی که ایمان را در تقابل با عقل قرار می‌دهند با اسلام که عقل را به مصداق «ماعد به الرحمان»^{۳۶} با ایمان قرین می‌داند، می‌توان مشاهده کرد. (ج) نگاه معنوی می‌تواند چهره‌ای توحیدی و یا اساطیری داشته باشد، این تقابل از مقایسه ادیان توحیدی با ادیان مشرکانه که به الهه‌های متعدد قائلند، روشن می‌شود. (د) معنویت می‌تواند صورتی صادق و یا کاذب داشته باشد.

۵. صدق و کذب علمی و عملی

معنویت صادق و کاذب به دو معنا می‌تواند به کار رود:

الف) صدق و کذب با معیار علمی و عقلی. در این معنا معنویت صادق، معنویتی است که مطابق با واقع باشد، و براهین عقلی و یا مکاشفات رحمانی صدق آن را تأیید نماید، مانند توحید که موافق برهان است، و معنویت کاذب اعتقاد به حقایق فوق طبیعی و لکن به گونه‌ای خلاف واقع است، این نوع معنویت که با عقاید خرافی درآمیخته است، موافق برهان عقلی و نقلی و مکاشفات صحیح نمی‌باشد. مانند باورهای مشرکانه و اساطیری.

ب) صدق و کذب بر اساس موافقت و یا مخالفت رفتار با اعتقاد یا عمل با علم. در این معنا هرگاه رفتار و گرایش عملی فرد با باورها و اعتقادات معنوی او هماهنگ باشد، آن فرد در اظهار ایمان خود صدق و اخلاص دارد، و هرگاه بعد رفتاری او موافق باور و اعتقاد معنوی‌اش نباشد، مثل این که به رغم تصدیق حقایق و آرمانهای معنوی جهت‌گیری عملی او صورتی دنیوی داشته باشد، این معنویت کاذب است.

انسان فاسق گرفتار معنویت کاذب به این معناست زیرا او به رغم این که به لحاظ نظری دارای باور دینی است به لحاظ عملی مخالف آن رفتار می‌نماید و مدینه فاسقه در بیان فارابی نیز به همین معنا در سطحی فرهنگی دارای معنویتی کاذب است.

فرد منافق نیز از معنویت کاذب به معنای دوم آن برخوردار است زیرا او به رغم آن که به لحاظ رفتاری گرایش دنیوی دارد. در بعد نظری رفتار خود را برای دیگران توجیه معنوی می‌کند. در فاسق بین رفتار با اعتقاد فرد فاصله است و در منافق بین رفتار و انگیزه فرد با باور اعتقادی که اظهار می‌دارد اختلاف است. بین رفتار و اعتقاد باطنی منافق اختلافی نیست او در باطن خود باوری معنوی ندارد تا آن که آن معنویت از طریق رفتارش تکذیب شود.

صدق و کذبی که از سنجش نظر و عمل یا از مقایسه ظاهر و باطن افراد به دست می‌آید معنایی نسبی دارد. یعنی هر کس که رفتار او مطابق باور معنوی‌اش باشد و به بیان دیگر در رفتار خود اخلاص



داشته باشد و یا آن که باور و رفتارش با معنویت که اظهار می‌دارد. هماهنگ باشد معنویتش صادق است و هر کس با رفتار خود عقاید خویش را تکذیب نماید و یا اندیشه و عملش برخلاف تظاهر معنوی و دینی‌اش باشد، معنویتش کاذب می‌باشد. این معنای از صدق و کذب ناظر به حقیقت اعتقاد فرد و مطابقت آن با متن واقع و جهان خارج نیست.

۶. صور سکولاریزم

سکولاریزم نیز نظیر معنویت به اقسام مختلفی تقسیم می‌شود:

الف) سکولاریزم گاه به صورت یک تئوری نظری است و گاه در قالب یک گرایشی عملی است، گرایش عملی سکولاریزم فرایند سکولاریزاسیون و دنیوی شدن را به دنبال می‌آورد، دو بعد نظری و عملی سکولاریزم گاه با یکدیگر همراه‌اند و گاه بین آنها فاصله می‌افتد. گرایش عملی سکولاریزم، هرگاه با اعتقاد و یا بیان و توجیه نظری معنوی قرین باشد، نوعی معنویت کاذب را به دنبال می‌آورد. ب) چهره نظری سکولاریزم گاه عریان و آشکار است، نظیر فلسفه‌های ماتریالیستی که به صراحت، متافیزیک و حقایق معنوی را انکار می‌کنند و گاه پنهان و آرام است و آشکارا در مقام انکار و نفی معنویت قرار نمی‌گیرد.

ج) صورت آرام و پنهان سکولاریزم یا با سکوت از کنار گزاره‌های معنوی و دینی عبور می‌کند، مانند پوزیتیویستی‌های حلقه وین که به لحاظ معرفت‌شناختی گزاره‌های دینی را مهمل و بدون معنا دانسته و نفی و یا اثبات آنها را جایز نمی‌دانند، این گروه تبیین این جهان را با صرف نظر از عالم معنا انجام می‌دهند، بدون آن که به صراحت به نفی آن پردازند، و یا این که با رویکردی دنیوی به توجیه، تبیین و در عین حال دفاع از گزاره‌ها و پدیده‌های معنوی می‌پردازند، مانند کسانی که با روش‌های پراگماتیستی و یا تفسیرهای کارکردگرایانه از مفید بودن و کارکردهای مثبت اجتماعی دیانت خبر می‌دهند.

۷. تفاسیر سکولار دین

تفسیر و توجیه سکولار و دنیوی دیانت و معنویت از جهات مختلف صور گوناگونی دارد.

الف) به لحاظ خواستگاه: برخی از آنها دین و معنویت را حاصل فعالیت ذهنی آدمی برای تبیین نظری جهان در مرحله‌ای از مراحل تکوین معرفت بشری می‌دانند و بعضی دیگر تفسیرهای احساسی و روانکاوانه از معنویت ارائه می‌دهند. و برخی از تفاسیر نیز رویکردی اجتماعی در تبیین و توجیه معنویت دارند.

ب) از جهت منطقه حضور و قلمرو: برخی دین را محدود به قلمرو فردی و درونی افراد دانسته و در حد پدیده‌های شخصی و روانی آن را به رسمیت می‌شناسند. و بعضی دیگر قلمرو دین را در امور اجتماعی و سیاسی جستجو کرده، و آن را در قالب نوعی ایدئولوژی که به تفسیر و توجیه معیشت و رفتار و ساختار اجتماعی، می‌پردازد، می‌نگرند، این گروه تعینات مختلف دینی را در قالب تعینات اجتماعی می‌بینند. رویکردهای ایدئولوژیک به دین و معنویت نیز صورتهای رادیکال و یا محافظه کارانه، چپ و راست، سوسیالیستی و یا لیبرالیستی و... می‌تواند داشته باشد.

تفسیر روانکاوانه فریود نوعی رویکرد روانی و بیشتر فردی به دین است، و تبیین دورکیم و یا مارکس از دیانت، تبیین اجتماعی و ایدئولوژیک می‌باشد.

۸. معنویت کاذب

توجیه سکولار معنویت و دین نوعی معنویت کاذب است.

کذب علمی این نوع معنویت بر مبنای هستی‌شناسی دینی و تفسیر معنوی جهان در صورتی است که بیان فواید و کارکردهای دنیوی دیانت با تقلیل‌گرایی و تنزل حقیقت دین به همین افق محدود باشد، کسانی که متافیزیک را ممتنع دانسته و یا گزاره‌های متافیزیکی و معنوی را به لحاظ معرفتی مهمل می‌دانند، در تفسیرهای روانی و یا کارگرایانه خود ناگزیر به چنین تقلیلی‌گرفتار می‌شوند.

کذب عملی تفاسیر سکولار از دیانت بیشتر توسط ارباب سیاست محقق می‌گردد، آنان با نگرش سکولار و دنیوی خود هنگامی که به کارکردهای اجتماعی و مفید دین آشنا می‌شوند، برای تحقق بخشیدن به اغراض سیاسی و دنیوی خود، از دیانت به عنوان یک پوشش مفید و کارآمد بهره می‌برند، افراد برای پوشش دینی دادن به رفتار دنیوی خود گاه از تفاسیر آرام و پنهان سکولار نسبت به دین استفاده می‌کنند و گاه نیز از تفاسیر معنوی و دینی بهره می‌برند. استفاده از تبیین‌های معنوی و دینی برای توجیه رفتار توسط کسانی که به لحاظ نظری و عملی معتقد و عامل به نگاه و آرمانهای معنوی نیستند، نوعی دیگر از معنویت کاذب است، این نوع از کذب غیر از کذب معنوی کسانی است که گرایش و رفتار عملی آنان مغایر با باورها و اعتقادات نظری معنوی خودشان می‌باشند. معنویت کاذب این گروه با نفاق اجتماعی آمیخته است زیرا آنان به رغم این که خود باوری و اعتقادی معنوی و دینی ندارند، رفتار دنیوی خود را در چشم دیگران به گونه‌ای دینی توجیه می‌کنند.



۹. زمینه‌ها و انگیزه‌ها

برای تفسیر و توجیه سکولار از دین و برای معنویت کاذب زمینه‌ها و انگیزه‌های مختلفی وجود دارد برخی از آنها فردی و بعضی اجتماعی، و بعضی علمی و برخی عملی است.

دیدگاه‌های معرفت شناختی ای که با رویکرد پوزیتیویستی و یا شکاکانه معرفت عقلی را تاب نیاورده و ارزش جهان شناختی معرفت شهودی و وحیانی را نمی‌پذیرند. به دلایل منطقی اگر هم به صورت عریان در تقابل بانگاه معنوی و دینی قرار نگیرند چاره‌ای جز ارائه تفسیر سکولار از معنویت و دین ندارند، لا دین لمن لا عقل له.^{۳۷}

افرادی که به لحاظ شخصی تربیت و علقه معنوی و دینی دارند. هنگامی که به لحاظ معرفت شناختی از دفاع عقلانی دین باز می‌مانند به انگیزه‌های روانی - فردی به سوی تفسیرهای سکولار از دین گرایش خواهند داشت که به لحاظ نظری صورتی عریان و آشکار ندارد، و تفاسیری را دنبال می‌کنند که با توجیه دنیوی از حضور دیانت دفاع می‌کند.

در شرایطی که معنویت و دیانت در حوزه فرهنگ عمومی فعال و پرتحرک باشد زمینه بسط معنویت کاذب به معنای تفسیر و توجیه رفتارهای دنیوی بر اساس آرمانها و یا منطق دینی، از ناحیه کسانی پدید می‌آید که به لحاظ عملی رویکرد دنیوی و سکولار دارند، اعم از این که به لحاظ نظری باور دینی داشته و یا در بعد نظری نیز سکولار باشند.

۱۰. سکولاریزم پنهان

افرادی که به لحاظ عملی گرایش دنیوی دارند و به لحاظ نظری نیز در اندیشه و باور خود سکولار هستند. در تعقیب اغراض دنیوی و یا سیاسی خود تا هنگامی که الزامات فرهنگی آنها را به پوشش گرفتن از تفاسیر معنوی و دینی ترغیب نکند زمینه و انگیزه‌ای برای این کار ندارند و اگر هم از ناحیه فرهنگ عمومی ناگزیر از آن شوند، استفاده از تفاسیر آرام و پنهان سکولار را به توجیحات معنوی ترجیح می‌دهند زیرا این نوعی از تفاسیر ضمن آن که آنها را از خطرات مقابله با فرهنگ عمومی مصون می‌دارد. ریشه باور معنوی را در حوزه فرهنگ عمومی خشکانده و زمینه تحول فرهنگ را به سوی انگاره‌های سکولار و دنیوی فراهم می‌آورد.

جریانی که استحاله فرهنگ دینی را در دستور کار خود قرار داده باشد از روش فوق برای تغییر فرهنگ استفاده خواهد کرد زیرا این روش ضمن آن که مانع از مقابله مستقیم با فرهنگ عمومی می‌شود از پوششهای معنوی و دینی‌ای که هویت معنوی فرهنگ را به رسمیت می‌شناسد دوری گزیده و با ترویج پنهان و آرام باورهای سکولار امکان تحول فرهنگ را در عمیق‌ترین لایه‌های

معرفتی آن فراهم می‌آورد.

۱۱. بعد تاریخی سکولاریزم

به لحاظ تاریخی اعتقاد و نگاه معنوی به عالم و آدم مقدم بر نگاه دنیوی و سکولار است، مقطعی از تاریخ گذشته بشر را نمی‌توان یافت که نگاه دینی و معنوی بر حوزه فرهنگ و زندگی او غلبه نداشته باشد، حضور نگاه معنوی را در تاریخ گذشته بشری در ادبیات و همچنین در آثار تمدنی به جای مانده از آنها می‌توان دید.

نگاه سکولار به عالم و آدم گرچه در گذشته تاریخ نیز حضور داشته است و لکن در هیچ یک از دوره‌های پیشین از بعد فرهنگی و تمدنی غلبه نیافته است، غلبه و رسمیت این نگاه مختص به دنیای مدرن است. باور، اعتقاد و گرایش دنیوی در یک فرایند تدریجی که از آن با عنوان سکولاریزاسیون یاد می‌شود، در فرهنگ و تمدن غرب از رنسانس به بعد گسترش یافت و به تدریج باتسخیر سازمانها و نهادهای اجتماعی تا مرحله تدوین اعلامیه جهانی حقوق بشر استمرار یافت. این نگاه اینک از طریق امکانات و ظرفیتهای موجود در تمدن غرب داعیه جهانی دارد.

۱۲. بعد تاریخی توجیه معنوی سکولاریزم عملی

به لحاظ تاریخی تا هنگامی که نگاه معنوی و دینی به عالم در قلمرو فرهنگ بشری غلبه و رسمیت داشته باشد، رویکرد دنیوی بشر بیشتر به بعد عملی محدود می‌شود، و در این حال افراد رویکرد دنیوی خود را با نوعی از توجیها معنوی که به لحاظ تئوریک و نظری نیز کاذب است، پوشش می‌دهند، زیرا توجیه معنوی رفتار دنیوی در هر حال معنویتی را که به لحاظ نظری کاذب و دروغین است به دنبال می‌آورد. بسیاری از حاکمیت‌های سیاسی در گذشته تاریخ از این قبیل است نظیر فرعون که خود را در زمره خداوندکاران می‌خواند و با عبارت انا ربکم الاعلی^{۳۸} داعیه ربوبیت داشت. و یا همانند پادشاهان و امپراطوران ایران، روم و چین که مشروعیت خود را در انتساب آسمانی و الهی خود توجیه می‌کردند، و یا بنی امیه که با عنوان خلیفه رسول خدا(ص) به قتل فرزندان رسول خدا مبادرت می‌ورزیدند.

۱۳. تفسیر دنیوی اندیشه‌های دینی

غلبه سکولاریزم در دوران مدرن به موازات حذف اصل نگاه معنوی و دینی از قلمرو فرهنگ عمومی و علمی، زمینه توجیها معنوی کاذب و دروغین را نیز خشکاند، و از این پس به جای تفسیر دینی رفتارهای سکولار تفسیر دنیوی و سکولار اندیشه‌های دینی بسط و گسترش یافت.



تفسیر سکولار در دنیای مدرن در بسیاری از موارد در قالب سکولاریزم عریان با انکار و نفی، دیانت همراه بود، و در مواردی هم که تفسیر سکولار دین با حفظ مبنای دنیوی خود با نگاهی مثبت به کارکردها و آثار دنیوی باورهای دینی می‌نگریست، توجه دیانت را غالباً در قلمرو زندگی خصوصی محدود می‌ساخت، و حضور آن را در عرصه قدرت و سیاست تاب نمی‌آورد. به عنوان مثال دورکیم که تفسیر کارکردی اجتماعی از دین میکند، کارکرد مثبت دین را محدود به جوامع غیر صنعتی دانسته و عنصر جایگزین را برای دنیای جدید با عنوان اخلاق صنفی و مانند آن معرفی می‌کند.

۱۴. مقاومت اجتماعی سکولاریزم و دیانت

غلبه سکولاریزم در عرصه فرهنگ مدرن، مانع از آن می‌شود تا از دین به عنوان یک ایدئولوژی جهت تفسیر و توجیه رفتارهای سیاسی استفاده شود.

سکولاریزم خود یک ایدئولوژی ضد معنوی و ضد دینی است و بلکه عمیق‌ترین لایه برای ایدئولوژی‌های مختلفی است که با اصالت بخشیدن به زندگی دنیوی بشر در پی تفسیر و توجیه آن برمی‌آیند، این ایدئولوژی در صورتی که معنویت و دیانت به حوزه فرهنگ عمومی بازگشت نماید مقاومت خود را برای پیش‌گیری از حیات مجدد دیانت در عرصه سیاست مدیریت خواهد نمود.

مقاومت سکولاریزم در برابر حرکت‌های معنوی و دینی صورتهای مختلف عملی و نظری خواهد داشت، اقتدار و سیاست و غرب با همه اهرمهای اقتصادی، نظامی و ابزارها و امکانات در این میدان عمل خواهد کرد، و در این مسیر از فعالیتهای نظری‌ای که در حوزه علوم انسانی سکولار شکل می‌گیرد استفاده کرده و به نوبه خود با استفاده از صنعت فرهنگ در جهت تقویت این‌گونه علوم و نظریات عمل می‌نماید.

۱۵. پست سکولاریزم

تجدید حیات معنوی پدیده‌ای است که از دهه پایانی قرن بیستم حضور خود را در سطح جهانی نشان داده و نظر جامعه شناسان و عالمان اجتماعی را به خود جلب کرده است. نقطه عطف این جریان در انقلاب اسلامی ایران به وقوع پیوست و بعد جهانی آن با به رسمیت شناخته شدن حرکت‌های تمدنی رقیب دنیای غرب ظاهر و آشکار شد.

پست سکولاریزم، امروز عنوانی است که تحقیقات پژوهشگران سکولار را نیز متوجه خود کرده است.^{۳۹} نظریه پردازان سکولار غرب در آخرین تلاشهای نظری خود نیز قصد توجه و تفسیر دینی و معنوی وضعیت موجود جهان را ندارند، زیرا این‌گونه تفاسیر حتی اگر کاذب و دروغین هم باشد به

منزله به رسمیت پذیرفتن حضور معنویت و قبول تحقق عالمی جدید است. آنها می‌کوشند تا این پدیده معنوی را در چارچوب نگاه دنیوی خود، شناسایی نموده و با دانش ابزاری خویش راهکارهای کنترل و تسخیر آن را ارائه دهند.

۱۶. هابرماس

سخنرانی هابرماس در دانشگاه تهران نمونه‌ای از تلاش نظری و گویای حرکت علمی سکولاریزم در قبال حرکت معنوی جهانی است که در حال تحقق است، جهان آینده! او عبور از سکولاریزم و حضور دیانت و معنویت را برای دنیای غرب مشروط به دو شرط کرد. شرط نخست: پذیرفتن مرجعیت عقل عرفی بود و شرط دوم: پذیرفتن مرجعیت science که همان دانش و عقل ابزاری است.

در مراتب معرفتی‌ای که هابرماس ارائه می‌دهد، عقل ابزاری با اخذ بنیانها و مبادی خود از عقل ارتباطی که در حوزه عرف قرار می‌گیرد، به تصرف در عالم می‌پردازد، در دیدگاه او عقل عرفی که در محدوده ارتباطات اجتماعی و انسانی است در ذیل عقل انتقادی واقع می‌شود. عقل انتقادی عقلی است که رسالت روشنگری مدرن را بر عهده دارد و به همین دلیل است که در شرایطی که با حضور فلسفه‌های پسامدرن روشنگری مدرن به چالش کشیده شده است او با دفاع از عقل انتقادی مدرنیته را همچنان پروژه‌ای ناتمام می‌خواند.

۱۷. دین و مرجعیت عرف و علم ابزاری

قرار دادن دین در تحت مرجعیت عقل عرفی و ابزاری به معنای نازل کردن آن به پائین‌ترین لایه معرفتی بشر معاصر است، پذیرفتن مرجعیت عرف برای دین و معنویت به معنای این است که شرط حضور دیانت در دنیای سکولار، عرفی شدن و دنیوی شدن، یا به بیان روشن‌تر سکولار شدن آن است. یعنی دین باید تفسیری سکولار و قرائت این جهانی از خود داشته باشد. دین به جای آن که عصر و عرف خود را به سوی دینی شدن هدایت و راهبری نماید حقیقت خود را به سوی عصری و عرفی شدن تنزل داده و بلکه در خدمت آن درآورد. و پذیرفتن مرجعیت عقل ابزاری به این معناست که دین باید در چهارچوب مدیریت و تدبیر مربوط به این جهان عمل و رفتار نماید، و قواعد رفتاری خود را نیز بر همین اساس تنظیم نماید.

دیانت در صورتی که شرایط فوق را برای خود در دنیای سکولار بپذیرد در موقعیتی که معنویت خیزش مجدد جهانی خود را شروع کرده است. به صورت ابزاری کارآمد در جهت کنترل و و استحاله



این حرکت جهانی در خواهد آمد، و از این طریق دیانت که در طی قرن نوزدهم و بیستم گمان بر حذف آن از حوزه فرهنگ بشری می‌رفت، شاهد اسارتی مدرن خواهد بود.

۱۸. اسارت مدرن دیانت

اسارت مدرن دیانت، با صور تاریخی اسارت نیز تفاوت دارد، زیرا در گذشت تاریخی، رویکردهای عملی دنیوی و سکولار جهت توجیه نظری خرد، از تفاسیری استفاده می‌کردند که بنیان‌هایی به راستی معنوی و دینی داشتند.

کسانی که گرایش‌ها و رفتارهای دنیوی داشتند به دلیل غلبه تفاسیر معنوی، در بسیاری موارد به لحاظ شخصیتی نیز گرفتار چالش‌های اعتقادی می‌شدند.

اقتدار سلاطین و خلفا در دنیای اسلام و در جهان تشیع نمونه‌ای گویا از رفتار فوق است، و لکن شروطی را که دنیای سکولار از زبان هابرماس برای حضور و تداوم دیانت بیان می‌دارد پذیرش تفسیری است که نه تنها، مرجعیت وحی، و عقل قدسی را انکار می‌کند، بلکه حضور معرفتی، علمی و عقلی دیانت را به طور کلی نفی نموده، و آن را صرفاً به عنوان یک گرایش روحی و روانی می‌بیند که در زیر پوشش مراتب مختلف معرفت و آگاهی و دانش سکولار به تفسیر خود پرداخته و یا رفتار می‌نماید.

۱۹. پیشینه سکولاریزم عملی در ایران

سکولاریزم در ایران تا قبل از دوران معاصر هرگز در سطح فرهنگ چهره نظری پیدا نکرد و گرایش‌های عملی و رفتاری آن ناگزیر همواره خود را در قالب تفسیرهای معنوی و دینی، توجیه می‌کردند. به همین دلیل قدرت‌های سیاسی تا قبل از گسترش و بسط تشیع، اغلب مشروعیت خود را از طریق خلافت اسلامی تأمین می‌کردند و از دوران صفویه به بعد قدرت دنیوی خوانین و پادشاهان در چهارچوب فقه سیاسی شیعه قصد توجیه نظری خود را داشت. در طی این مدت فقه سیاسی شیعه نیز معیار و میزانی بود که رفتار سیاسی قدرتمندان را از متن باور و اعتقاد دینی مردم و نخبه‌گان علمی جامعه به نقد و ارزیابی می‌کشانید و این امر چالش مستمری را در حوزه اندیشه و رفتار سیاسی جامعه به دنبال می‌آورد.

از دوران مشروطه به بعد به موازات گسترش و نفوذ فرهنگ غرب بعد نظری سکولاریزم نیز به ذهنیت منور الفکران و بخشی از دولتمردان و مدیران جامعه ایرانی راه یافت.

۲۰. منورالفکری و سکولاریزم نظری

حضور گسترده معنویت و دین در عرصه فرهنگ عمومی مانع از آن بود تا منور الفکرانی که در صدر مشروطه علاوه بر رفتار عملی رویکردی نظری به سکولاریزم نیز داشتند، اندیشه‌های سیاسی خود را به صورت عریان اظهار دارند، آنان در ابتدا کوشش نمودند، تا مفاهیم مورد نظر خود را در پوشش اصطلاحات و مفاهیم معنوی تبلیغ و ترویج کنند، و در مرتبه دوم، تلاش کردند تا به تدریج تفسیرهای دنیوی از معنویت و دیانت عرضه کنند، و در این مسیر، گاه تا مرحله دین‌سازی‌های مدرن و جدید نیز پیش رفتند.

بخشی از منور الفکران که در خارج از ایران به اظهار نظر می‌پرداختند، امکان این را پیدا می‌کردند، که سکولاریزم نظری خرد را به گونه‌ای عریان و آشکار اظهار نمایند، این گروه نیز گاه به سکولارهایی که در داخل ایران فعالیت می‌کردند، پوشش گرفتن از مفاهیم دینی را توجیه می‌کردند.

۲۱. نسل نخستین

میرزا ملکم خان نمونه‌ای از سکولارهای صدر مشروطه است که در مدت حضور در ایران تلاش می‌کرد، تا شناخت خود را در لفافه دین عرضه کند، او خود در این باره می‌نویسد: فکر ترقی مادی را در لفافه دین عرضه داشتیم تا هم‌وطنانم آن معانی را نیک دریابند.^{۴۰}

ملکم خان قصد بازسازی دیانت و ارائه تفسیر دنیوی از معنویت را نیز داشت. او می‌خواست تاریخ اسلام را بازنویسی کند.

بابت نوعی دین‌سازی مدرن بود که تا مرحله تغییر و حذف شریعت پیش رفت.^{۴۱} فتحعلی آخوندزاده نمونه‌ای از منور الفکران خارج از ایران است که سکولاریزم عریان و دین‌ستیزانه خود را آشکارا اظهار می‌دارد، او با آن که بی‌پرده از مقاصد خود سخن می‌گوید. به سکولارهایی که در ایران زندگی می‌کنند، توصیه می‌کند تا مقاصد خود را آشکار نکرده و در پوشش دین سخن گویند. او می‌نویسد: در ظاهر باید با هم مذهبیان خود برادرانه راه برویم^{۴۲} یکی از نویسندگان درباره آخوندزاده می‌نویسد: نه می‌خواهد توده مردم چون خودش ملحد و زندیق گردند و نه آن را مصلحت می‌داند، هدف دینی‌اش لیبرالیزم دینی و پروتستانیسم اسلامی است.^{۴۳}

۲۲. پهلوی و غلبه سکولاریزم در ایران

سکولاریزم در ایران قبل از آن که زمینه‌های ذهنی معرفتی و سیاسی متناسب با خود را پدید آورد، در حاشیه جاذبه و اقتدار غرب به سرعت در بخشی از ذهنیت و رفتار ایرانیان بسط پیدا کرده و از همین



طریق نیز به قدرت رسید.

غلبه سیاسی سریع سکولاریزم که ریشه در نفوذ سیاسی غرب داشت و حذف همه جانبه معنویت و مذهب از عرصه سیاست و مدیریت اجتماعی، سکولارهای ایرانی را از توجیه معنوی رفتار آنان و یا تحریف دنیوی معانی و مفاهیم دینی، بی نیاز ساخت و به همین دلیل، پس از مشروطه، با به قدرت رسیدن رضا خان سکولاریزم با اتکاء به قدرت نظامی و سیاسی خود، به گونه‌ای عریان و بدون آن که پروای توجیه به ظاهر معنوی و یا دینی خود را داشته باشد، به تغییر همه جانبه ساختار اجتماعی پرداخت و بدین ترتیب بعد از مشروطه به مدت پنج دهه جریان‌های سکولار در تقابل آشکار با معنویت و دیانت قرار گرفتند.

۲۳. عمیق ترین لایه تغییرات

عمیق ترین لایه تغییرات که توسط قدرت سکولار پس از مشروطه رخ داد در نهاد تعلیم و تربیت و سازمان‌های آموزشی بود. نظام علمی پیشین به سرعت از رسمیت ساقط شد و نظام علمی جدید با مرجعیت علم مدرن سازمان‌های رسمی علم را تسخیر کرد، و این عمل، در زمانی کوتاه سیستم دوگانه معرفت را در جامعه ایران به دنبال آورد.

یکی نظام آموزش حوزوی که در خارج از سازمان‌های رسمی علم، فرصت‌های اجتماعی خود را از دست داده و با محدود شدن به فقه و اصول، کلام، فلسفه و عرفان، ارتباط آن با علوم تجربی و انسانی نیز که در حوزه فناوری و مدیریت اجتماعی کارآمد می‌باشند، قطع شد. این بخش از علوم تنها از طریق ارتباط با فرهنگ عمومی و دینی مردم توانست به حیات تبعیدی خود در نجف و یا حوزه‌های داخلی به گونه‌ای محدود ادامه دهد.

دیگری نظام آموزشی مدرن بود که با مرجعیت دانش غربی، علوم کاربردی و انسانی را بی توجه به بنیادهای متافیزیکی و فرهنگی آنها، در چهارچوب یک سیاست استعماری ترویج می‌نمود، این دسته از علوم با هویت سکولار خود، ناخودآگاه سکولاریزم نظری را به ذهنیت ایرانیان منتقل می‌سازند، و بدین ترتیب، دویارگی فرهنگی را به سود سکولاریزم گسترش می‌دهند.

۲۴. حرکت معنوی امام خمینی

امام خمینی در آغاز دههٔ چهل مرجعیت شیعه را پس از بیش از پنج دهه عزلت و انزوا دیگر بار در سطح رهبری یک حرکت سیاسی فعال قرار داد، و بدین ترتیب یک حرکت سیاسی معنوی و دینی را در ایام مذهبی عاشورا ایجاد کرد.

حرکت امام ریشه در نظام معرفتی دینی داشت. او تفکر عرفانی، فلسفی، کلامی، اصولی و فقهی تشیع را که با پیشینه‌ای تاریخی در عمق فرهنگ دینی مردم ایران حضور به هم رسانیده بود از مسیر مرجعیت شیعه به صورت یک حرکت فعال سیاسی درآورد.

جهت‌گیری اصلی این حرکت مقاومت در برابر قدرتی بود که در حاشیه اقتدار سیاسی و نظامی غرب، فرایند سکولار شدن را دنبال می‌کرد.

حرکت امام ظهور نخستین ظرفیت مقاومت پیروز فرهنگ اسلامی و بلکه دینی در برابر هجوم همه جانبه فرهنگ و تمدن دنیوی غرب به کشورهای غیر غربی و از جمله اسلامی بود. مقاومت‌های قبل از آن در ایران و دیگر کشورهای اسلامی یا مقاومت‌های اولیه ناکامی بود که در نخستین گام‌ها یا به لحاظ سیاسی سرکوب می‌شد و یا آن که از ابتدا و یا در مسیر حرکت با نفوذ فرهنگ غربی استحاله شده و صورتی سکولار پیدا می‌کرد. و به همین دلیل اغلب مقاومت‌های سیاسی دنیای اسلام تا قبل از پیروزی انقلاب اسلامی ایران در قالب ایدئولوژی‌های رادیکال ناسیونالیستی و یا سوسیالیستی انجام می‌شد.

۲۵. ویژگی‌های حرکت معنوی امام

امام خمینی در حرکت اجتماعی و سیاسی خود استمرار حیات معنوی اسلام را نمایندگی می‌کرد، و به همین دلیل رویکرد معنوی آن دارای ویژگی‌های زیر است:

۱. نسبت به زندگی دنیا با حفظ رویکرد معنوی و دینی خود فعال و سازنده است.
۲. آفاق نگاه آن به تبع نگرش اسلامی خود، جهانی و بشری است.
۳. عدالت محور و ظلم ستیز است.
۴. صورت و سیرتی توحیدی دارد.
۵. سنت مدار بوده، و باور عمیق به مرجعیت وحی دارد.
۶. نقل را در سایه وحی از منابع شناخت و معرفت می‌داند.
۷. عرفان و شهود را به عنوان یکی از منابع معرفتی معتبر دانسته و علوم باطنی را می‌پذیرد.
۸. عقل محور بوده، و به مراتب مختلف عقلانیت نظیر عقل قدسی، عقل نظری، عقل عملی، عقل جزئی و ابزاری باور دارد. و همه مراتب عقل را به عنوان یکی از منابع معرفتی به رسمیت می‌شناسد.
۹. به استقلال و تفکیک حوزه‌های معرفتی مختلف، نظیر عقل، شهود، نقل و وحی معتقد نبوده و آنها را به لحاظ وجودشناختی و معرفت شناختی در ارتباطی ارگانیک می‌بیند.
۱۰. هیچ یک از مراتب معرفتی فوق را ضد عقل ندانسته و برخی از آنها را به گواهی عقل فراعقل



می خواند.

۱۱. عقل را با همه مراتب آن و نقل را که در سایه وحی و شهود الهی است در همه ابعاد آن، نظیر کتاب، سنت، اجماع، منابع معرفتی دینی شمرده و اجتهاد محور است.

۱۲. علم را به حوزه دانش ابزاری محدود نمی کند و اجتهاد را با خصوصیات فوق معرفتی علمی می داند.

۱۳. همه ابعاد زندگی بشر را با حفظ خصوصیت معنوی آن، در معرض داوری علمی دانسته و اجتهاد علمی درباره آن را تجویز می کند.

۱۴. معرفت علمی اجتهادی را معیار برای شناخت صدق و کذب سکولاریزم و معنویت، و بلکه میزان شناخت معنویت صادق و کاذب می داند.

۱۵. بر اساس معرفت علمی خود در قبال سکولاریزم و معنویت کاذب موضع گیری فعال عملی و در عین حال عقلی و علمی دارد.

۱۶. در تعاملات اجتماعی به مروت، مدارا و تحمل نیز به عنوان اصول لازم و ضروری و در عین حال دینی و معنوی پای بند است.

۱۷. جهت گیری معرفتی و رفتاری آن تلاش برای دینی کردن عصر و مقابله با عصری کردن دین است.

۱۸. شناخت و اعتمادی عمیق نسبت به ظرفیت های فرهنگی و تاریخی مردم و امت اسلامی دارد.

۱۹. عملکرد اجتماعی خود را با بهره گیری از ظرفیت های فرهنگی اسلامی بر اساس حضور اجتماعی مردم و امت اسلامی سازمان می بخشد.

۲۶. بازتاب های معرفتی قیام ۱۵ خرداد

حرکت امام بازتاب های معرفتی خود را نسبت به جریان های معرفتی سکولار ابتدا در دهه چهل در ابعاد داخلی ایران و پس از گذشت پانزده سال، با پیروزی انقلاب اسلامی ایران در ابعاد جهانی، آشکار ساخت.

سکولاریزم پس از مشروطه که با غلبه سیاسی خود و حذف رقیب نیازی به پوشش دینی گرفتن احساس نمی کرد، و به همین دلیل به صورت عریان در تقابل آشکار با مذهب قرار می گرفت. پس از قیام پانزده خرداد در اثر بازگشت فعال سیاسی مذهب و معنویت، در برخی از لایه ها از رنگ و صورت دینی استفاده کرد.

پدید آمدن برخی تفسیرهای سکولار از دین در پایان دههٔ چهل و آغاز دههٔ پنجاه ره‌آورد این جریان است. تفسیرهای سکولار دینی در آن مقطع اغلب به صورت ایدئولوژی‌های سیاسی رادیکال و چپ‌ظاهری شد نظیر متون آموزش مجاهدین خلق و یا تفسیر گروه فرقان از قرآن و نهج البلاغه و صحیفهٔ سجادیه و یا تفاسیری که در برخی از مساجد به صورت شفاهی القاء می‌شد.

۲۷. انقلاب اسلامی ایران

پیروزی انقلاب اسلامی ایران، جاذبهٔ نگاه دینی و معنوی را در داخل ایران چندان قوی و گسترده ساخت، که زمینه حضور عریان سکولاریزم را از بین برد. انقلاب اسلامی ایران آثار معرفتی و سیاسی فراوانی نیز در جهان اسلام ایجاد کرد. امت اسلام با الهام گرفتن از انقلاب اسلامی ایران، حرکت معنوی و دینی خود را در سطح سیاست فعال می‌کرد و در نتیجه جنبش‌های سیاسی مسلمانان که تا قبل از آن در قالب ایدئولوژی‌های سکولار غربی دنبال می‌شد، صورتی اسلامی و دینی پیدا کرد. با فعال شدن معنویت و دین در سطح سیاست، به تدریج نیاز به پوشش گرفتن حرکت‌های سیاسی از معنویت و دیانت بیشتر شد، و به دنبال آن هم برخی از قدرت‌ها و حرکت‌های سیاسی‌ای که در حاشیه اقتدار غرب پدید آمده بودند و یا عمل می‌کردند، به توجیه دینی خود پرداخته، و هم روشنفکران سکولاری که موضع انتقادی و رادیکال داشتند، بر حجم تفاسیر و تبیین‌های دنیوی و اغلب پنهان خود نسبت به دیانت افزودند.

۲۸. حرکت تمدنی اسلام

نگاه معنوی و دینی که در طی قرن نوزدهم و بیستم با بسط و گسترش فرهنگ سکولار غرب در سطح جهانی، از افق سیاست خارج شده، و پیش‌بینی زوال و حذف آن از فرهنگ بشری می‌رفت، پس از انقلاب اسلامی ایران به تدریج در جهت یک حرکت تمدنی بروز و ظهور یافت. در طی هشت سال دفاع مقدس جمهوری اسلامی ایران بلوک شرق و غرب، از یک موضع واحد، در تقابل با این حرکت معنوی نوین که خارج از قطب‌بندی دوگانه سیاسی شرق و غرب عملی می‌کرد، موضع گرفتند، و لکن با استقامت ایران اسلامی بعد از جنگ، قطب‌بندی دوگانهٔ مزبور که در چهارچوب تمدنی و سکولار غرب بود، فرو ریخت، و قطب‌بندی نوینی به تدریج بروز و ظهور یافت. تئوری پردازان غربی، همانگونه که پیش از این اشاره شد، (بند ۱۵) از بازگشت مجدد معنویت با عنوان پست سکولاریزم یاد کردند، و بدین ترتیب، بر حجم تفاسیر دنیوی نسبت به معنویت که در جست و جوی توجیه دیانت در چهارچوب فرهنگ دنیوی غرب می‌باشند، افزوده شد.



۲۹. از تفاسیر ایدئولوژیک تا قرائت‌های لیبرالیستی

تفسیرهای سکولار از دین هنگامی به صراحت زبان انکار دین و معنویت را نداشته باشند و بلکه حضور آن را در چهارچوب نگاه دنیوی به رسمیت بشناسند، همان‌گونه که گذشت (بند ۸) نوعی معنویت کاذب و دروغین را پدید می‌آورند، و بازگشت مجدد دیانت به عرصه فرهنگ عمومی و سیاسی به طور طبیعی زمینه اجتماعی این نوع از معنویت کاذب را گسترش می‌دهد. (بند ۱۰)

تفسیرهای سکولار و به ظاهر همدلانه با معنویت و دین در دو دههٔ چهل و پنجاه در ایران، همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، (بند ۲۶) بیشتر در قالب ایدئولوژی‌های رادیکال و چپ انجام می‌شد. این فرایند در بعد از انقلاب اسلامی ایران تا هنگامی که مارکسیسم جاذبه‌های نظری و عملی خود را حفظ کرده بود می‌توانست ادامه یابد و لکن با افول بلوک شرق، و غلبه لیبرالیسم بر میراث تمدنی دنیای غرب، زمینه این نوع از تفاسیر نیز زایل شد، و در نتیجه معنویت کاذبی که به تفسیر دنیوی دیانت و معنویت می‌پردازد، بیشتر به تفسیر لیبرالیستی دین روی آورد.

۳۰. اسلام امریکایی و اسلام ناب محمدی

حرکت تمدنی دنیای اسلام و بازگشت جهانی معنویت، به موازات آن که رویکرد دینی و معنوی به هستی را در جهانی امروز توسعه بخشیده است، زمینه اجتماعی تفاسیر سکولار از معنویت را نیز در سطح کشورهای اسلامی و بلکه در ابعاد جهانی گسترش داده است. و غلبه لیبرالیسم متأخر بر رقبای ایدئولوژیک خود، موجب شده است، تا در وضعیت موجود، جهت رقابت با دیانت و معنویت حقیقی و ناب، تفاسیر سکولار از معنویت در قالب قرائت‌های لیبرالیستی عرضه شوند.

تمرکز جهانی سکولاریزم در لیبرال دموکراسی غربی با محوریت امریکا، تمرکز تئوریک، نظری، تفاسیر سکولار و لیبرالیستی دین را نیز به دنبال آورده است، امام خمینی که پرچمدار حرکت معنوی و دینی اسلامی بود در اشاره دقیق به معنویت و دیانت کاذبی که در حاشیه فرایند رو به رشد حرکت دینی شکل می‌گرفت، از اسلام امریکایی و تقابل آن با اسلام ناب محمدی سخن گفت.

۳۱. بعد تئوریک و سیاسی اسلام امریکایی

تفسیر لیبرالیستی معنویت و دیانت عمیق‌ترین کار نظری و تئوریکی است که غرب مدرن در شرایط فعلی برای استحاله حرکت معنوی می‌تواند انجام دهد و لکن رقابت پنهان و پوشیده سکولاریزم با حرکت سیاسی معنویت و فرایند رو به رشد، اقتدار دینی، به فعالیت‌های نظری مدرن محدود نمی‌شود. امریکا برای مقابله با حرکت اجتماعی و سیاسی دنیای اسلام علاوه به حمایت از تفسیرهای

لیبرالیستی از هر حرکت مذهبی دیگری که بتواند در جهت تضعیف آن عمل نماید، نیز استفاده می‌کند. و به همین دلیل از حرکت‌های مذهبی قشری‌گرایانه و متحجرانه‌ای که فارغ از تفسیرهای مدرن حضور فعال سیاسی اسلام را تاب نمی‌آورند، و یا آن که فعالیت‌های سیاسی دینی خود را در خدمت اختلافات فرقه‌ای و مانند آن قرار داده، و امت اسلامی را تضعیف می‌کنند، حمایت می‌کند. تعبیر اسلام امریکایی، امام خمینی، این بخش از حرکت و فعالیت‌های مذهبی را نیز شامل می‌شود.

۳۲. ویژگی‌های معنویت سکولار و دین لیبرال

تفسیر لیبرالیستی دین که به طور عام، در قالب توجیحات کلامی جدید و تبیین‌های نظری فلسفه دین انجام می‌شود و تفسیر لیبرالیستی اسلام که از طریق فرهنگ ترجمه، در حاشیه‌های القانات و جاذبه‌های دنیای مدرن به سوی کشورهای اسلامی و از جمله ایران سرازیر می‌گردد. دارای خصوصیات زیر است:

الف) حضور اجتماعی دین و از جمله اسلام را به صورت یک ایدئولوژی فعال اجتماعی تاب نمی‌آورد، و آن را در سطح زندگی فردی و شخصی به رسمیت می‌شناسد.

ب) اصالت معرفت دینی و هویت هدایت‌گرایانه آن را انکار نموده، و آن را به عنوان بخشی از قلمرو فرهنگ عمومی، موضوع و ابژه از برای معرفت علمی قلمداد می‌کند، در این نگرش دانش علمی نسبت به دین برون دینی و مطالعات درون دینی غیر علمی است.

ج) قرائت لیبرالیستی دین در قیاس با نظم جهانی موجود صورتی محافظه‌کارانه دارد و لکن در قیاس با حرکت تمدنی دنیای اسلام صورتی براندازانه و رادیکال دارد و به همین دلیل این قرائت به لحاظ ساختاری در ابعاد جهانی نظام سلطه قرائتی به شدت حکومتی و دولتی است و در ابعاد داخلی به رغم داعیه‌های محافظه‌کارانه و اصلاح‌طلبانه‌ای که دارد، انقلابی، تحریک‌کننده، خشونت‌زا و براندازانه است.



پی‌نوشت‌ها

۱. ماری بریجانیان، فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی، ویراسته: بهاء‌الدین خرمشاهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳، ص ۷۸.
- ۲ و ۳. بهاء‌الدین بازارگاد، تاریخ فلسفه سیاسی، تهران، ۱۳۳۰.ش.
- ۴ و ۵. فریدون بازرگان دیلمقانی، تاریخ آراء تربیتی در غرب تألیف ویلیام ک، مدلین، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۳.ش.
۶. سید حسن منصور - سید حسن حسینی کلجاهی، جامعه‌شناسی، اثر: تی، بی، باتومور، شرکت سهامی کتابهای جیبی با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین، تهران، ۱۳۵۵.ش.
۷. محسن، ثلاثی، کالبدشناسی چهار انقلاب، اثرک کرین برینتون، نشر نو، تهران، ۱۳۶۲.ش.
۸. احمد آرام، اسلام و دنیوی‌گری (سکولاریزم)، اثر: دکتر سید محمد نقیب العطاس، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۴.ش.
۹. سید غلامرضا سعیدی، پاکسازی سکولاریزم یا مبارزه با سیستم حکومت دنیوی روشنفکران، اثر: دکتر محمد رفیع‌الدین، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۴.ش.
- ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۴. نجفعلی میرزایی، فرهنگ اصطلاحات معاصر، مؤسسه انتشارات دارالثقلین، قم، ۱۳۸۱، ه.ش.
- ۱۵ و ۱۶ و ۱۷. امیر حسین آریانپور، نقدهایی بر زمینه جامعه‌شناسی، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی و انتشارات فرانکلین، تهران، ۱۳۵۲، ه.ش.
۱۸. حسن، منصور. کاپیتالیزم، سوسیالیسم و دموکراسی، اثر: جی. ا. شوپیتز، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۴.ش.
۱۹. بهاء‌الدین بازارگاد، تاریخ فلسفه سیاسی
محسن ثلاثی، انسان‌شناسی فرهنگی، اثر: دانیل بیتس، فرد پلاگ، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۷۵.ش.
- ۲۰ و ۲۱. سهراب بهداد، تکامل نهادها و ایدئولوژیهای اقتصادی، اثر: ای. ک. هانت، شرکت

- سیاسی کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۵۸.
۲۲. عزت الله فولادوند، *آیا انسان پیروز خواهد شد*، اثر: اریک فروم، ۱۳۶۲.
۲۳. بهاءالدین خرمشاهی، *علم و دین*، اثر: اریان باربور، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۲۴. داریوش، آشوری، *از فیشه تا نیچه*، اثر: فردریک کاپلستون، انتشارات سروش، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۷ ه.ش.
۲۵. سید غلامرضا سعیدی، *پاکسازی سکولاریزم*.
- ۲۶ و ۲۷. نجفعلی میرزایی، *فرهنگ اصطلاحات معاصر*.
۲۸. احمد آرام، *نقدی بر نوینگری*، اثر: پترل برگر، تهران، ۱۳۵۲ ه.ش.
- ۲۹ و ۳۰ و ۳۱ و ۳۲. بهاءالدین خرمشاهی، *علم و دین*
۳۳. سید جواد طباطبایی، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، اثر: هانری کوربن، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۹ ه.ش.
۳۴. مسائل مربوط به ترجمه ناسیونالیسم nationalism در ادبیات فارسی نمونه‌ای از این گونه است. رجوع شود به: حمید پارسانیا: *ناسیونالیسم*، معرفت، شماره ۲۵.
۳۵. حمید پارسانیا، *مبانی معرفتی و چهره اجتماعی سکولاریزم*، کتاب نقد، شماره یک.
۳۶. کلینی، *اصول کافی*، کتاب العقل و الجهل، حدیث ۲.
۳۷. آمدی، *غررالحکم و دررالكلم*، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، بی تا، ص ۵۵.
۳۸. نازعات ۷۹ / آیه ۲۴.
۳۹. پیتروال. برگر، *افول سکولاریزم*، (دین خیزش‌گر و سیاست جهانی)، مترجم: افشار امیری، نشر پنگان، تهران، ۱۳۸۰.
۴۰. الگار، حامد: *میرزا ملکم خان*، ترجمه: جهانگیر عظیمی، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۹ ه.ش، ص ۱۴.
۴۱. اعتضادالسلطنه: *فتنه باب*. توضیحات: عبدالحسین نوایی، انتشارات بابک، تهران، ۱۳۵۱ ه.ش.
۴۲. آخوندزاده، میرزا فتحعلی، *مکتوبات کمال الدوله*، ص ۱۴۸.
۴۳. آدمیت، فریدون، *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*، تهران. ۱۳۴۹ ه.ش، ص ۲۲۰.

