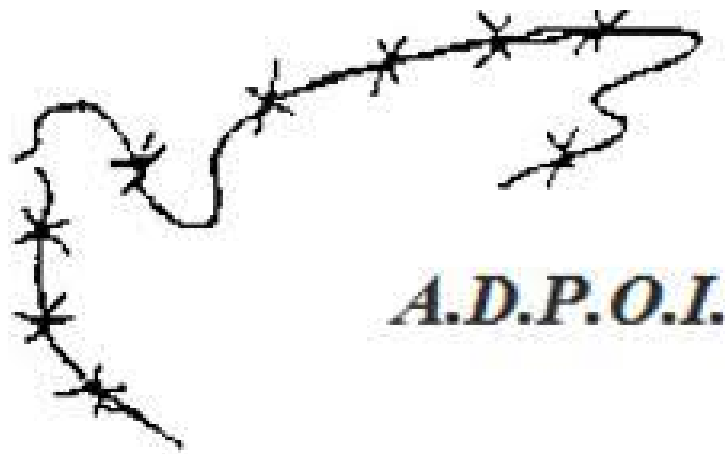


در مقابل موج جدید سرکوب ایستادگی کنیم!



بیانیه انجمن دفاع از زندانیان سیاسی و عقیدتی در
ایران - پاریس

دستگاه سرکوب جمهوری اسلامی با شدت تمام بکار مشغول است. بدنبال رویارویی با بیش از چهار هزار اعتراض، اعتصاب و اقدام اعتراضی اقشار مختلف در سال گذشته و اعتراضات پیگیر سراسری بازنشستگان، معلمان، کارگران و حقوق بگیران ثابت، واکنش رژیم، مثل همیشه، چیزی جز سرکوب و تشدید خشونت نبوده است. علاوه بر دستگیری فعالان شناخته شده جنبش کارگری و معلمان همچون رضا شهابی، حسن سعیدی، محمد حبیبی، جعفر ابراهیمی، رسول بدافی، ده ها تن در استان فارس و کردستان نیز دستگیر شده اند. اسکندر لطفی، مسعود فرهیخته و شعبان مرادی سه عضو انجمن معلمان مریوان از دیگر افراد بازداشت شده مرتبط با اعتراضات معلمان هستند.

این مبارزان به فهرست بالابلند فعالان زندانی چون بهشتی لنگرودی، سپیده قلیان، لیلا حسین زاده، اسمعیل گرامی و... اضافه شده اند. برخی از آنان همچون رضا شهابی و حسن سعیدی و محمدعلی زحمتکش در

اعتراض به وضعیت ناروشن خود دست به اعتصاب غذا زده اند که هنوز ادامه دارد و آنان را در معرض آسیب های جدی و بازگشت ناپذیر قرار داده است. رژیم با ممنوع یا محدود کردن حق ملاقات خانواده های این زندانیان فشار روحی و جسمی بر آنان را باز هم شدیدتر کرده است.

بازداشت دو فعال سندیکایی فرانسوی به اتهام "جاسوسی و به پا کردن آشوب"، همراه با دو فعال چپ و یار و یاور جنبش کارگری - معلمی ایران؛ کیوان مهدی و انیسا اسدالهی، برای اولین بار اتهام ارتباط و هدایت با خارج و "قدرتهای بیگانه" را به فهرست اتهامات ساختگی این فعالان اضافه کرده است و این بیش از پیش هراس رژیم از بخش سازمان یافته جنبش کارگری - معلمی ایران را به نمایش می گذارد. ناتوان از پاسخگویی به حداقلی از خواسته های برحق جنبش مطالباتی فرودستان ایران، رژیم شمشیر را از رو بسته است تا بدان حد که حتی اصلاح طلب طرفدار رژیمی چون مصطفی تاجزاده، این معترض "خودی" را نیز، به جرم دگرگونی و اظهارات انتقادی، به زندان انداخته است. این بیش از آنکه نشان دهنده قدرت رژیم باشد، حاکی از هراس او و گسترش اعتراضات و انتقادات تا آستانه بیت رهبری دارد.

انجمن دفاع از زندانیان سیاسی و عقیدتی در ایران - پاریس، ضمن محکوم کردن این موج جدید سرکوب، خواستار آزادی بی قید و شرط همه دستگیرشدگان اخیر و نیز آزادی کلیه زندانیان سیاسی و عقیدتی، بدون توجه به گرایش سیاسی یا ایدئولوژیک آنان از سیاهچالهای جمهوری اسلامی می باشد. جای فعالان جنبشهای توده ای در زندان نیست.

ما از تمام هموطنان آزاده، از تمام سازمان های مدافع حقوق بشر و زندانیان می خواهیم که در شرایطی که جنگ در اروپا همه اخبار دیگر را تحت الشعاع خود قرار داده است، نسبت به سرنوشت زندانیان این موج جدید سرکوب در ایران توجه لازم را کرده و از هیچ کوششی برای کمک به آنها و خانواده های رنجور

آنان خودداری نکنند.

انجمن دفاع از زندانیان سیاسی و عقیدتی در ایران
- پاریس

۱۷ ژوئیه ۲۰۲۲ - ۲۵ تیر ۱۴۰۱

لایحه تبادل زندانیان بلژیک با جمهوری اسلامی ایران را محکوم می‌کنیم



بیانیه

دولت بلژیک یک لایحه تبادل زندانیان دو کشور بلژیک و ایران را به پارلمان برده و قرار است که در روز سه شنبه ۵ ژوئیه به تصویب برسد.
این لایحه دست حکومت اسلامی را در کشتن مخالفان خود در خارج از کشور، به ویژه در بلژیک، باز می‌گذارد

و چراغ سبزی برای آدمکشان ایرانی است. ما ضمن محکوم کردن این لایحه به ظاهر فریبنده‌ی حقوق بشری، بر این باوریم که تصویب آن باعث خواهد شد تا حکومت ایران، اتباع دو تابعیتی و همچنین شهروندان بلژیکی را که به ایران سفر می‌کنند، با اتهامات واهی جاسوسی به گروگان بگیرد تا با تروریست‌های زندانی خود در اروپا مبادله کند. از نمایندگان محترم پارلمان فدرال بلژیک درخواست داریم که به تصویب این لایحه برای تبادل زندانیان با حکومت تروریستی اسلامی رای ندهند.

شورای هماهنگی جنبش جمهوری خواهان دموکرات و لائیک
ایران

4 ژوئیه 2022 - 13 تیر 1401

حمله هوایی روسیه به تئاتر
ماریوپل در اوکراین به عمد
بوده و یک جنایت جنگی است



UKRAINE: DEADLY MARIUPOL THEATRE STRIKE 'A CLEAR WAR CRIME' BY RUSSIAN FORCES



©ALEXANDER NEMEN



ARMED CONFLICT NEWS UKRAINE WAR CRIMES AND CRIMES AGAINST HUMANITY

گزارش گروه حقوق بشر سازمان عفو بین الملل

پنجشنبه 30 ژوئن 2022

[لینک متن انگلیسی](#)

گروه حقوق بشر سازمان عفو بین الملل در گزارشی که روز پنجشنبه 30 ژوئن 2022 منتشر کرد گفت، شواهد نشان می دهند که دو حمله هوایی روسیه به عمد سالن تئاتری را که به عنوان پناهگاه در شهر محاصره شده ماریوپل مورد استفاده قرار می گرفت، هدف قرار دادند.

در این گزارش این حمله به عنوان جنایت جنگی محکوم

شد. عفو بین‌الملل گفت هیچ مدرکی وجود ندارد که نشان دهد تئاتر منطقه‌ای درام آکادمیک دونتسک پایگاه عملیاتی برای سربازان اوکراینی بوده و هر نشانه‌ای وجود دارد که نشان می‌دهد این تئاتر پناهگاهی برای غیرنظامیانی بوده است که به دنبال محافظت در برابر هفته‌ها بمباران و حملات هوایی برآمان بودند.



The damaged Drama Theatre in Mariupol, with the word 'children' clearly written in the foreground.

حمله هوایی 16 مارس ساختمان را ویران کرد و دیوارهای پشتی و جانبی آن را مستقیماً بر روی یک آشپزخانه صحرایی فرو ریخت که به عنوان فضای جمع آوری غذا، آب و اخبار کمیاب در مورد تخلیه و جنگ استفاده می‌شد.

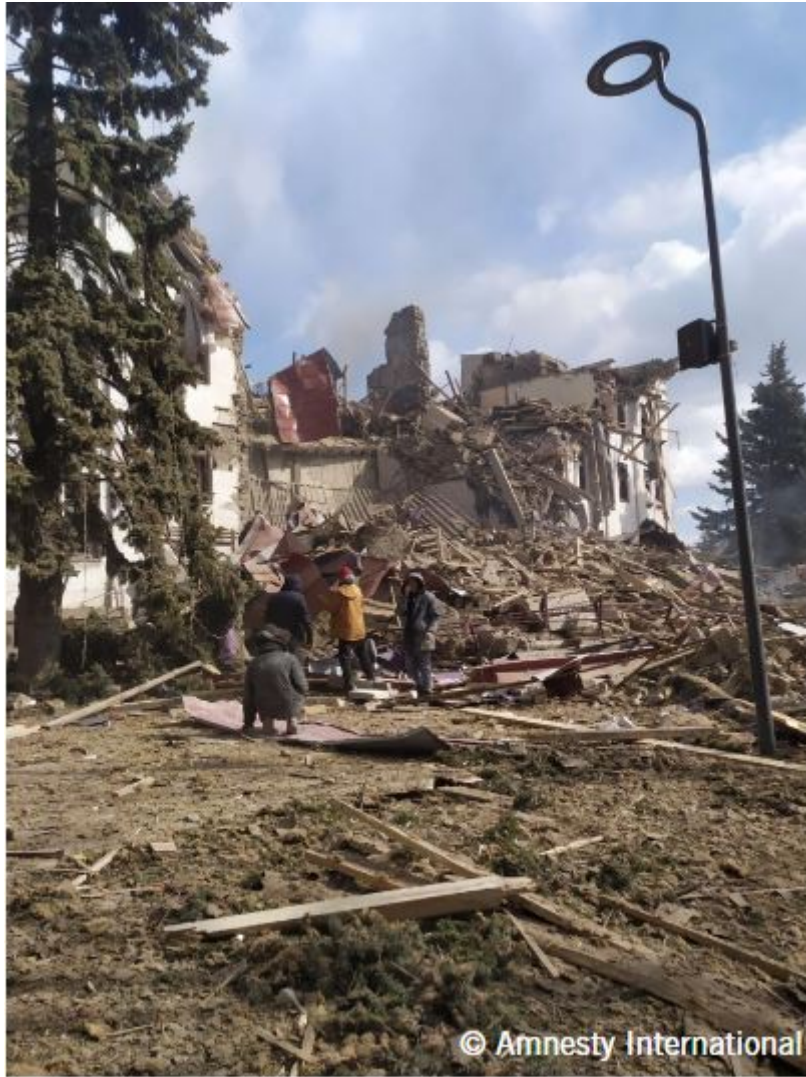
مقامات شهر ابتدا حدود 300 کشته را تخمین زدند. تحقیقات آسوشیتدپرس نشان داد که این حمله ممکن است نزدیک به 600 نفر را در داخل و خارج ساختمان کشته باشد. بیشتر دوجین بازمانده و شاهدهی که AP با آنها مصاحبه کرد، تعداد آنها را حتی بیشتر از اینها می‌دانند.



The damaged rear of the theatre, moments after the explosion.

محققان عفو بین الملل هویت 12 نفر از کشته شدگان را شناسایی کردند.

کسانی که شهادت دادند «جسدها را دیدند، بقایای اجساد. و اینگونه است که می توانیم برای بازسازی تلاش کنیم. اما حقیقت این است که ما هرگز حقیقت را نخواهیم فهمید. ما هرگز به رقم نهایی نخواهیم رسید. اوکسانا پوکالچوک، مدیر کل عفو بین الملل در اوکراین گفت: و آنچه برای من وحشتناکتر است این است که ما هرگز نام کامل را نمی دانیم.



Debris covers the area where the field kitchen was located.

تیم عفو بین‌الملل با 52 بازماندگان و شاهدان دست اول مصاحبه کرد که حدود نیمی از آنها یا در تئاتر بودند یا در همان نزدیکی. با استفاده از تصاویر ماهواره ای از صبح آن روز، آنها مشخص کردند که آسمان به اندازه کافی شفاف است تا هر خلبانی بتواند کلمه "CHILDREN" را که با حروف غول پیکر سیریلیک در جلو و پشت ساختمان نوشته شده است ببیند.

فیزیکدانان و تحلیلگران تسلیحات تصاویر باقی مانده را بررسی کردند و به این نتیجه رسیدند که دو بمب 500 کیلوگرمی پرتاب شده از یک جت روسی محتمل ترین مهمات بودند. یافته‌های آنها با شهادت چندین شاهد که به آسوشیتدپرس گفتند دو انفجار را شنیده‌اند، مطابقت داشت.



Debris strewn to the side of the theatre, shortly after the attack.

گزارش روز پنجشنبه به نقل از برخی شاهدان که معتقد بودند ساختمان به دلیل تخلیه در دو روز قبل تخلیه شده است، نشان می دهد که تلفات به اندازه آمار ذکر شده توسط AP یا شهر نیست.

با این حال، در حالی که دو روز تخلیه از ماریوپل در 14 و 15 مارس واقعاً سالن را خالی کرده بود، طبق گفته تقریباً همه شاهدان مصاحبه شده توسط AP، از جمله خانواده ای که در صبح روز 16 مارس به آنجا رسیدند، تازه واردان بلافاصله دوباره فضا را پر کردند. هیچ فضایی برای آنها و مردی که در قسمت "چک این" در طبقه همکف کار می کرد، پیدا نکنید.

AP یک مدل سه بعدی از پلان طبقه ساختمان ایجاد کرد که بارها و بارها توسط شاهدان مستقیم، اکثراً از داخل تئاتر، که به تفصیل محل اسکان مردم را توضیح دادند، بررسی شد. همه شاهدان آسوشیتدپرس گفتند که حداقل 100 نفر در آشپزخانه صحرایی بیرون بودند و هیچ کدام جان سالم به در نبردند. آنها همچنین

گفتند اتاق ها و راهروهای داخل ساختمان شلوع است.

در زمان حمله به تئاتر، هزاران نفر از ساکنان ماریوپل بیش از دو هفته بدون برق، آب لوله کشی یا اینترنت بودند. خانواده ها ارتباط خود را با یکدیگر از دست دادند و بسیاری از آنها تا به امروز بی ارتباط هستند و به مردم هیچ راهی نمی دهد تا بفهمند عزیزانشان زنده است یا مرده است.

یک چت تلگرامی برای افرادی که به دنبال مفقودین هستند، هزاران نام از ماریوپول دارد و احتمالاً تلفات جنگ در این شهر هرگز مشخص نخواهد شد.

در روزهای پس از حمله هوایی، نیروهای روسی کنترل مرکز شهر را به دست گرفتند. تئاتر با بولدوزر تخریب شد و بقایای آن به گورهای دسته جمعی در حال رشد در ماریوپل و اطراف آن برده شد.



Satellite image from 16 March shows damage to the theatre, shortly after the strike.

برگرفته از [anzalkhabar](https://anzalkhabar.com)

لائسیتہ ، سکولاریزاسیون و تفاوت‌ها یشان

طرح موضوع

موضوع گفتار من در این جا تفاوت بین لائیسزاسیون و سکولاریزاسیون، یا در بیانی دیگر لائیسیتہ و سکولاریسم، چون دو مقولہ فلسفی - سیاسی- اجتماعی است. این فرایندهای اجتماعی، هر دو در غرب شکل گرفتند. هر دو نیز با اشتراک‌ها و اختلاف‌هایی، هم در مضمون و هم در شکل، خروج از سلطہ دین در جوامع غربی را فراهم کردند.

میان لائیسیتہ و سکولاریزاسیون سه تفاوت عمده وجود دارند.

تفاوت اول و اصلی بر سر مسأله «جدایی دولت و دین» و به طور کلی جایگاہ و نقش مذهب در فضای دولتی و عمومی است. در سکولاریزاسیون و سکولاریسم، چیزی به نام اصل «جدایی دولت و دین» وجود ندارد. در حالی کہ این اصل، یکی از سه رکن اساسی لائیسزاسیون یا لائیسیتہ را تشکیل می‌دهد.

تفاوت دوم در این است کہ خروج از سلطہ دین در شکل سکولاریزاسیون، به‌ویژہ در کشورهای پروتستان، از راه همکاری و مشارکت دو نهاد دولت و دین و همراه با رفرم دینی انجام می‌پذیرد. در حالی کہ در لائیسیتہ، در کشورهای کاتولیک و به‌ویژہ در فرانسه، خروج از سلطہ دین از راه یک اقدام سیاسی رادیکال علیہ دین‌سالاری کلیسای کاتولیک صورت می‌گیرد.

تفاوت سوم در آن جا است کہ سکولاریزاسیون مقولہ و پدیداری چند بعدی و فاقد معنایی واحد و یکپارچہ است. بر سر تعریف و تبیین آن اختلاف و جدل وجود دارد. در حالی کہ در لائیسیتہ چنین نیست و تعریف واحدی از آن تا کنون به دست داده شده است. لائیسیتہ رابطہی سه قوای اجرایی، قانون‌گذاری و

قضایی، که دولت (Etat, State) می‌نامیم، و حوزه عمومی (Espace public) را با ادیان و نهادهای دینی تنظیم و تعیین می‌کند. این رابطه بر محور سه اصل مشخص و معین شده است: 1- اصل آزادی وجدان و عقیده، 2- اصل جدایی دولت و بخش عمومی از یکسو و دین و نهاد دین از سوی دیگر و 3- اصل برابری و عدم تبعیض دینی.¹

چند معنای سکولاریزاسیون

سکولاریسم نو واژه‌ای ساختگی است. نخستین بار، یک فعال سیاسی انگلیسی (George Holyoake) در سال 1854 این کلمه را ابداع کرد. او انجمنی به نام London Secular Society ایجاد نمود. خود را طرفدار "سکولاریزم" خواند و این مکتب را "فلسفه‌ی عملی برای مردم" تعریف کرد. او کتابی هم در این زمینه نوشت. در این کتاب، سکولاریسم (یا سکولاریزم به انگلیسی) نوعی فلسفه ملهم از پوزیتیویسم (positivisme) (اثبات‌گرایی) و آگنوستیسیسم (agnosticisme) (ناشناسا انگاری، لادری‌گری) تبیین شده است. با این حال، سکولاریزم او احکام اخلاقی مسیحیت را، تا آن جا که با آسایش و رفاه جامعه هم‌خوانی داشته باشند، می‌پذیرفت.² اما سکولاریسم یک ساخت ایدئولوژیکی است که از مقوله اصیل و اصلی سکولاریزاسیون برگرفته شده است.

(تذکر: در این بحث هر جا از «سکولاریسم» نام می‌بریم، منظور همان مقوله و فرایند سکولاریزاسیون است که ترجمان یک پدیدار فلسفی، سیاسی، اجتماعی و دینی در تاریخ غرب است. بخشی از اپوزیسیون ایرانی به دلیل آشنایی بیشترش با ادبیات سیاسی انگلوساکسون دانسته یا ندانسته واژه «سکولاریسم» را به کار می‌برد.)

سکولاریزاسیون واژه‌ای فرانسوی است که ریشه در مسیحیت و مناسبات‌اش با این دنیا دارد. مفهومی است

که پایه‌ی دینی، کلیسایی، اجتماعی و حقوقی دارد. از saeculum لاتین که به معنای قرن، سده، صدسال، درازای عمر انسان و یا این‌زمان می‌باشد، برگرفته شده است. در ادبیات کلیسایی به معنای دنیوی، زمینی و ناسوتی در برابر آسمانی، خدایی و ملکوتی است. پس از جنگ‌های سی‌ساله مذهبی در اروپا (1618 - 1648) و در پی قرارداد وستپالی (1648)، در شهر مونستر آلمان، که به ایجاد نظم نوینی در اروپا انجامید، از «سکولاریزاسیون» چون عمل تقسیم مالکیت‌های کلیسای کاتولیک بین فئودال‌ها، امیرنشین‌ها، پادشاهی‌ها و دولت‌ها... نام می‌برند. پیش از این، رفرم پروتستانتیسم protestantisme (قرن شانزدهم میلادی) و جدایی از کلیسای کاتولیک در بخشی از اروپا، از جمله در آلمان، آغاز شده بود. این گسست دینی تاریخی از واتیکان و کاتولیسیسم در 1517، که بان‌اش مارتین لوتر (1483-1546) بود، نقشی مهم در «دنیوی شدن» دین، که یکی از معنای سکولاریزاسیون است، ایفا کرد.

در غرب، راجع به تعریف و مضمون سکولاریزاسیون، جدالی بزرگ میان فیلسوفان، جامعه‌شناسان، تاریخ‌نگاران، سیاست‌ورزان و متکلمان مسیحی در گرفت. به ویژه در حوزه فلسفی در آلمان، یعنی آن جا که سکولاریزاسیون با رفرم دین و پروتستانتیسم همزاد و همراه می‌شود و در حوزه جامعه‌شناسی دین در کشورهای آنگلو ساکسون (از جمله انگلستان و ایالات متحده)، یعنی آن جا که بیش از هر جای دیگر این رشته مورد توجه قرار می‌گیرد.

با وجود اختلاف و مناقشه بر سر مقوله سکولاریزاسیون، امروزه اکثر نظریه‌پردازان بر این باورند که سکولاریزاسیون در اروپا فرایندی واحد و یگانه نبوده بلکه معنا و مضمونی چندگانه و چند بُعدی داشته است. زمان‌ها و جنبه‌های گوناگون و متفاوت داشته است. در این جا و در یک جمع‌بندی کلی، به سه معنای اصلی سکولاریزاسیون اشاره می‌کنم. سه معنایی که متفاوت و تا حدی متضاد می‌باشند.

بغرنج مقوله‌ای چون سکولاریزاسیون و کاربُردهای متفاوت آن، از جمله برداشتهای تقلیل‌گرایانه‌ی برخی نظریه‌پردازان و سیاست‌ورزان از همین چندمعنایی مقوله و فرایند سکولاریزاسیون ناشی می‌شود. چیزی که در لائیسیته دیده نمی‌شود.

- معنای اول سکولاریزاسیون عبارت است: افول سیادت دین در جامعه. پایان یافتن نقش مسلط سیاسی و اجتماعی آن در سازماندهی جامعه. خودمختاری و تمایزیابی حوزه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی، علمی، فرهنگی... و تبدیل مذهب به امری خصوصی. سکولاریزاسیون، در این معنا، نزدیک به لائیسیته است. از این رو گاهی لائیسیزاسیون خوانده می‌شود. با این همه، سکولاریزاسیون، در همین معنای خود، مفهوم کامل «جدایی دولت و دین» که در لائیسیزاسیون و لائیسیته وجود دارد را نمی‌رساند.

- معنای دوم سکولاریزاسیون، سکولاریزاسیون مسیحیت است. منظور از آن، گیتی‌گرایی *Verweltlichung* هگلی یا دنیایی شدن دین است. امروزی شدن دین و به طور مشخص مسیحیتی است که خود را با الزامات و شرایط زمانه و جهان مادی و کنونی هماهنگ و هم‌ساز می‌کند. مسیحیتی که به قول هایدگر خود را به رنگ روز در می‌آورد.

میدانیم که سکولاریزاسیون، از جمله ریشه در جنبش «اصلاح دین» یعنی در پروتستانتیسم و فرقه‌های دیگر آن چون کالوینیسم، مکتب دینی منسوب به ژان کالون (1509-1564)، دارد. در آن برداشت خاص دینی از مناسبات انسان با خدا که به طور مستقیم به ایمان و وجدان ذهنی هر فرد، مستقل از اتوریته‌های کلیسایی، توسل می‌جوید و از این طریق، راه «خودمختاری» انسان «در این جهان» را هموار می‌سازد.

این تفسیر دینی از سکولاریزاسیون را «یزدان‌شناسی سکولاریزاسیون» می‌نامند. نگاهی که «ایمان» را در برابر «گیتی‌گرایی» قرار نمی‌دهد بلکه به عکس،

امکان «سکولاریزاسیون» را در خود ایمان می‌جوید. در این جا، «گیتی» خدا نیست و در عین حال دشمن خدا هم نیست. جهان حرف کسی را می‌زند و سپاس کسی را می‌گوید که او را آفریده است. جهانی که به دست انسان‌ها سپرده شده است و در نتیجه باید بنا بر علل و عوامل عینی و واقعی‌اش شناخته شود و از لحاظ سیاسی توسط دولت با استفاده از راه‌کارها و فن‌آوری‌های زمانه اداره و سازماندهی شود. در این جاست که می‌توان از مسیحیتی سخن گفت که بر خودمختاری انسان‌ها در این جهان یعنی بر «حضور» خدای مسیحی و نه در «برابر»، «غیاب» و یا «مرگ» خدا تأکید دارد.

- معنای سومی از سکولاریزاسیون وجود دارد که از آن با عنوان «قضیه ی سکولاریزاسیون» نام می‌برند، که عبارت است از انتقال نمودارها، مضمون‌ها و بازنمایی‌ها از حوزه دینی و الهیات به حوزه غیر دینی. در این باره بحث‌هایی در زمینه پیوند تنگاتنگ مدرنیته و مسیحیت پیش کشیده است، به ویژه از سوی کارل اشمیت. از جمله این که مدرنیته به گونه‌ای تداوم مسیحیت به شکلی دیگر است. موضوعی گسترده که در این بحث بدان نمی‌پردازیم.

خلاصه کنیم: بفرنج یا مشکل تعریف و تبیین سکولاریزاسیون را می‌توان در سه نکته زیر نشان داد:

1- از این مقوله، بر حسب این که در چه حوزه‌ای قرار گرفته‌ایم - حوزه سیاسی یا فلسفی؛ یزدان‌شناسی یا جامعه‌شناسی؛ فرهنگی، هنری، تاریخی یا اجتماعی - تعریف‌های گوناگون، پربار و متفاوتی به دست داده‌اند. در یک کلام، «سکولاریزاسیون» چون مقوله و پدیدار، در طول زمان و تاریخ و در مکان‌های مختلف، ناظر بر موضوعات بسیار مختلف و متفاوت بوده است. (در نوشتارهای دیگری به این مسائل پرداخته‌ام - رجوع کنید به یادداشت‌ها.)

2- مشکل دوم این است که سکولاریزاسیون، در زمان‌ها

و زمینه‌هایی، با دین و به طور مشخص با مسیحیت و به ویژه با پروتستان‌یسم، در «مناسبات تبانی و همدستی» قرار می‌گیرد. جدل بزرگ متفکران سده‌ی 19 و 20 (از هگل، فوئرباخ، مارکس و نیچه تا هایدگر، آرنه، اشمیت، اشتروس، لوییتز و بلومبرگ...) بر سر همین «گره گاه» اصلی است: این که آیا «سکولاریزاسیون» «گسست از دین» است و یا، در عین حال، «ادامه‌ی همان» (دین) اما در شکلی دیگر، در شکل زمینی یا دنیوی؟ پرسش فوق ما را به نقطه‌ای بس مهم‌تر هدایت می‌کند و آن این است که خود «تجدد» یا عصر «نو» (که سکولاریزاسیون، یکی از محرکه‌های اصلی آن به شمار می‌رود) تا چه حد نسبت به گذشته «نو» می‌باشد؟ آیا واقعا «نوین» است و یا ادامه «کهنه» ای است که خود را به صورتی دیگر - و این بار نه «ترافرازنده» و «آن جهانی» بلکه زمینی و این جهانی - به نمایش می‌گذارد؟ به عبارت دیگر، آیا «ترقی» جانشین «مشیت الهی» Providence، «دولت» جانشین «کلیسا» و... در نمونه‌ی مارکسیسم، «کمونیسم» جانشین «رستگاری موعود» دینی... نمی‌شود؟

3- مشکل سوم این است که از دیدگاه تاریخی، سکولاریزاسیون، در کشورهای پروتستان، با فرایند پروتستان‌یسم و رفرماسیون (لوتریسم و...) به صورتی ژرف عین می‌باشد. برخی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان سکولاریزاسیون، چون ارنست تروالچ Ernest Troeltsch، از یزدان‌شناسان پروتستان بودند. در مناسبات با پروتستان‌یسم است که سکولاریزاسیون هیچگاه به «جدایی» «واقعی» دولت و دین نمی‌انجامد بلکه این دو، همواره در همزیستی، همکاری و تبانی با هم به سر برده و می‌برند. برای دریافت این مطلب تنها کافی است نگاه کنیم به وضعیت کنونی مناسبات دولت، دین و جامعه در کشورهای چون انگلستان، آلمان یا ایالات متحده آمریکا.

لائسیته و سه اصل و تفکیکناپذیر آن

در لائیسیتِه، همان‌طور که اشاره کردیم، ما با مشکل چندمعنایی، ابهام و ناروشنی، که در تعریف سکولاریسم و سکولاریزاسیون وجود دارد، روبه‌رو نیستیم. به رغم این که گرایش‌های امروزه در فرانسه از *laïcité* و *laïque* یا *laïcisme* سخن به میان می‌آورند، اما در اصول اساسی این مقوله اختلافی نیست. تعریفی واحد و یکپارچه از لائیسیتِه به دست داده می‌شود.

لائیسیزاسیون و لائیسیتِه ریشه در *Laikos* یونانی دارند. این واژه خود انشقاقی است از یک واژه‌ی دیگر یونانی: لائوس *Laos*. و *Laos* به معنای مردم عادی (عوام) در تمایزش با منصبداران است. نزد هومر، به معنای جمع سربازان در تمایز آنها با فرماندهان است. لائوس، مانند *Laos*، به معنای «مردم» است. بدین سان، از نگاه ریشه‌شناسیک، واژه لائیک روح دموکراسی و شهرداری اتنی را با خود دارد. سپس در مسیحیت و در ادبیات کلیسایی است که واژه لائیک مطرح می‌شود. آن جا که مؤمنان عادی که لائیکها *Laïcs* نامیده می‌شوند از کلیسا و ندان یعنی کارمندان و صاحب‌منصبان کلیسایی *Clergé, clercs* جدا می‌شوند. توجه کنیم که در زبان فرانسه «لائیک» با یک تلفظ اما با دو نگارش متفاوت نوشته می‌شود: یکی با نگارش *Laïc* که به فرد خارج از مقامات و کادر کلیسایی اطلاق می‌شود یعنی یک دین‌دار عادی، کلیسارو اما غیرکلیساوند. دیگری *laïque* با همان تلفظ اما با حرف پایانی متفاوت که به چیزی یا نهادی مستقل و جدا از دین و مذهب اطلاق می‌شود.

لائیسیزاسیون چون پدیداری سیاسی - حقوقی، در تبیین مناسبات دولت و بخش عمومی با دین، در معنا و مفهومی مشخص، در فرایند مبارزه با کلیساسالاری (کلریکالیسم) در اروپای کاتولیک و به ویژه در فرانسه با انقلاب 1789 شکل می‌گیرد. واژه لائیسیتِه اما برای نخستین بار در پی کمون پاریس در سال 1871، کمونی که جدایی دولت و دین را اعلام کرد، در یک جلسه شهرداری درباره ایجاد مدارس دولتی لائیک

از این دست را بر عهده نمی‌گیرد. دولت هیچ بودجه‌ای را به امور مذهبی اختصاص نمی‌دهد. نهادهای دینی، چون بخشی از جامعهی انجمنی و مدنی، هزینه‌های خود را، خود، باید به طور مستقل تأمین نمایند. آنها در چهارچوب قوانین و مقررات وضع شده در کشور در مورد فعالیت انجمن‌ها و نهادهای مدنی باید عمل کنند.

دو نهاد دولت و دین در امور یکدیگر دخالت نمی‌کنند: از یکسو، دین و نهادهای آن در امور سیاست و دولت (اجرایی، قانون‌گذاری و قضایی) دخالت نمی‌کنند. از سوی دیگر، دولت و نهادهای دولتی در امور درونی نهاد دین نیز دخالت نمی‌کنند.

2- اصل آزادی وجدان و عقیده

لائسیته آزادی عقیده و وجدان را تضمین می‌کند. هر کس، با هر عقیده‌ی مذهبی یا غیر مذهبی، در ابراز اعتقادات خود آزاد است. لائسیته مستلزم بی‌طرفی دولت نسبت به ادیان و مذاهب مختلف و یا اعتقادات غیر دینی است. لائسیته ضامن ادای آزاد دین و آزادی مذهبی است، همچنین ضامن آزادی در برابر دین است، یعنی هیچ کس را نمی‌توان ملزم به رعایت اصول و احکام دینی کرد.

3- اصل برابری و عدم تبعیض

در لائسیته، همه‌ی افراد جامعه، صرف نظر از مذهبی یا غیر مذهبی بودنشان، در برابر قانون برابرند. لائسیته، بی هیچ تمایزی از دید ایمان و اعتقاد، برای باورمندان به دین و غیرباورمندان به دین، حق یکسان آزادی بیان عقیده و اعتقاد را تضمین می‌کند. لائسیته همچنین، حق آزادی داشتن مذهب و یا آزادی نداشتن مذهب را تأمین می‌کند.

افزون بر سه اصل فوق، لائسیته ویژگی‌ای دارد که جا دارد در این بحث روی آن تأکید کنیم. لائسیته بیش از آنی است که رواداری *Tolérance* نامند. رواداری، آن گونه که جان لاک (John Locke (1632-1704)) و

یه ویژه، با تکمیل نظرات او، پیار بایل (Pierre Bayle (1647-1706)) تبیین کردند از سه اصل استقلال عقیده، رای و قضاوت؛ پیشایندی (احتمال‌پذیری، رخدادپذیری) تعلق مذهبی و جدایی حوزه عمومی از حوزه خصوصی تشکیل می‌شود. بنا بر این‌ها، هیچ‌کس ملزم به پذیرش مذهبی نیست. هیچ مذهبی بر دیگری برتری ندارد و هر کس می‌تواند دارای اعتقادات مذهبی باشد و یا نباشد. در رواداری، این اصول اما هیچ‌گاه موجب امتناع مطلق دینی از سوی دولت و بخش عمومی نمی‌گردد. به بیانی دیگر، رواداری مانع نمی‌شود که قدرت عمومی (دولت و بخش عمومی) مذهبی را به رسمیت شناسد، دیسکوری در زمینه‌ی مذهب ارایه دهد، به ریشه‌های دینی ملت و کشور رجوع نماید و لابی یا کمونته مذهبی‌ای را مخاطب، هم‌کار و شریک مشروع دولت داند.

لائسیسته اما، با تأکید بر دو عنصر از عناصر سازنده‌ی اصل جدایی دولت و دین، از رواداری کلاسیک متمایز می‌شود. و کمبودهای رواداری را رفع و فراتر از آن می‌رود. یکی، امتناع مطلق دولت و بخش عمومی در زمینه‌ی ایمانی و بی‌ایمانی است که به حذف چیزی به نام «دین رسمی» یا «مذهب رسمی» حتا در شکل دین یا مذهب مدنی *religion civile* می‌انجامد. دیگری، حذف لابی‌ها و کمونته‌های دینی و غیر دینی از قانون‌گذاری است که در لائسیسته تنها در اختیار افراد شهروند منتخب قرار دارد و بس. بنا بر این اصل دوم، هیچ لابی یا کمونته‌ای، چه دینی و چه غیر دینی، نمی‌تواند قانون‌گذار و یا به عنوان مخاطب، هم‌کار یا شریک دولت برای وضع قانون به رسمیت شناخته شود. ویژگی اصلی دولت لائیک در این است که آزادی فرد بی‌دین و ایمان و برابری حقوقی او با دیگری را *a priori* (پیش-اندر) تأمین و تضمین می‌کند. حتا اگر تنها یک فرد بی‌دین در جامعه وجود داشته باشد. حتا اگر همه‌ی ساکنان کشور مذهبی واحد داشته باشند و یا حتا هیچ بی‌دینی در واقع در کشور وجود نداشته باشد.

کلیسایی که خود را قدرتی جهان‌روا (اونیورسال) می‌نامد و خواهان قیومیت و اعمال سلطه و حاکمیت بر دولت و جامعه در همه‌ی امور است. به بیانی دیگر، قدرتی مصمم در حفظ اقتدار و سلطه‌ی خود بر جامعه و بویژه بر نهاد دولت. آن‌جا که کلیسا و دین مدعی عهده‌داری امور جامعه در تمامیت‌اش می‌باشند و خود را نیرویی مافوق دولت و قوانین زمینی می‌دانند.

در منطق لائیسزاسیون، قدرتهای سیاسی و اجتماعی برای «رهایی» دولت و نهادهای عمومی از سلطه و سیطره‌ی کلیسا بسیج می‌شوند و بطور رادیکال، مستقیم و یک‌جانبه اقدام می‌کنند. در این‌جا، در پی یک سلسله تعارضها و کشاکشها، گاه آرام و گاه قهری، گاه موضعی و گاه عمومی، گاه پیشرونده و گاه پسرونده، میان مخالفان و موافقان کلیساسالاری (cléricalisme)، میان «دولت ملی مدرن» از یک سو و کلیسای فراملی، تمامت‌خواه و خودکامه از سوی دیگر، سرانجام امر «جدایی دولت و دین» تحقق پیدا می‌کند.

منطق دومی یا سکولاریزاسیون، ویژگی کشورهای پروتستان است. آن‌جا که دین و حوزه‌های مختلف فعالیت اجتماعی به تدریج و به اتفاق دگرگون می‌شوند. کلیسای پروتستان قدرتی نیست که بسان کلیسای کاتولیک در مقابل دولت قرارگیرد بلکه نهادی است همکار، شریک و همدست (پارتنر) دولت، سازنده‌ی انسجام و اتحاد سیاسی، عهده‌دار مسئولیت‌های مشخص و در تبعیتی کمابیش پذیرفته شده از سوی دولت.

در منطق سکولاریزاسیون، ریشه‌ی اختلافاتی که در کشورهای کاتولیک، دولت و کلیسا را در مقابل هم قرار می‌دهند، وجود ندارد. از یک سو، «دولت مدرن» با «کلیسای فراملی» در تعارض قرار نمی‌گیرد و حتی برعکس، مذهب رفرمه بخشی از هویت دولت - ملت‌ها می‌گردند. از سوی دیگر پروتستان‌یسم، با این‌که الزاما حامل روح دمکراتیک نیست، اما تشکیلاتی تام

و تمام، به طور مطلق سلسله مراتبی و یکپارچه، بسان کلیسای کاتولیک، نیست. در نتیجه، در این گونه جوامع، تضاد با روحانیت پروتستان و به طور کلی ضدیت با کلیسای سالاری به مراتب محدود تر و کمتر ستیزگرانه نسبت به کشورهای کاتولیک عمل می‌کند. در سکولاریزاسیون کشورهای پروتستان، بحثی از «لائسیته»، «لائسیزاسیون» و یا «جدایی» (Séparation) دولت و کلیساها در میان نیست. تحول دولت، کلیسا و جامعه به سوی «خروج» از سلطه‌ی دین (و کلیسای سالاری)، همراه و در همسازی با هم، به تدریج، کمابیش آرام و صلح‌آمیز انجام می‌پذیرد.

نتیجه‌گیری: در دفاع از لائسیته

سه اصل تفکیک‌ناپذیر «جدایی دولت و دین»، «آزادی وجدان و عقیده» و «برابری دین‌باوران و دین‌ناباوران در برابر قانون» تعریف‌گر لائسیته هستند. در صورتی رژیم را لائیک می‌شماریم که سه اصل یا ارزش فوق را با هم، همزمان و بدون کم و کاست رعایت کند، در غیر این صورت این رژیم لائیک محسوب نمی‌شود. از این رو است که، بنا بر تعریف لائسیته بر اساس همپایی سه اصل فوق، به عنوان نمونه، جمهوری اسلامی ایران (1978 تا کنون) که یک تئوکراسی است، رژیم پادشاهی پهلوی‌ها در ایران (1925-1978) که استبدادی بود و یا رژیم‌های امروزی در روسیه، چین یا ترکیه که دیکتاتوری هستند و یا اتحاد شوروی سابق و کشورهای معروف به سوسیالیستی که نظام‌هایی توتالیتار بودند... هیچ یک از آنها را نمی‌توان، به معنای واقعی مفهوم، «لائیک» به شمار آورد. در تمامی این سیستم‌های نامبرده، یا از جدایی دولت و دین اثری نیست (نمونه‌ی جمهوری اسلامی ایران) یا آزادی‌های دینی سرکوب می‌شوند (نمونه‌ی کشورهای «سوسیالیسم واقعا موجود») و یا آزادی عقیده و وجدان پایمال می‌شود (در همه‌ی رژیم‌های نامبرده در بالا). به بیانی دیگر، در همه‌ی این کشورها ما با نبود فاحش یک، دو یا هر سه اصل لائسیته روبرو بودیم و یا امروز هستیم. در نتیجه

نمی‌توان در آنها، از جود لائیسیتِه، با تعریفی که به دست دادیم، سخن گفت.

لائیسیتِه عقیده‌ای یا اعتقادی در کنار دیگر عقیده‌ها و اعتقادهای نیست. ایدئولوژی، مکتب یا ایمان جدید نیست. تنها موضوع لائیسیتِه، تبیین مناسبات دولت و حوزه‌ی عمومی با ادیان و نهادهای دینی بر مبنای اصل جدایی و استقلال و بی‌طرفی است. لائیسیتِه ضامن آزادی وجدان، بیان و عقیده، چه دینی و چه غیر دینی است. و بالاخره، لائیسیتِه ضامن برابری حقوقی افراد دیندار و غیر دیندار است.

تجربه‌ی تاریخی در مورد فرایند لائیسیتِه و سکولاریزاسیون در اروپا نشان می‌دهد که امر پایان سلطه‌ی دین و جدایی آن از دولت، تنها با تکیه بر متفکران آزادی‌خواه و خردگرا به دست نیامده است. این تجربه هم‌چنین نشان داده است که امر فوق تنها از راه اصلاح دین توسط نواندیشان دینی حاصل نمی‌شود. اگر چه این دو عامل، یعنی جنبش فکری لائیک و جنبش نواندیشی دینی، نقش مهمی می‌توانند ایفا کنند. اما لائیسیتِه و خروج از سلطه دین همواره در درازای تاریخ امری مبارزاتی و جنبشی بوده است. به بیانی دیگر، این مردمان آگاه، آزادی‌خواه و رهایی‌خواه بوده‌اند که در چندان، گونه‌گونی و مشارکتشان، امر مبارزه با سلطه‌گری دین را در دست گرفتند و به پیش بردند. مذهب را به امری خصوصی تبدیل کردند و سرانجام به دخالت‌گری دین و نهادهای آن در سیاست و اداره‌ی امور خود پایان دادند.

در ایران امروز نیز، که زیر سلطه تئوکراسی اسلامی قرار دارد، جدایی دولت و دین تنها از راه مبارزات اجتماعی و سیاسی خود مردم و با همراهی جنبش فکری لائیک و آزادی‌خواه طی فرایندی دراز و دیرپا می‌تواند تحقق پیدا کند. با پایان دادن به نظام جمهوری اسلامی ایران در راستای

به زبان های فرانسه، آلمانی و انگلیسی

BERGER Peter L., *The sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, 1967; *La Religion dans la conscience moderne*. Paris, Editions du cerf, 197

BECKER Howard, *Säkularisierungsprozesse. Idealtypische Analyse mit besonderer Berücksichtigung der durch bevölkerungsbewegung hervorgerufenen Persönlichkeitsveränderung*, Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie, 10, Munich/Leipzig, 1932

BLUMENBERG Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988; *La légitimité des temp modernes*, Paris, Gallimard, 2000

COX Harvey, *The Secular City*, New York, Macmillan & Co., 1965

DERRIDA Jacques, *Foi et savoir, Les deux sources de la religion aux limites de la simple raison*, in Derrida J. et Vattimo G., *La religion*, Paris, Seuil, 1996

DOBBELAERE Karel, *Secularization: An Analysis at three Levels*, Bruxelles, P. Lang, 2002

GAUCHET Marcel, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard

La Religion dans la démocratie, Parcours de la laïcité, - Paris, Gallimard, 1988

Un monde désenchanté? Les éditions de l' atelier, Paris, - 2004

GOGARTEN Friedrich, *Die Säkularisierung als theologisches problem*, Stuttgart, F. Vorwerk Verlag

HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l' histoire*, t. 5, P.

Garniron, Vrin, 1978

HABERMAS Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris Gallimard, 1988

ISAMBERT François-André, *La sécularisation interne du christianisme*, Revue Française de

Sociologie, N° 17, P. 573-589

Kantorowicz Ernst, *The king s Two Bodies, A study in Mediaeval Political Theology*, Princeton. University Press, 1957; *Les deux corps du Roi*, Paris gallimard, 1989

LEFORT Claude, *Permanence du théologico-politique in le*, temps de la réflexion, n° 2 ,1981

p.13-60

LEVY Benny, *Le meurtre du Pasteur, Critique de la vision politique du monde*, Verdier, 2002

LOCKE John, *Lettre sur la tolerance*, tr. J-F. Spitz, Flammarion

.Essai sur la tolerance, idem

Sur la difference entre pouvoir ecclesiastique et pouvoir civil, idem

LÖWITH Karl, *Meaning in History*, Chicago, University of ,Chicago Press, 1949; *Histoire et Salut*

Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire, Gallimard, 2002

LÜBBE Hermann, *La sécularisation ou l' affaiblissement social des institutions religieuses*, extrait de *Religion nach der Aufklärung*, in *Revue de metaphysique et de morale*, n° 2 , 1995. p.165 – 183

MARX Karl .18

، مقدمه، ترجمه ی فارسی رضا سلحشور، 1989، انتشارات نقد

، ترجمه ی فارسی از روی متن 1977 متن انگلیسی از انتشارات پلیکان، چاپ خارج کشور

MONOD Jean-Claude, *La querelle de la sécularisation*, Vrin, 2002

Sécularisation et laïcité, puf, 2007

Hans Blumenberg, Belin, 2007

SCHMITT Carl, *Théologie politique*, I et II, Gallimard, 1988; & *politische Theologie*, duncker

Humblot , 1988

TROELTSCH Ernst, *Die Bedeutung des protestantismus für die ,Entstehung der modernen Welt*

Munich/Berlin, Oldenbourg, 1911; *Protestatisme et modernité*, Gallimard, 1991

VATIMO Gianni, *La sécularisation de la pensée*, Seuil, 1988

WEBER Max, *Die protestantische Ethic und der "Geist" des Kapitalismus; L' Ethique protestante et l' esprit du capitalisme*, Gallimard, 2003

WILSON Bryan R., *Religion in Secular Society*, 1969, Penguin

WEIL Eric, *Essais et conférences*, Chap II: *La sécularisation de l' action et de la pensée politiques à l' époque moderne*, Vrin, 1991

در باره لائیسیت، گزیده‌ای از کتابها و مقالات به زبان های فرانسه و انگلیسی

Champion Françoise, *Entre laïcisation et sécularisation, Des rapports Eglise-Etat dans l'Europe Communautaire*, Le Débat, N° 77, novembre-décembre 1993

Champion Françoise, *Les rapports Eglise-Etat dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique*. Social compass, décembre 1993

Bauderot Jean, *La laïcité française et l'Europe*, *Philosophie politique*, N° 4, 1993

Bauderot Jean, *Religion et laïcité dans l'Europe des douze*, Paris, Syros, 1994

Barbier Maurice, *La laïcité*, L'Harmattan, 1995

Haarscher Guy, *La laïcité, Que sais-je*

Costa-Lascaux Jacqueline, *Les trois âges de la laïcité*, Hachette

Pena-Ruiz Henri, *Qu'est-ce-que la laïcité*, Gallimard

Pietri Gaston, *La laïcité est une idée neuve en Europe*, sur site internet

Institut d'étude des religions et de la laïcité, *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne*, Bruxelles, Colloque, 1994

Messner Francis, *Liberté religieuse, neutralité et coordination entre les Etats et les Eglises: l'exemple de la République fédérale d'Allemagne*, Le Supplément N° 175, décembre 1990

Nipperdey Thomas, *Reflexions sur l'histoire allemande*, Paris, Gallimard, 1990

Gimenez de Carvajal José, *La sortie d'un catholicisme d'Etat en Espagne*, Le Supplément, N°175, décembre 1990

Becarud Jean, *Eglise et politique dans l'après franquisme (1975-1978)*, Pouvoirs, N° 8, 1979

Jemolo Arturo Carlo, *L'Eglise et l'Etat en Italie du Risorgimento à nos jours*, Seuil, 1960

Margiotta Broglio Francesco, *Vers une séparation contractuelle, le nouveau régime des cultes en Italie*. Le Supplément, N° 175, décembre 1990

Hasquin Hervé, *Histoire de la laïcité, principalement en Belgique*, Bruxelles, La Renaissance du livre, 1979

Ester Peter, Halmann Loek, *Les piliers hollandais*, Projet, N° 255, 1991

De Voogd Christophe, *Histoire des Pays-Bas*, Paris, Hatier, 1992

Bedarida François, *La société anglaise du milieu du 19^{ème} siècle à nos jours*, Seuil, 1990

Martin David, *A General Theory of Secularisation*, Oxford, Blackweoll, 1978

Paris David, *Les rapports entre l'Eglise et l'Etat en République d'Irlande*, Raison présente N° 94, 1990

**Picard Anne, *De la confessionnalité au sécularisme: le processus de sécularisation et ses enjeux dans la République d'Irlande des années*, internet:
www.uhb.fr/langues/cei/ap1.htm**

Vlachos Georges, *Constitution à l'étude du problème des rapports de l'Eglise et de l'Etat du point de vue orthodoxe*, Annuaire scientifique de la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes, 1972

Svoronos Nicolas, *Histoire de la Grèce moderne*, Paris, PUF, 1980

Kintzler C atherine, *Qu'est-ce que la laïcité*, Vrin, 2007

Valvès Gwénaële, *La laïcité*, La découverte, 2022

Mouvement Europe et Laïcité, internet:

www.europe-et-laïcité.org

Le site d'information sur la laïcité, internet :

www.laïc.info

شیدان وثیق

ژوئن 2022 - تیر 1401

cvassigh@wanadoo.fr

دگرگونی لائیسیتہ در فرا نسه



ژان بوبرو (۱)، استاد کرسی «تاریخ و جامعه شناسی لائیسیتہ»

برگردان از فرانسه: تقی تام - بهروز عارفی

نخستین دشواری هنگام بررسی «لائیسیته» در فرانسه، از خود این واژه ریشه می‌گیرد. از نگاه بسیاری، چنین برمی‌آید که این واژه منحصرآ فرانسوی است. به‌خاطر دارم که یکی از همکاران پس از آگاهی از سفر من به توکیو برای تدریس لائیسیته به من گفت: «حتما آنان چیزی نفهمیدند». حال آن‌که، قانون اساسی ژاپن پرداخت یارانه به آموزش مذهبی (ماده ۲۰) را برای «دولت و نهادهای» آن ممنوع کرده است، امری که در مورد فرانسه صدق نمی‌کند. به نظر من، این گفتار نشانه‌ی توهمی است که درباره‌ی لائیسیته رُشد کرده و این پندار بخشی لاینفک از واقعیت تاریخی و اجتماعی لائیسیته در فرانسه است.

تعریف‌های لائیسیته

به لحظه‌ی بنیادگذار جمهوری سوم رجوع کنیم، دورانی که واژه‌ی «لائیسیته» به مثابه «واژه‌ی نوی ضروری» تلقی می‌شد. نخستین نظریه‌پرداز آن، فردینان بوئیسون (۲) (۱۸۴۱-۱۹۳۲)، در سال ۱۸۸۳ در فرهنگ آموزشی (۳) بر این تأکید دارد که فرایندی طولانی در درازنای قرن‌ها رخ داده که در آن (به نوشته‌ی او) «کارکردهای متفاوت زندگی جمعی یکی از دیگری متمایز شده، با رهایی از قیمومت تنگ کلیسا آزاد و ازهم جدا شده اند». لائیسیزاسیون مدرسه دولتی که سال پیش از آن انجام شده بود، این روند را کامل می‌کند. به عقیده‌ی بوئیسون، فرانسه با ایجاد مدرسه‌ی دولتی لائیک، «لائیکترین کشور اروپا گردید». این گفته به این معنی است که دیگر کشورهای اروپا نیز به میزان کمتری لائیک هستند و کشورهای دیگر قاره‌ها شاید لائیک‌تر باشند. با توجه به همه جوانب، بوئیسون لائیسیته را به «دولت لائیک، بی‌طرف نسبت به همه کیش‌ها، مستقل از همه روحانیان، خلاص شده از هر مفهوم الهیاتی پیوند می‌زند». به عقیده‌ی او، این حکمرانی سیاسی «برابری همه در برابر قانون» را از طریق کاربرد حقوق مدنی میسر می‌کند که از این پس، «فرا‌تر از هر تعلق مذهبی» و «آزادی همه کیش‌ها» تضمین شده است.

اگر به این مشخصه‌های دولت لائیک بسنده کنیم، در آن‌صورت بایست قدیمی‌تر بودن اصول لائیسیته در آمریکا را بپذیریم. به‌ویژه که در زمانی که بوئیسون تعریف خودش را ارائه می‌دهد، هنوز در فرانسه قرارداد کنکورد (۴) با کلیسای کاتولیک و نیز نظام قضائی کیش‌های رسمیت یافته وجود داشت که علاوه بر کاتولیسیسم، دو کیش پروتستان و

کیش کلیمی رسمیت یافته بودند و روحانیان آنان حقوق‌بگیر دولت بودند. از سویی در آن دوران، برای بسیاری از شخصیت‌های جمهوریخواه، جدایی به سبک آمریکا و جدایی مکزیک‌الگوهای نمونه بودند. و بیست سال بعد، همان بوئیسون ریاست کمیسیون پارلمانی-منتخبی را به عهده داشت که دقیقاً تحقق جدایی کلیساها و دولت در فرانسه را به انجام رساند. آیا امروز تعریف بوئیسون از مداخله تعلق می‌شود؟ نگاهی بیاندازیم به تعریفی که شورای قانون اساسی در تصمیم خود در ۲۲ فوریه ۲۰۱۳ از لائیسیته ارائه می‌کند.

ابتدا، شورای قانون اساسی اصل نخست قانون اساسی را یادآوری می‌کند: «فرانسه یک جمهوری غیرقابل تجزیه، لائیک، دموکراتیک و اجتماعی است. فرانسه برابری همه شهروندان را بدون تمایز منشاء، نژاد یا مذهب در برابر قانون تضمین می‌کند. فرانسه به همه اعتقادات احترام می‌گذارد».

شورای قانون اساسی چنین نتیجه‌گیری می‌کند: «اصل لائیسیته در زمره حقوق و آزادی‌هایی است که قانون اساسی تضمین می‌کند. از آن ناشی می‌شود: (۱) بیطرفی دولت، (۲) این واقعیت که جمهوری هیچ کیشی را به رسمیت نمی‌شناسد، (۳) احترام به همه اعتقادات، (۴) برابری همه شهروندان در برابر قانون بدون تمایز مذهب، (۵) تضمین آزادی عمل به کیشها و (۶) این واقعیت که هیچ کیشی مزدبگیر دولت نیست.»

این تعریف، بر مشخصه‌های دولت لائیک معینی تأکید می‌کند که بوئیسون داده است و به دو ماده نخستین قانون جدایی کلیساها و دولت مصوبه ۹ دسامبر ۱۹۰۵ نزدیک می‌شود. در واقع، ماده ۱ این قانون اعلام می‌دارد: «جمهوری آزادی وجدان را تأمین می‌کند. جمهوری آزادی عمل به دین‌ها را فقط در چارچوب محدودیت‌هایی که [خود همین قانون تعیین کرده] در جهت تأمین منافع عمومی تضمین می‌کند.» ماده ۲ تصریح می‌کند: «جمهوری نه دینی را به رسمیت می‌شناسد و نه به آن دستمزد و یارانه پرداخت می‌کند»، اما، در نهایت، ماده ۲ با اعلام اینکه در مکان‌های در بسته، با هدف «تأمین آزادی ادای فریضه‌های دینی» (به نقل از قانون)، هزینه‌های خدمات دین‌یاری از بودجه دولتی تأمین خواهد شد، اولویت ماده ۱ را می‌پذیرد.

در تصمیم شورای قانون اساسی در ۲۰۱۳، «آزادی وجدان» با «احترام به همه اعتقادات» جایگزین شده است، از سوی دیگر، اصل عدم پرداخت یارانه حذف شده است. ولی به نظر ما، این امر اهمیت دارد که در آنجا نیز، اصولی که بیان شده به جز فرانسه در کشورهای دیگر نیز

به اجرا درمی آیند. به ویژه که این تصمیم شورای قانون اساسی درخواست انجمنی را رد کرد که خواستار پایان دادن به نظام کیشهای به رسمیت شناخته شده در سه استان آلزاس-موزل شده بود که در سال ۱۹۰۵ جزو آلمان بودند و جدایی هرگز در آنجا به اجرا در نیامد. از اینجا می توان نتیجه گرفت که از جنبه قضائی، لائیسیته ویژگی خاص فرانسوی ندارد، به ویژه که اگر سرزمینهای آنسوی دریاهای فرانسه را در نظر بگیریم، فرانسه به اصطلاح «تجزیه ناپذیر» دارای نیم دوجین رژیمهای دینی است.

پارادوکس لائیسیته در فرانسه

با این وجود، مشکل به قوت خود باقی است زیرا «اصل لائیسیته» به ثبت قانونی تعلق دارد، و خود واژه دارای اهمیت تاریخی و ایدئولوژیک است. دوباره به بوئیسون برگردیم. فیلسوفی که مایل است زمان حالی را که آرام و آسوده می خواهد با گذشته ای پرمناقشه درهم آمیزد: در بخشی از نوشته که هنوز نقل نکرده ام، او تأکید می کند که در واقعیت، «ایدهی لائیسیته» «در مضمون صریح خود» در دوران انقلاب فرانسه ظهور کرد. پس از آن با «نزدیک به یک سده از نوسانها و تردیدهای سیاسی» روبرو بودیم که به نوشته ای او پس از «بحثهای ستیزه جویانه» پایان یافت. «نوسانهایی» که او سخن می گوید به آنچه که به طور کلاسیک «مناقشه دو فرانسه» می نامند بستگی دارد (یعنی به مبارزه میان دو اقلیت فعال: فرانسه سنتی، موسوم به «فرزند بزرگ کلیسا» و فرانسه مدرن که خود را فرزند انقلاب می داند). پیامد این مناقشه بی ثباتی مربوط به قانون اساسی بود: در طول قرن نوزدهم، از جمهوری اول تا سوم، هفت رژیم سیاسی متفاوت در فرانسه پی در پی روی کار آمد.

جمهوری سوم در پی شکست نظامی فاجعه باری در برابر آلمان در ۱۸۷۰ اعلام شد. چندین اقدام برای بازسازی پادشاهی به عمل آمد. آنچه که مورخان به طور معنیداری «جمهوری جمهوریخواهان» می نامند، فقط در پایان این دهه برقرار شد. جمهوریخواهان یادشده خود را موظف دانستند تا دموکراسی لیبرال پایدار برقرار کنند. آنان قانونهای مربوط به آزادی مطبوعات، آزادی اجتماع، آزادی خاکسپاری، حق پیوستن به سندیکا و غیره را به تصویب رساندند. با این همه برای تحقق این دموکراتیزاسیون گسست جدید با مذهب کاتولیک ضروری بود زیرا در توطئه های پادشاهی شرکت داشت.

از سوی دیگر، در نیمه دوم قرن نوزدهم، به قول شارل-اوگوستن

سنت-بُوو(۵) (نویسنده) «قلمرو بزرگ اندیشه‌ی آزاد» گسترش یافته بود، یعنی مجموعه‌ی انسان‌هایی که به یک فلسفه معنوی تعلق خاطر می‌یافتند، ولی به فریضه‌های دینی عمل نمی‌کردند و از دفن شدن با مراسم مذهبی خودداری می‌کردند. حال آن‌که نظام دین‌های رسمیت‌یافته شامل اندیشه آزاد نمی‌شد. قانون آزادی خاکسپاری سمتوسوی این گسست موسوم به «روحانیت‌سبزی(۶)» را نشان می‌دهد: در گذشته، «بدینان» یادشده را در بخش «نفرین‌شدگان» گورستان به خاک می‌سپردند، یعنی قسمتی از گورستان که کشیش متبرک نمی‌کرد. پایان این تبعیض برای کاتولیک‌ها به منزله‌ی نوعی خلع ید بود. با این وجود، در همان زمان، دین از آزادی‌های جدیدی بهره‌مند بود: بدین‌ترتیب، در دوران جمهوری سوم مطبوعات کاتولیک آزادتر از دوران امپراتوری دوم (۷) بود.

رهبری سیاسی چون ژول فری (۸) تلاش کرد بین دو جنبه، جنبه‌ی گسست و جنبه‌ی آزادی تعادل برقرار کند. گرچه در سال ۱۸۸۲ با لائیسزاسیون مدرسه دولتی درس اخلاق دینی حذف شد، با این حال مدرسه یک روز به استثنای یکشنبه تعطیل می‌شد تا تعلیم اصول مسیحیت آسان‌تر شود. پس، دولت لائیک نه در قبال مذهب، بلکه در مورد آزادی‌های مذهبی وظایفی داشت، امری که مورد نارضایتی لائیکه‌ای سرسخت شد. برخی از معلمان روز تعطیل اختصاص یافته به تعلیم اصول مسیحیت را رعایت نمی‌کردند و در نتیجه یک اخطار قانونی در مورد آنان صادر شد.

تألم کاتولیک‌ها به مراتب شدیدتر بود و در طول ده‌ها سال، برجسب «مدرسه بدون خدا» (به معنای مدرسه علیه خدا) را به آن چسبانده بودند. ریشه‌ی دوسوگرایی اساسی واژه «لائیسیت» در همین جاست. این واژه در عین حال به معنای مجموعه‌ای از قاعده‌های قضائی درباره آزادی وجدان و آزادی کیش است و می‌خواهد برای همه یکسان باشد، امری که امکان می‌دهد تا ایده‌آلی برای زندگی-باهم برای دموکراسی‌ها ایجاد کند. اما همچنین، واژه لائیسیت در واقعیت اجتماعی-تاریخی فرانسه، پرچم یک اردوگاه، یعنی اردوگاه «روحانیت‌سبزی» در مقابل «روحانیت» است و در این جاست که به حاصل تاریخی منحصر به فرد تبدیل می‌شود. واژه «لائیسیت» از منظر تاریخی مورد اجماع نیست، در حالی که تمایل دارد انسجام یک دولت حقوقمند را ایجاد کند و نظم عمومی دموکراتیک به وجود آورد. این پارادوکس در سراسر تاریخ لائیسیت‌ی فرانسه سیر می‌کند.

لائیسیت‌ی میان تاریخ و حافظه

جریان تاریخ را دنبال کنیم. مَهر ماجرای دریفوس(۹) بر نقطه چرخشِ قرن نوزدهم و بیستم خورده است. گرچه اساساً افراد تکرو بودند که نبرد برای عدالت را پیش می‌بردند، دو فرانسه از جنبه سیاسی بیش از هرزمانی در کشمکش بودند. جمهوری سوم احساس می‌کرد که «خطر کاتولیک» آن را تهدید می‌کند. لذا چرخشی نسبت به لیبرالیسم دموکراتیک اتخاذ شد. قانون ۱۹۰۱ با برقراری آزادی تشکیل انجمن‌ها رژیم ویژه‌ای نیز برای مجمع‌های مذهبی که خارج از حقوق عرفی قرار گرفته بودند، ایجاد می‌کرد. به‌علاوه، امیل کومب(۱۰)، رئیس جدید شورای دولتی این قانون را موشکافانه به اجرا درآورد. در آن زمان، از «لائسیته‌ی فراگیر (انتگرال)» صحبت می‌شد. در حافظه‌ی جمعی، جدایی ۱۹۰۵ را به‌مثابه اوج این سیاست تلقی کرده و به نادرست کومب را پدر جدایی نامیدند.

این نادرستی نشان می‌دهد که تنش میان واقعیت قضائی و واقعیت تاریخی لائیسیته در فرانسه با اختلاف قوی بین این واقعیت تاریخی و روایت یادمانی افسانه‌ای که از آن ساخته بودند، تشدید می‌شود. حال آن‌که این روایت بدیهی به نظر رسید زیرا در هر دو افسانه طلایی روحانی ستیزی و افسانه سیاه روحانیت مشترک بود.

در واقعیت، در گردشِ سال ۱۹۰۴ به ۱۹۰۵، فرایند جدایی به دلیل اختلاف مابین دو متن در بن‌بست قرار داشت: طرح کومب و طرح کمیسیون. برای استقرار طرح کمیسیون پارلمانی، فردینان بوئیسون، رئیس و آریستید بریان(۱۱) گزارشگرِ آن، کار درخشانی انجام داده و موفق شدند که کلیه جناح چپ و جناح راست مشترکاً کار کنند، در حالی که در صحن مجلس به‌شدت با همدیگر مقابله می‌کردند.

در مورد آنچه من به منزله‌ی تنش ساختاری لائیسیته فرانسه تعریف کردم، طرح کمیسیون نمونه به نظر می‌رسد: از یک سو، با حذف شناسائی رسمی کلیساها، جدایی را برقرار می‌کند که به معنای پیروزی تاریخی اردوگاه روحانیستیز است و از طرف دیگر، با دادن آزادی‌های جدید و برقراری قاعده‌های قابل دوام برای کلیسا که سازماندهی درون‌یاش را رعایت کرده، آرامش یک زندگی باهم صلح‌آمیز را در افق مورد نظر دارد. این واقعیت که کومب در ژانویه ۱۹۰۵ قدرت را ترک کرد، برای موفقیت جدایی لیبرال اساسی بود. اما کومب یا مانند یک نماد باقی ماند یا مانند فردی نفرت‌انگیز، در حالی که طرح او با چنان امتناعی روبرو شد که او که برای کمیسیون سنا درباره جدایی نامزد شده بود، شکست خورد، مطلبی که هیچ مورخی ننوشته‌است!

قانون ۱۹۰۵ و آینده آن پس از امتناع پاپ

قانون جدایی ۹ دسامبر ۱۹۰۵ با همان تنش‌هایی روبرو شد که طرح کمیسر‌ها. چندین ماده‌ی آن به لطف رای راستگرایان به تصویب رسید، زیرا اکثریتی از نمایندگان چپ آن‌ها را بسیار مساعد با کلیسای کاتولیک تشخیص می‌دادند. با این وجود، هنگام رأی‌گیری نهایی، هر نماینده‌ای جایگاه خود را بازیافت؛ همه نمایندگان چپ به قانون رأی دادند و راست رأی مخالف داد (۳۴۱/۲۳۳). با این همه، محتوای لیبرالی متن قانون طوری بود که رأی‌دهندگان راضی شدند و جناح چپ در انتخابات مه ۱۹۰۶ پیروزی روشنی به دست آورد (۴۱۱ نماینده در مقابل ۱۷۴ نماینده راستگرا، به رغم بحران تهیه فهرست [اموال کلیسا] که اقلیتی از کنشگران کاتولیک تلاش کردند از انجام تصمیمی جلوگیری کنند که راست میانه خواهان آن بود). از سوی دیگر، در جریان یک رأی‌گیری مخفی، مجمع اسقفی فرانسه طرحی برای وضعیت انجمن‌ها تهیه کرد که نامش را «شرعی-قانونی» گذاشته بود، یعنی مطابق با قانون شرع و خود قانون (۱۸/۵۶).

اگر پاپ این تصمیم را پذیرفته بود، جنبه‌ی قضائی مصالحه‌جوی آن احتمالاً برنده می‌شد. اما پاپ پی ۱۰ که دیگر تأثیرگذار نبود، هراس داشت که مبادا «فرزند بزرگ کلیسا (۱۲)» به عنوان یک نمونه‌ی بد، الگویی برای دیگر کشورها گردد. به علاوه، پاپ ایمان کاتولیکی در فرانسه را متزلزل ارزیابی می‌کرد و امیدوار می‌بود که [کلیسای تحت] «آزار» دوباره تجدید حیات خواهد کرد. در ماه اوت ۱۹۰۶، پاپ با انتشار نامه‌ای به کاتولیک‌ها دستور داد تا از اجرای قانون جدایی خودداری کنند. با این همه، بریان پس از رسیدن به وزارت سیاست مصالحه‌جویانه‌اش را ادامه داد و در سال‌های ۱۹۰۷ و ۱۹۰۸، ۳ قانون جدید با هدف (به گفته‌ی خودش) «قانونی‌کردن کلیسای کاتولیک به رغم خود» گذراند.

درحقیقت، امتناع پاپ از پذیرفتن قانون‌های جدید مانع از این نشد که حدود ۴۰ هزار کلیسا که پس از انقلاب جزو اموال دولتی شده بود، به‌طور مجانی و نامحدود در اختیار روحانیت کاتولیک رومی قرار گیرد و آنان را «متصرف بدون سند مالکیت حقوقی» بنامد. دلیل تأکید من بر «روحانیت کاتولیک رومی» به خاطر پارادوکس استثنائی است؛ هنگامی که دو کشیش بر سر یک کلیسا دعوا می‌کنند، آن‌که با تبعیت از مقام‌های بالاتر کلیسا، خود را با قانون ۱۹۰۵ تطبیق نمی‌داد در برابر کشیشی که خود را «کاتولیک جمهوریخواه» خوانده و قانون را به اجرا در می‌آورد، برنده می‌شد.

اما گرچه آزادی عمل به کیش کاتولیک حفظ شد، ولی کلیسای کاتولیک امتیازهای بسیاری را که قانون ۱۹۰۵ به آنان می‌داد، از دست داد؛ از جمله دارایی‌هایش را که بهای آن ۴۰۰ میلیون فرانک طلا تخمین زده می‌شد، آن‌هم در دوره‌ای که یک آموزگار ۲۰۰ فرانک در ماه حقوق می‌گرفت؛ دارایی‌هایی که به رغم مخالفت چپ‌ها که آن‌ها را دارایی دولت می‌شمردند، که قرار بود به کلیساها داده شود، به آنان برگردانده نشد. همین‌طور تصمیم‌های موقتی که برای تطابق کلیسا با نظام جدید گرفته شده بود، در مورد کاتولیسیسم به اجرا در نیامد. برخلاف پیش‌بینی‌ها، اسقف‌ها مجبور به ترک قصرهای کلیسایی شدند و غیره.

بدینسان، لائیک‌های سرسخت بسیار شادمان شدند، چرا که برخی از مطالبات آنان که در قانون قید نشده بود، سرانجام تحقق یافت. کامی پلتن (۱۳) رهبر حزب رادیکال-سوسیالیست با کنایه اظهار می‌داشت که امتناع سرسختانه‌ی (۱۴) پاپ فقط می‌تواند اراده روح‌القدس باشد! برعکس، موضوع «غصب و تصرف عدوانی» که ابتدا کاتولیک‌های سرسخت در مورد حذف حقوق روحانیان به‌کار می‌بردند، شدت ابعاد وسیع‌تری یافت. به نظر می‌رسد که این کار از پیامدهای قانون باشد، در حالی که نتیجه‌ی امتناع از آن بوده است. حتی امروزه، اغلب موادی را که قانون ۱۹۰۵ نسبت می‌دهند که به‌هیچ‌وجه در آن درج نشده است.

با این‌وجود، قانون جدایی سه سال پس از تصویب آن تقریباً در آرامش اجرا می‌شد، که با توجه به این نکته که فرانسه در سال ۱۹۰۴ در آستانه‌ی یک جنگ داخلی بود، نتیجه‌ی درخشان به حساب می‌آید. این آرامش موجب «اتحاد مقدس» در سال ۱۹۱۴ در برابر آلمان شد. با این‌وجود، حافظه‌ی تاریخی‌گزینشی عمل کرده، جنبه‌های مورد مناقشه را به ضرر تصمیم‌هایی حفظ کرد که به اوضاع آرامش بخشیده بود. جنبه‌ی صلح‌آمیز لائیسیته و هدف آن برای تسهیل زندگی باهم، در کاربرد اجتماعی‌ واژه اصلاً به حساب نیامد.

ابهام در کاربرد اجتماعیِ واژه‌ی «لائیسیته»

این کار دو دلیل داشت. ابتدا گرچه دولت خارج از حوزه مناقشه قرار گرفت، دعوای مدرسه ادامه یافت و برای کسانی که در آرزوی دست و پنجه نرم کردن بودند و نتوانستند این کار را بکنند، این دعوا تا میزان مشخصی به‌عنوان یک مناقشه جایگزین تلقی گردید. در مقابل، به برکت امضای پیمانی میان واتیکان و دولت فرانسه در سال ۱۹۲۴، سپس

با پذیرش لائسیته‌ی دولت از سوی مجمع اسقف‌ها در سال ۱۹۴۵، و بعد با درج لائسیته در قانون اساسی جمهوری سوم در سال بعد، و درج لائسیته در قانون اساسی جمهوری پنجم در سال ۱۹۵۸، در مورد جدایی آرامش بیشتری ایجاد شد.

با ثبت لائسیته در قانون اساسی، لائسیته آشکارا به مثابه قاعده حقوقی مشترک برای زندگی باهم درآمد. اما، کاربرد اجتماعی واژه به‌صورتی جهت‌دار به جنبه‌ی بازمانده‌ی تعارض‌آمیز آن کاهش یافت، مثل مخالفت با پرداخت یارانه دولتی به مدارس خصوصی کاتولیک که با قانون دُبره در سال ۱۹۵۹ رسمیت یافت و به آن مدارس اجازه داد تا با دولت قرارداد ببندند. برای انجام این کار، انجمن‌های گوناگونی در «کمیته ملی کنش لائیک» (۱۵) گردهم آمدند و در نتیجه واژه «لائیک» بار رزمنده خود را از جنبه‌ی اجتماعی حفظ کرد. حال آن‌که در سال ۱۹۸۴ با شکست طرح چپ برای ادغام مدرسه دولتی و مدرسه‌های زیر قرارداد [بادولت] در مجموعه‌ای به نام خدمات دولتی متحد و لائیک آموزش ملی (۱۶)، این مبارزه با شکست روبرو شد.

به‌علاوه، دلیل دوم، گرچه قانونهای مصوبه‌ی سالهای ۱۹۰۵ تا ۱۹۰۸ خطر جنگ داخلی را دور کرد، درحقیقت، در این‌جا یک صلح مسلح داریم. «دوفرانسه» با توسعه‌ی دو شبکه‌ی انجمنی آمیزگاری (۱۷) در چارچوب جامعه‌ی مدنی به رویارویی ادامه دادند. در واقع، یک شبکه‌ی آمیزگاری کاتولیک وجود دارد که شامل پشتیبانی‌ها، جنبش جوانان، جامعه‌ی زنان و مردان، مطبوعات کاتولیک، سندیکای (۱۸) CFTC، ... است، همچنین یک شبکه‌ی آمیزگاری لائیک رشد می‌کند که از جمله در قالب فدراسیون‌های استانی آثار لائیک (۱۹) فعالیتهای فراآموزشی [خارج از مدرسه]، انجمن دوستی لائیک، و غیره سازمان می‌دهد. و در این‌جا، واژه «لائیک» بیش از این‌که به نظارت سیاسی-حقوقی رجوع دهد، به پس‌زمینه و چشم‌انداز فرهنگی می‌پردازد که یا می‌تواند موجب کاهش جدلهای مذهبی و غیرمذهبی شود یا مجادله‌آمیز و دین‌ستیز باشد.

با این‌همه، با پایان امپراتوری استعماری فرانسه، ایجاد جامعه‌ی مصرفی، پیامدهای شورای دوم واتیکان (۱۹۶۲ - ۱۹۶۵) و سپس «مه ۶۸»، بسیاری از انجمن‌های کاتولیک سکولاریزه شده و کنشگرانی آموزش دادند که در آن زمان «چپ دوم» می‌خواندند.

از سالهای ۱۹۸۰ به بعد، قانون ۱۹۰۵، فراتر از روایت افسانه‌ای که به آن دادند، بهتر شناخته شده است و برخی جنبشهای لائیک، نظیر جامعه معلمان معتقدند که بهتر است همه عظمت واژه «لائسیته» را به

آن برگرداند. اما، به روشی که زیاد مناسب نیست، یعنی اغلب با افزودن صفتی به آن: مثل «لائسیتهی باز»، حتی «لائسیتهی کثرتگرا» جهت در نظر گرفتن تشدید تنوع فرهنگی و مذهبی فرانسه، به‌ویژه با تغییر شکل نفوذ اسلام.

تا آن‌زمان، پیروان این دین، کارگران مهاجر، به صورتی به فریضه‌های دینی عمل می‌کردند که به‌چشم نمی‌خورد و بین دو کرانه‌ی دریای مدیترانه در رفت و آمد بودند. بحران نفتی میانه‌ی سال‌های دهه ۱۹۷۰ یک بحران اجتماعی-اقتصادی به بار آورد (پایان دوره‌ای که به سی سال پرافتخار موسوم بود)، و نیز قانون‌های مربوط به مهاجرت سخت‌تر شدند. آن‌گاه، آنچه به «اسلام خانواده‌ها» موسوم شد، ظهور کرد، یعنی استقرار دائمی مسلمانان که بیشترشان شهروند فرانسه شدند، در عین‌حال که کشورهای منشاء نیز آنان را شهروند خود تلقی می‌کنند که این امر یکی از جنبه‌های مسئله را تشکیل می‌دهد.

تغییر موضع در سال ۱۹۸۹

در سال ۱۹۸۹، وقتی «ماجرای کری (۲۰)» - اسم شهری است در شمال پاریس- پیش آمد، تغییر موضعی صورت گرفت. برخلاف مقررات داخلی مدارس راهنمایی، سه دختر جوان با برداشتن روسری در کلاس، که موهای آنان را می‌پوشاند، مخالفت کردند. این موضوع که حادثه‌ای انضباطی بود، در میان تعجب همگان ابعادی ملی به خود گرفت.

در واقع، عوامل ساختاری در این جریان نقش ایفا می‌کنند. سال ۱۹۸۹ با فتوای خمینی دائر بر محکومیت به مرگ سلمان رشدی آغاز می‌گردد و با سقوط دیوار برلین پایان می‌یابد. مخاصمت بین شرق و غرب جای خود را به ترس از اسلام سیاسی می‌دهد. بین این دو رویداد مهم، بزرگداشت دویستمین سالگرد انقلاب فرانسه، دوباره جمهوری‌خواهی را به جایگاه افتخار که در آن زمان «جهان‌شمولی تجریدی» نامیده می‌شد، برمی‌گرداند. در هر حال از هنگامی که ماجرای کری پیش آمد، لائسیته به‌ویژه در مورد اسلام به دو صورت متفاوت مورد استناد قرار گرفته است؛ یکی اجبار بر بی‌طرفی مذهبی را ترجیح داده و دیگری خود را مراقب آزادی وجدان نشان می‌دهد.

ماجرای شهر کری در عرصه‌های قضائی و رسانه‌ای نتایج بسیار متفاوتی داشت. رسانه‌ها غالباً «لائسیته» و ممنوعیت روسری در مدارس را به هم مربوط می‌کردند. برخی از دختران جوان مجبیه، یا از سوی کسانی که مجذوب آنان شدند و یا کسان دیگری که از آنان متنفر گشتند، تقریباً

به ستاره تبدیل شدند. اما شورای قانون اساسی یک نظریه قضائی صادر کرد با این مضمون که حمل نشانه‌های مذهبی به‌خودی خود با لائیسیته ناسازگار نیست. زمانی با آن ناسازگار می‌گردد که با سربازدن از برنامه‌های درسی و انضباط و یا با فشار نسبت به دانش‌آموزانی همراه باشد که این علامت‌ها را با خود حمل نمی‌کنند. این نظریه بررسی «مورد به مورد» را ترجیح داد.

با این حال این نظریه به سه دلیل اجرا نشد. نخست، زیرا در دهه ۱۹۹۰ الجزایر دستخوش جنگی داخلی بین ارتش و اسلامیت‌ها بود. گرچه در الجزایر فجایعی از هر دو طرف بروز می‌کرد، فرانسه دستخوش سوء قصدهای تروریستی از جانب جبهه اسلامی رستگاری گردید. دوم این که راه حل پراگماتیک شورای قانون اساسی مورد پذیرش اکثریت دبیران فلسفه‌ی دبیرستان‌ها، که غالباً هم‌چون برگزیدگان صنف دبیران تلقی می‌گردند، قرار نگرفت. سرانجام زیرا که در سال ۱۹۹۴ بخشنامه‌ای از سوی وزیر وقت آموزش ملی، فرانسوا بایرو (۲۱)، صادر شد که کوشید نظریه شورای قانون اساسی را دور بزند. دختران جوان روسری به‌سری که از مدارسشان اخراج می‌شدند، اغلب به کمک انجمن‌های رزمنده مسلمان (امری که مسئله را سیاسی می‌کرد)، در دادگاه‌ها برنده می‌شدند و پیروزمندان به سر کلاس‌های خود برمی‌گشتند که این نیز به آشفته‌گی در میان صنف معلمان دامن می‌زد.

ابتدای قرن بیست‌ویکم با سوء قصدهای ۱۱ سپتامبر در آمریکا و با حضور رهبر دست راستی افراطی، ژان ماری لوپن (۲۲)، در دور دوم انتخابات ریاست جمهوری فرانسه در سال ۲۰۰۲ مواجهیم. در این اوضاع و احوال است که یکسال بعد بنا به خواست ژاک شیراک (۲۳)، کمیسیون معروف به «کمیسیون استازی (۲۴)» پیشنهاد کرد «نشانه‌های چشمگیر و آشکار» در مدارس عمومی ممنوع شود. این اقدام با قانون ۱۵ مارس ۲۰۰۴ اجرائی شد. این قانون یک استثناء در یک آزادی (حق نشان دادن هویت مذهبی) را به‌جز برای نمایندگان دولت می‌پذیرد.

سال بعد ژاک شیراک، «مرجع عالی مبارزه علیه هرگونه تبعیض و در جهت تأمین برابری» (۲۵) را ایجاد کرد. این مرجع به دقت مراقبت خواهد کرد که ممنوعیت نشانه‌های مذهبی فقط محدود به شاگردان مدارس عمومی باشد و به‌ویژه به دانشگاه‌ها، هتل‌ها و غیره سرایت نکند. خلاصه این سازمان از اصول قضائی لائیسیته دفاع می‌کرد که به مذاق نیکلا سارکوزی (۲۶) خوش نیامد و آن را در سال ۲۰۱۱ منحل کرد.

پیش از آن در اکتبر سال ۲۰۱۰ سارکوزی الهام بخش قانونی شد که

پوشاندن چهره، یعنی عملاً استفاده از نقاب و برقع، را در فضای عمومی ممنوع می‌کرد. همه حقوقدانانی که در مقابل کمیسیون پارلمانی حاضر شدند خاطر نشان ساختند که چنین قانونی نمی‌تواند به اصل لائیسیته استناد کند زیرا لائیسیته در فضای عمومی متضمن آزادی وجدان می‌باشد. با این حال رسانه‌ها غالباً طوری وانمود می‌کردند که گویا این قانون به لائیسیته مربوط می‌باشد.

وقتی جناح چپ در سال ۲۰۱۲ به قدرت بازگشت، رصدخانه لائیسیته (۲۷) را سال بعد تاسیس کردند که علیرغم انتقادات، توانست تا زمان انحلال آن در سال ۲۰۲۱ با جدیت از اصول حقوقی لائیسیته دفاع کند. در فاصله این سال‌ها فرانسه در ائتلاف بین‌المللی علیه داعش شرکت کرد و با نیروی نظامی علیه گروه‌های تروریستی در مستعمرات سابق خود در آفریقا (در مناطق معروف به جنوب ساحل) مداخله نمود. علاوه بر آن سوء قصدهای متعددی را تحمل کرد که از میان آن‌ها می‌توان کشتار گروه روزنامه‌نگاران شارلی-ابدو (۲۸) در ژانویه ۲۰۱۵، کشتار بیش از ۱۳۰ نفر در پاریس در نوامبر همان سال، کشتار ۸۶ نفر در شهرنیس (۲۹) در سال ۲۰۱۶ و قتل یک دبیر به نام ساموئل پتی (۳۰) را در اکتبر ۲۰۲۰ نام برد.

پس از این آخرین جنایت، قانونی که در ابتدا قانون علیه «جدائطلبی» (تلویحاً اسلامیت مورد نظر بود) و سرانجام قانون «تقویت‌کننده احترام به اصول جمهوری‌خواهی» نامیده شد در ماه اوت ۲۰۲۱ به تصویب رسید که اهداف آن چنین بود: کنترل نسبی اداری دوره‌ای انجمن‌های مذهبی، تشدید برخی مجازات‌های پلیسی و در آنچه به قانون ۱۹۰۱ (یعنی قانون انجمن‌ها) مربوط می‌گردد، تخصیص کمک‌های عمومی به انجمن‌ها را به امضای یک منشور «ارزش‌های جمهوریخواهانه» از سوی آنان مشروط می‌کرد.

لائیسیته در حرف و در عمل

این چشم انداز بسیار سریع اجتماعی-تاریخی خواست نشان دهد که در مبحث لائیسیته، حرف و عمل ضرورتاً بر هم منطبق نیستند. در عین حال می‌توان دو ملاحظه را نشان داد که فقط در ظاهر با هم تفاوت دارند. از یک سو در فرانسه همیشه استنباط‌های سیاسی متفاوتی از لائیسیته وجود داشته و از سوی دیگر، علیرغم این از سی سال پیش به این طرف به تدریج چرخشی در این مفهوم صورت گرفته است.

اولین ملاحظه را در نظر بگیریم: از زمان جمهوری سوم به بعد

جریان‌های گوناگون، از گرایش‌های بسیار روحانیت‌ستیز گرفته تا تمایلات بسیار آشتی‌جویانه‌تر به لائیسیته ارجاع می‌داده اند. برای دسته اول کاتولیسیسم نوعی دشمن ابدی تلقی می‌شد که در یک نبرد دائمی بایستی با آن مخالفت می‌شد. دسته دوم می‌خواست هرگونه خصلت رسمی از کاتولیسیسم حذف گردد به این امید که به سود آزادی تمام شود. آنا تول فرانس(۳۱) اعلام کرد که «آدرخش‌های آن بایستی منحصرآ روحانی باشند».

آخرسر آشتی‌جویان توانستند برنده باشند زیرا به نظر سرشناسان روحانیت‌ستیز، به‌رغم هرچیزی، آنان قوانینی را که به تصویب رساندند «جهت‌گیری خوب» داشتند، ولی فقط ناکافی بودند. از سوی دیگر کسانی که روحانیت‌ستیز بودند فکر می‌کردند که گذر زمان به سود آنان است زیرا که خود را نمایندگان اردوگاه پیشرفت می‌پنداشتند. در نهایت نیازی به هیچ قانون تحدید کننده ای نبود؛ چرا که دشمن آزادی، یعنی کاتولیسیسم، خود در آزادی تحلیل می‌رفت.

از این زاویه اجرای قانون ۱۹۰۵ بسیار بامعنی است؛ در میان جریان‌های لائیک، با وجود اختلافاتشان، و به‌رغم مخالفت‌های پی‌درپی پاپ پی‌دهم، و با این هدف که اعمال عمومی آئین کاتولیک بتواند ادامه یابد، در مورد اتخاذ تصمیمات سازش‌جویانه اتفاق نظر وجود داشت. اما همان‌گونه که توضیح دادم این مخالفت‌ها قانون را کم‌تر از آنچه پیش‌بینی می‌شد لیبرال کرد و به‌ویژه موجب پیدایش روایتی شد که این باور را ایجاد می‌کرد که روحانیت‌ستیزان سرسخت برنده شده‌اند. گرچه جدال دو فرانسه نفاق را به حدی که در دموکراسی قابل پذیرش باشد کشانده بود، تا سال‌های دهه ۱۹۸۰ لائیسیته همچنان به نظر مرسید پرچم یک اردوگاه باشد، در حالی‌که از سال ۱۹۴۶، با ثبت در قانون اساسی به‌عنوان یک قاعده‌ی زیست جمعی جمهوریخواهان دارایی مشترک همه فرانسویان شده بود.

در میان سال‌های ۱۹۸۰ از یکسو دعوای مربوط به مدارس به نفع کاتولیسیسم به پایان رسیده بود و از سوی دیگر، گرچه کاتولیسیسم ناپدید نشده بود ولی جامعه فرانسه سکولاریزه شده و روحانیت‌ستیزی دیگر از مد افتاده به نظر می‌رسید. از این گذشته این دوجنبه نقاط مشترکی داشتند. کاربرد اجتماعی لائیسیته می‌توانست به صورتی تدریجی واقعیت حقوقی خود را تأیید کند و با تعریفی که شورای قانون اساسی از آن داده بود مطابقت نماید. با این حال از این لحظه به بعد عده‌ای شروع به صحبت از «بازگشت مذهب» کردند، این امر به ویژه مرتبط بود با بحران دنیای کمونیست، با رادیکالیزه شدن جمهوری

اسلامی ایران، با گسترش جهانی‌شدن و افزایش نگرانی‌های زیست‌محیطی که ایدئولوژی پیشرفت را مورد پرسش قرار می‌داد. در این هنگام نوعی «لائسیته جدید» (اصطلاحی از یکی از رهبران حزب راست به نام فرانسوا باروئن (۳۲)) کم کم روی لائسیته‌ای که تا آن موقع وجود داشت قرار گرفت. این دومین ملاحظه است.

این لائسیته‌ی جدید همان تاریخ‌مندی را ندارد. لائسیته‌ی اولی در مجادلات سیاسی-مذهبی ناشی از جنگ‌های مذهبی و انقلاب فرانسه ریشه دارد. بخش مهمی از لائسیته دومی حاصل دوران استعمار است که فرانسه در عین حال یک امپراطوری استعماری است و قواعد حاکم بر عمل‌کرد آن با اولی یکی نیست. بدین‌سان بود که واژه «مسلمان» در الجزایر هم معنی مذهبی داشت و هم معنی قومی که معرف «سوژه» بود (و نه شهروند) که از یک «موقعیت شخصی قانونی» برخوردار بود و قانون ۱۹۰۵ در در الجزایر اعمال نشد.

سپس، «لائسیته جدید» ناشی از همان ژئوپولیتیک نیست؛ این لائسیته با حل مناقشه‌های دو فرانسه مرتبط نیست، بلکه اساساً با یک موقعیت سیاسی بین‌المللی دشوار و با ترس‌ها و نگرانی‌های ناشی از آن ارتباط دارد یعنی هراس از دست دادن هویت در مقابل امواج مهاجرتی، نگرانی نسبت به اسلام‌یسم سیاسی ماوراء ملی و ترس از سوء‌قصد‌های تروریستی. قبلاً دیدیم که ارجاع به سایر کشورها در لائسیته اولی وجود داشت؛ امروزه برخی از طرفداران «لائسیته جدید» تصور می‌کنند که مدل «آنگلو ساکسون» نسبت به مذهب‌ها نظر خیلی ملایمی دارد و می‌کوشند آن را همچون چیزی نفرت‌انگیز جلوه دهند.

سوم این که نیروهای سیاسی دیگر همان که بوده‌اند نیستند؛ ارجاع به لائسیته در درازمدت عنصری پایه‌ای از هویت سیاسی چپ را تشکیل می‌داده است، حتی زمانی‌که دست‌راستی‌ها اساس آن را می‌پذیرفتند، در ادامه دعوا بر سر مدارس بازهم لائسیته‌ی مبارز، دست چپی بود. پس از سال ۱۹۸۹، و به‌ویژه پس از ۲۰۰۴ دست‌راستی‌ها موضوع «دفاع از لائسیته مورد تهدید» را علم می‌کنند و بحث‌ها به موضوع‌های میان رشته‌ای (۳۳) تبدیل می‌گردند. می‌توانیم حتی از لغزش به راست، و به‌راستی از زمانی‌که مارین لوپن جانشین پدرش شده، به راست افراطی، صحبت کنیم.

سرانجام این که لائسیته تاریخی با «روحانیت» (۳۴) یک مذهب اکثریت و مسلطی می‌جنگید که به نظام‌های سیاسی ارتجاعی یا محافظه‌کار وابسته بود و می‌کوشید دولت را به ابزاری در جهت منافع خود به‌کار

گیرد. امروزه داو مسلط مردود شمردن آن چیزی است که «جماعت‌گرائی(۳۵)» نامیده می‌شود که فرد را در جماعتی گرد می‌آورد و به آزادی او زیان می‌رساند. برای جمعی این ابزاری است در دست گروه‌های فشار اقلیت و افراطی؛ برای دست‌های دیگر، در جاهائی که این کمونوتاریسم وجود دارد، در وحله نخست نتیجه‌ای سیاست‌های عمومی گرایش‌هایی است که به گتوئیزه کردن اجتماعی و تبعیض منجر می‌گردد.

جمع‌بندی

اشاره کردم که در فرانسه امروزی دو لائیسیته بر روی هم قرار می‌گیرند. در صورتی که اصلاحات قانونی را نباید کم اهمیت داد، ولی در حال حاضر اساس چهارچوب قانونی لائیسیته به حیات خود ادامه می‌دهد و همان طور که دیدیم لائیسیته، آن‌گونه که به وسیله شورای قانون اساسی تعریف شده به همان تعریف قانون ۱۹۰۵ بسیار نزدیک است و خوشبختانه در غالب اوقات یک زندگی جمعی صلح‌آمیز را سازمان می‌دهد. یکبار دیگر تأکید می‌کنم که لائیسیته را نباید به کاربرد مسلط اجتماعی این واژه تقلیل داد، و نبایستی واقعیت اجتماعی و اخبار رسانه‌ای را با هم اشتباه کرد. رابطه این‌ها شبیه رابطه‌ای است که بین سرکوه یخ و کوه یخ وجود دارد.

از سوی دیگر، حتی کاربرد کلمه « لائیسیته » بیش از آن چه به نظر می‌رسد چند صدائی است. به برکت آثار دانشگاهی و متون نوشته شده، تاریخ لائیسیته بهتر شناخته شده است. این ایده که هنگامی که دولت‌ها از مذهب مستقلانند، لائیک به شمار می‌روند و این‌که همه شهروندان، مذهب و اعتقاداتشان هرچه باشد رسماً با هم برابرند، به راه خود ادامه می‌دهد. برماست که همچون پژوهشگر و دانشگاهی نپذیریم که در چنان بحث‌های اجتماعی درگیر شویم، که همچون شن‌های روان ما را به درون خود می‌کشد، و در مقابل، مفاهیم گوناگون لائیسیته را در کشورهای مختلف مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم و آن‌ها را در مقایسه با غایت‌مندی‌های لائیک (که برابر است با آزادی وجدان و رد هر نوع تبعیض به دلائل دینی یا اعتقادی) ارزیابی کنیم و در جستجوی راه‌های نزدیک‌شدن، و حتی رسیدن به این غایت‌ها (جدائی قدرت سیاسی از اقتدار مذهبی؛ موقعیت داور بی‌طرفانه دولت) باشیم.

از مدیا پارت، ۱۲ آوریل ۲۰۲۲

[/https://blogs.mediapart.fr](https://blogs.mediapart.fr)

- ۱-Jean Baubérot
- ۲-Ferdinand Buisson
- ۳- Dictionnaire de Pédagogie

۴- کنکورد Concordat به پیمان بین واتیکان و دولت گفته می‌شود. نخستین کنکورد بین پاپ کالکیست دوم و هانری پنجم پادشاه رومی در سال ۱۱۲۲ امضا شد.

- ۵- Charles-Augustin Sainte-Beuve
- ۶- anticléricalisme

۷- از کودتای ناپلئون سوم در ۱۸۵۲ تا ۱۸۷۰

۸- Jules Ferry

۹- Dreyfus - سروان آلفرد در فوس که در سال ۱۸۹۴ به تادرست متهم متهم به جاسوسی برای آلمان شد. او را محاکمه و خلع درجه کردند. روشن شد که ریشه این کینه توزی یهودستیزی بود. بعدها از او اعاده حیثیت شد.

- ۱۰-Emile Combes
- ۱۱- Aristide Briand

۱۲- منظور فرانسه است.

- ۱۳- Camille Pellleta
- ۱۴- ما نمی توانیم (از سخنان انجیل). Non possumus در متن
- ۱۵- Comité National d'Action Laïque, CNAL
- ۱۶- Service public unifié et laïque de l'Education nationale, SPULEN
- ۱۷- sociabilité
- ۱۸- Confédération Française des Travailleurs Chrétien, CFTC, کنفدراسیون فرانسوی کارگران مسیحی
- ۱۹- Fédérations départementales des Œuvres Laïque, FOL
- ۲۰- Creil شهر کری -
- ۲۱- François Bayrou
- ۲۲- Jean-Marie Le Pen
- ۲۳- رئیس جمهوری فرانسه از ۱۹۹۵ تا ۲۰۰۷ Jacques Chirac
- ۲۴- Commission Stasi
- ۲۵- Haute Autorité de Lutte Contre les Discrimination et pour l'Egalité, HALDE
- ۲۶- رئیس جمهوری فرانسه از ۲۰۰۷ Nicolas Sarkozy نیکولا سارکوزی

تا ۲۰۱۲۰۱۲

۲۷- Observatoire de la Laïcité

۲۸- Charlie Hebdo

۲۹- Nice در جنوب فرانسه

۳۰- Samuel Paty

۳۱- نویسنده فرانسوی Anatole France، اناتول فرانسه (1844-1924)

۳۲- François Baroin

۳۳- Transversa

۳۴- Clericalisme

۳۵- جمعیت‌گرایی، فرقه‌گرایی _ Communautarisme

جولیان آسانژ را آزاد کنید!



در حالی که محکومیت بیش از ۱۷۵ سال حبس در انتظار جولیان آسانژ پایه گذار ویکی لیکس میباشد، دولت انگلستان قصد دارد او را به مقامات قضایی آمریکا تحویل دهد. اگر چه به صورت پراکنده توسط برخی روزنامه نگاران و مطبوعات مستقل به این تصمیم دولت انگلیس انتقاد شدید شده، اما اعتراض وسیع و تاثیرگذاری تا کنون صورت نگرفته است. او بخاطر افشای ایمیل های هیلاری کلینتون در دوران انتخابات آمریکا در سال ۲۰۱۷ که منجر به پیروزی

دونالد ترامپ در انتخابات شد، خیلی از پشتیبانان خود را از دست داد.

هیچ مدرک سری توسط جولیان آسانژ از دولت آمریکا ربوده نشده است. او تنها اسنادی را که توسط چلسی الیزابت منینگ به دستش رسیده بود انتشار داد و به همین دلیل چلسی الیزابت منینگ (سرباز آمریکایی) به زندان محکوم و بعد هم در سال ۲۰۱۷ مورد عفو قرار گرفت. جولیان آسانژ، خبرنگار استرالیایی، در حقیقت وظیفه خبرنگاری خود را انجام داده است. او جنایت جنگی توسط ارتش آمریکا در زندانهای عراق و گوانتانامو و همچنین اسناد محرمانه ای که حاوی جنایت جنگی ارتش آمریکا بود را افشا کرد. اسنادی که نشان می داد چگونه سربازان آمریکایی، افراد بیگناه و غیر نظامی را در عراق کشته اند و یا کارمندان سازمان جاسوسی سیا در گوانتانامو انسانها را شکنجه کرده اند. او به عنوان شهروند استرالیایی هیچ کار خلاف و مغایر با قانون در آن کشور انجام نداده است. ویکی لیکس نیز یک شرکت آمریکایی نیست. جرم او تنها انتشار اسناد محرمانه ای است که نمیبایست افشا می شد.

آسانژ در حال حاضر در یکی از زندان های انگلستان بسر می برد. در صورت تحویل او به آمریکا، ضربه بزرگی به آزادی مطبوعات در جهان خواهد بود. در اینجا محاکمه مجرمین جنایت جنگی و نقض حقوق بشر فراموش شده و خبرنگاری را با تابعی غیر آمریکایی که چنین جنایاتی را در سطح جهانی افشا کرده است، میخواهند به مقامات قضایی آمریکا تحویل دهند تا در آنجا محاکمه شود!

جنبش جمهوری خواهان دموکرات و لائیک ایران که از آزادی مطبوعات و خبرنگاران، آزادی بیان و عقیده در همه جا و در همه کشورهای جهان دفاع میکند، تصمیم به تحویل جولیان آسانژ توسط دولت انگلستان به دولت آمریکا را محکوم کرده و خواستار آزادی بدون قید و شرط و فوری او می باشد.

جنبش جمهوری خواهان دموکرات و لائیک ایران

جمعه ۲۴ ژوئن ۲۰۲۲



جنبش جمهوری خواهان دموکرات و لائیک ایران