

لائسیتہ ، سکولاریزاسیون و تفاوت‌ها یشان

طرح موضوع

موضوع گفتار من در این جا تفاوت بین لائیسیزاسیون 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 جایگاه 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 که این اصل، یکی از سه رکن اساسی لائیسیزاسیون یا لائیسیتہ را تشکیل می‌دهد.

تفاوت دوم در این است که 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 که در لائیسیتہ، در کشورهای کاتولیک و به‌ویژہ در فرانسه، خروج از سلطہ دین از راه یک اقدام سیاسیِ رادیکال علیہ دین‌سالاریِ کلیسای کاتولیک صورت می‌گیرد.

تفاوت سوم در آن جا است که 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 که 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

چندمعنایی 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 پروتستان‌تسم 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 بانی‌اش 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 پروتستان‌تسم 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 کاربردهای 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 تمایز بی‌حوزه‌های 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 خودِ 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 زمینه‌ی 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: بغرنج 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 - حوزه‌ی سیاسی یا فلسفی؛ یزدان‌شناسی یا جامعه‌شناسی؛ فرهنگی، هنری، تاریخی یا اجتماعی - تعریف‌های گوناگون، پربار و متفاوتی به دست داده‌اند. در يك 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 پروتستانسم، 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 فوق‌ما 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 پروتستانسم 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 پروتستانسم 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 لائیسیت، 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 یا **laïcisme** سخن به میان می‌آورند، اما در اصول اساسی این مقوله اختلافی نیست. تعریفی واحد و یکپارچه از لائیسیت به دست داده می‌شود.

لائیسیزاسیون و لائیسیت ریشه در **Laikos** یونانی دارند. این واژه خود انشقاقی است از یک واژه‌ی دیگر یونانی: **Laos** (لئوس) و **laos** به معنای مردم عادی (عوام) در تمایزش با منصبداران است. نزد هومر، به معنای جمع سربازان در تمایز آنها با فرماندهان است. لئوس، 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 کلیسا سالاری (کلریکالیسم) در اروپای کاتولیک و به ویژه در فرانسه با انقلاب 1789 شکل می‌گیرد. واژه لائیسیت 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

لایسیسته از سه رکن اساسی و تفکیک ناپذیر جدایی، آزادی و پراپری تشکیل می‌شود.

1- اصل جدایی دولت و دین

لائسیتہ مستلزم استقلال و جدایی دولت و بخش عمومی نسبت به نهادهای دینی است. امور سیاست و سیاست‌گذاری در کشور تنها و تنها بر حاکمیت مردم استوار است. دین و مذهب امری خصوصی‌اند. دولت در امور ایمانی و اعتقادی هیچ دخالتی نمی‌کند. دولت هیچ دینی را، در هر صورتی، چه دین اکثریت مردم باشد و چه نباشد، به رسمیت نمی‌شناسد. این بدین معناست که در لائسیت، دین رسمی یا دولتی وجود ندارد. دولت دین و مذهب ندارد. قانون اساسی و سه قوای مجریه، مقننه و قضائی به هیچ دینی ارجاع نمی‌دهند، از احکام دینی و مذهبی پیروی نمی‌کنند. دولت هیچ لابی مذهبی و هیچ کلیسایی (مذهبی) را به رسمیت نمی‌شناسد. از جدایی دولت و دین، بی‌طرفی دولت، نهادهای دولتی و عمومی، یعنی ادارات دولتی، شهرداری‌ها، مدارس دولتی و در نتیجه بی‌طرفی کارمندان این نهادها نسبت به ادیان و مذاهب گوناگون به دست می‌آید. تبلیغ و ترویج دین از هر راه، از جمله با نمایش آشکار نشانه‌های مذهبی در ادارات دولتی و بخش عمومی (و البته نه در جامعه و بخش خصوصی) از سوی کارمندان آنها ممنوع است. در لائسیت، شهروندان در برابر سازمان‌های دولتی و عمومی، قطع نظر از عقاید و اعتقاداتشان، برابرند.

در لائسیته، نهادهای دینی و مذهبی خصلت دولتی ندارند. این ها در شمار نهادهای جامعهی مدنی قرار میگیرند و بی هیچ تمایزی و برابرا نه از همهی حقوق، اختیارات و وظایف انجمنهای جامعه مدنی مقرر در قوانین کشوری برخوردار میباشند. دولت هزینهی امور مذهبی، نهادهای دینی، مدارس خصوصی مذهبی و

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، رأی و قضاوت؛ پیشایندی (احتمال‌پذیری، رخدادپذیری) تعلق مذهبی و جدایی حوزه‌ی عمومی از حوزه‌ی 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 *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.

لائسیته و سکولاریزاسیون: دو پدیدار و منطق متفاوت

می‌دانیم که فرانسه نزدیک‌ترین کشور در جهان به تعریف فوق از لائیسیته است. در سایر کشورها، لائیسیته یا اساساً غایب است و یا اگر چیزی بدین مضمون، در اروپا، آمریکای شمالی و یا لاتین... وجود داشته باشد، با کیفیت‌های مختلف و کمابیش کامل، ناقص و یا محدود اجرا می‌شود. در اروپا، مناسبات دولت و دین، به دلیل شرایط تاریخی خاص هر منطقه و کشور، از نگاه تحولات سیاسی (تشکیل دولت-ملت‌ها) و دینی (رفرم دین و تحول کلیسا)، متفاوت بوده‌اند. بدین ترتیب، در این زمینه ما با وضعیت یکسانی رو به رو نیستیم. با این حال در کشورهای مختلف اروپایی جنبه‌های مشابه و مشترکی یافت می‌شوند که امکان انجام تقسیم‌بندی بر مبنای درجه و کیفیت «جدایی» دولت و کلیسا (و دین) را به ما می‌دهند.

من در بحث تمایز یابی دو پدیدار لائسیته و سکولاریزاسیون در دنیای مسیحی، تقسیم‌بندی‌ای را مبنای کار خود قرار دادم که از فرانسواز شامپیون³، پژوهشگر زن فرانسوی در جامعه‌شناسی ادیان وام گرفته‌ام. او، در پرتو سیر تحول سیاسی - دینی اروپا از سده‌ی هجدهم تا به امروز، فرایند رهايش جوامع غربی از قیمومیت سلطه‌ی کلیسا و مذهب را تحت «**فرایند سکولاریزاسیون**» متفاوت لائسیزاسیون و **فرایند سکولاریزاسیون** توضیح می‌دهد. تقسیم‌بندی او با شرایط تاریخی، سیاسی و اجتماعی اروپا بیشتر هم‌خوانی دارد و من آن را مناسب‌تر از تحلیل‌های دیگر تشخیص دادم. نکات اساسی این دو منطق و فرایند متفاوت را توضیح می‌دهم:

منطق اولی یا لائیسیزاسیون Laïcisation به طور عمده ویژگی کشورهایی است که زیر سلطه یک قدرت و دستگاه نیرومند دینی (یه‌ویژه کاتولیک) قرار دارند. آن‌جا که نیروهای اجتماعی لائیک در برابر کلیسای مقتدر، سلسله مراتبی و محافظه‌کار باید عمل کنند.

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 این که 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
«لایسیته»، «لایسیزاسیون» 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، کما بیش آرام و صلح‌آمیز انجام می‌پذیرد.

نتیجه‌گیری: در دفاع از لایسیته

سه اصل تفکیک‌ناپذیر «جدایی دولت و دین»، «آزادی
وجدان و عقیده» و «برابری دین‌باوران و
دین‌ناباوران در برابر قانون» تعریفگر لایسیته
هستند. در صورتی رژیم را لائیک می‌شماریم که سه
اصل یا ارزش فوق را باهم، 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
لایسیته 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
لایسیته روبرو بودیم و یا امروز هستیم. در نتیجه

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

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

تجربهای تاریخی در مورد فرایند لائیسیت و سکولاریزاسیون در اروپا نشان می‌دهد که امر پایان سلطه 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 لائیسیت 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 اداره 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

برآمدن مناسباتی نوین براساس جمهوری، دموکراسی و سه اصلی که لائسیته را می‌سازند.

پا نوشتها

1- برای مطالعهی ژرفتر در باره لائسیته و سکولاریزاسیون، نگاه کنید به:

- کتاب: **لائسیسم و سکولاریسم: مفاهیم و مبانی** - شیدان و ثیق نشر اختران - 1384 - چاپ دوم 1387 -
<http://www.chidan-vassigh.com> : پی دی اف آن در :

- مقاله : **لائسیسم و سکولاریسم: مفاهیم و مبانی** - شیدان و ثیق مه 2008، خرداد 1387 : <https://urlz.fr/full>

-مقاله : **شرایط برآمدن لائسیته در ایران** - شیدان و ثیق. مهر 1394 - سپتامبر 2015 :
<https://urlz.fr/izv3>

2- به نقل از کتاب ژان کلود مونو: **لائسیسم و سکولاریسم** - انتشارات Puf، فرانسه، 2007.

3- **Entre laïcisation et sécularisation**,
Françoise Champion, Le Débat, 77, 1993.

پیوستها

در زیر، برای توضیح بیشتر تفاوت لائسیته و سکولاریسم، سه گزیده از صاحب نظران سرشناس فرانسوی را ترجمه کرده ایم. این سه متفکر در زمینه لائسیته و سکولاریزاسیون مطالعات فراوانی کرده اند و کتابهای بسیاری انتشار داده اند. (تذکر: مطالب درون گروه همه جا از من است.)

ژان بوبرو Jean Baubérot

«سکولاریزاسیون پدیداری اجتماعی- فرهنگی است که با دینامیک جامعه در کلیت‌اش پیوند دارد. لائیسزاسیون اما بیشتر پدیداری سیاسی- حقوقی است که با دولت- ملت و دگرش‌های [دگرگونی، تحول موتاسیون] آن پیوند دارد.

تمرکز سکولاریزاسیون بر دولت- ملت نیست، بلکه بر دگرگونی‌های [دگرش‌های] جامعه‌شناسیک کلان، بر صنعتی‌سازی یا شهری‌سازی و دینامیک اجتماعی است. هنگامی که زوجین کمتر بچه به دنیا آورند، بر خلاف تجویزهای کلیسای کاتولیک، می‌گوئیم که آن‌ها از دین فاصله گرفته‌اند، سکولار [سکولاریزه] شده‌اند. در مقابل، این پدیدار لائیسزاسیون است که در بی‌طرفی مدرسه، پادابستنی و سقط جنین قوانینی وضع می‌کند و یا، به طور نمونه، بنا بر تجویز اتحادیه اروپا، اشاره به مذهب افراد در شناسنامه‌ها را حذف می‌کند، بسان کشور یونان.»

ژان بوبرو Jean Baubérot، [پروفسور جامعه‌شناسی، CNRS] [فرانسه]، به مناسبت هفادمین سالگرد این نهاد.

ژان کلود مونو Jean-Claude Monod

«پس در درون جهان غرب، تفاوت سکولاریزاسیون و لائیسیت به چه معناست؟ در یک بررسی تقریبی، می‌توان گفت که لائیسزاسیون چیزی نیست جز سکولاریزاسیونی پیشرفته‌تر، پیشرانده تا واپسین پیامدهایش، تا آخرین نتیجه‌اش یعنی جدایی کلیساها [نهاد دین، ادیان] و دولت [Staye , État]. بدین سان، تفاوت در میزان [درجه] یشروی است.

بنا بر یک فرمول‌بندی دیگر، که مورخان در سنجش

Françoise Champio **فرانسواز شامپيون**

« منطق [مکتب] ویتژی-کشورهای کاتولیک است.
آن جا که کلیسای کاتولیک رسالت بر عهده گرفتن
مسئولیت تام و تمام اداره امور زندگی اجتماعی را
برای خود قائل میشود و خود را چون قدرتی در برابر
و در رقابت با دولت قرار میدهد. [دولت]
[دولت] [دولت] [دولت] [دولت] [دولت] [دولت]
[دولت] [دولت] [دولت] [دولت] [دولت] [دولت]
نهایت، دین کاملن به حوزهی خصوصی رانده میشود... در
یک کلام و به طور خلاصه، مداخله گری قدرت سیاسی
مبنای درگیری کما بیش خشونت آمیز یا ملایم، کما بیش
فراگیر یا محدود، بین طرفداران سلطه کلیسا و
مخالفان آن قرار میگیرد. این مخالفان، کلیسای
کاتولیک و گاه حتا خود دین را [به منزله قدرتی
سلطه گر] زیر سؤال می برند.

درگیری بین طرفداران سلطه کلیسا و مخالفان آن، که اصل منطق لائیسزاسیون را تشکیل می‌دهد، ترجمان شکل‌گیری دو سنخ [گونه، تیپ] جدال [درگیری] می‌باشد. گونه اول نزاع در زمانی نمایان می‌شود که دولت مدرن در تضاد با پروژه جهان‌روای کلیسا قرار می‌گیرد، یعنی تضاد بین قدرت سازمان‌یافته در مقیاس ملی و قدرت فراملی [transnational] کلیسا. نوع دوم جدال ریشه در تبانی کلیسا با رژیم‌های مطلقه در جامعه‌ی چندرسته‌ای دارد.

اما در منطق []، ما با تغییر و تحول همزمان، به اتفاقهم و تدریجی مذهب و حوزه‌های مختلف فعالیت اجتماعی روبه‌رو می‌باشیم. این منطق بیشتر ویژگی کشورهای پروتستان است. در این کشورها، کلیسای پروتستان (در موقعیت انحصاری یا مسلط) نیرویی قابل مقایسه با کلیسای کاتولیک که در برابر دولت قرار می‌گیرد نیست، بلکه خود، نهادی است در دولت و تشکیل‌دهنده پیوند سیاسی، که در تبعیت از قدرت سیاسی کما بیش پذیرفته‌شده یا مورد

سؤال، مسئولیت‌های ویژه‌ای بر عهده می‌گیرد. [Émancipation] [l'évitement] (به فرانسه) [Émancipation] [l'évitement] (به فرانسه) [Émancipation] [l'évitement] (به فرانسه).

در این جا [در کشورهای پروتستان]، دو نزاعی که در کشورهای کاتولیک تشخیص دادیم، پایه و ریشه ندارند. از یکسو، دولت مدرن وارد جدال با یک کلیسای فراملی نمی‌شود. درست برعکس، کلیساهای پروتستان بخشی از هویت هر یک از دولت-ملت‌ها را تشکیل می‌دهند. از سوی دیگر، پروتستانتیسم، اگر الزاماً حامل روحی دموکراتیک نیست، اما درست است که بگوئیم کلیسا را چون تشکیلاتی کلیت‌باور [holiste] مطلقاً سلسله‌مراتبی و یکپارچه تلقی نمی‌کند. این امر باعث محدود شدن درگیری‌ها با کلیساوندان و بنابراین کاهش حرکتهای سیاسی و اجتماعی در ضدیت با کلیسا می‌شود. در پروتستانتیسم، تغییر و تحول کلیسا (در موقعیت انحصاری و یا سلطه) همزمان با تغییر و تحول در بخش‌های مختلف اجتماعی صورت می‌پذیرد. البته این تغییرات بدون کشمکش انجام نخواهند گرفت، اما در این درگیری‌ها، به طور کلی، این کلیسای پروتستان و حتی کمتر مذهب نیستند که موضوع دعوا قرار می‌گیرند. درگیری‌هایی که به طور معمول در این کشورها بین محافظه‌کارها و لیبرال‌ها رخ می‌دهند، به همان سان نیز کلیسا و دیگر حوزه‌های فعالیت اجتماعی را در بر می‌گیرند.

فرانسواز شامپیون Françoise Champion، بین لائیسزاسیون و - [Émancipation] [l'évitement] (به فرانسه) [Émancipation] [l'évitement] (به فرانسه) [Émancipation] [l'évitement] (به فرانسه). مجله دِبا Le Débat، سال 2007، شماره 77، 1993.

کتاب‌نامه

در باره سکولاریزاسیون، گزیده‌ای از کتاب‌ها و مقالات

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 Vierteljabrsbefte für Soziologie, 10, Munich/Leipzig, 1932

BLUMENBERG Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort, 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, Philodophie 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 Catherine, *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 فرانسه



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

برگردان از فرانسه: تقی تام - بهروز عارفی

نخستین دشواری هنگام بررسی «لایسیت» در فرانسه، از خود این واژه ریشه می‌گیرد. از نگاه بسیاری، چنین برمی‌آید که این واژه منحصرًا فرانسوی است. به‌خاطر دارم که یکی از همکاران پس از آگاهی از سفر من به توکیو برای تدریس لایسیت 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 لایسیت رُشد کرده و این پندار بخشی لاینفک از واقعیت تاریخی و اجتماعی لایسیت در فرانسه است.

تعریف‌های لایسیت

به لحظه‌ی بنیادگذار جمهوری سوم رجوع کنیم، دورانی که واژه‌ی «لایسیت» 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». لایسیزاسیون 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 لایسته 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 لایسیت 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 جدائی کلیساها و دولت در فرانسه را به انجام رساند. آیا امروز تعریف بوئیسون از مدافِتاده تلقی می‌شود؟ نگاهی بی‌اندازیم به تعریفی که شورای قانون اساسی در تصمیم خود در ۲۲ فوریه ۲۰۱۳ از لائیسیتِه 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 لائیسیتِه 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 ماده‌ی 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)، هزینه‌ی 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 گیریم، 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، «ایده ی 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 ی او پس از «بحثهای ستیزه جویانه» پایان یافت. «نوسانهای» که او سخن می گوید به آنچه که به طور کلاسیک «مناقشه ی دو فرانسه» می نامند بستگی دارد (یعنی به مبارزه میان دو اقلیت فعال: فرانسه ی سنتی، موسوم به «فرزند بزرگ کلیسا» و فرانسه ی 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 «روحانیت‌یزی(۶)» را نشان می‌دهد: درگذشته، «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 این‌وجود، 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 «روحانیت‌یزی» در مقابل «روحانیت» است و در این جاست که به ماحصل تاریخی منحصر به فرد تبدیل می‌شود. واژه «لائیسیت» از منظر تاریخی مورد اجماع نیست، در حالی‌که 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.

لائیسیت‌ه 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 تشکیلِ 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 «لایسسته‌ی 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 تاریخیِ لایسسته 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 هردو 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 لایسسته 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 طرحِ 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 آینده‌ی 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 رای دادند و راست رای 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 نمونه 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 پِلِتَن (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، نتیجه‌ای 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 و اثره اصلاً به حساب نیامد.

ابهام در کاربرد اجتماعی و اثره‌ی «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. درمقابل، 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 خصوصیِ 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 چارچوبِ جامعه‌ی مدنی به رویارویی ادامه دادند. درواقع، 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 اُستانی 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 «لایسیتی باز»، حتی «لایسیتی 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، لایسیتی 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 «لایسیتی» و ممنوعیت روسری در مدارس را به هم مربوط می‌کردند. برخی از دختران جوان محجبه، 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 پیروزمندانه به سر کلاس‌های خود برمی‌گشتند که این نیز به آشفتگی 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 شهرنيس (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 «جداطلبی» (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 «آذرخش‌های 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 کنندهٔ 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 پیدری پی‌پی دهم، و با این هدف که اعمال عمومی آئین کاتولیک بتواند ادامه یابد، در مورد اتخاذ تصمیمات سازش‌جویانه اتفاق‌نظر 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 به‌نظر مرسید پرچم یک اردوگاه باشد، در حالی‌که از سال ۱۹۴۶، با ثبت در قانون اساسی به‌عنوان یک قاعده‌ی زیست جمعی جمهوریخواهانه دارای مشترک همه فرانسویان شده بود.

در میان سال‌های ۱۹۸۰ از یکسو دعوای مربوط به مدارس به‌نفع 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 به‌نظر می‌رسید. از این گذشته این دوجنبه نقاط مشترکی داشتند. کاربرد اجتماعی لائیسیته می‌توانست به‌صورتی 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 به‌بعد عده‌ای شروع به صحبت از «بازگشت مذهب» کردند، این امر به‌ویژه 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 «لایسیته جدید» (اصطلاحی از یکی از رهبران حزب راست به نام فرانسوا باروئن (۳۲)) کم کم روی لایسیته‌ای که تا آن موقع وجود داشت قرار گرفت. این دومین ملاحظه است.

این لایسیته‌ی جدید همان تاریخ‌مندی را ندارد. لایسیته‌ی اولی در مجادلات سیاسی-مذهبی ناشی از جنگ‌های مذهبی و انقلاب فرانسه ریشه دارد. بخش مهمی از لایسیته 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، «لایسیته جدید» ناشی از همان ژئوپولیتیک نیست؛ این لایسیته 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 سوء قصد‌های تروریستی. قبلاً دیدیم که ارجاع به سایر کشورها در لایسیته اولی وجود داشت؛ امروزه برخی از طرفداران «لایسیته جدید» تصور می‌کنند که مدل «آنگلو ساکسون» نسبت به مذاهب‌ها 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 لایسیته در درازمدت عنصری پایه‌ای از هویت سیاسی چپ را تشکیل می‌داده است، حتی زمانی که دستراستی‌ها اساس آن را می‌پذیرفتند، در ادامه دعوا بر سر مدارس بازهم لایسیته‌ی مبارز، دست چپی بود. پس از سال ۱۹۸۹، و به‌ویژه پس از ۲۰۰۴ دست راستی‌ها موضوع «دفاع از لایسیته مورد تهدید» را علم می‌کنند و بحث‌ها به موضوع‌های میان رشته‌ای (۳۳) تبدیل می‌گردند. می‌توانیم حتی از لغزش به راست، و به راستی از زمانی که مارین لوپن جانشین پدرش شده، به راست افراطی، صحبت کنیم.

سرانجام این که لایسیته 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 دسته‌های 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 مستقل‌اند، 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 دآوری 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 ۲۰۱۲۲۰۱۲

۲۷- Observatoire de la Laïcité

۲۸- Charlie Hebdo<

۲۹- Nice در جنوب فرانسه

۳۰- Samuel Paty

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

۳۲- François Baroin

۳۳- Transversa

۳۴- Clericalisme

۳۵- Communautarisme _ جماعت‌گرایی، فرقه‌گرایی

دگرگونی لائیسیته در فرانسه



ژان بوبرو

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 منحصرًا 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 20) 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 لائیسیتِه رُشد کرده و این پندار بخشی لاینفک از واقعیت تاریخی و اجتماعی لائیسیتِه در فرانسه است.

تعریف‌های لائیسیتِه

به لحظه‌ی بنیادگذار **جمهوری سوم** رجوع کنیم، دورانی که واژه‌ی «لائیسیتِه» به مثابه «واژه‌ی نوی ضروری» تلقی می‌شد. نخستین نظریه پرداز آن، فردینان بوئیسون^[1] (1841-1932)، در سال 1883 در ^[2] 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 قیومت 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 لائیسیتِه 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 آن صورت بایست قدیمی‌تر بودن اصول لائیسیتِه در آمریکا را بپذیریم. به‌ویژه که در زمانی که بوئیسون تعریف خودش را ارائه می‌دهد، هنوز در فرانسه قرارداد کنکورد^[3] با کلیسای کاتولیک و نیز نظام قضائی

کیش‌های رسمیت یافته وجود داشت که علاوه بر کاتولیسسم، 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 مکزیک **الگوهای 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 مدافِتاده تلقی می‌شود؟ نگاهی بی‌اندازیم به تعریفی که **شورای قانون اساسی** در تصمیم خود در 22 فوریه 2013 از لائسیسم ارائه می‌کند.

ابتدا، شورای قانون اساسی اصل نخست قانون اساسی را یادآوری می‌کند: «جمهوری اسلامی ایران، جمهوری فراقلمی است. تمام قوای حکومتی در این کشور، در چارچوب قانون اساسی و در چارچوب نظام فراقلمی جمهوری اسلامی ایران، فعالیت می‌کنند. هیچ نهاد، هیچ مقام و هیچ شخص، نمی‌تواند از چارچوب قانون اساسی و نظام فراقلمی جمهوری اسلامی ایران، خارج شود.»

شورای قانون اساسی چنین نتیجه‌گیری می‌کند: «...»

... ..

... .. (1) :

... .. (2)

... .. (3)

... .. (4)

... .. (5) (6)

«... ..

- این تعریف، بر مشخصه‌های دولت لائیک معینی تأکید می‌کند که بوئیسون داده است و به دو ماده‌ی نخستین قانون جدایی کلیساها و دولت مصوبه 9 دسامبر 1905 نزدیک می‌شود. در واقع، ماده 1 این قانون اعلام می‌دارد: «جمهوری آزادی وجدان را تأمین می‌کند. جمهوری آزادی عمل به دین‌ها را فقط درچارچوب محدودیت‌هایی که [خود همین قانون تعیین کرده] در جهت تأمین منافع عمومی تضمین می‌کند.» ماده 2

- تصریح می‌کند: «جمهوری نه دینی را به رسمیت می‌شناسد و نه به آن دستمزد و یارانه پرداخت می‌کند»، اما، در نهایت، ماده 2 با اعلام اینکه در مکان‌های دربسته، با هدف «تأمین آزادی اجرای فریضه‌های دینی» (به نقل از قانون)، هزینه‌ی خدمات دینی‌یاری از بودجه دولتی تأمین خواهد شد، اولویت ماده 1 را می‌پذیرد.

در تصمیم شورای قانون اساسی در 2013، «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 در می‌آیند. به‌ویژه 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 آلاسکا-موزل شده بود که در سال 1905 جزو آلمان بودند و جدایی هرگز در آنجا به اجرا در نیامد. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که از جنبه قضائی، لائیسیته ویژگی خاص فرانسوی ندارد، به‌ویژه که اگر سرزمین‌های آن‌سوی دریاهای فرانسه را در نظر گیریم، فرانسه‌ی 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 می‌خواهد با گذشته‌ای پرمناقشه درهم آمیزد؛ در بخشی از نوشته که هنوز نقل نکرده ام، او تأکید می‌کند 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 نوشته‌ی او پس از «بحث‌های ستیزه‌جویانه» پایان یافت. «نوسان‌هایی» که او سخن می‌گوید به آنچه که به‌طور کلاسیک «مناقشه‌ی دو فرانسه» می‌نامند بستگی دارد (یعنی به مبارزه میان دو اقلیت فعال: فرانسه‌ی سنتی، موسوم به «فرزند بزرگ کلیسا» و -فرانسه‌ی مدرن که خود را فرزند انقلاب می‌داند). پیامد این مناقشه بی‌ثباتی 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 فاجعه‌باری در برابر آلمان در 1870 اعلام شد. چندین اقدام برای بازسازی -پادشاهی به عمل آمد. آنچه که مورخان به طور معنی داری «جمهوری جمهوری‌خواهان» می‌نامند، فقط در 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 این‌همه برای تحقق این دموکراتیزاسیون گسست جدید با مذهب کاتولیک ضروری بود زیرا در توطئه‌های پادشاهی شرکت داشت.

ازسوی دیگر، در نیمه دوم قرن نوزدهم، به قول شارل-اوگوستن سِنت-بِروو[4] (نویسنده) «اسقف‌نشینی 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 رسمیت یافته شامل اندیشه آزاد نمیشد. قانون آزادی خاکسپاری سمت و سوی این گسست موسوم به «روحانی ستیزی»[5] را نشان می‌دهد؛ -درگذشته، «بی‌دینان» یادشده را در بخش «نفرین شدگان» گورستان به خاک می‌سپردند، یعنی قسمتی از گورستان که کشیش متبرک نمی‌کرد. پایان این

تبعیض برای کاتولیک ها به منزله‌ی نوعی خلع ید بود. با این وجود، در همان زمان، دین از آزادی‌های جدیدی بهره مند بود؛ بدین ترتیب، در دوران جمهوری سوم مطبوعات کاتولیک آزادتر از دوران امپراتوری دوم [6] بود.

رهبری سیاسی چون ژول فری [7] تلاش کرد بین دو جنبه، جنبه‌ی گسست و جنبه‌ی آزادی تعادل برقرار کند. گرچه در سال 1882 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، برجسته «مدرسه بدون خدا» (به معنای مدرسه علیه خدا) را به آن چسبانده بودند. ریشه‌ی دو **سوگرایی اساسی واژه «لائیسیته»** 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 لائیسیته در واقعیت اجتماعی-تاریخی فرانسه، پرچم یک اردوگاه، یعنی اردوگاه «روحانی‌تستیزی» در مقابل «روحانیت» است و در این جاست که به ماحصل تاریخی **منحصر به فرد** تبدیل می‌شود. واژه «لائیسیته» از **منظر تاریخی** مورد **اجماع** نیست، در حالی‌که تمایل دارد انسجام یک دولت-حقوق‌مند را ایجاد کند و نظم عمومی دموکراتیک به وجود آورد. این پارادوکس در سراسر تاریخ لائیسیته ی فرانسه سیر می‌کند.

لائیسیته میان تاریخ و حافظه

جریان تاریخ را دنبال کنیم. مَهر ماجرای درفوس[8] بر نقطه چرخش قرن نوزدهم و بیستم خورده است. گرچه اساساً افراد تکرار 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 1901- با برقراری آزادی تشکیل انجمن‌ها رژیم ویژه‌ای نیز برای مجمع‌های مذهبی که خارج از حقوق عرفی قرار گرفته بودند، ایجاد می‌کرد. به علاوه، امیل کومب[9]، رئیس جدید شورای دولتی این قانون را موشکافانه به اجرا درآورد. در آن زمان، از «[مجلس شورای ملی](#)» (مجلس) صحبت می‌شد. در حافظه‌ی جمعی، جدایی 1905 را به مثابه **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.

درواقعیت، در گردش سال 1904 به 1905، فرایند جدایی به دلیل اختلاف مابین دو متن در بن‌بست قرار داشت: طرح کومب و طرح کمیسیون. برای استقرار طرح کمیسیون پارلمانی، فردینان یوئیسون، رئیس و آریستید بریان[10] گزارشگر 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 صلح آمیز را در افق مورد نظر دارد. این واقعیت که کومب در ژانویه 1905 قدرت را ترک کرد، برای موفقیت جدایی لیبرال اساسی بود. اما کومب یا مانند یک نماد باقی ماند یا مانند فردی نفرت انگیز، 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 ننوشته است!

قانون 1905 و آینده‌ی آن پس از امتناع پاپ

قانون جدایی 9 دسامبر 1905 با همان تنش‌هایی روبرو شد که طرح کمیسرهای 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 رای‌گیری نهایی، هر نماینده‌ای جایگاه خود را بازیافت؛ همه نمایندگان چپ به قانون رای دادند و راست رای مخالف داد (341/233). با این همه، محتوای لیبرالی متن قانون طوری بود که رأی‌دهندگان راضی شدند و جناح چپ در انتخابات مه 1906 پیروزی روشنی به دست آورد (411 نماینده در مقابل 174 نماینده راست‌گرا، به رغم بحران تهیه‌ی 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 رای‌گیری مخفی، مجمع اسقفی فرانسه طرحی برای وضعیت انجمن‌ها تهیه کرد که نامش را «[فصلنامه‌ی کلیسا](#)» گذاشته بود، یعنی مطابق با قانون شرع و خود قانون (18/56).

اگر پاپ این تصمیم را پذیرفته بود، جنبه‌ی قضائی مصالحه‌جوی آن احتمالاً برنده می‌شد. اما پاپ پی 10 که کنار گذاشته شده بود، هراس داشت که مبادا «فرزند بزرگ کلیسا [\[11\]](#)» به عنوان یک نمونه 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 بود. در ماه اوت 1906، پاپ با انتشار نامه‌ای به کاتولیک‌ها دستور داد تا از اجرای قانون جدایی خودداری کنند. با این‌همه، بریان پس از رسیدن به وزارت سیاست مصالحه‌جویانه‌اش را ادامه داد و در سال‌های 1907 و 1908، **3 قانون جدید** با هدف (به گفته‌ی خودش) «**بازگرداندن کلیسا به حالت عادی**» گذراند.

درحقیقت، امتناع پاپ از پذیرفتن قانون‌های جدید مانع از این نشد که حدود 40 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 **پاردوکس استثنائی** است: هنگامی که دو کشیش بر سر یک کلیسا دعوا می‌کنند، آنکه با تبعیت از مقام‌های بالاتر کلیسا، خود را با قانون 1905 تطبیق نمی‌داد در برابر کشیشی که خود را «کاتولیک جمهوری خواه» 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 1905- به آنان می‌داد، از دست داد؛ از جمله دارایی‌هایش را که بهای آن 400 میلیون فرانک طلا تخمین زده می‌شد، آن‌هم در دوره‌ای که یک آموزگار 200 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 [12] رهبر حزب رادیکال-سوسیالیست با کنایه اظهار می‌داشت که -امتناع سرسختانه [13] پاپ فقط می‌تواند اراده روح القدس 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 او باشد. حتی امروزه، اغلب موادی را به قانون 1905 نسبت می‌دهند که به هیچ‌وجه در آن درج نشده است.

با این وجود، قانون جدایی سه سال پس از تصویب آن تقریباً در آرامش اجرا می‌شد، که با توجه به این نکته که فرانسه در سال 1904 در آستانه‌ی یک جنگ داخلی بود، نتیجه‌ای درخشان به حساب می‌آید. این آرامش موجب «اتحاد مقدس» در سال 1914 در برابر آلمان شد. با این وجود، حافظه‌ی تاریخی گزینشی 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 با هم، در کاربرد اجتماعی واژه اصلاً به حساب نیامد.

«□□□□□□□□» □□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□ □□ □□□□□□

این کار دو دلیل داشت. ابتدا گرچه دولت خارج از حوزه مناقشه قرار گرفت، **دعوی 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 به عنوان یک مناقشه جایگزین تلقی گردید. در مقابل، به برکت امضای پیمانی میان واتیکان و دولت فرانسه در سال 1924، سپس با پذیرش لائیستهی دولت از سوی مجمع اسقفها در سال 1945، و بعد با درج لائیسته در قانون اساسی جمهوری سوم در سال بعد، و درج لائیسته در قانون اساسی جمهوری پنجم در سال 1958، 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 به صورتی جهت دار به جنبه‌ی بازمانده‌ی تعارض‌آمیز آن کاهش یافت، مثل مخالفت با پرداخت یارانه دولتی به مدارس خصوصی-کاتولیک که با قانون دُبره در سال 1959 رسمیت یافت و به آن مدارس اجازه داد تا با دولت قرارداد ببندند. برای انجام این کار، انجمن‌های گوناگونی در «کمیته ملی کنش لائیک»^[14] گردهم آمدند و در نتیجه واژه «لایک» از جنبه‌ی اجتماعی بار رزمنده خود را حفظ کرد. حال آنکه در سال 1984 با شکست طرح چپ برای ادغام مدرسه دولتی و مدرسه‌های زیر قرارداد [بایدولت] در مجموعه‌ای به نام سرویس دولتی متحد و لائیک آموزش ملی^[15]، این مبارزه با شکست روبرو شد.

به علاوه، دلیل دوم، گرچه قانون‌های مصوبه‌ی سال‌های 1905 تا 1908 خطر جنگ داخلی را دور کرد، درحقیقت، -در اینجا یک صلح مسلح داریم. «دو فرانسه» با توسعه‌ی دو شبکه‌ی انجمنی آمیزگاری^[16] در چارچوب جامعه‌ی مدنی به رویارویی ادامه دادند. درواقع، یک شبکه‌ی آمیزگاری کاتولیک وجود دارد که شامل پشتیبانی‌ها، جنبش جوانان، جامعه‌ی زنان و مردان، مطبوعات-کاتولیک، سندیکای CFTC^[17]، ... است، همچنین یک شبکه‌ی آمیزگاری لائیک رشد می‌کند که از جمله در قالب فدراسیون‌های استانی آثار لائیک^[18] 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 پس زمینه 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 (1962-1965) و سپس «مه 68»، بسیاری از انجمن‌های کاتولیک سکولاریزه شده و کنشگرانی آموزش دادند که در آن زمان «لایک لایک» می‌خواندند.

از سال‌های 1980 به بعد، قانون 1905، 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 «لائیسیته» را به آن برگرداند. اما، به روشی که زیاد مناسب نیست، یعنی اغلب با افزودن صفتی به آن؛ مثل «لائیسیته‌ی باز»، حتی «لائیسیته‌ی 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 به چشم نمی‌خورد و بین دو کرانه‌ی دریای مدیترانه در رفت و آمد بودند. بحران نفتی میانه‌ی سال‌های دهه 1970 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 عین حال که کشورهای منشاء نیز آنان را شهروند خود تلقی می‌کنند که این امر یکی از جنبه‌های مسئله را تشکیل می‌دهد.

تغییر موضع در سال 1989

در سال 1989، وقتی «ماجرای کری [19]» - 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 ابعاد ملی به خود گرفت.

در واقع، عوامل ساختاری در این جریان نقش ایفا می‌کنند. سال 1989 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 می شد، برمیگرداند. در هر حال از هنگامی که ماجرای کری پیش آمد، **لائسیسته به ویژه 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 می دهد.

ماجرای شهر کری در عرصه های قضائی و رسانه ای **نتایج بسیار متفاوتی** داشت. رسانه ها غالباً «لائسیسته» و ممنوعیت روسری در مدارس را به هم مربوط می کردند. برخی از دختران جوان محجبه، 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 نشانه های مذهبی به خودی خود با لائسیسته ناسازگار نیست. زمانی با آن ناسازگار می گردد که با سرباززدن از برنامه های درسی و انضباط و یا با فشار نسبت به دانش آموزانی همراه باشد که این علامتها را با خود حمل نمی کنند. این نظریه بررسی «مورد به مورد» را ترجیح داد.

با این حال این نظریه به سه دلیل اجرا نشد. نخست، زیرا در دهه 1990 الجزایر دست خوش جنگی داخلی بین ارتش و اسلامیه ها بود. گرچه در الجزایر فجایی از هردو طرف بروز می کرد، فرانسه دستخوش سوء قصدهای تروریستی از جانب جبهه اسلامی رستگاری گردید. دوم این که راه حل پراگماتیک شورای قانون اساسی مورد پذیرش اکثریت دبیران فلسفه، که غالباً همچون برگزیدگان صنف دبیران تلقی می گردند، قرار نگرفت. سرانجام زیرا که در سال 1994 بخشنا مه ای از سوی وزیر وقت آموزش ملی، فرانسوا بایرو [20]، صادر شد که کوشید نظریه شورای قانون اساسی را دور بزند. دختران جوان روسری به سری که از مدارسشان اخراج می شدند، اغلب به کمک انجمن های رزمنده مسلمان

(امری که مسئله را سیاسی می‌کرد)، در دادگاه‌ها برنده می‌شدند و پیروزمندان به سر کلاس‌های خود برمی‌گشتند که این نیز به آشفتگی در میان صنف معلمان دامن می‌زد.

ابتدای قرن بیست و یکم با سوء قصدهای 11 سپتامبر در آمریکا و با حضور رهبر دست راستی افراطی، ژان ماری لوپن [21]، در دور دوم انتخابات ریاست جمهوری فرانسه در سال 2002 مواجهیم. در این اوضاع و احوال است که یکسال بعد بنا به خواست ژاک شیراک [22]، کمیسیون معروف به «کمیسیون استازی» [23] پیشنهاد کرد «نشانه‌های چشمگیر و آشکار» در مدارس عمومی ممنوع شود. این اقدام با **قانون 15 مارس 2004** اجرائی شد. این قانون یک استثناء در یک آزادی (حق نشان دادن هویت مذهبی) را به جز برای نمایندگان دولت می‌پذیرد. سال بعد ژاک شیراک، «مرجع عالی مبارزه علیه هرگونه تبعیض و درجهت تأمین برابری» [24] 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 [25] خوش نیامد و آن را در سال 2011 منحل کرد. پیش از آن در اکتبر سال 2010 سارکوزی **إلهام 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 شده است و وقتی دست چپ‌ها در سال 2012 به **به** قدرت بازگشتند، رصدخانه لائیسیته [26] را سال بعد تاسیس کردند که علیرغم انتقادات، توانست تا زمان انحلال آن در سال 2021 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 روزنامه نگاران [\[27\]](#) - [\[27\]](#) در ژانویه 2015، کشتار بیش از 130 نفر در پاریس در نوامبر همان سال، کشتار 86 نفر در شهرنيس [\[28\]](#) در سال 2016 و قتل یک دبیر بنام ساموئل پتی [\[29\]](#) را در اکتبر 2020 نام برد. پس از این آخرین جنایت، **قانونی** که در ابتدا قانون علیه «جدائی طلبی» (تلویحا اسلامیت مورد نظر بود) و سرانجام قانون «تقویت کننده احترام به اصول جمهوری خواهی» نامیده شد در ماه اوت 2021 به تصویب رسید که اهداف آن چنین بود: کنترل نسبی اداری دوره‌ای انجمن‌های مذهبی، تشدید برخی مجازات‌های پلیسی و در آنچه به قانون 1901 (یعنی قانون انجمن‌ها) مربوط می‌گردد، تخصیص کمک‌های عمومی - به انجمن‌ها را به امضای یک منشور «ارزش‌های جمهوری خواهانه» از سوی آنان وابسته می‌کرد. [\[30\]](#)

[\[30\]](#) این چشم انداز بسیار سریع اجتماعی-تاریخی می‌خواست نشان دهد که در مبحث لائیسیت، 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 یکسو در فرانسه همیشه استنباط‌های سیاسی متفاوتی از لائیسیت وجود داشته و از سوی دیگر، علیرغم این ازیسی 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 روحانیت ستیز گرفته تا تمایلات بسیار آشتی جویانه تر به لائیسیت ارجاع می‌داده اند. برای دسته اول کاتولیسیسم نوعی دشمن ابدی تلقی می‌شد که در یک نبرد دائمی بایستی با آن خواست هرگونه خصلت [\[30\]](#) مخالفت می‌شد. دسته دوم می‌رسمی از کاتولیسیسم حذف گردد به این امید که به آزادی نفع پیرساند. آنا تول فرانس [\[30\]](#) اعلام کرد که «آذرش‌های آن بایستی منحصرأ روحانی باشند». آخرسر

آشتی جویان توانستند برنده باشند زیرا به نظر سرشناسان روحانیت ستیز، به رغم هرچیزی، آنان قوانینی را که به تصویب رساندند در «جهت خوب» حرکت می‌کرد، ولی فقط ناکافی بودند. از سوی دیگر کسانی که روحانیت ستیز بودند فکر می‌کردند که گذر زمان به سود آنان است زیرا که خود را نمایندگان اردوگاه پیشرفت می‌پنداشتند. در نهایت نیازی به ای نبود؛ چرا که دشمنان هیچ قانون تحدید کننده آزادی، یعنی کاتولیسیسم، خود در آزادی تحلیل می‌رفت. از این زاویه اجرای قانون 1905 بسیار های لائیک، با وجود با معنی است؛ در میان جریان اختلافاتشان، و به رغم مخالفت های پی در پی پاپ پی دهم، و با این هدف که اعمال عمومی آئین کاتولیک - بتواند ادامه یابد، در مورد اتخاذ تصمیمات سازش جویانه اتفاق نظر وجود داشت. اما همان گونه که توضیح دادم این مخالفت ها قانون را کمتر از آنچه پیش‌بینی می‌شد لیبرال کرد و به ویژه موجب پیدایش **روایتی** شد که این باور را ایجاد می‌کرد که روحانیت ستیزان سرسخت برنده شده اند. گرچه جدال دو فرانسه نفاق را به حدی که در دموکراسی قابل پذیرش باشد کشانده بود، تا سال های دهه 1980 لائیسیته همچنان بنظر می‌رسید پرچم یک اردوگاه باشد، در حالی که از سال 1946، با ثبت در قانون اساسی به عنوان یک قاعده‌ی زیست جمعی جمهوری خواهانه دارای مشترک - همه فرانسویان شده بود. در میان سال‌های 1980 از یک سو 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 روحانیت ستیزی 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 جهانی شدن و

افزایش نگرانی های زیست محیطی که ایدئولوژی پیشرفت را مورد پرسش قرار می داد. در این هنگام نوعی «[فولتیمپت](#)» (اصطلاحی از یکی از رهبران دست راستی بنام فرانسوا باروئن [\[31\]](#)) کم کم روی لائیسیت های که تا آن موقع وجود داشت قرار گرفت. این **دومین ملاحظه** است. این لائیسیت های جدید همان ی اولی در مجادلات **تاریخ مندی** را ندارد. لائیسیت های سیاسی-مذهبی ناشی از جنگ های مذهبی و انقلاب فرانسه ریشه دارد. بخش مهمی از لائیسیت دومی حاصل **دوران استعمار** است که فرانسه در عین حال یک امپراطوری استعماری است و قواعد حاکم بر عمل کرد 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 1905 در در الجزایر اعمال نشد. سپس، «[فولتیمپت](#)» ناشی از **همان ژئوپولیتیک** نیست؛ این لائیسیت با حل های دو فرانسه مرتبط نیست، بلکه اساساً با مناقشه یک موقعیت سیاسی بین المللی دشوار و با ترسها و نگرانی های 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 های تروریستی. قبلاً دیدیم که ارجاع به سایر سوء قصد کشورها در لائیسیت های اولی وجود داشت؛ امروزه برخی از طرفداران «[فولتیمپت](#)» تصور می کنند که مدل «**آنگلو ساکسون**» نسبت به مذہبها نظر خیلی ملایمی دارد و می کوشند آن را همچون چیزی نفرت انگیز جلوه دهند. سوم این که نیروهای سیاسی دیگر همان که بوده اند نیستند؛ ارجاع به لائیسیت در درازمدت عنصری پایه ای از هویت سیاسی چپ را تشکیل می داده است، حتی زمانی که دست راستی ها اساس آن را می پذیرفتند، در ادامه دعوا بر سر مدارس بازم لائیسیت های مبارز، دست چپی بود. پس از سال 1989، و بویژه پس از 2004 دست راستی ها موضوع «دفاع از لائیسیت مورد تهدید» -کنند و بحث ها به موضوع های میان رشته ای را علم می ای [\[32\]](#) تبدیل می گردند. می توانیم حتی از لغزش به راست، و به راستی از زمانی که مارین لوپن جانشین

پدرش شده، به راست افراطی، صحبت کنیم. سرانجام این که لائیسیته تاریخی با «[\[33\]](#)» 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 بکار گیرد. امروزه -**داو مسلط مردود شمردن آن چیزی است که** «[\[34\]](#)» 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 ی-کمونوتاریسم وجود دارد، در وحله نخست نتیجه سیاست‌های عمومی گرایش‌هایی است که به گتوئیزه کردن اجتماعی و تبعیض منجر می‌گردد

□□□□□□

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 بوسیله شورای قانون اساسی تعریف شده به همان تعریف قانون 1905 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 سر-کوه یخ و کوه یخ وجود دارد.

از سوی دیگر، حتی کاربرد کلمه «[\[35\]](#)» 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 مستقل اند، 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 بحث

های اجتماعی درگیرشویم، که همچون شن‌های روان ما را به درون خود می‌کشد، و در مقابل، مفاهیم گوناگون لائیسسته را در کشورهای مختلف مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم و آنها را در مقایسه با غایت مندی‌های 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 دآوری بی‌طرفانه دولت) باشیم

[1] – Ferdinand Buisson

[2] – Dictionnaire de Pédagogie

[3] – کنکوردا Concordat به پیمان بین واتیکان و دولت‌ها گفته می‌شود. نخستین کنکوردا بین پاپ کالکیست دوم و هانری پنجم پادشاه رومی در سال 1122 امضا شد.

[4] – Charles-Augustin Sainte-Beuve

[5] – anticléricalisme

[6] – از کودتای ناپلئون سوم در 1852 تا 1870.

[7] – Jules Ferry

[8] – Dreyfus سروان آلفرد در فوس که در سال 1894 به تادرست متهم متهم به جاسوسی برای آلمان شد. او را محاکمه و خلع درجه کردند. روشن شد که ریشه این کینه‌توزی یهودستیزی بود. بعدها از او اعداء حیثیت شد.

[9] – Emile Combes

[10] – Aristide Briand

[11] – منظور فرانسه است.

[12] – Camille Pellletan

[13] – در متن Non possumus (ما نمی‌توانیم) از سخنان انجیل.

- Comité National d'Action Laïque, CNAL – [\[14\]](#)
- Service public unifié et laïque de l'Education – [\[15\]](#)
nationale, SPULEN
- sociabilité – [\[16\]](#)
- Confédération Française des Travailleurs Chrétien, – [\[17\]](#)
CFTC, کنفدراسیون فرانسوی کارگران مسیحی
- Fédérations départementales des Œuvres Laïque, FOL – [\[18\]](#)
- Creil شهر کری – [\[19\]](#)
- François Bayrou – [\[20\]](#)
- Jean-Marie Le Pen – [\[21\]](#)
- Jacques Chirac رئیس جمهوری فرانسه از 1995 تا 2007 – [\[22\]](#)
- Commission Stasi – [\[23\]](#)
- Haute Autorité de Lutte Contre les Discrimination et – [\[24\]](#)
pour l'Egalité, HALDE
- Nicolas Sarkozy نیکولا سارکوزی رئیس جمهوری فرانسه از 2007 تا 2012. – [\[25\]](#)
- Observatoire de la Laïcité – [\[26\]](#)
- Charlie Hebdo – [\[27\]](#)
- Nice در جنوب فرانسه – [\[28\]](#)
- Samuel Paty- [\[29\]](#)
- Anatole France، نویسنده فرانسوی – [\[30\]](#)
(1844-1924)
- François Baroin – [\[31\]](#)
- Transversal – [\[32\]](#)

آن چیست که لائیسیته نامند؟



سه اصل تعریف‌گر و تفکیک‌ناپذیر لائیسیته

جدایی دولت و دین - آزادی وجدان و عقیده - برابری دین‌باوران و دین‌ناباوران در برابر قانون

شیدان و ثیق



مقدمات

1- موضوع لائیسیته: لائیسیته تنها به موضوع آزادی وجدان و عقیده، برابری دین‌باوران و دین‌ناباوران در برابر قانون و به مناسبات بین دولت و بخش عمومی از یکسو و دین و نهادهای دینی از سوی دیگر می‌پردازد. با حرکت از این توضیح، اموری چون

«دموکراسی»، «جمهوری»، «برابری زن و مرد» و غیره موضوع لائیسیته قرار نمی‌گیرند. اما پیش‌شرط‌های لائیسیته وجود آزادی، دموکراسی و قانون‌مداری است. بدون این‌ها، برآمدن لائیسیته ممکن نیست.

(مقوله «دولت» در هر جای این نوشته در برگیرنده‌ی سه قوای اجرایی، قانون‌گذاری و قضائی می‌باشد که معادل آن در زبان‌های خارجی: État به فرانسوی، State به انگلیسی و Staat به آلمانی است. در ادبیات سیاسی ایرانی، گاه این مقوله را «حکومت» نامند.)

2- تبارشناسی لائیسیته: لائیسیته زمینه‌های تاریخی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی (علمی، هنری، فلسفی...) دارد. زمینه‌های لائیسیته را «فرایند افول قدرت و سلطه‌ی دین و مذهب در جامعه» می‌نامیم. «سکولاریزاسیون» به یک معنا نام چنین فرایندی است. فرایند سکولاریزاسیون در اروپا رخ می‌دهد و با این که بنا بر شرایط تاریخی، سیاسی، اجتماعی، دینی و فرهنگی هر کشور یا منطقه شکل‌هایی ویژه به خود می‌گیرد، اما مشخصاتی مشترک نیز دارد.

لائیسیته در بستر چنین فرایندی شکل می‌گیرد.

(بحثِ سوکولاریزاسیون در اروپا و تفاوت بین لائیسیته در فرانسه و سکولاریسم در کشورهای اروپای شمالی و غیره موضوع این گفتار قرار نمی‌گیرند. در این جا به همین اکتفا کنیم که یک مورد اساسی اختلاف در این است که در سکولاریسم، مقوله‌ای به نام «جدایی دولت و دین» به طور مشخص وجود ندارد، در حالی که لائیسیته، در یکی از سه اصل بنیادی و تعریف‌ساز خود، بر روی این «جدایی» تأکید می‌ورزد. برای مطالعات بیشتر، چه در مورد لائیسیته و سوکولاریزاسیون و چه در رابطه با تفاوت‌های میان این دو مقوله، رجوع کنید به کتاب [Sociology of Secularization](#) و مقاله‌ای زیر عنوان [The Secularization of Society](#)

نوشته‌ها و آثار آنها در کتاب‌نامه پایانی این نوشتار، در شماره‌های 29 و 30 درج شده‌اند.

ریشه‌ها و زمینه‌های تبارشناسیک لائیسیت را می‌توان در دوران‌های زیر نشان داد:

- 300 - 400 پیش از میلاد: پیدایش فلسفه و طرح لوگوس (Logos) (گفتمان استدلالی) در برابر افسانه (میتوس Mythos) در یونان باستان با پیش‌سقراطیان، افلاطون و به‌بوژه سوفیست‌ها (Sophistes) و ارسطو.

- سرآغاز میلاد در بیان مسیح: «...» باب هجدهم، (36). «...» باب بیست و دوم، (21).

- 1400 - 1500 میلادی: رنسانس Renaissance در هنر، ادبیات و علوم (در ایتالیا و به‌طور کلی در سراسر اروپا): بوتیچلی (1445-1510) و رافائل (1483-1520) چون دو نماد سکولاریزاسیون یا دنیوی کردن نقاشی دینی.

- 1517 - 1570 میلادی: رفرماسیون (Réformation)، اصلاح دین یا پروتستانتیسم در آلمان و اروپای شمالی و گسترش آن به دیگر مناطق اروپا. مارتین لوتر (1453-1546) و انتشار 95 تز او در اکتبر 1517: سکولاریزاسیون در مسیحیت و پایان دادن به سلطه کلیسای کاتولیک در بخشی از اروپا از این‌جا آغاز می‌شود. در این دوره است که نیکولو ماکیاولی (1469-1527) سیاست و سیاست‌ورزی در گسست از دین را برای نخستین بار ابداع و تبیین می‌کند.

- 1618 - 1648 میلادی: جنگ‌های مذهبی 30 ساله و پیمان‌های وستفالی. با این قراردادها، که به‌طور عمده در سال 1648 در شهر مونستر آلمان منعقد می‌شوند، اروپا از جنگ‌های متمادی مذهبی خارج می‌شود و صلح دینی میان مذاهب مختلف، که در ستیز با هم

بودند، برقرار می‌گردد. پیمان وستفالی مرحله‌ای مؤثر و مهم به سوی استقلال قدرت‌های سیاسی از دین و نهاد دین بر اساس منطق و راسیونالیته دولتی به شمار می‌رود. سوکولاریزاسیون املاک و مستغلات کلیسای کاتولیک در این پیمان اعلام می‌شود. در این هنگام است که برای نخستین بار، واژه سوکولاریزاسیون، که کلمه‌ای فرانسوی است، در مورد خاص انتقال اموال غیرمنقول کلیسا به بخش دنیوی، دولتی و خصوصی ابداع و به کار برده می‌شود.

– **سده‌های هفدهم و هجدهم میلادی:** ترقی راسیونالیسم (خردگرایی) و پیشرفت علوم، هنر، ادبیات، فلسفه در **آزادی و استقلال** از دین و کلیسا. در میدان فلسفه: **هابز (1588-1679)** و **اسپینوزا (1632-1677)**. روشنگری **Les Lumières** در فرانسه با **ولتر (1694-1778)** و **روسو (1712-1778)**. **Aufklärung** در آلمان با **کانت (1724-1804)**. رواداری دینی و عقیدتی (**تولرانس**) در انگلستان با **جان لاک (1632-1704)**.

– **1789 – 1871:** دوران انقلاب‌های اجتماعی، از جمله بر ضد کلیسا سالاری و برای جدایی دولت و دین. از انقلاب فرانسه (1789-1799) تا **کمون پاریس (1871)**.

3- لائیسیته در فرانسه، طی یک فرایند مبارزاتی تاریخی و دیرپا شکل می‌گیرد. یعنی از راه مبارزات اجتماعی و سیاسی با شرکت مردم شهر و روستا و به ویژه زحمتکشان و روشنفکران لائیک، سوسیالیست و آزادی‌خواه. فرایند تحقق لائیسیته در فرانسه بیش از یک قرن، از آغاز انقلاب کبیر فرانسه در 1789 تا تصویب **قانون لائیسیته در 1905** به درازا می‌کشد.

در درازای سده‌ی نوزدهم تا اوایل سده‌ی بیستم، یک رشته جنبش‌ها و انقلاب‌های اجتماعی و سیاسی در فرانسه رخ می‌دهند که همیشه همراه با مبارزه علیه

سلطه‌ی کلیسا و دین (کلیسasalاری Cléricalisme) بوده‌اند. ابتدا در انقلاب فرانسه (1789 – 1899)، سپس در انقلاب جمهوریخواهی و اجتماعی در 1848، پس از آن در کمون پاریس (1871) و سرانجام در دوران جمهوری سوم با توسعه‌ی جنبش برای «**laïcité**» از 1871 تا اوایل قرن بیستم. با تصویب «**قانون جدایی کلیساها از دولت**» در 9 دسامبر 1905، که به قانون لائیسیته معروف می‌شود، فرایند شکل‌گیری لائیسیته در فرانسه به پایان می‌رسد. با این همه، در درازای قرن بیستم و تا امروز، تحول و تکامل این قانون همواره موضوع بحث و جدل قرار می‌گیرد.

4- **پیدایش واژه لائیسیته Laïcité.** این اصطلاح برای نخستین‌بار در پی کمون پاریس، در سال 1871، در گزارشی از یک جلسه‌ی شهرداری در حومه‌ی پاریس درباره‌ی «تعلیم و تربیت لائیک در مدارس» به کار برده می‌شود، پیش از این، چنین کلمه‌ای در ادبیات سیاسی وجود نداشت. منظور ما در این جا خود کلمه «لائیسیته» است که تا آن زمان اختراع و بیان نشده بود، در حالی که واژه «لائیک» از دیرباز (از زمان هومر و در زبان یونانی) وجود داشته است. در واژه‌شناسی مسیحی به دین‌باوران غیرکلیسایی «لائیک» می‌گویند؛ مردمانی که مؤمن‌اند اما چون کشیشان و دیگر صاحب منصبان در سلسله مراتب کلیسایی، وابستگی به نهاد کلیسا و یا نقشی، مقامی و یا مسئولیتی در آن ندارند. در یک کلام، ریشه‌ی لائیک و لائیسیته از لائوس (Laos) (λαος) یونانی برخاسته و لائوس در این زبان به معنای «مردم» (peuple)، (people) است. هومر، در ایلیاد، جنگجویان عادی و سربازان را لائوس می‌نامید و آن‌ها را با این عنوان از رئیسان و فرماندهان نظامی متمایز می‌کرد. لائوس به طور کلی در یونان باستان شامل توده‌ی مردم و به بطور ویژه دهقانان، پیشه‌وران و ملوانان می‌گردید.

5- مجادله امروز بر سر لائیسیته. امروزه، با رشد بنیادگرایی و تروریسم اسلامی و در مقابله با آنها با رشد نژادپرستی و خارجی‌ستیزی، معنای لائیسیته، آن گونه که در اوایل سده بیست میلادی تعریف و تبیین گردید و ما در زیر در سه اصل فرموله‌اش می‌کنیم، دستخوش اختلاف و مجادله در محافل سیاسی، اجتماعی، روشنفکری و دانشگاهی شده است. از جمله در فرانسه که زادگاه لائیسیته به شمار می‌رود، از این پدیدار (هم‌چنین باید گفت از سکولاریزاسیون و سکولاریسم نیز) تفسیرها و دریافتهایی ارائه داده می‌شود که گاه بسی فراتر از معنای واقعی آن می‌روند و شامل مسائل اجتماعی و سیاسی دیگر چون برابری زن و مرد، دموکراسی و غیره می‌شوند. این را ما **درک فراخ از لائیسیته** می‌نامیم. در بالا تأکید کردیم که این مقوله **تنها و تنها** به مناسبات میان دولت و دین و به آزادی عقاید دینی و غیر دینی می‌پردازد و نه چیز دیگری. در برابر این درک فراگیر، اما عده‌ای نیز دریافتی محدود از آن چه که لائیسیته در حقیقت و در نامیت‌اش هست به دست می‌دهند: **درک تقلیل‌گرا از لائیسیته.** اینان با کاهش مضمون لائیسیته راه را بر نقض بی‌طرفی نهادهای دولتی و بخش عمومی نسبت به دین می‌گشایند، کاری که به یک پَس‌روی اجتماعی می‌ماند. طرفداران این درک دوم از لائیسیته، از آزادی‌های دینی و غیر دینی صحبت می‌کنند اما از «جدایی»، که یکی از سه اصل بنیادین معنای لائیسیته است، کمتر سخن به میان می‌آورند و یا مضمون آن را تقلیل می‌دهند. از این رو ما امروزه با «لائیسیته‌های» گوناگون رو به رو هستیم: لائیسیته فراخ و لائیسیته محدود.

اما به باور ما، با وجود این دریافتهای جدید و گاه اختیاری و ناروا از آن، لائیسیته باید معنای اصلی خود را حفظ نماید. این معنا در سه اصل یا ارزش تبیین شده است که در زیر فرموله می‌کنیم.

سه اصل تعریف‌گر و تفکیک‌ناپذیر

لائسیتہ

1- جدایی دولت و دین

لائسیتہ مستلزم استقلال و جدایی دولت و بخش عمومی نسبت به نهادهای دینی است. امور سیاست و سیاست‌گذاری در کشور تنها و تنها بر حاکمیت مردم استوار است. دین و مذهب امری خصوصی‌اند. دولت در امور ایمانی و اعتقادی هیچ دخالتی نمی‌کند. دولت هیچ دینی را، در هر صورتی، چه دین اکثریت مردم باشد و چه نباشد، به رسمیت نمی‌شناسد. این بدین معناست که در لائسیتہ، دین رسمی یا دولتی وجود ندارد. **دولت دین و مذهب ندارد.** قانون اساسی و سه قوای مجریه، مقننه و قضائی به هیچ دینی ارجاع نمی‌دهند، از احکام دینی و مذهبی پیروی نمی‌کنند. دولت هیچ لابی مذهبی را به رسمیت نمی‌شناسد. از جدایی دولت و دین، **بی‌طرفی** دولت، نهادهای دولتی و عمومی، یعنی ادارات دولتی، شهرداری‌ها، مدارس دولتی و در نتیجه بی‌طرفی کارمندان این نهادها نسبت به ادیان و مذاهب گوناگون به دست می‌آید. تبلیغ و ترویج دین از هر راه، از جمله با نمایش آشکار نشانه‌های مذهبی در ادارات دولتی و **بخش عمومی** (و نه در جامعه و بخش خصوصی) از سوی کارمندان آنها ممنوع است. در لائسیتہ، شهروندان در برابر سازمان‌های دولتی و عمومی، قطع نظر از عقاید و اعتقاداتشان، برابرند.

در لائسیتہ، نهادهای دینی و مذهبی خصلت دولتی ندارند. این‌ها در شمار **نهادهای جامعه مدنی** قرار می‌گیرند و بی هیچ تمایزی و برابری از همه حقوق، اختیارات و وظایف انجمن‌های جامعه مدنی برخوردار می‌باشند. دولت هزینه‌های امور مذهبی، نهادهای دینی، مدارس خصوصی مذهبی و از این دست را بر عهده نمی‌گیرد. دولت هیچ بودجه‌ای را به امور مذهبی اختصاص نمی‌دهد. نهادهای دینی، چون بخشی از جامعه انجمنی و مدنی، هزینه‌های خود را، خود، باید به طور مستقل تأمین نمایند و بدین منظور 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 (اجرائی، قانون‌گذاری و قضایی) و از سوی دیگر، دولت و نهادهای دولتی در امور درونی نهاد دین.

2- 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. در لائسیته، همه‌ی افراد جامعه در برابر قانون برابرند، صرف نظر از مذهبی بودن و مذهبی نبودن آن‌ها.

3- برابری دین‌باوران و دین‌ناباوران در برابر قانون

در لائسیته، باورمندان به دین و غیرباورمندان به دین 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. 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.

نتیجه‌گیری

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 باهم، همزمان و بدون کم و کاست رعایت کند، در غیر این صورت این رژیم لائیک محسوب نمی‌شود. از این رو ست که، بنا بر تعریف لائیسیته بر اساس همپایی سه اصل فوق، به عنوان نمونه، جمهوری اسلامی ایران که یک تئوکراسی است، رژیم پهلوی‌ها در ایران (1925-1978) 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 «لائیک» نامید. 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 واقعی موجود») و یا آزادی عقیده و وجدان پایمال می‌شود (در همه‌ی این رژیم‌ها). به بیانی دیگر، در همه‌ی این کشورها ما با نبود فاحش یک، دو یا هر سه اصل لائیسیته روبرو بودیم و یا هستیم. در نتیجه نمی‌توان در آن‌ها، از جود لائیسیته، با تعریفی که به دست دادیم، سخن گفت.

لائیسیته عقیده‌ای یا اعتقادی در کنار دیگر عقیده‌ها و اعتقادهای نیست، بلکه آزادی عقیده و اعتقاد است. لائیسیته ایدئولوژی یا ایمان جدید نیست، بلکه پشتیبان آزادی بیان، چه دینی و چه غیر دینی، است.

تجربه‌ی تاریخی در رابطه با فرایند لائیسیته 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 لائیسیته (و سکولاریزاسیون نیز) همواره در درازای تاریخ غرب امری مبارزاتی و جنبشی بوده است. به بیانی دیگر، این مردمان آگاه و آزادی‌خواه جوامع غربی 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 کشورشان پایان بخشیدند.

در ایران امروز، که زیر سلطه دین‌سالاری اسلامی به سر می‌برد، جدایی دولت و دین تنها از راه مبارزات اجتماعی و سیاسی خود مردم و با همراهی جنبش فکری لائیک و آزادی‌خواه، طی فرایندی سخت و دیرپا، می‌تواند تحقق پیدا کند. ابتدا، با پایان دادن به رژیم جمهوری اسلامی ایران و سپس با مبارزه در راستای برآمدن مناسباتی نوین بر اساس سه اصلی که لائیسیته را می‌سازند.

کتاب‌نامه

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*, *Philodophie 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

اردیبهشت 1400 - آوریل 2021

cvassigh@wanadoo.fr

www.chidan-vassigh.com

لائسیتہا در جهان



LES LAÏCITÉS
DANS LE MONDE

Jean Baubérot

puf

“لائسیته‌ها در جهان”

ژان بوبرو

ترجمه: بهروز عارفی و تقی تام

در ادبیات سیاسی ایران، برداشتهای متفاوتی از دو مفهوم لائسیته و سکولاریسم ارائه شده است. جامعه‌شناسان و مورخان لائسیته نیز تعریف‌های متنوعی از این دو مفهوم به دست داده‌اند.

ژان بوبرو، تاریخ‌نگار و جامعه‌شناس فرانسوی و بنیان‌گذار جامعه‌شناسی لائسیته، در کتاب “لائسیته در جهان”، در سه بخش “ماقبل تاریخ لائسیته”، “لائسیته و مدرنیته پیروزمند” و “لائسیته و چالش‌های قرن بیست و یکم” به این دو مفهوم پرداخته است.

سکولاریسم و لائسیته

گاهی اظهار می‌دارند که واژه “لائسیته” به چند زبان، از جمله انگلیسی غیرقابل ترجمه است. قبلاً یادآوری کرده بودیم که این واژه از laos یونانی و لاتینِ کلیسائی laïcus می‌آید (که به معنی کسی است که فرمان‌کشی‌ی دریافت نکرده است). واژه layman انگلیسی مترادف با تعریف اخیر است، و در سال 1842، آکادمی فرانسه “لائسیسم” را به مثابه دکترینی تعیین کرد که «برای لائیک‌ها این حق را قائل است که بر کلیسا حکومت کنند»^[1]. در این جا، انگلستان مورد نظر است. در قرن بیستم، تاریخ‌دانان انگلیسی برای مشخص‌کردن افزایش قدرت «لائیک‌ها» (یعنی پادشاه، مشاوران سیاسی و غیره) در حکومت کلیسای مستقر، از واژه laicization صحبت می‌کنند.

به این خاطر، مسئله‌های معناشناختی را بهتر می‌فهمیم: در زبان فرانسه، لائسیته به تدریج برای مشخص‌کردن «استقلال نسبت به هر فرقه مذهبی، هر اصل دارای خصوصیت مذهبی» (فرهنگ لاروس، 1888) در وضعیتی که کاتولیسیسم بعدی سیاسی دارد، به کار رفته است. برای

کسبِ این استقلال، وجودِ دوره‌ای روحانیت ستیزی لازم بود. در بریتانیا، روحانیت‌ستیزی خفته‌ای خواستار تحکیم «لایسیسم»، یعنی رابطه تنگاتنگ بین دولت و کلیسای ملی شد. این کار به این معنی نیست که کسی خواستار جدائی این دو نشده است. طرفداران آن، National Secular Society (انجمن سکولار ملی) را تاسیس کردند که منشاء نام آنان یعنی سکولاریست‌ها secularists می باشد [2].

در سندهای بین‌المللی، «لایسیته» را «سکولاریسم» ترجمه کرده‌اند و برعکس. در نتیجه، نظریه‌پردازان Secular State سه مَعرِف برای مشخص کردن آن به دست می‌دهند [3]. ابتدا، آزادی دین (آزادی وجدان، آزادی همکاری باهدف مذهبی، آزادی مذهبها برای مدیریت امور خودشان، دخالت محدود دولت به سود سلامتی، اخلاق یا نظم عمومی)، سپس شهروندی لائیک (حقوق و وظایف به تعلقات و اعتقادات مذهبی وابسته نیست)، سرانجام جدائی (حقانیت دولت از منبع سکولار حاصل می‌شود یعنی موافقت افراد زیر حاکمیت، بی‌طرفی دولت یعنی دولت، نه برای دینی تبلیغ و نه به دین کمک مالی می‌کند). یک دولت می‌تواند کم یا بیش سکولار باشد. باید این مفهوم سکولاریسم (تنظیم سیاسی قضائی و نهادینی که اصول جدائی و بی‌طرفی، آزادی وجدان و عدم تبعیض بین شهروندان را به کار می‌بندند [4]) را از مفهوم سکولاریزاسیون تفکیک کرد. واژه اخیر، به نقل و انتقالات اجتماعی-فرهنگی مربوط به پویائی (دینامیک) اجتماعی، تحول دانش و فنون، برتری عقلانیت ابزاری ارتباط دارد؛ نمایندگی‌های اجتماعی مسلط و رفتارها نسبت به دین، مستقل می‌شوند، و عمل به دین، کاهش می‌یابد. اما، در یک جامعه دموکراتیک که باورمندان و غیرباورمندان همزیستی دارند، فردا می‌توانند رابطه متفاوتی نسبت به سکولاریزاسیون داشته باشند، در عین حال که با قاعده لائیک اداره می‌شوند. در نتیجه، حتی اگر واژه سکولاریسم را می‌توان به کار برد، روشن‌تر به نظر می‌آید که در جهانی که واژه‌ها منشاء زبان‌شناختی گوناگونی دارند، بهتر است که از یک سو، سکولاریزاسیون و از طرف دیگر لایسیزاسیون و نتیجه‌ی آن ... لایسیته را از لحاظ معناشناختی، خوب متمایز کرد.

صفحه 16-17 کتاب.

لایسیته و تجددپروزمند

در 1974، سَن ژوست فکر می‌کرد که «سعادت ایده‌ی جدیدی در اروپاست». در واقع، آن گاه نیز نگران سعادت مردم بودند، اما

هدف نخستین او سعادت ابدی بود. پاک‌دینی با همراه کردن سعادت و موفقیت زمینی حاصل از کار، یک مرحله‌ای به شمار می‌رود. عصر روشنگری با فراموش کردن موقتی عهد با خدا، و اولویت قائل شدن به طبیعت، سکولاریزه کردن این مفهوم را به پایان رساند. خدای طبیعت دخالتی در ماجرا ندارد، سعادت در دستان انسان‌هایی است که برای رسیدن به آن، باید فقط روی خود حساب کنند.

سکولاریزاسیون و لائیسیزاسیون

این امر متضمن یک جهش معرفت‌شناختی است: فلسفه‌ای که تلاش‌های علمی نوظهور را می‌گنجاند، برای نشان دادن راه سعادت، الهیات را جایگزین می‌کند. با این ایده‌ی شادی‌آور که شناخت قانون‌های طبیعت و «حقوق طبیعی» انسان‌ها امکان می‌دهد که خوشبخت باشیم، به نظر می‌رسد که سعادت و مدرنیته با هم ارتباط دارند. به موجب اعلامیه 1789، «نادانی، فراموشی یا بی‌توجهی به حقوق انسانی یگانه دلایل بدبختی همگانی است» و تشریح حقوق باید به «سعادت همه» بدل شود. اعلامیه استقلال آمریکا «حقوق لاینفک» «زندگی، آزادی و جستجوی خوشبختی» ابراز می‌دارد. قانون اساسی فرانسه در سال 1793 بیان می‌کند: «هدف جامعه سعادت مشترک است - حکومت بنیاد نهاده شده که برخورداری انسان از حقوق طبیعی‌اش را تضمین کند». جستجوی فردی در یک مورد؛ وظیفه دولت، در مورد دیگر.

همان‌گونه که دیدیم، دو مفهوم که در واقعیت تجربی وارد شده، باید از هم تفکیک شوند: یعنی سکولاریزاسیون و لائیسیزاسیون. سکولاریزاسیون، به اجمال، متضمن از دست دادن وجاهت اجتماعی عوالم مذهبی در جامعه‌های مدرن است، جوامعی که برحسب معیارهای عقلانیت ابزاری در ارتباط با علوم و فنون، کارکردی تدریجی می‌یابند. جامعه صنعتی، و توسعه سرمایه‌داری حوزه‌ای به وجود آورده که برپایه قاعده‌هایی مستقل از مذهب عمل می‌کند و، کم‌کم، این امر در حوزه‌های دیگر جامعه نیز رواج یافته است. لائیسیزاسیون به حکمرانی سیاسی مذهب مربوط است و روابطش با دولت-ملت را □□□□ به مخاطره می‌اندازد. در نتیجه، لائیسیزاسیون به توسعه تکثر دینی بستگی دارد که موجب شده شهروندی را از مذهب تفکیک کرده (آزادی کیش‌ها این تفکیک را الزامی می‌کند)، میان عملکرد جماعت سیاسی و جماعت‌های مذهبی تفاوت قائل گردد و با اتخاذ تدبیرهای قانونی نهادهای جدید مانند آموزش و پزشکی، آن را مستقل کند. روندهای سکولاریزاسیون و لائیسیزاسیون می‌توانند آمیخته شوند، ولی لائیسیزاسیون اقتدارگرایانه می‌تواند شدیدتر از سکولاریزاسیون

باشد، یا، برعکس، سکولاریزاسیون می‌تواند افراط در لائیسیزاسیون را برای افکار عمومی کمتر ضروری کند.

از سوئی سکولاریزاسیون، و از طرف دیگر، لائیسیزاسیون، ساختار ملی، سازماندهی از طریق نهادهای جدید، فتوحات استعماری، از هدف سعادت زمینی معنا می‌یابند، چه فتح آن در میان باشد و چه صدور آن. البته، بدین‌ترتیب، سلطه‌گری‌ها و تناسب قوا، چهره‌ای پوشیده دارند. باوجود این، اجبار مدرن‌بودن، چه دلبخواه و چه به‌زور، برای سراسر جهان ضروری می‌شود.

صفحه 45-47 کتاب

سکولاریزاسیون و لائیسیزاسیون، امروز

فردی کردن دین نتیجه روند لائیسیزاسیون است که منظور آن، آشکارا، دین را به یک‌گزینش شخصی تبدیل کردن است و نه عنصری جهت پیوند سیاست و دین. به این معنی که، در جامعه‌ای کما بیش لائیک‌شده، دین قصد ندارد یک سیستم معیاری تحمیلی باشد، بلکه سیستمی از منابع است که فرد در آن، می‌تواند برای مهار محیط خود به صورتی نمادین از آن اقتباس کرده و هویتی برای خود بسازد. زیرا، از نگاه تاریخ‌نگار، دوقطبی‌بودن «لائیک» (به معنای کلاسیک «لائیک»، غیرروحانی^[5]) نسبت به دین، قبلاً در این نگرش جای می‌گرفت. موجود انسانی معمولی، که «استاد مذهبی» نیست (ماکس وبر)، به‌طور گرایشی تمایل دارد به مثابه منبع «امداد»^[6]، «با حفظ احساس مذهبی‌اش برای خود» در حد امکان، از دین استفاده کند. آنتی‌کلریکالیسم (روحانی‌ستیزی)، به معنای اعتراض به این مفهوم کلیسائی از دین، به سود مفهومی لائیک (به معنای کلاسیک واژه) از یک دین به مثابه مجموعه‌ای از مواد نمادین که فرد می‌تواند در اختیار داشته‌باشد، درواقع پیشین‌تر از لائیسیته بوده و در تمدن‌های گوناگون یافت می‌شود^[7]. بعدها بود که آنتی‌کلریکالیسم با تاخیر توانست خروج از دین را استنباط کند. در اروپا، این تحول در سال‌های 1860، 1870 صورت گرفت.

در سطحی جمعی، روند لائیسیزاسیون عبارت است از گذار از سلطه سیاسی و اجتماعی قطب روحانیون، به تسلط قطب لائیک (و در این‌جا می‌توان دو معنای واژه «لائیک» را به هم پیوند زد). لائیسیزاسیون با تمایز قرون وسطائی «قدرت دنیوی» و «قدرت معنوی» قطع رابطه می‌کند، زیرا، دین در صدد برمی‌آید با لائیسیزاسیون، در سبک

قدرت سیاسی و اجتماعی شرکت نکند و اقتداری اعمال نماید که فقط کسانی آن را می‌پذیرند که به آن رجوع می‌کنند و در شرایطی که آن را می‌خواهند (بدین‌ترتیب، یک کاتولیک می‌تواند مرتباً به عشاى ربانى برود، و به همان ترتیب نیز از روش‌های ضدبارداری استفاده کند).

منشاء واژه "سکولاریزاسیون" روندی است که در طی آن، یک راهب صومعه‌اش (نشانه‌ی ابدیت) را ترک می‌کند تا به امید یک زندگی طولانی معادل یک قرن [در دوران باستان، بر روی طول یک قرن تفاهمی وجود نداشت، برخی اندیشمندان آن را ده یا سی سال و برخی حتی 100 و یا 1000 سال می‌دانستند. م]، (saeculum به معنی طول یک نسل زندگی) زندگی کند. جامعه‌شناسان این مفهوم را گسترش داده و جابجا کرده‌اند، ولی می‌توان ایده «انتقال» (زندگی صومعه‌ای به زندگی غیرمذهبی [دنیا دوست]) را در نظر گرفت. در زمان سکولاریزاسیون [8] روبه‌رشد، اگر نهادهای غیرمذهبی نظیر پزشکی و مدرسه توانستند از نظر اجتماعی اجباری شوند (واکسیناسیون اجباری، برخی آزمایش‌های پزشکی، آموزش اجباری)، و از جنبه قضائی به عنوان معیار تحمیل شوند، دقیقاً به این دلیل است که سکولاریزاسیون در حال رشد بود، و به "پیشرفت" اعتقاد داشتند. قدرت حاکمه ای که اگر معنوی نبود، دست‌کم نمادین و اجتماعی کننده بود، دست بدست شد. منشاء مشروعیت این نهادها، تقدیس هدفی بود که دنبال می‌کردند («میانگین عمر» و شناختی که قصد داشت جایگزین ایده‌آل رستگاری شود)، همچنین اعتقاد به انحصار نهادهای اخیر برای امکان رسیدن به این هدف (خارج از پزشکی، بهداشت وجود ندارد؛ خارج از مدرسه، آموزشی وجود ندارد، چنان که خارج از کلیسا، رستگاری وجود ندارد) و نیز این باور بود که روحانی نهادینه در جهانشمولی مستتر است (مجله هفتگی ال [زن]، 18 دسامبر 2006، تاکید می‌کرد که نظیر کشیشان، پزشکان نیز «جنسیتی ندارند». اما، در واقع، آن‌ها نیز نمی‌توانند از مطالعه ژانر فرار کنند). باوجود این، بلومبرگ حق دارد که ذات باوری را رد کند؛ در این انتقال، جهشی صورت می‌گیرد، و آن از دست دادن تقدس است؛ تقدس دیگر نمی‌تواند ادعا کند که منشائی خارج از امر اجتماعی دارد؛ تقدس کاربردی‌تر و شکننده‌تر می‌گردد. کاش از این پس، شناخت به عنوان منبع اصلی پیشرفت اجتماعی به شمار نیاید، و کاش که طولانی‌تر شدن عمر کمتر مطلوب باشد («حق مردن با منزلت») ... و در این صورت دیگر، مدرسه و پزشکی کمتر به عنوان نهادهای معیار پذیرفته می‌شوند و عمدتاً نهادهای امکانات و

قابلیتی شمرده می‌شوند که Laos عوام می‌خواهد کمابیش به دلخواه خود از آن‌ها استفاده کند (مثلا با ایجاد رقابت بین پزشکی آلوپاتیک و پزشکی جایگزین؛ مدرسه دولتی و مدرسه خصوصی). نهادهائی که مذهب را مایوس و روحانیت زدائی کرده‌اند به نوبه خود روندی مشابه را از سر می‌گذارند که در آن سکولاریزاسیون، خودش مایوس گشته، سکولاریزه شده است [9].

این امر مستقیماً بر لائیسیزاسیون و امورسیاسی تاثیر می‌گذارد. زیرا همان‌طوری که طلال اسد (2003) خاطرنشان می‌سازد، تجدد (مدرنیته) برپایه‌ی «دو اسطوره» بنا شده است: اسطوره روشننگری که در آن سیاست، گفتمانِ خرد همگانی است، اسطوره‌ای که به توانائی نخبگان (خوام) در هدایت انسان‌ها (استبداد روشن‌بین) بستگی دارد؛ و اسطوره انقلابی انتخابات عمومی که در آن، سیاست بیانِ اراده لائوس Laos (عوام) است که با سنجش افکار (نه اجباراً عقلانی) شهروندانِ رای‌دهنده به دست آمده است. واقعیت این است که نهادهای غیرمذهبی هستند که امکان می‌دهند این تناقض بالقوه حل‌شود. زیرا از طریق این نهادهاست که نخبگان و روحانیت، لائوس را آموزش می‌دهند (ولی با کدام منطق؟ با منطق خردمندانه یا «منطق قوی‌تر»؟ احتمالاً، مخلوطی از هر دو). از این‌جا به اهمیت فوق‌العاده‌ی داوی که این نهادهای غیرمذهبی نمایندگی می‌کنند، پی می‌بریم. (خودِ واژه «لائیسیت» ، ابتدا به مدرسه مربوط بود). لذا، الزاماً جهش جدیدی در لائیسیت رخ داد، به‌ویژه که، روند جهانی‌سازی‌ای غالب‌شد که در آن، جامعه‌ها بیش از پیش چندفرهنگی می‌شوند. این جنبه جدید اوضاع را پیچیده‌تر می‌کند و چالش جدیدی را مطرح می‌سازد. درواقع، اهالی غربی شده‌ای در تماس مستقیم با هم قرار می‌گیرند، که سکولاریزاسیون را درونی کرده‌اند و برای دیگران، همان‌طوری که بلانکارت [10] در مورد آمریکای لاتین مشاهده کرده، دین یک سیستم حسیِ کمابیش دربرگیرنده جمع است.

از صفحه 112 تا 116 کتاب.

Les laïcités dans le monde, Jean Baubérot

[11] - مراجعه کنید به Fiala، واژه‌ها، 27 ژوئن 1991، صفحه 48. گرچه املاي آن متغیر بود، اکنون «لائیک پیروان مذهبی را مشخص می

کند که یک روحانی نیست، لائیک طرفدار فعال اصل لائیسیته است»
(صفحه 45).

[2] - مراجعه کنید به E. Royale, I The Origins of the Secularist Movement 1791-1866, II Secularists and Republicans 1866-1915, Manchester University Press. 1974, 1980.

[3] - (D.E. Smith, M. Galander (Bhargava, 1998).

[4] - E. Shakman Hurd (2008) ; A.T. Kuru (2009) ; G.B. Levy, -
.T. Modood (2009) ; J. Berlinerblau (éd.), 2014

[5] - در مقاله نخست، لغزش واژه "لائیک" (غیرروحانی) با لائیک
(در ارتباط با لائیسیته) توضیح داده شده است.

[6] - و طبیعتاً، در این جاست که در جامعه لائیک‌نشده، می‌توان عملاً
برخی جنبه‌های دین را از لحاظ سیاسی تحمیل کرد.

[7] - در صفحه 8 کتاب توضیح داده شده است.

[8] - به عقیده جامعه‌شناسان

[9] - در این جهت، این روند پیش از همه، سکولاریزه‌کننده است، اما
برای این منظور به استراتژی‌های جدید لائیسیزاسیون نیاز دارد.

[10] - R. Blancarte, in J. Baubérot, M. Wiewiorka, 2005, p. 255.

آیا زمان برای طرح لائیسیته مناسب است ؟

فائیت

لائسیت

حسن بهگر



امروز ابراز نارضایی و بحث ختم دخالت ملایان در امر سیاست به یک امر روزانه در زندگی ایرانیان بدل شده است. منتها برخی برای مقابله با سلطه ی آخوندها به بیراهه می روند و به جای نقد اختلاط دین و سیاست، بی محابا به جنگ اسلام می شتابند. عده ای دیگر با تعریف و تمجید اغراق آمیز از زرتشتیگری برگشت به آن دین را توصیه می کنند و برخی با شیعه گری و رافضی خواندن آن سنی گری را تبلیغ می کنند و عده ای اصولا تا همه ی آخوندها و قاری ها و مداح ها را دار نزنند آرام نمی گیرند! متأسفانه همه ی اینها بیراهه می روند و در نهایت جنگ مذهبی و برادرکشی را تجویز می نمایند.

اگر ما لائیسیت را توصیه می کنیم به این سبب است که بهترین وسیله و صلح آمیزترین راه حل برای جلوگیری از چنین فجایی است که به سبب انباشه شدن بغض و کینه در حکومت دینی ایجاد شده است. آنهایی که شیعه گری را رد می کنند تا سنی گری را به جای آن بنشانند غافل از آن هستند که چه خواب آشفته ای برای ایران می بینند. بیهوده نیست که برخی «روشنفکران» بهایی هم به فکر آن افتاده اند که دین مردم را بهایی کنند. از جانب دیگر فرقه های مختلف مسیحی هم ایران را طعمه خوبی دیده اند و سهم خود را می طلبند. متأسفانه تمام کوشش ها و تبلیغات گروه های دینی که می تواند در جهت لائیسیت یعنی احترام به تمام ادیان ولی بدور از سیاست باشد در جهت بالعکس آن یعنی جنگ مذهبی مصروف می شود.

حال جمعی دیگر معلوم نیست بر چه اساسی می گویند که لائیسیت

برای ایران زود است یا تند است و جامعه حاضر به پذیرش آن نیست و اگر گروه‌ها بر این مطلب پافشاری کنند جامعه ملتهب و چنین و چنان خواهد شد.

این سخن بی پایه است زیرا حکومت اسلامی از آغاز حیات خود زمینه را با فشارهای بی حد و اعدام‌ها و سختگیری‌ها و اشاعه خرافات آماده کرده است. کار بدانجا رسیده است که رهبران یا مسئولان مذهبی خود اقرار به سست شدن عقاید مذهبی و رضایت نه تنها مردم بلکه حوزه علمیه کرده‌اند.

خود سردمداران حوزه از جمله مصباح یزدی اعتراف می‌کند: «برخی در حوزه علمیه همان حرفی را می‌زنند که تفکر سکولاریسم غرب می‌گوید.» (1)

آیت‌الله محمد یزدی رئیس جامعه مدرسین حوزه علمیه قم به طلبه‌ها اخطار می‌دهد: «آخوند سکولار به حال اسلام مضر است.» (2)

همین چند روز پیش بود که آخوند محمدی عراقی گفت: «خطر سکولاریسم نو در حوزه علمیه قم جدی است.» (3)

امروز پس از 42 سال حکومت حتا برخی از نواندیشان دینی خود پیشقدم جدایی دین از دولت شده‌اند. (4)

مخالفت با حجاب تقریباً فراگیر شده است و بسیاری از متدینین می‌گویند که مدرک و دلیل قاطعی برای اثبات وجوب «تفسیر رسمی از حجاب» وجود ندارد.

نو اندیشان دینی به این بسنده نکرده به رهبران مصر نامه نوشته‌اند که: «همان طور که می‌دانید ملت ایران در سال 1979 استبداد شاهنشاهی را سرنگون و به تأسیس نظام جمهوری اسلامی رأی آری داد. این رأی که با 2/98 درصد آراء مردم در طیف گسترده آن با عقاید متفاوت و با اعتماد به سخن رهبر روحانی آن که صریحاً وعده داده بود روحانیون قصد حکومت ندارند و خود به حوزه‌های علمیه باز خواهد گشت، تثبیت شد، در واقع رأی به برچیده شدن بساط استبداد و برپائی آزادی، عدالت اجتماعی و ارزش‌های اخلاقی و دینی بود، اما نه توده‌های مردم و نه رهبران دینی، طرح تدوین شده‌ای از حکومت اسلامی نداشتند و جز کلیاتی از حکومت عدل علوی چیزی ارائه نکردند. به این ترتیب رژیم سابق، قبل از آنکه نظامی نوین طراحی و تدوین گردد، برچیده شد و در غیاب احزاب و نهادهای مستقل

مردمی که در دوران استبداد سلطنتی سرکوب شده بود، بخشی از نهاد مستقل روحانیت شیعه که با ساختار ویژه و تشکیلات سنتی خود باقی مانده بود، توانست قدرت را با تکیه بر تقلید سیاسی اقشار سنتی و با سوء استفاده از عواطف و احساسات مذهبی مردم در انحصار گیرد.» سپس این گروه در ادامه می افزایند: «تجربه تلخ ملت ما اینک فراروی شماست. آزموده را بار دیگر نیازمائید. شما در اصل چهارم پیش نویسی که به عنوان قانون اساسی مصر تهیه کرده اید، شیخ الازهر و علمای این دانشگاه و حوزه علمیه بزرگ اسلامی را در جایگاهی قرار داده اید که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران برای فقهای شورای نگهبان، که منصوب رهبری هستند، قرار داده است.» (5)

این نامه که بصورت کامل نیز در دسترس نیست و به نقل از کیهان شریعتمداری نقل شده است فریاد متولیان حکومت را در آورده است ولی باید توجه داشت هنگامی که نواندیشان دینی ما حتا به کشورهای دیگر خاورمیانه جدایی دین از دولت را توصیه می کنند دیگر چه جای شک و شبهه در آمادگی مردم ایران باقی می ماند؟

بد نیست برای حسن ختام بخشی از زمینه های اجتماعی بحران سیاسی در ایران معاصر نوشته حسین بشیریه که به فاصله گرفتن مردم از دین و شریعت حکومتی پرداخته است بیاورم.

«پیدایش شکاف فزاینده میان کردارهای عمومی و ایدئولوژی رسمی (به تفسیر افکار روحانیت) در طی سال های پس از انقلاب، موضوع بررسی ها و پژوهش های بسیاری بوده است. در یک برداشت کلی می توان گفت که ایدئولوژی گریزی زمینه ی نوعی شریعت گریزی و در نهایت سیاست گریزی را به معنایی ایدئولوژیک فراهم کرده است. در تقابل فزاینده میان ایدئولوژی رسمی و افکار عمومی، با توجه به خصلت دینی حکومت، اعتقاد و التزام مذهبی افراد بر طبق پژوهش های موجود دچار نقصان شده است. براساس یک پژوهش درحالی که در سال 1365، 89/3 درصد افراد مورد پرسش اعتقاد مذهبی خود را زیاد اعلام داشتند، در سال 1371 این رقم به 43/2 درصد کاهش یافت. در مقابل افرادی که در سال 1365 میزان اعتقاد دینی خود را کم یا خیلی کم اعلام داشتند 2% جمعیت نمونه بود. این رقم در سال 1371 به 27/6 درصد افزایش یافته بود. [ملک پور، 1378] در جمع بندی یافته های پژوهش مورد نظر آمده است که به طور کلی هرچه از زمان انقلا و جنگ فاصله می گیریم، این پایبندی های (مذهبی) روندی نزولی را نشان می دهد... (تحقیقات) حکایت از کاهش باورهای مذهبی جوانان و کاهش حضور و مشارکت آن ها در مساجد و مراسم مذهبی

دارد (به ویژه) از سال 1368 به تدریج شاهد نوعی تغییر ارزش ها در جامعه ایران و گرایش به طرف ارزش های مادی، ثروت، تجمل گرایی و کمرنگ شدن تدریجی مضامین (مذهبی) بودیم. (6)

(ملک پور، 131378 به نقل از رفیع پور، 1378:115)

در پژوهش دیگری که در سال 1371 و در بین 479 نفر دانش آموز در خصوص میزان شرکت در نماز جماعت صورت گرفت نتایج به دست آمده حاکی از آن بود که در بین افراد نمونه تحقیق جمعاً 14/9 درصد همیشه یا اغلب برای نماز به مسجد می روند؛ 16/9 درصد گهگاه به این کار مبادرت می ورزند و در مقابل 38/8 درصد هیچگاه برای ادای نماز به مسجد نمی روند (ملک پور، 1378: 104 به نقل از کلهر، 1371)...

براساس پژوهش دیگری که در سال 1378 انجام شده نتایج به دست آمده حاکی از آن است که از جمعیت آماری مورد نظر در سال 1378، 3/3 درصد، هر هفته به نماز جمع می رفته اند، 6&55 درصد هیچگاه به نماز جماعت نرفته اند، 37 درصد اصولاً به نماز جماعت نمی روند و 11/7 درصد مرتب در نماز جماعت شرکت می کنند.» (5)

خلاصه کنم: دو عامل کلان به بی پایگی این ادعا که مردم برای پذیرش لایسیسته آمادگی ندارند، حکم می کند. یکی آمارگیری که نمونه اش را دیدید و هر قدر هم بخواهیم در قبولش احتیاط به خرج بدهیم، بسیار روشن به ما می گوید که مردم از دین فاصله گرفته اند، یعنی روند سکولاریسم که چند سده در اروپا طول کشید، در کشور ما به سرعت تمام و در عین وجود حکومت مذهبی پیشرفت کرده است، روند سکولار شدن هم که می دانیم زمینه ساز لایسیسته است. دیگر اینکه فکر جدایی دین از سیاست در بین روحانیت و اندیشمندان مذهبی نیز به سرعت پیشرفت کرده است. یعنی خود روحانیان هم روز به روز بیشتر خواست جدایی را ابراز می نمایند که نمونه های کوچکی از آن را آوردم. همه چیز حکایت از دو شقه شدن ملایان بر سر سکولاریسم و لایسیسته است و ملایان خود بر زبان آورده اند و متأسفانه برخی از روشنفکران باور ندارند و معلوم نیست بر چه اساسی چنین سخن می گویند.

اصلاً اگر مردم برای آزادی دینی آماده نیستند، از کجا معلوم که اصلاً برای آزادی سیاسی و دموکراسی آماده باشند؟

اگر این طور فکر می کنید، صریح بگویید و خیال همه را راحت

کنید. در ضمن اگر اعتقاد دارید که می توان بدون آزادی دینی آزادی سیاسی هم داشت، توضیح بدهید و همه را روشن بفرمایید.

چهارشنبه - ۲۲ بهمن ۱۳۹۹

2021-02-10

(1)

<https://www.isna.ir/news/97122613709/%D9%85%D8%B5%D8%A8%D8%A7%D8%AD-%DB%8C%D8%B2%D8%AF%DB%8C-%D8%A8%D8%B1%D8%AE%DB%8C-%D8%AF%D8%B1-%D8%AD%D9%88%D8%B2%D9%87-%D8%B9%D9%84%D9%85%DB%8C%D9%87-%D9%87%D9%85%D8%A7%D9%86-%D8%AD%D8%B1%D9%81%DB%8C-%D8%B1%D8%A7-%D9%85%DB%8C-%D8%B2%D9%86%D9%86%D8%AF-%DA%A9%D9%87-%D8%AA%D9%81%DA%A9%D8%B1-%D8%B3%DA%A9%D9%88%D9%84%D8%A7%D8%B1%DB%8C%D8%B3%D9%85>

- (2)

<http://www.jahannews.com/news/695365/%D8%A2%DB%8C%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87-%DB%8C%D8%B2%D8%AF%DB%8C-%D8%A2%D8%AE%D9%88%D9%86%D8%AF-%D8%B3%DA%A9%D9%88%D9%84%D8%A7%D8%B1-%D8%AD%D8%A7%D9%84-%D8%A7%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85-%D9%85%D8%B6%D8%B1>

- (3)

<https://www.dw.com/fa-ir/%D9%86%DA%AF%D8%B1%D8%A7%D9%86%DB%8C-%D8%AE%D8%A7%D9%85%D9%86%D9%87%D8%A7%DB%8C-%D8%A7%D8%B2-%D8%B1%D8%B4%D8%AF-%D8%B3%DA%A9%D9%88%D9%84%D8%A7%D8%B1%DB%8C%D8%B3%D9%85-%D8%AF%D8%B1-%D8%B4%D9%87%D8%B1-%D9%82%D9%85/a-56465019>

(4) - ما خواهان جدایی دین و دولت در ایران هستیم؟

بیانیه تحلیلیِ جمعی از نواندیشان دینی

حسن یوسفی اشکوری-محمد جواد اکبرین-

عبدالعلی بازرگان-رضا بهشتی معز-سروش دباغ-

محمود صدری-رضا علیجانی-حسن فرشتیان-یاسر میردامادی

-صدیقه وسمقی

- (5)

<https://www.khabaronline.ir/news/266074/%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87-%D9%BE%D9%86%D8%AC-%DA%86%D9%87%D8%B1%D9%87-%D8%A7%D8%B5%D9%84%D8%A7%D8%AD-%D8%B7%D9%84%D8%A8-%D9%85%D9%82%DB%8C%D9%85-%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC-%D8%A8%D9%87-%D8%B1%D9%87%D8%A8%D8%B1%D8%A7%D9%86-%D9%85%D8%B5%D8%B1>

(6)- زمینه های اجتماعی بحران سیاسی در ایران معاصر- حسین بشیریه- رویه 140/141

حسن بهگر

برگرفته از سایت ایران لیبرال