

جدایی دولت و دین در ایران. توانایی‌ها، ناتوانی‌ها و سه شرط امکان‌پذیری

شیدان وثیق

آبان 1388 - نوامبر 2009

cvassigh@wanadoo.fr

جدایی دولت و دین در ایران

توانایی‌ها، ناتوانی‌ها و سه شرط امکان‌پذیری

می‌دانیم که انقلاب 1357 به استقرار تئوکراسی اسلامی در ایران انجامید. دین و دستگاه آن بر تمام وجوه اجتماعی و سیاسی جامعه سلطه‌ای تام برقرار می‌کند. جمهوری اسلامی و قانون اساسی‌اش تجلی عالی چنین نظامی می‌شود. سیستمی که در آن، ایدئولوژی دینی بر سه قوای اجرایی، قانون‌گذاری و قضایی سیادت انحصاری دارد. به راستی می‌توان ادعا کرد که تئوکراسی اسلامی در ایران کامل‌تر از تئوکراسی‌های مسیحی غربی در سده‌های میانه است. در چنین شرایطی، خروج از دین‌سالاری در ایران به معضل و بغرنج اساسی و کلیدی برای نیل به آزادی و دموکراسی تبدیل شده است.

در این جستار، پرسش امکان‌پذیری جدایی دولت و دین در ایران را مورد تأمل قرار می‌دهیم. ابتدا به بازگویی اجمالی عواملی می‌پردازیم که در غرب زمینه‌های فروپاشی سیادت سیاسی و اجتماعی دین را فراهم می‌کنند. عواملی که با وجود تفاوت‌ها و اختلاف‌های دو جهان شرقی و غربی، اسلامی و مسیحی... خصلتی عمومی و جهانشمول دارند. سپس، در پرتو آن‌ها، توانایی‌ها و ناتوانی‌های

فرایند مورد نظر را در شرایط خاص جامعه ی ایران و در پی تحولات اخیر و جنبش موسوم به سبز بررسی می کنیم. در نتیجه گیری پایانی، سه شرط امکان پذیری جدایی دولت و دین و به طور کلی امر لائیک یا سکولاریسم در ایران را مطرح می کنیم.

1- دو مفهوم پایه ای در تبیین «خروج از سیادت دین»

ما برای تبیین مسأله ی «خروج از سیادت دین» (1)، دو مفهوم فلسفی بیش نداریم. همواره و ناگزیر باید رجوع به آن ها کنیم. با آن ها کلنجار رویم. می دانیم که در غرب مسیحی، از سده ی شانزده تا نوزده، این «خروج» طی دو فرایند متمایز و مشابه، سکولاریسم و دموکراسی، انجام می پذیرد.

من در کتاب سکولاریسم و دموکراسی و طی مقالاتی، در باره ی تشابهات و تمایزات این دو فرایند توضیحات مبسوطی داده ام. اکنون، برای یادآوری، خطوط کلی و اساسی این دو مقوله را بازگو می کنم:

لائسیته که معنا و مفهومی واحد دارد، از سه رکن اساسی و تفکیک ناپذیر تشکیل شده است:

1- «جدایی دولت و دین». یعنی استقلال و خودمختاری دولت و بخش عمومی نسبت به دین و دستگاه آن (کلیسا در مسیحیت، روحانیت در اسلام). فقدان دین رسمی در کشور. عدم دخالت دولت و نهاد دین در امور یکدیگر. بی طرفی دولت و بخش عمومی نسبت به ادیان و مذاهب مختلف.

2- آزادی عقیده و وجدان. از جمله آزادی به جا آوردن دین به صورت فردی یا جمعی. جدایی دولت و دین به معنای عدم فعالیت سیاسی دین باوران نیست. اینان، چون همه ی شهروندان، بدون برخورداری از امتیازی، در ابراز عقیده و فعالیت سیاسی آزادند.

3- عدم تبعیض دینی و مسلکی. یعنی برابر حقوقی شهروندان، صرف نظر از اعتقادات مذهبی یا غیر مذهبی شان.

اما سکولاریزاسیون در غرب معنایی چندگانه و چند بُعدی داشته است. سه معنای اصلی آن را یادآوری می کنیم.

- معنای اول، افول سیادت دین در جامعه است. پایان یافتن نقش سیاسی و اجتماعی دین در سازماندهی و هدایت جامعه. خودمختاری و تمایزبایی حوزه های مختلف اجتماعی نسبت به ادیان مختلف. تبدیل

مذهب به امری خصوصی، سکولاریزاسیون، در این معنا، نزدیک به لائیسسته است. از این رو گاهی سکولاریزاسیون نیز خوانده می شود. با این همه، در همین معنا نیز، سکولاریزاسیون به مفهوم کامل «جدایی دولت و دین» که در لائیسسته وجود دارد، نیست (2).

- معنای دوم، **سکولاریزاسیون مسیحیت** است. 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 هماهنگ و هم ساز می کند. مسیحیتی که در آن مسیحیت با دین و دینداری (هایدگر). آن چه که پایه ی بحث مخالفان کاربرد سکولاریزاسیون در ایران را تشکیل می دهد، همین تعرف دینی از آن است. اینان با اتکال به آن مدعی اند که اسلام نیازی به سکولاریزاسیون ندارد چون، برخلاف مسیحیت، از همان ابتدا سکولار (دنیوی) بوده است («سکولاریزاسیون مسیحیت» (3)).

- اما معنای سوم نیز جود دارد که «**قضیه ی سکولاریزاسیون**» می نامند. سکولاریزاسیون در این جا به معنای انتقال یا تبدیل نمودارها، مضمون ها و بازنمایی ها از حوزه ی دینی به حوزه ی دنیوی است. در این میان، فرمول معروف کارل اشمیت طرح می شود که می گوید «**دین (یا سکولاریزه) مسیحیت**» (4). بنا بر این نظریه، «**مشروعیت**» عصر جدید در «**گسسته**» از سده های میانی دینی زیر سؤال می رود. پرسشی طرح می شود که آیا مدرنیته - و سکولاریزاسیون چون «**چکیده ی فرایندهای تشکیل دهنده ی مدرنیته**» - **گسسته** ریشه ای یا **آغازی نو** می باشد و یا در حقیقت ادامه ی همان میانی مسیحی اما در شکلی سکولار و زمینی است. بدین سان، از تقدس و ازخودبیگانگی آسمانی به تقدس و ازخودبیگانگی زمینی می رسیم. در نتیجه، برخی از مدعیان این تز، با استفاده از معانی مختلف سکولاریزاسیون، از ضرورت سکولاریزاسیون «سکولاریزاسیون» سخن می رانند. یعنی دین زدایی (معنای اول سکولاریزاسیون) از سکولاریزاسیون (معنای دوم آن) که همواره در حوزه ی دین قرار دارد.

2- پنج عامل اصلی «خروج از سلطه ی دین»

چه عواملی شرایط خروج از سلطه ی دین را فراهم می کنند؟ آن ها را زیر پنج عنوان اصلی توضیح می دهند:

1- استقلال دانش نسبت به دین.

2- استقلال قدرت سیاسی نسبت به دین.

3- رواداری و آزادی وجدان و عقیده.

4- چندگرایی (پلورالیسم) دینی و تبدیل شدن ایمان به امر خصوصی.

5- خودمختاری حوزه های فعالیت اجتماعی.

هر یک از آن ها را به اجمال از نظر می گذرانیم:

- استقلال دانش نسبت به دین یعنی خود مختاری تفکر و روش های علمی نسبت به الهیات. این را سکولاریزاسیون دانش نیز می نامند. بیکن، دکارت، پاسکال، اسپینوزا، لاک، نیوتن، کانت و بسیاری دیگر... نمایندگان نظری این تحول اساسی بوده اند. در سده ی شانزده و هفده میلادی است که به گفته ی هانس بلومبرگ (5)، باز تعریفی از پایگاه دانش در غرب صورت می گیرد. سه «حق» به رسمیت شناخته شده و تثبیت می شوند. حق آزاد کنجکاوی نظری. حق آزاد اندیشه در شک کردن و به پرسش بردن عقاید پذیرفته شده و حق آزاد آزمودن، حتا آن جا که برضد احکام قدسی باشد.

- استقلال قدرت سیاسی نسبت به دین که محصول انقلاب های سیاسی سده ی هفده و هجده اروپا ست. فرایندی است که به تثبیت نهاد دولت به جای نهاد کلیسا می انجامد. مجموعه تحولاتی است که به اشکال مختلف، شرایط خودمختاری سیاست نسبت به نهاد دین را فراهم می کنند. اما ویژگی استقلال قدرت سیاسی در اروپا بطور مشخص از شرایطی ناشی می شود که کلیساها نه تنها نقش سازمان دهنده و متحد کننده خود را از دست می دهند بلکه خود به عاملان چند پارگی، ناامنی، بی ثباتی و جنگ تبدیل می شوند. پس حاکمیت دولت به جای حاکمیت کلیساهای متخاصم می نشیند. دولت چون نهادی بی طرف به جنگ های دینی پایان می بخشد و صلح دینی را برقرار می کند. سیاست، بدین سان، از معیارها و هنجارهای فراسوی حوزه ی عمل خود (چون معیارها و هنجارهای دینی) آزاد می شود. این استقلال قدرت سیاسی نسبت به کلیسا، در عین حال با پدیدار مهم دیگری همراه و همزمان می شود: کناره گیری آگاهانه ی کلیساها یعنی نحله های مختلف مسیحیت از دخالت در امور سیاست و دولت.

- یکی دیگر از زمینه های خروج از سلطه ی دین، مبارزه برای آزادی عقیده و وجدان و دفاع از رواداری (6) است. این مبارزه ی سترگ در شرایط فشارها و سرکوب های دینی و دولتی و در مقابله با آن ها

انجام می گیرد. این مبارزه شرایط مساعدی را برای جدایی دین و دولت به وجود می آورد. دین چون امر خصوصی و وجدانی از دولت داری و سازماندهی اجتماعی - سیاسی کنار می کشد و دولت چون نهادی که به امر عموم می پردازد، در مسایل مربوط به وجدان، از جمله ایمان و دین، دخالت نمی کند.

- عامل دیگر، پلورالیسم دینی و تفرد ایمان است. در سده ی شانزدهم در اروپا، رفرمی در دین رخ می دهد. لوتر، در 31 اکتبر 1517، بیانیه ی آن را به زبان لاتین بر در کلیسای ویتمبورگ (7) نصب می کند. در برابر واتیکان می ایستد و برای خوانش فردی و بی واسطه ی کتاب مقدس، ارزشی خداشناسانه قایل می شود. ایمان تبدیل به رابطه ای ذهنی و شخصی میان فرد و خدا می شود؛ رابطه ای بدون میانجی گری روحانیت و دستگاه دین. از سوی دیگر، فردیت یافتن ایمان، ناگزیر، با تجزیه و چندگرایی دینی، فزونی می یابد. بدین سان، مذهب خصلت «فراگیرنده» و «انبوهی» خود را در هدایت کلیت جامعه از دست می دهد. از همه مهمتر، پس از یک دوران دراز تفتیش عقاید و اختناق دینی، سرانجام شرایطی در غرب پیش می آید که وجود اختلافات و انشاقات مذهبی یعنی پلورالیسم دینی به رسمیت شناخته می شوند. هم چنین نیز، تغییر دین، مذهب و کیش، از این پس، ترک دین و یا اقرار به آتیه ایسم و لادریگری نه تنها جرم به شمار نمی روند بلکه به اموری پذیرفته شده در می آیند.

- آخرین عامل و مهم ترین آن ها، جدایش پذیری کارکردی (8) و خودمختار شدن حوزه های مختلف فعالیت اجتماعی است. دینامیسم اجتماعی فوق را ماکس وبر با مفهوم Eigengesetzlichkeit (خود قانونی) توضیح می دهد. یعنی فرایند خودمختار شدن ساحت های اجتماعی. در هر یک از زمینه های فعالیت اجتماعی، گروه ها و افراد متعلق به آن ها، خواهان حق خودمختاری در حوزه ی حرفه ای خاص خود می شوند. بدین معنا که مایلند تنها از هنجارهای «درونی» خود، از ویژگی ها، ارزش ها و «منطق ذاتی» حوزه ی فعالیت خود - در هنر، اقتصاد، حقوق، سیاست و... - پیروی کنند. افراد و گروه های اجتماعی، در عین حال، هر گونه هنجار برونی ای که بخواهد از خارج، از حوزه ی دیگر ارزشی، محدودیت و ممنوعیت برای آن ها ایجاد کند را رد می کنند.

عواملی که نام بردیم، با این که ابتدا در غرب عمل کرده اند، اما در خطوط کلی شان، صرف نظر از ویژگی های اجتماعی، سیاسی و دینی، جهانشمول اند و زمینه های خروج از سیادت دین را به وجود

می آورند. اکنون، پرسش اساسی و بغرنجی که در برابر ما قرار دارد این است که در پرتو این عوامل پنج گانه، امکان پذیری خروج از سلطه ی دین در شرایط خاص ایران را ارزیابی کنیم. این فاکتورها تا چه اندازه در جامعه ایران عمل کرده و می کنند. پاسخ به این پرسش ها از بررسی توانایی ها و ناتوانی های امر جدایی دولت و دین در ایران می گذرد.

3- توانایی های دین سالاری در ایران

می دانیم که تاریخ ایران از ابتدا، چه پیش و چه پس از اسلام، تاریخ پیوند فشرده ی قدرت و دین بوده است. اما این تاریخ، خود تاریخی است. بدین معنا که مناسبات دین و دولت (سیاست) در ایران، همواره فراز و نشیب هایی داشته است. یکسان و موزون نبوده است. این ناموزونی است که ما را به شرط بندی روی امکان پذیری خروج از سلطه ی دین در ایران تشویق می کند. یعنی دعوت به مبارزه و تلاش در جهت تحقق آن.

اسلام، بیش از دیگر ادیان ابراهیمی، شاید به اندازه ی دین یهود، دین سازمان دهنده و هدایت کننده ی سیاسی و اجتماعی بوده است. از ابتدا، با پیامبرش، در رکاب حکومت و قدرت رواج و توسعه یافته است. در اسلام، از آغاز دعوت بنیان گذار آن در مکه و سپس با استقرار او در مدینه، دین و دولت، پیامبری و فرمانروایی، کلام خدا و قانون، دولت داری و دین داری، سیاست و شریعت... در هم آمیخته اند. به حکم آیه قرآنی که کلام خداست، در اسلام، تکلیف مسلمانان چه در زندگی خصوصی و چه در فعالیت عمومی و اجتماعی، «اطاعت از خدا و رسول و «صاحبان امر» (اولوالامر) است. اطاعت از اینان و فرامین آن ها، در غیاب رسول، مطلق و مقدس است (9).

با این همه، پیوند دین و قدرت سیاسی در درازای تاریخ ایران یکسان نبوده است. این پیوند، بویژه در دو دوره ی صفوی (با رسمیت یافتن تشیع چون مذهب دولتی) تثبیت و تبدیل به آمیزشی نهادینه می شود. از آن پس، پیوند دولت و دین، همواره بیش و کم با شدت، استمرار پیدا می کند. بویژه در دوره ی قاجار، دین و روحانیت نقشی تعیین کننده در امور سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بازی می کنند. در جنبش تنباکو و انقلاب مشروطه، اقتدار دین را هم در قدرت حاکمه و هم در اپوزیسیون آن مشاهده می کنیم. نمود آشکار و بارز اقتدار دین بر جنبش های سیاسی و اجتماعی ایران، نقش روحانیت در سر و رهبری آنهاست. هفتاد و سه سال قبل از جمهوری اسلامی، تبلور عالی

نفوذ دین را در متمم قانون اساسی مشروطه مشاهده می کنیم. در آن جا که اصل «عدم مخالفت با قواعد مقدسه ی اسلام»... و شریعت، در همه ی زمینه ها اعلام می شود؛ از سه قوای اجرایی، مقننه و قضایی تا حقوق ملت (تحصیل و تعلیم، مطبوعات، تشکیل انجمن ها و اجتماعات...) (10).

اما می دانیم که قانون اساسی مشروطه اجرا نمی شود. تنها با استقرار جمهوری اسلامی است که مضمون تئوکراتیک آن متمم به طور کامل و رادیکال تحقق پیدا می کند. تا آن زمان، در دو رژیم سلطنتی پهلوی ها، مسأله ی مناسبات دولت، جامعه و دین، زیر سایه ی دیکتاتوری فردی و استبداد قرار می گیرد. در این دوره می توان از پس نشستن نسبی و موقتی دستگاه روحانیت در جامعه، بویژه در مناسبات با دولت، صحبت کرد. گرایشی که البته از مدتی قبل با فرایند تجدد خواهی در ایران، با امیر کبیر، آغاز شده بود. اما آن چه که رژیم به اصطلاح «لائیک» در دوران پهلوی ها می نامند، اقداماتی بود که از بالا انجام گرفت. یعنی در نبود مطلق آزادی و دموکراسی. بدون شرکت و مشارکت مردم. تکرار می کنیم که لائیسیته یا سکولاریزاسیون در معنای دوم (یعنی روند رهایی و خودمختاری از قید دین و دستگاه آن)، فرایندی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است. روندی است که از دموکراسی و حقوق بشر جدا ناپذیر است. تغییراتی است که بویژه و در درجه ی اول بر فعالیت آزاد جامعه ی مدنی و جنبش های آزاد سیاسی- اجتماعی استوار اند. بر جنبش های مشارکتی، انجمنی و سندیکایی. بر فعالیت های سازمانی و حزبی. فرایندی است ناظر بر مشارکت آزاد و دموکراتیک کُنشگران اجتماعی. بر کثرت گرایی و بسیارگونگی. بر تمایز بانی ساختاری نهادهای اجتماعی از نهاد دین و ارجاعات مذهبی. و می دانیم که این ها همه بدون آزادی و دموکراسی میسر نمی شوند. بدین معنا، در ایران، بویژه در رژیم پهلوی ها، فرایند لائیک به معنای کامل آن، یعنی در سه رکن جداناپذیرش، هیچ گاه انجام نمی پذیرد. در حقیقت، در رژیم شاه ما با تئوکراسی ای در سایه و در حال تکوین رو به رو بودیم. با تئوکراسی ای جنینی و خزنده که ظهور خود را تدارک می دید. خود را آماده برای تصرف قدرت می کرد. بدین ترتیب، سخن گفتن از لائیسیته در شرایط دیکتاتوری رژیم شاه که زمینه ها و شرایط استقرار و برآمدن دین سالاری را فراهم می کند، بیش از هر چیز بیان کج فهمی از معنای آن پدیدار - مقوله است.

4- توانایی های امر لائیک در ایران

پیشتر، از عوامل پنج گانه ای سخن راندیم که زمینه های جدایی دولت و دین در غرب را فراهم کردند: استقلال دانش نسبت به دین، استقلال قدرت سیاسی نسبت به دین، رواداری و آزادی وجدان، چندگرایی دینی و تبدیل شدن ایمان به امری خصوصی و سرانجام خودمختاری حوزه های مختلف اجتماعی که مهمترین عامل به شمار می رود. گفتیم که این عوامل، با وجود تفاوت ها در شرایط، جهانشمول اند. در تاریخ صد ساله ی گذشته که به تاریخ تجدد خواهی ایرانیان معروف است، جنبه هایی از این عوامل را می توان در حوزه های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی مشاهده کرد. از آن جمله است:

- تلاش در راه تشکیل عدالت خانه با متمایز کردن «محاکم شرعیه در شرعیات و محاکم عدلیه در عرفیات» در اصل بیست و هفتم قانون اساسی مشروطه.

- تأسیس مدرسه، دبیرستان، دانش سرا و دانشگاه های مدرن که به انحصار روحانیون و مکتب خانه ها در سوادآموزی و آموزش پایان می دهد.

- رفرم هایی که با وجود مخالفت دستگاه روحانیت، در جهت حق رأی زنان، تشکیل دادگاه های خانواده، کار و فعالیت اجتماعی زنان... انجام می گیرند.

- ورود ایده ها و نهاد های مدرنیته در ایران با این که در عمل از معنا و مضمون حقیقی خود کم و بیش تهی می شوند.

بطور کلی، در صد سال گذشته، ما به میزان و درجات مختلف با حرکت ها و جنبش های فکری، اجتماعی و سیاسی با خواست سیادت زدایی از نفوذ و انحصار دین رو به رو بوده ایم. در یک کلام، گرایشات در جهت استقلال خواهی و خودمختاری نسبت به دین، از مشروطه به این سو، همواره حضور داشته اند. گرچه هیچ گاه به روند غالب تبدیل نمی شوند. گرچه هیچ گاه آشکارا با پرچم جدایی دولت و دین وارد میدان مبارزه نمی شوند. با این حال، توانایی های فرایند جدای دولت و دین در ایران از همین مبارزات و مقاومت های استقلال خواهانه برای خروج از سلطه و نفوذ دین، نیرو گرفته و می گیرند.

روندهای استقلال خواهی نسبت دین و دستگاه آن بویژه در سی سال گذشته با تسلط بلامنازع تئوکراسی و ارزش های آن رشد و توسعه ی بیشتری یافته اند. یک بررسی جامعه شناسانه می تواند میزان این

رشد را در میان اقشار و طبقات مختلف نشان دهد. به نظر سنجی هایی می توان اشاره کرد که بر اساس آن ها در سال 1382، 30% پاسخ دهندگان موافق جدایی دین و سیاست، 55% مخالف و اکثریتی با اعطای امتیاز رسمی یا حق ویژه به دلیل دینداری مخالفت کرده اند (11). این آمار و ارقام در صورتی که قابل اعتماد باشند، می توانند واقعیتی در خور تأمل را بیان کنند. این که بخشی مهم، رو به رشد و فزاینده ای از مردم، بویژه در میان اقشار و طبقات متوسط که متأثر از ایده ها و اسلوب مدرنیته اند، خواهان استقلال کامل قدرت سیاسی از دین و دستگاه روحانیت می باشند.

امروزه، مقاومت ها در برابر دین سالاری در ایران به ویژه در میان آن بخش هایی از جامعه قوت می گیرند که به شدت زیر ستم، محدودیت و تبعیض تئوکراسی قرار دارند. بخش های وسیعی از زنان شهری، جوانان، اقلیت های ملی- مذهبی، گروه هایی که با آزادی قلم، بیان، عقیده و وجدان سر و کار دارند (چون دانشجویان، روشنفکران، فرهنگیان، روزنامه نگاران ...)، بخش هایی از کارگران آگاه و فعال که خواهان ایجاد تشکل ها و سندیکاها، مستقل کاری اند... در یک کلام، جامعه ی مدنی که برای خودمختاری و استقلال بر اساس هنجارهای خاص خود مبارزه می کند، که سلطه ی هنجارهای دین سالاری و اطاعت از آن ها را نمی پذیرد.

5- «جنبش سبز» و جدال میان امر تئوکراتیک و امر لائیک

در جمهوری اسلامی، روند تاریخی فوق یعنی فرایند خروج از تئوکراسی یا جدایی دولت و دین رو به رشد و توسعه خواهد گذارد. این روند را بویژه در تحولات اخیر می توان مشاهده کرد؛ با خیرش اعتراضی بخش های وسیعی از مردم شهری به نتایج انتخابات دهم ریاست جمهوری و در پی آن، با تحول و تکامل پاره ای از خواسته های این جنبش. اما نکته ای که در این جا باید مورد تأکید قرار دهیم این است که در جنبشی که معروف به «جنبش سبز» شده است، توانایی ها و ناتوانی های امر لائیک در برابر امر تئوکراسی، در همزیستی و چالش با هم قرار دارند و عمل می کنند.

جنبش اعتراض به تقلب در انتخابات بالقوه و بالفعل در برابر نهاد های اصلی دین سالاری (چون ولایت فقیه، شورای نگهبان، نهاد ریاست جمهوری، انتخابات تئوکراتیک، نهادهای سرکوبگر ایدئولوژیکی و در این جا دینی...) قرار می گیرد. از این جهت، این جنبش، با این که آشکارا و به طور مستقیم تئوکراسی را نفی نمی کند، اما آشکارا

و به طور مستقیم نهاد هایی را زیر سؤال می برد که جوهر و بنیاد نظام دینی کنونی را تشکیل می دهند. علاوه بر این جنبه، پاره ای از خواسته ها و شعارهای اجتماعی و سیاسی طرح شده در این جنبش، چون خواست آزادی و حقوق شهروندی و یا شعار «جمهوری اسلامی» در برابر «جمهوری اسلامی» - با این که فرمول «جمهوری اسلامی» خالی از ابهام و اشکال نیست - همه گویای رشد عواملی هستند که می توان آن ها را در شمار قابلیت ها و توانایی های امر تئوکراسی زدائی و جدایی دولت و دین در ایران به حساب آورد.

اما از سوی دیگر، عوامل مهم دیگری در این جنبش عمل می کنند که تا اندازه ای نیز نقش هدایت کننده دارند و به استمرار ایدئولوژی، سمبل ها، شعارها، ارزش ها و شیوه های امر تئوکراسی در خطوط اصلی آن در ایران کمک می کنند. از آن میان می توان به حضور فعال بخشی از روحانیت و مراجع دینی، اسلام گرایان و بویژه و به طور بارز بخشی از ارباب قدرت (با پرسونل تکنوکرات و کادرهای اقتصادی، سیاسی و اجتماعی شان) در موقعیت اختلاف و انشقاق از بخش دیگر اشاره کرد. این بخش انشعابی از بخش حاکم خواهان حفظ نظام دین سالاری در چهارچوبی متعادل (جمهوری اسلامی soft) می باشد. این که این اصلاح طلبان تا چه اندازه در چالش با حاکمیت موفق به تغییر اوضاع به نفع خود شوند و یا این که سیر جنبش های سیاسی - اجتماعی تا چه اندازه موفق به پشت سر گذاردن این رهبران سابق جمهوری اسلامی شوند، بحث دیگری است که از چهارچوب گفتار ما در این جا خارج می شود. اما آن چه که مسلم است این است که هژمونی اجتماعی، سیاسی و ایدئولوژیکی این اپوزیسیون اصلاح طلب بر خاسته از جمهوری اسلامی را باید به حساب ناتوانایی های نیروهای لائیک یا طرفدار جدایی دولت و دین در ایران در ایجاد مناسباتی به سود خروج از دین سالاری گذارد.

6 - سه شرط امکان پذیری جدایی دولت و دین در ایران

جنبش های مشارکتی سیاسی- اجتماعی با خواست های لائیک، جنبش روشنفکری لائیک و جنبش نو اندیشی دینی زمینه های امکان پذیری جدایی دولت و دین در ایران را تشکیل می دهند. در طول تاریخ، همواره امر خروج از دین بوسیله ی این گونه جنبش ها و از همسویی آن ها، با وجود اختلاف ها و تمایزهای شان، میسر گردید. از میان این سه جنبش، جنبش های سیاسی- اجتماعی از اهمیت درجه اولی برخوردارند.

- جنبش های مشارکتی سیاسی- اجتماعی. «فرایند خود مختاری نهادهای جامعه ی مدنی» که مهمترین عامل زمینه ساز جدایی دولت و دین است، بدون جنبش های مشارکتی و مدنی میسر نیست. چنین جنبش هایی از قدرت و مرجعی مافوق و خارج از خود، پیروی نمی کنند. صاحب اختیار خود اند. بر محور خود می چرخند. در این جا «خودمختاری» به معنای اختصاصی شدن حوزه ی سیاست و جدا شدن آن از جامعه نیست. پدیداری که با مدرنیته تقویت و تثبیت می شود و بحران کنونی «سیاست» را می آفریند. بلکه به مفهوم خودمختاری و استقلال نسبت به دین، شریعت، احکام و اصول آن است. به معنای خود-گردانی، خود-محوری و خود - تأسیسی در ابداع راه و روش های خود است که در عین حال تغییر پذیر و نسخ شدنی اند. به معنای آن است که انسان های مجتمع در نهاد های عمومی سیاسی و اجتماعی، در انجمن ها، سندیکاها، سازمان ها... بدون پیروی از احکامی برین و فراسوی خود، در اداره ی امور خود شرکت و مشارکت می کنند. با حفظ چند گانگی و کثرت گرایی خود.

- جنبش روشنفکری لائیک. جنبش های روشنفکری و ضد کلریکال، چون جنبش روشنگری سده ی هجده اروپا، نقش تعیین کننده ای در فرایند خروج از سلطه ی دین در غرب ایفا کردند. در تئوکراسی ایران نیز روشنفکران لائیک یا سکولار (به معنای طرفداری از جدایی دولت و دین)، می توانند چنین نقشی را در کشور خود ایفا کنند. با این شرط که مبارزه با دین سالاری را در صدر دلمشغولی و فعالیت های خود قرار دهند. بدین شرط که با دخالت روحانیون و دستگاه دین در امر سیاست و دولت به نام حقانیت، مشروعیت و مرجعیت دین در چنین اموری آشکارا مخالفت کنند. این مهم را قربانی مصلحت سیاسی و تصورات واهی چون اتحاد ملی، جنبش همگانی و شعارها و تاکتیک های تمامت خواهانه نکنند. این گونه رفتارها همواره امر جدا شدن دولت و دین را پس نشانده و به تأخیر می اندازند. جنبش فکری لائیک با جنبش نواندیشی دینی می تواند همسو باشد اما همسان نیست. این دو در چالش و دیالوگ انتقادی با هم قرار می گیرند. روشنفکران و فعالان سیاسی - اجتماعی که خود را لائیک یا طرفدار جدایی دولت و دین می نامند، با ترویج و تبلیغ جمهوری دموکراتیک لائیک، با دفاع از سه اصل لائیسیته و قرار دادن آن ها در سرلوحه ی جنبش فکری و سیاسی خود، زمینه های عینی و ذهنی خروج از سلطه ی دین را فراهم می کنند.

- جنبش نواندیشی دینی. اما چالشی که در برابر روشنفکران نواندیش

دینی قرار دارد بغرنجی سخت و سهمگین است، اگر نابود کننده نباشد. کار آن ها بسی دشوار تر از اصلاح طلبان مسیحی در سده های 16 و 17 میلادی است. پرسش جدایی دولت و دین در دنیای اسلام و در کشور ما به طور خاص، مسأله ی «دنیوی شدن» اسلامی نیست که به معنایی از ابتدا گیتی گرا بوده است. مسأله ی سکولاریزاسیون دین در ایران کنونی، چگونه دنیوی بودن دین است. دینی سیادت طلب، فراگیر و سازماندهنده ی امور اجتماعی و سیاسی... یا دینی که نقش مسلط اجرایی، قضایی و قانون گذاری خود را از دست می دهد. خودمختاری دولت و بخش عمومی و نهادهای جامعه ی مدنی را به رسمیت می شناسد... مسأله ی اصلی امر جدایی، در عین حال، مسأله ی انسان های جامعه ای است که در اداره ی امور خود از ارجاع به دین چون مرجعی برای کسب تکلیف و مشروعیت دست بر می دارند. در این راه، □□□□□□□□ دینی از سوی اصلاح طلبان و نو اندیشان مسلمان ایرانی، با این که امروزه شماری اندک می باشند، می تواند نقش مؤثری در جهت تسریع فرایند سکولاریزاسیون ایفا کند. اما این □□□□□□□□، اصلاح دینی است که بر خلاف مسیحیت فاقد تضاد و دوگانگی در مناسباتش با سیاست و دولت است. در نتیجه با اسلامی سر و کار دارد که از بن و بنیاد دین قدرت مدار، دولت گرا و تمامت خواه است. پس □□□□□□□□ ایرانی باید □□□□ خود را تا به آخر به پیش راند؛ تا باطل اعلام کردن ستون هایی از احکام و شریعت دینی که کلام خداست.

خروج از دین سالاری در ایران فرایندی بغرنج، سخت و طولانی است. برای امکان پذیر شدن آن می توان و باید شرط بندی کرد. اما کامیابی در این راه که تلاش و مبارزه است، وابسته به رشد و توسعه ی سه جنبش اصلی است. جنبش های مشارکتی سیاسی - اجتماعی که خواست های لائیک را با شفافیت تمام مطرح کنند. جنبش روشنفکری لائیک که خروج از سلطه ی دین را در سرلوحه ی فعالیت فکری و نظری خود قرار دهد و سرانجام، جنبش نواندیشی دینی که رفرم جدی و ژرف در اسلام و جدایی اش از دولت را محور کار خود بداند.

1- «خروج از دین» *sortie de la religion* که به معنای حذف دین نیست را من از بحث های مارسل گوئشه Marcel Gauchet از جمله در «افسون زدایی جهان» *Le désenchantement du monde* وام گرفته ام. او البته بیشتر از مسیحیت چون دین خروج از دین صحبت می کند

- 2- برای توضیحات بیشتر رجوع کنید به
.....
طرحی نو شماره های: 137، 138، 139 (مرداد، شهریور و مهر 1387).
- 3- این بحث ها را من در کتاب لائیسیته چیست (نشر اختران) و مقالات دیگر از جمله در مورد نقد قرار داده ام.
- 4- کارل اشمیت در Théologie politique (الهیات سیاسی).
- 5- هانس بلومبرگ Hans Blumenberg
- 6- Tolérance
- 7- Wittemberg
- 8- Différenciation fonctionnelle
- 9- تأملی در جدل سکولاریزاسیون در ایران - علی اصغر حاج سید
جوادی - شماره 140
- 10 - متمم قانون اساسی مشروطه، در
..... مصطفی رحیمی، ص 223 - 226، از جمله کلیات و اصول 15،
18، 20، 26، 27، 35.
- 11- علوی تبار، به نقل از دارا فرشیان
..... در www.secularismforiran.com

لائیسیته، جدائی اسلام از حکومت در جنبش ایران



جلال ایجادي

جنبش اخیر و رویداد های سیاسی جامعه ایران مسئله لائیسیته و جدائی
دین از دولت را با قدرت در دستور کار قرارداد. با توجه باینکه طی

سی سال اخیر دین اسلام بر دستگاه دولتی و عملکرد آن تسلط داشته و زمامداران بنام دین حکم رانده اند و مشروعیت خود را ناشی از پیوستگی نسبت به دین حاکم میدانند، امروز این پرسش مطرح است که آیا جامعه ما از تسلط دینی دور شده، ذهنیت به ضرورت جدا شدن مذهب از دولت آگاهی یافته و بالاخره آیا پیکار اجتماعی این امر را در راس مطالبات خود قرار میدهد یا نه؟ برای پاسخ به این پرسش ها در ابتدا درباره نظام ولایت فقیه توضیح داده شده، سپس به سکولاریسم ولایستی در بستر رویدادهای اخیر توجه شده و بالاخره به ضرورت لایسیتی در جامعه ایران اشاره خواهد شد.

حاکمیت ولایت فقیه

سی سال پیش در شرایط ناتوانی افکار دموکراسی خواهی و نیروهای دموکراسی خواه، آخوند ها و سیاستمداران شیعه رهبری انقلاب را قبضه کرده و ایران از سلطنت مطلقه به ولایت مطلقه انتقال پیدا کرد. سیستم جدید اگرچه جنبه نمادینی از جمهوریت داشت ولی در بنیاد یک قدرت سیاسی مذهبی متکی بر خودکامگی ولی فقیه بود. حکمرانان جدید با توجه به تمایلات مردم و افکار عمومی جامعه جهانی و نیز با توجه به بافت سیاسی گروه های مدعی قدرت، در پی آن برآمدند تا واژه جمهوریت بکار رود و جنبه نمادین رای گیری مطرح شود، ولی در واقع تمایل بخشی از آنان استقرار مدل "فقاهتی" و مبتنی بر مکتب محمدی و ولایت و خلافت علی بود. بزبان دیگر اینان طرفدار خلافت شیعی بودند. در این باره رفسنجانی مینویسد: "برای اولین بار حکومت اسلامی شیعی بر اساس ولایت فقیه و احکام فقه اسلام به وجود آمده و ریشه اختلافات ما و لیبرال ها همین جا است که آنها فقه ما و ولایت فقیه را قبول ندارند" (عبور از بحران، دفتر نشر معارف انقلاب، 1378). در تاریخ اسلام خلافت سنی ها مانند خلافت عثمانی تحقق یافته بود، ولی پس از مرگ علی خلافت بر پایه مدل شیعه میسر نگشت. انقلاب ایران و تسلط روحانیان شیعه این فرصت طلایی را بوجود آورد.

اصل دوازده قانون اساسی جمهوری اسلامی اعلام میدارد: "دین رسمی ایران، اسلام و مذهب جعفری اثنی عشری است و این اصل الی الابد غیر قابل تغییر است". رهبران جدید قدرت شیعی خود را ابدی اعلام کرده و طبق اصل پنجم "در زمان غیبت حضرت ولی عصر... در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت است بر عهده فقیه". این فقیه صالح، عهده دار حکومت میباشد (ان الارض یرثها عبادی الصالحون) و امور مقننه و قضائی و اجرائی به تصمیم و اراده او موکول میشود. بنابراین بر پایه قانون اساسی تمامی امور کشوری به تصمیم فقیه دیکتاتور وابسته

است. بعنوان نمونه اصل یکصدوبیست و یکم سوگند نامه ی رئیس جمهور را چنین تنظیم می نماید: "من بعنوان رئیس جمهور در پیشگاه قرآن کریم و در برابر ملت ایران بخداوند قادر متعال سوگند یاد میکنم که پاسدار مذهب رسمی و نظام جمهوری اسلامی و قانون اساسی کشور باشم". این شخص بعنوان نامزد ریاست جمهوری توسط فقیه تعیین شده و پس از رای و انتخاب توسط مردم باید دوباره مورد تائید فقیه قرار بگیرد.

جمهوری اسلامی در قانون اساسی اش انتخابات ریاست جمهوری و انتخابات نماینده گان مجلس را برسمیت می شناسد، ولی بعنوان یک نظام مذهبی و بر پایه اصل ولایت مطلقه فقیه در کردار پیوسته رای مردم را نفی کرده و راه را برای عملکرد یک استبداد همه جانبه باز میگذارد. ولی فقیه، حاکمان و مسئولان مرتبط به او و تمامی نهادهای وابسته برای اجرای احکام الهی ولایت فقیه آرا مردم را زیر پانواده و در صورتی که بیان مخالفتی باشد به هرگونه فشار و سرکوب و اعدام دست میزنند. زیرا از این دیدگاه انسانها فاقد قدرت تشخیص بوده، عقل آنها قاصر بوده و حکم خدائی ولی فقیه باید اجرا گردد. روشن است که این نگرش تمامیت خواه که متکی به دستگاه ایدئولوژی شیعه و دروغ پردازی ها و جعلیات تاریخی آنست، نه تنها در خدمت دیکتاتوری فردی قرار ندارد، بلکه بعلاوه پاسدار منافع شخصی و گروهی روحانیون و مجموعه امتیازات سیاسی و اقتصادی گروه بند های حاکم میباشد.

فراموش نباید کرد که با وجود این سیستم مطلقه و اراده تمامیت خواه اش، امکان ندارد که تناقضات درون جناح های حاکمیت پنهان باقی بمانند و طبعاً روند های اجتماعی الزاماً منکوب و خاموش نشده و جامعه پیوسته به نوآوری دست میزنند. حال ببینیم در طی حرکتهای اخیر چه پدیده هایی در مقابل تمامیت خواهی مذهبی واکنش نشان داده و به نحوی در جستجوی ناتوان نمودن سلطه مذهبی و سیستم سیاسی مطلقه آن میباشند.

عرفی گرائی در جامعه

اگر در یک کلام، عرفی گرائی یا سکولاریسم را تحول منطقی و زمینی اجتماع در نظر بگیریم و آنرا بیان گسترش عقلانیت فردی و کنده شدن آن از قدرت فلج کننده آسمانی و تقدیرگرائی بدانیم، تحولات اخیر بیان توسعه نسبی سکولاریسم است. توسعه علم و صنعت، گسترش آموزش عمومی و رسانه های گروهی، بکارگیری تکنولوژی های نوین در تصمیم ها و فعالیت های اداری و اقتصادی، تسخیر کره ماه و علم هوا شناسی و غیره و غیره ساختار عقب افتاده ذهنی را درهم ریخته است. در چنین

بستری باور به خشم خدا و شیطان کاسته شده و انسان به آگاهی فزونتر دست یافته است. انسان از بنده به فرد تبدیل شده و "امت" بیش از پیش به افراد تجزیه شده است. به بیان دیگر علیرغم مذهبی بودن جامعه ایران، روند های سکولار و عرفگرایی توسعه یافته اند و این امر در بطن همین جنبش نیز قابل مشاهده است.

نمودهای این توسعه همیشه عریان و آشکار نیستند ولی قابل حس اند. پدیده ها همیشه بطرز شفاف حرف نمی زنند، ولی آنها در حال شدن بوده، واقعیت داشته و آنها را باید به حرف درآورد. وقتی تظاهرات کنندگان به احمدی نژاد گفتند: "هاله نو رو دیدی، رای مرا ندیدی" هم بر قلب و دورغ دولت انگشت میگذارند و هم غیر مستقیم هاله نور خدائی و خرافه گرایی را مورد انتقاد قرار میدهند. در زمان انقلاب خیلی ها تصویر خمینی را روی ماه دیدند و یا باور کردند که دیگران این واقعه را مشاهده کرده اند. البته کسانی بودند که به این بلاهت خندیدند ولی این امر در همان زمان توسط جامعه به مسخره کشیده نشد و تبدیل به یک انتقاد افشاگر توده ای نگردید. در زمان انقلاب، خمینی به بت تبدیل شده و مردم از این بت شکن میطلبند تا شاه "طاغوتی" را به پائین بکشاند. خمینی یک اسطوره بود، حرفش حکم الهی بود و بر روان مردم فرمان میراند، ولی امروز این بت پرستی وجود ندارد و در نگاه مردم آقای موسوی بعنوان یک رهبر میتواند خیانت کند و به همین لحاظ تظاهرات هرکنندگان میگویند: "موسوی، موسوی، سکوت کنی خائنی". باین ترتیب رفتار منطقی و پراگماتیستی جای رفتار اعتقادی کور را میگیرد، مردم عاقلانه تر عمل میکنند.

نمونه دیگر کارزار انتخاباتی است. مضمون شعارها، مصاحبه ها و گفتگوهای دو کاندیدای اصلی موسوی و کروبی روی مسایل اجتماعی، اقتصادی، حقوق افراد، کرامت انسانی، مسائل جهانی، ارقام و آمار بیکاری و تورم و همچنین دروغ و خرافه گوئی احمدی نژاد تاکید دارد و برخلاف دوره انقلاب و دوران جنگ با عراق، جنبه آسمانی و یا مذهبی پررنگ ندارد. بحث بر سر آنستکه کارنامه دولت کدام است و چه برنامه ای برای جامعه ضرورت دارد. امروزه اگر به شعارهای تظاهرکنندگان توجه کنیم رنگ مذهبی این شعارها بسیار ضعیف است، "الله اکبر" شبانه بیشتر یک تاکتیک علیه اختناق است، و حضور دختر و پسر در کنار هم در نماز جمعه بیانگر عدم اعتقاد به دگم ها و تابوهای مذهب است. مردم احکام رسمی دینی را مورد تجدیدنظر قرار داده و آنها را تابع منافع و نیازهای خود میکنند. رهبران سیاسی علیرغم مذهبی بودنشان نمیتوانند شعارهای مذهبی و یا خرافات دهشتناک احمدی نژادانه مطرح

کنند. این نمونه ها بیان آنست که جامعه تغییر کرده و روحیات افراد متحول شده است. جامعه ایران آگاهتر شده، منش های منطق گرای فردی رشد یافته، جوانان با تکنولوژی های نو به دانش و آگاهی های جدید دست پیدا کرده اند و بعلاوه پیکارهای اجتماعی و تلاش زنان آگاه علیه احکام اسلامی و خرافه ها و همچنین تلاش روزنامه نگاران و مباحث فلسفی و روشنفکری و در این چهارچوب مبارزات فکری نواندیشان مذهبی همه و همه در باز شدن جامعه و به عقب راندن روحیه آسمانگرا نقش ایفا کرده اند.

عرفی شدن جامعه بمرور حیطه عملکرد مذهب را در اجتماع محدود کرده و کار را برای حکومتگران مذهبی مشکل میسازد. دیگر جامعه را نمیتوان بر پایه حکم ولایت فقیه چون نایب خدا و فلان امام آرام نگه داشت. مردم الزاما ناباور نشده اند ولی آنان با عقل سلیم خود زندگی را اداره میکنند و هر چه بیشتر از رجوع به دین در رفتار خود دور میشوند. طبعاً اعتقادات کهن، رفتن به چاه جمکران، دعا و دخیل بستن ها، سفره انداختن ها، به محمودعلی قسم خوردنها، سینه زنی ها و غیره ادامه پیدا خواهند کرد، ولی در دل همین جامعه عقلانیت و استقلال فردی و آزادی طلبی روحی و اجتماعی نیز با قدرت بیسابقه جلو میرود و این پیشرفت نه تنها حاکمیت مذهبی بلکه تمامی جریانات دینی را نیز به چالش میکشاند. پویائی جامعه، مدرنگرائی ذهنیت و رشد عرفگرایی، بطرز بیسابقه بحران و تنگنای رژیم را تشدید نموده است.

لائسیسته در جنبش کنونی

مطلب دیگر جایگاه لائسیسته در دوره کنونی است. لائسیسته بمعنای جدا شدن دین از دولت است، یعنی دین نباید در امور حکومتگری و اداره جامعه مداخله نماید. دین امر خصوصی افراد است، در جامعه ما شهروندان معتقد و ناباوران وجوددارند و بنابراین، این یا آن مذهب هر چند اگر پیروان آن اکثریت جامعه را تشکیل دهند، نباید منشا هدایت و مدیریت جامعه باشد. دین نباید مرجعی برای سیاست و اقتصاد و آموزش و پرورش در جامعه باشد. مسلماً افراد از ذهنیت خود جدا نبوده و با آن زندگی میکنند، ولی بحث بر سر عدم پذیرش دین و احکام آن بعنوان منشا و پایه تصمیم گیریها در جامعه است. اگر معتقد هستید، پس دین را در قلب و خانه و مسجد خود نگه دارید، میتوانید در فعالیت اجتماعی اتان ایمان خود را بکار گرفته و آنرا تبلیغ کنید، ولی دین را منشا قانونگزاری و سیاست مملکت داری در نظر نگیرید. حاکمیت دین، حاکمیت ستمگرانه است، زیرا دینی که بر قدرت قرار میگیرد بخاطر احکام مقدس خود تلاش خواهد کرد تا برای تسلط دائمی

خود، دیگر دیدگاه ها را بخاطر خدائی نبودنشان حذف کند و این سرآغاز استبداد است.

لائسیسته ضد دین نیست. لائسیسته چارچوب همزیستی مذاهب گوناگون را فراهم ساخته، ولی تاکید میکند که حکم خدا منشأ قانون برای اداره کشور نیست. بنابراین خواهان این گسست و جدائی باید بود. ما میدانیم که در ایران انحراف بنیادی، در راس قرار دادن مذهب شیعه است. جدائی از دین، هر دینی، یک اصل است و در ایران جدائی حکومت و دولت و سیاست از اسلام و مذهب شیعه یک ضرورت بنیادی و آزادیبخش میباشد. در زمان انقلاب عده ای از روحانیان و سیاستمداران و روشنفکران مذهبی ولایت فقیه و سپس ولایت مطلقه فقیه را به جامعه تحمیل کردند. آیت الله منتظری مینویسد: "در رابطه با گنجاندن اصل ولایت فقیه در قانون اساسی من و آقای بهشتی و ربانی شیرازی و حسن ایت اصرار داشتیم. البته بعضی ها هم مخالف بودند. مثل آقای طالقانی و بنی صدر"

(خاطرات آیت الله منتظری، چاپ اول، بهار 79، ج 1، ص 45)

در قانون اساسی، اساس جمهوری اسلامی قرآن و اسلام میباشد و طبق اصل چهارم: "کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزائی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر اینها باید بر اساس موازین اسلامی باشد". باین ترتیب تمام جنبه های زندگی ایرانیان از دریچه مذهب شیعه نگاه میشود. رجوع دادن به اسلام و قرآن بمعنای نفی خرد انسانها و قدرت عقلی آنان میباشد. در تمام زمینه ها انسان ها باید خود را محدود و سانسور کنند تا مطابق قرآن باشند. در غیر این صورت ولی فقیه به نگهبانی از احکام شریعت، هر گونه دوری از قرآن و تفاوت با تفسیر خود را به مجازات میکشاند.

باین ترتیب هرگونه جمهوریت نمائی از سیستم حذف شده و یک فرد بر اریکه سلطانی جلوس کرده، قدرت فردی اش را بعنوان مظهر اراده الهی جلوه داده، هرگونه مخالفت را بعنوان مخالفت با خدا و هر مخالف را "محارب با خدا" نشان میدهد. این نظام سیاسی مذهبی در ابتدا با استفاده از اعتقادات، ساده لوحی ها، نادانی های در جامعه و نیز با بکارگیری رسانه های تبلیغی، مردم را با سارت کشیده و آنجا که لازم بود هر نوای آزادی طلب را بنام اراده فقیه و الهی سرکوب نمود. دیروز خمینی و امروز خامنه ای به دیکتاتور مهبی تبدیل گشته اند که هر اختلاف در میان هیات حاکمه و یا انتقاد به سیستم و سیاست حاکم از جانب مخالفین را بشدیدترین صورت سرکوب میکند. هر آخوند و مسئول و پاسداری با اتکا به حکم ولی فقیه، خود به یک مستبد کوچک

وبزرگ تبدیل گشته و نفس جامعه را میگیرد. پس در شرایط کنونی مخالفت با ولایت فقیه بیانگر آزادی خواهی است. لیکن فراموش نکنیم که این وضعیت ناشی از حاکمیت اسلام شیعه بر دستگاه حاکمه است. این دین تمام رفتار و کردار این حکومت را جهت میدهد. روشن است که اجرای عملی احکام اسلامی همیشه آسان نیست، زیرا جامعه بدلیل رشد سکولاریسم و مقاومت و اعتراض اجتماعی می ایستد و آنرا پس میزند و گاه حاکمان را مجبور مینماید تا امتیازاتی بدهند. با وجود این، در هم آمیزی دین و سیاست مهلک و توانفرسا است.

در جنبش کنونی بعد از سی سال جمهوری اسلامی، مردم در حرکت مبارزاتی خود علیه ولی فقیه میشوند و پیوند دین و دولت را زیر سؤال میبرند. این یکی از دستاوردها و نوآوری های این جنبش است. خامنه ای رهبر سیاسی رژیم، خود ولایت فقیه است و هنگامی که این نماد مستقیم اراده الهی مورد انتقاد و تعرض جنبش مردمی قرار میگیرد و تظاهرکنندگان در خیابان ها فریاد میزنند "احمدی جنایت میکنه، رهبر حمایت میکنه"، "رهبر جنایت می کنه، دولت حمایت می کنه" و یا "مرگ بر خامنه ای"، این امر جز نفی ولایت فقیه و دیکتاتوری اش معنای دیگری نمیتواند داشته باشد. در این روزها شعار شفاف دیگری مطرح شد: "رهبر ما قا تله، ولایت اش باطله" و یا "سهراب ما نمرده، ولایت است که مرده". این شعار ها بطور روشن ولایت فقیه خامنه ای را مورد انتقاد قرار داده و ولی فقیه تبهکار را نشانه میگیرند. نفی ولایت فقیه در اینجا بمعنای رد یکی شدن دین و دولت نیز میباشد. خامنه ای بعنوان رهبر مذهبی، رهبر سیاسی این نظام میباشد.

از همان زمان تصویب ولایت فقیه، افراد بیشماری از روشنفکران و اندیشمندان، اکثریت جریانات چپ و جمهوریخواه و مصدقی این اصل مذهبی استبدادی و درهم آمیزی مذهب و حکومت را رد کردند. اما نیرو های "ملی مذهبی"، آقای بنی صدر و بیشماری از روشنفکران دینی در همان زمان که بر ضد ولایت فقیه مبارزه میکردند از جدائی دین و دولت ولایستی حمایت نمیکردند. آقای بنی صدر در تمام نوشتارهای خود منابع قرآنی و اسلام شیعه را مرجع گرفته و پیشنهادهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی خود را بر چنین اساسی قرار میدهد. ایشان در جاسه سخنرانی دوساعته خود در هیژده ژوئیه در پاریس، با تحلیل شرایط ایران چهارده دستاورد جنبش اخیر را طرح کرد و یک کلمه هم در باره لائیسیته نگفت.

شرایط در حال تغییر است. در دوره های اخیر برخی از آیت الله ها ی

بزرگ و روحانیون و نواندیشان مذهبی و یا جریان‌ات سیاسی مذهبی ولایت فقیه را رد نموده و خواهان بکنارراندن سیستم دینی از سیاست حاکم گردیدند. آقای اشکوری بروشنی از جدائی دین و دولت سخن میگوید. درگذشته و دوران جدید روشنفکران متعدد، وبلاگ نویسان بیشمار، نیروهای سیاسی خارج از کشور، احزاب و نهادهای بین‌المللی پیوسته علیه ولایت فقیه و خامنه‌ای و جنایات ولایت فقیه انتقاد نوشته و پیکار نموده‌اند. همه این تلاش‌ها تاثیر داشتند و امروز جمعیتی که در خیابانها فریاد میزند: "رهبر ما قاتله، ولایت‌اش باطله" حکم قطعی را صادر میکند و به آشکارا به جهانیان اعلام میکند که این نظام استبدادی ولایت فقیه را نمی‌خواهد و دین در قدرت سیاسی را نمی‌پذیرد. این یک حادثه بزرگ برای جامعه ایران بشمار می‌آید.

البته کار هنوز تمام نیست. همیشه پیچیدگی‌های اجتماعی و رفت و برگشت روندها را باآسانی نمی‌توان دریافت. علیرغم این جوانب ضد ولایت فقیه در حرکت‌های اعتراضی و علیرغم تمایل برای جداسازی، شاید بتوان گفت که صدای اعتراض علیه حاکمیت دین بر دولت هنوز از قدرت و تجلی آشکار و نیرومند برخوردار نیست. اگر مستقیماً از شهروندان ایرانی راجع به حکومت‌آخوند پرسش شود، بسیاری از آنان می‌گویند: "دین را با سیاست نباید قاطی کرد، آخوند‌ها باید بروند در قم و یا دین در قلب من است."، این بیان نشان‌دهنده نوعی بیزاری نسبت به سیستم مذهبی حاکم است. شهروندان ایرانی بنام حکم شرعی بارها و بارها نسبت به دوستان و افراد خانواده‌اشان فشارها و سرکوب‌ها را دیده‌اند، بنام حکم اسلامی پیوسته شاهد نقض حقوق زنان بوده‌اند، در زندگی همیشگی دزدی‌ها و فساد سیاستمداران و روحانیون حاکم را دیده‌اند، انحصار طلبی آخوند‌ها و مدیران دینی را در کنترل صدا و سیما تجربه کرده‌اند، اجرای احکام اسلامی را در قوه قضائیه، حکم اعدام در دادگاه‌های انقلاب و اسلامی و منحرف نمودن محتوای درسی برای کودکان و جوانان را دیده‌اند، مشکل جوانان غیر شیعه برای امتحان ایدئولوژیکی به هنگام کنکور را شنیده‌اند، سرکوب کمونیستها، مسلمانان مخالف رژیم، بهائیان و دراویش را شاهد بوده‌اند.

پس چرا این فشارهای ناشی از اجرای احکام و اصول دینی، تمایل به جداکردن دین و دولت را بشکل گسترده‌تر نشان نمیدهد؟ آیا شعار لائسیته دور از ذهن اجتماع است؟ آیا پیوندهای ذهنی مردم با مذهب مانع طرح آشکار این شعار است؟ آیا دوگانگی رفتاری نزد اشخاص مانع این بیان آشکار است؟ آنچه در دل می‌خواهیم را نباید بزبان آورد؟

بعلاوه چرا مسئولان و جریان های حاضر در رهبری این مبارزات اخیر به طرح این شعارها نمیپردازند؟ روشن است که علیرغم مقاومت در مقابل جناح سرکوبگر خامنه ای، آقایان موسوی و کروبی به طرح شعار لائیسیته و جدائی دین و دولت نپرداختند زیرا باین جدائی اعتقاد ندارند. بطور قطع بخش عظیم شرکت کنندگان در این پیکارها، این جمعیت انبوه جوان زن و مرد، باین درهماآیزی دین و دولت اعتقادی ندارند و از این نقطه نظر از رهبران کنونی جلوتر میباشد. رهبری کنونی در این زمینه فاقد هماهنگی با خواسته های ژرف مردم است. آقای موسوی در بیست و نه ماه تیرگفت: "اعتقاد داریم راه امام و شهدا باید ادامه پیدا کند" و یا گفت: "ما به دنبال جامعه ای اسلامی، دینی و آزاد هستیم". دیدگاه آقای موسوی مدلی را پیشنهاد میکند که دیگر ملت ایران آنرا را نمی پسندد. خواست این مردم تمایل به جامعه ای را نشان میدهد که فارغ از دین بعنوان خط کشورداری است. برای مردم مدل خمینی پایان یافت و امروز راه امام، راه پسگرایی است.

جامعه ما به لائیسیته نیازمند است

جامعه ایران به دموکراسی و آزادی نیازمند است تا بتواند راحت نفس بکشد، توانائی های خود را گسترش دهد، در صحنه جهانی سربلند باشد و مدل مثبتی برای دیگر ملت ها و بویژه کشورهای خاورمیانه باشد. این واقعیتی است که جنبش مسالمت آمیز عمومی کنونی تحسین جهانیان را بر انگیخت و نشان داد که دموکراسی هدف مردم ایران است. یکی از ویژگی های این دموکراسی خواهی در کشور ما رد استبداد مذهبی است. سی سال است که ایران بنام اسلام حکومت میشود و مستبدان بنام دین، اقتصاد و سیاست و روابط اجتماعی و مناسبات بین المللی را تنظیم نموده و به آنها جنبه قدسی بخشیدند. سی سال است که هر قاعده اجتماعی و خانوادگی و شخصی را بر منشا دین و مطابق آن محک زدند. بدین ترتیب حاکمان تلاش کردند تا مردم را خلع سلاح نموده، چماق مذهب را بر سر جامعه کوبیده، خرافات را گسترش داده و قدرت تعقل و منطق را تضعیف نمایند. البته جامعه ایران خفه نشد و پویائی آن، اثرات ویرانگر اقدامات رژیم را محدود ساخت.

در دنیای امروز حاکمیت دین تاریک اندیشی و استبدادگرایی است. بنابر این جامعه ما به لائیسیته نیازمند است، جدائی اسلام از قدرت سیاسی در ایران یک ضرورت است. این شعار جدائی دین از دولت، دموکراسی خواهی در ایران را دقیقتر و شفافتر میکند و به آن قدرت بیشتری میبخشد. در جامعه ای که معتقدین به ادیان گوناگون

وجود دارند، سلطه دادن یک مذهب در تضاد با همزیستی و اخلاق اجتماعی قرار میگیرد. سلطه یک دین نفی آزادی است. سیاست ها و قوانین نه از زاویه یک مکتب مذهبی معین، بلکه بر پایه تفکر و تخصص و پژوهش و موازین پیشرفته بین المللی و منشور حقوق بشرو صلح و دوستی باید تدوین گردند.

اعتقاد شیعه چه امتیازی بر دیگر اعتقادات مذهبی دارد؟ دیگر مذاهب نیز معتقدند که حرفشان خدائی است و کلامشان حقیقت مطلق است. اداره و مدیریت جامعه محتاج سلطه طلبی نظری یک مذهب نیست. خرافات و جعلیات و افسانه سرائی ها و دگم ها و حتا اصول اخلاقی کلی یک مذهب زمانی که در راس قدرت حکومتی قرار گرفته و با منافع این یا آن گروه بندی اجتماعی سیاسی و این و یا آن مستبد گره میخورند جز تخریب جامعه نتیجه دیگری ندارند. خمینی و خامنه ای قدرت خود را الهی و انمود ساختند و احمدی نژاد خود را نماینده مستقیم امام مهدی و انمود کرد و هاله نور را دید و اینان تمام زور خود را بکار گرفتند تا با استفاده از دین حکومتی منافع خود را تامین کنند و سلطه تبهکارانه ای را بر شهروندان ایرانی تحمیل نمایند. دموکراسی خواهی یک اصل است ولی در عین حال با صراحت باید گفت که حاکمیت مذهبی در تناقض با آزادی است. لائیسیته ضد دین باوران نیست بلکه پاسدار منافع عمومی و تربیت کننده اذهان در چارچوب یک دولت لائیک می باشد. کسانی که در ایران از دادن این شعار سرباز میزنند و سیاست لائیک را مطرح نمیکنند بسلامت روحیه ای آزاد در جامعه مدد نمیبرسانند. استبداد عنصر مذهب، روح آزاد را میخورد و له میکند و قدرت پرواز را تخریب مینماید. روشن است که هر ایدئولوژی توتالیتا ریستی دشمن آزادی روان و اندیشه است.

چه باید کرد؟

پشتیبانی قاطع از مبارزات عمومی و مسالمت آمیز مردم ایران. در بستر مبارزات کنونی علیه رژیم جمهوری دیکتاتوری مذهبی موجود و در همسوئی با آن، ادامه تلاش برای افشای تمام اجحافات و زورگوئی های ولایت فقیه. نظام ولایت فقیه رای مردم را دزدید و آنها را سرکوب نمود، امروز مردم خواهان نفی ولایت فقیه میباشند. هرگونه ولایت فقیه در تناقض با انتخابات و رای آزاد مردم است، بنابراین فقط ولایت خامنه ای نیست که مورد نفی است.

قانون اساسی ایران سرشار از تناقض است، ولی در عین حال این قانون طرفدار سلطه دینی بوده و در تضاد با آزادی هر شهروند و آزادی اندیشه میباشد. بنابراین نقد و نفی قانون اساسی ایران یک امر اساسی

بشمار می‌آید. علیرغم برخی نمادین جمهوری خواهی، تجربیات دیروز و امروز نشان می‌دهد که پیوسته جنبه ولایت فقیه و دینی قانون اساسی علیه مردم و خواست های آنان مورد استفاده قرار گرفته است. در خیابان ها تظاهرکنندگان گفتند: "کلاغ پر، جمهوری پر پر"، آری اگر توهمی بود، فرو ریخت. این قانون اساسی یک بن بست است. برخی ها میگویند رژیم از محتوای ایدئولوژیکی اسلامی خود تهی شده و آنچه مانده، فقط قدرت سرکوب است. اول آنکه سرکوب در نهاد ایدئولوژیکی اسلام است و دوم اینکه در دوره بحرانی کنونی اعمال خشونت علیه مردم بطرز انبوه و عریان است ولی مجموعه احکام و قوانین دولتی به قوت خود باقی است.

کسانی که اعتقاد به جدائی دین از دولت و حکومت دارند باید بطرز رساتر و روشنتر حرف خود را بزنند. مخالفت با ولایت فقیه الزاما بمعنای موافقت با جدائی دین از دولت نیست. رد ولایت فقیه توام با پذیرش اصل گسست دین از حکومت باید باشد. بر اساس این بینش طرفداری از جمهوری خواهی بمعنای نفی ولایت فقیه ورد سلطه دینی است.

زمان آنست تا تمامی جریان‌ات سیاسی داخل و خارج کشور، تمامی مسئولان و فعالان، تمامی نشریات و رسانه ها، تمامی نهادها و وبلاگ ها و تمامی روشنفکران و هنرمندان مواضع خود را بطور آشکار در مورد لائیسیت و قانون اساسی اعلام کنند و اختلاف نظرات را به بحث بگذارند. ما نیازمند یک جنبش دین پیرایی می‌باشیم. جنبش امروز جنبش آزادیخواه و دموکراسی طلب است و این جنبش یک روند پویا و دینامیک است و بنابراین نیازمند تفکر و اندیشه است. آنچه تظاهرکنندگان گفتند را از یاد نبریم: "آزادی اندیشه، همیشه، همیشه!".

پاریس ژوئیه 2009

مسأله ی «سکولاریزاسیون» در ایران

شیدان وثیق

در این گفتار (*) به تم های زیر می پردازم:

1. دو مفهوم پایه ای در تبیین خروج از سیادت دین
2. سکولاریزاسیون غربی: فرایندی چند بعدی

2.1 سکولاریزاسیون چون افول سیادت دین بر جامعه: خودمختاری و تمایز با بی کارکردی؛ تکثرگرایی دینی و عقیدتی؛ استقلال نهاد قدرت از نهاد دین.

- 2.2. سکولاریزاسیون چون فرایند گیتی گرایی مسیحیت.
- 2.3- سکولاریزاسیون چون انتقال و جا به جا شدن مضامین دینی.
3. جدل سکولاریزاسیون در ایران
- 3.1 - تقلیل سکولاریزاسیون به معنای مسیحی آن

3.2 - امتناع از طرح مسأله اصلی در رابطه با ادیان توحیدی: خروج از دین سالاری

4. کدام معنای سکولاریزاسیون برای ایران؟
5. فعلیت سکولاریزاسیون چون فرایند سیاسی- اجتماعی خروج از سیادت دین در ایران
6. بفرنج کا بُرد مفهوم سکولاریزاسیون برای ایران:

چند معنایی. پیوند مقوله با مسیحیت. سکولاریزاسیون، «جدایی دولت و دین» نیست

7. فعلیت لائسیسته چون پروژه ای سیاسی برای ایران کنونی

1- دو مفهوم پایه ای در تبیین «خروج از سیادت دین»

با استقرار نظام تئوکراتیک در ایران، در پی انقلابی که زمینه های آن را فراهم کرد، مسأله ی خروج از سیادت دین به معضل اساسی و کلیدی هر گونه تحول آزادی خواهانه و دموکراتیک در ایران تبدیل شده است.

می دانیم که در غرب، از سده ی شانزده تا نوزده، در پی روشنگری (1)، انقلابات و تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و هم چنین در اثر جنبش اصلاح دین، «افول سیادت دین» (2) و «جدایی دولت و کلیساها» (3)، طی دو فرایند سکولاریزاسیون و لائسیسته انجام می پذیرند. این دو مفهوم و فرایند سیاسی و اجتماعی، یکی چون لائسیسته در معنای واحدش («جدایی دولت و دین») و دیگری چون سکولاریزاسیون در یکی از معناهايش («زوال سلطه ی دین بر جامعه»)، ترجمان خودمختاری و رهایی «سیاست» و بخش عمومی جامعه از سیادت دین و دستگاه آن یعنی کلیسا می شوند.

امروز، جامعه‌ی ایران نیز با همان بغرنجی رو به روست که در گذشته‌ی دور، غرب با آن مواجه بود و آن را پشت سر گذاشت: خروج از دین سالاری. پس طبیعی است که مطالعه و بررسی دو مفهوم نامبرده و کاربرد آن‌ها در شرایط امروز ایران در دستور کار نظری ما قرار گیرد.

موضوع بحث من در این کنفرانس، مسأله‌ی سکولاریزاسیون در ایران امروز است. درباره‌ی سکولاریزاسیون و لائیسیته و تمایزات آن‌ها، در جاهای دیگر بحث کرده‌ام (4). در این گفتار موجز، می‌خواهم بر خلاف نظریه‌ای که به حکم ویژگی شرایط ایران و اسلام، کاربردی «سکولاریزاسیون» در ایران را نفی می‌کند، بر یک وجه مدرن، غیر دینی، جامعه‌شناسیک و جهان‌روای این مفهوم- فرایند تأکید ورزم. به بیانی دیگر، از امروزی بودن سکولاریزاسیون، البته در یکی از معناهای اصلی آن، در شرایط تاریخی امروزی ایران دفاع کنم. با این حال، در پایان بحث، نکاتی راجع به مشکلات کاربرد سکولاریزاسیون غربی در ایران مطرح خواهم کرد و اشاره‌ای نیز، با این که موضوع بحث من در این جا نیست، به فعلیت لائیسیته چون پروژه سیاسی برای ایران، در مقایسه با سکولاریزاسیونی که بیشتر فرایند اجتماعی است تا برنامه سیاسی، خواهم کرد.

2- سکولاریزاسیون غربی: فرایندی چند بُعدی

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

اما با وجود اختلاف و مناقشه در تعریف و تبیین سکولاریزاسیون، امروزه اکثر نظریه پردازان تصدیق می‌کنند که سکولاریزاسیون در غرب فرایندی واحد و یگانه نبوده بلکه معنا و مضمونی چندگانه و چند بُعدی دارد. زمان‌هایی و جنبه‌هایی مختلف و متفاوت داشته است. من در جایی دیگر، به تشریح زمان‌های سکولاریزاسیون پرداخته‌ام (در مقاله‌ای زیر عنوان مداخله‌ای در جدل سکولاریزاسیون در ایران، رجوع کنید به کتابنامه). در این گفتار، به طور خلاصه و در یک جمع بندی کلی، به سه معنای اصلی سکولاریزاسیون اشاره می‌کنم. سه

معنایی که متفاوت و تا حدی متضاد اند. بگرنج مقوله سکولاریزاسیون و کاربردهای متفاوت آن، از جمله برداشت های تقلیل گرایانه ی مخالفان ایرانی کاربرد مقوله سکولاریزاسیون برای جامعه ی ما، از همین جا ناشی می شود.

- معنای اول سکولاریزاسیون عبارت است: افول سیادت دین در جامعه. پایان یافتن نقش سیاسی و اجتماعی آن در سازماندهی جامعه. خودمختاری و تمایزبایی حوزه های مختلف اجتماعی و تبدیل مذهب به امری خصوصی. سکولاریزاسیون، در این معنا، نزدیک به لائیسیته است. از این رو گاهی لائیسیزاسیون خوانده می شود. با این همه، سکولاریزاسیون، در همین معنای خود، به مفهوم «جدایی دولت و دین» که در لائیسیته وجود دارد، نیست.

- معنای دوم سکولاریزاسیون، سکولاریزاسیون مسیحیت است. منظور از آن، گیتی گرایی Verweltlichung (هگلی) (که در زبان فرانسه mondaneisation می خوانند) یا دنیایی شدن دین است. امروزی شدن دین و به طور مشخص مسیحیتی که خود را با الزامات و شرایط زمانه و جهان مادی و کنونی هماهنگ و هم ساز می کند. مسیحیتی که خود را به رنگ روز در می آورد (هایدگر). آن چه که پایه ی بحث مخالفان استفاده از واژه سکولاریزاسیون در ایران را تشکیل می دهد، همین تعرف دومی دینی از آن است.

- اما معنای سومی از سکولاریزاسیون وجود دارد که از آن زیر عنوان «قضیه سکولاریزاسیون» نام می برند و عبارت است از انتقال نمودارها، مضمون ها و بازنمایی ها از حوزه ی دینی و الهیات به حوزه ی غیر دینی profane.

در رابطه با هر کدام از این تعریف ها، لازم است که توضیحاتی کوتاه به دست دهیم.

2.1- سکولاریزاسیون چون افول سیادت دین بر جامعه

در این معنا صحبت از سکولاریزاسیون در حوزه های مختلف اجتماعی، سیاسی، علمی و فرهنگی می شود. این بدین معناست که نهاد های مختلف جامعه به تدریج خود را از سلطه ی هنجارهای دینی و بَرین آزاد می کنند. در شرایط امروز ایران، این معنا و تعریف از سکولاریزاسیون مورد توجه و بررسی کاربردی ما قرار می گیرد. در این تعریف، روشن است که افول سلطه دین به معنای زوال یا پایان دین در جامعه نیست.

چند فرایند تحقق بخشی افول سیادت دین را میسر می کنند. به طوری که سکولاریزاسیون را نمی توان جدا از آن ها توضیح داد. به سه فرایند اصلی اشاره می کنیم.

یکی، خودمختاری و تمایزبایی حوزه های مختلف اجتماعی است: چون هنر، علم، حقوق، سیاست... دینامیسم اجتماعی فوق را ماکس وبر با مفهوم Eigengesetzlichkeit (Autonomisation) توضیح می دهد که به معنای خودمختار شدن ساحت های اجتماعی است. در هر یک از زمینه های فعالیت اجتماعی، گروه ها و افراد متعلق به آن، خواستار حق خودمختاری در حوزه ی حرفه ای خاص خود می شوند. بدین معنا که تنها از قوانین و هنجارهای «درونی» خود، متعلق به خود، از ویژگی ها، ارزش ها و «منطق ذاتی» حوزه ی فعالیت خود - در هنر، اقتصاد، حقوق، سیاست و غیره - پیروی کنند. افراد و گروه های اجتماعی، در عین حال، هر گونه هنجار برونی ای که بخواهد از خارج، از حوزه ی دیگر ارزشی، بطور نمونه از حوزه ی دینی یا ایدئولوژیکی دیگر، محدودیت یا ممنوعیت برای آن ها ایجاد کند را رد می کنند. تمایزبایی کارکردی به معنای جدا شدن حوزه های مختلف اجتماعی از نقطه نظر کارکردهای متفاوت آن ها است. در همین رابطه نیز، از راسیونالیزاسیون یا عقلایی کردن مناسبات اجتماعی، چون مضمون این خودمختاری و تمایزبایی نام برند. در این جا، نقش مذهب چون ملات پیوند دهنده ی اجتماعی در جهت «یک» گرایی و همگونی اجتماعی-سیاسی، همان طور که از نامش هویداست (Religion)، از بین می رود. فضای اجتماعی و فضای جامعه ی مدنی، به فضای اختلاف، نفاق، چندگانگی، تنازع و تعارض تبدیل می شود. مسأله ی اصلی، نه ایجاد اتحاد و انسجامی ناممکن بلکه سازماندهی همزیستی در اختلاف و تعارض است.

دومین فرایند، تکثرگرایی دینی و عقیدتی و خصوصی شدن ایمان است که زمینه ی مشترک سکولاریزاسیون در غرب را تشکیل می دهد. همراه با انقلاب دینی سده ی شانزدهم اروپا، ایمان تبدیل به رابطه ای ذهنی و شخصی میان فرد و خدا، بدون میانجی گری روحانیت clergé و کلیسا می شود. از سوی دیگر، فردیت یافتن ایمان، ناگزیر، با تجزیه و چندگرایی دینی، فزونی می یابد. دین، از این پس، خصلت «فراگیرنده» و «انبوهی» (Massif) خود را در هدایت کلیت جامعه از دست می دهد. از همه مهمتر، پس از یک دوران طولانی تفتیش عقاید و اختناق دینی، سرانجام شرایطی در غرب پیش می آید که وجود انشاقات مذهبی و کلیساهای مختلف یعنی کثرت گرایی دینی به رسمیت شناخته می شود. هم

چنین نیز، تغییر دین، گرایش از مذهب و کیشی معین به مذهب و کیشی دیگر، ترک دین و یا اقرار به آتیه ایسم و لادریگری... همه به امور مسلم و پذیرفته ای در می آیند. تکرار عقاید و جهان بینی های مختلف به رسمیت شناخته می شوند. عقیده ها و جهان بینی های مختلف در چالش و رقابت با هم قرار می گیرند. برتری هیچ یک بر دیگری به رسمیت شناخته نمی شود. از این پس، دین چون یکی از این جهان بینی ها به شمار میرود و امتیازی بر سایر جهان بینی ها ندارد.

سرانجام، سومین فرایند، تثبیت دولت و سکولاریزاسیون قدرت سیاسی است. این فرایند در اروپا محصول انقلاب سیاسی است که در نیمه ی اول سده ی هفده، پس از انقلاب دینی (رفرماسیون) در نیمه ی اول سده ی شانزده و همراه با انقلاب علمی صورت می پذیرد. فرایندی است که به سکولاریزاسیون قدرت سیاسی و تثبیت نهاد دولت به جای نهاد کلیسا می انجامد. مجموعه تحولات و دگرگونی هایی است که به اشکال مختلف، شرایط خودمختاری دولت نسبت به نهاد دین و کلیسا را فراهم می کنند. سکولاریزاسیون قدرت سیاسی یعنی خودمختاری نهاد دولت. دولت به عنوان نهادی مستقل نسبت به مذاهب مختلف در جامعه در می آید و از معیارها و هنجارهای فراسوی حوزه ی عمل خود چون معیارها و هنجارهای دینی، پیروی نمی کند.

2.2- سکولاریزاسیون چون فرایندگیتی گرای مسیحیت.

اما سکولاریزاسیون در غرب معنای دیگری نیز دارد که از آن تحت عنوان سکولاریزاسیون درونی مسیحیت (6) نام می برند. و این همان جنبه ای است که در مفهوم سازی سکولاریزاسیون مشکلاتی به وجود می آورد.

خاستگاه تبارشناسیک سکولاریزاسیون را در مسیحیتی باید یافت که قائل به دو جهان متمایز قدسی و غیر قدسی، ازلی و فانی است. یکی، «آن جهان» یعنی قلمرو مسیح است که «به این جهان Saeculum تعلق ندارد» (انجیل به روایت ژان قدیس، 18-36) و دیگری، «این جهان» یعنی جهان گذراست، «زیرا می گذرد، هم چنان که چهره ی جهان می گذرد» (نامه به کورنتی ها (1)، پولیس قدیس، 7-32). اصطلاح لاتین Saeculum (برگردان aiôn یونانی (ایام؟) و ôlâm ابرانی (عالم؟)) به معنای سده، صد سال، دنیا، عمر انسان، زمان و عصر حاضر، نسل، عمر یک نسل است. سکولاریزاسیون، در زمان و معنای بنیادین و مسیحی اش، به مفهوم دنیوی شدن است. گذار از جهان قدسی به جهان غیر قدسی، این جهانی شدن، گیتی گرایی و دنیوی شدن است. از این رو

صحبت از سکولاریزاسیون املای کلیسایی (انتقال مالکیت کلیسایی به مقامات سکولار (غیر کلیساوند) یا مالکین خصوصی) و یا گذار دین دار کلیساوند (روحانی) به دین دار غیر کلیساوند (غیر روحانی)، دین دار سکولار می کنند.

سکولاریزاسیون در معنای «این جهانی شدن مسیحیت» در حوزه ی فلسفه و جامعه شناسی ادیان به ویژه در پی بحث های هگل، وبر و کارل اشمیت مطرح می شود. در بحث های هگل پیرامون Verweltlichung یا تحقق پذیری روح مسیحیت در این دنیا (7). در نظریه ماکس وبر در اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری، آن جا که او از «جادودایی جهان» Entzauberung der Welt و Beruf و سکولاریزاسیون در نحله ای از پروتستانیزم (کالوینیست ها) (8) سخن می راند: «در عصر جدید، همه ی پدیدارهای برآمده از مفاهیم مذهبی تسلیم رشد مداوم فرایند ویژه سکولاریزاسیون Säkularisationprozeß می شوند» (9). سرانجام در بحث های کارل اشمیت پیرامون الهیات سیاسی با این فرمول آشوبگرانه ی او که «همه ی مفاهیم پرمغز نظریه مدرن دولت چیزی جز مفاهیم الهیات سکولار (یا سکولاریزه) نیستند» (10). در این جا، سکولاریزاسیون، نه به معنای زوال دین (مسیحیت) در جامعه بلکه به مفهوم تغییر و تحول آن، دنیوی یا امروزی شدن آن است. آن مسیحیتی که مارسل گوشه «دین خروج از دین» می نامد (11). سکولاریزاسیون، در این تعریف، یعنی «انتقال و تحویل»، «جا به جا شدن» و «تغییر و تبدیل» (12) قدسیت (sacralité) و مضامین مذهبی از قلمرو قدسی و الهیات مسیحی به قلمرو غیر قدسی، دنیای کنونی، جهان تغییر پذیر سیاسی و اجتماعی یا در یک کلام دنیای سکولار.

با توسل یکجانبه و تقلیل گرایانه و حتا ناقص به این معنای دوم از سکولاریزاسیون چون سکولاریزاسیون مسیحیت است که مخالفان کاربرد این مقوله در ایران، به حکم اختلاف مبانی دو دین اسلام و مسیحیت و دنیوی بودن اولی از ابتدا، موضوعیت و مشروعیت سکولاریزاسیون در ایران را نفی کرده یا منتفی می دانند.

2.3- سکولاریزاسیون چون انتقال و جا به جا شدن مضامین دینی.

در نیمه ی دوم سده ی بیستم، نظریه ای، «تجدد» مدرنیته نسبت به عصر پیش از خود را زیر سؤال می برد. «قضیه ی سکولاریزاسیون» طرح می شود که بلومبرگ آن را چنین فرموله می کند: «ب چیزی نیست جز سکولاریزاسیون الف» (مشروعیت عصر مدرن، ر.ک. کتابنامه). در راستای این گونه «تقلیل ساده انگارانه تاریخ به تکرار-همیشه-همان»

(بلومبرگ در همانجا) و بینشی جوهر باورانه از تاریخ، طرح می شود که تمامی فلسفه ی تاریخ و ترقی، چیزی نیست جز سکولاریزاسیون فرجام شناسی مسیحی. ماتریالیسم تاریخی مارکس نیز همانا «مسیحاباوری (منجی باوری) به زبان اقتصاد سیاسی» است (کارل لوویت در تاریخ و رستگاری - پیش انگاشت های یزدان شناختی فلسفه ی تاریخ - 1940). در همین حال، ترهایی در باره «انتقال»، «جا به جا شدن» و یا «تغییر شکل» مقوله ها از قلمرو دین و الهیات سیاسی به ساحت سکولار و دنیای سیاسی و اجتماعی ارایه می شوند. و فرمول معروف کارل اشمیت که «همه ی مفاهیم پرمغز نظریه مدرن دولت چیزی جز مفاهیم الهیات سکولار (سکولاریزه) نیستند» (الهیات سیاسی، ر.ک. کتابنامه) راه گشای نظریه هایی می گردد که «مشروعیت» عصر جدید در «گُسُست» از سده های میانی دینی را منکر می شوند. در یک کلام، پرسشی طرح می شود که آیا مدرنیته - و سکولاریزاسیون چون «چکیده ی فرایندهای تشکیل دهنده ی آن» - بُرش یا گسستی ریشه ای و آغازی نو بوده و یا در حقیقت ادامه و تکرار همان گذشته ی دینی است، اما در شکل های نامقدس، این جهانی، این زمانی و در یک کلام «سکولار» اش؟

3- جدل سکولاریزاسیون در ایران.

جدل سکولاریزاسیون تنها در غرب رخ نداد. بین صاحب نظران ایرانی نیز مناقشه ای در رابطه با مشروعیت سکولاریزاسون در ایران - البته با منطق و انگیزه ای دیگر - در گرفته است. مخالفان «سکولاریزاسیون» (و به طریق اولی لائیسیت) در ایران، از دریچه ی تاریخ، سیاست، فلسفه، اسلام و مسیحیت... و به حکم شرایط ویژه و متمایز ایران و اسلام نسبت به جهان یهودی - مسیحی، وارد میدان می شوند (13). آن ها، با تقلیل سکولاریزاسیون به یکی از جنبه ها، نمودها و زمان هایش - یعنی سکولاریزاسیون درونی مسیحیت - کاربرد این مقوله در شرایط ایران را موجه نمی دانند. بنا این استدلال که: اسلام و مسیحیت متمایز اند و دو نظام الهیاتی کاملاً متفاوت دارند و احکام یکی بر دیگری سازگار نیست؛ که سکولاریزاسیون تحولی در مبانی نظری الهیات مسیحی است و بنابراین اطلاق آن به ایران نادرست است. که اسلام، برخلاف مسیحیت، همواره دین دنیا نیز بوده و هست؛ که در اسلام، امر حکومت و دین چنان به هم آمیخته است که اسلام دین همواره حکومت گر بوده است؛ که سکولاریزاسیون اسلام در درون اوست و اسلام نیازی به آن نداشته و ندارد؛ که اسلام از همان آغاز سکولار بوده و در نتیجه، مسئله ی جدایی دین و دولت در ایران کاملاً ویژگی خود را دارد و از الگوی غربی نمی تواند پیروی کند...

اما بحث مخالفان سکولاریزاسیون در ایران، در یک جمع‌بندی کلی دارای ایرادهایی اساسی است. (14)

3.1 - تقلیل سکولاریزاسیون به معنای مسیحی آن.

یکی از ایرادها که مهم‌ترین است، درک یکسویه و یکبعدی از سکولاریزاسیون است. در پرتو نگرشی تقلیل‌گرایانه، سکولاریزاسیون در زمان‌های مختلف‌اش، در چندگانگی و چند بعدی‌اش، به ویژه در معنای افول سیادن دین بر جامعه، مورد توجه قرار نمی‌گیرد، بلکه تنها در یکی از جنبه‌ها و زمان‌های آن که جنبه و زمان دینی، کلیسایی و مسیحی باشد - هر چند که در تبیین تبارشناسانه‌ی مقوله و فرایند تاریخی نخستین یا بنیادین نیز باشد - مورد اهمیت قرار می‌گیرد.

باید توجه داشت که هیچ‌گاه مفهوم سازی و کاربری سکولاریزاسیون در ساحت الهیات مسیحی باقی نمی‌ماند و محدود و محصور در این حوزه نمی‌شود. این که بسیاری از اصطلاحات، ابتدا در گستره‌ی دین و الهیات طرح و حتا ابداع می‌شوند و سپس به تصرف دیگر زمینه‌ها و حوزه‌های فعالیت فکری در می‌آیند و حتا در چنین مسیری تغییر و تحول معنایی و مفهومی پیدا می‌کنند، نه تنها شگفت‌انگیز نیست بلکه رایج و حتا می‌توان گفت که طبیعی است. مقوله سکولاریزاسیون، از ابتدای هزاره‌ی اول و بویژه از سده‌ی شانزدهم به بعد، با شکل‌گیری مدرنیته، چون مفهوم یا پارادیگم، مورد استفاده دیگر حوزه‌های تفکر و عمل در می‌آید: فلسفه، هنر، ادبیات، سیاست، حقوق، جامعه‌شناسی، تاریخ... سرانجام، سکولاریزاسیون، به طور خاص، در یکی از تبیین‌ها و معنا‌های اصلی‌اش، چون فرایند خروج از سلطه‌ی دین، چون فرایند خود مختار شدن جامعه و نهادهای سیاسی و اجتماعی و در یک کلام، چون خودمختاری امر عمومی *Res publica* نسبت به دین، تعریف و تبیین می‌شود.

در یک کلام، مخالفان سکولاریزاسیون در ایران، به مفهوم مدرن (غیر دینی) سکولاریزاسیون که فرایند خودمختاری اجتماعی - سیاسی از سلطه‌ی مذهب باشد، نمی‌پردازند. پاره‌ای نیز، به بهانه‌ی ویژگی‌های ایران و اسلام، روادار استمرار گونه‌ای تلفیق و آمیزش، یعنی سازش دولت و دین در ایران می‌شوند. اینان، در حقیقت، از چنین منظری است که با کاربست سکولاریزاسیون یا لائسیسته در ایران، به بهانه‌ی «غربی» بودن این مقولات و «عدم انطباق آن‌ها با شرایط ایران»، مخالفت می‌ورزند.

اما در بحث ویژگی‌های تمایزدهنده دو دین مسیحیت و اسلام که به حکم آن‌ها، سکولاریزاسیون در ایران منسوخ می‌گردد، باید گفت که در این جا نیز درک منقدین ایرانی ما خالی از یکسویه نگری، بدفهمی و جزمیت نیست.

3.2 - امتناع از طرح مسأله اصلی در رابطه با ادیان توحیدی: خروج از دین سالاری.

می‌دانیم که گرایش عمومی و مشترک هر سه دین توحیدی (یهودی، مسیحی و اسلامی) همواره در جهت استقرار تئوکراسی فراگیر و تمامیت‌گرا روی زمین بوده و هست. این خصوصیت بارز، وجه تمایز مشترک آن‌ها را با ادیان چندخدایی چون دین یونانیان تشکیل می‌دهد. ادیان ابراهیمی بدون استثنای گرایش و تمایل به سازماندهی تام و تمام زندگی اجتماعی و سیاسی بشر در تمامی ابعاد آن را دارند. همه‌ی داده‌های عینی و تاریخی نشان‌دهنده این روند عمومی ادیان توحیدی به سمت سلطه و سیادت مطلقه بر جامعه در تمامیت آن است.

اسلام، در این میان، بیش از دیگر ادیان، دین سازمان‌دهنده ساخت سیاسی و اجتماعی به شمار می‌رود. چه این دین، از ابتدا، در رکاب حکومت و قدرت، رواج و توسعه یافته است. در اسلام، از آغاز دعوت بنیان‌گذار آن و سپس استقرار او در مدینه، دین و دولت، پیامبری و فرمانروایی، وحی الهی و قانون، دولت - شهر داری و دین داری، شمشیر و شریعت... در هم آمیخته شده‌اند. دین اسلام چون دکتترینی برای حکومت کردن بر امت اسلامی آشکار جهان گستر می‌شود. در اسلام، تکلیف و وظیفه‌ی مسلمانان چه در زندگی خصوصی و چه عمومی و اجتماعی، «اطاعت از خدا و رسول و صاحبان امر (اولوالامر)»، به حکم آیه قرآنی یا کلام خداست. در اسلام، اطاعت از قانون الهی و در غیاب رسول، اطاعت از اولوالامر، مطلق و مقدس است. اولوالامر نه نماینده‌ی خدا روی زمین هستند، نه منتخب مردم و نه پاسخگو به مردم... اما صاحبان نظارت و اجرای احکام دینی‌اند. اطاعت مطلق از فرامین آن‌ها، در حوزه‌ی اجتماعی و سیاسی و حقوقی، تکلیف لازم الاجراً برای مسلمانان است.

اما مسیحیت نیز، در رابطه با گرایش عمومی دین توحیدی به سمت دین سالاری و حاکمیت تام و تمام بر امور بشر، بر خلاف ساده‌اندیشی پاره‌ای از صاحب‌نظران ایرانی، چندان متمایز از اسلام نبوده است. مسیحیت نیز، از همان ابتدا، با ایجاد کلیسای خود روی زمین، برای ارشاد انسان‌ها و هدایت آن‌ها به سوی رستگاری در آن دنیا، در

حقیقت گیتی گرایی و توجه سرشار خود به این دنیا را به نمایش گذاشته است. (تو پتروس (صخره به یونانی) هستی و من بر روی این صخره کلیسایم را بنا خواهم کرد (متی، باب 16، 18 - 19)). کلیسایی که در سده های میانی نقش دولت تمامت خواه را ایفا می کند. تنها ویژگی و تمایز مسیحیت نسبت به دیگر ادیان توحیدی چون اسلام، شاید در این مورد باشد که رویدادهای خارج از این دین با استفاده از تضاد یا دوگانگی موجود در درون آن، که ریشه در تسجد و تفکیک «دو قلمرو» توسط مسیح و پولس قدیس دارد، شرایط «خروج از دین» فراگیرنده و ساختارمند اجتماعی (و نه البته پایان دین) را فراهم می کنند. در بیانی دیگر، وجود تضادی بنیادین در مسیحیت زمینه و امکان مبارزه با دین سالاری (کلریکالیسم) مسیحی و نسخ آن را چون یکی از گزینش های محتمل، فراهم می کند. گزینشی که البته طی فرایندی طولانی متحقق می شود، اما از ابتدا محتوم نبود زیرا مسیحیت در غرب می توانست راه دیگری را در پیش گیرد، اگر خارج از دین رویداد هایی به وقوع نمی پیوست. وقایعی چون فروپاشی امپراطوری روم غربی، ایجاد پادشاهی های مطلقه، فتودالیسم و سرانجام شکل گیری سرمایه داری، جنبش ها و انقلاب های سیاسی - اجتماعی پدیدارهایی چون دولت، ملت، جامعه ی مدنی که از مشخصات مدرنیته به حساب می آیند. از این روست که صحبت از مسیحیت چون «دین خروج از دین» می شود و این بدین معناست که در خود این دین زمینه ای برای برون رفت از دین چون سازماندهی ساحت اجتماعی - سیاسی، چون امری عمومی و همگانی و تبدیل آن به امری فردی و خصوصی، وجود دارد. این نکته را مارسل گوئشه چنین توضیح می دهد (15):

«آن چه که ویژگی مسیحیت را می سازد، غرابت آن چون دینی توحیدی است. آن چه که مسیحیت را از سایر ادیان توحیدی متمایز می سازد، یکی از جنبه های غیر توحیدی یا چند خدایی آن است. در یک کلام، تجسد و وحی مسیحایی است که بر محور آن شخص مسیح قرار دارد... تکلیف همه چیز در این جا روشن می شود. در آن جا که ایده ی خدا - انسان، این پیام آور خدایی دوردست، منطق دوگانه ای را وارد میدان می کند. از یکسو، ما با برون بودگی بی نهایت خدایی رو به رو هستیم که تنها از طریق نماینده اش می توان او را شناخت. از سوی دیگر، با احتمال ارزش دهی به ساحت بشری رو به رو هستیم، زیرا خداوند، به مثابه خدا، موهن ندانسته که شکل آدمی به خود گیرد. بنابراین، هم با گونه ای خدایی شدن ساحت زمینی مواجه هستیم و هم، و همزمان، با غیریت و دگربودگی بی تهایت خدایی... در حقیقت، ویژگی تاریخی

مسیحیت این بوده است که همواره بازی با تضادها کرده است. به عنوان نمونه، تضاد میان ارزش دهی به ساحت بشری و ارزش زدایی اساسی به همین ساحت به نام دور بودن خدا... در کنار حرکت پس زدن دنیا، همواره و هم زمان، حرکت وارونه نیز وجود داشته است: «ارج گذاری» فعالیت دنیوی به معنای ارزش دهی به آن». (16)

بدین سان، مسیحیت نیز، مانند همه ی ادیان و از جمله اسلام، از همان ابتدا و در یکی از دو جنبه ی متضادش، قلمرو «دنیا» را به رسمیت شناخته و در نتیجه به معنایی «سکولار» (گیتی گرا) بوده است. با این حال، پرسش سکولاریزاسیون، نه در معنای ارزش دهی دین به دنیا، که در هر دو دین مسیحیت و اسلام مشترک است، البته نه به یک اندازه و شدت، بلکه به مفهوم خودمختاری جامعه و سیاست نسبت به دین و کناره گیری دین از سازماندهی امر عمومی (معنای اول سکولاریزاسیون)، پاسخ خود را در غرب در رفرماسیون، تحولات ساختاری، انقلاب ها و مدرنیته پیدا می کند.

به همین معنا، پرسش سکولاریزاسیون در دنیای اسلام و در کشور ما نیز باید پاسخ لازم خود را پیدا نماید. مسأله ی سکولاریزاسیون در ایران، مسأله ی «دنیوی شدن» اسلامی نیست که چون از ابتدا گیتی گرا بوده است، پس در نتیجه «سالبه ی به انتفا موضوع» است. مسأله ی اصلی سکولاریزاسیون در ایران کنونی، چگونه دنیوی بودن دین است؛ دینی سیادت طلب، فراگیر و سازماندهنده امور اجتماعی و سیاسی... یا دینی که نقش مسلط و قانون گذار سیاسی - اجتماعی را از دست می دهد، دینی که خودمختاری جامعه را به رسمیت می شناسد. مسأله ی اصلی سکولاریزاسیون، در عین حال، مسأله ی انسان ها و جامعه ای است که در اداره ی امور خود از ارجاع به دین چون مرجعی برای کسب تکلیف و اخذ مشروعیت دست بر می دارند. در این راه البته کارستان سکولاریزاسیون در ایران بسی دشوار تر از غرب خواهد بود، اما نه غیر ممکن. در این راه، رفرماسیون دینی از سوی نو اندیشان مسلمان در ایران می تواند نقش مؤثری در جهت تسریع فرایند سکولاریزاسیون ایفا کند. اما این رفرماسیون، اصلاح دینی است که برخلاف مسیحیت فاقد تضاد و دوگانگی در مناسباتش با سیاست است. در نتیجه رفرماسیونی است که با کلام خدا سر و کار دارد و باید تا آن جا پیش رود که احکام خدایی را برای دنیای امروز باطل اعلام دارد...

4- کدام معنای سکولاریزاسیون برای ایران؟

جامعه شناسی با حرکت از ماکس وبر و هم چنین مارکس و اُگوست کُنت،

صحبت از «پارادیگم سکولاریزاسیون» می کند و آن را فرایند افول و زوال سلطه و اقتدار دین و نهاد آن در جامعه می نامد. این همان معنایی است که می توان صرف نظر از ریشه های دینی و مسیحی غیر قابل انکار سکولاریزاسیون، به عنوان جنبه ی عمومی و جهان روای سکولاریزاسیون تلقی کرد. به چند تعریف سکولاریزاسیون از زبان نظریه پردازان پارادیگم سکولاریزاسیون اشاره می کنیم (17).

- سکولاریزاسیون چون «افول اهمیت (یا معنای Bedeutung) نهاد دین به مثابه ابزاری برای کنترل اجتماعی» (هوارد بیکر Howard Becker).

- سکولاریزاسیون چون «فرایندی» که «در آن، اندیشه، عمل و نهادهای مذهبی اهمیت (معنای) اجتماعی خود را از دست می دهند» (بریان ویلسون Bryan R. Wilson).

- سکولاریزاسیون چون «فرایندی» که «در آن، بخش های کاملی از جامعه و فرهنگ از زیر نفوذ و اقتدار نهادها و نمادهای دینی خارج می شوند» (پیتر برژه Peter L. Berger).

- سکولاریزاسیون چون فرایند استقلال و خود مختاری سه ساحت اجتماعی، سازمانی و خصوصی (کارل دوبل آئر Karel Dobbelaere).

در این تعریف های مشابه، سکولاریزاسیون، چون پارادیگمی سیاسی - اجتماعی، به فرایندی گفته می شود که به کاهش نقش و نفوذ مسلط دین در امور اجتماعی و سیاسی می انجامد. جامعه ی «سکولاریزه» به جامعه ای گویند که در آن حوزه های مختلف اجتماعی: جامعه مدنی، دولت، حقوق (قوانین)، دانش و هنر «خودمختار» و متمایز می شوند و نسبت به دین و دستگاه آن «مستقل» و آزاد می گردند. در این تعریف، دین و دستگاه دین نقش محوری و غالب خود را در سازماندهی و هدایت اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جامعه از دست می دهد و از عامل فراگیر در جامعه به یکی از عامل های اجتماعی در کنار دیگر عامل ها قرار می گیرد. و می دانیم که دین همواره گرایش به تجانس حوزه ها تحت سلطه ی فراگیر و تام و تمام خود داشته است.

بدین ترتیب، سکولاریزاسیون، در یک معنای مدرن و غیر دینی اش، معنایی که در این جا مورد نظر ما است، فرایند خودمختاری «سیاست» و «جامعه ی مدنی» و استقلال آن ها نسبت به دین و دستگاه آن است. از نظر من، چنین دریافتی و معنایی از سکولاریزاسیون امروز در تئوکراسی ایران فعلیت دارد.

5- فعلیت سکولاریزاسیون چون فرایند سیاسی- اجتماعی خروج از سیادت دین، در ایران.

در طول تاریخ ایران، چه پیش و چه پس از اسلام، همواره پیوندی فشرده میان دین و قدرت سیاسی (دولت) برقرار بوده است. این پیوند، بویژه بعد از سقوط ساسانیان، در دو دوره ی صفوی (اول بار با رسمیت یافتن تشیع چون مذهب دولتی و کشوری) تثبیت و تبدیل به پیوندی ارگانیکی می شود. از آن پس، پیوند دولت و دین، همواره با فراز و نشیب هایی، استمرار پیدا می کند. بویژه در دوره ی قاجار، دین و روحانیت نقشی تعیین کننده در امور سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران بازی می کنند. در جنبش تنباکو و انقلاب مشروطه، سیطره و اقتدار دین را نه تنها در حوزه ی قدرت بلکه، مهمتر، در حوزه ی اپوزیسیون قدرت نیز مشاهده می کنیم. نمود آشکار و بارز اقتدار دین بر جنبش سیاسی و اجتماعی ایران، نقش روحانیت در سر و رهبری آن است. ترجمان و تبلور عالی نفوذ دین بر سیاست و جامعه در ایران، هفتاد و سه سال قبل از قانون اساسی جمهوری اسلامی، در متمم قانون اساسی مشروطه نمایان است. در آن جا که اصل عدم مابینت با موازین دین و شریعت اسلام، در همه ی زمینه ها، از سه قوای مملکتی (اجرایی، قانون گذاری و قضایی) تا حقوق ملت (تحصیل و تعلیم، مطبوعات، تشکیل انجمن ها و اجتماعات...) حاکم می شود. (18)

اما می دانیم که قانون اساسی مشروطه هیچگاه اجرا نمی شود و تنها با استقرار جمهوری اسلامی در ایران است که مضمون تئوکراتیک متمم قانون اساسی مشروطه به طور کامل و رادیکال تحقق پیدا می کند. تا آن زمان، در دو رژیم سلطنتی پهلوی ها، مسأله ی مناسبات دولت، جامعه و دین، زیر سایه ی مسأله ی عاجلی چون دیکتاتوری فردی و استبداد قرار می گیرد. در این دوره می توان از گرایشی به سوی کاهش نقش انحصاری دین در جامعه صحبت کرد. گرایشی که البته از مدتی قبل (اواخر دوران قاجار) آغاز شده بود. از جمله با تأسیس مدرسه ی مدرن توسط حسن رشدیه که به انحصار روحانیون و مکتب خانه ها در سوادآموزی پایان می داد. اما آن چه که تحت عنوان «سکولاریزاسیون» در دوران پهلوی ها می نامند - از جمله می توان به اصلاحات به نفع حقوق شهروندی زنان اشاره کرد - اقداماتی بود از بالا، ناقص، متناقض، آمرانه، بدون آزادی و دموکراسی، بدون شرکت و مشارکت مردم و سرانجام از طریق مماشات و بند و بست با جناحی از روحانیت و دستگاه آن... آن سکولاریزاسیونی که ما تحت عنوان فرایند خودمختاری... تعریف کردیم، فرایندی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است که

متکی بر فعالیت آزاد جامعه ی مدنی، بر مشارکت کُنشگران اجتماعی، بر کثرت گرایی، بر تمایز بانی ساختاری نهادهای اجتماعی از نهاد دین و ارجاعات مذهبی... است. چنین سکولاریسمی در ایران و به طور مشخص در رژیم پهلوی صورت نپذیرفت. چه این رژیم، پس از کوتای 28 مرداد و بویژه از نیمه ی دوم دهه 40 به بعد، با تشدید دیکتاتوری فردی در ضدیت با آزادی، دموکراسی و فعالیت آزاد جامعه ی مدنی، با دست زدن به مدرنیزاسیونی ناقص، متناقض و بدون شرکت و مشارکت مردم، با تشدید بی عدالتی ها و اختلافات طبقاتی... در حقیقت زمینه ها و شرایط رشد اسلامی گری و برآمدن دین سالاری در ایران را، در پی انقلاب ضد سلطنتی بهمن 57، فراهم می کند.

در فردای این انقلاب، با به قدرت رسیدن اسلام گرایان، دولتی تئوکراتیک در ایران مستقر می شود. قانون اساسی آن مبین نظامی است که همه ی اجزای آن، از رأس قدرت یعنی ولایت امر و امامت امت تا حقوق ملت و نهادهای... تام و تمام تحت موازین دینی (اسلامی) که تنها روحانیت صلاحیت تشخیص و تعیین آن ها را دارد، قرار می گیرد. در دین سالاری ایران، دستگاه روحانیت، با این که در اسلام یکدست نیست - هم چنان که در مسیحیت نیز یکدست نبود- و اسلام گرایان غیر معمم بر سه قوای مملکت حاکمیت مطلق و انحصاری دارند. علاوه بر این، روحانیون و اسلام گرایان غیر معمم بر اکثر نهادهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، رسانه ای... کنترل و نفوذ انحصاری دارند. بدین ترتیب، می توان به جرأت گفت که تئوکراسی ایران نیرومند تر و کامل تر از حکومت های کلریکال *clérical* در دوران سکولاریزاسیون غربی است. پیوندی که در ایران میان دولت و جامعه با دین و دستگاه آن به وجود آمده است به مراتب ژرف تر و شدید تر از آن مناسباتی بود که در غرب وجود داشت. به ویژه آن که در تئوکراسی اسلامی ایران، «دین» خود را به صورت یک ایدئولوژی تام و تمام - سازماندهنده و هدایت کننده سیاسی- اجتماعی کلیت جامعه - درآورده است، پدیداری که در دیگر تئوکراسی ها وجود نداشت. اما چیرگی این نوع تئوکراسی کامل در ایران، بدین معنا نیست که مقاومت جامعه در برابر آن و یا حرکت ها و جنبش های اجتماعی در جهت سیادت زدایی از نفوذ و انحصار دین در سطوح مختلف اجتماعی وجود ندارند. این مقاومت ها را امروزه در ایران به ویژه در میان بخش هایی از جامعه که شدیداً تحت ستم محدودیت ها و تبعیض های تئوکراسی و قیمومیت سیاسی - اجتماعی آن قرار دارند، مشاهده می کنیم: زنان، اقلیت های ملی- مذهبی، گروه هایی که با آزادی قلم، بیان، عقیده و وجدان سر و کار دارند (چون دانشجویان، روشنفکران، فرهنگیان، روزنامه

نگاران (...). و در یک کلام، جامعه‌ی مدنی که نیاز به خودمختاری و استقلال بر اساس هنجارهای خاص خود دارد و سلطه‌ی هنجارین دین سالاری و اطاعت از آن را بر نمی‌تابد. به طور کلی، هر جا که تئوکراسی وجود دارد، فرایند نفی و مقابله با آن نیز، به رغم موانع و محدودیت‌ها، وجود دارد و ادامه پیدا می‌کند.

بدین ترتیب، با توجه به خصلت تئوکراتیک جامعه‌ی امروزی ایران، سکولاریزاسیون، در معنا و دریافت‌های دولتی و بخش عمومی از سیادت دین، نه تنها با واقعیت و ویژگی‌های این جامعه بیگانه نیست بلکه اتفاقاً و به مراتب بیش از هر زمان دیگری، مرتبط و منطبق می‌باشد. در حقیقت، سکولاریزاسیون با معنایی که تبیین کردیم، در طول تاریخ معاصر ایران و به طور مشخص از مشروطه به این سو، چون گرایش، همواره حضور داشته است، اما هیچ‌گاه به گرایش غالب در نیآمده است.

آن چه که تحت چنین برداشتی از سکولاریزاسیون یعنی «فرایند خود مختاری دولت و بخش عمومی» از «جامعه‌ی سکولار» می‌فهمیم، جامعه‌ای است که در آن دو ساحت نام برده از قدرت و مرجعی مافوق و خارج از خود، پیروی نمی‌کنند بلکه صاحب اختیار خود بوده و بر محور خود می‌چرخند. در این جا «خودمختاری» نه به معنای اختصاصی شدن حوزه‌ی سیاست و جدا شدن آن از جامعه - پدیداری که با مدرنیته تقویت و تثبیت می‌شود و بحران کنونی «سیاست» را می‌آفریند - بلکه به مفهوم خودمختاری و استقلال نسبت به دین، شریعت، احکام و اصول آن است. به معنای خود-گردانی، خود-محوری و خود - تأسیسی در ابداع راه و روش‌های تغییر پذیر و نسخ پذیر برای خود است. به معنای آن است که انسان‌های مجتمع در نهاد‌های عمومی سیاسی و اجتماعی... با حفظ چند گانگی خود، با حفظ کثرت‌گرایی، بدون پیروی از احکامی برین و برون ساخته از خود، در اداره‌ی امور خود مشارکت می‌کنند. از این موضع است که برابری، برابر حقوقی اجتماعی، که مهمترین و اصلی‌ترین آن برابری زن و مرد و ره‌ایش زن می‌باشد، طرح می‌شود و سکولاریزاسیون، از جمله، چون فرایند خارج شدن جامعه از حاکمیت شریعت و اقتدار دین، راه به چنین سویی می‌برد.

6- بغرنج کا برد مفهوم سکولاریزاسیون برای ایران.

با این همه، طرح «سکولاریزاسیون» در ایران بدون مشکل و مانع نیست. بغرنج مفهوم سکولاریزاسیون به طور کلی را می‌توان در سه نکته چنین فرموله کرد:

1- چند معنایی سکولاریزاسیون. از این مقوله، بر حسب این که در چه حوزه ای قرار گرفته ایم، سیاسی، فلسفی، یزدان شناسی، جامعه شناسی، فرهنگی، هنری، تاریخی یا اجتماعی، تعریف هایی به دست داده اند که در این نوشته نیز به سه معنای اصلی آن اشاره کردیم. پس هر بار که از سکولاریزاسیون نام می بریم، باید تأکید کنیم که کدام معنای آن مورد نظر است. در این میان، هستند اندیشمندانی، چون هایدگر و دریدا، که حتا اصل واژه را زیر سوال می برند (19).

2- پیوند سکولاریزاسیون با مفاهیم مسیحی. مشکل دوم این است که سکولاریزاسیون، در زمان ها و زمینه هایی، با دین و بطور مشخص مسیحیت در پیوندی ژرف قرار می گیرد. جدل بزرگ متفکران سده ی 19 و 20 (از فوئرباخ، مارکس و نیچه تا وِبر، هایدگر و آرنتم... از کارل اشمیت، لئو اشتراوس... تا کارل لوویت، هانز بلومبرگ و دریدا...)، بر سر همین «گره گاه» اصلی است: آیا «سکولاریزاسیون» گسست از مسیحیت است یا تحولی در مسیحیت؟ پرسش فوق ما را به نقطه ای بس مهم تر سوق می دهد و آن این است که خود «مدرنیته» که به کمک مقوله ی سکولاریزاسیون توضیح داده می شود، تا چه حد نسبت به گذشته «نوین» است؟ آیا اندیشه مدرنیته، پدیداری نو در گسست ریشه ای از گذشته است یا ادامه ی یزدان شناسی مسیحی در تغییر، تحول و امروزی شدنش؟ آیا مفهوم سازی جدیدی صورت پذیرفته است یا این که مفاهیم مسیحی خود را با شرایط عصر کنونی منطبق کرده اند؟ پس در برداشتی که بر خصلت «مسیحایی» مدرنیته و سکولاریزاسیون تأکید می ورزد، با ادامه ی تقدسی سر و کار داریم که خود را در «شکلی» دیگر - و این بار نه «ترافرازنده» و «آن جهانی» بلکه درون بودی و این جهانی - نشان می دهد. در چنین برداشتی، فرجام شناسی مدرن انشعابی از فرجام شناسی دین سالارانه (تئوکراتیک) مسیحی می شود (نیچه). «ترقی» جانشین «مشیت الهی»، «دولت» جانشین «کلیسا» و... «کمونیسم» (در نمونه ی مارکسیسم) جانشین «رستگاری موعود»... (کار لوویت). مدرنیته و گیتی گرایی در حقیقت «خدا زدایی» (20) است و در این معنا، تحولی در مسیحیت است که «آرمان زندگی خود را به بینشی نسبت به جهان تبدیل می کند (بینش مسیحی از جهان) و بدین ترتیب خود را به رنگ روز در می آورد.» (هایدگر) (21). و سرانجام نزد دریدا، گیتی گرایی چیزی نیست جز جهان- لاتینی شدن mondialatinisation و سکولاریزاسیون مقوله ای است «آغشته به مضامین مسیحی» (22).

3- سکولاریزاسیون مساوی با «جدایی دولت و دین» نیست. مشکل سوم این است که از لحاظ تاریخی، سکولاریزاسیون، در کشورهای پروتستان، با

فرایند پروتستان‌نسم و رفرماسیون (لوتریسم) به صورتی ژرف عجین می باشد. برخی از مهمترین نظریه پردازان سکولاریزاسیون، چون ارنست تروالچ (23)، از یزدان شناسان پروتستان بودند. در کشورهای پروتستان (یا به طور غالب پروتستان)، سکولاریزاسیون هیچگاه به «جدایی» دولت و دین نمی انجامد بلکه این دو، همواره در همزیستی و همکاری با هم به سر برده اند و هم چنان به سر می برند. در یک کلام و به طور کلی، در سکولاریزاسیون، چیزی به نام «جدایی دولت و دین (کلیسا)» وجود ندارد. این ایده و فرایند را تنها می توان در لائیسیته نشان داد.

7- فعلیت لائیسیته چون پروژه سیاسی برای ایران امروز.

علاوه بر تکتات فوق، نکته ی مهم دیگری را باید در این جا به اختصار اضافه کنیم. سکولاریزاسیون «مقرر» نمی شود و به حکم قانونی در نمی آید. درحالی که در مورد لائیسیته، وضع بدین گونه نیست. لائیسیته را در جاهای دیگر در سه رکن اساسی توصیف کرده ایم (24):

1- «جدایی دولت و دین» به معنای خودمختاری دولت و بخش عمومی نسبت به هنجارهای دینی، عدم دین رسمی در کشور، عدم دخالت دولت و دین در امور یکدیگر، بی طرفی دولت و بخش عمومی نسبت به ادیان و مذاهب مختلف در کشور.

2- آزادی عقیده و وجدان، چه دینی و چه غیر دینی و آزادی به جا آوردن آن ها به صورت فردی یا جمعی. جدایی دولت و دین به معنای جدایی دینداران از سیاست نیست. دین باوران هم چون دیگر گرایشات عقیدتی از آزادی ابراز عقاید سیاسی خود و فعالیت سیاسی برخوردارند.

3- عدم تبعیض دینی و مذهبی، یعنی برابر حقوقی شهروندان، صرف نظر از اعتقادات مذهبی یا غیر مذهبی آن ها.

تحقق اصول فوق از طریق اقداماتی قانونی به اتکای جنبش سیاسی- اجتماعی امکان پذیر است. به عنوان نمونه می توان از تصویب قانون 1905 فرانسه نام برد که به جدایی دولت و کلیساها در آن کشور رسمیت بخشید. اما سکولاریزاسیون به مفهوم «فرایند خروج جامعه از سلطه ی دین» را نمی توان چون شعار سیاسی به کار بُرد. سکولاریزاسیون نمی تواند برنامه سیاسی شود. تحقق بخشی سکولاریزاسیون، بیش از هر چیز، در فرایند تحولات فرهنگی، اجتماعی و ساختاری، طی زمان، میسر می شود، همانطور که در غرب نیز چنین شد.

می دانیم که خود مختاری سیاسی - اجتماعی نسبت به دین، در شرایط تاریخی کشور ما، روندی بغرنج، سخت و طولانی خواهد بود. در اروپای غربی، نقد و نفی کلریکالیسم، در شکل «سکولاریزاسیون» و «لایسیته»، حداقل دو سده به درازا کشید و با این حال امروزه در این سامان ها، با وجود مدرنیته و روشنگری، سخن از «بازگشت دین» (البته نه در شکل سابق) می کنند. موانع فرایند تحقق سکولاریزاسیون و لایسیته در کشور ما، آن سدهای مختلف فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و تاریخی ای هستند که جامعه ی ایران را از آزادی، دموکراسی، جمهوری، حقوق بشر، حکومت قانون، برابری زن و مرد، عدالت اجتماعی، ترقی... باز نگهداشته است. در این بازداري، دو عامل اصلی یعنی استبداد و دین سالاری، نقشی اساسی و تعیین کننده داشته و دارند. مقابله با این دو در همه ی عرصه ها و به ویژه در حوزه ی اندیشه و فرهنگ و نقد و عمل جنبشی سیاسی- اجتماعی با شرکت و مشارکت خود مردم، همواره میدان اصلی مبارزه و مقاومت را تشکیل می دهد.

یادداشت ها

(*) متن سخنرانی در کنفرانس «عقب نشینی سکولار؟ چالش های بنیاد گرائی مذهبی»، کانادا، تورنتو، 1-3 مه 2009.

1. les Lumières – Aufklärung
2. یکی از مفاهیم اصلی سکولاریزاسیون غربی.
3. یکی از سه رکن لایسیته.
4. مداخله ای در جدل سکولاریزاسیون در ایران، سکولاریزاسیون: زمان ها و زمینه ها. طرحی نو - شماره های: 137، 138، 139 (مرداد، شهریور و مهر 1387).
5. Modernité et sécularisation, Myriam Revault d'Allonnes, CNRS Editions, 2007
6. Sécularisation interne du christianisme. این تعریف سکولاریزاسیون از جمله توسط Isambert و Monod انجام گرفته است. رجوع کنید به کتابنامه.
7. La querelle de la Sécularisation et laïcité و Jean-Claude Momod. ر.ک. به کتابنامه.
8. Beruf : دعوت الهی به کار حرفه ای گویند... اخلاق پروتستانی و

- روح سرمایه داری. ر.ک. به کتابنامه.
9. همانجا، ص 285. ر.ک. به کتابنامه.
10. کارل اشمیت در *Théologie politique* : ر. ک. به کتابنامه.
11. مقوله «دین خروج از دین» Religion de la sortie de la religion از مارسل گوُشه Marcel Gauchet، از جمله در اثر او: «افسون زدایی جهان» *Le désenchantement du monde*. ر.ک. به کتابنامه.
12. انتقال، جا به جایی : *Transfert, Transposition, Déplacement, Umsetzung*. تغییر شکل: *Transformation*
13. از جمله رجوع شود به محمد برقعی: سکولاریسم از نظر تا عمل و طباطبایی در گفت و گو با جامعه شناسان در سایت جامعه شناسی ایران، 3 اردیبهشت 1386 و هم چنین: دیباچه ای بر نظریه ی انحطاط ایران، جلد نخست، نشر نگاه معاصر، 1380. صفحه های 317 تا 328.
14. توضیح و نقد نظریه های مخالف سکولاریزاسیون در ایران را در مداخله ای در جدل سکولاریزاسیون در ایران انجام داده ایم. (یادداشت 4).
15. این بحث را من از نظریه های مارسل گوُشه در باره ی مسیحیت وام گرفته ام. ر.ک. به کتابنامه.
16. مارسل گوُشه، جهانی افسون زده. رجوع کنید به کتابنامه.
17. ر.ک. به کتابنامه.
18. متمم قانون اساسی مشروطه، در قانون اساسی ایران و اصول دموکراسی - نوشته ی مصطفی رحیمی، ص 223 - 226، از جمله به کلیات، و اصول 15، 18، 20، 26، 27، 35
19. هایدگر در: نیچه، جلد دوم. می گوید: «صحبت کردن از «سکولاریزاسیون» *Sakularisierung*، گمراه کننده است، زیرا برای اینکه «سکولاریزاسیون» یا «گیتی گرایی» *Verweltlichung* در کار باشد، ابتدا دنیایی باید وجود داشته باشد تا به خاطر آن و در بستر آن بتوان خود را «دنیوی کرد»". دریدا نیز، سکولاریزاسیون را زیر سؤال می برد، چون هم در «سکولاریزاسیون» و هم در «لائسیزاسیون»، او «مضامین خلی مسیحی» مشاهده می کند. دریدا: *La religion*, Jacques Derrida, Paris, Seuil, 1996. P.80
20. خدازدایی، کنار کشیدن، پس نشستن خدایان - *Entgötterung* - *Dépouillement des dieux* - *Dédivinisation*
21. هایدگر، دوران «جهان بینی ها» در کوره راه ها.
22. دریدا در *la religion* و *le siècle et le pardon* .

23. Troeltsch Ernst ر.ک. به کتابنامه.
24. رجوع کنید به کتاب لائیسیته چیست؟ و مقالات دیگر من در این باره: از جمله مقاله ای در طرحی نو به مناسبت قانون 1905 فرانسه که به برقراری لائیسیته در این کشور می انجامد و هم چنین به گفتارهای من در تلویزیون کیشک.

کتاب نامه

از میان منابع بی شمار موجود در غرب، در باره ی سکولاریزاسیون، پاره ای از کتاب های اساسی، زیر را برگزیده ایم:

1. ARENDT Hanna, Condition de l'homme moderne, ch.VI, La vita activa et l'âge moderne. Calmann Lév, 1983

2. BERGER Peter L., The sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion, New York

La Religion dans la conscience moderne. Paris, Editions ;1967
du cerf, 197

3. BECKER Howard, Säkularisierungsprozesse. Idealtypische Analyse mit besonderer berücksichtigung

der durch bevölkerungsbewegung hervorgerufenen Persönlichkeitsveränderung, Kölner Vierteljabrsbefte für Soziologie, 10, Munich/Leipzig, 1932

4. BLUMENBERG Hans, Die Legitimität der Neuzeit, Francfort, Suhrkamp, 1988; La légitimité des temp

modernes, Paris, Gallimard, 2000

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

6. 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 .7
.Levels, Bruxelles, P. Lang, 2002

GAUCHET Marcel, Le Désenchantement du monde, Paris, .8
.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 .9
.problem, Stuttgart, F. Vorwerk Verlag

HABERMAS Jürgen, Le discours philosophique de la .10
.modernité, Paris Gallimard, 1988

HEGEL, Leçons sur la philosophie de l' histoire, t. 5, P. .11
.Garniron, Vrin, 1978

.HEIDEGGER Martin, Nietzsche 2 volumes, Gallimard, 1971 .12

HERVIEU-LEGER Danièle, Vers un nouveau christianisme ?, .13
,ch.V, Religion, Modernité, Sécularisation. CERF
.1987

ISAMBERT François-André, La sécularisation interne du .14
christianisme, Revue Française de
.Sociologie, N° 17, P. 573-589

Kantorowicz Ernst, The king s Two Bodies, A study in .15
Mediaeval Political Theology, Princeton

University Press, 1957; Les deux corps du Roi, Paris
.gallimard, 1989

LEFORT Claude, Permanence du théologico-politique in le .16

,temps de la réflexion, n° 2 ,1981

.p.13-60

LEVY Benny, Le meurtre du Pasteur, Critique de la vision .17
.politique du monde, Verdier, 2002

LOCKE John, Lettre sur la tolerance, tr. J-F. Spitz, .18
.Flammarion

.Essai sur la tolerance, idem –

Sur la difference entre pouvoir ecclesiastique et pouvoir –
.civil, idem

LÖWITH Karl, Meaning in History, Chicago, University of .19
,Chicago Press, 1949; Histoire et Salut

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

LÜBBE Hermann, La sécularisation ou l' affaiblissement .20
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 .21

نقد فلسفه ی حق هگل، مقدمه، ترجمه ی فارسی رضا سلحشور، 1989،
انتشارات نقد.

در باره ی مسأله ی یهود، ترجمه ی فارسی از روی متن 1977 متن
انگلیسی از انتشارات پلیکان، چاپ خارج کشور.

MONOD Jean-Claude, La querelle de la sécularisation, Vrin, .22
.2002

.Sécularisation et laïcité, puf, 2007 –

.Hans Blumenberg, Belin, 2007 –

OLIVIER Roy, L'échec de l'islam politique. Collection .23
.Esprit, 1992

OLIVIER Tschannen, Les théories de: La sécularisation. .24
.Librairie DR0Z, Genève, 1992

.La laïcité face à l'islam ,Hachette, 2005

SCHMITT Carl, Théologie politique, I et II, Gallimard, .25
& 1988; politische Theologie, duncker
.Humblot , 1988

TROELTSCH Ernst, Die Bedeutung des protestantismus für die .26
,Entstehung der modernen Welt

Munich/Berlin, Oldenbourg, 1911; Protestantisme et modernité,
.Gallimard, 1991

VATIMO Gianni, La sécularisation de la pensée, Seuil, .27
.1988

WEBER Max, Die protestantische Ethic und der "Geist" des .28
Kapitalismus; L' Ethique protestante et
.l' esprit du capitalisme, Gallimard, 2003

WILSON Bryan R., Religion in Secular Society, 1969, .29
.Penguin

WEIL Eric, Essais et conférences, Chap II: La .30
sécularisation de l' action et de la pensée politiques à
.l' époque moderne, Vrin, 1991

Colloque : Modernité et sécularisation, Hans Blumenberg, .31
: Kal Löwith, Carl Schmitt, Léob Strauss
.et 9 octobre 2004, CNRS édition 8

33 . سنت و سکولاریسم، مؤسسه فرهنگی صرات، 1381: مقالاتی از
عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستیر، مصطفی

ملکیان و محسن کدیور.

34. سید جواد طباطبایی گفت و گو با جامعه شناسان در سایت جامعه شناسی ایران، 3 اردیبهشت 1386.

دیباچه ای بر نظریه ی انحطاط ایران، جلد نخست، نشر نگاه معاصر، 1380. صفحه های 317 تا 328.

35. محمد برقی: سکولاریسم از نظر تا عمل، نشر قطره، 1381.

36. محمد رضا نیکفر، طرح یک نظریه ی بومی در باره ی سکولاریزاسیون. (اینترنت).

37. علی رضا علوی تبار، سکولاریسم و دموکراسی - مورد جمهوری اسلامی (اینترنت).

38. مراد فرهادپور، نکاتی در باره ی سکولاریزم، کیان 26 1374.

39. سید محمد علی مهدوی السینی، پشت به دین، رو به سکولاریسم. (اینترنت).

40. حسین میر مبینی، "سکولاریسم" و مسئله ما، (اینترنت).

41. مهرداد مشایخی، آهنگ شتابان سکولاریزاسیون و سکولاریسم در ایران (اینترنت).

42. عبدالکریم سروش، معنا و مبنای سکولارزم (اینترنت).

43. شکوه محمود زاده، گیتی گرایی (سکولاریسم) فلسفی و فلسف گیتی گرایی (اینترنت).

44. بهناز خسروی، گزارش جلسه نقد کتاب در انجمن جامعه شناسی ایران - تأملی بر سکولار شدن. (اینترنت).

45. محمد امینی، نواندیشی دینی یا سکولاریسم - چالش دین و دولت در ایران معاصر (اینترنت).

46- پرویز ورجاوند، سکولاریسم نه لامذهب، روزنامه شرق، 26 شهریور 1384.

47. مهرداد درویش پور، سکولاریسم چالشی واقع گرایانه است (اینترنت).

49. علی اصغر حاج سید جوادی، تأملی در جدل سکولاریزاسیون در ایران، طرحی نو ش. 140، آبان 1387.

48 شیدان وثیق:

- لائیسیته چیست؟ و نقدی بر نظریه پردازی های ایرانی در باره لائیسیته و سکولاریسم، نشر اختران، چاپ دوم، 1387.

- مبانی فلسفی - سیاسی مسأله ی لائیک؛ پروتاگوراس، افلاطون، آنتیگون، خطابه پریکلس. طرحی نو، 108، 109، 110.

بهمن 1384 - فروردین 1385.

- هزار و نهصد و پنج - به مناسبت صد و مین سالروز قانون 1905 (قانون لائیسیته) در فرانسه. طرحی نو، آذر 1384.

- مکاتبه ای پیرامون مسأله ی لائیسیته و سکولاریزاسیون در مناسبت با جامعه ی ایران. امیر غلامی - شیدان وثیق -

فروردین 1385 (در طرحی نو).

- مداخله ای در جدل سکولاریزاسیون در ایران، سکولاریزاسیون : زمان ها و زمینه ها. خرداد 1387، طرحی نو 137، 138، 139

اردیبهشت 1388 - آوریل 2009

cvassigh@wanadoo.fr

مداخله‌ای در جدل سکولاریزاسیون در ایران سکولاریزاسیون: زمان‌ها و زمینه‌ها

0000000 0 000 00 000 0000000 0000 00 000 000 00 0«000 00 0000»
 0000 00000 00 00000 0000000 0000000 00 000000 00 0 000 000000
 0000 000 .000 000 0000000 0 00000 00000 00 00000 00000000 0000
 0000 000 000 00 0000 ...000 00000 00000 000 0000 00 00000000
 00000 00 00000 000 0000 00 000000 0000000 .0000 0000 00000000

این کتاب به بررسی رابطه بین دین و سیاست در ایران معاصر می‌پردازد. ... کتاب به بررسی رابطه بین دین و سیاست در ایران معاصر می‌پردازد. ... کتاب به بررسی رابطه بین دین و سیاست در ایران معاصر می‌پردازد.

مؤلف: دکتر ... (مؤلف: دکتر ...)

بفرنج «سکولاریزاسیون»

موضوع اصلی لائیسیته و سکولاریزاسیون - این دو مفهوم پایه ای در فلسفه ی سیاسی، جامعه شناسی و الهیات سیاسی در غرب- همواره رهایی «سیاست» و «امر عمومی» از دین، شریعت و دستگاه آن بوده است. بدین معنا، به راستی می توان گفت که در ایران امروز، پرسمان لائیسیته و سکولاریزاسیون، یکی از مهمترین بفرنج ها، اگر نه عمده ترین بفرنج ما، در میدان نظری و عملی است. در میدان نقد همراه با عمل تغییردهنده ی اوضاع و شرایط.

لائیسیته و سکولاریزاسیون، دیروز در غرب و امروز در جمهوری اسلامی ایران، پرسشی را طرح می کنند که تنها به چگونگی فرایند «خروج» (4) جامعه از «سیادت» دین - مسیحیت در آن جا و اسلام در این جا - محدود نمی شود. فرا تر از آن، پرسش فوق العاده اصلی و بنیادین دیگری را نیز در برابر ما قرار می دهند. چگونگی خودمختاری، استقلال و درون بودی (5) «سیاست» و «امر عمومی» نسبت به هر آن چه که استعلایی، برین و «برون بود» (6) است. چه در شکل آسمانی و چه دنیوی، زمینی یا به اصطلاح «سکولار». بدین سان، مسأله ی لائیسیته و سکولاریزاسیون (هم در دیروز غرب و هم در امروز ایران) تنها به مناسبات دنیا و دین تحویل نمی گردد بلکه، به گونه ای، «چگونه دنیوی بودن؟» را نیز مطرح می کند. چه، دنیوی نیز می تواند مطلق، دین خوی، مقدس و خدایی شود.

اما در زادگاه سکولاریزاسیون و لائیسیته، فرایند گذر از سیادت دین چگونه تحقق یافت؟

می دانیم که در غرب، بر سر تعریف، مضمون (چون تعریف و مضمون یگانه ای وجود ندارند) و ریشه های تاریخی این دو مفهوم، بویژه مقوله ی پیچیده ی سکولاریزاسیون، «جدل» بزرگی میان فیلسوفان، جامعه شناسان و اندیش مندان سیاست و الهیات در می گیرد. این مشاجره ی نظری، در پی بحث های ماکس وبر (از جمله در اثر معروف او به نام «مقدمات جامعه شناسی» - 1920) و کارل اشمیت

(در نوشتارهای او پیرامون «سکولاریسم» در 1922 و 1969)، به طور عمده در آلمان رخ می دهد. در سامانی که سکولاریزاسیون با رفرم دین (رفرماسیون)(7) و پروتستانیزم، همزاد و همراه می شود. ریشه های فلسفی، جامعه شناسیک، سیاسی و دینی این جدل که به آغاز قرن نوزدهم یا مدرنیته بر می گردند، تنها در نحله ی فلسفی اش، رنگین کمانی از کانت، هگل، فوئرباخ تا مارکس و نیچه... آرت و هایدگر... و سر آخر فیلسوف معاصر چون بلومبرگ را در بر می گیرند(8). بررسی این ریشه ها البته نیاز به تعمق و تأمل جداگانه ای دارد که در جای خود باید انجام پذیرد.

اما، با وجود چنین پیشینه ای، جدل سکولاریزاسیون در غرب، به صورت حاد و آشکار، در نیمه ی دوم سده ی بیستم رخ می دهد. این جدل حتا تا آن جا نیز پیش می رود که نظریه ای، «تجدد» مدرنیته نسبت به عصر پیش از خود را زیر سؤال می برد. بدین سان، «قضیه ی سکولاریزاسیون»(9) طرح می شود که بلومبرگ آن را، در کتابی که در رد آن می نویسد (1966 - «سکولاریزاسیون: چینی فرموله می کند: «ب چیزی نیست جز سکولاریزاسیون الف»(10). در راستای این گونه «تقلیل ساده انگارانه تاریخ به -سکولاریسم-» (بلومبرگ در همانجا) و بینشی جوهر باورانه (11) از تاریخ، طرح می شود که تمامی فلسفه ی تاریخ و فلسفه ی ترقی(12) چیزی جز سکولاریزاسیون فرجام شناسی مسیحی نیست و حتا ماتریالیسم تاریخی مارکس نیز همانا «سکولاریسم» (منجی باوری)(13) «سکولاریسم» است (کارل لوویت در «سکولاریسم» - «سکولاریسم» (1940 - «سکولاریسم» (14) و «انتقال»، «جا به جا شدن»(14) و «تغییر شکل»(15) مقوله ها از قلمرو دین و الهیات سیاسی مسیحی به ساحت سکولار و «دنیای» سیاسی و اجتماعی ارایه می شوند. در این میان، فرمول معروف کارل اشمیت که «سکولاریسم» (یا سکولاریزه) «سکولاریسم» (16)، راه گشای نظریه هایی می گردد که «مشروعیت» عصر جدید در «گسست» از قرون وسطی دینی را منکر می شوند. در یک کلام، پرسشی طرح می شود که آیا مدرنیته - و سکولاریزاسیون چون «چکیده ی فرایندهای تشکیل دهنده ی آن»(17) - بـُـرشی یا گسستی ریشه ای و آغازی نو بوده و یا در حقیقت ادامه و تکرار همان گذشته ی دینی، اما در شکل های نامقدس، زمینی، این جهانی، این زمانی و در یک کلام «سکولار» است؟

اما باید توجه کنیم که جدل پیرامون پرسش فوق، زمانی در غرب رخ

می دهد که اقتدار و سلطه دین و کلیسا بر جامعه و سیاست در این سامان ها، از مدت ها قبل، یعنی حداقل صد سال پیش از آن، طی دو گونه فرایند تاریخی متمایز رو به پایان یافته بود. از یکسو، فرایندی دراز و کم و بیش مسالمت آمیز ولی درهم آمیخته، از اصلاحات دینی تا تحولات فرهنگی، علمی، سیاسی و اقتصادی... در آن جا که **پروتستان** صورت گرفته، یعنی در کشورهای عمدتاً پروتستان. فرایندی که به کناره گیری دین از امر سیاسی و عمومی یا سکولاریزاسیون می انجامد. از سوی دیگر، فرایند جنبش های سیاسی و انقلاب های اجتماعی در آن جا که اصلاح دین و سیاست در برابر سرسختی دستگاه کلیسا و اشرافیت متحد او با مشکل و مانع رو به رو می شود. به ویژه در نظام های سیاسی مقتدر و متمرکز که از کلیسای کاتولیکی به همان سان مقتدر و متمرکز برخوردارند. فرایندی که به اقدام سیاسی و یکجانبه ی «جدایی دولت از دین و کلیساها» (18) یا لائیسیته می انجامد.

اما اکنون که مدرنیته (در پی دو فرایند سکولاریزاسیون و لائیسیته) بر سده ی میانی دینی (پروتستان) (19) غالب شده است، مسایلی دیگر و نوین طرح می شوند. از این پس، این مدرنیته است که چون هر پدیدار اجتماعی، می رود تا تضادها، محدودیت ها و نابسامانی های خود را به نمایش گذارد. در نتیجه بررسی، بازنگری و نقد آن از مواضع و منافع اجتماعی، سیاسی و طبقاتی مختلف و متضاد در دستور روز قرار می گیرند. از این میان دو نقد متمایز در غرب را می توان تمیز داد:

- یکی، مخالفت با مدرنیته (از جمله با سکولاریزاسیون و لائیسیته) از موضع ارتجاعی است. از موضع حفظ گونه ای حاکمیت دینی در شرایط پایان یافتن سلطه ی دین و روحانیت سالاری (پروتستان). از موضع نفی دموکراسی، آزادی های فردی و حقوق بشر... در شرایط پایان یافتن مناسبات اجتماعی کهن. این نقد، به ویژه در آلمان میان دو جنگ جهانی، بخشاً، از موضع و بینشی نزدیک یا متمایل به ناسیونال-سوسیالیسم صورت می گیرد. دکتروینی که نزد پاره ای از متفکران آلمانی در آن زمان - چون کارل اشمیت و البته نه تنها او بلکه حتی فیلسوف سترگی چون هایدگر - از جذابیتی هر چند موقت برخوردار شده بود. در رد این نگاه به روند تاریخ که مشروعیت مدرنیته را زیر سؤال می برد، اقامه ی دعوای بلومبرگ تحت عنوان «قضیه ی سکولاریزاسیون»، در دفاع از «مشروعیت عصر جدید» انجام می پذیرد.

- نقد دیگر به مدرنیته، نه از موضعی عقب گرا برای حفظ مناسبات

پیشین، بلکه از موضع افشای تضادهای و محدودیت های نظام جدید سرمایه داری در جهتِ «گذر» از آن، صورت می گیرد. در این جا، سکولاریزاسیون نه از موضع «سکولار شدن» (یا سکولاریزاسیون) مسیحیت و پاسداری از گونه ای استمرار حاکمیت دینی یا استعلایی، بلکه از پایگاهی انجام می پذیرد که نظم جدید، مقدساتی جدید چون «کالا»، «سرمایه»، «دولت»، «ملت»، «اقتصاد»، «سیاست»... را جایگزین مقدسات کهنه کرده است. در نتیجه وظیفه ی نوینی را در دستور کار قرار می دهد: **سکولاریزاسیون**_ **سکولاریزاسیون** (یا سکولار کردن سکولاریزاسیون). در این نقد، روحی از مارکس حضور دارد. آن جا که او سخن از آید (از خود بیگانگی)، شیئی گرایی و فتیش گرایی (بُت وارهِ پرستی) (20) می کند. به ویژه در مقدمه باب دوم کتاب آید:

آید که می گوید:

[illegible]

اما ببینیم، در شرایط امروز جامعه ی ما در ایران، مناسبات فلسفه، نظریه سیاسی و عمل دگرسازی سیاسی - اجتماعی با این دو مقوله - بویژه با سکولاریزاسیون که موضوع بحث کنونی ما می باشد - چه گونه است؟ در حقیقت باید گفت که «جدل سکولاریزاسیون»، در ایران نیز دَر گرفته است. اما، با وجود همانندی هایش با نمونه ی غربی، به صورتی دیگر توجیه می شود.

می دانیم که در طول تاریخ ایران، میان دین و «سیاست» همواره ییونندی فشرده برقرار بوده است. سلطه ی معنوی مذهب بر جامعه همواره اعمال شده است. این پیوند و سلطه را می توان، از جمله در سده ی گذشته نشان داد. هم در مشروطیتی که متمم بر قانون اساسی اش، به تغلب دین قانونیتِ بنیادی و ابدی می بخشد و هم در دوره ی حکومت ملی دکتر مصدق که بخشی از روحانیت نقش مؤثری در سقوط آن ایفا می کند. اما در ایران، مسأله ی «جدایی» دولت و دین (یعنی لائیسیتِه) یا مسأله ی پایان بخشیدن به سیادت همه جانبه ی دین بر حیات اجتماعی و سیاسی (یعنی سکولاریزاسیون)، در

حقیقت به صورت بارز و حادی با استقرار حکومت اسلامی مطرح می شود. تا این زمان، هیچ گاه، مسأله ی سکولاریزاسیون یا لائیسیت به معضلی اصلی و یا حتا به یکی از معضلات اصلی ما در حوزه ی فلسفه سیاسی و عمل سیاسی - اجتماعی تبدیل نمی شود. نه در میان روشنفکران و نه در بین کنشگران سیاسی - اجتماعی. این کسری بزرگ در حالی است که بسیاری از مفاهیم و مقوله های سیاسی غربی، چون کنستیتوسیون (قانون اساسی)، دموکراسی، لیبرالیسم، سوسیالیسم، فئودالیسم، کاپیتالیسم و امپریالیسم... وارد ادبیات سیاسی ما شده اند و به کار می روند. بدون شک بررسی دلایل این فقدان در گفتمان سیاسی معاصر ایران خود موضوع بحث جداگانه ای است. دستکم می دانیم که یکی از علت ها - علاوه بر ضعف تاریخی نیروهای «لائیک» در ایران و نفوذ بینش و شیوه ی تفکر دینی حتا در میان آنان - این واقعیت آشنای تاریخی بوده است که در مبارزه با استعمار و استبداد و قدرت های خارجی حامی آن ها، بخشی از روحانیت ایران همواره خود را در صف جنبش (و حتا در رأس آن) قرار داده است. به طوری که امر «رهائی» در جامعه ی ما، در ابعاد مختلف اش، از جمله در زمینه ی استقلال و خود مختاری امر سیاسی - اجتماعی و به طور کلی امر عمومی از مذهب، همیشه، تحت الشعاع تضاد به اصطلاح اصلی تر «مبارزه با استعمار» که در صف مقدم آن بخشی از روحانیت همواره حضور داشته، قرار گرفته است. روحانیتی که، با توسل به نفوذ دینی- معنوی اش در بین مردم، مردمی که در اکثریت عظیم شان دارای اعتقادات دینی اند، قادر به ایفای چنین نقشی بوده است. در نتیجه، امر «رهایی» از سلطه ی دین در کشور ما، در میدان زار «مصلحت طلبی سیاسی» و «وحدت در برابر بیگانه»... همواره محدود، مخدوش، منحرف و یا مسدود شده است. در یک کلام، قربانی شده است.

با توجه به آن چه رفت، موضوع بحث کنونی ما، این پرسش است که آیا می توان در ایران امروز، چه در حوزه ی فلسفه ی سیاسی و چه در گستره ی عمل تغییر دهنده سیاسی - اجتماعی، دو اصطلاح سکولاریزاسیون و لائیسیت را، با علم به بنیادها و تعریف های غربی شان، به کار بُرد - تزی که مورد دفاع من در این نوشتار است - و یا این که، به ادعای مخالفان، این مقولات غربی - مسیحی، به دلیل اختلاف شرایط ایران و اسلام با غرب و مسیحیت، فاقد کارائی در کشور ما می باشند. به عبارت دیگر، اگر بخواهیم اصطلاح بلومبرگ را به کار ببریم، باید بگوییم که از نظر این ناسخان ایرانی سکولاریزاسیون و لائیسیت، کاربرد چنین مقولاتی در شرایط خاص جامعه ی ما، «نا مشروع» است.

از میان مخالفان کاربرد سکولاریزاسیون و لائیسیته در ایران، که نادر هم نیستند، من با توجه به اهمیت و نوعی بودن بحث شان، اظهار نظر محمد برقی و به طور عمده، به دلیل مخالفتِ رادیکال و اساسی اش با سکولاریزاسیون، نظرات سید جواد طباطبایی را مورد تأمل قرار داده ام. ابتدا، با آوردن فرازهایی از نوشتارهای آن ها، به طرح بحث کلیدی هر دو می پردازم. سپس، در هر مورد، در سنتزی، به نقد و رد نظرات آن ها خواهم پرداخت. پس از آن، بحث اثباتی خود را در دفاع از مشروعیت کاربرد مفهوم سکولاریزاسیون در ایران، به رغم احتیاط های لازم، مطرح می کنم. این بحث را به پشتوانه ی دریافت های موجود از معنا و مفهوم سکولاریزاسیون در پرتو زمان ها و زمینه های آن در غرب و تعریفی که از این مقوله – پدیدار به دست خواهم داد، انجام می دهم. در آخر، موضع سیاسی خود را پیرامون پرسش «سکولاریزاسیون/لائیسیته در ایران: امکان یا ناپسندیدگی؟» در میان می گذارم.

محمد برقی:

نفی سکولاریزاسیون در ایران به خاطر “تعارض بین سکولاریسم و اسلام”

یکی از ناسخان سکولاریزاسیون (و لائیسیته) در ایران، محمد برقی، نویسنده «سکولاریسم و اسلام: تعارض یا توافق؟» است. پیشتر، در کتاب «سکولاریسم و اسلام: تعارض یا توافق؟» به نقد دریافت های آشفته ی او از این مفاهیم پرداخته ام. برقی، با تقلیل و تنزل فرایند سکولاریزاسیون به یکی از تبیین ها و مضمون هایش، یعنی به طور عمده وجه دینی – مسیحی اش، کاربرد سکولاریزاسیون (و به طریق اولی لائیسیته) در ایران را رد می کند. او این موضع را به استناد ویژگی دین اسلام و تفاوت هایش با مسیحیت و به موجب دریافتی یکجانبه و یکبعدی از سکولاریزاسیون که در حقیقت مفهومی چند بعدی و چند گانه دارد، اتخاذ می کند. مخالفت برقی با کاربرد اصطلاح سکولاریزاسیون در ایران، در نهایت، به دفاع او از ضرورت تلفیق دین و دولت (یا در اصطلاح اختیاری او، حکومت) در جامعه ی ما می انجامد.

فرازهای زیر به روشن شدن بحث او کمک می کنند:

«سکولاریسم و اسلام: تعارض یا توافق؟»

...

0 0000 00 000 000000 0000000 000000 00 000000 0 000 000000 0 000000
 ...000000 000000 000 0 000 00000 .000 000000 000000 000 000 000000 00
 00000 00 000 000000 00 000 0000000 00 00 000000 000 000 00 0000
 .000

0000 00 ...0000 0000 00 000 0 000000 00 00000 000 000 0000 00000000
 0000 00 00 00000000 0000 0 0000 00 000 0000 0 0000 00 000000 000
 0000 000000 000000 0000 0000 00 00 000 000000 0000 ...00000 00 0000
 00000000 0000 00 000000 00 00000000 0000 00 0000000 0000 .000 0000
 ...000 000000 00000000 00000000 000 00 000000 0000 00 0000 000 00000000

00000000 00 000000 00 0 000000 00 00 00 0000 00 00000000 0 000000 00
 00 00 000 ...0000 00000 0000000 00000 0 000000 00 00000 0000 00000 0000000
 0...000000 0000 00 000000 00 00 000000000 00 000000 0000 00 000 00
...000000

[illegible]

میراثی که در اختیار شماست، از آنجا که شما در آنجا زندگی میکنید، به شما می‌دهد. (تأکید از من است)

از این گفته ها که چکیده ی مواضع نویسندگان در مورد موضوع بحث ما را بازتاب می دهند، چنین بر می آید که:

1- دریافت نویسندگان از سکولاریزاسیون یا لائسیسته در غرب، محدود به

یکی از فرایندها و ابعاد آن می شود که همانا «سکولاریزاسیون مسیحیت» یا به عبارت صحیح تر، مبحث سکولاریزاسیون در الهیات مسیحی و بویژه در ادبیات دینی نحله های پروتستان آن است. این درک یکجانبه، ناقص و تقلیل گرایانه از سکولاریزاسیون و لائیسیت - دو مفهومی که معنا و مضمون شان، طی زمان، از حوزه ی محدود نخستین خود بسیار فراتر می روند - در حقیقت، پایه و اساس بحث مخالفین ایرانی سکولاریزاسیون را تشکیل می دهد. نمونه ی بارز آن را به طور کامل و رادیکال نزد سید جواد طباطبایی مشاهده خواهیم کرد. یکی از موارد نقد اثباتی و ایجابی من نیز در همین رابطه خواهد بود، یعنی در نشان دادن چندانی تعریف و مضمون سکولاریزاسیون و انطباق برخی از معنا ها و کارکردهای آن با جامعه ی کنونی ایران. در این جا، البته به صورت جنبی، باید اشاره به خلط مبحثی در کتاب «سکولاریزاسیون و لائیسیت» نویسنده، به نادرستی، دو مفهوم متمایز سکولاریزاسیون و لائیسیت را مشابه و مترادف می پندارد و به رسم ناروایی که در گفتمان حقوقی و عامیانه رایج است، آن ها را با «عرف»، که به معنای «عادت»، «سنت» و «رسم» است، همسان می کند. هر دو را نیز «عرفی کردن» می نامد... در جایی دیگر، به این خلط مفهوم و آشفتگی در «سکولاریزاسیون و لائیسیت» برخورد کرده ام (23).

2- با این که نویسنده، پیایی و با الفاظی کم و بیش یکسان، از تفاوت مسیحیت و اسلام سخن می راند و از این امر بدیهی می خواهد نتیجه دلیخواه خود را بگیرد («عرفی کردن» یا سکولاریزاسیون در ایران با آن چه که در غرب گذشت متفاوت است) اما مطلب مستدلی در توضیح حکم خود به غیر از آن چه که در فرازهای بالا آورده ایم، ارائه نمی دهد. متأسفانه در این چند جمله نیز، آشفتگی در تبیین ویژگی های مسیحیت چنان است که کمک چندانی به روشن شدن بحث نمی کند. زیرا در همان جا، از یکسو، مسیحیت، در نحله ی کاتولیک، «... سکولاریزاسیون و لائیسیت» نمایانده می شود (که چون حکمی کلی و مطلق، بدون توجه به تاریخ و زمان، البته غیر قابل دفاع است) و چند سطر پس از آن، همین حکم نیز از سوی نویسنده رد می شود. با طرح این نکته که همین مسیحیت، ولی این بار در نحله های دیگرش، چون پروتستانیزم، «... سکولاریزاسیون و لائیسیت» را «... سکولاریزاسیون و لائیسیت» و یا چون کالوینیسم (که شعبه ی دیگری از همان مسیحیت است) «... سکولاریزاسیون و لائیسیت» را «... سکولاریزاسیون و لائیسیت» (که خود این احکام مطلق نیز، حتا به پشتوانه ی تز بحث انگیز ماکس وبر، باز جای تردید و پرسش های

فراوان دارند). بدین سان، خود نویسنده معترف است که مسیحیتی که پایه و اساس حکم ناکارایی سکولاریزاسیون در ایران قرار گرفته، در طول تاریخ، یکدست و یکسان نبوده است، و این وضع، البته نه تنها در باره ی دین عیسوی بلکه در مورد همه ی ادیان که به فرقه های مذهبی گوناگون تقسیم می شوند، صدق می کند. در حقیقت ایراد اکثر این گونه اظهار نظرها، چه در مورد ادیانی چون مسیحیت یا اسلام و چه در مورد پدیدار های سیاسی - اجتماعی چون سکولاریزاسیون، لائیسیته... در یکبعدی و یکسویه نگری طرح کنندگان آن ها است که پیچیدگی، چندانی و چندگانگی پدیدارها را مورد توجه قرار نمی دهند و یا نمی خواهند بدهند. اینان برای رسیدن به نتیجه گیری ساده و اختیاری خود، پدیدار های بغرنج و چندگانه را در قالب واحد و یگانه ای وانمود می سازند.

3- گونه ای تلفیق دین با حکومت، نه البته در شکل افراطی جمهوری اسلامی کنونی، نتیجه ای است که به راستی می توان از کتاب *مکتب امام خمینی*، در رد سکولاریزاسیون و لائیسیته در ایران، به دست آورد. نویسنده، خود نیز، بر آن تأکید دارد. در آن جا که می گوید: «باید *حکومت اسلامی* *بر اساس* *اصول* *فقهی* *و* *عقاید* *اسلامی* *و* *مکتب* *امام* *خميني* *باشد*» بدین ترتیب، همان طور که در بحث سید جواد طباطبائی نیز خواهیم دید، اختلاف اصلی، نه لغوی و بر سر واژه است و نه بر سر تعریف و تبیین سکولاریزاسیون و لائیسیته در دنیای غرب یا شرق، بلکه بر سر موضوع اساسی جدایی دین و دولت و به طور کلی «خروج» جامعه ی ایران از سیطره ی مذهب در زمینه ی اداره ی امور سیاسی و اجتماعی است. در این جا، جدل سکولاریزاسیون و لائیسیته در ایران، کمابیش مضامین مشابه و نزدیکی با جدل سکولاریزاسیون در غرب در نیمه ی دوم سده ی بیستم پیدا می کند. در هر دو جا، به گونه ای، ما با مقاومتی عقب گرا رو به رو هستیم. مخالفت با جنبش «رهايش» سیاسی و اجتماعی از سلطه های استعلایی چون دین، هر چند که چنین امری همواره سخت، بغرنج و نامسلم می باشد...

سید جواد طباطبائی:

نهی سکولاریزاسیون در ایران بر پایه تلخیصی از سکولاریزاسیون

اهمیت نظر طباطبائی، به عنوان یکی از منتقدین اصلی و رادیکال طرح «سکولاریزاسیون» در ایران، در آن جا است که او سعی دارد از دریچه ی تاریخ، فلسفه سیاسی و الهیات... غربی وارد میدان شود. میدان مخالفت با تقلید و دنباله روی از غرب، از جمله در مورد کاربرد مقوله ی سکولاریزاسیون در ایران(24). او، در مصاحبه ای با تارنمای www.iranpress.com (25)، امتناع خود را، یکبار دیگر، با تلخیص سکولاریزاسیون غربی، تجدید می کند. این مخالفت خود را، طباطبائی، پیش از این، در کتاب www.iranpress.com (26) مطرح کرده بود و در آن جا، سکولاریزاسیون برای ایران را موضوعی منتفی (www.iranpress.com) خوانده بود.

برای روشن کردن استدلال های اصلی طباطبائی، ناگزیر باید، هم از گفت و گوی اخیر او در سایت جامعه شناسی ایران و هم از کتاب نامبرده، فرازهایی را بیاوریم.

طباطبایی، در گفت و گو با تارنمای **مجلس شورای اسلامی** و در توضیح این که چرا به باور او «**مجلس شورای اسلامی** **باید** **در** **مجلس** **شمارد**» چنین می گوید:

«...ووجود» ...

[illegible]

000000 0000 00 00000000000000 000 000000 00000000 0000 .0000
 0000 0000 00 0000 00 000000 0000 0000 00 000000 000000 0000000000
 0000000 000000 00000 000000 00 000 000 000000 0000000 000000 0 000000
 00000 000 00 .0000000 000 0000000000000000 000 00 0000 000 0 000000
 00 0000 000000 0 000 0000 000000 00000000 000000 000000 0000 00
 0000000 00 00000 00 000000 00000000 00 000 .000 0000 0 0000000000
 00 00000000 00 0000000 00 00 0000 0000 0 000 000 0000 0000000
 000000 00 0000000 000000 0000 0 000 000 000000 00 0000000000000000
 (26) «... 0000 00000000

در اینجا بیشتر پیدا می کنیم:

00000000 00 0000 0000 00000000 0 000000 00000 000000 00 000000 0 00000»
 00 000 000000 0000 0000 000000 0000 0000 0000000 00 00 00 00000 00
 0000 00000 0 00000 «00000» 000000 00000 00 00000 000000 00 000000 00000
 00000000 000000000 0 «00000000» 00000 000000 00 000000000 00 00 00000
 ...0000 00000 000000 000000 00000 00 00000000 00 0 00 000000000 00 00 00000

[illegible][illegible]

1990 1995 2000 2005 2010 2015 2020 *Sécularisation* 2025 2030 2035 2040 2045 2050 2055 2060 2065 2070 2075 2080 2085 2090 2095 2100

0000 00 000 0000 00 .000 00 0000 000 0000000 0000 00 000000
000000 000 - 000 0000 00 00 000 00 - 00000 **Sécularisation** 0000

[illegible]

فرازهای بالا، ترجمان چکیده ای از نظرات طباطبائی پیرامون سکولاریزاسیون در ایران است که هم در یکی از کتاب های اصلی او و هم در گفت و گویی رسانه ای بیان شده اند. بر آن ها، من، ایرادهایی اساسی وارد می دانم که هر یک، به تنهایی، بنیاد استدلالی بحث او را متزلزل و غیر قابل دفاع می سازد.

1- طباطبایی، به صورتی مسلم و قاطع، سکولاریزاسیونِ چند زمانی و چند بُعدی را به یکی از زمان ها و بُعد هایش، «سکولاریزاسیون مسیحیت»، تقلیل می دهد: ...
...
...
...
Sécularisation ...
...
... بدین سان، او نیز، خوانش واحد و یگانه ای از این مقوله - پدیدار تاریخی در مغرب زمین دارد.

اما، همان طور که در ادامه ی این سطور به تفصیل توضیح خواهیم داد، «سکولاریزاسیون» پدیداری چند بُعدی و چند زمانی است و در نتیجه نمی تواند و نباید به یکی از حالت ها و جنبه هایش که دینی-مسیحی است، تحویل یا تقلیل داده شود. طباطبایی، با کاهش معنا و مفهوم «سکولاریزاسیون» به یکی از نمود هایش - به نمود دینی-مسیحی اش- در نهایت، اهم استدلال خود را بر تعبیر و تفسیری اختیاری و بکجانبه قرار می دهد که چیزی جز ساده کردن افراطی و جزمی (دُگماتیک) قضایای سکولاریزاسیون در غرب نیست. با حرکت از چنین تعبیر و تفسیری تقلیل گرایانه است که او سعی می کند، سکولاریزاسیون در دنیای اسلام و به طور مشخص در ایران را به حکم «مسیحی بودن» سرشت و ماهیت آن از یکسو و تفاوت مسلم دو دین اسلام و مسیحیت از سوی دیگر... نفی و رد کند.

2- ریشه ی لغوی واژه ی سکولاریزاسیون (Saeculum) و معنا و مفهوم آن را، همان طور که توضیح خواهیم داد، می توان و باید، سده ها پیش از حادثه ی مسیح و مسیحیت، در Aiôn یونانی و در دولت - شهر

ها یا **saecula** یونانی پیدا و مشاهده کرد. جدال میان منطق دینی (خدایی، آن جهانی) و منطق شهر یا **polis** (زمینی، انسانی و این جهانی) را می توان سده ها پیش از آن که از زبان مسیح یا پولس قدیس طرح شود، نخستین بار، در نیرومند ترین و خشن ترین و در عین حال شکوهمند ترین تقابلی که به مرگ و سیه روزی می انجامد، در تراژدی **سوفوکل** مشاهده کرد.

اما با وجود این که **Saeculum**، ترجمه ی لاتین **saecula** یونانی، وارد کلام مسیحی - انجیلی می شود و در همین راستا، سوکولاریزاسیون، در یکی از زمان های نخستین اش، به موضوع مسیحی امر قدسی (خدایی، آن جهانی و نامیرا) و امر غیر قدسی (زمینی، این جهانی و میرا) می پردازد، با این همه اما هیچ گاه سوکولاریزاسیون در این سطح و حوزه، یعنی در ساحت الهیات مسیحی، باقی نمانده و محدود نمی شود. این واژه، هم چنان که نشان خواهیم داد، از ابتدای هزاره ی اول و بویژه از سده ی شانزدهم به بعد، چون مفهوم یا پارادیگم، به تصرف دیگر حوزه های تفکر و عمل در می آید. حوزه هایی چون فلسفه، هنر، ادبیات، اندیشه، سیاست، حقوق، جامعه شناسی، تاریخ... سرانجام، سوکولاریزاسیون، به طور مشخص، در یکی از تبیین ها و معنا های اصلی اش، چون فرایند خروج از سلطه ی دین، چون فرایند خود مختار شدن انسان، جامعه، نهادهای سیاسی و اجتماعی و در یک کلام، خودمختاری امر سیاست و امر عمومی **Res publica** نسبت به دین، ظاهر می شود.

3- این که بسیاری از اصطلاحات، ابتدا در حوزه ی دین و الهیات طرح و حتا ابداع می شوند (واژه ی لائیک نیز ابتدا در زبان کلیسایی به کار رفته است) و سپس به تصرف **Appropriation** دیگر زمینه ها و حوزه ها، از جمله اندیشه های غیر دینی در می آیند و حتا در چنین مسیری تغییر و تحول معنایی و مفهومی پیدا می کنند، نه تنها شگفت انگیز نیست بلکه رایج و حتا می تواند طبیعی نیز تلقی شود. می دانیم که «سوسیالیسم» نیز ابتدا ریشه در تفسیرهای بشردوستانه مسیحی داشته است و سوسیالیسم آته ایست مارکسی در جدال با سوسیالیسم های تخیلی چون سوسیالیسم مسیحی، شکل می گیرد. بلومبرگ این موضوع را به صورت مناسبی چنین توضیح می دهد:

«... در سده ی نوزدهم، سوسیالیسم به عنوان یک جنبش اجتماعی و سیاسی ظهور کرد. این جنبش، برخلاف سوسیالیسم مسیحی، بر پایه ی تفکرات دینی و الهیاتی نبود. سوسیالیسم مسیحی، به عنوان یک جنبش دینی، در چارچوب الهیات مسیحی و تقابل با الهیات مسیحی ظهور کرد. سوسیالیسم، به عنوان یک جنبش سکولار، در چارچوب تفکرات سکولار ظهور کرد. سوسیالیسم، به عنوان یک جنبش اجتماعی و سیاسی، در چارچوب تفکرات اجتماعی و سیاسی ظهور کرد.»

فرجام شناسی، زیر نویس: 1) - «...» (تاریخ و

4- طباطبایی، تنها به تلخیص سکولاریزاسیون در یکی از نموده‌هایش، سکولاریزاسیون مسیحی، نمی‌پردازد بلکه از این پدیدار نیز دریافتی تقلیل‌گرا، بکسویه، و جزمی دارد. او، در این حوزه نیز، دست به ساده‌نگری می‌زند و از محدوده‌ی بحث قدسانی - غیر قدسانی فرا تر نمی‌رود. او به موضوعات دیگر «سکولاریزاسیون دین» در الهیات سیاسی مسیحی (چه کاتولیک و چه پروتستان...) چون رفرم دین در نگاه و مناسباتش نسبت به امر عمومی، امر خصوصی، سیاست، اقتصاد، فرهنگ و به طور کلی امور جامعه‌ی مدنی... نمی‌پردازد. رفرمی که با نام سکولاریزاسیون در یکی از زمان‌هایش مشخص شده و به کناره‌گیری دین و کلیسا از امر «سیاست» و «امر عمومی» Res publica می‌انجامد. می‌دانیم که در قلب مسیحیت و از ابتدای کار، یعنی نزد خودِ مسیح، تضادی بنیادین وجود داشته است. در بستر این تضاد است که امکان «خروج از مسیحیت در خودِ مسیحیت» (به قول مارسل گوُشه)، چون یکی از گزینش‌های محتمل که تحقق نیز می‌یابد، فراهم می‌شود. می‌گوییم، گزینش محتمل، زیرا، به قول باز هم گوُشه، مسیحیت می‌توانست راه دیگری، مشابه دیگر ادیان توحیدی را پیماید، اگر چنانچه یکسلسله وقایعی خارج از مسیحیت همزمان رخ نمی‌دادند. «خروج از مسیحیت در خودِ مسیحیت» بدین معناست که خودِ دین شرایط و و ابزار و مقدمات «خروج از خود» را فراهم می‌کند. توضیح این تضاد بنیادین ما را به طرح ایراد دیگری سوق می‌دهد.

5- ایراد چهارم من به نظر طباطبایی در رد سکولاریزاسیون در ایران، ناظر بر نگاه او، به طور کلی، نسبت به مسیحیت است. نخست او مدعی می‌شود که در ایران «...» (28). اما سپس، هم چون روشنفکرانی از خود راضی، بر خود روا می‌دارد که در این باره، نه تنها صحبت کند بلکه دریافت‌هایی اختیاری و یکجانبه، چون احکامی مطلق و مسلم، تجویز کند. و این همه، در حالی است که متفکران غربی، پس از سال‌های متمادی کار و پژوهش در باره‌ی مسیحیت (یک نمونه‌ی آن را می‌توان مارسل گوُشه فرانسوی نامید)، همواره تزه‌ای خود را در باره‌ی سیر مسیحیت، با تواضع، به صورت شرطی و احتمالی و به عنوان یکی از راه‌حل‌ها و گزینش‌های Options ممکن و نه محتوم، ارائه می‌دهند.

در تحلیل از مسیحیت، یکی از این تزه‌ها یا «گزینش»‌های ممکن، این

است که این دین، از همان ابتدا، هم چون اسلام و سایر ادیان، و بر خلاف تعبیر طباطبائی و دیگران، دین دنیا نیز بود. در حقیقت، دین مسیح بر تضادی استوار است که در خودِ کلام مسیح وجود دارد:

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (انجيل به روايت اقدیس یوحنا ، باب هجدهم ، 36) .

«... (نام صخره به یونانی) ...
...
... (انجیل به روایت اقدیس متی، باب شانزدهم، 18-19).

«...مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا...» (انجيل به روايت اقليدس يوحنا، باب بيست و يكم، 15 و 18).

«... و این را در کتاب خود ثبت کرد. (انجیل به روایت اقدیس متی، باب بیست و دوم، 21).

«... و این را به روایت اقدیس یوحنا، باب نوزدهم، 11).

«...و این را در میان خود پنهان کن» (نامه به رومی ها، باب سیزدهم، 4و1).

از روز نخست، سنگ بنای مسیحیت و کلیسای مسیح بر «دوگانگی» یا «تضادی» گذارده می شود که نقش مهمی در سیر تحول سیاسی و دینی در غرب ایفا می کند. این «تضاد»، به نقل از پیر مَنان Pierre Manent، در کجاست؟

00 . 0000 0000 «0000» 000 00 00000 000 00 00000 00 000000 00»
 0000 00000 0000 000 00 00 0000 00 00 0000000 00000 00 00
 000 00 . 0000 00000 0 00000 0000 00000 «0000» 00000 . 00000
 00 00000 00000 000 0000 0000000 0 000000 000 00 000000 00000
 00000 0000 0000 000 00 00 00 00000 . 000 00 0000000 000 00
 0000 00 «00000 00» 00000 0000 00 00 . 000 00000 000 00 00000
 000 00 00 0000000 000 00 0000 00 00 00 00 «00000 00000» 000000
 0000 00 0 000 0000 00000 00 00 00000 000000 000 000 . 000000 00
 00 0000 000 000000 0 000 00 «00000 00000» 00000 ...00000 00
 00000 0 0000000 00000 0000 00 . 00000 00 00000 000 0000
 00000 000000000 00 000 0000000 000000 00000 0000 00 0000 0000

جمهوری است. این نهاد در اصل به معنای «تمامیت» (plénitude) و «توان» (potestatis) است. این نهاد در سال ۱۷۸۹ میلادی در فرانسه تأسیس شد و به عنوان «جمهوری گرگوری» (Grégorien) شناخته می‌شود. این نهاد در اصل به معنای «جمهوری» (Respublica) است.

این نهاد در اصل به معنای «جمهوری» (Respublica) است. این نهاد در سال ۱۷۸۹ میلادی در فرانسه تأسیس شد و به عنوان «جمهوری گرگوری» (Grégorien) شناخته می‌شود. این نهاد در اصل به معنای «جمهوری» (Respublica) است.

عیسی در زمان حیاتش مشروعیت قیصر را می‌پذیرد. قدرتی که حاکمیتش را باید از خدا بگیرد. («...»). او جامعه‌ی هوادارانش را دعوت به تشکیل نهادی برای انجام وظایف و تکالیف سیاسی و یا اعمال قدرت سیاسی نمی‌کند. او، برخلاف رسولان دین یهود و اسلام، قوانین یا احکامی ناظر بر اداره‌ی امور شهر وضع یا تجویز نمی‌کند. اما از سوی دیگر عیسی تأکید می‌کند که مسیحیان باید از او اطاعت کنند و به حواریون و کشیشان گوش فرا دهند. در غیر این صورت یا با او نخواهند بود و یا، با او، در کلیسای او نخواهند بود.

اما آن‌چه که در واقع روی داد، سیر کلیسا به سوی قدرت تام و تمام این جهانی پس از فروپاشی امپراطوری روم در سده‌های میانی بود. یعنی تحمیل دین سالاری و اقتدار کلیسا در همه جا. با این حال، آن‌چه که نباید از نظر دور داشت این است که آن دوگانگی یا تضاد بنیادین در مسیحیت، امکان مساعدی برای خروج از دین سالاری مسیحی حتی در شکل دینی آن فراهم می‌کند. به بیان دیگر مبارزه علیه جنبه‌ی تئوکراتیک مسیحیت با توسل به جنبه‌ی دیگر آن که «امر قیصر» را از «امر کلیسا» جدا می‌کرد، امکان‌پذیر گردید.

در سده‌ی نوزدهم است که پاپ لئون سیزدهم Léon XIII در دکترین کلیسا تجدید نظری به عمل می‌آورد. در سه سند مهم کلیسایی: Diuturnum illud (۱۸۸۱) و Immortale Dei (۱۸۸۵) و Sapientiae christianae (۱۸۹۰) این پاپ اعلام می‌کند که دو قدرت روحانی spiriuel و این جهانی temporel (کلیسا و دولت) هر کدام حاکم بر

خود sovereign و کاملاً مستقل از یکدیگر اند. هر يك طبيعت ویژه ی خود را داراست و هدف و غایت خاص خود را دنبال می کند: «...» پاپ ... Pie XI و Pie XII همین منطق را در پیش می گیرند و تصریح می کنند که حاکمیت دولت در حوزه ی متمایزی نسبت به حوزه ی کلیسا اعمال می شود و سودمند نیست که قدرت دنیوی تحت سالاری کلیسا درآید.

این «تناقض نخستین» در مسیحیت، تناقضی که مسیحیت را به «دین خروج از دین» در می آورد، مارسل گوئشه آن را به صورتی دیگر توضیح می دهد:

«...» ... (29) همان ... بدین سان، از نگاه گوئشه، مشاهده می کنیم که مسیحیت نیز، مانند همه ی ادیان و از جمله اسلام، از همان ابتدا و در یکی از دو جنبه ی متضادش، قلمرو «دنیا» را به رسمیت شناخته و در نتیجه به گونه ای می توان گفت که «سکولار» بوده است. با این حال، مسأله ی سکولاریزاسیون مطرح است، نه صرفاً و عمدتاً به معنای توجه دین به دنیا، بلکه به مفهوم خودمختاری سیاست یا جدایی امر سیاست و «امر عمومی» نسبت به دین.

بدین سان، از نگاه گوئشه، مشاهده می کنیم که مسیحیت نیز، مانند همه ی ادیان و از جمله اسلام، از همان ابتدا و در یکی از دو جنبه ی متضادش، قلمرو «دنیا» را به رسمیت شناخته و در نتیجه به گونه ای می توان گفت که «سکولار» بوده است. با این حال، مسأله ی سکولاریزاسیون مطرح است، نه صرفاً و عمدتاً به معنای توجه دین به دنیا، بلکه به مفهوم خودمختاری سیاست یا جدایی امر سیاست و «امر عمومی» نسبت به دین.

6- سرانجام، ایراد آخر من به موضع طباطبایی این است که مسأله‌ی اصلی سکولاریزاسیون، درست برخلاف تصور او، «دنیا‌ی شدن» دین (به مفهوم هگلی آن یعنی به خوانید پروتستانی شدن دنیا) - حد اقل از سده‌ی شانزده به این سو - نبوده و نیست. مسأله‌ی اصلی سکولاریزاسیون، چگونه دنیا‌ی بودن دین است. دینی که نقش قانون‌گذاری اش از بین می‌رود. دینی که دست از دخالت در امور سیاسی و عمومی انسان‌ها بر می‌دارد.

حال، اگر بپذیریم که در ایران، بغرنج فرایند خودمختاری حوزه‌ی سیاست و امر عمومی نسبت به دین، یکی از معضلات اساسی روز است، چه اصطلاح و مفهومی بهتر و دقیق‌تر از «سکولاریزاسیون» (با همه‌ی احتیاط‌های لازمی که در آخر این نوشته به آنها اشاره خواهم کرد) - و لائسیته (در حوزه‌ی مربوط به مبارزه و برنامه‌ی سیاسی) می‌توانند ترجمان چنین فرایندی واقع گردند؟

زمان‌ها و زمینه‌های سکولاریزاسیون در غرب

1- زمان‌های سکولاریزاسیون

بحثِ مخالفان سکولاریزاسیون (و به طریق اولی لائسیته) در ایران، همان‌طور که اشاره کردیم، دارای ایرادی اساسی است که بیش از هر چیز از نگرش یکسویه آن‌ها به پدیدارهای چندگانه و بغرنج اجتماعی و سیاسی ناشی می‌گردد. در راستای چنین نگرشی، آن‌ها نمی‌توانند سکولاریزاسیون را در زمان‌های (moments) مختلفش، یعنی در چندگانگی اش، مورد توجه قرار دهند و تنها به یکی از زمان‌های آن که همانا زمان دینی، کلیسایی و مسیحی باشد - هر چند که، در فرایند سکولاریزاسیون، بنیادین نیز به حساب آید- بسنده می‌کنند.

نا گفته پیداست که «زمان» مورد نظر ما، در این جا، زمان واحد، ممتد و بازگشت ناپذیر تاریخ یکخطی نیست، بلکه لحظه‌های مختلف و (گاه) درهم آمیخته‌ای است که در متن آن‌ها، سکولاریزاسیون معنا و مفهوم ویژه‌ی خود را کسب می‌کند. با چنین دریافتی است که از «زمان‌های سکولاریزاسیون» سخن می‌رانیم. با این ملاحظه که آن چه در زیر آورده و توضیح می‌دهیم، فهرستی جامع و کامل نیست:

- زمان یونانی: خودمختاری شهر و «امور انسانی».

- زمان مسیحی آغازین: امر قدسی و غیر قدسی.
- زمان اُگوستانی: شهر خدا و شهر انسان.
- زمان کلیسایی: کشیش ها و «لائیک ها».
- زمان ماکیاولی: اندیشه ی سیاسی بی خدا.
- زمان لاکِی: مرز بندی دولت با دین.
- زمان پروتستانی: جنگ دو سکولاریزاسیون.
- زمان ــــــــــــــــــــــــــــــــ: سکولاریزاسیون یا انتقال مالکیت کلیسا.
- زمان انقلاب فرانسه: سکولاریزاسیون چون برنامه اجتماعی.
- زمان هگلی: Verweltlichung چون تحقق پذیری روح مسیحیت در این دنیا.
- زمان مارکسی: «گذر از مدرنیته» یا سکولارکردن سکولاریزاسیون!
- زمان وبری: سکولاریزاسیون چون «جادوزدایی جهان» و... Beruf.
- زمان «پارادیگم سکولاریزاسیون»: سکولاریزاسیون چون افول اقتدار دین.
- زمان یونانی: خودمختاری شهر و «امور انسانی».

از نقطه نظر واژه شناسی، سکولاریزاسیون و لائیسیت، هر دو، ریشه در یونان باستان - باز این یونان گریزناپذیر - دارند. **Saeculum** برگردان لاتین واژه یونانی - هومری **Aiôn** است. نزد فلاسفه ی یونانی، این واژه به معنای نیروی حیاتی، زندگی، مدت زمان، نسل و سپس... جاودانگی است. از دنیای کنونی (o outos aiôn) در تمایز با دنیای آتی (o mellôn aiôn) سخن می رود. توجه کنیم که در یونانی، **Aiôn**، ابتدا به معنای مدت زمانی محدود و معین و مربوط به عمر یک یا چند نسل است و سپس، در فلسفه، تبدیل به جاودانگی می شود. اما لائیسیت (که موضوع فعلی بحث ما نیست ولی ریشه یابی واژه شناسیک آن در این جا بی فایده نخواهد بود)، نو واژه ای فرانسوی است که مشتقی از **Laikos** یونانی است که خود نیز ریشه در **Laos** یونانی دارد. ـــــــــــــــــ، نزد هومر، به معنای «سربازان ساده» (در تمایز با

فرماندهان، رهبران و رئیس‌ان) است و به طور کلی در یونان باستان، به مردم، افراد عامی، توده، اهالی شهر و یا شهروندان مجتمع در انجمن شهر (30) (*Ekklesiá*) گفته می‌شد.

اما زمان یونانی سکولاریزاسیون (و لائسیسته) تنها به واژه شناسی محدود نمی‌شود بلکه، همان طور که در جایی دیگر بحث کرده ایم (31)، خصلت مضمونی و مفهومی دارد. بدین معنا که در یونان باستان، برای نخستین بار در تاریخ، و پنج سده پیش از مسیحیت، تضاد میان دو نگاه، دو برداشت، دو گفتمان یا دو (32) متفاوت و متضاد نسبت به دنیا، انسان و شهر (پولیس)... مطرح می‌شوند: تضاد میان دنیای اسطوره و دنیای عقلانی، دنیای خدایان نامیرا و دنیای انسان‌های میرا... در شهر (33)، در صلح، در جنگ، در سیاست، در هنر، در تئاتر و... در فلسفه. تضاد میان دو «منطق»: «منطق» دین و «منطق» دولت (34)، «منطق» خصوصی و خانوادگی و «منطق» کشوری و عمومی... (35). تضاد میان دو «سیاست»: «سیاست» چون راهبری مردم توسط «شبان» (34)، چون امری برین، متعالی، خدایی (فیلسوف - شاهی) و برون بود (افلاطون) و «سیاست» چون امری انسانی و درون بود، چون خودمختاری آدمی، چون مشارکت شهروندان در اداره‌ی امور خود (پروتاگوراس، سوفیست‌ها، خطابه‌ی پریکلز) (35) و یا چون ساخت «چیزهای انسانی» و «فعالیت‌های آدمی» که خارج از خود، قابل شناخت و توضیح نیستند (ارسطو، (36) بدین سان، زمان یونانی سکولاریزاسیون، «...» (36) است که ...

- زمان مسیحی آغازین: امر قدسی و غیر قدسی.

این زمان، که بیش از همه مورد توجه و استناد منقدین سکولاریزاسیون در ایران قرار گرفته، لحظه‌ای را در فرایند این مقوله تشکیل می‌دهد که معنا و مفهوم سکولاریزاسیون با دو قلمرو قدسی و روحانی از یکسو و غیر قدسی و نفسانی از سوی دیگر - در عصر حیات مسیح و پیروان او: لوقا، ژان، ماتیو و پولس- مترادف می‌شوند. سکولاریزاسیون، در این جا، ترجمان *Saeculum* به معنای سده (قرن)، دنیوی، این دنیایی و زمینی است که در مقابل قدسی و قدسیت (*sacré* و *sacralité*) قرار می‌گیرد.

در انجیل، کم نیستند فرازهایی که در آن‌ها، از *Saeculum* سخن رفته

است: «...» (انجیل به روایت لوک قدیس، 16 - 8)؛
 «...» (انجیل به روایت ژان قدیس، 18 - 36)؛
 «...» (انجیل به روایت ماتیو قدیس، 13 - 22) ... در این جا، **Saeculum**، به مفهوم زمان انسانی، یک سده و یا عمر یک نسل (در نخستین معنای لاتینی)، از جهتِ درازای زمان، مدتی محدود و معین است و در برابر جاودانگی قرار می گیرد. به عبارت دیگر، پایانش در آغازش ثبت شده است (37). **Saeculum**، در عین حال، به معنای مکان و محل فعالیت های دنیایی است و پیروان مسیح، چون پولس قدیس، همواره مؤمنین را دعوت به نگرستن آخرت یا عالم بالا کرده اند: «...» (پولس قدیس، ...). پس در این جا، بر فاصله ای ارزش گذاری می شود که قلمرو روحانی و جاودانه مسیح را از ناسوت یا قلمرو مادی این جهانی، در تمامیت اش، جدا می سازد. به عبارت دیگر، بر تمایز اساسی میان دنیای روحانی و مقدس از یکسو و دنیای نامقدس و زمان بند زمینی از سوی دیگر، تأکید می شود (38).

- زمان اُگوستنی: شهر خدا و شهر انسان.

نزد اُگوستن قدیس، در چهار صد و ده پس از میلاد، هنگام فروپاشی روم توسط بربرها، اختلاف روحانی و قدسی از یکسو و غیر روحانی و غیر قدسی از سوی دیگر، تبیین خود را در تمایز دو نوع «شهر» می یابد. در این دنیا، در تاریخ بشری، در «شهر» زمینی، دو تاریخ دنیوی و مقدس، در هم می آمیزند، بدون آنکه با هم یکی شوند، که این خود بیانگر نوعی سکولاریزاسیون نگاه دینی است. اُگوستن، همه ی چیز های نمایان، مالکیت ها و قدرت های زمینی را در واحد نمادین «شهر انسان» متبلور می داند. شهری که به قول او «...» در ... (Saeculum, siècle) ... اما در مقابل، شهر خدا یا شهر مقدس وجود دارد که در همین جهان خاکی «...» ... (Saeculums siècles) ... پس «سده»، دنیا، تنها تبعیدگاهی برای آدمیان است. البته، شهر خدا در این دنیا، در پیکر کلیسا، وجود دارد، اما هیچ گاه در این دنیا «متحقق» نمی شود و هرگز نخواهد شد.

[illegible]

- زمان کلیسا پی: کشیش ها و «لایک ها».

Saeculum، در این زمان، وجهی است که اختلاف میان دو نوع زندگی را نشان می دهد: زندگی دنیوی اکثریت عظیم مؤمنان و زندگی خاص و پارسایانه کشیشان. پدران کلیسا، از سده ی چهارم و پنجم میلادی، تقابل فوق را در وجود دو نوع مسیحی duo genera christianorum تبیین کردند. از یکسو، روحانیون مسیحی یا clercs) که اعضا و صاحب منصبان کلیسا می باشند و از سوی دیگر، «لایک ها» (با معنای کنونی غیر دینی آن نباید اشتباه شود(41)) که شامل دیگر مسیحیان و از جمله آن دسته از مؤمنان و کشیشان سکولاری می شود که به امور دنیوی می پردازند. بدین ترتیب مشاهده می کنیم که در زمان کلیسایی نیز، دوگانگی ای پذیرفته و تصریح می شود. از یکسو، روحانیت یا clergé ای را داریم که از فعالیت های دنیوی به دور می ماند و زندگی خاصی دارد که نیایش در راه دین و خداست و از سوی دیگر، مؤمنان یا «لایک هایی» را داریم که به فعالیت های اجتماعی در خدمت مردم می پردازند. اینان، اما، موظفند که از دسته اول که نقش «شبان» را ایفا می کنند («.....» در شبان شبان در شبان» (42)). و برای مردم مسیحی نور و نمونه می آورند، پیروی کنند(42).

- زمان ماکیاولی: اندیشه ی سیاسی بی خدا .

در حوزه ی خاص اندیشه ی سیاسی، گُست بنیادین از دین، با جنبش

اختیارات دولت و دین، محکوم می کند(47).

- زمان پروتستانی: جنگ دو سکولاریزاسیون.

در سده شانزدهم، هنگامی که رفرم دین در اروپا آغاز می گردید و مارتن لوتر، تهیدستی نخستین را به کلیساوندان متنفذ خاطر نشان می کرد، کلیسا، بویژه در آلمان، صاحب اموال و املاک فراوانی بود. بنا بر این، کلیسا، هم از اقتدار سیاسی و هم از مالکیت ارضی و منطقه ای برخوردار بود. روحانیت آلمان جزو ثروت مندترین روحانیت آن زمان به شمار می رفت. رودخانه ی راین، که گذرگاه سرزمین بزرگ کلیسا محسوب می شد، به تقریب تماماً در مالکیت کلیسای آلمان قرار داشت. کلیسا را در آن زمان به خاطر همین «سکولاریزاسیون»، یا سکولار بودنش، سرزنش می کردند. چون قویاً در امور دنیوی (سیاسی و اقتصادی) دخالت می کرد. اما سکولاریزاسیونی از نوع دیگر نیز کلیسای کاتولیک را تحدید می کرد: سکولاریزاسیون های پروتستانی. بسیاری از اسقف ها و راهبان بزرگ آلمانی که به پروتستانسم می گراییدند و از کلیسای کاتولیک جدا می شدند، زمین های اسقفی و راهبی کلیسا را در اختیار و تصرف خود نگه می داشتند و بدین ترتیب، آن ها را تبدیل به مالکیت های خصوصی و دنیوی (سکولار) می کردند. بدین سان، دو نوع «سکولاریزاسیون»: یکی، سکولاریزاسیون کاتولیک، به معنای نفوذ و اقتدار کلیسا در امور دنیوی (سیاست، اقتصاد و مالکیت) و دیگری، و در برابر آن، «سکولاریزاسیون» پروتستانی، به معنای جدایی از کلیسا و تبدیل املاک کلیسایی به مالکیت های خصوصی، در برابر هم قرار می گیرند و زمینه ها و شرایط جنگ های سی ساله دینی در اروپا را فراهم می کنند.

- زمان رنسانس: انتقال مالکیت کلیسا.

اصطلاح «سکولاریزاسیون»، چون نواژه ای در زبان فرانسه، برای نخستین بار در سال 1553، در قضیه ای حقوقی راجع به انتقال اموال کلیسا، به کار برده می شود. اما می دانیم و مشهور است که این واژه، معنای سیاسی خود را در جریان مذاکرات صلح Westphalie در سال 1648 پیدا می کند. بنا بر این قرارداد، که به صلح وفاق در اروپا پایان می دهد، بخشی از املاک کلیسا به مقامات رنسانس و یا به بخش خصوصی انتقال داده می شود. بدین ترتیب، اقدام موسوم به «سکولاریزاسیون ها»، در این زمان، با توزیع و تقسیم املاک و اموال کلیسا به سود مردم و بخش خصوصی، معنایی

مهم، سیاسی و نمادین (سمبولیک)، پیدا می کند: برقراری صلح دینی با به رسمیت شناختن پلورالیسم مذهبی در اروپا، پس از جنگی خونین و دراز، که ریشه، از جمله، در اختلاف ها و انشقاق های دینی میان کاتولیک ها و پروتستانت ها داشت.

- زمان انقلاب فرانسه: سکولاریزاسیون چون برنامه اجتماعی.

در دورانی که با برآمدن مناسبات سرمایه داری و طبقه ی جدید بورژوازی، به انقلاب فرانسه می انجامد، سکولاریزاسیون با مسایل و برنامه های اجتماعی گره می خورد. سکولاریزاسیون عملی می شود در جهت توزیع و تقسیم عادلانه ی ثروت، در مبارزه با بطالت کلیساوندان و کشیشانی که به خرج مردم زحمتکش و تولید کننده، صاحب ثروت های کلان، قدرت و اقتدار شده بودند. در این زمان، «سکولاریزاسیون» را می توان اقدامی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در جهت تغییر روابط اجتماعی کهنه و گذار به مناسبات جدید سرمایه دارانه نامید. به گفته ی مارکس، در انگلیس، سکولاریزاسیون زمین های کلیسا به سود بورژوازی پروتستانی انجام می پذیرد که در پی آن، همین طبقه ی جدید، کشاورزان آواره و رانده شده از زمین های کلیسایی را در اقتصاد صنعتی خود به کار می گیرد(48).

اما با انقلاب فرانسه در سال 1789 و «ملی کردن» املاک و دارایی های کلیسایی است که سکولاریزاسیون، در مفهومی سیاسی - اجتماعی، متحقق می شود. («همه ی دارایی های کلیسا در اختیار ملت قرار می گیرند» - قانون 2 نوامبر 1789). این اقدام، که معنایش، البته، فراتر از کنشی نمادین می رود، نشانگر پروژه ای اجتماعی برای تغییر بنیادین جامعه ی کهن بر مبنای ایده های حقوق بشر و شهروندی است که فلاسفه ی عصر روشنگری اروپا بانی و طراح آن بودند. در حقیقت، در این زمان است که به تعبیر بلومبرگ، «*Le siècle des Lumières*» تبدیل به «*Le siècle de la Révolution*» می شود و سکولاریزاسیون «*Le siècle de la Révolution*» می شود(49).

- زمان هگلی: Verweltlichung یا تحقق پذیری روح مسیحیت در این دنیا.

هگل، نه از واژه های آلمانی Säkularisation یا Säkularisierung،

بلکه، در همه جا، از اصطلاح Verweltlichung استفاده می کند که به معنای دنیایی شدن است و برگردان فرانسوی آن Mondanisation می شود. Verweltlichung، البته، معادل سکولاریزاسیون در تعریف ریشه شناسیک این واژه است؛ این جهانی شدن، تعلق داشتن به سده و زمان حال. با این همه، جا دارد از خود پرسیم چرا هگل واژه سکولاریزاسیون را در فلسفه اش به کار نمی برد.

عصر جدید، نزد هگل، تکامل، تکمیل و پایان تاریخ پیشین است، نه به دلیل آن که انسان ها را از تاریخ گذشته و مسیحیت آزاد می کند (پروژه روشنگری و انقلاب فرانسه)... بلکه - در راستای پروژه رفرماسیون و پروتستانتیسم در آلمان - «...» Verweltlichung، هگلی، تعبیری اثباتی از ...» (50). بدین سان، Verweltlichung، هگلی، تعبیری که می خواهد بر گسستی که رادیکالیسم انقلاب فرانسه در حرکت بی وقفه ی «روح تاریخ» ایجاد کرده بود و پیش زمینه ی فرایند لائیسسته فرانسوی را تشکیل می داد، یعنی بر گسست از مسیحیت، از طریق آشتی دادن مضمون مدرن عصر جدید با اصل مسیحیت، پایان دهد. به قول ناشر و مفسر آثار هگل، کارل لودویک میشله، تاریخ، آن طور که هگل می فهمید و «توجیه» می کرد، چیزی نبود جز تاریخ Verweltlichung و «هدف تاریخ هگلی نیز این جهانی کردن Verweltlichung مسیحیت بود» (51).

هگل، فرایند «تحقق بخشی» اصل principe مسیحیت که آزادی سوبژکتیو یا فردی می نامد را طی مراحل مختلف نشان می دهد. توضیح و تشریح این مراحل بغرنج از حوصله ی این نوشتار خارج است. در چند کلام، تز اصلی او این است که مسیحیت رسمی در کالبد کلیسا چون قدرتی این جهانی، هیچ گاه قادر به «ایجاد دنیا» از طریق اصل خود که فردیت آزاد باشد، نگردید. در سده های میانی، کلیسا بر دنیای غرب (روم) و شرق (بیزانس) غالب و حاکم شد، اما تقسیم جهان به دو قطب مخالف (جدایی ساحت روحانی و ساحت دنیوی) باقی ماند. در نتیجه، از آن جا که نتوانست دنیا را با حرکت از آن اصل ایجاد کند، تبدیل به نیرویی شد که مبارزه با بربریتِ آداب و رسوم و توحش را با وسایلی انجام می داد که به همان اندازه وحشیانه بودند یعنی از طریق ترس از جهنم، تعقیب و ترور بی دینان... بدین ترتیب کلیسای سده های میانه، با جدا کردن آنتاگونیستی قلمرو روحانی از قلمرو دنیوی، راه هر گونه آشتی دادن «درونی» با دنیا، هر گونه روحانی کردن واقعی آداب و رسوم و نهادهای سکولار را مسدود کرد. سپس هگل توضیح

می دهد که چگونه با رفرم پروتستان و لوتر است که خروج از انشقاق میسر می گردد. لوتری که مجرد را رد می کند، زن می گیرد و ازدواج را چون وظیفه و عامل مشارکت در زندگی جمعی محترم می شمارد. لوتری که تقدیس فقر را محکوم می کند و از منزلت کار پرمشقت اما استقلال بخش سخن می راند، و سرانجام لوتری که اطاعت کورکورانه را رد می کند و به جای آن از آزادی به مثابه امری خدایی سخن می راند.

سرانجام هگل، در ادامه ی رفرم دین و رفرماسیون - و نه روشنگری - مدرنیته را تحقق پذیری روح مسیحیت می داند و از اصل مدرنیته چنین تحلیل می کند:

00 00000 000000 .000 000000 000000 00 00 00000 0000 ...000 00|»
 000 00 00000) 0000 000 0000 .0000 00 000 00 000 000 00
 00000 00 000 0000 00 0000 .00000 00 00 0 000 000 00 00 00 (000
 0 0000 00 0000 00 000 00 00 00000 000 000 .0000 00 000 00 0000
 00 00000 000 000000 00 00 0 00000 00 00000 .0000 00 000 000 00
 00000 0000 00 00 *principe* 000 00 000 00 00000 0 000000 0000 00
 (52)«.0000

و این اصل را هگل در فلسفه ی حق چنین توضیح می دهد:

0 0000 00000 00000 00 00 00000000 00 (000000000000) 000 00 »
 00 000 000 .000 0000 0 0000 000 0000 000000 00 00000 0 000000
 000 00 00 000 00 00000 0 000 000 0000 000000 0000 0000000 00
 (53)«.000 00000 0000 000000 000000 00000 0000

- زمان مارکسی: «گذر از مدرنیته» یا سکولار کردن سکولاریزاسیون!

در این جا ، یکی از زمان های مارکسی: زمان فلسفی او در Kreusnach در 1843 و یکسال بعد، در **پیرامون های فلسفی - فلسفی** ، مورد نظر ما می باشد. آن هنگام که مارکس، پیرامون نظریه ی دولت، **پیرامون های فلسفی** را می نویسد و پیرامون رابطه ی دولت و دین، **پیرامون های فلسفی** در نقد نظرات **پیرامون های فلسفی** ، **پیرامون های فلسفی** را به رشته ی تحریر در می آورد.

در این زمان، در گسستی سخت و همواره ناتمام از هگل است که مارکس جوان، دست به نقد «سیاست» و «دولت» در عصر مدرن می زند و از این

دو بُت ساخته (Devoilement, Alèthéia, ἀληθεια) فلسفه ی سیاسی و ایدئولوژی حاکم، کشف حجاب و راز زدایی

«...» (به خوانید سکولار) می باشد یعنی این که «...» (54).

در عصر جدید و با تشکیل دولت تمام عیار، از خود بیگانگی انسان، در حقیقت دو چندان می شود: از خود بیگانگی، هم در رابطه با مذهب (که در جامعه ی مدنی حفظ می شود) و هم در رابطه با دولت سیاسی ای که به قدرت ترافرازنده نوینی بدل می شود. عامل «قدسی» که میانجی ساحت جامعه ی مدنی و حوزه ی حاکمیت است، از میان نمی رود. به جای کلیسای مقدس، دولت مقدس می نشیند. «جدایی» زمین و آسمان تبدیل به «جدایی» جامعه ی مدنی از یکسو و «دولت» و «سیاست» از سوی دیگر می شود. دین خویی Religiosité آسمانی جای خود را به دین خویی زمینی می دهد: کالا، سرمایه، پرستش مالکیت، دولت، قوم، ملیت یا ملت پرستی، سرزمین، از «سیاست»...

اکنون، در شکل «سیاست» و «دولت»، توهم و راز آمیزگری mystification در قالب های زمینی تظاهر می کنند. در پیکره ی نا مقدس آسمانی و یا مقدس زمینی. همواره در «آسمان» سیر می کنند، لیکن این بار در آسمانی زمینی. نیرویی هستند توانا و قادر (در خیال انسان ها) که انسان ها می آفرینند، آن ها را از خود جدا می سازند، آن ها را به نام «قرارداد»، «اراده عمومی»، «خرد» و غیره... ماورا و مافوق خود قرار می دهند، آن ها را حاکم بر خود می گردانند و خود را در انقیاد و اسارت آن ها در می آورند. در نتیجه، رهایش حقیقی اجتماعی در گرو پایان بخشیدن به این «جدایی» سیاسی از طریق برجیدن «اصل مقدس دولت» عصر مدرن است.

«...» (تضاد بهشت با زمین) (55).

«...»
...
... (56) (تأکیدات از من است).

پس بدین سان، این لحظه از فرایند سکولاریزاسیون، این زمان خاص از زمان های مارکسی را می توان زمان نقد مدرنیته سرمایه داری در مقام و از موضع گذر کردن از آن و فراسوی آن رفتن، یعنی زمان سکولاریزاسیون حقیقی، زمان سکولار کردن خود سکولاریزاسیون یا به عبارت دیگر سکولاریزاسیون سکولاریزاسیون... نامید.

- زمان وبری: سکولاریزاسیون چون «جادودزایی جهان» و... Beruf.

نام ماکس وبر، همواره، در آن جا که از مدرنیته چون سکولاریزاسیون مسیحیت در شکل پروتستانیزم، تعبیر می شود، به روا و ناروا، بر زبان جاری می شود.

به ناروا، زیرا که وبر نظریه پرداز «سکولاریزاسیون» نبود. او کمتر از این واژه (جز در چند مورد در نوشتارها و کنفرانس هایش) و بیشتر از راسیونالیزاسیون، «جادودزایی جهان» و غیره سخن می راند.

ولی به روا، در آن جا که او، در مقاله ای در سال 1906، از گذار و تبدیل فرقه های (sectes) پروتستان آمریکا به انجمن های «لایک»، چون فرایند سکولاریزاسیون Säkularisationprozeß، صحبت می کند و آن را یکی از شاخص های مدرنیته ارزیابی می کند:

«...»
Säkularisationprozeß
... (57).

تأکید کنیم که از نقطه نظر جامعه شناسی و تاریخی، چیزی در این جا سکولاریزه، یعنی تبدیل به چیز دیگری می شود که در عین حال پیوند با گذشته ی خود را قطع نمی کند. به عبارتی دیگر، با پدیداری چون «تبدیل شدن - حفظ کردن» رو به رو هستیم. شیوه ای که اثر و رد پای آن چه که سکولار می شود را در خود حفظ می کند.

باز به روا، آن جا که نظریه مشهور وبری Entzauberung der Welt یا «جادودزایی جهان» می تواند، به بیانی، جنبه یا وجهی از

سکولاریزاسیون تلقی شود. «جادودایی جهان» نزد وبر به معنای رد میانجیگری های سحرآمیز، خدازدایی از فرایندهای طبیعی و رها کردن فکر وجود معنایی اخلاقی برای جهان است.

«...» - ...» (58).

از نظر وبر، پروتستانیزم با رد مطلق این ایده که رستگاری از طریق آیین عشاء ربانی و کلیسا به دست می آید، ادامه دهنده و پایان دهنده فرایند فوق می باشد.

و سرانجام، شاید و بیش از همه، بتوان ایده ی وبری Beruf یا دعوت الهی به کار حرفه ای را ترجمان سکولاریزاسیون دین (مسیحی) به شمار آورد. آن جا که دکترین پروتستانی تقدیر، جنبه ی فلج کننده ی خود را از دست می دهد و بر عکس تبدیل به محرکی روانی و دینی در جهت «کامیابی» در انجام وظایف دنیوی می گردد. هنگامی که انسان، در موقعیت و جایگاه اجتماعی اش، هم شخص خود و هم علاقه ی خود را وقف پیشه ای کند و دست به کاری مولد زند... روح سرمایه داری، به قول وبر، از جمله - و البته این «ازجمله» را همواره باید به خاطر آورد - از همین اخلاق سکولار شده ی پروتستانی برمی خیزد. نزد لوتر، به گفته ی وبر:

«...» Beruf ...» (59).

- زمان «پارادیگم سکولاریزاسیون»: سکولاریزاسیون چون افول اقتدار دین.

جامعه شناسی آلمانی و آمریکایی، با حرکت از ماکس وبر (در حوزه ی نقد دین و جامعه شناسی دین و تز اصلی او در مورد رابطه ی پروتستانیزم با پیدایش سرمایه داری) و هم چنین با حرکت از مارکس و اگوست کُنت، سخن از «پارادیگم سکولاریزاسیون» می راند و آن را چون افول نفوذ مسلط یا اقتدار دین و نهاد آن در جامعه تعریف می کند. در این میان، به چند صاحب نظر اصلی «پارادیگم سکولاریزاسیون»

این زمینه ها را، با وام گرفتن از ژان کلود مونو(62)، در پنج عنوان اصلی نشان می دهیم:

- سکولاریزاسیون دانش.
- سکولاریزاسیون قدرت سیاسی.
- رواداری و آزادی وجدان.
- چندگرایی دینی و فردیت یافتن ایمان.
- خودمختاری حوزه های اجتماعی.

– سکولاریزاسیون دانش

سکولاریزاسیون دانش به معنای استقلال و خود مختاری دانش و روش های آن نسبت به الهیات است.

فرایندی که در غرب به سکولاریزاسیون در حوزه ی دانش می انجامد، مراحل گوناگونی را طی کرده است. بیکن، دکارت، پاسکال، اسپینوزا، لاک، نیوتن، دالامبر و بسیاری دیگر... نمایندگان نظری این حرکت اساسی بوده اند.

در سده ی شانزده و هفده میلادی است که، به قول بلومبرگ، باز تعریفی از پایگاه دانش در غرب، با تثبیت سه «حق»، انجام می پذیرد. یکم، حق آزاد کنجکاوی نظری. دوم، حق آزاد اندیشه در شک کردن و به پرسش بردن عقاید پذیرفته شده. و سوم، حق آزمودن، حتا آن جا که برضد احکام کتاب آسمانی باشد. سکولاریزاسیون دانش، از این دیدگاه، به معنای رهایی اندیشه از هنجارهای «حقیقت» از پیش تعیین شده توسط کتاب مقدس است.

بلومبرگ نشان می دهد که با انقلاب کوپرنیکی (پایان مرکز عالم بودن زمین)، گسستی انقلابی نسبت به نظم دنیوی اساساً مسیحی رخ می دهد. در پی آن و در اثر مخالفت های کلیسا، خودمختاری فعالیت های علمی و پژوهشی نسبت به کنترل و دخالت دین شکل می گیرند، فعالیت هایی که همواره درگیر با کلیسا بوده اند. نمونه ی مشهور و آشکار آن را در محکوم کردن گالیله در یک دادگاه دینی مشاهده می کنیم.

در این بین، مدافعان آزادی علم و پژوهش، چون اسپینوزا و پاسکال، نقش بارزی ایفا می کنند. آن ها با استفاده از تمایزی که مسیحیت میان امر قدسی و دنیوی قایل می شود، بر این نکته ی اساسی تأکید

می‌ورزند که موضوع علم، امور این جهانی است و بنابر این تابع زمان، قابل تغییر و نسخ پذیر است. در حالی که موضوع الهیات چیزهای ثابت و تغییر ناپذیر می‌باشد. در نتیجه آن‌ها که می‌خواهند هنجارهای نظامی را بر نظامی دیگر تحمیل کنند، راه به سوی استبداد می‌پروند.

سرانجام، سکولاریزاسیون دانش یا موردی که میشل دو سِرتو Michel de Certeau، «معماریهای روزگار» نامد، به معنای توضیح غیر دینی امور سیاسی، اجتماعی، حوادث طبیعی و غیره است. به قول او، برای نخستین بار، از لحظه ای از تاریخ غرب، گفتمانی انجام می پذیرد که به خود می اندیشد، بدون آن که دینی باشد و به نظم ترافرازنده، متعال یا فراسوی خود رجوع کند. از این پس، این دنیای اجتماعی و سیاسی است که «توضیح دهنده» چیزی می شود که در گذشته، همین چیز، «توضیح دهنده ی» تمام و کمال جهان بشری و تاریخی بود. (63)

- سکولاریزاسیون قدرت سیاسی

سکولار شدن قدرت سیاسی در اروپا محصول مکتب‌های سکولار است که در نیمه‌ی اول سده‌ی هفده، پس از مکتب‌های (رفرماسیون) در نیمه‌ی اول سده‌ی شانزده و همراه با مکتب‌های صورت می‌پذیرد. فرایندی که به سکولاریزاسیون قدرت سیاسی و تثبیت نهاد دولت به جای نهاد کلیسا می‌انجامد، مجموعه تحولات و دگرگونی‌هایی گاه انقلابی است که به اشکال مختلف، شرایط خودمختاری سیاست نسبت به نهاد دین و کلیسا را فراهم می‌کنند.

اما ویژگی سکولاریزاسیون قدرت سیاسی در اروپا بطور مشخص از شرایطی ناشی می شود که دین و کلیسا نه تنها نقش سامان دهنده و متحد کننده خود را از دست می دهند بلکه خود نیز تبدیل به عاملان اصلی اختلاف، انشعاب، چند پارگی، هرج و مرج، ناامنی، بی ثباتی و جنگ می شوند. در چنین وضعیتی است که امکان برآمدن □□□□□□ ها بسی برای استقرار صلح اجتماعی و دینی، از طریق تثبیت نهادی فرای اختلافات و مناقشات مذهبی و مستقل از کلیساهای متخاصم... فراهم می شود.

کارل اشمیت، در همین راستا می نویسد:

「……」
「……」

پس، حاکمیت دولت به جای حاکمیت کلیسا یا کلیساهای متخاصم و از هم گسیخته، می‌نشیند و قادر می‌شود که به خشونت دینی پایان دهد.

بدین سان، جنگ مذهبی شرایط برآمدن سکولاریزاسیون قدرت سیاسی یعنی خودمختاری نهاد دولت را به وجود می‌آورد. دولت به عنوان نهادی بی طرف موفق به برقراری صلح دینی می‌شود و سیاست از معیارها و هنجارهای فراسوی حوزه ی عمل دولت (چون معیارها و هنجارهای دینی) آزاد می‌شود. این نوع سکولاریزاسیون، در عین حال، نمی‌توانست تحقق یابد اگر با سکولاریزاسیونی از نوع دیگر همراه و همزمان نمی‌گردید: کناره گیری آگاهانه ی کلیساها از دخالت در امور سیاست و دولت. این نوع سکولاریزاسیون، همان چیزی است که طباطبایی و دیگران، به راحتی، از کنار آن می‌گذرند.

- رواداری و آزادی وجدان

مبارزه برای آزادی وجدان، چون حق طبیعی انسان، در مقابل فشارها و دخالت های دولتی، یکی از زمینه های سکولاریزاسیون در اروپا و آمریکا می‌گردد. این مبارزه شرایط مساعدی برای جدایی دین - چون امر خصوصی و وجدانی- و دولت - چون نهادی که نباید در مسایل مربوط به وجدان آدمی دخالت کند - به وجود می‌آورد. جنبش دفاع از رواداری *tolérance* و آزادی وجدان، در سده هفدهم و هجدهم در انگلستان، طی جنگ داخلی و انقلابات این کشور، آغاز و توسعه می‌یابد. در این زمان است که بیانه های دفاع از آزادی وجدان چون حق پایه ای انسان، که در حقیقت نخستین منشورهای حقوق بشری است، انتشار می‌یابند. به عنوان نمونه، در بیانیه ی حقوق ویرژینی در ایالات متحده آمریکا، که عمیقاً دینی است، چنین می‌خوانیم:

«...»
...
...
...» (65).

بدین سان، پارادوکس سکولاریزاسیون در این جا است که زمینه ها و شرایط آن را از جمله جریان هایی به وجود می‌آورند که به شدت مذهبی اند. اینان (چون نحله هایی از پروتستان ها)، در دفاع از اعتقادات دینی خود که مورد سرکوب کلیسای حاکم و دولت حامی آن

قرار می گرفت، مدافع مرز بندی میان حقوق و وظایف دین از یکسو و وظایف و اختیارات دولت از سوی دیگر، می شوند. نظریه پرداز اصلی جدایی اختیارات دین و دولت جان لاک است که پیشتر مورد توجه قرار دادیم.

- چندگرایی دینی و تفرد ایمان

اگر سکولاریزاسیون در غرب زمینه ی مشترکی داشته باشد، بی شک این زمینه را پلورالیسم دینی و تفرد ایمان تشکیل می دهند. با انقلاب دینی سده ی شانزدهم اروپا - و لوتری که برای خوانش فردی و بی واسطه ی کتاب مقدس، ارزشی خداشناسانه قایل می شود- ایمان تبدیل به رابطه ای ذهنی و شخصی میان فرد و خدا، بدون وساطت روحانیت و دستگاه دین، می شود. از سوی دیگر، فردیت یافتن ایمان، ناگزیر، با تجزیه و چندگرایی دینی، فزونی می یابد. دین، بدین سان، خصلت «فراگیرنده» و «انبوهی» (66) خود را در هدایت کلیت جامعه از دست می دهد. از همه مهمتر، پس از یک دوران طولانی تفتیش عقاید و اختناق دینی، سرانجام شرایطی در غرب پیش می آید که وجود انشاقات مذهبی و کلیساهای مختلف یعنی پلورالیسم دینی به رسمیت شناخته می شود. هم چنین نیز، تغییر دین، گرایش از مذهب و کیشی معین به مذهب و کیشی دیگر، ترک دین و یا اقرار به آتیه ایسم و لادریگری... این ها همه به امور مسلم و پذیرفته ای در می آیند. اما، تنها در حوزه ی ایمان نیست که چندگرایی و تفرد، زمینه ساز سکولاریزاسیون می گردند. خودمختار شدن جامعه ی مدنی جنبه ی بنیادین دیگری از آن پارادیگم را تشکیل می دهد.

- خودمختاری حوزه های اجتماعی

یکی دیگر از زمینه های سکولاریزاسیون، بلکه مهمترین اش، جدایش پذیری کارکردی (67) و تخصصی شدن فزاینده حوزه های فعالیت اجتماعی است. دینامیسم اجتماعی فوق را ماکس وبر با مفهوم Eigengesetzlichkeit توضیح می دهد، که فرانسه ی آن autonomisation و معادل فارسی آن را می توان فرایند خودمختار شدن ساحت های اجتماعی نامید. در هر یک از زمینه های فعالیت اجتماعی، گروه ها و افراد متعلق به آن، طالب حق خودمختاری در حوزه ی حرفه ای خاص خود می شوند. بدین معنا که تنها از هنجارهای «درونی» خود، از ویژگی ها، ارزش ها و «منطق ذاتی» حوزه ی فعالیت خود - در هنر، اقتصاد، حقوق، سیاست و غیره - پیروی کنند. افراد و گروه های

اجتماعی، در عین حال، هر گونه هنجار برونی ای را که بخواهد از خارج، از حوزه ی دیگر ارزشی، محدودیت و ممنوعیتی برای آن ها ایجاد کند، رد می کنند. دو نمونه از خودمختاری ساحت اجتماعی را حقوق و هنر تشکیل می دهند.

سکولاریزاسیون حقوق زمانی متحقق می شود که کیفر قضایی از مجازات مذهبی، که جرم چون اقدامی که به دیگری آسیب رساند از گناه به مثابه سرپیچی از احکام دینی، تفکیک شود. در مجموع می توان گفت که یکی از مراحل سرنوشت ساز سکولاریزاسیون - که اهمیت آن را امروز به ویژه در حکومت اسلامی آشکارا مشاهده می کنیم - سکولاریزاسیون در حوزه ی امور قضایی است. اهمیت کلیدی آن به ویژه از جهتی است که با به رسمیت شناختن و قانونی کردن آزادی عقیده و نقد و به کمک «دستِ سکولار» دولت، راه بر ستم و سرکوب دگراندیشان، مسدود می شود.

نمونه ی دیگر سکولاریزاسون در راستای مقوله ی وبری Eigengesetzlichkeit، خودمختاری در حوزه ی هنر است. هنری که در غرب - و البته نه تنها در غرب - همواره طی سده ها، از طریق بت ها، تصویرها، مجسمه ها، نقش ها، معبد ها، کلیساها و دیگر نمود های دینی، ارتباطی ژرف و تنگاتنگ با دین داشته است. از این رو، خودمختاری هنر به معنای آزاد شدن آن از تفتیش دین، به مفهوم تثبیت مشروعیت هنر بر مبانی و اصول ارزشی خاص خود است. از این پس، هنرمند، قضاوت مذهب و اخلاق را چون تهاجمی از خارج به خود و ساحت خود تلقی می کند، چون « تجاوز به آن چه که حقیقتاً آفریننده ترین و شخصی ترین چیزها ست» (68).

مواضعی در مناسبت با جدل سکولاریزاسیون در ایران

من این مواضع را در خطوط کلی، تحت دو عنوان طرح می کنم:

1 - فرایند خودمختاری «سیاست» و «امر عمومی» نسبت به دین.

2 - پرسش لائیسیته و/یا سکولاریزاسیون: کدام طرح سیاسی برای ایران؟

1- فرایند خودمختاری «سیاست» و «امر عمومی» نسبت به دین.

موضع مخالفان کاربرد واژه سکولاریزاسیون (و همچنین لائیسیته) در

ایران، کسانی چون طباطبایی و دیگران، دارای ایرادی اساسی و غیر قابل ترمیم است. از یکسو، آن ها سکولاریزاسیون را به یکی از زمان ها و زمینه هایش، یعنی گیتی گرایی مسیحیت (و آن هم، بخشاً، به صورتی موهوم و غیر واقعی)، تخفیف می دهند. در نتیجه، به مفهوم دیگر سکولاریزاسیون که فرایند رهایش اجتماعی - سیاسی از سلطه ی دین باشد، نمی پردازند. از سوی دیگر، به بهانه ی ویژگی های جامعه ی ایران و اسلام و اختلاف های شان با سامان های غربی و مسیحیت - که البته غیر قابل انکار است - روادار گونه ای تلفیق و آمیزش دولت و دین در ایران می شوند. بدین سان، با چنین موضعی اساسی، به روشنی می توان دریافت که چرا اینان از بررسی همه جانبه و بغرنج (و نه یکسویه و ساده انگار) مقوله ی چند بعدی سکولاریزاسیون، آگاهانه امتناع می ورزند.

پدیدار و مفهوم سکولاریزاسیون، در یکی از زمان ها و تعریف هایش، ما را به موضوع اساسی و بنیادینی در مناسبت با جوامع تحت سلطه ی دین - چه شرقی و چه غربی - سوق می دهد که مسئله ی خودمختاری و خودمختاری «سیاست» و «امر عمومی» Res publica نسبت به دین می باشد.

می دانیم که در غرب، فرایند فوق از سال هزار مسیحی آغاز می شود و تنها در آغاز سده ی شانزدهم است که برآمدی نمایان و نهادین می یابد. این فرایند، به قول مارسل گوُشه، بدون رابطه با ویژگی مسیحیت - و آن هم نوعی از مسیحیت - نیست، اما به صورت خودکار از آن ناشی نمی گردد. عوامل مختلف اجتماعی و سیاسی چون فئودالیت، اقتصاد نوین روستایی، رشد شهرهای خودمختار، تشکیل و تثبیت مناطق پادشاهی و از همه مهمتر پیدایش دولت... نقشی اساسی در تکوین خود مختاری «سیاست» نسبت به دین ایفا می کنند.

«... در غرب، دیالکتیکی سخت، طی زمانی دراز، بین دولت و دین

عمل می کند که برآیند نهایی و سرانجام آن، چیزی جز برآمدن «سیاست» و «امر عمومی» چون ساحت هایی مستقل و آزاد نسبت به دین و مذهب، نیست.

بسان همه ی جوامع بشری، در طول تاریخ ایران نیز، چه پیش و چه پس از اسلام، همواره پیوندی فشرده و ارگانیک میان دین و قدرت سیاسی (و در عصر معاصر، میان دین و «امر عمومی»)، برقرار بوده است. این پیوند، بویژه در دو دوره ی صفوی و قاجار، رو به تحکیم و تثبیت می گذارد. از آن پس، دین و روحانیت نقش تعیین کننده ای در امور سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران بازی می کنند. در جنبش تنباکو و مشروطیت، سیطره و اقتدار دین را نه تنها در حوزه ی قدرت (پوزیسیون) بلکه، از همه مهمتر، در حوزه ی اپوزیسیون سیاسی حکومت مشاهده می کنیم. نمود آشکار و بارز سلطه ی دین بر جنبش سیاسی و اجتماعی ایران، نقش روحانیت در رأس و رهبری آن است. ترجمان و تبلور عالی نفوذ دین بر «سیاست» در ایران، متمم قانون اساسی مشروطه است که ایده ی تئوکراسی اسلامی نوع شیعه ایرانی را هفتاد و سه سال قبل از استقرار جمهوری اسلامی، چون قانون پایه مدون می کند. و اما دوران استبداد پهلوی، در فرایند تاریخی تحقق بخشی دین سالاری موعود در آن متمم یا، به عبارتی دیگر، در فرایند تغلب دین و روحانیت در ایران، پارانتزی بیش و کوتاه به لحاظ تاریخی نبود. چه این رژیم، در دوران پهلوی، بویژه پس از کوتای 28 مرداد، در حقیقت، با استقرار دیکتاتوری، ضدیت با آزادی و دموکراسی و سرکوب روشنفکران و فعالیت های سیاسی و اجتماعی آنان - که بطور عمده و کلان متوجه طیف نیروهای غیر مذهبی می شود - و با تشدید بی عدالتی ها... زمینه ها و شرایط حاکمیت سیاسی دین در ایران را فراهم می کند. این زمینه ها و شرایط، البته محصول عوامل ملی و بین المللی دیگری نیز هستند که طرح آن ها در این جا مقدور نیست.

حال، با توجه به ویژگی های تاریخی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و دینی... جامعه ی ایران و تفاوت های آن با جوامع غربی، آن چه که در آن جا، طی چندین سده، راه حلی تحت نام «خروج از دین» در شکل سکولاریزاسیون یا لائیسیته پیدا می کند، گره گاه مشترکی است که امروزه ما نیز در ایران با آن رو به رو می باشیم. از این رو نیز، مفهوم سکولاریزاسیون، تحت دریافت رهایش «سیاست» و «امر عمومی» از دین و هر قدرت برین دیگر، نه تنها با مسایل و مشکلات جامعه ی ایران بیگانه نیست بلکه مربوط بوده و مطرح می باشد.

من، «سکولاریزاسیون» را، در یکی از دریافت ها و زمان هایش -

سکولاریزاسیونی که چون از زمان، تاریخ و سامانی دیگر برخاسته، نیاز به «تصرفی مجدد» در جامعه و زمان امروزی ما دارد- فرایند خود مختاری حوزه ی «سیاست» Politeia و «امر عمومی» Res publica نسبت به دین می خوانم.

در باره ی این دو مقوله و پدیدار بنیادین در عمل و اندیشه ی سیاسی - که اولی از دموکراسی یونان و دومی از جمهوری روم برآمده اند - پیش از این در نوشتارهایی صحبت کرده ام (70). در یک کلام، می گویم که «سیاست» یا Politique در معنای نخستین و اصیل آن، برخاسته از پولیس (شهر) و $\pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ یونانی است که «شهروندی» می نامیم. این مقوله، ابتدا، در بدعت سوفسطایی- پروتاگوراسی (یونانی)، به مفهوم دخالت و مشارکت شهروندان در اداره ی امور خود است. پس از آن است که «سیاست» معنای « $\pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ $\pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ $\pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ $\pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ » (ها نا آرنت) را به خود می گیرد و تحت این مفهوم، از افلاطون تا به امروز، در عمل سیاسی و فلسفه ی کلاسیک سیاسی جا می افتد. «سیاست»، از نگاه دخالت و مشارکت شهروندان در اداره ی امور خود، از نگاه $\pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ یونانی، حتا نمی تواند به راستی نام دیگر $\pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ $\pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ (مردم سالاری) باشد چون در دموکراسی نیز، هم چنان، مقوله و پدیدار قدرت Kratos و در نتیجه، به گونه ای مسأله حکومت، دولت و سلطه، البته از راه دیگری و به نام «مردم»، دوباره وارد و حاکم می شود.

اما Res publica یا «امر عمومی» به هر آن چه که امر عموم یا جمهور مردم است (و نه خصوصی، شخصی، گروهی و کمونته ای Communautaire) اطلاق می شود. پس در این نگاه نیز، جمهوری، پیش از این که بیان نوعی حکومت و نظام باشد، ترجمان تعلق و تصرف عمومی، اشتراکی و مشارکتی است. آن چه که تحت برداشتی از سکولاریزاسیون، «فرایند خود مختاری سیاست و امر عمومی» می نامیم، روندی است که طی آن دو ساحت نام برده، در معنایی که از آن ها به دست دادیم، از قدرت و مرجعی مافوق و خارج از خود، پیروی نمی کنند بلکه صاحب اختیار خود بوده و بر محور خود می چرخند. در این جا «خودمختاری» نه به معنای اختصاصی شدن حوزه ی سیاست و جدا شدن آن از جامعه - پدیداری که با مدرنیته تقویت و تثبیت می شود و بحران ژرف کنونی «سیاست» را می آفریند - بلکه به مفهوم خودمختاری و استقلال نسبت به دین، شریعت، احکام و اصول آن است. به معنای خود-گردانی، خود-محوری و خود - تأسیسی در ابداع راه و روش های تغییر پذیر و نسخ پذیر برای خود است. به معنای آن است که انسان های مجتمع در نهاد

های عمومی سیاسی و اجتماعی... با حفظ چند گانگی خود، بدون پیروی از احکامی برین و برون ساخته از خود، در اداره ی امور خود مشارکت می کنند. از این موضع است که برابری، برابر حقوقی اجتماعی، که مهمترین اش برابری زن و مرد و رهایش زن باشد، طرح می شود و سکولاریزاسیون، از جمله، چون فرایند خارج شدن جامعه از حاکمیت قانون و اقتدار دین، هموار کننده راه به چنین سویی است.

2- پرسش لائیسیته و/یا سکولاریزاسیون، کدام طرح برای ایران؟

در کتاب **لائیسیته و سکولاریزاسیون** و برخی نوشته های دیگر، در باره ی معنا، مفهوم لائیسیته، زمینه ها و زمان های آن و تمایزاتش با سکولاریزاسیون، مطالبی نوشته ام. در این جا، محور های اصلی آن بحث را بازگو می کنم:

لائیسیته، به طور مشخص، پس از انقلاب فرانسه و بویژه در نیمه ی دوم سده نوزدهم و اوایل سده ی بیستم در این کشور، با تصویب «قانون جدایی دولت از کلیساها» در سال 1905، برقرار می شود. **سکولاریزاسیون**، آن طور که در زادگاهش تعریف و تبیین شده، آن چیزی است که از اتحاد دو مضمون سیاسی، که لازم و ملزوم یکدیگر و جداناپذیرند، تشکیل می شود:

1 - جدایی دولت (که در برگیرنده ی سه قوای قانون گذاری، اجرایی و قضائی است) و بخش ها و نهادهای عمومی جامعه از ادیان و نهاد های آن ها. به عبارت دیگر و بطور مشخص تر، می گوییم استقلال دولت نسبت به ارجاعات مذهبی.

2 - تضمین و تأمین آزادی از سوی دولت لائیک برای همه ی اعتقادات، اعم از مذهبی و غیر مذهبی.

با حرکت از تعریف و تبیین فوق، جدایی دولت و دین بدین معناست که امر شهروندی یعنی شهروند بودن و از حقوق شهروندی برخوردار بودن هیچ رابطه ای با مذهب یا مسلک افراد ندارد. دولت و نهاد های اجتماعی، سیاست های خود را مستقل از نهاد های دینی، مستقل از شریعت دین و صرف نظر از این که این سیاست ها در انطباق با اصول و احکام دینی هستند یا نه، تعیین و تبیین می کنند. سرانجام دولت و نهاد های عمومی برای تعیین حقوق و آزادی شهروندان، اعتقادات مذهبی آنان را به هیچ رو ملاک و معیار کار خود قرار نمی دهند. بدین ترتیب، **لائیسیته** از جمع دو اصل اساسی و تفکیک ناپذیر تشکیل

شده است: 1- جدایی امر دولت از امر دین و نهاد آن و 2- تضمین آزادی های مذهبی و بطور کلی آزادی وجدان در جامعه ی مدنی توسط دولت.

گفتیم که فرانسه نزدیک ترین کشور در جهان به تعریف فوق از **دولت دینی** است. در سایر کشورها، **دولت دینی** یا اساساً غایب است و یا اگر چیزی بدین مضمون، در اروپا، آمریکای شمالی و لاتین... وجود دارد، با کیفیت های مختلف و کمابیش کامل، ناقص و یا محدود اجرا می شود. در اروپا، مناسبات دولت و دین، به دلیل شرایط تاریخی خاص هر منطقه و کشور - از لحاظ تحولات سیاسی (تشکیل دولت- ملت ها) و دینی (رفرم دین و تحول کلیسا) - متفاوت بوده اند. بدین ترتیب، در این زمینه ما با وضعیت همسانی رو به رو نیستیم. با این حال در کشور های مختلف اروپایی جنبه های مشابه و مشترکی یافت می شوند که امکان انجام تقسیم بندی بر مبنای درجه و کیفیت «جدایی» دولت و کلیسا را به ما می دهند.

من در آن کتاب، تقسیم بندی ای را مبنای کار خود قرار دادم که از فرانسواز شامپیون(71)، پژوهشگر فرانسوی در امور جامعه شناسی ادیان و ، وام گرفته ام. او، در پرتو سیر تحول سیاسی - دینی اروپا از سده ی هجدهم تا به امروز، فرایند رهایشِ جوامع غربی از قیمومیت ِ کلیسا و مذهب را تحت «**فرایند رهایشِ جوامع غربی از قیمومیت ِ کلیسا و مذهب**» متفاوتِ و توضیح می دهد. تقسیم بندی او با شرایط تاریخی، سیاسی و اجتماعی اروپا بیشتر انطباق پیدا می کند و من آن را مناسب تر از دسته بندی های دیگر تشخیص دادم. نکات اساسی آن بحث را یاد آوری می کنم:

. □□□ □□□□□ □□□ □ □□□□□ □□ : □□□□□□□□ □ □□□□□□□

ॐॐॐॐ ॐॐॐॐ ॐॐॐॐ ॐॐॐ ॐॐ **Laïcisation** ॐॐॐॐॐॐॐॐॐॐॐॐ ॐॐ ॐॐॐॐ ॐॐॐॐ
 ॐॐ ॐॐ ॐॐ .ॐॐॐॐॐॐॐॐॐॐ ॐॐॐॐॐॐॐॐॐ ॐॐॐॐॐॐॐॐ ॐॐॐ ॐॐ ॐॐ ॐॐ ॐॐॐ ॐॐॐॐ
 ॐ ॐॐॐॐॐॐ ॐॐॐॐॐ ॐॐॐॐॐॐ ॐॐॐॐॐॐ ॐॐॐॐॐ ॐॐ ॐॐॐॐॐ ॐॐॐॐॐॐॐ ॐॐॐॐॐॐॐ
 ॐ ॐॐॐॐॐॐ ॐॐॐ ॐॐ ॐॐॐॐ ॐॐ ॐॐॐॐॐॐॐ .ॐॐॐॐॐॐ ॐॐ ॐॐॐॐ ॐॐॐ ॐॐॐॐॐॐॐ
 ...ॐॐॐॐॐॐ ॐॐ ॐॐ ॐॐ .ॐॐॐॐ ॐॐॐॐॐ ॐॐॐॐ ॐॐ ॐॐॐॐॐॐ ॐ ॐॐॐॐॐॐ ॐॐ ॐॐॐ ॐ ॐॐॐॐ
 ॐॐॐॐॐॐ ॐॐ ॐॐॐ ॐ ॐॐॐॐ ॐॐ ॐॐ ॐॐॐॐॐॐ ॐॐ ॐॐॐॐॐॐ ॐॐॐॐ ॐॐॐॐ ॐॐॐॐ ॐॐॐॐ ॐॐॐॐ
 .ॐॐॐॐॐॐॐॐॐ ॐॐ ॐॐ ॐॐॐ ॐॐ ॐॐ ॐ ॐॐॐॐॐ ॐॐॐॐ

[illegible]

در منطق دومی یا سکولاریزاسیون، ریشه‌ی اختلافاتی که در کشورهای کاتولیک، دولت و کلیسا را در مقابل هم قرار می‌دهند، وجود ندارد. از یک سو، «دولتِ مدرن» با «کلیسای فرا ملی» در تعارض قرار نمی‌گیرد و حتی برعکس، کلیساهای پروتستان بخشی از هویتِ دولت - ملت‌ها می‌گردند. از سوی دیگر پروتستان‌یسم، با این که الزاماً حامل روح دمکراتیک نیست، اما تشکیلاتی تام و تمام، به طور مطلق سلسله مراتبی و یک پارچه، بسان کلیسای کاتولیک، نیست. در نتیجه، در این گونه جوامع، تضاد با روحانیتِ پروتستان و به طور کلی ضدیت با روحانیتِ سالاری به مراتب محدود تر و خفیف تر از کشورهای کاتولیک است. در سکولاریزاسیون کشورهای پروتستان، بحثی از «سکولاریسم» و یا اصطلاح «جدایی» (Séparation) دولت و کلیساها در میان نیست. «تحول» دولت، کلیسا و جامعه به سوی «خروج» از سلطه‌ی دین (و دین سالاری)، تدریجی، همراه با هم و با حفظ پیوند هایی میان دولت و کلیسا، انجام می‌پذیرد.

بحث فوق، البته به راستی می‌تواند نقدی را برانگیزد، هم چنان که برانگیخت. بویژه در آن جا که می‌تواند برداشت رادیکال و مطلق از اختلاف میان سکولاریزاسیون و لائیسیت به دست دهد، به طوری که مناسبات و پیوند میان آن‌ها را مخدوش و مستور کند. اکنون، با اتکال به آن چه که در این نوشتار، در رابطه با زمان‌ها و زمینه‌های سکولاریزاسیون و از این میان، فرایند خودمختاری سیاسی و اجتماعی نسبت به دین، آوردم، می‌توانم بحث خود را پیرامون اختلاف و ارتباط لائیسیت و سکولاریزاسیون و دو منطق نامبرده، که در عین

حال واقعی تاریخی است، متعادل و مشخص کنم.

در این باره، باید بگویم که «سکولاریزاسیون» و مناسباتش با مسیحیت، مسأله ای است که، با وجود سؤ تعبیر مخالفان ایرانی سکولاریزاسیون از آن، نمی توان به سادگی از کنار آن گذشت. در حقیقت، بغرنج «سکولاریزاسیون» را می توانم در سه نکته، چنین بیان کنم:

1- از این مقوله، بر حسب این که در چه حوزه ای قرارگرفته ایم - حوزه ی سیاسی یا فلسفی؛ یزدان شناسی یا جامعه شناسی؛ فرهنگی، هنری، تاریخی یا اجتماعی - تعریف های گوناگون، پربار و متفاوتی به دست داده اند. در يك کلام، «سکولاریزاسیون» چون پدیدار، در طول زمان و تاریخ و در مکان های مختلف، به موضوعات بسیار مختلف و متفاوتی اطلاق شده که در این نوشته نیز به آن ها اشاره کردم. در این میان، اندیشمندان معاصر چون هایدگر و دریدا نیز، اصل واژه را زیر سوال برده اند. هایدگر می گوید:

“... Sakularisierung» «سکولاریزاسیون» ...
«...» «...»
Verzeltlichung ...
... «...» ... (72).

دریدا نیز، این مقوله را زیر سؤال می برد، چون هم در «سکولاریزاسیون» و هم در «لائسیزاسیون»، او «...» مشاهده می کند (73).

2- مشکل دوم این است که سکولاریزاسیون، در زمان ها و زمینه هایی، همان طور که نشان دادیم، با دین (و مشخصاً مسیحیت و بویژه پروتستانسم) در «مناسبات تبانی و همدستی» قرار می گیرد. جدل بزرگ متفکران سده ی 19 و 20 (از فوئرباخ، مارکس و نیچه تا... هایدگر، آرنت، اشمیت، اشتروس، لوویتز و بلومنبرگ...)، بر سر همین «گره گاه» اصلی است: این که آیا «سکولاریزاسیون» «گسست از دین» است و یا، در عین حال، «ادامه ی همان» اما در شکلی دیگر، در شکل زمینی یا دنیوی؟ پرسش فوق ما را به نقطه ای بس مهم تر سوق می دهد و آن این است که خود «تجدد» یا عصر «نو» (که سکولاریزاسیون، یکی از محرکه های اصلی آن به شمار می رود) تا چه حد نسبت به گذشته «نو» می باشد؟ آیا واقعاً «نوین» است و یا ادامه «کهنه» ای است که خود را در «شکلی» دیگر - و این بار نه «ترافرازنده» و

«آن جهانی» بلکه زمینی و این جهانی - به نمایش می گذارد؟ به عبارت دیگر، آیا «ترقی» جانشین «مشیت الهی» Providence، «دولت» جانشین «کلیسا» و... در نمونه ی مارکسیسم، «کمونیسم» جانشین «رستگاری موعود» دینی... نمی شود؟

3- مشکل سوم این است که از لحاظ تاریخی، سکولاریزاسیون، در کشورهای پروتستان، با فرایند پروتستانیسم و رفرماسیون (لوتریسم) به صورتی ژرف عین می باشد. برخی از مهمترین نظریه پردازان سکولاریزاسیون، چون ارنست ترولچ (74)، از یزدان شناسان پروتستان بودند. در مناسبات با پروتستانیسم است که سکولاریزاسیون هیچگاه به «جدایی» «واقعی» دولت و دین نمی انجامد بلکه این دو، همواره در همزیستی و همکاری با هم به سر برده و می برند. برای دریافت این مطلب تنها کافی است نگاه کنیم به وضعیت کنونی مناسبات دولت، دین و جامعه در کشور های عمدتاً پروتستانی چون انگلستان، آلمان، ایالات متحده آمریکا...

حال، با توجه به ملاحظات فوق و در برابر پرسش: سکولاریزاسیون یا لائیسیت، کدام طرح برای ایران؟ چه پاسخ یا پاسخ هایی را می توان به پیش نهاد؟

همان طور که در رد نظرات مخالفان سکولاریزاسیون در ایران بیان کردم، این مقوله - پدیدار، در یکی از زمان ها و زمینه ها و تبیین های اصلی اش، به معنای فرایند تاریخی خروج جامعه از سیادت دین، در نظام دین سالاری (تئوکراسی) کنونی ایران، نه تنها مطرح می باشد بلکه، با ملاحظاتی که در بالا به آن ها اشاره کردم، می تواند و می بایست موضوع عاجل کار فکری و عملی کنش گران سیاسی و اجتماعی ایران قرار گیرد. با این حال، اما، «سکولاریزاسیون» را نمی توان تبدیل به «شعار» و «برنامه» مشخص سیاسی کرد. درحالی که در مورد لائیسیت، وضع بدین گونه نیست. «جدایی دولت و دین» از طریق اقدامی قانونی به اتکای جنبشی یا انقلابی سیاس - اجتماعی امکان پذیر است. به عنوان نمونه، اقدامی چون تصویب قانون 1905 در فرانسه که به جدایی دولت و کلیساها رسمیت بخشید. اما سکولاریزاسیون در معناهای مختلف اش و از جمله در مفهوم «فرایند» جامعه از سلطه ی دین» نمی تواند و نباید موضوع کار قانون گذار، برنامه ریز سیاسی و یا اقدام دولتی... قرار گیرد. تحقق بخشی این امر، بیش از هر چیز، در فرایند تحولات فرهنگی، اجتماعی و ساختاری، طی طول زمان، میسر می گردد.

می دانیم که خود مختاری سیاسی - اجتماعی نسبت به دین، در شرایط تاریخی کشور ما، روندی بغرنج، سخت و طولانی خواهد بود. در اروپای غربی، نقد و نفی دین سالاری، در شکل «سکولاریزاسیون» و «لائسیته»، حداقل دو سده به درازا کشید و با این حال امروزه در این سامان ها، با وجود مدرنیته و روشنگری (Aufklärung)، سخن از «بازگشت دین» (البته نه به هیچ رو در شکل سابق) می کنند. موانع فرایند تحقق سکولاریزاسیون و لائسیته در کشور ما، آن سدهای مختلف فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و تاریخی ای هستند که جامعه ی ایران را از آزادی، دموکراسی، جمهوری، حقوق بشر، حکومت قانون، برابری زن و مرد، عدالت اجتماعی، ترقی... باز نگهداشته است. در این واپس ماندگی، دو عامل اصلی یعنی استبداد شرقی و دین سالاری اسلامی، بدون تردید نقشی مهم، اساسی و تعیین کننده داشته و دارند. مقابله با این دو در همه ی عرصه ها و به ویژه در حوزه ی اندیشه و فرهنگ و نقد و پراتیک سیاسی - اجتماعی، همواره یک میدان اصلی مبارزه و مقاومت را تشکیل می دهد.

راه کاری که امروزه در مقابل چپ سوسیالیستی آزادی خواه و دموکرات - در گسست از چپ سنتی توتالیتار - و به طور کلی تر در مقابل روند های جمهوری خواه، دموکرات و لائیک در داخل و خارج کشور - در گسست از دو نظم استبدادی پادشاهی و اسلامی - قرار دارد، همواره همان فعالیت اپوزیسیونی یا فعالیت عملی- انتقادی در جهت تغییر و دگرسازی وضع موجود است. چیزی که مارکس در نخستین تر از «...» «...» «...» «...» می نامد (75).

تا آنجا که به وجه عملی - سیاسی و اپوزیسیونی جنبش تغییر اوضاع و شرایط مربوط می شود، در دستور کار عاجل و بلاواسطه ی آن، مبارزه در راه استقرار جمهوری دموکراتیک و لائیک در ایران قرار دارد. در این راستا، لائسیته یا جدایی دولت و دین، چون شعار و برنامه ی سیاسی، در بستر فرایند تاریخی خروج جامعه ی ایران از نفوذ و اقتدار دین که سکولاریزاسیون می نامیم، یکی از محورهای اصلی و تعیین کننده ی این مبارزه و مقاومت را تشکیل می دهد.

یادداشت ها

1. به نقل از:

Histoire et eschatologie (Geschichte und Eschatologie) – Une
recension de l'ouvrage de **Bultmann**

.(Archives de philosophie, vol 67. 2004(2

و هم چنین در:

Hans Blumenberg – J.C.Monod – Belin – 2007. P.127

La sécularisation de la pensée – Introduction. Gianni Vattimo.
.Seuil. Paris 1988

Un monde désenchanté. Marcel Gauchet. Pocket. 2007

4. مقوله «خروج از دین» *Sortie de la religion* را من از مارسل
گوئشه، از جمله در کتاب مشهورش به نام «جادوزدگی جهان» *Le*
désenchantement du monde وام گرفته ام. (رجوع کنید(ر.ک).
به کتابنامه).

5. درون بودی، ذاتی، درون ماندگار، درونی: *Immanenza,*
Immanenz, Immanence

6. تراگذرنده، ترافرازنده، برین، استعالی، متعالی:
Transzendent, Transzendental, Transcendant,
Transcendental

7. رفرماسیون *Réformation*: دورانی که رفرم دین در مسیحیت را
در بر می گیرد. سده ی شانزدهم، از دهه 1520 تا جدایی
کلیساهای پروتستان از کلیسای روم. در رأس رفرماتورهای
مذهبی، مارتن لوتر قرار داشت.

8. در این جا همین را بگوئیم که مضامین این جدل و ریشه های
فلسفی آن را محقق فرانسوی، ژان کلود مونو، در کتابی تحت
عنوان *Le désenchantement du monde* بلومنبرگ (ر.ک). به
کتابنامه) در رنگین کمانی نظری از هگل، فوئرباخ، مارکس و
نیچه... تا وبر... هایدگر و آرنتم... و سپس اشمیت، لوویت... و
سرانجام بلومنبرگ تشریح کرده است. در این میان، البته،
بسیاری دیگر از جمله کانتوروویچ... در حوزه ی تاریخ، برژه...
در جامعه شناسی و تروال-لتش (ر.ک). به کتابنامه) و
گوگارتن(ر.ک). به کتابنامه)... در حوزه ای به همان سان با
اهمیت یعنی الهیات مسیحی و پروتستانیسم، جای می گیرند.

9. قضیه ی سکولاریزاسیون : *Théorème de la sécularisation*

10. B est la sécularisation de A
11. جوهر باورانه : Essentialiste
12. فلسفه ی ترقی: Philosophie de progrès
13. مسیحا باوری، منجی باوری : Messianisme
14. انتقال، جا به جایی : Transfert, Transposition, Déplacement, Umsetzung
15. تغییر شکل: Transformation
16. کارل اشمیت در Théologie politique : ر. ک. به کتابنامه
17. هانس بلومبرگ.
18. قانون لائیسسته در فرانسه (1905) تحت عنوان: La loi de la séparation de l'Etat et des Eglises
19. کلیسا سالاری، روحانیت سالاری : Cléricalisme
20. شیئی گرایی، فتیشسیم : Réification Fétichisme
21. مارکس، نقد فلسفه حق هگل، مقدمه. ر. ک. به کتابنامه.
22. 136 تا 136، محمد برقی، صفحه های 130 تا 136 (ر. ک. به کتابنامه).
23. در کتاب 164 تا 178 (ر. ک. به کتابنامه).
24. طباطبایی در گفت و گو با جامعه شناسان در سایت 1386.
25. com
26. همانجا.
27. دیباچهای بر نظریه ی انحطاط ایران، جلد نخست، نشر نگاه معاصر، 1380. صفحه های 317 تا 328.
28. مصاحبه با تارنمای جامعه شناسی ایران.
29. Pierre Manent, Histoire intellectuelle du libéralisme و دومی از مارسل گوُشه در : 143 – 189 : Un monde desenchante. Marcel Gauchet. Pages 143 – 189 : (ر. ک. به کتابنامه).
30. Ekklesiā, ἐκκλησία : نامی است که یونانیان باستان عموماً به انجمن شهر (یا مجلس مردم یا 1386) داده بودند. 1386 Agora، میدان شهر یا میدان عامه و عمومی، نام دیگر و مترادف آن است. مجلس خلق، همان طور که از نام و مضمونش پیداست، همگانی بود و خصلت دینی نداشت. سازواره ای (ارگانیسمی) بود که یونانیان اختراع کرده بودند و در اغلب شهر های یونان، چه دموکراتیک و چه الیگارشیکی، وجود داشت. (واژگان تاریخ و تمدن یونانی به زبان فرانسه). جالب این

جاست که مسیحیت این مفهوم را برای نام گذاری محل تجمع مؤمنان خود، یعنی کلیسا، از یونانیان وام می گیرد و بدین سان، Ekklēsia عمومی چون مکان تجمع، رایزنی و تصمیم گیری مردمی برای اداره ی امور شهر را تبدیل به عبادت گاه می کند.

31. نگاه کنید به مقاله ی من تحت عنوان: مبانی فلسفی - سیاسی مسأله ی لائیک؛ پروتاگوراس - افلاطون، آنتیگون، خطابه ی پریکلس. در طرحی نو شماره های 108، 109 و 110، بهمن 1384 - فروردین 1385.

32. Logos, λόγος: مفهوم ژرف و بغرنجی است که از هراکلیت برآمده و ابتدا به معنای گزینش، جمع کردن، پیش گستردن و چیدن است و سپس معانی مختلفی چون کلام، سخن، گفتار، عقل یا خرد(درون- بود)، خردمندی، برهان، منطق... را می گیرد. در الهیات مسیحی، لوگوس مفهومی دینی پیدا می کن: یا دومین شخص تثلیث است و یا خدا.

هایدگر، در تفسیر قطعه ی پنجاهم هراکلیت، را به تفصیل معنا می کند. چند کلمه از این تفسیر را در زیر می آوریم:

«... این سخن هراکلیت را می توان به گونه ای دیگر فهمید: سخن او در مورد آن چیزی است که به آن *sens* می گویند. این سخن او در مورد آن چیزی است که به آن *sens* می گویند. این سخن او در مورد آن چیزی است که به آن *sens* می گویند. ...»

«... این سخن هراکلیت را می توان به گونه ای دیگر فهمید: سخن او در مورد آن چیزی است که به آن *sens* می گویند. این سخن او در مورد آن چیزی است که به آن *sens* می گویند. این سخن او در مورد آن چیزی است که به آن *sens* می گویند. ...»

«... این سخن هراکلیت را می توان به گونه ای دیگر فهمید: سخن او در مورد آن چیزی است که به آن *sens* می گویند. این سخن او در مورد آن چیزی است که به آن *sens* می گویند. این سخن او در مورد آن چیزی است که به آن *sens* می گویند. ...»

33. مبانی فلسفی - سیاسی مسأله ی لائیک؛ پروتاگوراس - افلاطون، آنتیگون، خطابه ی پریکلس. زیر نویس 31.

34. همانجا.

35. همانجا.

36. 14 - 15. *Le meurtre du Pasteur*. Benny Lévy, P. 14 - 15. ر.ک به کتابنامه.

37. *Sécularisation et laïcité*. Jean-Claude Momod. P. 77 .
ر.ک. به کتابنامه.
38. همانجا.
39. اوگوستن قدیس، شهر خدا، فصل 18، بخش 17.
40. همانجا، فصل 15، بخش 1.
41. □□□□ در شکل نگارش *laïque*، پس از انقلاب 1789 و بویژه در نیمه ی دوم قرن نوزده در فرانسه در فرایند مبارزات ضدکلیساکال و برای لائیسیت، به کسانی گویند که خواهان جدایی دولت و کلیساها هستند، اعم از این که غیر مذهبی یا بی دین باشند و یا دین باور. با این همه، در شکل نگارش *Laïc*، این واژه معنای قدیمی خود را هم چنان حفظ کرده است: کسانی که دیندار و مؤمن اند اما کشیش یا صاحب منصب و مقام کلیسایی نیستند.
42. *Sécularisation et laïcité*. Jean-Claude Momod. Page 79 .
ر.ک. به کتابنامه.
43. *Storia d'Italia*.
44. Raymond Aron. *L' homme contre les tyrans*. Paris, Gallimard, 1946, p. 467.
45. Edgar Quinet به نقل از Miguel Abensour در مصاحبه ای با لوموند شماره ی 11 آوریل 2008.
46. جان لای، (1686) *Lettre sur la tolérance*. ص 168. ر.ک. به کتابنامه.
47. جان لای، (1687) *Essai sur la tolérance* در *Lettre sur la tolérance* ص 132. ر.ک. به کتابنامه.
48. کارل مارکس، سرمایه، کتاب اول، بخش 8، فصل 27، سلب مالکیت از جمعیت روستایی.
49. هانس بلومبرگ، مشروعیت عصر جدید، صفحه های 27 - 28. ر.ک. به کتابنامه.
50. Joachim Ritter: *Hegel und französische Revolution*
30. ر.ک. به کتابنامه. به نقل از J-C. Monod در *La querelle de la sécularisation* ص
51. Karl Ludwig Michelet به نقل از J-C. Monod در *La querelle de la sécularisation* ص 45.
52. هگل، درس هایی درباره ی فلسفه ی تاریخ، جلد پنجم، ترجمه فرانسه. ر.ک. به کتابنامه.

53. همانجا.
54. کارل مارکس، *مقدمه*، ر.ک. به کتابنامه.
55. کارل مارکس، *مقدمه*، ر.ک. به کتابنامه.
56. همانجا
57. در اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری، ص 285 ر.ک. به کتابنامه.
58. همانجا، ص. 122
59. همانجا، ص. 72
60. برای آشنایی با منابع مربوط به این صاحب نظران، ر.ک. به کتابنامه
61. مشروعیت عصر جدید، هانس بلومبرگ، ص 11.
62. *از ژان کلود مونو، صفحه های 31 تا 54، ر.ک. به کتابنامه.*
63. *Lieux de transit, Michel de Certeau, Esprit, février 1973*
64. الهیات زدایی : Déthéologisation . کارل اشمیت به نقل از مونو، همانجا (زیرنویس 62).
65. بیانیه حقوق ویرژینی، 1776، ماده 18 ، به نقل از مونو، همانجا.
66. انبوهی : Massif
67. جدایش پذیری کارکردی: Différenciation fonctionnelle
68. ماکس وبر به نقل از مومود، همانجا
69. *Un monde désenchanté, Marcel Gauchet, p 184*
70. رجوع کنید به سلسله بحث های من در باره ی «نقد سیاست» در طرحی نو: tarhino.com
71. *Entre laïcisation et sécularisation, Françoise Champion, Le Débat, 77, 1993*
72. هایدگر، *مقدمه*، جلد دوم.
73. دریدا: *La religion, Jacques Derrida, Paris, Seuil, 1996.* 80
74. *TR0ELTSCH Ernst* ر.ک. به کتابنامه.
75. *Karl Marx, Les thèses sur feuerbach, par Georges Labica, PUF, thèse 1, p.20*

کتاب نامه

از میان منابع بی شمار موجود در غرب، در باره ی سکولاریزاسیون،

پاره ای از کتاب های اساسی، به زبان های فرانسه، آلمانی و انگلیسی را برگزیده ایم:

1. **BERGER Peter L.**, *The sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Editions du cerf, 1976
2. **BECKER Howard**, *Säkularisierungsprozesse. Idealtypische Analyse mit besonderer berücksichtigung der durch bevölkerungsbewegung hervorgerufenen Persönlichkeitsveränderung*, Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie, 10, Munich/Leipzig, 1932
3. **BLUMENBERG Hans**, *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort, Suhrkamp, 1988; *La légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 2000
4. **COX Harvey**, *The Secular City*, New York, Macmillan & Co., 1965
5. **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
6. **DOBDELAERE Karel**, *Secularization: An Analysis at three Levels*, Bruxelles, P. Lang, 2002
7. **GAUCHET Marcel**, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1988
8. **GOGARTEN Friedrich**, *Die Säkularisierung als theologisches problem*, Stuttgart, F. Vorwerk Verlag, 2004

- HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, t. 5, .9
 .P. Garniron, Vrin, 1978
- HABERMAS Jürgen, *Le discours philosophique de la .10 .10*
.modernité, Paris Gallimard, 1988
- ISAMBERT François-André, *La sécularisation interne du .11*
christianisme, Revue Française de
 .Sociologie, N° 17, P. 573-589
- Kantorowicz Ernst, *The king s Two Bodies, A study in .12*
Mediaeval Political Theology, Princeton
 University Press, 1957; *Les deux corps du Roi*, Paris
 .gallimard, 1989
- LEFORT Claude, *Permanence du théologico-politique in le .13*
,temps de la réflexion, n° 2 ,1981
 .p.13-60
- LEVY Benny, *Le meurtre du Pasteur, Critique de la vision .14*
.politique du monde, Verdier, 2002
- LOCKE John, *Lettre sur la tolerance*, tr. J-F. Spitz,.15
 .Flammarion
 .Essai sur la tolerance, idem –
 Sur la difference entre pouvoir ecclesiastique et –
 .pouvoir civil, idem
- LÖWITH Karl, *Meaning in History*, Chicago, University of .16
 ,Chicago Press, 1949; *Histoire et Salut*
Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire,
 .Gallimard, 2002
- LÜBBE Hermann, *La sécularisation ou l' affaiblissement .17*
social des institutions religieuses, extrait de
Religion nach der Aufklärung, in *Revue de metaphysique et de*
.morale, n° 2 , 1995. p.165 – 183

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

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

MONOD Jean-Claude, *La querelle de la sécularisation*, .19
.Vrin, 2002

– *Sécularisation et laïcité*, puf, 2007

– *Hans Blumenberg*, Belin, 2007

SCHMITT Carl, *Théologie politique*, I et II, Gallimard, .20
& 1988; *politische Theologie*, duncker
.Humblot , 1988

TROELTSCH Ernst, *Die Bedeutung des protestantismus für* .21
,die Entstehung der modernen Welt

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

VATIMO Gianni, *La sécularisation de la pensée*, Seuil, .22
.1988

WEBER Max, *Die protestantische Ethic und der “Geist” des* .23
Kapitalismus; L’ Ethique protestante et
.l’ esprit du capitalisme, Gallimard, 2003

WILSON Bryan R., *Religion in Secular Society*, 1969, .24
.Penguin

WEIL Eric, *Essais et conférences*, Chap II: *La* .25
sécularisation de l’ action et de la pensée politiques à
.l’ époque moderne, Vrin, 1991