

مداخله‌ای در جدل سکولاریزاسیون در ایران سکولاریزاسیون: زمان‌ها و زمینه‌ها

شیدان وثیق

cvassigh@wanadoo.fr

خرداد 1387 - مه 2008

مداخله‌ای در جدل سکولاریزاسیون در ایران

سکولاریزاسیون: زمان‌ها و زمینه‌ها

این مقاله به بررسی مداخله‌ای در جدل سکولاریزاسیون در ایران می‌پردازد. در این مقاله، به بررسی زمینه‌ها و زمان‌های سکولاریزاسیون در ایران می‌پردازیم. در این مقاله، به بررسی مداخله‌ای در جدل سکولاریزاسیون در ایران می‌پردازیم. در این مقاله، به بررسی زمینه‌ها و زمان‌های سکولاریزاسیون در ایران می‌پردازیم. در این مقاله، به بررسی مداخله‌ای در جدل سکولاریزاسیون در ایران می‌پردازیم. در این مقاله، به بررسی زمینه‌ها و زمان‌های سکولاریزاسیون در ایران می‌پردازیم.

ها نس بلومبرگ (سکولاریزاسیون و سکولاریزاسیون) (1)

سکولاریزاسیون به معنای فقدان خداوند است. سکولاریزاسیون به معنای فقدان خداوند است. سکولاریزاسیون به معنای فقدان خداوند است. سکولاریزاسیون به معنای فقدان خداوند است. سکولاریزاسیون به معنای فقدان خداوند است. سکولاریزاسیون به معنای فقدان خداوند است. سکولاریزاسیون به معنای فقدان خداوند است. سکولاریزاسیون به معنای فقدان خداوند است. سکولاریزاسیون به معنای فقدان خداوند است. سکولاریزاسیون به معنای فقدان خداوند است.

جیان‌ی و تیمو (سکولاریزاسیون و سکولاریزاسیون) (2)

«...» ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...

(3) ()

بغرنج «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 بغرنج ها، اگر نه عمده ترین بغرنج 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 - 1922) و کارل اشمیت (در نوشتارهای او پیرامون *نظریه ی دولت* در 1922 و 1969)، به طور عمده در آلمان رخ می دهد. در سامانی که سکولاریزاسیون با رفرم دین (رفرماسیون)(7) و پروتستانیسم، 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... آرنست و هایدگر... و سر آخر فیلسوف معاصر ی 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 (*مقدمات جامعه شناسی* (1966 - 1966)، چنین فرموله می کند: «ب چیزی نیست جز سکولاریزاسیون الف»(10). در راستای این گونه «تقلیل ساده انگارانه تاریخ به *مدرنیته-پس مدرنیته*» (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 «*مدرنیته ی مارکسیستی*» (منجی باوری)(13) است (کارل لوویت در *مدرنیته ی بورژوازی* - 1940 - 1940)، در همین حال، تز هایی در باره «انتقال»، «جا به جا شدن»(14) و یا «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 «*دولت مدرنیته ی بورژوازی*» (یا سکولاریزه) «*مدرنیته*»(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) - بُرشی 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 **فرایند مدرنیته** 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 متمرکزی 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 (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 (سکولاریسم)، 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. دکترینی 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

اساسی اش، به تغلب دین قانونیت 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 لائیسیته) 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 لائیسیته 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 «رهائی» 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 لائیسیته 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 لائیسیت 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 طباطبائی 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 در ایران: چالش ها و فرصت ها](#) در میان می گذارم.

محمد برقی:

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

یکی از ناسخان سکولاریزاسیون (و لائیسیت) در ایران، محمد برقی، نویسنده [سکولاریسم و اسلام: چالش ها و فرصت ها](#) است. پیشتر، در کتاب [سکولاریسم و اسلام: چالش ها و فرصت ها](#) 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 لائیسیت) 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

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 لائیسیته 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 لائیسیته - 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 لائیسیته» کنیم. نویسندگان، به نادرستی، دو مفهوم متمایز سکولاریزاسیون و لائیسیته 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 لائیسیته» برخورد کرده ام (23).

2- با این که نویسندگان، پیایی و با الفاظی کم و بیش یکسان، از تفاوت مسیحیت و اسلام سخن می راند و از این امر بدیهی می خواهد نتیجه دلبخواه 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، «...» 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 نویسندگان رد می شود. با طرح این نکته که همین مسیحیت، ولی این بار در نحله های دیگرش، چون پروتستانسم، «...»

آنچه در این باره می‌توان گفت، این است که «...» و یا چون کالوینسم (که شعبه‌ی دیگری از همان مسیحیت است) «...» (که خود این احکام مطلق نیز، حتا به پشتوانه‌ی تز بحث انگیز ماکس وبر، باز جای تردید و پرسش‌های 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 باره‌ی دین عیسوی بلکه در مورد همه‌ی ادیان که به فرقه‌های مذهبی گوناگون تقسیم می‌شوند، صدق می‌کند. در حقیقت ایراد اکثر این گونه اظهار نظرها، چه در مورد ادیانی چون مسیحیت یا اسلام و چه در مورد پدیدارهای سیاسی - اجتماعی چون سکولاریزاسیون، لائیسیته... در یکبعدی و یکسویه نگری طرح کنندگان آن‌هاست که پیچیدگی، چندانی و چندگانگی پدیدارها را مورد توجه قرار نمی‌دهند و یا نمی‌خواهند بدهند. اینان برای رسیدن به نتیجه‌گیری ساده و اختیاری خود، پدیدارهای بغرنج و چندگانه را در قالب واحد و یگانه‌ای وانمود می‌سازند.

3- گونه‌ای تلفیق دین با حکومت، نه البته در شکل افراطی جمهوری اسلامی کنونی، نتیجه‌ای است که به راستی می‌توان از کتاب «...» در رد سکولاریزاسیون و لائیسیته در ایران، به دست آورد. نویسنده، خود نیز، بر آن تأکید دارد. در آن جا که می‌گوید: «... باید...» 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» جامعه‌ی ایران از سیطره‌ی مذهب در زمینه‌ی اداره‌ی 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 نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم پیدا می‌کند. در هر دو جا، به گونه‌ای، ما با مقاومتی عقب‌گرا رو به رو هستیم. مخالفت با جنبش «رهايش» سیاسی و اجتماعی از سلطه‌های استعلایی چون دین، هر چند که چنین امری همواره سخت، بغرنج و نامسلم می‌باشد...

[illegible]

در اینجا بیشتر پیدا می کنیم:

[illegible][illegible]

ॐॐॐॐॐ ॐॐॐ ॐॐॐॐ ॐ ॐॐॐॐ ॐॐॐॐॐॐ ॐॐॐॐॐ ॐॐॐॐ ॐ ॐॐॐॐ ॐॐॐॐ
 .ॐॐॐ ॐ ॐॐॐॐ *Sécularisation* ॐ ॐ ॐ ॐॐॐॐ ॐॐ ॐ ॐ ॐॐ
 ॐॐॐॐ ॐ ॐ «ॐॐॐॐॐ» ॐॐॐ ॐॐॐॐ ॐ ॐॐॐॐ ॐॐॐॐॐ ॐॐॐॐॐ
 ॐॐॐॐॐ ॐ ॐॐॐॐ ॐॐॐ ॐॐॐ ॐ ॐ ॐ ॐ ॐॐॐ ॐॐॐ ॐॐॐ ॐ ॐॐॐॐ ॐॐॐ
 ॐ ॐॐॐ ॐ ॐॐॐ ॐॐॐॐ ॐॐॐॐ ॐॐॐ ॐॐॐ ॐॐॐॐ ॐ ॐॐॐ ॐॐॐॐ ॐ ॐॐॐॐॐ
 ॐॐॐ ॐॐॐॐॐ *Sécularisation* ॐ ॐ ॐॐॐॐ ॐ .ॐॐॐ ॐॐॐॐ ॐॐॐॐ ॐॐॐॐ
 ॐ ॐॐॐॐ ॐॐॐॐॐॐ ॐ ॐॐॐॐॐ ॐॐॐॐॐॐ ॐॐॐॐ ॐ ॐॐॐ ॐॐॐॐ ॐॐॐॐॐ ॐॐॐ ॐ
 ॐॐॐॐ ॐॐॐॐ ॐ ॐ ॐॐॐॐ ॐॐॐॐॐॐ ॐॐॐॐ ॐ «ॐॐॐ» ॐ ॐॐॐॐ ॐॐॐ ॐॐॐॐॐ
 ...ॐॐॐॐ

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

[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 ...
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 (دگماتیک) 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 ـــــــــــــــــ یونانی پیدا و مشاهده کرد. جدال میان منطق دینی (خدایی، آن جهانی) و منطق شهر یا ـــــــــــــــــ (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 ـــــــــــــــــــــــــ سوفوکل مشاهده کرد.

اما با وجود این که Saeculum، ترجمه ی لاتین ـــــــــــــــــ 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 سکولاریزاسیون 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، سکولاریزاسیون، 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 آتیه 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 این مقاله، به بررسی نقش سکولاریزاسیون در ایران می‌پردازیم. در ابتدا، به تعاریف و مفاهیم کلی سکولاریزاسیون و سکولاریسم می‌پردازیم. سپس، به بررسی زمینه‌های تاریخی و اجتماعی سکولاریزاسیون در ایران می‌پردازیم. در ادامه، به بررسی نقش سکولاریزاسیون در فرآیند مدرنیزاسیون ایران می‌پردازیم. در نهایت، به بررسی چالش‌ها و فرصت‌های سکولاریزاسیون در ایران می‌پردازیم. (تئوریک) سکولاریسم به معنای جدایی دین از سیاست و اخلاق است. سکولاریسم به معنای جدایی دین از سیاست و اخلاق است. سکولاریسم به معنای جدایی دین از سیاست و اخلاق است. (تاریخ و فرجام شناسی، زیر نویس: 1)

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 خود مسیح، تضادی بنیادین وجود داشته است. در بستر این تضاد است که امکان «خروج از مسیحیت در خود مسیحیت» (به قول مارسل گوئشه)، چون یکی از گزینش‌های محتمل که تحقق نیز می‌یابد، فراهم می‌شود. می‌گوییم، گزینش محتمل، زیرا، به قول باز هم گوئشه، مسیحیت می‌توانست راه دیگری، مشابه دیگر ادیان توحیدی را پیماید، اگر چنانچه یکسلسله وقایعی خارج از مسیحیت همزمان رخ نمی‌دادند. «خروج از مسیحیت در خود مسیحیت» بدین معناست که خود 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 «سکولاریسم به معنای جدایی دین از سیاست و اخلاق» (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 گوئشه فرانسوی نامید)،

0000 00 0 000 0000 00000 00 00 00000 000000 000 000 .000000 00
 00 0000 000 000000 0 000 00 «000000 000000» 00000 ...000000 00
 000000 0 00000000 000000 0000 00 .000000 00 000000 000 0000
 000000 000000000 00 000 00000000 0000000 000000 0000 00 0000 0000
 000000 00000000000 0000 000 000000 000 000 00 0000000 00 .0000 00
 00 0000 000000 000000 00000000 000000 00 00000000 000000 00 0000
 00 00 0 000000 0000 0000000 0000 0000 .000000 000 00000000 0000
plénitude 0000 0 000 0000 00 000 00 0000000 0 000000 000
 000000 0000 00 00 0000000 .000 000 000 0000 00 *potestatis*
 00 0000000 0 000 000000 00 *Grégorien* 0000000000 0000 00 00 00 0000
 00000000 0000 0 00000000 00 000000 00000000 000000 000 00 .0000 00 000
 .000 00 000 *Respublica* 00

[illegible]

عیسی در زمان حیاتش مشروعیت قیصر را می پذیرد. قدرتی که حاکمیتش را باید از خدا بگیرد. («...»).

او جامعه ی هوادارانش را دعوت به تشکیل نهادی برای انجام وظایف و تکالیف سیاسی و یا اعمال قدرت سیاسی نمی کند. او، برخلاف رسولان دین یهود و اسلام، قوانین یا احکامی ناظر بر اداره ی امور شهر وضع یا تجویز نمی کند. اما از سوی دیگر عیسی تأکید می کند 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 آن چه که در واقع روی داد، سیر کلیسا به سوی قدرت تام و تمام این جهانی پس از فروپاشی امپراطوری روم در سده های میانی بود. یعنی تحمیل دین سالاری و اقتدار کلیسا در همه جا. با این حال، آن چه 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 می کند. به بیان دیگر مبارزه علیه جنبه ی تئوکراتیک مسیحیت با توسل به جنبه ی دیگر آن که «امر قیصر» را از «امر کلیسا» جدا می کرد، امکان پذیر گردید.

در سده ی نوزدهم است که پاپ لئون سیزده Léon XIII در دکتترین

کلیسا تجدید نظری به عمل می آورد. در سه سند مهم کلیسای: Sapientiae (1881) و Diuturnum illud (1885) و Immortale Dei (1890) این پاپ اعلام می کند که دو قدرت روحانی spirital و این جهانی temporel (کلیسا و دولت) هر کدام حاکم بر خود souverain و کاملاً مستقل از یکدیگر اند. هر يك طبيعت ویژه ی خود را داراست و هدف و غایت خاص خود را دنبال می کند: «... ..» در سده ی بیستم، پاپ پی XI Pie XII و پی 12 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 گوُشه آن را به صورتی دیگر توضیح می دهد:

[illegible]

بدین سان، از نگاه گوّشه، مشاهده می‌کنیم که مسیحیت نیز، مانند همه‌ی ادیان و از جمله اسلام، از همان ابتدا و در یکی از دو جنبه‌ی 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 مسأله ی اصلی سکولاریزاسیون، درست برخلاف تصور او، «دنایی شدن» دین (به مفهوم هگلی آن یعنی به خوانید پروتستانی شدن دنیا) - حد اقل از سده ی شانزده به این سو - نبوده و نیست. مسأله ی اصلی سکولاریزاسیون، چگونه دنیایی بودن دین است. دینی که نقش قانون گذاری اش از بین می رود. دینی که دست از دخالت در امور سیاسی و عمومی انسان ها بر می دارد.

حال، اگر بپذیریم که در ایران، بغرنج فرایند خودمختاری حوزه ی سیاست و امر عمومی نسبت به دین، یکی از معضلات اساسی روز است، چه اصطلاح و مفهومی بهتر و دقیق از «سکولاریزاسیون» (با همه ی احتیاط های لازمی که در آخر این نوشته به آنها اشاره خواهم کرد) - و لائیسیت (در حوزه ی مربوط به مبارزه و برنامه ی سیاسی) می توانند ترجمان چنین فرایندی واقع گردند؟

زمان ها و زمینه های سکولاریزاسیون در غرب

1- زمان های سکولاریزاسیون

بحث مخالفان سکولاریزاسیون (و به طریق اولی لائیسیت) در ایران، همانطور که اشاره کردیم، دارای ایرادی اساسی است که بیش از هر چیز از نگرش یکسویه آن ها به پدیدارهای چندگانه و بغرنج اجتماعی و سیاسی ناشی می گردد. در راستای چنین نگرشی، آن ها نمی توانند سکولاریزاسیون را در زمان های (moments) مختلفش، یعنی در چندگانگی اش، مورد توجه قرار دهند و تنها به یکی از زمان های آن که همانا زمان دینی، کلیسایی و مسیحی باشد - هر چند که، در فرایند سکولاریزاسیون، بنیادین نیز به حساب آید- بسنده می کنند.

نا گفته پیداست که «زمان» مورد نظر ما، در این جا، زمان واحد، ممتد و بازگشت ناپذیر تاریخ یکخطی نیست، بلکه لحظه های مختلف و (گاه) درهم آمیخته ای است که در متن آن ها، سکولاریزاسیون معنا و

مفهوم ویژه ی خود را کسب می کند. با چنین دریافتی است که از «زمان های سکولاریزاسیون» سخن می رانیم. با این ملاحظه که آن چه در زیر آورده و توضیح می دهیم، 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 لاک: مرز بندی دولت با دین.
- زمان پروتستانی: جنگ دو سکولاریزاسیون.
- زمان ۱۸۰۰: 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

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 می گیرد.

در انجیل، کم نیستند فرازهایی که در آن ها، 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 «...» (39). اما در مقابل، شهر خدا یا شهر مقدس وجود دارد که در همین جهان خاکی «...» (39). اما در مقابل، شهر خدا یا شهر مقدس وجود دارد که در همین جهان خاکی «...» (39). اما در مقابل، شهر خدا یا شهر مقدس وجود دارد که در همین جهان خاکی «...» (39).

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 بارسایانه کشیشان. پدران کلیسا، از سده ی چهارم و پنجم میلادی، تقابل فوق را در وجود دو نوع مسیحى duo genera christianorum تبیین کردند. از یکسو، روحانیون مسیحی یا clercs) که اعضاً و صاحب منصبان کلیسا می باشند و از سوی دیگر، «لائیک 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 «لائیک 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 («...
و برای مردم مسیحی نور و نمونه می آورند، پیروی

تبلیغ دین در صورتی مشروعیت دارد که جلب انسان، نه از طریق زور بلکه تنها با تکیه بر «متقاعد شدن درونی روح» انجام پذیرد. و این ادعا را لای، نه تنها در درون مرزهای اروپا، بلکه در همه جا ایراد می کند. او، در رساله ای در باره ی رواداری، مسیحی کردن اجباری سرخ پوستان آمریکا را نیز بر مبنای همان مرزبندی میان حدود و 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 رنسانس

Westphalie در سال 1648 پیدا می کند. بنا بر این قرارداد، که به **قرارداد وستفالی** در اروپا پایان می دهد، بخشی از املای کلیسا به مقامات **کاتولیک** و یا به بخش خصوصی انتقال داده می شود. بدین ترتیب، اقدام موسوم به «سکولاریزاسیون ها»، در این زمان، با توزیع و تقسیم املای 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 بطلان 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» املای 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، «**فرایند سکولاریزاسیون**» تبدیل به «**فرایند سکولاریزاسیون**» می شود. و سکولاریزاسیون تبدیل به «**فرایند سکولاریزاسیون**» 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 - «...» رفرماسیون و پروتستانتیسم در آلمان - «...» بدین سان، Verweltlichung، هگلی، تعبیری اثباتی از سکولاریزاسیون است. 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 لودویگ 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 سویژکتیو 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 00 000 000 000 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 0000000 00 00 0 000000 00 000000 .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:

«...иногда, когда я вижу, что кто-то из моих коллег, друзей или знакомых...» (53) «...иногда, когда я вижу, что кто-то из моих коллег, друзей или знакомых...»

- 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 ۱۸۴۴ - ۱۸۴۵، مورد نظر ما می باشد. آن هنگام که مارکس، پیرامون نظریه ی دولت، ۱۸۴۵ - ۱۸۴۶ را می نویسد و پیرامون رابطه ی دولت و دین،

در این دوره، سکولاریسم به معنای «تضاد بهشت با زمین» (تضاد بهشت با زمین) در برابر دین و اخلاق قرار می‌گیرد. این مفهوم در قرن نوزدهم میلادی در آلمان به‌طور جدی مطرح شد. در این دوره، سکولاریسم به معنای «تضاد بهشت با زمین» (تضاد بهشت با زمین) در برابر دین و اخلاق قرار می‌گیرد. این مفهوم در قرن نوزدهم میلادی در آلمان به‌طور جدی مطرح شد. (55).

«سکولاریسم به معنای «تضاد بهشت با زمین» (تضاد بهشت با زمین) در برابر دین و اخلاق قرار می‌گیرد. این مفهوم در قرن نوزدهم میلادی در آلمان به‌طور جدی مطرح شد. (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 وبر: سکولاریزاسیون چون «جادودزایی جهان» و... Beruf.

نام ماکس وبر، همواره، در آن جا که از مدرنیته چون سکولاریزاسیون مسیحیت در شکل پروتستانسم، 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 «لائیک»، چون فرایند سکولاریزاسیون Säkularisationprozeß، صحبت می کند و آن را یکی از شاخص های مدرنیته ارزیابی می کند:

«... سکولاریزاسیون به معنای «تضاد بهشت با زمین» (تضاد بهشت با زمین) در برابر دین و اخلاق قرار می‌گیرد. این مفهوم در قرن نوزدهم میلادی در آلمان به‌طور جدی مطرح شد. (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

جامعه‌شناسی آلمانی و آمریکایی، با حرکت از ماکس وبر (در حوزه ی نقد دین و جامعه‌شناسی دین و تز اصلی او در مورد رابطه ی پروتستانیزم با پیدایش سرمایه داری) و هم‌چنین با حرکت از مارکس و اگوست کنت، سخن از «پارادایگم سکولاریزاسیون» می‌راند و آن را چون افول نفوذ مسلط یا اقتدار دین و نهاد آن در جامعه تعریف می‌کند. در این میان، به چند صاحب نظر اصلی «پارادایگم سکولاریزاسیون» اشاره می‌کنیم (60):

- هوارد بکر Howard Becker سکولاریزاسیون را «افول معنای Bedeutung دین سامان یافته چون ابزاری برای کنترل» تعریف می‌کند.

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

- پیتر برژر Peter L. Berger سکولاریزاسیون را «فرایندی» تعریف می‌کند که «در آن، بخش‌های کاملی از جامعه و فرهنگ از زیر نفوذ و اقتدار نهادها و نمادهای دینی خارج می‌شوند».

- کارل دوبل آئر Karel Dobbelaere، «سه سطح» اصلی برای تحلیل از سکولاریزاسیون قایل می‌شود: اجتماعی، سازمانی و خصوصی (فردی). سکولاریزاسیون فرایند استقلال و خود مختاری این سه سطح یا ساخت است.

- ...

از آن چه که رفت، نتیجه می‌گیریم که سکولاریزاسیون، دارای لحظه‌های تعریفی و تبیینی مختلف و گاه متضادی است که در زمان و بستر واحدی جای نمی‌گیرند. تعریفی که امروزه از آن به دست می‌دهیم، کم و بیش نزدیک به پارادایگمی سیاسی - اجتماعی چون فرایندی است که به کاهش نقش و نفوذ دین در امور سیاسی و اجتماعی می‌انجامد. جامعه ی «سکولاریزه»، جامعه ای است که در آن «جدایی» سه حوزه ی قانون، دانش و سیاست (قدرت سیاسی) متحقق شده اند و می‌دانیم که دین همواره گرایش به سوی یکدست کردن این زمینه ها، تحت نفوذ و سلطه ی بی چون چرا و تام و تمام خود، داشته است. سرانجام در اختتام این بخش و در همین راستا، تعریف هانس بلومبرگ، به عنوان یکی از صاحب نظران اصلی سکولاریزاسیون را می‌آوریم:

«... سکولاریزاسیون فرایندی است که در آن، دین از حوزه ی نفوذ و سلطه ی خود خارج می‌شود و به یک نهاد اجتماعی محدود می‌گردد»

آنچه در این کتاب آمده است، به عنوان یک راهنما برای کسانی که می‌خواهند با سکو لاریزاسیون آشنا شوند، در نظر گرفته شده است. (61)

2- زمینه های سکو لاریزاسیون

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

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

- سکو لاریزاسیون دانش

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

فرایندی که در غرب به سکو لاریزاسیون 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. سکو لاریزاسیون 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 گاليله 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 می ورزند 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 می باشد. در نتیجه آن ها که می خواهند هنجارهای نظامی را بر نظامی دیگر تحمیل کنند، راه به سوی استبداد می برانند.

سرانجام، سکولاریزاسیون دانش یا موردی که میشل دو سرتو Michel de Certeau، با عنوان «توسعه ی دینی امور سیاسی، اجتماعی، حاد 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 تحولات اجتماعی است که در نیمه ی اول سده ی هفده، پس از انقلاب فرانسه (رفرماسیون) در نیمه ی اول سده ی شانزده و همراه با تحولات اجتماعی صورت می پذیرد. فرایندی که به سکولاریزاسیون قدرت سیاسی و تثبیت نهاد دولت به جای نهاد کلیسا می انجامد، مجموعه تحولات و دگرگونی هایی گاه انقلابی است که به اشکال مختلف، شرایط خودمختاری سیاست نسبت به نهاد دین و کلیسا را فراهم می کنند.

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 سیستم های بسی برای

در این زمینه، سکولاریزاسیون در این جا است که زمینه ها و شرایط آن را از جمله جریان هایی به وجود می آورند 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 طباطبائی 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 رهايش اجتماعي - سياسي 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 گوئشه، 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.

«... فرایند خودمختاری «سیاست» و «امر عمومی» نسبت به دین، در ایران، با توجه به شرایط خاص تاریخی و اجتماعی، به شکل دیگری صورت گرفته است. این فرایند، به دلیل تأثیرات فرهنگی و اجتماعی خاص ایران، به گونه ای متفاوت از غرب، به وقوع پیوسته است. در این زمینه، باید به نقش عوامل مختلفی مانند ساختار اجتماعی، نظام سیاسی و فرهنگی ایران، توجه داشت. فرایند خودمختاری «سیاست» و «امر عمومی» نسبت به دین، در ایران، به دلیل تأثیرات فرهنگی و اجتماعی خاص، به شکل دیگری صورت گرفته است. این فرایند، به دلیل تأثیرات فرهنگی و اجتماعی خاص ایران، به گونه ای متفاوت از غرب، به وقوع پیوسته است. در این زمینه، باید به نقش عوامل مختلفی مانند ساختار اجتماعی، نظام سیاسی و فرهنگی ایران، توجه داشت.

در این دوره، نظام سیاسی ایران به یک نظام متمرکز و مطلقه تبدیل شد. در این نظام، قدرت مطلق در دست شاه بود و هیچ نهادی نتوانست به عنوان یک نهاد موازنه عمل کند. این نظام، با وجود اینکه در ابتدا به عنوان یک نظام متمرکز و مطلقه شناخته می شد، اما در طول زمان، به دلیل ضعف های ساختاری، به یک نظام متمرکز و مطلقه تبدیل شد. (69).

بدین سان، 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

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 رهايش 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 **لایسیته 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:

لایسیته، 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، **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 سکولار**» 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:

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

၀၀၀၀ ၀၀၀၀ ၀၀၀၀ ၀၀၀ ၀၀ **Laïcisation** ၀၀၀၀၀၀၀၀၀၀၀ ၀၀ ၀၀၀၀ ၀၀၀၀
 ၀၀ ၀၀ ၀၀ .၀၀၀၀၀၀၀၀၀၀ ၀၀၀၀၀၀၀၀ ၀၀၀၀၀၀၀၀ ၀၀၀ ၀၀ ၀၀ ၀၀ ၀၀၀ ၀၀၀၀
 ၀ ၀၀၀၀၀၀ ၀၀၀၀၀ ၀၀၀၀၀၀ ၀၀၀၀၀၀ ၀၀၀၀၀ ၀၀ ၀၀၀၀၀ ၀၀၀၀၀၀၀ ၀၀၀၀၀၀၀

[illegible]

در منطق «تولیت»، ریشه‌ی اختلافاتی که در کشورهای کاتولیک، دولت و کلیسا را در مقابل هم قرار می‌دهند، وجود ندارد. از یک سو، «دولت مدرن» با «کلیسای فرا ملی» در تعارض قرار نمی‌گیرد و حتی برعکس، کلیساهای پروتستان بخشی از هویت 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 روحانیت پروتستان و به طور کلی ضدیت با روحانیت سالاری به مراتب محدود تر و خفیف تر از کشورهای کاتولیک است. در سکولاریزاسیون کشورهای پروتستان، بحثی از «تولیت»، «تولیت» و یا اصطلاح «جدایی» (Séparation) دولت و کلیساهای در میان نیست. «تحول» دولت، کلیسا و جامعه به سوی «خروج» از سلطه‌ی دین (و دین سالاری)، تدریجی، همراه با هم و با حفظ پیوند‌هایی میان دولت و کلیسا، انجام می‌پذیرد.

بحث فوق، البته به راستی می تواند نقدی را برانگیزد، هم چنان که

بر انگيخت. بويژه در آن جا که می تواند برداشت راديکال و مطلقى از اختلاف میان سکولاريزاسيون و لائيسيته به دست دهد، به طورى که مناسبات و پیوند میان آن ها را مخدوش و مستور کند. اکنون، با اتکاً به آن چه که در این نوشتار، در رابطه با زمان ها و زمینه های سکولاريزاسيون و از این میان، فرایند خودمختارى سياسى و اجتماعى نسبت به دین، آوردم، می توانم بحث خود را پيرامون **اختلاف و ارتباط لائيسيته و سکولاريزاسيون و دو منطق نامبرده، که در عین حال واقعیتی تاريخی 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 قرار گرفته 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 كلام، «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:

00000 00000 0*Sakularisierung* «0000000000000000» 00 0000 0000“
 «000000 00000» 00 «0000000000000000» 00000 0000 0000 0000
 0000 00000 0000 0000 000000 00000 00000 000 00 *Verzeltlichung*
 . (72)”«000 000000» 00 000 00000 00 0000 00 0 00 0000 00 00

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

2- مشکل دوم این است که سکولاریزاسیون، در زمان‌ها و زمینه‌هایی، همان‌طور که نشان دادیم، با دین (و مشخصاً مسیحیت و بویژه پروتستانیزم) در «مناسبات تبانی و همدستی» قرار می‌گیرد. جدل بزرگ متفکران سده‌ی 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 عجین 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 گوُشه، 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 *بلومنیبرگ* (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 بلومبرگ تشریح کرده است. در این میان، البته، بسیاری دیگر از جمله کانتوروویچ... در حوزه ی تاریخ، برژه... در جامعه شناسی و تروالیش (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. مسیحاباوری، 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، فetišسیم : Réification Fétichisme

21. مارکس، نقد فلسفه حق هگل، مقدمه. ر.ک. به کتابنامه.

22. محمد برقی، صفحه های 130 تا 136

(ر.ک. به کتابنامه).

23. در کتاب ؟ صفحه های 164 تا 178 (ر.ک. به

کتابنامه).

24. طباطبایی در گفت و گو با جامعه شناسان در سایت

اردیبهشت 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. نقل قول اولی از: Pierre Manent, Histoire intellectuelle

du liberalisme و دومی از مارسل گوُشه در :

Un monde desenchante. Marcel Gauchet. Pages 143 – 189 :

(ر.ک. به کتابنامه).

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. 77. *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 ضدکلیکال 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. 79. *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. 1686 (*Lettre sur la tolérance*). ص 168. ر.ک. به کتابنامه.
47. 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. *Hegel und französische Revolution*: Joachim Ritter

30. ر.ک. به کتابنامه. *La querelle de la sécularisation* به نقل از J-C. Monod در 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. بیانیة 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*.

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

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

2. **BECKER Howard**, *Säkularisierungsprozesse. Idealtypische Analyse mit besonderer berücksichtigung*

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

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

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

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

La Religion dans la démocratie, Parcours de la laicite, –

.Paris, Gallimard, 1988

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

GOGARTEN Friedrich, *Die Säkularisierung als* .8
.theologisches problem, Stuttgart, F. Vorwerk Verlag

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 réfexion, 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 social des institutions religieuses*, extrait de
Religion nach der Aufklärung, in *Revue de metaphysique et de morale*, n° 2 , 1995. p.165 – 183
- MARX Karl** .18
انتشارات نقد، مقدمه، ترجمه ی فارسی رضا سلحشور، 1989،
انتشارات نقد.
- انتشارات نقد، مقدمه، ترجمه ی فارسی از روی متن 1977 متن
انگلیسی از انتشارات پلیکان، چاپ خارج کشور.
- 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 die Entstehung der modernen Welt* .21
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 Kapitalismus; L' Ethique protestante et l' esprit du capitalisme*, Gallimard, 2003 .23

.l' époque moderne, Vrin, 1991

000000 00 00000 00000 00 0000 000000 0 0000 00000 00000 00 00000000
 00 00000 00000 0000000000 00000 00000000 00000000 00000 00000 00 00000 00000
 00000 00 000000 00000 0 00000 000000 0000 00 0000 00 00000000 00000
 0 0000 00 0000000000 0000000 00000 0000 000000 00000 00000 0000 .000 000000
 00000 00000 00 00 0000 00000 0000 0000 00 **”0000 0000000 00”** 000000
 00000 00 **”0000 0000000 00”** 0 **”00000 0000000 00”** 000000 0000000000 000000
 00000 000 00000 00000000 00 000000 00000 :0000000 000000 000000 000000 00
 .0000000 0000000 000000000000 00000 00000000 00

و در صورتی که این اقدامات منجر به تحقق اهداف تعیین شده شود، دولت متعهد می‌گردد که در صورت لزوم، اقدامات بیشتری را برای بهبود وضعیت اقتصادی و اجتماعی کشور اتخاذ نماید. در صورتی که این اقدامات منجر به تحقق اهداف تعیین شده نشود، دولت متعهد می‌گردد که در صورت لزوم، اقدامات بیشتری را برای بهبود وضعیت اقتصادی و اجتماعی کشور اتخاذ نماید. در صورتی که این اقدامات منجر به تحقق اهداف تعیین شده نشود، دولت متعهد می‌گردد که در صورت لزوم، اقدامات بیشتری را برای بهبود وضعیت اقتصادی و اجتماعی کشور اتخاذ نماید.

این سند در تاریخ ... در تهران به تصویب هیأت وزیران رسیده و لازم‌الاجرا می‌گردد.

این سند در تاریخ ... در تهران به تصویب هیأت وزیران رسیده و لازم‌الاجرا می‌گردد. این سند در تاریخ ... در تهران به تصویب هیأت وزیران رسیده و لازم‌الاجرا می‌گردد. این سند در تاریخ ... در تهران به تصویب هیأت وزیران رسیده و لازم‌الاجرا می‌گردد. این سند در تاریخ ... در تهران به تصویب هیأت وزیران رسیده و لازم‌الاجرا می‌گردد. این سند در تاریخ ... در تهران به تصویب هیأت وزیران رسیده و لازم‌الاجرا می‌گردد. این سند در تاریخ ... در تهران به تصویب هیأت وزیران رسیده و لازم‌الاجرا می‌گردد. این سند در تاریخ ... در تهران به تصویب هیأت وزیران رسیده و لازم‌الاجرا می‌گردد. این سند در تاریخ ... در تهران به تصویب هیأت وزیران رسیده و لازم‌الاجرا می‌گردد. این سند در تاریخ ... در تهران به تصویب هیأت وزیران رسیده و لازم‌الاجرا می‌گردد. این سند در تاریخ ... در تهران به تصویب هیأت وزیران رسیده و لازم‌الاجرا می‌گردد.

این سند در تاریخ ... در تهران به تصویب هیأت وزیران رسیده و لازم‌الاجرا می‌گردد. این سند در تاریخ ... در تهران به تصویب هیأت وزیران رسیده و لازم‌الاجرا می‌گردد. این سند در تاریخ ... در تهران به تصویب هیأت وزیران رسیده و لازم‌الاجرا می‌گردد. این سند در تاریخ ... در تهران به تصویب هیأت وزیران رسیده و لازم‌الاجرا می‌گردد. این سند در تاریخ ... در تهران به تصویب هیأت وزیران رسیده و لازم‌الاجرا می‌گردد. این سند در تاریخ ... در تهران به تصویب هیأت وزیران رسیده و لازم‌الاجرا می‌گردد. این سند در تاریخ ... در تهران به تصویب هیأت وزیران رسیده و لازم‌الاجرا می‌گردد. این سند در تاریخ ... در تهران به تصویب هیأت وزیران رسیده و لازم‌الاجرا می‌گردد. این سند در تاریخ ... در تهران به تصویب هیأت وزیران رسیده و لازم‌الاجرا می‌گردد. این سند در تاریخ ... در تهران به تصویب هیأت وزیران رسیده و لازم‌الاجرا می‌گردد.

الف. وجوه مشترك:

در کشور ما ایران، تنها با برچیدن جمهوری اسلامی و مبارزه برای استقرار يك جمهوری مبتنی بر انتخابات آزاد، همگانی با رأی مخفی برابر و مستقیم همه شهروندان، راه گذار به جمهوری، دموکراسی و تحقق آزادیها و حقوق مصرح در زیر هموار می‌شود:

- دفاع از استقلال کشور و حق حاکمیت مردم ایران و مخالفت با هرگونه مداخله خارجی در حق حاکمیت مردم و در تعیین سرنوشت کشور.

- پایبندی به اصل بنیادین آزادیهای فردی (از جمله آزادی پوشش).
- تعهد به حقوق و آزادیهای مصرح در اعلامیه جهانی حقوق بشر [دسامبر ۱۹۴۸ - آذر ۱۳۲۷] و در میثاقهای پیوست آن [میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، دسامبر ۱۹۶۶ - آذر ۱۳۴۵ و میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، دسامبر ۱۹۶۶ - آذر ۱۳۴۵]
- تأمین آزادی ادیان، اعتقادات، وجدان، اندیشه، بیان، قلم، سندیکا، تشکل، اجتماعات، تظاهرات و اعتصاب.
- برابری حقوقی تمامی افراد جامعه مستقل از جنسیت، زبان، قومیت، اعتقاد، مسلک و شیوه زندگی.
- لغو مجازات اعدام و لغو هرگونه شکنجه و مجازات مغایر با شئون و حیثیت انسانی.
- جدایی دولت از دین و مسلک (ایدئولوژی). نبود دین رسمی.
- لغو هرگونه تبعیض جنسی و پیوستن به کنوانسیون بین‌المللی رفع کلیه اشکال تبعیض نسبت به زنان (۱۸ دسامبر ۱۹۷۹ - ۲۸ آذر ۱۳۵۸).
- ایجاد امکانات برای دستیابی به برابری زنان و مردان در همه عرصه‌های زندگی اجتماعی از جمله در نهادهای سیاسی، اجرایی و قانونگذاری به شیوه‌های گوناگون خاصه سهمیه‌بندی.
- تأمین حقوق فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی بنیادین که شرط لازم شهروندی برابر است (امنیت، معاش، مسکن، بهداشت، آموزش و کار). تحقق این حقوق منوط است به ایجاد شرایط لازم برای بهره‌برداری برابر تمام شهروندان از امکانات مادی و معنوی کشور.
- سازمانیابی قدرت سیاسی و دستگاه اداری با رعایت اصل تمرکززدائی و تکیه بر توسعه دموکراسی محلی. در هر محل و منطقه، تصمیم‌گیری در امور محلی و منطقه‌ای می‌بایست به نهادهای منتخب ساکنان (انجمنها، شوراهای و...) سپرده شود.

راهبردهای سیاسی:

- ۱- خواست ما این است که این نظام بیدادگر به شیوهی مسالمت‌آمیز

برچیده شود؛ هرچند که کارنامه‌ی خشونت‌بار آن از وجود چنین ظرفیتی حکایت نمی‌کند. ما از شکل‌های گوناگون جنبش‌های اعتراضی مردم علیه بیدادگری و ستم حمایت می‌کنیم و برین باوریم که در نهایت، شکل‌گذار را قدرت حاکم به جنبش مردم تحمیل می‌کند. قیام علیه جباریت حق مردم است.

۲- فراخواندن مجلس مؤسسان را لازمی گذار دموکراتیک به نظام جمهوری جانشین می‌دانیم. مجلس مؤسسان منتخب همه‌ی مردم است و بر مبنای انتخابات آزاد و با رأی مخفی و همگانی و در شرایط آزادی کامل مطبوعات، رسانه‌های گروهی، احزاب و سازمان‌های سیاسی تشکیل می‌شود. مجلس مؤسسان نوع نظام جمهوری آینده را تعیین می‌کند و قانون اساسی آن را تدوین می‌کند و به همه‌پرسی عمومی می‌گذارد.

وجوه افتراق:

الف -

با توجه به اینکه کلیه‌ی حاضران بر نکات زیر توافق دارند که ایران کشوری است با قومیت‌های مختلف که همزیستی آنها در طی تاریخ همواره از تبعیضات و نابرابری‌ها و ستمگری‌های گوناگون آسیب دیده است؛ و با توجه به اینکه از میان برداشتن نابرابری‌ها و تبعیضات از لوازم حیاتی شکل‌گیری دموکراسی در ایران است و با اذعان به اینکه وابستگی به يك قومیت معین نباید به هیچ وجه مبنای امتیاز و یا موجب محرومیت در هیچ حوزه‌ای از واقعیت اجتماعی باشد، همه‌ی ایرانیان باید به زبان مادری خود سخن بگویند، بنویسند و بخوانند و آموزش ببینند و همه از آزادی کامل برای حفظ و شکوفایی فرهنگ خود برخوردار باشند و از حق تصمیم‌گیری و مشارکت در اداره‌ی امور محلی و منطقه‌ای بهره مند بمانند. تحقق چنین شرایطی برای همبستگی مردم ایران جنبه‌ی حیاتی دارد.

این سند در روز ۱۳۰۱/۰۱/۰۱ در تهران به تصویب رسید و به امضاء و مهر رسید.
:۱۳۰۱/۰۱/۰۱

۱. این سند در روز ۱۳۰۱/۰۱/۰۱ در تهران به تصویب رسید و به امضاء و مهر رسید.
۲. این سند در روز ۱۳۰۱/۰۱/۰۱ در تهران به تصویب رسید و به امضاء و مهر رسید.
۳. این سند در روز ۱۳۰۱/۰۱/۰۱ در تهران به تصویب رسید و به امضاء و مهر رسید.
۴. این سند در روز ۱۳۰۱/۰۱/۰۱ در تهران به تصویب رسید و به امضاء و مهر رسید.

. [*]□□□□□ □□□□ □□□□□□ □ □□□ □□□□

□□□□□ □ □□□□□□ □□□□ □ . □

• □□□□□ □□ □□□ □ □□□□ □□□□ □□□□□ □□□□ □□ -

0000 0 00000 0000 0000000 0 00000 0000 0000 000000 00000 00 -
0000 00 0000 000000 0000000 000 00000 00 0000 00000 000000
*** 0 000000 0 000000 000000000 0000000000 0000000000

0000000 0 00000 000000 00000 0000000 0000 00 00 000000 -
.000000

[illegible][illegible]

— ۷

በጊዜ ገደብ ውስጥ የሚከተሉትን ጥያቄዎች ያሟላሉ፡

[illegible][illegible]

000000 000 0000000000 0000000000 0 000000 0000000 00 00000 00 .0
 00000 0000000 00 0 000000 0000000000 00000000 00 00 000000 .000
 00 0000000 000 0000000000 .000 000000 0 00000 0000 0000 00 0000000000
 00000 000000 000 00000000000000000 00000 0 000000 00000 00000000 0000000
 .(**)000000

در این مقاله، به بررسی نقش و اهمیت آموزش در توسعه پایدار و رفاه اجتماعی پرداخته می‌شود. آموزش به عنوان یکی از اساسی‌ترین ابزارها برای بهبود شرایط زندگی و توانمندسازی افراد در نظر گرفته می‌شود. در این راستا، به بررسی چالش‌ها و فرصت‌های موجود در زمینه آموزش در کشورهای در حال توسعه پرداخته می‌شود. همچنین، به بررسی راهکارهای عملی برای بهبود کیفیت و دسترسی به آموزش در این کشورها پرداخته می‌شود. در نهایت، به بررسی نقش آموزش در تحقق اهداف توسعه پایدار و رفاه اجتماعی پرداخته می‌شود. (***).

**در طی ماههای آینده مسائل مورد افتراق موضوع بحث و گفتگوهای
روشنگرانه قرار خواهد گرفت تا حصول به توافقهایی عمومی‌تری را ممکن
سازد.**

*** آشنایی با روش‌های نوین :**

در این بخش، به بررسی روش‌های نوین آموزشی و تکنولوژی‌های نوین در زمینه آموزش پرداخته می‌شود. همچنین، به بررسی چالش‌ها و فرصت‌های موجود در زمینه استفاده از این روش‌ها و تکنولوژی‌ها پرداخته می‌شود. در نهایت، به بررسی راهکارهای عملی برای بهبود کیفیت و دسترسی به آموزش در این کشورها پرداخته می‌شود.

در این بخش، به بررسی نقش آموزش در تحقق اهداف توسعه پایدار و رفاه اجتماعی پرداخته می‌شود. همچنین، به بررسی چالش‌ها و فرصت‌های موجود در زمینه استفاده از آموزش در این کشورها پرداخته می‌شود. در نهایت، به بررسی راهکارهای عملی برای بهبود کیفیت و دسترسی به آموزش در این کشورها پرداخته می‌شود.

در این بخش، به بررسی نقش آموزش در تحقق اهداف توسعه پایدار و رفاه اجتماعی پرداخته می‌شود. همچنین، به بررسی چالش‌ها و فرصت‌های موجود در زمینه استفاده از آموزش در این کشورها پرداخته می‌شود. در نهایت، به بررسی راهکارهای عملی برای بهبود کیفیت و دسترسی به آموزش در این کشورها پرداخته می‌شود.

**** آشنایی با روش‌های نوین :**

در این بخش، به بررسی روش‌های نوین آموزشی و تکنولوژی‌های نوین در زمینه آموزش پرداخته می‌شود. همچنین، به بررسی چالش‌ها و فرصت‌های موجود در زمینه استفاده از این روش‌ها و تکنولوژی‌ها پرداخته می‌شود. در نهایت، به بررسی راهکارهای عملی برای بهبود کیفیت و دسترسی به آموزش در این کشورها پرداخته می‌شود.

: 00000000 00 000000 00000000 00000000 0 0000000000

00000000 00 00 0000 000000 0000000000 0000 00000000 0 000000 000000
0000 000000 00 00000000000000 00 0000 00000000 000 0 0000

0000 0000 00 0000 000000 00000000 00 000000 00 000000
0000 000000 00000000 0 00000000 00000000 000000 00000000000000
000000 0000000000 00 000000 000000 0000 00 0000000000 0000

00000000000000 000000 0000 0000 0000000000 000000 000000 00 000000
000000 0000 0000 000000 00000000 00 000000 000000 00000000 0 00000000
.000000 000000 00 0000

0000 00000 00000000 ***

00000000 0000000000 00 00 0000 0000 000000 0000000000 00 000000 000 00
00000000 000000 00 000000 000 00 000 00000000 00 0000 .00000 000000
00000000 00000 0000 00 00 0000 0000 000000 0000000000 00 0000 0000 0
00000000 0 000000 00 000000 0000 00 00 0 00000000 000000 00000000 00
000 00000 000000 000000000000 000000 000000000 0 000000000 00000000 000000
.00000000 00000 00