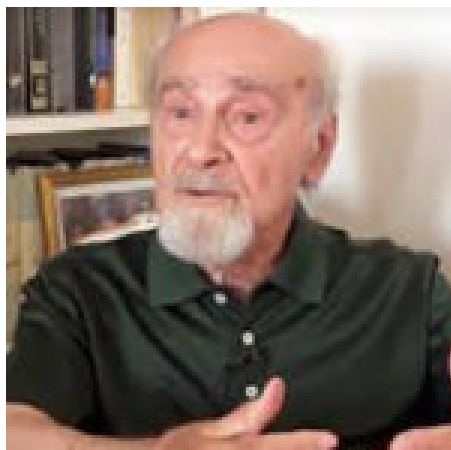


تأملی در جدل سکولاریزاسیون در ایران



علی اصغر حاج‌سیدجوادی

آبان 1387

در زمینه انطباق سکولاریزاسیون با فرهنگ اسلامی، به نظر راقم این سطور دو مسئله اساسی را نباید از نگاه دور داشت. مسئله اول این است که دین اسلام دارای شناسنامه و هویت مشخص است و این مسئله اساسی را نباید از نگاه دور داشت. مسئله دوم این است که دین اسلام دارای شناسنامه و هویت مشخص است و این مسئله اساسی را نباید از نگاه دور داشت.

در زمینه انطباق سکولاریزاسیون با فرهنگ اسلامی، به نظر راقم این سطور دو مسئله اساسی را نباید از نگاه دور داشت.

مسئله اول این است که دین اسلام دارای شناسنامه و هویت مشخص

تاریخی است، چون نزدیکترین جنبش اجتماعی- سیاسی شناخته شده‌ی دینی به تاریخ مکتوب بشری است. جای پای ظهور و پیشرفت و گسترش و تحولات درونی آن و تحولاتی که از پیدایش آن در مرزهای خارج از حوزه تولد و نشو و نما‌ی آن به وجود آمده، در سینه تاریخ ثبت و ضبط شده است. اسلام را به همین دلیل نه فقط به روایت دین، بلکه باید به روایت تاریخی هم مطالعه کرد چون در بایگانی تاریخ دارای شناسنامه‌ای مضبوط است که به خوبی می‌توان میزان تداخل عقلانیت دینوی آن را از ایمان دینی تشخیص داد.

مسئله دوم هویت مشخص و نشناخته شده‌ی تاریخی بنیانگذار و سرنوشت او است از کودکی تا دعوت او به دین اسلام و از دعوت تا استقرار در مدینه و تشکیل سازمان مبارزه برای فتح مکه و گسترش دعوت در شبه جزیره عربستان و سرانجام پایان زندگی. سرگذشت اسلام و چگونگی تحول آن از بعثت محمد تا خلافت انتخابی جانشینان او، و از خلافت انتخابی جانشینان تا سلطنت موروثی اموی و عباسی، از سرگذشت شخص بنیانگذار اسلام جدا نیست؛ به عبارت دیگر، فقط اسلام نزدیکترین جنبش اجتماعی- سیاسی مذهبی به تاریخ مکتوب بشری نیست؛ بلکه با نگاهی تحلیلی به شخصیت بنیانگذار اسلام می‌توان محمد بن عبدالله را نزدیکترین انقلابی و شورشی بر علیه نظام ارزشهای جامعه خود به تاریخ مکتوب بشری دانست.

از این زاویه نگاه به شخصیت او، چندین خصوصیت استثنائی شخصیت‌های تاریخ‌ساز در او مشخص می‌شود. در خصوصیت اول در او شخصی را می‌بینیم که نسبت به ارزشهای حاکم بر جامعه خود و مناسبات اجتماعی آن شک می‌کند؛ در خصوصیت دوم بر علیه آن ارزشها عصیان می‌کند؛ در خصوصیت سوم به تکوین ارزشهای تازه می‌پردازد. در خصوصیت چهارم با دعوت مردم، آنها را به قبول ارزشهای تازه و روی گرداندن از ارزشهای سنتی خود فرامی‌خواند. در خصوصیت پنجم در برابر تهدید و تطمیع مخالفان با نفوذ خود تسلیم نمی‌شود. در خصوصیت ششم، وقتی به قصد جان او و رهائی از شر تبلیغات توده‌پسند او برمی‌خیزند، شبانه می‌گریزد و به یاری هواداران خود بساط دعوت را در یثرب یا مدینه می‌گستراند. در خصوصیت هفتم برای پیشبرد دعوت، مبارزه برای غلبه بر مخالفان خود را به جبهه نظامی می‌کشد و خود در پیشاپیش هوا داران نه‌نبرد رویا روی با دشمنان قرار می‌گیرد. در خصوصیت هشتم، در آغاز آهنگ دعوت و لحن صدور آیه‌ها در مکه لبریز از عطوفت و رحمت و بخشایش و وعده است، با پیشرفت دعوت و افزایش روزافزون ایمان آوردندگان و استحکام و ارتقای تدریجی منزلت و اقتدار محمد،

لحن دعوت و آهنگ صدور آیه‌ها تندتر و خشن‌تر می‌شود، در مضمون آیه‌ها خبری از حق مؤمنین، به «تُعز و من تشاء و تذل من نشا» ختم می‌شود؛ عزت و ذلت انسان‌ها به اراده خالق مشروط می‌شود، اما آیه‌ها سراسر مشحون از تکلیف و وظیفه است. «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولوالامر منكم» وظیفه مؤمن اطاعت از خدا و از رسول و صاحبان امر است.

صاحبان امر یعنی مجریان احکام و حدودی که در آیه‌ها به‌عنوان تکلیف لازم‌الاجراً برای مسلمانان معین شده است؛ صاحبان امر یعنی کسانی که باید در اجرای احکام و حدود مقرر در آیه‌ها نظارت کنند. صاحبان امر، یعنی کسانی که باید قضاوت و داوری در اختلافات بین مسلمانان را عهده‌دار شوند. و این همه تا هنگامی که بنیانگذار دین اسلام زنده بود به‌حوزه حضور و نفوذ او محدود می‌شد، اما نظیر هر بدعت‌گذار انقلابی او جانشینی برای خود تعیین نکرد، تشکیل اجتماع اصحاب نزدیک به محمد در سقیفه بنی ساعده برای مشورت و انتخاب کسی که عاری از عوامل قدوسیت و رسالت، جهت اداره امور مسلمین، دلیل بر وجود دو واقعیت غیرقابل انکار است؛ واقعیت اول این است که نشانی از تعیین جانشین محمد در هیچ یک از چهار منبع کتاب و حدیث و اجماع و وصیت بنیانگذار وجود ندارد. و واقعیت دوم انتخاب جانشین بر حسب مشورت و رأی مفهومی ندارد جز اداره‌ی حکومت در امر عمومی مسلمین یا آنچه که در احکام و حدود به‌عنوان تکلیف در کتاب معین شده است.

به‌عبارت دیگر در اطاعت از «اولوالامر» در کنار اطاعت از خدا و اطاعت از رسول طبق صریح آیه، مفهوم مدیریت و حکومت امر عمومی به‌صراحت نهفته شده است. اسلام به‌عنوان دین در حدود و احکام خود در کتاب و سپس در فقه و شریعت خود هم به تجسد آمیخته است و هم به قدسیت، تجسد در مسیحیت را پدیده «انسان- خدا»ی عیسی عرضه می‌کند به نیت مستحیل کردن جسمیت انسان در روحانیت خدا، اما در اسلام پدیده تجسد دنیا در دین به‌صورت حدود و احکام مذکور در آیات و پدیده قدوسیت «انسان- حاکم» در اطاعت از «اولوالامر» صورت می‌گیرد. بنیانگذار اسلام یک نظریه‌پرداز ضدارزش‌های موجود جامعه خود بود که بر آن شورش کرد و سپس به تبلیغ افکار خود پرداخت و در راه تحقق آن مبارزه کرد و پیروز شد. و با ایدئولوژی خود پراکندگی قدرت در ساختارهای قبیله‌ای را به‌تمرکز قدرت در ساختار یکپارچگی و وحدت «امت» در چهارچوب «ان اکرمکم عندالله اتقیکم» تبدیل کرد.

اما مواد اصلی و اولیه حکومت و قدرت در دین اسلام یا قوانین اساسی

مربوط به اقتدار اولوالامر یا متولیان امور در احکام و حدودی است که در قرآن ثبت شده است. این احکام و حدود در زمینه مسائل عمومی اجتماعی- سیاسی- اقتصادی مسلمانان در محدوده حقوق انسانهاست؛ مسئله بردگی- روابط زن و مرد- مناسبات مالکیت و ملکیت؛ کیفیت روابط انسانها در تجاوز به حریم مادی و معنوی یکدیگر، و مسائل مختلف دیگر که به صورت قانون الهی و غیرقابل تغییر و در قالب تکلیف و وظیفه مسلمانان است؛ و بر این قانون یا حدود و احکام در قرآن پشتوانه مثلثی از اطاعت مطلقه ساخته شد که اگر دو ضلع آن به قدسیت و روحانیت خدا و رسول او مربوط می‌شود؛ اما ضلع سوم آن به اولوالامر باز می‌گردد که هیچ‌گونه رابطه حیاتی و منزلت قدسی با خدا ندارد. بنابراین وجود آن قانون الهی که مستقیماً به روابط و مناسبات زندگی مادی و معنوی مسلمانان از سوئی و شناسائی رسمی نقش اولوالامر و وجوب اطاعت از آنها در کنار اطاعت از خدا و رسول برای نظارت و اجرای قانون الهی از سوی دیگر مربوط می‌شود، آئین‌نامه‌ای را می‌طلبد که آنرا فقیه می‌نامند. به عبارت دیگر اولوالامر مقامی است که با تکیه به فقه و آئین‌نامه و تفقه و اجتهاد خود Jurisprudence قانون الهی را نسبت به اعمال مسلمانان و تکالیف دینی و دنیائی آنها نظارت و اجراء می‌کند و اطاعت از اولوالامر نظیر اطاعت از خدا در حدی است که اولوالامر نظیر خدا و رسول در نحوه نظارت و اجرای قانون در برابر مسلمانان جوابگو نیست.

اگر قبول کنیم که مقررات مربوط به حدود و احکام در قرآن بطور مستقیم به حق انسان و روابط مادی و معنوی او در زندگی فردی و اجتماعی مربوط می‌شود، باید بگوئیم که سکولاریزاسیون در درون اسلام است، اما اگر سکولاریزاسیون اسلامی را مشروط به اطاعت مطلق از خدا و رسول و مخصوصاً اطاعت مطلق از اولوالامر یا صاحبان نظارت و اجرای این حقوق بدانیم، در این صورت باید بگوئیم که در سکولاریزاسیون اسلامی انسان مسلمان حق پرسش و اعتراض و انتقاد از اعمال ناشی از حکم و داوری اولوالامر را نسبت به خود ندارد. زیرا در قرآن به کرات به آیاتی بومی‌خوریم که در قضاوت و داوری امر به عدالت و انصاف می‌دهد، اما در منطق کتاب در داوری استیناف وجود ندارد؛ و در صورت خطای در داوری یا اعمال غرض اولوالامر در قضاوت برای شاکی جهت احقاق حقی که زیر پا گذاشته شده است، جز روز جزا که به اعمال مسلمانان در قیامت رسیدگی می‌شود، مرجع دیگری در دنیا پیش‌بینی نشده است.

سازمان دینی مسیحیت در چارچوب کلیسا نیز با تمرکز قدرت سیاسی در

الهیات هدفی جز حکومت و حاکمیت بلامعارض کلیسا بر امر عمومی جامعه مؤمنان نداشت. در واقع این بدون احکام و حدود و تکالیف منصوص و احکام و حدود، بدون وجود اولوالامر؛ و اولوالامر بدون وجود قدرت به امری خصوصی و قلبی تبدیل می‌شود. با روبه‌رو شدن با این واقعیت است که نظری طرح می‌کند که چیزی به نام «خود دین اسلام» وجود دارد که در ذات خود لابد چیزی جدای از فقه و بخش حقوقی آن است! اما برخلاف این نظر، تفکیک فقه و بخش حقوقی اسلام از «خود اسلام» از این نظر مشکل است که در «خود اسلام» هسته اصلی فقه و بخش حقوقی آن با تعیین حدود و احکام و قصاص و تعزیرات و تکالیف منکرات و منهیات در کنار تکالیف عبادی کاشته شده و نهاد داوری یا امر نظارت و اجرای آن نیز به اولوالامر به اضافه اطاعت از آنها مقرر شده است. آنچه را که این نظر «خود اسلام» می‌نامد، پدیده‌ای بود که در هاله تقدس از رسالت بنیانگذار شروع و با مرگ او خاتمه یافت و از آن پس چنان که تاریخ گواهی می‌دهد، کار اداره‌ی امت و حکومت بر امر عمومی نظیر همه جریان‌های تاریخی از رقابت و اختلاف و کشمکش و توطئه در مسئله جانشینی بنیانگذار از خلافت انتخابی شروع شد و سرانجام به صورت تشکیل سلسله سلطنت موروثی خلفا بر مبنای حاکمیت استبداد دینی-سیاسی ادامه یافت.

خلاصه کلام: به باور راقم این سطور با توجه به معیارهای انقلابات مدرن بنیانگذار اسلام را باید به عنوان انقلابی قدرت‌طلب موفق در دورترین نقطه‌ی تاریخ مکتوب بشری؛ و ولادیمیر ایلیچ لنین را به عنوان انقلابی قدرت‌طلب ناموفق در نزدیک‌ترین نقطه تاریخ مکتوب بشری تلقی کرد.

وجوه مشترک بین پیامبر الهی قرن هفتم و پیامبر زمینی قرن بیستم میلادی:

- ۱ - معترض به ارزش‌های حاکم بر جامعه قبیله‌ای و طبقاتی.
- ۲ - نظریه‌پردازی و مؤسس آئین مساوات.
- ۳ - داعی و مبلغ فعال آئین.
- ۴ - تهدید به مرگ و فرار و تبعید.
- ۵ - ادامه‌ی مبارزه عملی.
- ۶ - پیروزی در مبارزه.
- ۷ - دستیابی به قدرت و حکومت و تمرکز آن در الهیات امت واحد اسلامی

خواندن و نوشتن را فراگرفته بودند و اکثریت نزدیک به مطلق جامعه بیسواد بود، در نتیجه در یونان باستان بیسوادان را «لایه» [4] می‌نامیدند که به معنای شخص غیرمتخصص است. در زبان آلمانی هنوز نیز این واژه به همین معنی و مضمون به‌کار گرفته می‌شود، یعنی کسی که در یک حوزه علمی و یا کارکردی تخصصی ندارد، «لایه» نامیده می‌شود. با گسترش مسیحیت در اروپا و به ویژه در یونان باستان، از آنجا که بیشتر مدارس در اختیار کلیساهای مسیحی بود، بنابراین یونانیان هر کسی را که کشیش نبود، «لایه» می‌نامیدند.

دوم آن که واژه «لایسته» برای نخستین بار در سال ۱۸۷۱ توسط فردیناند بیسون [5] که آموزگار بود و سپس به‌خاطر خدمات گرانبه‌اش در سال ۱۹۲۷ برنده جایزه صلح نوبل گشت، در فرانسه به‌کار گرفته شد. تا آن زمان بیشتر مدارس در اختیار کلیساکاتولیک قرار داشتند و با آن که نزدیک به ۸۰ سال از پیروزی انقلاب کبیر فرانسه گذشته بود، هنوز در مدارس دولتی اصول دین تدریس می‌شد. به همین دلیل بیسون خواهان تأسیس مدارس شد که در آن تعلیمات هیچ دینی تدریس نشود. به‌عبارت دیگر، مدارس که او در پی ایجاد آن بود، باید مدارس فرادینی، یعنی مدارس لایسته می‌بودند. از آن به بعد این واژه در زبان فرانسه جا افتاد و پارلمان فرانسه در سال ۱۹۰۵ قانون جدائی کلیسا از دولت را با اکثریت رای بسیار اندکی تصویب کرد. پس از پایان جنگ جهانی دوم، پارلمان فرانسه در سال ۱۹۴۶ قانون اساسی نوینی را تدوین کرد که در آن برای نخستین بار قید شده بود «فرانسه یک جمهوری تجزیه‌ناپذیر، لائیک، دمکراتیک و اجتماعی است.» با این حال میان مفاهیم لایسیسم و لایسته باید توفیر گذاشت، زیرا لایسیسم مفهوم و مکتبی است که در مبارزه با ایدئولوژی ضد دینی به‌وجود آمد، اما مفهوم «لایسته» در کنار خواست جدائی دین و دولت، خواهان برابری همه ادیان است که مردم یک کشور پیرو آنند. همچنین بنا بر اصول «لایسته» دولت باید به همه ادیان و جهان‌بینی‌های سیاسی احترام بگذارد و هیچ یک از آنها را برتر از دیگران نداند. به‌عبارت دیگر، دولت لائیک در برابر ایدئولوژی‌های دینی و سیاسی باید بی‌طرف باشد. نگاهی به تاریخ فرانسه و ایالات متحده آمریکا نشان می‌دهد که در فرانسه، احزاب و نیروهای سیاسی با تحقق لایسته کوشیدند دولت را از چنبره نفوذ کلیسای کاتولیک رها سازند، در حالی که در ایالات متحده هدف از جدائی کلیسا و دولت آن بود که کلیسا در برابر دولت از استقلال برخوردار گردد.

سوم آن که در حال حاضر فقط در قوانین اساسی ۱۶ کشور جهان می‌توان رد پای دولت لائیک را یافت. این کشورها عبارتند از آذربایجان، آلبانی، اکوادور، اوروگوئه، ترکیه، پرتغال، چک، چین، ژاپن، کره جنوبی، کوزوو، کوبا، فرانسه، قبرس (بخش یونانی نشین)، مکزیک و هندوستان. با این حال «لائیسیته» این دولت‌ها با یکدیگر دارای توفیرهای زیادی است. از این میان ۴ دولت پرتغال، چک، فرانسه و بخش یونانی‌نشین قبرس عضو اتحادیه اروپا نیز هستند، در حالی که دیگر دولت‌های عضو این اتحادیه خود را دولت لائیک نمی‌نامند. با این حال همه این کشورها باید از منشور و میثاق اتحادیه اروپا پیروی کنند و می‌بینیم که میان ارزش‌های دولت لائیک و سکولار در این اتحادیه تفاوت چندانی وجود ندارد. در فرانسه با آن که در قانون ۹ دسامبر ۱۹۰۵ جدائی کامل کلیسا و دولت تدوین شده است، اما در این کشور تمامی اعیاد مسیحیت تعطیل عمومی است، یعنی حکومت لائیک فرانسه که باید در برابر ادیان بی‌طرف باشد، برای مسیحیت ارجحیت بیشتری قائل است و در برابر اعیاد و مراسم دینی اسلام از خود حتی واکنش‌های نژادپرستانه نشان می‌دهد. همچنین در برخی از ایالت‌های فرانسه به‌خاطر معاهده‌ای که از گذشته میان کلیسای رومی- کاتولیک و حکومت‌های ایالتی بسته شده بود، «لائیسیته» نمی‌تواند به‌طور کامل پیاده شود. عین همین وضعیت در کشور پرتغال نیز وجود دارد. در ترکیه اما «لائیسیته» به این معنی است که نهادهای دینی باید به‌طور کامل زیر کنترل نهادهای دولتی باشند. در این کشور همه امامان مساجد ترکیه در دانشگاه‌های دینی وابسته به دولت آموزش می‌بینند و پس از تحصیل کارمند دولت می‌شوند و از صندوق دولت حقوق دریافت می‌کنند و نمی‌توانند علیه سیاست‌های دولت سخنی بگویند. همچون ایران، موضوع و متن سخنرانی امامان مساجد در نماز جمع‌ها توسط «اداره امور دینی» که نهادی دولتی است، تدوین می‌شود. [6] همچنین زنانی که در ادارات دولتی کار می‌کنند و یا در مدارس و دانشگاه‌های ترکیه تحصیل می‌کنند، نباید موهای خود را با روسری بپوشانند. با این حال با به قدرت رسیدن رجب اردوغان روند ضد لائیسیته در ترکیه شتاب بیشتری یافته است و لائیسیته ترکیه که از همان آغاز پدیده‌ای ضد لائیسیته بوده، از هر گونه محتوی تهی شده است.

چهارم آن که نگاهی به تاریخ اروپا آشکار می‌سازد که تا پیش از پیروزی انقلاب کبیر فرانسه این اندیشه حاکم بود که دولت مشروعیت خود را از دین می‌گیرد، یعنی پادشاهان دولت‌های فئودال اروپا خود را نماینده برگزیده مسیح می‌دانستند و بدون پشتیبانی کلیسای

کاتولیک دولتی مرتد و ضد دین بودند. اما جنگ‌های مذهبی که سی سال شیرازه اروپا را درهم نوردید، سرانجام سبب شد تا دولت‌های اروپائی بپذیرند که مسیحیت دارای مذاهب مختلف است و دولت‌های اروپائی باید امنیت پیروان همه مذاهب مسیحی را تأمین و تضمین کنند. با پیروزی جنبش استقلال آمریکا که سبب پیدایش ایالات متحده آمریکا گشت و انقلاب کبیر فرانسه که وحدت کلیسا و اشرافیت فئودال را در این کشور نابود ساخت، کلیسای مسیحیت مجبور شد به تدریج به مشروعیت عرفی دولت سکولار و لائیک تن در دهد، زیرا دولت مدرن که در ایالات متحده اروپا و فرانسه تحقق یافت، مدعی شد که مشروعیت خود را از رأی مردم می‌گیرد و نه از خدا و مسیح.

اینک نیز بیشتر دولتهای غربی هر چند در قوانین اساسی خود با صراحت مدعی لائیسیته نگشته‌اند، با این حال به گونه‌های مختلف حکومت‌هایی هستند مبتنی بر جدائی دولت از دین و مدعی بی‌طرفی در برابر نهادهای ادیان مختلف.

البته کلیسای کاتولیک به آسانی تن به پذیرش دولت سکولار و یا لائیک نداد. این کلیسا برای نخستین بار در سال ۱۹۶۵ با برگزاری دومین کُنسِل واتیکان پذیرفت که دولت می‌تواند تا حدی لائیک باشد. در عوض کلیساهای ارتدوکس و پروتستانت به مثابه ادیان دولتی قادر به پذیرش سکولاریسم و لائیسیته نیستند و فقط با تکیه به انجیل که در آن مسیح یادآور شده است که پیروان او باید از فرامین حکومت‌ها تبعیت کنند، به سکولاریسم و لائیسیته تن در داده و حاضر به پذیرش دولت سکولار دمکراتیک شده‌اند.

اما در ایران چه می‌گذرد؟

تاریخ پیشااسلام ایران نشان می‌دهد که پادشاهان ایران باستان «خدا-شاه» بوده‌اند، یعنی مشروعیت خود را از خدا می‌گرفته‌اند. تئوری «نور ایزدی» که خواجه نظام‌الملک در «سیاست‌نامه» از آن سخن گفته است، آشکار می‌سازد تا زمانی که شاه در جهت عدالت گام بردارد، از پشتیبانی الهی برخوردار است و همین که از این مسیر دور شود، از «نور ایزدی» محروم می‌گردد که سرانجام آن سقوط پادشاه و سلطنت او خواهد بود.

پس از اسلام نیز قدرت سیاسی به دست خلفا افتاد که در آغاز از پیروان نزدیک پیامبر بودند، یعنی از آن پس به وزن و جایگاه دین در دولت افزوده شد و احکام دین به قوانین دولتی بدل گشتند. با

پیدایش عباسیان خلافت که دین را نمایندگی می‌کرد، به قدرت استبدادی امپراتوری اسلام بدل شد. با پیدایش حکومت‌های منطقه‌ای، شاهان این مناطق باید مشروعیت خود را از خلیفه اخذ می‌کردند و خود را نماینده خلیفه در سرزمینی که فتح کرده بودند، می‌نامیدند و همچنین بخشی از مالیات‌های خود را باید به خزانه خلیفه می‌ریختند.

با پیروزی مغولان و نابودی خلافت عباسیان دوران هرج و مرج گسترش یافت تا از بطن آن دو نیروی نوین روئیدند. یکی پیدایش دولت عثمانی بود که در دوران مغولان دولتی کوچک بود و پس از آن به دولتی نیرومند بدل گشت و پادشاهان آن خود را خلیفه جهان اسلام نامیدند و به این ترتیب ساختار سیاسی دولت دینی را بازتولید کردند و دیگری دولت صفویه بود که از آغاز پیدایش خویش دولتی دینی بود و با تبدیل دین شیعه به دین رسمی توانست دولت باستانی ایران را بازسازی کند.

تا پیدایش انقلاب مشروطه کم و بیش این وضعیت وجود داشت. برخلاف فرانسه که طبقه تازه به دوران رسیده بورژوازی موتور انقلاب و دگرگونی‌های اجتماعی و تبدیل دولت پادشاهی مطلقه به دولت جمهوری دمکراتیک بود، انقلاب مشروطه را روشنفکرانی که از «فرنگ» بازگشته بودند، به همراه بازاریان و بخشی از روحانیت توانستند به پیروزی رسانند. انقلاب کبیر فرانسه انقلابی اجتماعی بود، زیرا نه فقط مناسبات سیاسی، بلکه مناسبات تولیدی را نیز دگرگون کرد. اما انقلاب مشروطه انقلابی سیاسی بود و با تحقق قانون اساسی مشروطه کوشید به حکومت استبدادی که بر پایه مشروعیت الهی استوار بود، پایان دهد و حکومت منتخب مردم را جایگزین آن سازد. از آنجا که روحانیت در انقلاب مشروطه نقشی تعیین کننده داشت و بازاریان ایران نیز افرادی دین‌باور بودند، به همین دلیل انقلاب مشروطه را باید انقلابی «ناقص» نامید، زیرا نتوانست جدائی دولت از دین را متحقق گرداند.

با پادشاهی رضا شاه جدائی دولت از دین تا اندازه زیادی تحقق یافت. بخش بزرگی از روحانیت خانه نشین گشت و بخشی نیز دنباله رو حکومت شد. اما با سقوط رضا شاه روحانیت دوباره پا به میدان سیاست نهاد و در آغاز در پیروزی جنبش ملی کردن صنایع نفت از حکومت دکتر مصدق پشتیبانی کرد و پس از آن که آشکار شد مصدق حاضر به پذیرش سلطه دین بر حکومت نیست، به همکاری با کودتاگران پرداخت و با بسیج اوباشان توانست در کودتای ۲۸ مرداد نقش آفرین باشد. بازگشت محمدرضا شاه به سلطنت سبب شد تا روحانیت از حقوق ویژه‌ای برخوردار

گردد. با این حال بخشی از روحانیت به رهبری آیت‌الله خمینی حاضر به پذیرش «انقلاب سفید» نبود و بر این گمان بود که در نتیجه این اصلاحات دین و روحانیت به حاشیه رانده خواهند شد و در نتیجه به مخالفت با اصلاحات و همچنین قراردادی که حکومت ایران با ایالات متحده بسته بود، پرداخت که بر اساس آن سربازان آمریکایی که در ایران بودند، در صورت ارتکاب جرم نباید در دادگاه‌های ایران محاکمه می‌شدند. آیت‌الله خمینی این قرارداد را «کاپیتولاسیون» نامید. همچنین بنا بر قانون انجمن‌های ایالتی و ولایتی زنان در تعیین نمایندگان این مجالس از حق رأی برخوردار گشته بودند و همچنین نمایندگان نباید حتمن به قرآن سوگند می‌خوردند. به این ترتیب روحانیتی که خواستار شرکت در قدرت سیاسی بود، این قوانین را مخالف شریعت اسلام نامید و مردم را به شورش دعوت کرد. با رخداد ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ رهبری جنبش سیاسی ضد پهلوی از دست نیروهای سکولار و لائیک ربوده شد و به دست نیروهای دین‌گرا افتاد. بنابراین پیروزی انقلاب ۱۳۵۷ به رهبری خمینی حادثه‌ای غیرقابل پیش‌بینی نبود و بلکه استمرار روندی بود که با ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ آغاز شده بود. با پیروزی این انقلاب دولت دینی ضد دمکراتیک بر دولت عرفی استبدادی پهلوی چیره شد و استبداد ولایت مطلقه جانشین استبداد پادشاهی پهلوی گشت.

با بررسی این روندهای تاریخی آشکار می‌شود که جامعه ایران جامعه‌ای بسیار محافظه‌کار و دین‌باور است. انتخابات مجلس خبرگان رهبری، ریاست جمهوری و شورای شهرها آشکار ساخت که اکثریت مردم هر چند آیت‌الله خامنه‌ای را مسئول کاستی‌های اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی می‌دانند، اما همچنان از بخش دیگری از روحانیت پیروی می‌کنند. گزینش لیست ۲۰ نفره‌ای که از سوی آیت‌الله رفسنجانی و حجت الاسلام خاتمی در رابطه با انتخابات مجلس خبرگان در تهران ارائه شد و ۱۹ تن از آن لیست توسط مردم برگزیده شدند، نشان می‌دهد که مردم در فقدان احزاب سکولار و لائیک، همچنان از رهبران «اصلاح‌طلب» دین‌باور پیروی می‌کنند. همچنین انتخابات لیست ۲۰ نفره پیشنهادی از سوی حجت الاسلام خاتمی برای شورای شهر تهران بار دیگر نشان داد که مردم از خواست «تحریم» رهبران احزاب سکولار و لائیکی که در انیران می‌زیند، پیروی نمی‌کنند.

ادامه استمرار جمهوری ولایت فقیه در ایران سبب شده است تا اندیشه جدائی دولت از دین به تدریج از رشد برخوردار گردد، زیرا فساد مالی و اخلاقی که در این ۴۰ سال در جامعه حاکم شده است، به تدریج

برای اکثریت مردم آشکار ساخته است که روحانیت توان اداره یک جامعه مدرن را ندارد. همچنین وجود بیش از ۱۵ میلیون مردمی که در زیر خط فقر می‌زینند، نیروئی است که می‌تواند تمامی ساختارهای سرکوب این حکومت دین‌سالار را نابود سازد. برای پیشبرد مبارزه سرنوشت ساز رهایی ایران از بختک ولایت مطلقه فقیه بهتر است مردم را گرفتار بحث‌های روشن‌فکرانه دولت لائیسیته و سکولار نکنیم. مهم آن است که جامعه ما گامی در جهت جدائی دولت از دین بردارد. دولت آینده چه سکولار دمکراتیک باشد و چه دمکراتیک لائیک، دولتی خواهد بود مدرن که می‌تواند در تحقق هم‌برابری مردم ایران نقشی بزرگ بازی کند. [7]

۱۷ سپتامبر ۲۰۱۷

www.manouchehr-salehi.de

msalehi@t-online.de

پا نوشتها :

[1] <http://www.iranliberal.com/showright-spalt.php?id=2714>

[2] Säkularismus/ Secularism

[3] Laizität/Laïcité

[4] Laïcité

[5] Ferdinand Buisson

[6] Bekim Agai: „Islam und Kemalismus in der Türkei“, 2004

[7] برای آگاهی بیشتر از مفهوم و پدیده سکولاریسم بنگرید به کتاب من با عنوان «سکولاریسم و ضد سکولاریسم». این کتاب در سایت من موجود است و می‌توان آن را رایگان دانلود کرد.

تبیین جدایی دولت و دین در ایران عوامل خروج از دین سالاری

شیدان وثیق

تیر 1393 - ژوئن 2014

cvassigh@wanadoo.fr

تبیین جدایی دولت و دین در ایران عوامل خروج از دین سالاری

می دانیم که انقلاب 1357 به استقرار دین سالادی (تئوکراسی) اسلامی در ایران می انجامد. دین و دستگاه آن بر تمام عرصه های اجتماعی و سیاسی جامعه سلطه ای تام برقرار می کند. جمهوری اسلامی و قانون اساسی آن تجلی عالی چنین نظامی می شود. نظامی که در آن، دین بر سه قوای اجرایی، قانون گذاری و قضایی سیادت انحصاری دارد. به راستی می توان ادعا کرد که دین سالاری اسلامی در ایران کامل تر از تئوکراسی های مسیحی غربی در سده های میانه عمل می کند. در چنین شرایطی، خروج از دین سالاری در ایران به معضل و بغرنج اساسی و کلیدی برای نیل به آزادی و دموکراسی تبدیل شده است.

در این جستار، پرسش معنا و مفهوم جدایی دولت و دین در ایران را مورد تأمل قرار می دهیم. ابتدا به بازگویی اجمالی عواملی می پردازیم که در غرب زمینه های فروپاشی سیادت سیاسی و اجتماعی دین را فراهم می کنند. عواملی که با وجود تفاوت ها و اختلاف های دو جهان اسلامی و مسیحی... برخی خصلت های عمومی و جهانشمول دارند. سپس، در پرتو آن ها، توانایی ها و ناتوانی های فرایند مورد نظر را در شرایط خاص جامعه ی ایران و در پی تحولات سال های اخیر بررسی می کنیم. در نتیجه گیری پایانی، سه شرط امکان پذیری جدایی دولت و دین و به طور کلی امر لائیک یا □□□□□□□□ در ایران را مطرح

می کنیم.

1- دو مفهوم پایه ای در تبیین جدایی دولت و 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 کلنچار رویم. می دانیم که در غرب مسیحی، از سده ی شانزده تا نوزده، این «خروج» طی دو فرایند متمایز و مشابه، $\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square$ و $\square\square\square\square\square\square$ انجام می پذیرد.

من در کتاب $\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square$ 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:

لایسیته 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 یاد آوری 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 لایسیته است. از این رو گاهی $\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square$ نیز خوانده می شود. با این همه، در همین معنا نیز، سکولاریزاسیون به مفهوم کامل «جدایی

دولت و دین» که در لائسیته 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 ایمان (هایدگر). آن چه که پایه ی بحث مخالفان کاربرد سکولاریزاسیون در ایران را تشکیل می دهد، همین تعرف دینی از آن است. اینان با اتکاً به آن مدعی اند که اسلام نیازی به سکولاریزاسیون ندارد چون، بر خلاف مسیحیت، از همان ابتدا سکولار (دنیوی) بوده است («سکولاریزاسیون در ایران» (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 «سکولاریزاسیون (یا سکولاریزه)» (4). بنا بر این نظریه، «مشروعیت» عصر جدید در «گسست» 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» - گسستی ریشه ای یا آغازی نو می باشد و یا در حقیقت ادامه ی همان مبانی مسیحی اما در شکلی سکولار و زمینی است. بدین سان، از تقدس و از خودبیگانگی آسمانی به تقدس و از خودبیگانگی 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 آزمون، 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 جندگرایی 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 متمام 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 بایی 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 رانندیم 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 سندیکاهای مستقل کارگری 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- جدال میان امر تئوکراتیک و امر لائیک در تحولات اخیر ایران

در جمهوری اسلامی، روند تاریخی فوق یعنی فرایند 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 جنبش های اجتماعی و جامعه مدنی. اما نکته ای که در این جا باید مورد تأکید قرار دهیم این است که در جنبشی که معروف به «جنبش سبز» شد، توانایی ها و ناتوانی های امر لائیک در برابر امر تئوکراسی، در همزیستی و چالش با هم قرار گرفتند و عمل کردند.

این جنبش فراگیر به ویژه در میان قشرهای میانی جامعه در شهرها در اعتراض به تقلب در انتخابات، در عمل در برابر نهاد های اصلی دین سالاری (چون ولایت فقیه، شورای نگهبان، نهاد ریاست جمهوری...) قرار می گیرد. از این جهت، این جنبش، با این که آشکارا و به طور مستقیم دین سالاری را نفی نمی کند، اما 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 چنین فرمولی 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 به استمرار ایدئولوژی، نماد ها، شعارها، ارزش ها و شیوه های امر دین سالاری 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 اصلاح طلب و بویژه و به طور بارز بخشی از کارگزاران نظام جمهوری اسلامی در اختلاف و انشقاق از بخش دیگر اشاره کرد. اینان خواهان حفظ نظام جمهوری اسلامی اما در چهارچوبی معتدل (با حفظ قانون اساسی آن) می باشند. آن چه که مسلم است این است که هژمونی اجتماعی، سیاسی و ایدئولوژیکی این اپوزیسیون اصلاح طلب برخاسته از دستگاه جمهوری اسلامی را باید به منزله ناتوانایی های نیروهای لائیک یا طرفدار جدایی دولت و دین در ایران در ایجاد مناسباتی به سود خروج از دین سالاری در ایران تلقی کرد.

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 باد 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. 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

Tolérance -6

Wittemberg – 7

Différenciation fonctionnelle -8

9- تأملی در جدل سکولاریزاسیون در ایران - علی اصغر حاج سید
جوادی - شماره 140

10 - متمم قانون اساسی مشروطه، در [www.secularismforiran.com](#) 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 [www.secularismforiran.com](#) در
www.secularismforiran.com

پرسش و پاسخی در باره ی لائیسیته و سکولاریسم

پرسش و پاسخی بین آقای شیدان وثیق و وارث پیرامون لائیسیته و
سکولاریزاسیون

چکیده:

مطلب پیش رو گفت و گویی است درباره ی لائیسیته و سکولاریزاسیون که
در قالب پرسشهایی از سوی وارث و پاسخهای آقای وثیق به این
پرسشها، تهیه شده است. کوشش شده تا ضمن پرداختن به برخی
برداشتهای اشتباه از لائیسیته، از خلال این گفتگو تا حدودی هم به
مبانی مفاهیمی نظیر لائیسیزاسیون، سکولار، سکولاریسم، سکولاریزاسیون
و از این دست پرداخته شود.

مقدمه:

آیا سرکوب دین و باورهای دینی شخصی افراد مخالف اصول لائیسیته مبنی بر لزوم بی طرفی نهاد دولت نسبت به نهاد مذاهب و نیز نشانه تضعیف عمدی و مقابله سازمان یافته دولت در برابر ادیان و نهاد های مذهبی نیست؟ با این وجود آیا این نتیجه گیری برخی ها که این خطر وجود دارد که از دل لائیسیته و بالاتر از آن به خاطر لائیسیته می تواند دولتی ضد دین پدید آید، نادرست نیست؟ همچنین احتمالن شما هم این سخن را شنیده اید که "اسلام دینی سکولار است" و حتی ورای آن این ادعا را هم دیده ام که "جمهوری اسلامی نظامی سکولار است" یا اینکه دست کم برخوردار از سطحی از سکولاریسم است. اما این ادعا تا چه میزان درست است؟ مطلب فشرده حاضر کوششی است برای تبیین این پرسشها و بررسی این ادعاها از طریق گفتگو و پرسشهایی از سوی وارث و پاسخهای آقای شیدان وثیق.

آقای وثیق دارای تالیفات متعدد از جمله در زمینه لائیسیته و سکولاریزاسیون است که بخشی از مقالات ایشان و نیز کتاب "لائیسیته چیست" از تارنمای "جنبش جمهوری خواهان دموکرات و لائیک ایران" در دسترس می باشد. ایمیل آقای شیدان وثیق cvassigh@wanadoo.fr

سوی دیگر گفتگو، خواننده علاقمند این مفاهیم، وبلاگ نویس و نویسنده وبلاگهایی از جمله [وبلاگ وارث](#) است که پیش از این با همین نام مستعار در تارنماهای دیگری از قبیل [گویا نیوز](#) و [خودنویس](#) در باره لائیسیته مطالبی را منتشر کرده است. ایمیل دسترسی به وارث varesh.tika@gmail.com

به عنوان یک پیشنهاد، خواننده علاقمند می تواند همراه با این مطلب، به نوشته ای دیگر به نام "[گرد آوری مطالبی فشرده در مورد سکولاریزاسیون و لائیسیته](#)" هم رجوع کند تا ابتدا بر سر یک سری مفاهیم اولیه به تفاهمی رسیده باشیم. همچنین پیش از این نگاهی به [دیدگاه برخی احزاب سیاسی درباره "دولت لائیک"](#) انداخته بودیم که می تواند سودمند باشد. و اما چکیده ای از این گفتگو که در پی می آید.

دولت لائیک و باورهای مذهبی:

وارث: بسیار می شنویم یا می خوانیم که یک دولت(قوه مقننه+قضایه+اجرایه) وفادار به مفهوم لائیسیته هم می تواند تبدیل به دولتی توتالیتر(تمامیت خواه) شود و وقتی هم این لفظ

توتالیتزر ذکر می‌شود، بیشتر وجه ضد مذهبی آن مد نظر قرار می‌گیرد. از کره شمالی، کوبا، شوروی سابق و تا حدی هم چین به عنوان نمونه یاد می‌شود تا نشان داده شود که چگونه از دل لائیسیته، دولت ضد دین پدید آمده.

پرسش من اشاره به پروسه خلط مفاهیم ندارد. یعنی آنجا که عده ای در گام نخست، لائیسیته را مسوول همه چیز می‌بینند، برای در آوردن همه چیز از دل لائیسیته تلاش می‌کند، لائیسیته را شرط کافی و نه لازم برای حل تمام مشکلات (نظیر حقوق اقوام، زنان، کارگر، دموکراسی، فدرالیسم، محیط زیست و دهها چیز دیگر) می‌گیرند و در گام بعد، آشکارا پس از بن بست و سرخوردگی از ارضای همه چیز توسط لائیسیته در اثر این برداشت کج و نادرست، انگشت اتهام را به سمت اصل مفهوم لائیسیته می‌گیرند (به گمانم برخی هم شاید عامدانه این پروسه را طی می‌کنند).

این پرسش از آنجا برایمان مهم است که دخالت دولت مسلط جمهوری اسلامی ایران در همه حوزه های فردی و باورهای شخصی دهها میلیون ایرانی و سر بر آوردن یک دیو میهن خوار از حکومت اسلامی در کمتر از سه دهه، بسیاری را مجاب کرده تا شعار پایبندی دولت آزاد آینده ایران به مفهوم لائیسیته برای ضمانت وارد نشدن دولت در حوزه های فردی و باورهای شخصی مردم را سر دهند. در مقابل اما عده ای اینطور استدلال می‌کند که "همانطور که دولت دینی توتالیتزر داریم، از دل مفهوم لائیسیته و به خاطر لائیسیته هم دولت لاییک ضد دین می‌تواند بیرون بیاید" و از این جهت به شدت به این مفهوم انتقاد کرده، آن را ناهماهنگ با الگوی ایران دانسته و سرانجام آن را رد می‌کنند.

آیا سرکوب دین و باورهای دینی شخصی افراد در دولتهایی نظیر کره شمالی، کوبا و شوروی سابق، مخالف اصل لائیسیته مبنی بر بی طرفی و نشانه تضعیف عمدی و مقابله سازمان یافته دولت در برابر ادیان و نهاد های مذهبی نیست؟ با این وجود چگونه این چنین دولتهایی را می‌توان وفادار به مفهوم لائیسیته دانست و نتیجه گرفت این خطر وجود دارد که از دل لائیسیته و بالاتر از آن به خاطر لائیسیته می‌تواند دولتی ضد دین پدید آید؟

شیدان وثیق

ممنونم از شما برای پرسش به جایی که مطرح کرده‌اید. در حقیقت شما

خود به خوبی و راستی پاسخ به سؤال‌تان را داده‌اید. از جمله این ملاحظه که لائیسیته در برگیرنده‌ی همه‌ی مفاهیم و مقولات سیاسی نیست و نباید از آن تعریفی گسترده و فراگیر بیش از آن چه در توانایی دارد، به دست داد. چه در این صورت معنای مشخص و اصلی آن که جدایی دولت و دین باشد مخدوش و غرق در یک سری موضوعات و مباحث مختلف می‌شود. از جمله این که لائیسیته را مترادف با جمهوری، دموکراسی، آزادی، برابری زن و مرد، حقوق ملیت‌ها و غیره بدانیم، گرچه بی‌رابطه با آن‌ها نیست. با ارائه‌ی تعریف گشاد و فراگیر از لائیسیته در واقع مفهوم آن را تا حدود زیادی به قول فرانسوی‌ها Banaliser (مبتذل و عامیانه) می‌کنیم. به عنوان نمونه می‌دانید که در خود فرانسه زنان تا سال 1945 حق شرکت در انتخابات را نداشتند، درحالی‌که لائیسیته از چهل سال قبل در سال 1905 در این کشور برقرار بوده است. از سوی دیگر با فراگیر کردن معنای لائیسیته به یکسلسله مقولات دیگر می‌توان همواره مدعی شد که لائیسیته در هیچ جا تحقق نیافته است و بنا براین ناممکن و باطل است.

اما تعریفی که در کتاب لائیسیته چیست از «لائیک» و «لائیسیته» به دست داده می‌شود، تعریفی که در نوشتارهای بعدی من نیز دقیق‌تر و کامل‌تر تصریح شده است، چنین است:

لائیسیته پدیداری سیاسی - اجتماعی است که بنا بر آن، دولت (Etat, State که در زبان فارسی گاه حکومت نیز می‌خوانند) با دربرگرفتن سه قوای مقننه، قضایی و اجرایی، مشروعیت خود را از هیچ دین یا مذهبی کسب نمی‌کند. شهروندان در چنین مناسباتی می‌توانند آزادانه و با برخورداری از حقوق و منزلت برابر - مستقل از هر مرام یا مذهبی که دارند و یا ندارند - در اداره‌ی امور خود به شیوه‌ی دموکراتیک رایزنی و مداخله کنند. لائیسیته از سه اصل تفکیک‌ناپذیر زیر تشکیل می‌شود:

۱ جدایی دولت و دین: یعنی استقلال و خودمختاری دولت و بخش عمومی جامعه service public نسبت به ادیان، مذاهب، شریعت و نهادهای آن‌ها. دولت در امر دین دخالت نمی‌کند و دین و دستگاه آن نیز در امر دولت دخالت نمی‌کند.

۲ آزادی اعتقادات دینی و مذهبی و اعمال آزادانه‌ی فردی یا جمعی آن‌ها. همچنین آزادی عدم اعتقادات دینی و مذهبی.

۳ عدم تبعیض، چه مستقیم و چه غیر مستقیم، نسبت به افراد، بدون

در نظر گرفتن عقاید مذهبی یا غیرمذهبی آنها.

در هر جامعه‌ای که سه اصل فوق رعایت و اجرا شوند، می‌توان از وجود «لائسیته» و دولت لائیک نام برد. بنا بر تعریف و تبیین فوق:

دولت لائیک نمی‌تواند دینی (تئوکراتیک) باشد. چون چنین دولتی از ادیان مستقل است. مشروعیت خود را از هیچ دینی کسب نمی‌کند. در قانون اساسی خود و در دیگر قوانین کشوری - قضایی، حقوقی و مدنی... - به اصول و احکام هیچ دین یا مذهبی ارجاع نمی‌کند و ارجاع نمی‌دهد.

در عین حال و بنا بر همان تعریف فوق، دولت لائیک نمی‌تواند ضد دین باشد. چون چنین دولتی آزادی اعتقادات دینی و مذهبی در کشور و اعمال فردی و جمعی آنها را به رسمیت می‌شناسد. دولت لائیک حق دخالت در امور دین و یا نفی آن را ندارد.

پس، چنین دولتی، دولت لائیک که نه می‌تواند دینی باشد و نه ضد دینی، دولتی «غیر دینی» است با اصول سه گانه‌ای که در بالا تعریف کردیم.

با توجه به تعریف فوق، بسیاری از دولت‌ها را نمی‌توان به معنای واقعی لائیک به شمار آورد. من در کتاب «لائسیته چیست؟» و در جاهای دیگر به این موضوع اشاره کرده‌ام و نمونه‌هایی نیز آورده‌ام. از جمله، دولت اتحاد جماهیر شوروی را نمی‌توان، به راستی همان‌طور که نوشته‌اید، به طور کامل لائیک دانست. این دولت، با این که مستقل از کلیسای اورتودکس روسیه و شریعت آن عمل می‌کرد (در حقیقت تحت انقیاد سیاسی - ایدئولوژیکی حزب واحد حاکم و دبیر کل آن قرار داشت)، ولی چون اصل‌های دوم و سوم لائسیته را رعایت نمی‌کرد (به طور مشخص اصل آزادی‌های دینی و عدم دخالت در امور دین)، دولتی لائیک به معنای واقعی کلمه نبود. اما تا حدودی می‌توان همین را، این بار با تکیه بر عدم رعایت اصل اول لائسیته، در مورد کشورهای چون انگلستان، سوئد و حتی آلمان یا ایالات متحده آمریکا... نیز به کار برد. در این کشورها نیز چون دولت دین یا مذهب خاصی را به رسمیت می‌شناسد و یا به آن ارجاع می‌دهد و یا با کلیسای آن در مشارکت و مناسباتی معین قرار دارد - که همه این‌ها نفی اصل جدایی دولت و دین است - لائسیته به معنای واقعی کلمه وجود ندارد. از همین جهت است که این دولت‌ها خود را «لائیک» نمی‌نامند و مفهومی به نام «جدایی دولت و دین» یا «جدایی دولت و کلیساها» در نظام آن‌ها

وجود ندارد. برعکس از سکولاریسم سخن به میان می آورند. و این همان اختلاف میان این دو واژه است که من سعی کرده ام مورد توجه قرار دهم و در ادامه‌ی این نامه نیز مورد اشاره مجدد قرار می‌دهم.

در تعریف از لائیسیت، گاهی از بیطرف impartial و یا خنثی neutre بودن دولت نسبت به ادیان سخن می‌رود. کاربرد این واژه‌ها البته ناروا نیست اما به تنهایی نه لائیسیت را تعریف و تبیین می‌کنند و نه تهی از ابهام و نارسایی می‌باشند. به ویژه زمانی که همراه دو واژه فوق، از به‌کار بردن اصل «جدایی دولت و دین» پرهیز می‌شود و یا تلاش می‌گردد که به جای این اصل از آن اصطلاحات و یا فرمول‌هایی دیگر استفاده شود. «بیطرفی» دولت دارای این نارسایی نیز هست که مربوط به آن جایی می‌شود که مذاهب گوناگون در نزاع و رقابت با هم قرار دارند و دولت نسبت به آن‌ها خود را «بیطرف» یا «خنثی» معرفی می‌کند. یعنی طرف مذهبی را در برابر مذهبی دیگر نمی‌گیرد. مذهبی را بر مذهب دیگر برتر یا ارجح نمی‌شمارد. حال می‌دانیم که لائیسیت تنها این موضوع نیست بلکه بیش از هر چیز و مقدم بر هر چیز اصل استقلال و خود مختاری نظام سیاسی، حقوقی و اجرایی کشور نسبت به دین، شریعت و احکام آن است.

ادعای سکولار بودن جمهوری اسلامی

وارش: از آقای وثیق اینگونه می‌پرسیم که بارها این سخن را شنیده ایم که "اسلام دینی سکولار است" و حتی ورای آن این ادعا را هم دیده ایم که "جمهوری اسلامی نظامی سکولار است". آیا شما هم چنین نظری دارید؟

توضیح آنکه اگر به برخی اختلاطها نظیر بسط ناصواب معنای سکولاریزاسیون، به کار بستن نادرست مفهوم آن، عدم توجه به تفاوت‌های سکولاریزاسیون و لائیسیزاسیون، تفاوت ظریف سکولاریسم و سکولاریزاسیون، تن ندادن خود سکولاریزاسیون به یک تعریف آشکار و ابهامات ذاتی آن توجه کنیم، آنگاه احتمالاً دیگر چندان سخت نخواهد بود که بسط ناصواب معنای سکولاریزاسیون به اشتباه یا عمد، این اجازه را بدهد که تقریباً هر نوع دولتی (از جمله جمهوری اسلامی) را پایبند به "سطحی" از سکولاریسم بدانیم. اما به نظر می‌رسد منطق-فرایند سکولاریزاسیون باید نشانگر حرکت همزمان به سوی دست کم چند مفهوم مشخص و دارای وجوه متفاوت اما شناخته شده ای باشد. به طوری که با نقل قول از خود شما باید گفت دست کم باید حرکت به سمت این مفاهیم را در آن دید: الف) ترك مقام و رتبه کلیسایی از سوی

صاحب‌منصبان مسیحی و در نتیجه ترك نوع زندگی، وظایف و تکالیفِ خاص مربوط به کلیسا و بازگشت به سده یا به نوع زندگیِ عادی و دنیوی (ب) دگرگونی و تحول در مبانیِ ناظر بر مناسبات دین و دنیا، از جمله پذیرش استقلال و خودمختاری این دنیا در اداره‌ی امور سیاسی، قضایی خود، در و با حضور خدا. (ج) رهايش بشر از دین و مذهب و بطور کلی از هر قدرت استعلایی. (د) دنیوی کردن املاک کلیسا و واگذاری آن به دولت یا مالکیت خصوصی.

حال پرسش اینجاست که در جمهوری اسلامی ما کجا این مفاهیم یا دست کم حرکت به سمت آن و یا حتی از آن هم کمتر، پرهیز از ایجاد مانع توسط دولت بر سر راه حرکت به سمت این مفاهیم را می‌بینیم؟ جز این است که نه تنها این مفاهیم گاهی غایب است بلکه دولت، البته به معنای جمع قوه مقننه و قضاییه و اجراییه، در جمهوری اسلامی آگاهانه و با تمام امکانات گاهی روبروی این مفاهیم ایستاده است؟ به نظر می‌رسد مخالف بودن دستگاه دین کاری تشیع صاحب قدرت در ایران، نظام جمهوری اسلامی، آخوندهای سنتی، بنیانگذار جمهوری اسلامی (خمینی) و یا رهبر کنونی آن (خامنه‌ای) با این مفاهیم از جمله سکولاریزاسیون آشکار است پس من تنها نقل قولی از خاتمی که او را نماد اصلاح طلبی و میانه رویی درون چارچوب جمهوری اسلامی می‌دانند را می‌آورم که: "اصلاحاتی که ما می‌گوییم، از رواج سکولاریسم و افول دین در جامعه و اذهان و رفتار ایرانیان جلوگیری می‌کند. اصلاحات می‌خواهد شرایطی که باعث استقرار سکولاریسم می‌شود، به وجود نیاید". نظر شما در این مورد چیست؟

همچنین آیا این نظر افرادی نظیر جناب آقای داریوش آشوری را تایید می‌فرمایید که: "نظام الهی نظامی است که پیغمبری می‌آید و می‌گوید از جانب خدا آمده‌ام و پیامی از جانب او دارم و به او ایمان می‌آورند و بعد جامعه‌ای تاسیس می‌شود که تحت حاکمیت خداست و نمایندگان خدا بر آن حکومت می‌کنند اما ج.ا.نمی‌توانسته بر این بنا تاسیس بشود... (در جمهوری اسلامی) حاکمیت با قانون خواهد بود و قانونی که نمایندگان مردم تصویب می‌کنند و این یعنی نظام سکولار در اساس." و به طریق اولی سرانجام نتیجه می‌گیرند که "رژیم جمهوری اسلامی يك رژيم سکولار است". آیا نظر شما هم همین است؟ آیا این سخن که "[جمهوری اسلامی يك رژيم سکولار است](#)" را تایید می‌فرماید؟

شیدان و ثیق

[پرسش] شما بیشتر ناظر بر معنای پیچیده، چندگانه و پر ابهام

«سکولاریزاسیون» و «سکولاریسم» و تفاوت آنها با لائیک و لائیسیته است. من تا کنون در باره‌ی تعاریف مختلف و چند بعدی سکولاریزاسیون و سکولاریسم و اختلاف‌هایشان با لائیک، لائیسیزاسیون و لائیسیته مطالبی نوشته‌ام. از جمله در نوشتاری تحت عنوان: [“مداخله ای در جدل سکولاریزاسیون در ایران، سکولاریزاسیون: زمان‌ها و زمینه‌ها”](#).

در جایی دیگر، در مقدمه‌ای بر ترجمه‌ی فارسی [اعلامیه‌ی جهانی در باره‌ی لائیسیته در سده‌ی بیست و یکم](#)، خلاصه و چکیده‌ای از این جدل را باز گو کرده‌ام که در این جا می‌آورم:

میدانیم که در مفهوم و مضمون - و نه فقط در واژگان - تفاوت و تمایزی میان سکولاریزاسیون و لائیسیته وجود دارد که بار دگر توضیح کوتاه آن را در این جا بی مورد نمی‌دانیم.

سکولاریزاسیون در الهیات مسیحی به معنای «این جهانی» شدن چیزی است که به «آن جهان» تعلق دارد. این اصطلاح **Saeculum** از آغاز مسیحیت در جدال بین دو شهر: زمینی و آسمانی و دو اقتدار: خدا و قیصر، در گفتمان مسیح و کلیسای او ظاهر می‌شود و رواج می‌یابد. سپس مدرنیته و به ویژه جامعه‌شناسی جدید و بیش از همه جامعه‌شناسی دین این واژه را از الهیات مسیحی **وام می‌گیرد** و از آن فرایندی به معنای افول نقش دین در سازماندهی اجتماعی و سیاسی جامعه می‌سازد. در چنین مفهومی، سکولاریزاسیون نزدیک و مشابه لائیسیزاسیون و لائیسیته می‌شود. با این همه اما، به دلیل بار شدید دینی-مسیحی آن و تعاریف گوناگون و مختلفی که از این واژه به دست داده‌اند، امروزه اکثر نظریه‌پردازان تصدیق کرده‌اند که سکولاریزاسیون در غرب فرایندی واحد و یگانه نبوده است بلکه معنا و مضمونی چندگانه و چند بُعدی دارد. سکولاریزاسیون زمان‌ها و جنبه‌های مختلف و متفاوتی داشته است که فروکش سیادت سیاسی و اجتماعی دین در جامعه تنها یکی از معانی آن می‌باشد. در یک جمع‌بندی کلی، می‌توان به سه معنای اصلی سکولاریزاسیون که متفاوت و تا حدی نیز متضاد^۱ اند اشاره کرد.

معنای اول همانا افول سیادت دین در جامعه، پایان یافتن نقش سیاسی و اجتماعی آن در سازماندهی اجتماعی و سیاسی، خودمختاری حوزه‌های مختلف اجتماعی و متمایز شدن آنها از یکدیگر و سرانجام تبدیل مذهب به امری خصوصی است. سکولاریزاسیون، در این معنا، چنان که گفتیم به لائیسیته نزدیک است. از این رو گاهی لائیسیزاسیون نیز خوانده می‌شود. با این همه، سکولاریزاسیون، در این معنای خود، هنوز به مفهوم «جدایی دولت و دین» که در لائیسیته وجود دارد نیست. در

سکولاریزاسیون، آن طور که در غرب رخ داد، کناره‌گیری دین از سیادت که در سازماندهی اجتماعی داشته است همیشه همراه با گونه‌ای همکاری و تبانی تاریخی با دولت بوده است که موارد فراوان آن را در کشورهای پروتستان‌تیسیم و لوتریسم در آن جا نقشی مهم در شکل‌گیری سیاسی - اجتماعی ایفا کرده‌اند، چون اروپای شمالی، آلمان و انگلستان می‌توان نشان داد (در این باره از جمله می‌توان رجوع کرد به کتاب لائیسیته چیست؟)

معنای دوم سکولاریزاسیون عبارت است از گیتی‌گرایی *Verweltlichung* هگلی یا دنیایی شدن دین. در این معنا، سکولاریزاسیون یعنی امروزی شدن دین و به طور مشخص مسیحیتی که خود را با الزامات و شرایط زمانه و جهان مادی کنونی هماهنگ و هم‌ساز می‌کند. دین یا مسیحیتی که خود را به رنگ روز در می‌آورد (هایدگر). بسیاری از منتقدان اسلامی سکولاریزاسیون در ایران و کشورهای عربی، با حرکت از این تعریف، معتقداند که اسلام چون در اساس دینی «سکولار» است یعنی به مسایل دنیوی انسان‌ها از امور اجتماعی و اقتصادی‌شان تا سیاسی و فرهنگی... می‌پردازد، پس نیازی به سکولاریزاسیون یا سکولاریسم ندارد. اینان، در عین حال، سرسختانه با لائیسیته می‌جنگند و هرگز خود را لائیک که مترادف با آت‌ه می‌انگارند، نمی‌نامند.

معتای سوم، سرانجام، از سکولاریزاسیون وجود دارد که از آن تحت عنوان «قضیه سکولاریزاسیون» (بلومبرگ) نام می‌برند و عبارت است از انتقال نمادها، نمودارها، مضمونها و بازنمایی‌ها از حوزه دینی و الهیات به حوزه غیر دینی. از این نگاه دولت مدرن چیزی نیست جز سکولاریزاسیون کلیسا و یا مدرنیسم در واقع همانا مسیحیت سکولار شده است («تمام مفاهیم پر مغز نظریه‌ی مدرن دولت چیزی جز مفاهیم الهیات سکولار یا سکولاریزه شده نیستند» - کارل اشمیت).

بنابراین با توجه به ناروشنی ابهام در معنای سکولاریسم و بارِ شدید تاریخی [دینی-مسیحی این واژه (ژاک دریدا، مارسل گوشه، کارل اشمیت، ماکس وبر...)، ما برای تبلیغ و ترویج آن چه که خروج از دین‌سالاری یا جدایی دولت و دین می‌نامیم، از مفاهیمی چون لائیک و لائیسیته استفاده می‌کنیم که در تبیین و تعریف خود از روشنایی و یگانگی بارزی برخوردار می‌باشند.

من [در نوشتارهای دیگری](#) توضیح داده‌ام که چرا نزد بخشی از اپوزیسیون ایران - گاه به دلیل مقاصد سیاسی و نظری خاص - تنها بر سکولاریسم تاکید می‌شود و از بردن نام لائیسیته و لائیک احتراز می‌

شود (*: [به اینجا](#) هم می توانید رجوع کنید- توضیح از من است-). به باور من، این پرهیز از به کار بردن واژه لائیسیته، واژه‌ای که به همان‌سان اصطلاحی «خارجی» است که سکولاریسم واژه‌ای غربی است، تنها به دلیل نا‌آشنایی بخش‌های بزرگی از اپوزیسیون ایران با مفهوم لائیسیته که پدیداری فرانسوی است و در زبان‌های آنگلوساکسونی یا آلمانی... یافت نمی‌شود، نیست. (البته فراموش نکنیم که «سکولاریزاسیون» نیز اصطلاحی فرانسوی است که بعدها وارد زبان آلمانی و سپس انگلیسی با تبدیل آن به سکولاریزم... می‌شود). به نظر من انصراف بخشی از اپوزیسیون ایران - اپوزیسیون مذهبی، ملی-مذهبی، ملی، «سبز»، اصلاح‌طلبِ راست و یا حتا چپ - از به‌کاربردن واژه‌های «لائیک» و «لائیسیته» در ادبیات و دیسکور سیاسی‌شان، بیش از هر چیز ناشی از موضع سیاسی خاصی است. موضعی که می‌خواهد، تحت لوای نام پرابهام «سکولاریزم»، از طرح صریح «جدایی دولت و دین» به معنایی که در سه اصل لائیسیته و بویژه در اصل اول آن وجود دارد، به گونه‌ای سر باز زند. بدین سان ابهام سکولاریسم در خدمت اپوزیسیونی قرار می‌گیرد که می‌خواهد اصل جدایی دولت و دین را در پرده‌ی ابهام باقی گذارد.

بحث مربوط به «اسلام، دینی سکولار است» یا «جمهوری اسلامی سکولار» که شما - به راستی با حرکت از یکی از تعاریف سکولاریزاسیون - از موضع تعارض نظام دین‌سالاری با سکولاریسم، مورد تأمل قرار داده‌اید، جنبه‌ی دیگری از جدل سکولاریزاسیون است. من این موضوع را هم در کتاب لائیسیته چیست؟ و هم در مداخله‌ای در جدل سکولاریزاسیون در ایران مورد بحث قرار داده‌ام. تنها آقای آشوری نیست که نظام جمهوری اسلامی را نظامی سکولار می‌شناسد بلکه پیش از آن آقای جواد طباطبایی (رجوع کنید به بخش دوم کتاب لائیسیته چیست تحت عنوان [سکولاریسم و لائیسیته](#) در باره‌ی لائیسیته و سکولاریسم) با توضیح و دقت بیشتری مطرح کرده‌اند. روشنفکر دینی مصری، حسن حنفی، نیز خیلی پیشتر از «اسلام در ذات خود دینی است سکولار» سخن گفته است.

همه‌ی این تفاسیر به طور کامل در اشتباه نیستند. این‌ها در واقع از تعریف‌ها و معناهای پرابهام، غامض، مختلط، چندگانه و گاه متضادی که در خودِ مفهوم سکولاریزاسیون نهفته‌اند، بر می‌آیند. از جمله از یکی از معناهای تاریخی سکولاریزاسیون. آن معنایی که «دنیوی» و «این‌جهانی» شدن امر مقدس چون خود دین و به ویژه مسیحیت است. مسیحیتی که در ابتدای پیدایش‌اش با بغرنج انتخاب میان دو دنیا،

در نزد مسیح، اقدیس پل و سپس اقدیس آگوستین مواجه بود...: امر خدا و امر قیصر! در حقیقت مسیحیت، با اعلام تجسد خدا در انسان (مسیح) و سپس پروتستانتیسم با ارزش‌گذاری بر امور زمینی و تولید چون کاری مقدس، به کامل‌ترین وجهی بر حل تضاد فوق به نفع «دین زمینی» پایان می‌بخشند.

سکولاریزاسیون در یکی از معانی آن، در معنای تکوین دولت مدرنِ رها شده از قیومیت دین و کلیسا (روحانیت)، بدون شک، همان طور که شما نیز در نامه‌تان توضیح می‌دهید، آشکارا با نظام جمهوری اسلامی در تضاد است. اما معنای دیگر سکولاریزاسیون که دنیوی شدن دین است، جنبه‌ای که به طور یک‌جانبه و به تنهایی مورد توجه حنفی، طباطبایی، آشوری و امثال آن‌ها قرار گرفته است، نیز قابل تأمل است. هر کس با استناد به یکی از معانی سکولاریزاسیون می‌تواند کم و بیش به نتایج مختلفی برسد. گو این که به هر حال امروزه بیش از همه معنای نزدیک به لائسیته سکولاریزاسیون رایج است. در نتیجه نمی‌توان، هم چون آقای آشوری، تنها با اتکاً به یکی از معناهای سکولار، نظامی که قانون اساسی‌اش بر پایه حاکمیت مطلقه و بلامنازع دین بر قوانین کشوری و بر همه‌ی امور اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و غیره استوار است را «سکولار» نامید.

با این همه، من در همان کتاب لائسیته چیست؟، متذکر شدم که: به علت ابهام سکولاریزاسیون و چند معنایی این مقوله که جنبه‌ی «دینی» آن (دنیوی شدن دین، رتق و فتق امور دنیا توسط دین - این پارانتز را در این جا باز می‌کنم) یکی از مبانی‌اش به شمار می‌رود، مساله‌انگیز مناسبات دولت و دین در جهان اسلام (و در ایران) را نمی‌توان، صرفاً با سلاح مفاهیمی چون سکولاریسم و سکولاریزاسیون حل و فصل کرد. از این رو است که، به باور من، در حوزه‌ی مناسبات دولت و دین و مساله‌ی «جدایی» آن دو، جدل با سلاح مفهومی «لائسیته» و از سنگر مفهومی لائسیته، بسی کاراتر و بُرنده‌تر است (ص 185 - 186)

پا نوشته:

تاکیدها در پاسخهای آقای وثیق (کلمات پر رنگ) از ایشان است.

[آدرس تارنمای](#)

اعلامیه‌ی جهانی در باره‌ی لائسیته در سده‌ی بیست و یکم

برگردان از فرانسه توسط شیدان وثیق

پیشگفتار مترجم : جایگاه امروزی لائسیته

اعلامیه‌ای که ترجمه‌ی فارسی آن اینک برای نخستین بار از نظر خواننده می‌گذرد، چند سال پیش به مناسبت صدمین سالگرد تصویب قانون «جدایی دولت و کلیساها» در فرانسه در دسامبر ۱۹۰۵ - که به قانون لائسیته معروف است - با امضای ۲۵۰ تن از روشنفکران ۳۰ کشور جهان به چند زبان خارجی انتشار یافت. فکر اصلی اعلامیه را ابتدا سه جامعه‌شناس و استاد دانشگاه صاحب نظر در زمینه‌ی لائسیته - از فرانسه، کانادا و مکزیک (۱) - مطرح می‌کنند. افزون بر آن‌ها که نویسندگان اصلی اعلامیه هستند، متفکران دیگری از کشورهای مختلف جهان، از انگلستان، ایالات متحده آمریکا، آرژانتین، ویتنام، نروژ و روسیه... در کار تهیه و نگارش متن مشارکت می‌کنند (۲). صدمین سالگرد قانون لائسیته در فرانسه فرصتی به دست می‌دهد که این روشنفکران لائیک از طریق تدوین چنین بیانیه‌ای اعلام کنند که لائسیته بر خلاف تصویری که کمابیش رایج، «استثنایی فرانسوی» نبوده بلکه در هر جامعه‌ای می‌تواند انکشاف یابد. اعلامیه جهانی در باره‌ی لائسیته در سده‌ی بیست و یکم در ۹ دسامبر ۲۰۰۵ در مجلس سنای فرانسه با حضور نمایندگان پارلمان این کشور و رسانه‌ها خوانده و معرفی می‌شود. از آن زمان تا کنون، افزون بر زبان‌های فرانسوی، انگلیسی و اسپانیایی، این اعلامیه به عربی، پرتغالی، چینی، ویتنامی، روسی و ژاپنی... نیز ترجمه شده است. امروز، با احساس تاسف از این که بسی پیشتر می‌بایست به ترجمه‌ی این بیانیه می‌پرداختیم، از آن جا که سلطه‌ی اسفبار تئوکراسی در کشورمان طرح مسایل و مبانی نظری امر جدایی دولت و دین و لائسیته را به نیاز مبرم اجتماعی و سیاسی تبدیل کرده است، متن فارسی اعلامیه را در اختیار خواننده‌ی ایرانی قرار می‌دهیم

با این که مدت زمانی از تدوین این سند توضیحی و تحلیلی در باره‌ی

لائسیته می‌گذرد اما اصول، مبانی و چالش‌های بیان شده در آن همچنان امروزی‌اند و پاره‌ای از بغرنج‌های زمانه‌ی ما را تشکیل می‌دهند، به ویژه در سامان‌هایی چون جمهوری اسلامی ایران و یا اکنون در جوامع عرب برخاسته از قیام‌های ضد دیکتاتوری که به طور ویژه و مبرم با دین‌سالاری و اسلام‌گرایی سیاسی رو به رو هستند یا می‌شوند.

همان‌طور که در بیانیه آمده است، لائسیته زمانی به وجود می‌آید که دولت مشروعیت خود را دیگر از مذهبی خاص کسب نمی‌کند و شهروندان می‌توانند آزادانه و با برخورداری از حقوق و منزلتی برابر در اعمال حاکمیت خود بر اجرای قدرت سیاسی رایزنی دموکراتیک کنند. لائسیته، بنا به تعریف اعلامیه، از سه اصل تفکیک‌ناپذیر تشکیل می‌شود: ۱- استقلال و خودمختاری دولت و بخش عمومی جامعه نسبت به دین. ۲- آزادی اعتقادات مذهبی یا عدم اعتقادات مذهبی و اعمال فردی یا جمعی آن‌ها. ۳- عدم تبعیض چه مستقیم یا غیر مستقیم نسبت به افراد، قطع نظر از رنگ پوست، خاستگاه، عقیده، جنسیت و ملیت... آن‌ها. در هر جامعه‌ای که سه اصل بالا رعایت و اجرا شوند، می‌توان از «لائسیته» و «لائسیزاسیون» سخن گفت.

لائسیته در عین حال، به گفته‌ی اعلامیه، در انحصار فرهنگ، ملت، کشور یا قاره‌ای خاص نیست. پس می‌تواند حتی در سامان‌های اجتماعی یا کشورهایی که فاقد سنت به کاربردن چنین واژه‌ای هستند به وجود آید. بدین‌سان، گرچه در فرانسه است که لائسیته تحت این نام در پی انقلاب ۱۷۸۹، انقلاب‌های سیاسی و اجتماعی بعدی، جنبش‌های ضد کلیسا سالاری در سده‌ی نوزدهم و به ویژه پس از کمون پاریس در سال ۱۸۷۱ تا تصویب قانون ۱۹۰۵ ابداع و اجرا می‌شود، اما در مضمون خود هر جا که دین‌سالاری حاکم باشد و در نتیجه ضرورت جدایی دولت و دین مطرح شود، می‌تواند فراروید.

با این حال در جوامعی که بیشتر از پروتستان‌تسم و رفُرماسیون تأثیر پذیرفته‌اند یعنی در اروپای شمالی، در آلمان، انگلیس و ایالات متحده، واژه‌هایی چون «سکولار»، «سکولاریزاسیون» (Säkularismus در آلمانی) و «سکولاریسم» مرسوم می‌باشند. به همین ترتیب نیز، بخشی بزرگ از اپوزیسیون ایران، به علت آشنایی بیشتر با که با زبان و ادبیات سیاسی- اجتماعی آنگلو ساکسونی دارد، در گفتمان خود از «سکولاریزم» انگلیسی استفاده می‌کند. اما می‌دانیم که در مفهوم و مضمون - و نه فقط در واژگان - تفاوت و تمایزی میان سکولاریزاسیون و لائسیته وجود دارد که بار دگر توضیح کوتاه آن را در این جا بی‌مورد نمی‌دانیم.

سکولاریزاسیون در الهیات مسیحی به معنای «این جهانی» شدن چیزی است که به «آن جهان» تعلق دارد. این اصطلاح از آغاز مسیحیت در جدال بین دو شهر: زمینی و آسمانی و دو اقتدار: خدا و قیصر، در گفتار مسیح و کلیسای او ظاهر می‌شود و رواج می‌یابد. سپس مدرنیته و به ویژه جامعه‌شناسی جدید و بیش از همه جامعه‌شناسی دین این واژه را از الهیات مسیحی وام می‌گیرد و از آن فرایندی به معنای افول نقش دین در سازماندهی اجتماعی و سیاسی جامعه می‌سازد. در چنین مفهومی، سکولاریزاسیون نزدیک و مشابه لائیسزاسیون و لائیسیته می‌شود. با این همه اما، به دلیل بار شدید دینی-مسیحی آن و تعاریف گوناگون و مختلفی که از این واژه به دست داده‌اند، امروزه اکثر نظریه‌پردازان تصدیق کرده‌اند که سکولاریزاسیون در غرب فرایندی واحد و یگانه نبوده است بلکه معنا و مضمونی چندگانه و چند بُعدی دارد. سکولاریزاسیون زمان‌ها و جنبه‌های مختلف و متفاوتی داشته است که فروکش سیادت سیاسی و اجتماعی دین در جامعه تنها یکی از معنای آن می‌باشد. در یک جمع‌بندی کلی، می‌توان به سه معنای اصلی سکولاریزاسیون که متفاوت و تا حدی نیز متضادند اشاره کرد.

معنای اول همانا افول سیادت دین در جامعه، پایان یافتن نقش سیاسی و اجتماعی آن در سازماندهی اجتماعی و سیاسی، خودمختاری حوزه‌های مختلف اجتماعی و متمایز شدن آن‌ها از یکدیگر و سرانجام تبدیل مذهب به امری خصوصی است. سکولاریزاسیون، در این معنا، چنان که گفتیم به لائیسیته نزدیک است. از این رو گاهی لائیسزاسیون نیز خوانده می‌شود. با این همه، سکولاریزاسیون، در این معنای خود، هنوز به مفهوم «جدایی دولت و دین» که در لائیسیته وجود دارد نیست. در سکولاریزاسیون، آن طور که در غرب رخ داد، کناره‌گیری دین از سیادتی که در سازماندهی اجتماعی داشته است همیشه همراه با گونه‌ای همکاری و تبانی تاریخی با دولت بوده است که موارد فراوان آن را در کشورهای پروتستانتیسم و لوتریسم در آن جا نقشی مهم در شکل‌گیری سیاسی - اجتماعی ایفا کرده‌اند، چون اروپای شمالی، آلمان و انگلستان می‌توان نشان داد (در این باره از جمله می‌توان رجوع کرد به کتاب لائیسیته چیست؟). معنای دوم سکولاریزاسیون عبارت است از گیتی‌گرایی *Verweltlichung* هگلی یا دنیایی شدن دین. در این معنا، سکولاریزاسیون یعنی امروزی شدن دین و به طور مشخص مسیحیتی که خود را با الزامات و شرایط زمانه و جهان مادی کنونی هماهنگ و هم‌ساز می‌کند. دین یا مسیحیتی که خود را به رنگ روز در می‌آورد (هایدگر). بسیاری از منتقدان اسلامی سکولاریزاسیون در ایران و کشورهای عربی، با حرکت از این تعریف، معتقداند که اسلام چون در

اساس دینی «سکولار» است یعنی به مسایل دنیوی انسان‌ها از امور اجتماعی و اقتصادی‌شان تا سیاسی و فرهنگی... می‌پردازد، پس نیازی به سکولاریزاسیون یا سکولاریسم ندارد. اینان، در عین حال، سرسختانه با لائیسیته می‌جنگند و هرگز خود را لائیک که مترادف با آت‌ه می‌انگارند، نمی‌نامند. سرانجام معنای سومی از سکولاریزاسیون وجود دارد که از آن تحت عنوان «قضیه سکولاریزاسیون» (بلومبرگ) نام می‌برند و عبارت است از انتقال نمادها، نمودارها، مضمونها و بازنمایی‌ها از حوزه دینی و الهیات به حوزه غیر دینی. از این نگاه دولت مدرن چیزی نیست جز سکولاریزاسیون کلیسا و یا مدرنیسم در واقع همانا مسیحیت سکولار شده است («تمام مفاهیم پر مغز نظریه‌ی مدرن دولت چیزی جز مفاهیم الهیات سکولار یا سکولاریزه شده نیستند» - کارل اشمیت).

بنابراین با توجه به ناروشنی و ابهام در معنای سکولاریسم و بارِ شدید تاریخی- دینی- مسیحی این واژه، ما برای تبلیغ و ترویج آن چه که خروج از دین‌سالاری یا جدایی دولت و دین می‌نامیم، از مفاهیمی چون لائیک و لائیسیته استفاده می‌کنیم که در تبیین و تعریف خود از روشنایی و یگانگی بارزی برخوردارند.

اما لائیسیت‌ه‌ی امروز در سده‌ی بیست و یکم با چالش‌های نوینی رو به رو می‌باشند. اعلامیه‌ی جهانی در باره‌ی لائیسیت‌ه توانسته است در خطوط کلی اما در گستره‌ای که شامل اوضاع و احوال اجتماعی در دموکراسی‌های غربی می‌شود، این چالش‌ها را مورد بررسی قرار دهد. ما در این پیش‌گفتار، با نگاهی عمومی‌تر، چالش‌های امروزی لائیسیت‌ه را به اختصار در سه زمینه مورد توجه قرار می‌دهیم.

۱- لائیسیت‌ه در برابر پوپولیسم.

ما امروزه به ویژه در غرب شاهد رشد کم سابقه‌ی روندهای راست، ناسیونالیست و پوپولیست هستیم. شاخص اصلی و مشترک همه‌ی آنها ضدیت با کسانی است که «مهاجر» و «خارجی» می‌نامندشان در حالی که شهروندان ساکن این کشورها می‌باشند. از شمال اروپا در فنلاند، سوئد و دانمارک تا جنوب آن در ایتالیا با گذر از آلمان، از غرب اروپا در انگلیس، فرانسه، بلژیک و هلند تا شرق آن در اتریش با گذر از سوئیس و اروپای مرکزی... در همه جای این قاره‌ی کهن‌سال که بانی آزادی، دموکراسی و حقوق بشر بوده است، ایدئولوژی و سیاستِ دِگِرسْتیزی ارتجاعی و ناسیونالیستی در رشد و نمو می‌باشند. جالب این است که این راست‌گرایان، چه افراطی و چه معتدل، ضدیت خود با

«خارجی‌ها» و به ویژه با مردمان مسلمان ساکن اروپای غربی چون عرب، ترک، آفریقایی، را به نام «هویت دینی و ملی» و «مسیحی‌تباری» خود در برابر «اسلامیسم» توجیه و تبلیغ می‌کنند.

به عنوان نمونه در فرانسه که گهواره‌ی لائیسیته محسوب می‌شود، دولت دست راستی سارکوزی و افراطیون راست‌گرا و پوپولیست چون حزب لوپنیست، سیاست‌ها و تبلیغات «خارجی» ستیزی خود را با بی‌شرمی تمام به نام دفاع از «لائیسیته» انجام می‌دهند. در آلمان نیز که زادگاه سکولاریزاسیون است، خانم مِرکِل بی‌پروا در برابر سازمان جوانان حزب دموکرات مسیحی اعلام می‌کند که «ما با ارزش‌های مسیحی پیوند خورده‌ایم و کسی که این را نپذیرد جایش در این کشور نیست».

لائیسیته اما، بنا بر ارزش‌ها، مبانی و تاریخ‌اش، هیچ قرابتی با این ایدئولوژی‌ها، سیاست‌ها و رفتارهای پوپولیستی ضدانسانی و ضد حقوق بشری ندارد. در جامعه‌ی لائیک همه‌ی ساکنان آن قطع نظر از اصل و نسب‌شان، از اعتقادات مذهبی، غیر مذهبی یا ضد مذهبی‌شان، هم‌چون شهروندانی همسان و برابر به رسمیت شناخته می‌شوند. هر کس که ساکن کشوری است، باید شهروند آن کشور با برابری حقوق و منزلت محسوب شود. لائیسیته‌ای که بر این اصول و مبانی تبیین و بنا شده است مبلغ و مروج زندگی با هم شهروندان در تکرر ریشه‌ها و اعتقادات مذهبی و غیر مذهبی‌شان است. لائیسیته با هر گونه «خارجی‌ستیزی» تحت هر نام و عنوانی بیگانه است. در لائیسیته، هر کس که در کشوری ساکن است، چه در آن جا متولد شده باشد و چه نباشد، چه مهاجر و چه غیرمهاجر، چون شهروند آن کشور، در خانه و کاشانه‌ی خود است. هیچ چیز بیشتر از حذف انسان‌ها به نام هویت دینی، ملی و مسلکی با ارزش‌های لائیک و لائیسیته ضدیت ندارد. چالش‌های امروزی لائیسیته تنها با رشد اسلام‌گرایی نیست بلکه هم‌زمان با پوپولیسمی است که در غرب با نام و نشان دفاع از «ریشه‌های مسیحی غرب» وارد میدان شده است.

۲- لائیسیته در برابر اسلام‌گرایی.

می‌دانیم که مبارزه برای استقلال و خودمختاری سیاسی- اجتماعی نسبت به دین در تاریخ جوامع بشری فرایندی بغرنج، سخت و درازی را تشکیل داده است. در اروپای غربی، نقد و نفی دین‌سالاری، در شکل «لائیسیزاسیون» یا «سکولاریزاسیون» در معنای مشابه آن، حداقل دو سده به درازا کشید و با این حال امروزه در این سامان‌ها، با وجود پدیدار مدرنیته و روشنگری، سخن از «بازگشت دین»، البته نه در شکل سابق خود، می‌کنند. آن چه که در جوامعی چون جمهوری اسلامی ایران،

در کشورهای عربی و به طور کلی در آن چه که «جهان اسلام» می نامند، سد راه گذار به سوی جدایی دولت و دین یا لائیسیته می شود، همانا موانع گوناگون فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و تاریخی ای می باشند که این سامان های اجتماعی را از آزادی، دموکراسی، جمهوری، برابری زن و مرد، عدالت اجتماعی، حقوق بشر، قانون گرایی، عدم تبعیض و برابر حقوقی مردمان در تكثر ملیتی، قومی، جنسیتی و دینی شان... باز نگه داشته اند. در این واپس ماندگی، دو سلطه اصلی یعنی استبداد و تئوکراسی اسلامی، بیشک نقشی مهم، اساسی و تعیین کننده ایفا کرده اند و می کنند. مقابلهی آشتی ناپذیر با این دو سلطه در همه عرصه ها و به ویژه در میدان اندیشه و فرهنگ و عمل سیاسی- اجتماعی، همواره وظیفهی اصلی نیروهای لائیک و چپ را در این جوامع تشکیل داده اند و خواهند داد.

مبارزهی تاریخی برای «جدایی دولت و دین» یا آن چه که ما لائیسیته می نامیم، در «جهان اسلام» دارای سه شاخص اصلی و تفکیک ناپذیر است که بار دیگر مورد تاکید و تصریح قرار می دهیم ۱- «جدایی دولت و دین» که به معنای خودمختاری دولت و بخش عمومی نسبت به هنجارهای دینی است. عدم دین رسمی در کشور و در قانون اساسی آن، عدم دخالت نهاد دین، روحانیت و شریعت در امور دولت یا سه قوای اجرایی، قانون گذاری و قضایی و بخش عمومی، عدم دخالت دولت در امور دینی و بی طرفی آن نسبت به مذاهب مختلف در کشور. ۲- آزادی عقیده و وجدان، چه دینی و چه غیر دینی، و آزادی فعالیت در راستای آنها چه به صورت فردی و چه جمعی. دین باوران و غیر دین باوران، چون همه شهروندان در برابری با هم، از آزادی فعالیت سیاسی برخوردارند. ۳- عدم تبعیض، به ویژه تبعیض دینی ولی نه تنها دینی بلکه هم چنین جنسیتی، ملیتی و غیره. برابر حقوقی شهروندان، به ویژه برابری زن و مرد، صرف نظر از اعتقادات مذهبی یا غیر مذهبی آنها و تفاوت های میان افراد.

اما از این مبارزهی مبرم تاریخی برای «جدایی دولت و دین» در «کشورهای اسلامی»، از لائیسیته ای که شاخص های آن را در بالا یادآوری کردیم و یا از آن چه که برخی ها، از جمله در ایران، «سکولاریسم» می نامند، درک مشترک و واحدی وجود ندارد. به عنوان نمونه می توان جامعهی سیاسی ایران را در نظر گرفت. امروزه در جنبش سیاسی و روشنفکری ما و در یک تقسیم بندی کلی، سه گونه بینش و دریافت متفاوت و متضاد از مناسبات دولت و دین را می توان تشخیص و تمیز داد. البته به تقریب همین تقسیم بندی را می توان در کشورهای دیگر

از جمله امروز در جوامع عربی برخاسته از انقلاب‌های اخیر چون در تونس، مصر لیبی و غیره مشاهده کرد. یک دسته، نو اندیشان دینی هستند که در بینش و گفتمان‌شان از حکومت دینی دموکراتیک یا جمهوری اسلامی سکولار دفاع می‌کنند. «سکولاریسم» ادعایی اینان به معنای کاهش سلطه‌ی دین است. اما این کاهش بیشتر از همه به مفهوم عدم دخالت دولت در امر دین و روحانیت است تا جنبه‌ی دیگر و متقابل آن یعنی پایان بخشیدن به دخالت دین، روحانیت و شریعت در امور دولت و بخش عمومی. از این نقطه نظر چنین بینشی همچنان در حفظ گونه‌ای اقتدار سیاسی- اجتماعی دین به نام «فرهنگ دینی حاکم بر جامعه» کوشا می‌باشد. از سوی دیگر، بینش و گفتمان دیگری در بخشی از اپوزیسیون وجود دارد که نزد آن «سکولاریسم» به «فرمولی» کمتر دافعه برانگیز در خدمت به سیاست اصلاحات در چهارجوب حفظ نظام جمهوری اسلامی و قانون اساسی اسلامی آن تبدیل شده است. در این جا مبارزه برای جدایی واقعی دولت و دین قربانی انگیزه‌های ممالشات‌طلبانه و فرصت‌طلبانه‌ی سیاسی می‌شود. این بینش و روش سیاسی نیز در حفظ گونه‌ای سلطه‌ی سیاسی- اجتماعی دین، حداقل در مرحله‌ای از رشد و انکشاف اجتماعی، کوشا می‌باشد. سرانجام بینش سومی وجود دارد که متمایز از دو گروه پیشین بر لائسیسته یا جدایی دولت و دین در معنا، مبانی و شاخص‌هایی که نام بردیم استوار و مصمم تاکید می‌ورزد. این گرایش همواره از منافع و مصالح جنبش‌های سیاسی- اجتماعی در جهت دموکراسی، جمهوری و جدایی دولت و دین دفاع می‌کند. مبارزه برای تحقق لائسیسته در برابر اسلامی‌گرایی در ایران و دیگر کشورها جدا از مبارزه با بینش‌ها و سیاست‌های مدارا جویانه با بنیادگرایی دینی و دین‌سالاری نیست.

۳- لائسیسته و جنبش‌های خواهانه

در دو سده‌ی گذشته، با تکوین مناسبات سرمایه‌داری و برآمدن روابط سیاسی و اجتماعی مدرن در گسست از شیوه‌ها و سامان‌های پیشین، سه عامل همواره منادی و محرک جنبش‌ها و انقلاب‌های اجتماعی از بدو پیدایش آن‌ها در شکل‌های نوین در سراسر گیتی بوده‌اند. در عصری که با جهانی‌شدن سرمایه‌داری و مناسبات سیاسی و اجتماعی برآمده از آن، مساله‌انگیزهای مبارزات اجتماعی برای تغییر نظم موجود خصلتی جهان‌روا پیدا کرده‌اند. مسایل اصلی مبارزه‌ی اجتماعی در دوران ما در همه‌ی جوامع، از جمله در کشور ما، بیش از پیش مشترک و هم‌سان شده‌اند. امروز تفاوت‌های تاریخی، فرهنگی و اجتماعی میان کشورها و جوامع بشری کنار می‌روند و جای خود را به مشترکات جهان‌روا

می‌سپارند که به نوبه‌ی خود بر مناسبات میان این جنبش‌ها در پیوندها و وابستگی‌هایشان اثری تعیین کننده می‌گذارند.

مبارزات اجتماعی برای دگرسانی در جوامع امروزی از جمله در جامعه‌ی ایران با بغرنج‌هایی اصلی و مشترک روبه‌رو می‌باشند. از میان آن‌ها، یکی که از مهم‌ترین آن بغرنج‌هاست، مسأله‌ی هدف آرمانی مبارزه برای تغییر است که امروزه نامعلوم یا ناپدید شده است. ما در این سده‌ی بیست و یکم با فقدان افق آرمانی در جنبش‌های سیاسی- اجتماعی مواجه هستیم و این در زمانی است که از یک سو ایدئولوژی‌های آرمان‌گرای سده‌ی نوزدهم و بیستم در بوته‌ی عمل و آزمایش باطل شده‌اند و از سوی دیگر آرمان‌زدگی و بی‌آرمانی گستاخانه تبلیغ و ترویج می‌شود. دیگری، که این نیز از مهم‌ترین بغرنج‌های زمانی ما است، فقدان راه‌کار برای بهبود شرایط زندگی و معیشت انسان‌ها یعنی در یک کلام مشکل تحقق بخشیدن به بهزیستی، برابری و عدالت اجتماعی در جوامع امروزی است. عمل کردن در جهت این خواسته‌ها امروزه با نفی مناسبات سرمایه‌داری که فراگیر، جهانی و بیش از پیش نابودکننده‌ی انسان‌ها و شرایط و محیط زیست‌شان شده است و می‌شود یعنی با فراروی از این نظم حاکم ملی و جهانی رابطه‌ای تنگاتنگ پیدا کرده است.

اما این افق آرمانی عصر ما چه می‌تواند باشد؟ میدان‌های دخالت‌گری سیاسی و اجتماعی در جهت چنین افق ایجابی کدامین‌اند؟ نام چنین هدف و افقی را «رهاپی» یا «رهاپیش» Emancipation می‌گذاریم و حرکت به سوی آن را **جنبش‌رهاپی‌خواهانه** می‌نامیم. این مفهوم را باید در گستره‌های مبارزاتی و مداخله‌گری‌اش تعریف و تبیین کرد. در مبارزه برای برچیدن بساط مالکیت و سرمایه. در مبارزه برای محو دولت و «سیاست» واقعاً موجود که نام دیگر «حکومت کردن و تحت حاکمیت قرار گرفتن» (آرنت) است. در مبارزه جهت برابری و عدالت اجتماعی. در مبارزه‌ی مردمان برای تصاحب مستقیم و بی‌واسطه (بدون نمایندگی) امور خود توسط خود و به دست خود و برای خود. در مبارزه برای تکامل آزادانه‌ی هر فرد چون شرط آزادانه‌ی همگان در مشارکت و انجمن با هم (حرف اول و آخر مانیفست کمونیست).

اما در چنین شرایطی و به طور نمونه در ایران، میدانیم که سه اصل جمهوری، دموکراسی و جدایی دولت و دین یا آن چه که ما در درازای این پیشگفتار لائیسیته نامیدیم، گر چه پایه‌هایی بدون تردید بنیادین و اساسی در برچیدن بساط استبداد و استقرار قانون و حقوق بشر را تشکیل می‌دهند و از این نگاه **پیش‌شرط‌های** هر گونه تحول و دگرگونی هستند، اما میدانیم که این‌ها همه با هم و یا به تنهایی

راه‌حل و پاسخی به چگونگی برون رفت از مناسبات اقتصادی مسلط و تحقق عدالت اجتماعی به دست ن‌م‌دهند. مناسبات اقتصادی حاکم در ایران که آمیزشی از سرمایه‌داری و اقتصادی رانتهی متکی بر دولتی مستبد و فعال‌م‌ایشاست، در بنیاد خود، استثمار، تبعیض، نابرابری، بی‌عدالتی و هم‌چنین تخریب و نابودی نیروهای انسانی، مادی و معنوی را تولید و بازتولید می‌کنند. برای تغییر و دگرگون ساختن چنین مناسباتی، جنبش‌رهای‌خواهانه‌ی مردم ایران و دیگر نقاط جهان، با تکیه بر سه اصل عام و بنیادین جمهوری، دموکراسی و لائیسیت‌ه و با حرکت از آن‌ها، در عین حال نیاز به ایده‌ها و راه‌کارهای ف‌راسوی این اصول و مبانی دارد. لائیسیت‌ه، از دیدگاه ما، با پایان بخشیدن به قیومیت و سلطه‌ی دین بر جامعه و سیاست تنها گام نخستین را در سیر تاریخی جنبش‌رهای‌خواهانه مردم بر می‌دارد. آن چه که در این پیش‌گفتار طرح کردیم و آن چه که می‌تواند پیام نهایی بیانیه‌ای که در زیر می‌خوانید یعنی اعلامیه‌ی جهانی در باره‌ی لائیسیت‌ه در سده‌ی بیست و یکم باشد، به باور ما چیزی جز این نیست.

آبان ۱۳۹۰ - شیدان وثیق

اعلامیه‌ی جهانی

در باره‌ی لائیسیت‌ه در سده‌ی بیست و یکم(*)

Déclaration universelle sur la laïcité au XXI^{ème} siècle

دیباچه

با توجه به گوناگونی فزاینده‌ی اعتقادات دینی و اخلاقی در جوامع امروزی که دولت‌های مدرن را در پشتیبانی از همزیستی □موزون به چالش می‌کشد؛

با توجه به ضرورت محترم شمردن تکثر باورهای دینی، غیر دینی، لادری و فلسفی و لزوم تقویت رایزنی‌های دموکراتیک و مسالمت‌آمیز با روش‌های مختلف؛

و با توجه به حساسیت روزافزون انسان‌ها نسبت به آزادی‌ها و حقوق اساسی‌شان که دولت‌ها را از یک سو ملزم به پاسداری از توازن میان اصل به رسمیت شناختن کثرت‌گرایی و از سوی دیگر ادغام (انتگراسیون) شهروندان در ساحت عمومی می‌کند؛

ما دانشگاهیان و شهروندان کشورهای مختلف جهان، اعلامیه زیر را در

برابر تامل همگان جهت رایزنی عمومی قرار می‌دهیم.

اصول اساسی

ماده ۱ تمام افراد بشر از حق آزادی عقیده و اعمال آن به صورت فردی یا جمعی برخوردارند. این حق مستلزم آزادی گرویدن به دین یا فلسفه‌ای خاص (به ویژه خداناباوری و لادری‌گری)، به رسمیت شناختن استقلال عقیده و وجدان فردی و همچنین آزادی شخصی افراد بشر از هر دو جنسیت و انتخاب آزاد آنها در زمینه‌ی دین و عقیده است. این حق همزمان مستلزم به رسمیت شناختن استقلال و خودمختاری ادیان و اعتقادات فلسفی توسط دولت در محدوده‌ی نظم عمومی دموکراتیک و احترام به حقوق اساسی افراد است.

ماده ۲ برای آن که دولت‌ها قادر به تضمین رفتاری برابرانه با افراد بشر، ادیان مختلف و اعتقادات گوناگون (در محدوده‌های تعیین شده) باشند، نظم سیاسی باید در تدوین هنجارهای جمعی، بدون سلطه‌ی مذهب یا عقیده‌ای خاص بر قدرت سیاسی و نهادهای جمعی، آزاد باشد. ادیان و گروه‌های عقیدتی می‌توانند آزادانه در رایزنی‌های جامعه‌ی مدنی شرکت کنند، اما در عوض به هیچ‌رو نباید بالاسر جامعه باشند و از پیش‌دکترین‌ها یا رفتارهایی را بر جامعه تحمیل کنند.

ماده ۳ برابری تنها صوری نیست بلکه باید خود را در عمل سیاسی از راه هوشیاری دایم آشکار سازد تا هیچ تبعیضی بر افراد بشر در بهره‌وری از حقوق‌شان، به ویژه حقوق شهروندی‌شان، قطع نظر از اعتقاد یا عدم اعتقادشان به مذهب یا فلسفه‌ای خاص، اعمال نشود. برای رعایت آزادی اعتقادات دینی یا غیر دینی هر کس در جامعه، انجام برخی «توافقه‌های منطقی» میان سنت‌های ملی گروه‌های اجتماعی در اکثریت و گروه‌های اجتماعی در اقلیت لازم به نظر می‌رسد.

لائسیسته چون اصل بنیادین دولتِ قانون‌گرا

ماده ۴ ما لائسیسته را چون هماهنگی سه اصل نام فوق و در شرایط اجتماعی- تاریخی و جغرافیایی - سیاسی گوناگون تعریف می‌کنیم: احترام به آزادی عقیده و مذهب و کاربستِ فردی یا جمعی آن؛ خودمختاری و استقلال سیاست و جامعه‌ی مدنی نسبت به هنجارهای مذهبی و فلسفی خاص و عدم تبعیض مستقیم یا غیر مستقیم نسبت به افراد بشر.

ماده ۵ به این ترتیب فرایند لائسیسته هنگامی نمایان می‌شود که

دولت مشروعیت خود را از دین یا تفکری خاص کسب نکند و همه‌ی شهروندان بتوانند در اعمال حاکمیت خود بر اجرای قدرت سیاسی آزادانه، به صورتی مسالمت‌آمیز و با برخورداری از حقوق و منزلت برابر، رایزنی کنند. چنین فرایندی، با احترام به اصول یاد شده، در پیوند فشرده با تکوین هر دولت مدرنی که قصد تضمین حقوق اساسی شهروندان را داشته باشد انجام می‌پذیرد. بنابراین، عناصر لائسیسته ناگزیر در هر جامعه‌ای که بخواهد مناسبات اجتماعی متأثر از منافع یا جهان‌بینی‌های اخلاقی و مذهبی گوناگون را هماهنگ سازد، نمایان می‌شوند.

ماده‌ی ۶ لائسیسته، در چنین مفهومی، عنصر کلیدی زندگی دموکراتیک را تشکیل می‌دهد. لائسیسته به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر بر سیاست و حقوق تاثیر می‌گذارد و در همراهی با پیشروی دموکراسی، حقوق اساسی افراد و کثرت‌گرایی و پذیرش سیاسی و اجتماعی این کثرت‌گرایی را به رسمیت می‌شناسد.

ماده‌ی ۷ لائسیسته نه تنها در انحصار فرهنگ، ملت، کشور یا قاره‌ای خاص نیست بلکه می‌تواند در کشوری که استفاده از چنین واژه‌ای در آن جا مرسوم نیست، وجود داشته باشد. فرایندهای لائسیزاسیون در فرهنگها و تمدن‌های گوناگون به وجود آمده‌اند و می‌توانند به وجود آیند بدون آن که ناگزیر به این نام خوانده شوند.

مباحث لائسیسته

ماده‌ی ۸ وجود «حریم‌های مقدس مدنی» که در پیوند با شکل‌هایی از دین مدنی قرار می‌گیرند چون تاریخ‌های مذهبی در سالنامه‌ی عمومی، مراسم رسمی خاک‌سپاری... و به طور کلی توازن میان آنی که ریشه در میراث تاریخی دارد و آنی که با چندگانگی امروزی در زمینه‌ی مذهب و اعتقادات در جامعه‌ای معین سازگاری دارد، همه‌ی این‌ها را نمی‌توان مسائلی حل شده و تغییرناپذیر دانست و تفکر در باره‌ی‌شان را پسراند. این‌ها بر عکس موضوع بحث و گفت و گویی لائیک، دموکراتیک و مسالمت‌آمیز را تشکیل می‌دهند.

ماده‌ی ۹ سه اصل احترام عینی به آزادی عقیده و وجدان، خودمختاری و استقلال سیاست و جامعه‌ی مدنی نسبت به هنجارهای خاص و عدم تبعیض را باید در بحث‌های ضروری امروزی به کار گرفت. از آن جمله‌اند روابط تن با جنسیت، بیماری و مرگ، رهایی زنان، برابری زن و مرد، تعلیم و تربیت کودکان، ازدواج‌های مختلط، مسائل مربوط به شرایط اقلیت‌های

مذهبی و غیر مذهبی و سرانجام آزادی عقیده و اندیشه‌ی کسانی که اعتقادات مذهبی ندارند و یا آن‌ها که منتقد دین هستند.

ماده ۱۰ توازن میان سه اصل تشکیل دهنده لائیسیته در عین حال مشی راهنمایی برای دیگر مباحث دموکراتیک می‌باشند چون: آزادی به جا آوردن مذهب، آزادی بیان، آزادی اظهار اعتقادات مذهبی و فلسفی، مسائل مربوط به تبلیغ دین و محدودیت‌های آن توسط اصل احترام به دیگری، مسأله‌ی تداخل و تمایز میان حوزه‌های مختلف زندگی اجتماعی، الزام‌ها از یک سو و برخی ملاحظات و توافقات منطقی از سوی دیگر در زمینه‌ی تحصیل و اشتغال.

ماده ۱۱ مباحثات در باره‌ی (پرداختن به) این پرسش‌های گوناگون مسائل دیگری را نیز مطرح می‌کند و به میان می‌کشند. مسأله‌ی چون بازنمایی هویت ملی، قواعد بهداشت عمومی، تعارض‌های ممکن موجود میان قانون مدنی، بازنمودهای اخلاقی شخصی و آزادی انتخاب فردی و سرانجام اصل سازگار بودن آزادی‌ها. در هیچ کشوری و هیچ جامعه‌ای لائیسیته‌ی مطلق وجود ندارد. با این همه، پاسخ‌های گوناگونی که ارائه می‌شوند به هیچ رو با هم برابر و همسان در زمینه‌ی لائیسیته نیستند.

لائیسیته و چالش‌های سده‌ی بیست و یکم

ماده ۱۲ به واقع، بازنمایی حقوق اساسی از زمان انتشار اعلامیه‌های حقوق بشری (در پایان سده‌ی هیجدهم) بسیار متحول شده است. نقش عمده در این اعلامیه‌ها را معنای مشخص منزلتِ برابرانه‌ی افراد بشر و برابری حقوق آن‌ها ایفا می‌کند. از این‌رو چهارچوب دولتی لائیسیته امروز در برابر مسائل گوناگونی قرار گرفته است. مسأله‌ی چون موقعیت‌های اجتماعی خاص و حقوق مدنی، تضادهای قانون مدنی با برخی هنجارهای مذهبی و اعتقادی، سازگاری میان حقوق والدین و آن چه که در میثاق‌های بین‌المللی حقوق کودک شناخته شده است و همچنین حق «کفرگویی».

ماده ۱۳ از سوی دیگر، در کشورهای مختلف دموکراتیک، فرایند لائیسیزاسیون از نظر بسیاری از شهروندان به یک ویژگی ملی تبدیل شده است تا حدی که هر گونه تردید نسبت به آن مردمان این سامان‌ها را به هراس می‌اندازد. افزون بر این لائیسیزاسیون فرایندی دراز و تعارضی بوده است و در نتیجه هراس از تغییرات در این زمینه می‌تواند خود را متجلی کند. اما تحولات ژرف اجتماعی در حال شدن

می‌باشند و لائیسیته نیز نمی‌تواند خشک و ساکن باقی بماند. بنا بر این برای یافتن پاسخ‌های نوین در برابر چالش‌های جدید باید از تعصب‌ها و هراس‌ها اجتناب ورزید.

ماده ۱۴ فرایندهای لائیسیزاسیون، در آن جا که به وقوع پیوسته‌اند، از لحاظ تاریخی منطبق با زمانی بوده است که سنت‌های مذهبی نظام‌های مسلط اجتماعی را تشکیل می‌داده‌اند. توفیق این فرایندها مایه‌ای نوعی خصوصی شدن امر دینی و اعتقادی شده است به طور که اکنون بُعدی از آزادی انتخاب فردی را تشکیل می‌دهد. برخلاف هراسی که در برخی از جوامع وجود دارد، لائیسیته به معنای لغو دین نبوده بلکه آزادی انتخاب در زمینه‌ی مذهب است. به موجب آن امروز و در هر جا که لازم باشد، دین از تحمیل خود به اجتماع و سیاست چون امری مسلم دست برمی‌دارد. اما هر آن کس که می‌گوید آزادی انتخاب، همچنین می‌گوید آزادی امکان اصالتی دینی یا اعتقادی.

ماده ۱۵ ادیان و اعتقادات فلسفی، به این‌سان، از جهت اجتماعی مکان‌های قابلیت‌های فرهنگی را تشکیل می‌دهند. لائیسیته در سده‌ی بیست و یکم باید امکان هم‌سازی چندگانگی فرهنگی و انسجام سیاسی و اجتماعی را به وجود آورد. هم‌چنان که لائیسیته‌های تاریخی توانستند چندگانگی مذهبی را با انسجام سیاسی و اجتماعی آشتی دهند. با حرکت از این شرایط کلی است که برآمدن شکل‌های نوین دین‌خویی را می‌بایست مورد تجزیه و تحلیل قرار داد، چه آن‌هایی که از سرهم‌بندی سنت‌های دینی و آمیخته‌ای از مذهب و غیر مذهب ساخته شده‌اند و چه گفتمان‌های جدید مذهبی و یا اشکال متنوع رادیکالیسم دینی. هم‌چنین در این شرایط خصوصی شدن امر دینی است که باید دریافت چرا خلاصه کردن دین تنها در به جا آوردن کیش کار دشواری است و چرا لائیسیته به منزله‌ی چهارچوب عمومی هم‌زیستی موزون بیش از همیشه شایسته است.

ماده ۱۶ امروزه این باور که ترقی علمی و فنی می‌تواند موجب پیشرفت اخلاقی و اجتماعی شود رو به افول نهاده است. این امر آینده را نامعلوم می‌سازد، آرائی تصویرری روشن از آن را دشوار تر می‌کند و خوانایی بحث‌های سیاسی و اجتماعی را کاهش می‌دهد. پس از توهّمات در باره‌ی ترقی، خطر این است که به طور بکجانبه برای خاستگاه افراد مزیت قایل شویم. این وضعیت ما را وا می‌دارد که در چهارچوب لائیسیته خلاقیت نشان دهیم و شکل‌های نوینی از پیوند سیاسی و اجتماعی را ابداع کنیم که بتوانند از عهده‌ی این اوضاع احوال جدید برآیند و برای تاریخی که با هم می‌سازیم مناسبات نوینی بیافرینند.

ماده ۱۷ فرایندهای گوناگون لائیسزاسیون منطبق با رشد و توسعه‌ی گوناگون دولت‌ها بوده‌اند. افزون بر آن، لائیسیت‌ها بنا بر این که دولت تمرکزگرا بوده یا فدرال، در شکل‌های گوناگونی نمایان شده‌اند. ایجاد مجموعه‌های بزرگ فرادولتی و جدا شدن نسبی اما واقعی امر قضایی از امر دولتی شرایط نوینی را ایجاد کرده‌اند. دولت، با این حال، شاید بیشتر در مرحله‌ی موتاسیون باشد تا افول. گرایش دولت در این جهت است که در ساحت بازار کمتر دخالت کند و حداقل بخشی از نقش «دولت رفاهی» را که در برخی کشورها کم و بیش ایفا می‌کرده است، از دست بدهد. اما دولت، در عوض، در ساحت‌هایی دخالت می‌کند که تا کنون خصوصی و حتا شخصی تلقی می‌شدند. دولت امروز شاید بیش از گذشته به درخواست‌های حفظ امنیت که برخی از آنها می‌توانند آزادی‌ها را تحدید کنند، پاسخ می‌دهد. در نتیجه ما باید میان لائیسیت، عدالت اجتماعی و آزادی‌های فردی و جمعی که باید تضمین و تقویت شوند، پیوندهایی نوین کشف کنیم.

ماده ۱۸ در عین مراقبت از لائیسیت که در اوضاع و احوال کنونی جنبه‌هایی از یک مذهب مدنی جدید به خود نگیرد و کم و بیش خود را مقدس نکند، فراگیری اصول تفکیک ناپذیر لائیسیت می‌تواند به فرهنگ همزیستی اجتماعی و مسالمت‌آمیز کمک رساند. چنین امری اما مستلزم آن است که لائیسیت به عنوان یک ایدئولوژی ضد مذهبی و جامد تفهیم نشود. تنها برداشتی لائیک، دینامیک و ابداعی از لائیسیت می‌تواند در برابر چالش‌های اصلی سده‌ی بیست‌ویکم پاسخی دموکراتیک ارائه دهد. چنین مفهومی از لائیسیت است که به آن امکان خواهد داد به طور واقعی به عنوان اصل بنیادین با-هم-زندگی کردن ظاهر شود، در شرایط دنیای امروزی که کثرت‌گرایی جهان‌بینی‌ها را نباید چون خطر بلکه غنیمتی حقیقی به شمار آورد.

این اعلامیه‌ی توسط ۱۲۰ نفر از دانشگاهیان کشورهای مختلف در ۹ دسامبر ۲۰۰۵ در مجلس سنای فرانسه انتشار یافت.

(۱) خانم میشلین میلو Micheline Milot از کانادا و آقایان ژان بوبرو Jean Baubérot از فرانسه و روبرتو بلانکارت Robert Blancarte از مکزیک.

(۲) برای مطالعه متن اعلامیه به زبان فرانسه و یا انگلیسی می‌توان از جمله در آدرس‌های زیر رجوع کرد:

مبانی فلسفی- سیاسی «مسأله ی لائیک»

شیدان وثیق

دامنه ی بحثِ لائیسیته چنان گسترده است که بررسی همه ی جانبه ی آن نیاز به تالیفات و سمینارها دارد. در کتاب «لائیسیته چیست؟» (1) سعی کردیم تعریفی از پدیدار و مقوله ی لائیسیته به دست دهیم. مبانی فلسفی، سیاسی، اجتماعی و تاریخی آن را تا حدودی توضیح دادیم. هم چنین، اختلاف لائیسیته و سکولاریسم را نشان دادیم (2) و به نقد برخی نظریه پردازان ایرانی در باره ی سکولاریسم پرداختیم. این تلاش، البته، مدخلی بیش نیست و باید با مساعی دیگر کوشندگان تدقیق و تکمیل شود.

در این گفتار، «مسأله انگیزهای لائیسیته» (3) را یادآوری می کنیم. بطور مشخص موضوعی را به بحث می گذاریم که در کتاب «لائیسیته چیست؟» به آن پرداخته ایم. یعنی ریشه های «مسأله ی لائیک» رادر فلسفه، تراژدی و گفتمان سیاسی یونان سده ی پنجم پیش از میلاد، نشان می دهیم.

در ادامه ی این سلسله گفتارها، مبانی فلسفی- سیاسی «مسأله ی لائیک» را در سیر تاریخ اندیشه ی سیاسی و فلسفه ی سیاسی پس از یونان، مورد تأمل و بررسی قرار خواهیم داد. در جریان این بحث ها، متن های فلسفی - سیاسی اساسی و پایه ای برای شناخت و مطالعه ی عمیق تر مبانی لائیسیته را برگزیده و به خوانندگان علاقه مند ارائه می دهیم.

می دانیم که لائیسیته، در واقع، پدیدار عصر جدید است. مبانی نظری، فلسفی و عملی آن از سده ی شانزدهم به بعد در اروپا ظاهر می شوند. پس در يك نگاه اولیه، جست و جوی مبانی لائیسیته در یونان دو هزارو

پانصد سال پیش را می توان اقدامی غیر تاریخی و بی حاصل تلقی کرد. بویژه چون در یونانیتِ مورد نظر ما، پولیس (شهر) (4)، دین و خدایان خصوصیات دولت مدرن، ادیان ابراهیمی و خدای یکتای امروزی را ندارند. "در ایزدان پرستی poythéisme یونانی، خدایان متعدد... نه جاویدان، نه کامل، نه دانای کل و نه قادر مطلق اند؛ آن ها دنیا را نیافریده اند؛ آن ها در دل جهان و توسط جهان به دنیا آمده اند. خدایان یونان، چون آدمیان، اما بر فراز آن ها، بخش لاینفکی از کیهان اند." (5).

پس با درک مخاطراتی که یک **ناهمزمان خوانی تاریخی** (6) در بر دارد، آگاهانه دست به چنین کاوشی زده ایم. زیرا معتقدیم که مبانی مسأله انگیزهای لائیسیتِه را می توان در لحظه ای از تاریخ یونان پیدا کرد. لحظه ای که با عروج دموکراسی آتنی مقارن است. در نتیجه، «**بازگشت به یونان**» را ضروری می دانیم. چون گفتار ما جنبه ی فلسفی- سیاسی دارد و هر کس که چنین بحثی دارد نمی تواند به سرچشمه ی پولیتِیا Politeia - که به ناچار «سیاست» ترجمه می کنیم در حالی که چنین برابر سازی ای نارواست (7) - و هم چنین به مبادی یونانی فلسفه ی سیاسی باز نگردد. زیرا، سرانجام، بر این باوریم که نظریه پردازی سیاسی - فلسفی در باره ی لائیسیتِه نمی تواند از کنار آن مبانی یونانی، بدون تأمل و تعمق در باره ی آن ها، بگذرد.

ابتدا از منظر واژه شناسی، ریشه ی لغت نامه ای «لائیک» و «لائیسیتِه» را بررسی می کنیم. سپس تعریفی از لائیسیتِه بر مبنای سه اصل تفکیک ناپذیرِ آن ارائه می دهیم. از تعریف فوق سه **پرلماتیک لائیسیتِه** را استنتاج می کنیم.

- در بخش دوم بحث، سه پرلماتیک نامبرده را در فلسفه، تراژدی و سیاست یونان سده ی پنجم پیش از میلاد نشان می دهیم. یعنی به طور مشخص در تقابل پروتاگوراس- افلاطون، در آنتیگون سوفوکل و در خطابه ی پریکلِس به روایت توسیدید.

ریشه شناسی واژه های «لائیک» و «لائیسیتِه»

«لائیک» laïc, laïque و «لائیسیتِه» Laïcité اشتقاقی از «لایکوس» Laikos است، این کلمه نیز ریشه در واژه ی «لائوس» Laos دارد.

لايکُس (Laicus) (Laikos به لاتین) صفت است و به معنای آن چیزی است که به لائوس یا مردم تعلق دارد. ناشی از مردم یا برخاسته از مردم است. چیزی را گویند که عمومیت دارد، مشترک است، خارج از حوزه ی اداری و رسمی است. غیر دولتی است. مدنی civil در برابر نظامی است. این واژه در انجیل و تورات غایب است در حالی که در کتاب مقدس و در کلام یهودی - مسیحی به کرات از لائوس به مفهوم «خلق مسیح» سخن رفته است. خلقی که مسیح، شبان و راعی اوست.

«لائوس»، واژه ای یونانی است که هَمَدِگِری در زبان های غیر یونانی ندارد. پس در زبان های هند و اروپایی برابری برای آن نمی توان یافت. (در تعریف لائوس و دموس از واژگان نهادهای هند و اروپایی، کار بسیار ارزشمند امیل بنونیست Emile Benveniste، بخش دوم، «قدرت، حقوق، مذهب»، فصل نهم: «شاه و خلق اش» و هم چنین از فرهنگ ریشه شناسی زبان یونانی، نوشته ی پیر شانترن Pierre Chantraine، استفاده کرده ایم).

«لائوس» در زبان یونانی قدیم، به معنای «مردم» یا «مردمان» در تمایز با «رئیسان» است. نزد هومر، لائوس عنوانی است که به «سربازان عادی» نسبت به سران و فرماندهان ارتش اطلاق می شود. با تأسیس شهر یونانی (پولیس Polis)، لائوس معنای «مردم»، «آدمیان»، «اهالی»، «افراد شهر»، «شهروندان»، «اعضای انجمن شهر» و یا «مردم مجتمع در مجلس» را پیدا می کند.

لائوس و دِموُس demos دو واژه ی یونانی - هومری برای نامیدن يك چیز اند: «مردم» یا «خلق» People, People.

اما اگر دِموُس در اصل به معنای «مُلک»، «سرزمین» و ساکنین آن است؛ سپس، با اصلاحات کلیستن، به تقسیمات منطقه ای در شهر آتن اطلاق می شود (8)؛ معنای لائوس، ریشه در يك تقسیم بندی اجتماعی - کارکردی دارد. لائوس مردمی را گویند که در مناسبتی با «رئیس»، «فرمانده»، «راهبر»، «شبان» یا «راعی» قرار می گیرند.

ویژگی و اختلاف لائوس نسبت به دِموُس در همین جا ست. لائوس به مردمی گویند که تحت اقتدار «رئیس» قرار دارد. پس رئیس، «خارج» از مردم جای دارد. در حالی که دِموُس، همه ی ساکنان يك سرزمین را شامل می شود، صرف نظر از مناسبات رئیس و مرئوسی درون جامعه. استعاره ای که یونانیان برای عنوان شاه به کار می برند: Poimen Laon، بیان گر ویژگی کلمه ی لائوس است. در این عبارت که به

معنای «شبان خلق ها»ست، «جدایی» نام برده را به خوبی می توان تشخیص داد. در لائوس (خلق) و لائون (جمع خلق یا خلق ها)، رئیسان، فرماندهان... و راعیان جایی ندارند. اصطلاح دینی - مسیحی «خلق مسیح» بر همین تعریف دلالت دارد. خلقی که تحت هدایت پیامبر قرار دارد، در عین حال، «متمايز» و «جدا» از اوست. بدین سان، در تبارشناسی یونانی واژه های لائیک و لائیسیتیه، علاوه بر کلمه ی «مردم»، ایده ی «جدایی» را نیز به گونه ای پیدا می کنیم(9).

لائوی Laotī مشتق دیگری از لائوس است که به عوام در تمايز با منصب داران اطلاق می گردد. لائوی، در نوشته های یونانی در باره ی مصر باستان، مردمی را گویند که در این سرزمین از کاهنان و مقامات دینی جدايند.

اما « لائیک» Laïc یا Laïque واژه ی لاتینی است که از سده ی دوازده میلادی در ادبیات کلیسای ecclésiastique و بویژه پس از قرن شانزده در اروپا متداول می شود. این واژه، همان طور که گفتیم، از لائیکس یونانی قدیم برآمده که از همان ریشه لائوس مشتق می شود.

معنای لائیک در قرون وسطی، به طور مشخص، با ساختار مندی کلیسا چون جامعه ی دینی در ارتباط بود. بدین ترتیب که این جامعه به دو «طبقه» یا دسته تقسیم می شدند: لائیک ها Laïcs و کلر ها Clercs. لائیک ها آن دسته از اعضای جامعه دینی یا مردمان مؤمنی بودند که در قبال کلیسای مسیح وظایف دیگری جز آن چه که غسل تعمید از آنان می طلبید، بر عهده نداشتند. لائیک ها، در يك کلام، به مسیحیان عادی، مؤمنین یا همان «خلق مسیح» گفته می شد.

در مقابل، کلر ها Clercs یعنی کلیساوندان یا کارمندان کلیسا قرار داشتند. اینان آن دسته از مسیحیانی بودند که، بر خلاف لائیک ها، در جامعه ی مسیحی و در ساختار سلسله مراتبی کلیسا دارای رتبه، شغل، منصب و مقامی بودند. آن ها، از سوی کلیسا، وظایف اداری (در حکومت و نهاد های دولتی)، فرهنگی (در اداره انجمن ها و مؤسسات فرهنگی) و آموزشی (در کار تدریس و تعلیم)... بر عهده داشتند. کلر ها در حقیقت منصب داران و کارمندان کلیسا به حساب می آمدند و از این دستگاه یا از دولت برای انجام وظایف اداری، فرهنگی، سیاسی و دینی شان حقوق دریافت می کردند. بدین ترتیب، در معنای اولیه و کلیسای آن، لائیک در برابر کلر تعریف می شود. لائیک مسیحی ای است که به «طبقه» یا رسته ی کشیشان و کارمندان کلیسا Clergé تعلق ندارد.

در تعریف مدرن آن، «لائیک»، صفتی است که به «نهاد» یا قانون اطلاق می شود. نهاد لائیک، نهادی را گویند که از نهاد دین «جدا»ست. غیر دینی است و از اصول مذهبی پیروی نمی کند. قانون لائیک قانونی را گویند که مستقل از احکام و قوانین دینی وضع شده است. از «دولت لائیک»، «مدرسه ی لائیک»، «انجمن لائیک»... یا «قانون لائیک» سخن می رانیم ولی چیزی به نام «جامعه ی لائیک» نمی شناسیم. زیرا در جامعه، دین و نهاد های دینی حضور دارند و بخشی از جامعه ی مدنی را تشکیل می دهند. لائیسیت، «جدایی» جامعه و دین نیست بلکه «جدایی» دولت و دین است. در همین راستا، اگر از «لائیک ها» صحبت می شود، منظور از این عبارت، طرفداران «جدایی دولت و دین» یا هواداران لائیسیت است. پس، یک فرد «لائیک» می تواند متدین باشد، همان طور که می تواند آتیه (بی خدا) (10) و یا آگنوستیک (ناشناسا انگار) (11) باشد.

مسأله انگیزهای «لائیسیت»

همان طور که در کتاب لائیسیت چیست؟ نوشتیم و در گفتاری به مناسبت سالروز قانون 1905 در فرانسه تأکید کردیم، یادآوری می کنیم که لائیسیت از سه اصل تفکیک ناپذیر تشکیل شده است. این سه اصل باید باهم و هم زمان وجود داشته باشند تا بتوان از لائیسیت به معنای کامل و واقعی صحبت کرد.

اصل اول، «جدایی دولت و دین» یا «جدایی نهاد دولت و نهاد های دینی» است (12). در این جا، «دولت» (13)، بنا به تعریف اختیاری ما، شامل سه قوای مقننه، قضایی و اجرایی و به طور کلی همه ی نهاد های عمومی یا دولتی می شود.

در توضیح این اصل می گوئیم که:

- دولت مشروعیت خود را از دین، مذهب و یا نهاد دینی چون کلیسا، روحانیون... کسب نمی کند.

- دولت دینی را به رسمیت نمی شناسد، از جمله با ذکر آن در قانون اساسی نظام. دولت و به طور کلی بخش عمومی (دولتی)، عاری از هر گونه نماد دینی است. بنابراین، نه خود، هویت دینی دارد و نه برای ملت و مردم، هویت دینی تعیین می کند.

- دولت و نهادهای عمومی (دولتی)، مستقل از اصول و قوانین دینی عمل می کنند. یعنی مستقلاً هنجارهای جمعی خود را تعیین و تدوین می کنند. به بیان دیگر، سیاست ها و قوانین کشوری یا ملی، مستقل از این که با احکام و اصول مذهبی مغایرت داشته باشند یا نداشته باشند، تبیین می گردند.

اصل دوم، تأمین آزادی وجدان(14)، از جمله آزادی های دینی (و هم چنین غیر دینی) توسط دولت لائیک است. در این جا، لائیسیته، در تایید و در راستای ماده های مربوطه در اعلامیه ی جهانی حقوق بشر (10 دسامبر 1948) عمل می کند(15).

در توضیح این اصل می گوئیم که:

- دولت لائیک، با محترم شمردن اصل کثرت باوری (پلورالیسم) (16)، آزادی وجدان از جمله آزادی های دینی را به رسمیت می شناسد. دین باوران، به سان همه ی شهروندان، در انجام مراسم و اشاعه ی اعتقادات و شعایر خود، به صورت تبلیغ و ترویج، آزاد اند. دین در جامعه، تنها «امر خصوصی» به معنای «امر فردی» نبوده بلکه هم فردی و هم جمعی است. فعالیت های دین باوران در اشکال مختلف - فردی یا تشکیلاتی- و در انواع مختلف - اجتماعی، فرهنگی، سیاسی... - بخشی از فعالیت جامعه ی مدنی به حساب می آیند. آزادی این فعالیت ها توسط دولت لائیک تضمین می شود.

- دولت لائیک در امور دینی و نهاد های دینی، که به نوبه ی خود مستقل از دولت عمل می کنند، دخالت نمی کند. دولت، دین دولتی یا مذهب رسمی با وزارت خانه و غیره نمی سازد. نهاد های دینی را تابع خود نمی کند. آن ها را تحت قیمومت خود در نمی آورد.

اصل سوم، نفی هر گونه تبعیض مستقیم یا غیر مستقیم به لحاظ دینی است.

دولت لائیک با همه ی شهروندان، صرف نظر از تعلقات دینی یا غیر دینی شان، همسان برخورد می کند. دولت برای دین، مذهب یا مسلکی و یا برای باورمندان به دین، مذهب یا مسلکی، امتیاز خاص و ویژه ای قائل نمی شود.

بدین ترتیب، لائیسیته «چیزی» بیشتر یا کمتر از تعریف و مضمونی که گفته شد، نیست.

برای تعریفی موجز و کامل از آن، چنین می‌گوییم:

لائسیته، فرایندی سیاسی - اجتماعی است که مناسبات میان دولت و دین (یا میان نهاد دولت و نهاد های دینی) را بر اساس سه اصل جدایی و استقلال دولت و دین، آزادی وجدان و عدم تبعیض دینی، تعیین و تبیین می‌کند.

از اصول فوق، سه مسأله انگیز را استخراج می‌کنیم:

1- مسأله انگیز اول: در لائسیته، قوای دولتی از سرمشق (پارادیگم) (17) برینی، چون موازین و هنجارهای دینی، پیروی نمی‌کند.

2- مسأله انگیز دوم: در لائسیته، آزادی وجدان، از جمله آزادی های دینی، تأمین می‌شوند و تبعیض یا امتیازی بر مبنای دین یا مذهب وجود ندارد.

3- مسأله انگیز سوم: در لائسیته، نهاد دین، کلیسا یا روحانیت، مستقل از دولت اند و تحت نفوذ، کنترول و یا قیمومت آن قرار نمی‌گیرند.

مبانی «مسأله ی لائیک» در اندیشه ی سیاسی و فلسفه ی سیاسی یونان

اکنون، با علم به جنبه ی ابداعی چنین بحثی، سعی می‌کنیم مبانی «مسأله انگیز های لائسیته» را در فلسفه ی سیاسی، تراژدی و گفتمان سیاسی، در مقطعی از تاریخ یونان کلاسیک، نشان دهیم. تاکید می‌کنیم که سخن ما بر سر مسأله انگیز های لائسیته است و نه خودِ لائسیته که به عنوان فرایند سیاسی - اجتماعی معینی در مناسبات نهاد دولت و ادیان، تنها در عصر جدید قابل تصور و امکان پذیر است.

مبانی «مسأله ی لائیک» را به طور مشخص، ابتدا، در تقابل افلاطون - پروتاگوراس بر سر پولیتیا نشان خواهیم داد. آن جا که نظریه ی افلاطونی «فیلسوف- شاهی» در مقابل نظریه ی پروتاگوراسی «مشارکت همگان در امور پولیس» قرار می‌گیرد. و هم چنین آن جا که سرمشق خدایی برای «شهر خوب» (نزد افلاطون) در برابر آموزش سیاسی شهروندان توسط خانواده، مدرسه و شهر (نزد پروتاگوراس) قرار می‌گیرد.

در این مبحث، دو متن اساسی و پایه ای زیر در آثار افلاطون را مورد مطالعه قرار می دهیم:

1- جمهوری و به طور مشخص کتاب های زیر:

کتاب پنجم : 473 - 477

کتاب ششم: 484 - 486 : 500 - 502

کتاب هفتم : 514 - 520

جمهوری، افلاطون، دوره ی کامل آثار افلاطون، جلد دوم، ترجمه ی محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، 1367. در این ترجمه، با مقایسه با متن فرانسه - یونانی، تصحیحاتی به عمل آورده ام.

2- پروتاگوراس و به طور مشخص بخش زیر:

309 - 329

پروتاگوراس، افلاطون، دوره ی کامل آثار افلاطون، جلد اول، ترجمه ی محمد حسن لطفی - رضا کاویانی، انتشارات خوارزمی، 1337. در این ترجمه، با مقایسه با متن فرانسه - یونانی، تصحیحاتی به عمل آورده ام.

سپس، «مسأله ی لائیک» را نزد سوفوکل، در تراژدی آنتیگون، کشف خواهیم کرد. آن جا که «منطق» پولیس (دولت - شهر) وجدان فردی، اعتقادات و رسوم دینی را نفی و ممنوع می کند و از این ره، راه به جایی جز نایودی خود نمی برد.

در این مبحث، متن اساسی و پایه ای زیر را مورد مطالعه قرار می دهیم:

آنتیگون، سوفوکل، سرود همسرایان در باره ی «انسان شگفت انگیز» و صحنه ی تقابل کرئون و آنتیگون.

آنتیگون، افسانه ی تبای، شاهرخ مسکوب، انتشارات خوارزمی - چاپ سوم، 1378. در این ترجمه، با مقایسه با متن فرانسه - یونانی، تصحیحاتی در ابتدا و پایان سرود همسرایان و همچنین در صحنه ی مربوط به تقابل کرئون و آنتیگون، به عمل آورده ام.

و سرانجام، در «خطابه ی پریکلس» به روایت توسیدید، بی تردید،

با افتتاح گفتار سیاسی «لائیک» در تاریخ «سیاست» رو به رو هستیم.

در این مبحث، متن اساسی و پایه ای زیر را مورد مطالعه قرار می دهیم:

خطابه ی پریکلس در تاریخ جنگ پلوپونزی، از توسیدید. ترجمه ی لطفی، از صفحه ی 112 تا 119.

تاریخ جنگ پلوپونزی، توسیدید، محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، سال 1377، کتاب دوم. در این ترجمه، با مقایسه با متن فرانسه - یونانی، تصحیحاتی نیز به عمل آورده ام. از جمله آن جا که آقای لطفی، «قربانیان جنگ» را «شهیدان»! ترجمه می کند.

پروتاگوراس، سوفوکل و پریکلس، هم دوره اند. هر سه در یک برهه ی استثنایی و خاصی از تاریخ یونان کلاسیک، زندگی و فعالیت می کنند. یکی، سُفیست و فعال سیاسی، دیگری شاعر پر آوازه ی تراژیک و سومی زمامدار دموکرات است. بخشی از این دوره، از 470 تا 430 قبل از میلاد، معروف به عصر «آزمون دموکراسی آتنی» یا به قول توسیدید، «مکتب یونان» (18) است. «لحظه ی یونانی» (19) مورد مذاقه ما، همین دوره است. لحظه ایست که مبانی مسأله انگیزهای لائیسیته را می توان نزد پروتاگوراس، سوفوکل و پریکلس (یا توسیدید که مورخ گفتار پریکلس است)، پیدا نمود. لحظه ایست ویژه، یگانه و بی همتا در یونان و جهان. زمانی است سرشار از دگرگونی ها، تضادها، تناقضات و جنگ های داخلی. زمانه ایست که پس از جنگ های ایران با یونان و پیروزی دشوار ولی نهایی یونانیان، به یمن مقاومت دِموس (480 در سالامین)، بسیاری چیزها در یونان، چون اسطوره ها، سنت ها و حتا خدایان زیر سوال می روند. دورانی است که بسیاری پدیدارهای نو در مرکز توجه همگان قرار می گیرند. از آن جمله است: نقش مرکزی انسان و پولیس؛ قانون و قانون گذاری و دفاع قانونی از خود در دادگاه ها؛ سخن logos و سخنوری Rhétorique؛ آگون (آوَرِد) Agone و جدل سیاسی؛ پولیتیا یا مشارکت شهروندان در اداره ی امور شهر از طریق مداخله ی مستقیم... لحظه ایست که ایقان های تا کنونی منهدم یا متزلزل می شوند. صلح و ثبات و آرامش از افق قابل دسترس دور می گردند. اراده ی جمع و اراده ی فرد بر هم می تازند. و سرانجام، زمانی است که نظام آریستوکراسی سنتی فرو می ریزد و نخستین دموکراسی (مستقیم) تاریخ بشریت با وجود همه ی حذف شدگان، یعنی زنان، خارجی های غیر ساکن شهر و بردگان، اختراع، ابداع و افتتاح می شود.

اختلاف شدید افلاطون با سُفیست ها و به طور مشخص با پروتاگوراس که مدافع دموکراسی و طراح قانون اساسی یکی از پولیس هاست (20)، بر سر همین موضوع است.

مسأله انگیز اول لائیسیتِه در رویارویی افلاطون - پروتاگوراس

سرمشق خدایی «شهر خوب» نزد افلاطون

افلاطون با دموکراسی سده ی پنجم پیش از میلاد در آتن به شدت مخالف است. نزد او، پولیتِیا، **Tekhne** یا «هنر» ی نیست که همگان قابلیت کسب آن و در نتیجه صلاحیت اداره ی امور شهر را داشته باشند. پولیتِیا «دانشی» خدایی است. «علمی» است که موضوع اش جهان معقولات است. جهانی که استعلایی است و به دنیای فانی و محسوسات ما تعلق ندارد. به چنین «دانشی»، تنها تعداد قلیلی از افراد یعنی فلاسفه یا دوست داران (Sophia 21) دست رسی دارند. پس، از آن جا که «سیاست» دانشی برین است و اندک کسانی قادر به فرا گرفتن آنند، پولیس باید توسط نخبگانی هدایت و رهبری شود که با جهان استعلایی رابطه دارند تا دولت-شهرها رو به زوال و نابودی نروند. یعنی توسط آریستوکراسی جدیدی که از «فیلسوف - شاهان» یا «شاهان فیلسوف» تشکیل می شود. «بنیان گذار» شهرِ ارمانی که به اعتقاد افلاطون باید عاری از "کثرت و دگرگونی" باشد، سرمشق یا پارادیگم «شهر خوب» را طی مراقبه ای طولانی از عالم معقولات (ایده ی مطلق و مُثُل) کسب می کند و به «فیلسوف - شاه» که برای زمامداری دولت-شهر برگزیده می شود، انتقال می دهد.

در جمهوری (22) افلاطون می خوانیم:

«گفتم: پس نخست باید معایب پولیس های کنونی را، که سبب اختلاف آن ها با پولیس مطلوب ماست، بیابیم و تشریح کنیم. سپس باید بکوشیم تا راهی پیدا کنیم که با تغییری کوچک، پولیتیای آن ها به پولیتیای خودمان تبدیل شوند...»

گمان می کنم هم اکنون می توانم تغییری نشان دهم که اگر به عمل آید، آن دگرگونی ای که مطلوب ماست حاصل خواهد شد. گر چه این تغییر چندان کوچک و آسان نیست ولی بی گمان امکان پذیر است.

گفت: آن کدام است؟

گفتم: اگر در پولیس‌ها فیلسوفان پادشاه نشوند، یا کسانی که امروز عنوان شاه و زمامدار به خود بسته‌اند به راستی دل به فلسفه نسپارند، و اگر فلسفه و قدرت سیاسی با یکدیگر توأم نشوند... بدبختی پولیس‌ها و به طور کلی بدبختی نوع بشر، به پایان نخواهد رسید، و پولیسی که وصف کردیم جامه‌ی عمل نخواهد پوشید. (473a-474a)473.

«نخست باید توضیح دهیم که مراد ما از فیلسوفان، که می‌خواهیم زمام پولیس به دست آنان سپرده شود، چه کسانی هستند. پس از آن که روشن شد فیلسوف کیست، به دفاع از خود خواهیم پرداخت و ثابت خواهیم کرد که طبیعت گروهی از مردمان چنان است که به فلسفه و حکومت کردن در پولیس پردازند در حالی که گروهی دیگر به اقتضای طبیعت خود باید کاری به فلسفه نداشته باشند و از زمامداران تبعیت کنند» (a-474)474.

«پرسید: پس فیلسوفان راستین کدامند؟

گفتم: کسانی که اشتیاق به تماشای حقیقت دارند» (e-475)475.

«گفتم: من... کسانی را که همه‌ی عمر خود را به تماشا و شنیدن یا به اشتغال به فنون و صنایع گوناگون می‌گذرانند، از کسانی که موضوع اصلی بحث ما هستند و عنوان فیلسوف تنها به آنان باید داده شود، جدا می‌کنم و میان آن دو فرق می‌گذارم.

پرسید: چگونه؟

گفتم: دسته‌ی نخستین به صداها و رنگ‌ها و شکل‌های زیبا، و هر چه از ترکیب آن‌ها به وجود آید، دلبستگی دارند و لی روحشان قادر نیست به این که خود زیبایی را ببینند و به آن دل ببندند... ولی آنان که قادرند به خود زیبایی نزدیک شوند و آن را آنچنان که به راستی هست ببینند، کمیاب‌اند» (a-499)476.

«فیلسوف چنان کسی است که می‌تواند هستی تغییرناپذیر ابدی را دریابد، در حالی که دیگران از آن توانایی بی‌بهره‌اند و در عالم کثرت و دگرگونی سرگردان» (b-484)484.

«گفتم: فیلسوف چون همواره با عالمی منظم و خدایی سر و کار دارد، خود نیز تا آن جا که برای طبیعت بشری امکان پذیر است منظم می‌شود

و جنبه ای خدایی می یابد.

اگر توده ی مردم دریابد که آن چه ما در وصف فیلسوف می گوئیم مطابق حقیقت است، بی تردید دست از مخالفت بر خواهد داشت، و اگر بگوئیم پولیسی نیکبخت است که طرح زیرانش سرمشق خدایی را مورد استفاده ی خود قرار دهند، گفته ی ما را خواهد پذیرفت» (500-d-499).

«تا روزی که زمام حکومت به دست فیلسوفان نیافتاده است، بدبختی افراد و جامعه ها به پایان نخواهد رسید و دولتی که ما در طی بحث خود طرحش را ریخته و سازمان های سیاسی و قوانین اش را تشریح کرده ایم، تحقق نخواهد یافت» (502-a-502).

افلاطون، در تایید نظریه ی «فیلسوف- شاهی» و سرمشق «شهر خوب» خود در **جمهوری**، تمثیلی می آورد که مشهور به **تمثیل غار** است و در بحث ما بسیار اساسی است.

ماجرای غار از چه قرار است؟

زندانیانی از آغاز کودکی در غاری زیر زمینی به بند کشیده شده اند. آن ها را روی به دیواری و پشت به مدخل غار نشانده و با زنجیر به هم بسته اند. به طوری که ناچارند پیوسته رو به روی خود بنگرند. نه از جای به جنبند و نه سر به راست و چپ به گردانند. در بیرون غار، به فاصله ای دور، آتشی روشن است که پرتو آن به درون غار می تابد.

«گفت: چه تمثیل عجیبی! چه زندانیان غریبی!

گفتم: آن زندانیان تصویرهای خود ما هستند. آیا آنان از خود و از یکدیگر جز سایه ای دیده اند که آتش بیرون بر دیوار غار می افکند؟... جز سایه ها هیچ چیز دیگری را حقیقی نخواهند پنداشت؟

گفت: نه.

گفتم:... فرض کن زنجیر از پای یکی از آنان بردارند و مجبورش کنند که يك باره بر پای خیزد و روی به عقب برگرداند و به سمت مدخل غار برود و در روشنایی بنگرد. طبیعی است که از این حرکات رنج خواهد برد و چون روشنایی چشمهایش را خیره خواهد ساخت، نخواهد توانست عین اشایی را که تا آن هنگام تنها سایه ای از آن ها دیده بود، درست ببیند...

پس باید چشم های او به تدریج به روشنایی خو گیرند تا به دیدن اشیا گوناگون توانا شود. نخست سایه ها و تصاویر اشخاص و اشیا را که در آب می افتند بهتر از چیزهای دیگر تمیز خواهد داد. سپس، در مرحله ی دوم، خود آدمیان و اشیا را خواهد دید. پس از آن به تماشای آسمان و ستارگان خواهد پرداخت... سرانجام، در مرحله ی چهارم، خواهد توانست خورشید را ببیند. نه انعکاس خورشید را در آب یا در چیزهای دیگر، بلکه خود خورشید را در عین پاکی و تنهایی در مکان خودش خواهد دید و به ماهیت آن پی خواهد برد.

... چون آن تمرین ها را پشت سر گذاشت و به این مرحله رسید، در خواهد یافت که پدید آورنده ی سال ها و فصل ها و مادر همه ی چیزهایی که در عالم دیدنی ها وجود دارند، خورشید است...

...

... اگر زندان غار را با عالم دیدنی ها، و پرتو آتشی را که به درون غار می تابد با نیروی خورشید تطبیق کنی، و بیرون شدن از غار و تماشای اشیا گوناگون در روی زمین را سیر و صعود روح آدمی به عالم شناسایی بدانی، در این صورت عقیده ی مرا درست دریافته ای... من بر آنم که آنچه آدمی در عالم شناختنی ها، در پایان کار و پس از تحمل رنج های بیکران در می یابد، ایده ی خوب است... در همه ی جهان، هر خوبی و زیبایی ناشی از اوست؛ در عالم دیدنی ها، روشنایی و خدای روشنایی را او آفریده است، و در عالم شناختنی ها، خود او اصل نخستین و حکمران مطلق است، و حقیقت و خرد هر دو آثار او هستند. بنا بر این کسی که بخواهد چه در زندگی خصوصی و چه در زندگی سیاسی از روی خرد کار کند باید بکوشد تا به دیدار او نایل آید.

...

پس وظیفه ی ما که جامعه ی نوینی بنیان نهاده ایم این است که بهترین افراد را مجبور کنیم (Anankè) تا آن دانشی را که بالاترین دانش ها نامیدیم به دست آورند. یعنی به دیدار خود «خوب» نایل شوند و راهی را که به جهان روشنایی می پیوندد، به پیمایند. ولی پس از آن که این راه را به سر بردند و به دیدار «خوب» توفیق یافتند، نباید اجازه دهیم که همان کاری را بکنند که امروز می کنند.

پرسید: چه کاری؟

گفتم: مرادم این است که نباید بگذاریم در همان جا بمانند و از بازگشتن به نزد زندانیان و شریک شدن در غم و شادی آنان خودداری کنند، خواه این غم و شادی جدی و بزرگ باشد و خواه کوچک و حقیر.» جمهوری، کتاب هفتم، 520-514 (a 520-c-514)

از فرازهای فوق نتیجه می‌گیریم. در فلسفه ی سیاسی افلاطون، خاصه در جمهوری و در تمثیل غار، «شهر خوب» و «سیاست» راستین سرمشق یا پارادیگمی ترافرازنده دارد. تنها کسانی می‌توانند به آن دسترسی پیدا کنند که به عالم برین «خوب» راه یابند و بدین سان «خویشاوند» خدایان گردند. اینان، پس از این سیر طریق، از جانب «بنیان گذار» «شهر خوب» موظف می‌شوند که برای متحقق ساختن آن سرمشق خدایی، به میان آدمیان در بند رفته، زمامداری شهر را در راستای آن سرمشق بر عهده گیرند.

در برابر چنین بینشی، نظریه ی پروتاگوراسی از «سیاست» قرار می‌گیرد.

«شهر - داری» "لائیک" نزد پروتاگوراس

پروتاگوراس (23)، سُفِیستِ آگنوستیک و پرآوازه ی یونانی، در سال 490 قبل از میلاد (6 سال بعد از تولد پریکلِس و سوفوکل) در شهر آبدِر (Abdère) واقع در شمال غربی یونان به دنیا می‌آید. به روایت دیوژن لائرس Diogène Laerce، به جرم بی‌دینی محاکمه می‌شود. کتاب هایش را در میدان شهر آتش می‌زنند. هنگام ترک آتن از طریق دریا، در اثر غرق شدن کشتی‌ای که در آن قرار داشت، در می‌گذرد (حدود 421 قبل از میلاد، 8 سال پس از مرگ پریکلِس).

سوفسطائیان (24) در عصر عظمت یونان کلاسیک، در سده ی پنجم پیش از میلاد، هم زمان با فروپاشی نظام آریستوکراسی و برآمدن پولیس دموکراتیک، ظهور می‌کنند. اینان نخستین «روشنگران» (یا «روشنفکران») تاریخ هستند. اندیشمند، فیلسوف، دانشمند، فعال سیاسی، هنرمند، آموزگار، سیاح... ماریو اونتروشتاینر Mario Untersteiner، سُفِیست شناس ایتالیایی، در باره ی جنبش سوفسطائی Sophistique و ریشه های سیاسی - اجتماعی آن در یونان، جنبش نوینی که هم «روشنفکری»، هم علمی، عم فرهنگی، هم اجتماعی و هم سیاسی... است، چنین می‌گوید:

«سوفسطائی باید به منزله ی بیان آگاهی جدیدی دریافت شود. آگاهی به این که واقعیت چقدر متضاد و بنابراین تراژیک است... برآمدن

سوفسطائی به طور گسترده ای متعین از آن شرایط اجتماعی تاریخی است که خود را به صورت بحران های آشفته و در هم و بر هم نمایان می سازد... سوفسطائیان با روی کردی ضد ایدئالیستی و مشخص (کنکرت) به مسایل... واقعیت را در چنبره ی جزمیت حبس نمی کنند بلکه بر عکس، آن را در تمامی تضادهایش، در تمامی تراژیک بودنش، برای تپیدن رها می سازند.» (25)

پروتاگوراس نخستین سؤفیستی است که وظیفه ی خود را تعلیم و تربیت جوانان برای اداره ی امور پولیس قرار می دهد. در پاسخ به سقراطی که از او می پرسد چه هنری را به شاگردانت می آموزی؟ می گوید: «هنری که من به شاگردانم می آموزم این است که... در رابطه با پولیس، چگونه از راه گفتار و کردار در اداره ی امور آن شرکت کنند.» و سپس تاکید می کند که این هنر، پولیتیا یا هنر سیاسی است که همگان قابلیت درک و کسب آن را دارند.

دیوژن لائرس تالیفات مختلف پروتاگوراس را که همگی از بین رفته اند، چنین می شمارد: «در باره ی حقیقت»، «در باره ی تقابل های خطابیه ای» (دو استدلال در برابر هم) Antilogie، «در باره ی خدایان»، «در باره ی علوم» (یا شاید ریاضیات)، «در باره ی پولیتیا» (که در همه ی زبان ها «جمهوری» ترجمه کرده اند و در ضمن نام کتاب افلاطون نیز هست و اگر اطلاعات دیوژن لائرس صحیح باشد، معلوم می شود که قبل از افلاطون، پروتاگوراس باب چنین مبحثی را گشوده بود. فراموش نکنیم که پروتاگوراس 20 سال پیر تر از سقراط است و در زمان مرگش، افلاطون 7 الی 8 ساله است).

پروتاگوراس، در فرازهایی که از او در دست داریم، گفته است:

- «در مورد هر چیز، دو سخن Logos (منطق یا گفتار) در تقابل با هم وجود دارند.» (26)

- «انسان، میزان همه ی چیزهاست؛ میزان چیزهایی که موجودند، که هستند؛ میزان چیزهایی که موجود نیستند، که نیستند.» (27)

- «در رابطه با خدایان، من قادر به شناخت آن ها نیستم. این که آیا آن ها وجود دارند یا ندارند؛ این که چگونه وجود دارند و یا ندارند و یا این که چه سیمایی دارند و یا ندارند. زیرا بسیاری چیزها مانع شناخت ما می گردند؛ ناروشنی و ابهام خود پرسش و کوتاهی عمر بشر.» (28)

فلسفه ی سیاسی پروتاگوراس در نقطه ای قرار دارد که فلسفه ی سیاسی افلاطون در مقابل آن می باشد. پروتاگوراس، با این که شهروند آتن نیست و حق رای ندارد، اما مدافع نظام دموکراتیک آتنی است و آن را امری طبیعی می داند. پروتاگوراس نظریه پرداز **دخالت گری همگان در امور پولیس** است. پولیتیا، نزد او، هنر Tekhne است. هنری که در توانایی کسب همه ی شهروندان قرار دارد و نه صرفاً در قابلیت تعدادی قلیل. پولیتیا یا شهر-داری (با خط فاصل میان دو کلمه، به معنای مدیریت و اداره ی امور شهر یا کشورداری)، سرمشق خدایی یا برینی ندارد که تنها بنیان گذاران و فیلسوف-شاهان قادر به درک و کسب آن می باشند. پس پولیتیا امری اختصاصی نیست بلکه همگانی است. هر کس می تواند این tekhne را در تربیت خانوادگی، در محضر آموزگار و در مدرسه و سپس در مکتب نظری و عملی پولیس، بیاموزد و فرا گیرد.

اختلاف نظریه ی ضد دموکراتیک «فیلسوف - شاهی» با نظریه ی دموکراتیک «مشارکت همگان در امور پولیس»، چنان ژرف و از نظر افلاطون پر اهمیت است که او یکی از دیالوگ های معروف خود را با عنوان پروتاگوراس به این جدل اختصاص می دهد. به شکرانه ی این جدل افلاطونی است که امروزه ما با فلسفه ی سیاسی پروتاگوراس آشنا می شویم.

در پروتاگوراس (29) افلاطون، پروتاگوراس، دز پاسخ به پرسش سقراط که چرا و چگونه هنر سیاسی و یا قابلیت سیاسی آموختنی است، نظریه ی خود را در دو سطح تشریح می کند: ابتدا برای تفهیم ساده ی مسأله، داستانی می گوید از نوع قصه هایی که پدران برای فرزندان خود می گویند. اسطوره ای که به "افسانه ی پروتاگوراس" معروف است. سپس، بعد از پایان این حکایت، بحث منطقی و استدلالی خود را آغاز می کند.

«... پروتاگوراس گفت: سقراط، اکنون که دور هم جمع شده ایم، موضوعی را که می خواستی در باره ی این جوان بگویی و لحظه ای پیش با من در میان گذاشتی، مطرح کن.

گفتم: ... دوست من، هیپوکرات Hippocrate، که این جا نشسته است، مشتاق شاگردی تو ست. اما نخست می خواهد بداند که در داد و ستد با تو چه سودی خواهد برد.

پروتاگوراس گفت:

... ای جوان، سودی که از مصاحبت من خواهی برد این است که در پایان هر روزی که با من هستی، چون به منزل برگردی، بهتر از هنگامی خواهی بود که از خانه بیرون آمده ای. روز دوم نیز بهتر از روز نخستین خواهی بود. و به همین سان هر روز بهتر از روز پیشین خواهی شد.

چون این سخن را شنیدم، گفتم:

پروتاگوراس، آن چه گفتمی نه تنها شگفت انگیز نیست بلکه کاملاً طبیعی است. تو خود نیز با این سالمندی و دانشمندی اگر از کسی چیزی بیاموزی بهتر از هنگامی خواهی شد که آن را نمی دانستی... پس. پروتاگوراس، به این جوان و به من که از جانب او می پرسم، پاسخ ده که هیپوکراتس در هم نشینی با تو، در کدام هنر پیشرفت خواهد کرد و از چه حیث هر روز بهتر از روز پیش خواهد شد؟

پس از شنیدن سخن من، پروتاگوراس چنین گفت:

... هیپوکراتس نزد من از رنج هایی که شاگردان سؤفیست های دیگر می برند در امان خواهد ماند. سایر سؤفیست ها شاگردان خود را می آزارند و جوانانی را که تازه از رنج دبستان رهایی یافته اند مجبور می سازند چیزهایی تازه بی آموزند و دانش هایی مانند حساب و هندسه و ستاره شناسی و موسیقی فراگیرند... اما شاگردان من تنها چیزی از من خواهند آموخت که برای فرا گرفتنش نزد من آمده اند... آن چه که من به شاگردانم می آموزم این است که در زندگی خصوصی چگونه منزل خود را به بهترین شکلی سامان دهند و در رابطه با پولیس (شهر)، چگونه از راه گفتار و کردار در اداره ی امور آن شرکت کنند.

گفتم: اگر فکر تو را درست دنبال کرده باشم، مراد تو هنر سیاسی *Politike tekhne* است و پیشه ی تو این است که برای اداره ی پولیس، شهروندان قابلی *Agatous politas* تربیت کنی.

گفت: آری، چنین است، سقراط، تعهدی که کرده ام.

گفتم: ... پروتاگوراس گرامی، ... اگر می توانی بر ما روشن کنی که قابلیت سیاسی *Arete politike* آموختنی *Didakton* است، دریغ مکن.

پروتاگوراس گفت: البته، دریغ نخواهم کرد. ولی این نکته را از چه راه می خواهید روشن کنم: به یاری استدلال یا از راه داستان هایی

که سالخوردگان به جوانان می گویند، یعنی در شکل اسطوره Mutos ؟

بسیاری از حاضران در مجلس تقاضا کردند از هر راه که خود بهتر می داند، مطلب را توضیح دهد. پس پروتاگوراس با اظهار این که بهتر است ابتدا داستانی بگوید، مطلب را چنین آغاز کرد:

در روزگاران گذشته، زمانی بود که در جهان تنها خدایان بودند و هیچ میرنده ای نبود. چون روز آفرینش جانداران فرا رسید، آن ها پرومته Prométhée و اپیمته Epiméthée را بر آن گماشتند که قابلیت های مناسب را میان آنان تقسیم کنند... اپیمته توانایی های گوناگون را میان جانداران تقسیم کرد... اما چون فرزانه نبود، با بی توجهی همه ی وسایل و توانایی ها را به جانوران داد و برای نوع بشر چیزی باقی نگذاشت...

در این بین، پرومته آمد تا کار او را بازرسی کند و دید که همه ی جانوران مجهز گردیده اند ولی آدمی برهنه و بدون کفش و پوشش و سلاح مانده است... چاره ای دیگر ندید، هنر های هفایستوس Hephaistos و آتنا Athéna، یعنی دانش و فنون راجع به ساختن وسایل را دزدید و به نوع بشر بخشید و چون بی آتش از آن فنون نتیجه ای به دست نمی آمد، آتش را نیز به آنها افزود. بدین سان، آدمی دانش خاصی را که برای حفظ خود نیاز داشت، دارا گردید ولی از هنر سیاست (سیاست ورزی) Politiken هم چنان بی بهره بود. این هنر در گنجینه ی زئوس Zeus بود و پرومته فرصت رخنه به جایگاه زئوس را که دژی استوار است و دربانانی هشیار از آن پاسبانی می کنند، نداشت...

ولی آدمیان، با این منابع، ابتدا پراکنده می زیستند چون هنوز پولیس ها ایجاد نشده بودند. از این رو همواره دستخوش حمله ی درندگان بودند و از آنان آسیب می دیدند، زیرا اگر چه به یاری فن های گوناگون امرار معاش می کردند، ولی از پایداری در برابر جانوران درنده ناتوان بودند. فنون آن ها کفاف جنگ با درندگان را نمی دادند زیرا آن ها هنوز از هنر Tekhne سیاست که هنر نظامی بخشی از آن است، برخوردار نبودند. در نتیجه، گرد هم می آمدند تا با تشکیل پولیس ها در امان باشند. اما همین که جمع می شدند به آزار یکدیگر می پرداختند زیرا از هنر سیاست بی بهره بودند، به طوری که دوباره پراکنده می شدند و از بین می رفتند.

زئوس چون نوع بشر را در آستانه ی نابودی دید، aidos (شرم، خویشن داری) و dike (عدالت، موازین جمعی رفتاری) را به وسیله ی

هرمس Hermes به روی زمین فرستاد تا به واسطه ی آن آدمیان با یکدیگر پیوند یابند و در پولیس ها نظم برقرار شود. هرمس از زئوس پرسید: "شرم و عدالت را میان آدمیان چگونه تقسیم کنم؟ همان سان که هنرها و فن ها گوناگون تقسیم شده است؟ تقسیم فن ها و هنرها بدین گونه است که مثلاً هنر پزشکی چون به يك تن داده شد برای گروهی که از آن بی بهره اند کافی است. فنون دیگر نیز به همین قاعده تقسیم شده. آیا در تقسیم aidos و dike از این روش پیروی کنم یا همه را از آن ها برخوردار سازم؟" زئوس گفت: "چنان تقسیم کن که همه از آن ها بهره مند شوند، چه اگر این فضیلت ها مانند هنرهای دیگر در دست تنی چند قرار گیرند، پولیس ها پایدار نخواهند ماند. حتا به نام من قانونی وضع کن که به موجب آن هر کس را که استعداد پذیرفتن aidos و dike را ندارد بکشند زیرا وجود او برای بقا پولیس مصیبتی بزرگ است."»

در پایان حکایت، پروتاگوراس نتیجه ای می گیرد:

«از این رو، سقراط گرامی، همه ی مردم، از جمله آتنیان، معتقدند در جایی که هنر معماری یا فنی دیگر موضوع بحث باشد تنها چند تنی که در آن هنرها استادند حق دارند در بحث و شور شریک شوند. و اگر کسی که از آن هنرها بی بهره است به خواهد اظهار نظر کند، او را تحمل نمی کنند و حق همین است. ولی آن جا که مسأله ی قابلیت سیاست ورزی Politike arete در میان باشد، یعنی موضوعی که شرط اظهار رای در آن بهره مندی از aidos و dike است، به هر کس اجازه می دهند سخن بگویند زیرا همه ی مردمان باید از این قابلیت مدنی برخوردار باشند و اگر جز این باشد، شهری در کار نخواهد بود. پس سقراط، بدین علت است که به همه ی مردمان اجازه داده می شود در مسایل سیاسی مشارکت کنند.»

حال، پس از اسطوره یا "حکایتی که سالمندان به جوانان می گویند"، پروتاگوراس بحث استدلالی خود را در باره ی پولیتیا آغاز می کند:

«پس سقراط، گمان می کنم ثابت کرده باشم که همشهریان تو حق دارند به هر آهنگر و کفش دوز اجازه ی اظهار نظر در مسایل سیاسی بدهند زیرا قابلیت سیاسی را آموختنی می دانند.»

این آموزش از آغاز کودکی شروع می شود و پدران به تربیت فرزندان خود تا هنگام مرگ ادامه می دهند، همین که کودک به سن تمیز می رسد، همه ی کسانش از پدر و مادر، می کوشند تا کودک به بهترین

وجه ببار آید... سپس چون کودک را به دبستان فرستند، از آموزگار می خواهند که به کردار و رفتار کودک بیش از خواندن و نوشتن و چنگ نواختن اهمیت دهد. از این رو، آموزگاران نیز در تربیت اخلاقی کودکان می کوشند و پس از آن که کودکان خواندن و نوشتن را فراگرفتند، اشعار شاعران بزرگ را که حاوی نکات اخلاقی و معنوی ... است به آنان می آموزند و شاگردان را بر آن می دارند که آن شعرها را از بر کنند تا بدین سان مردانی را که نامی نیک از خود به یادگار گذاشته اند به دیده ی ستایش بنگرند و در زندگی سرمشق خود سازند و بکوشند تا خود نیز مانند آنان شوند.

...

چون دوران آموزش به پایان می رسد و جوانان محضر آموزگار را ترک می گویند، این بار نوبت پولیس است که قوانین خود را به آن ها بی آموزد که مطابق آن ها زندگی خود را تنظیم کنند تا خودسر و لگام گسیخته نگردند و از هوی و هوس پیروی ننمایند. هم چنان که آموزگار زبان حرف های الفبا را بر لوحی می نویسد و نو آموزان را بر آن می دارد که از روی نوشته ی او مشق و تمرین کنند، پولیس نیز قانون هایی را که زاده ی اندیشه ی قانون گذاران فاضل است ترسیم می کند و می خواهد که طبق آن ها انسان ها حکومت کنند و یا تحت حکومت قرار گیرند و اگر کسی از آن قوانین سر بتابد او را مجازات کنند...

ولی سقراط، با این که می بینی این همه ارج برای قابلیت سیاسی، چه به صورت فردی و چه به صورت جمعی، قایل شده اند، چگونه می توانی از آموختنی بودن قابلیت سیاسی تردید کنی؟».

از گفتار فوق، در مناسبت با موضوع مورد بحثمان، نتیجه می گیریم که:

در نگاه پروتاگوراس، *aidos* و *dike* یا قابلیت سیاست ورزی، به طور برابر، از آن همگان است. حتا در اسطوره، خدای خدایان هنر سیاسی را از جایگاه خود که "دژی استوار است و دربانانی هشیار از آن پاسبانی می کنند" به طور کامل و برابرا نه و برای همیشه، به آدمیان اعطا می کند. پس، پولیتیا، نزد سُفیستِ ما، فاقد هر گونه سرمشق برین است. در قلمرو انحصاری و اختصاصی «خویشاوندان خدایان» و یا تحت قیمومتِ سرمشقِ خدایی قرار ندارد. هنری است که، بر خلاف هنر های دیگر، هر کس می تواند از طریق جهد و کوشش فرا

گیرد. هنری است که مردمان، از کودکی تا پیری، در مکتب خانواده، سپس در مدرسه و سرانجام در مکتب پولیس، فرا می‌گیرند و به کار می‌برند. یعنی در اداره‌ی امور خود سهم می‌شوند و مشارکت می‌کنند.

این آن چیزی است که ما «شهر-داری» «لایک» نزد پروتاگوراس می‌نامیم: دولت - شهرمداری دنیوی، بدون سرمشق برین و خدایی و بدون بنیان گذار و زمامداران «خویشاوند» خدایان.

آنتیگون: تقابل «منطق دولت» و «وجدان آدمی»

تراژدی آنتیگون، به گفته‌ی هگل، «یکی از زیباترین شاهکارهای همه‌ی زمان‌هاست» (30). به واقع، کمتر اندیشمند و فیلسوفی در جهان یافت می‌شود که در باره‌ی تراژدی‌های سوفوکل، به ویژه اودیپ و آنتیگون، تاملی نکرده باشد. آخرین آن‌ها، هایدگر است که سرود مشهور همسرایان را که در زیر آورده‌ایم، مجدداً به سبک خود از یونانی به آلمانی بر می‌گرداند و در مقدمه بر متافیزیک خود، به تفسیر مو به موی آن می‌پردازد (31).

اما آن چه که ما در بحث خود، با خوانش قطعاتی از آنتیگون، می‌خواهیم نشان دهیم، این است که در این اثر نیرومند، یکی از مبانی «مسأله‌ی لایک» با درخشندگی بی‌نظیری، در سپیده دم شهر-داری دموکراتیک تاریخ، طرح می‌شود. به عبارت دیگر، ما در آنتیگون با مسأله انگیز دوم لایسیته که رابطه‌ی دولت با آزادی وجدان فردی است، رو به رو می‌شویم. آن جا که دولت (پولیس)، بنا بر «منطقی» (32)، حریم وجدان بشری و اعتقادات دینی آدمی را پامال می‌کند و از این ره، راه به جایی جز نابودی خود نمی‌برد. پس، از این نگاه است که تراژدی سوفوکل را مورد توجه خود قرار داده‌ایم.

سوفوکل (33)، هم دوره‌ی سفسیست‌ها و دوست پریکلس است. در فعالیت‌های سیاسی پولیس شرکت می‌کند و مسئولیت‌هایی نیز به عهده می‌گیرد. اما با این حال، او تماماً شاعری تراژیک است و هم چون اشیل، باوری عمیقاً دینی دارد. ایمانی که در قطعه‌ی معروف زیر اعلام می‌شود. آن جا که همسرایان سرودی در وصف انسان، چون «شاهکار عجایب»، می‌سرایند و انسان را در «قلب خود» جای می‌دهند و «هم سفره» خود می‌کنند. ولی «آن گاه که انسان در دانش خود، سهم قوانین شهر و سهم عدالت خدایان را در نظر گیرد».

همسرایان:

دنیا سرشار از عجایب است

اما هیچ چیز در دنیا عجیب تر از انسان نیست.

آن سو تر از سپیدی دریاها

بادبان به توفان های تیزرو می سپارد

خویشتن را به جنبش پر جوش امواج خروشان

می زند

و از گرداب ها در می گذرد.

بزرگترین الهه ی جهان،

زمین جاویدان، پایان ناپذیر و خستگی ناپذیر

را

سال به سال، با رفت و آمد گاو ها و گاو آهن ها

می فرساید و بارور می کند.

انبوه پرندگان سبکبال را

به دام می افکند و اسیر می کند.

انسان بسیار هوشیار

درندگان وحشی بیشه زارها

و زندگی پر تپش قلب دریاها را

در تار و پود تورها به بند می کشد

او بر حیوانات آزاد کوهستان ها غلبه می کند

و آنان را به خدمت خود در می آورد.

يك روز یوغ خود را

بر بال موج اسب ها ،
و بر گرده ی خستگی نا پذیر ورزاوها نهاد .
تند تر از باد می اندیشد .
سخن و نظام شهر ها اثر اوست .
در برابر باران و یخبندان به زیر بام ها
پناه می برد .

در آینده ای که به سوی آن می شتابد
خطر را پیش بینی می کند .
انسان سرچشمه ی هستی و نیستی است ،
تنها در برابر مرگ زبون است ،
و از آن گریزی ندارد ، با این همه
شفای بسی از دردهای به ظاهر بی درمان را
یافته است .
دانش و گنجینه ی بی پایان موهبت هایش را
گاه نثار خوبی می کند ،

و گاه نثار بدی .
پس آن گاه که در این دانش خود ،
سهم قوانین شهر و سهم عدالت خدایان را در نظر می گیرد ،
در شهر خود ، به نقطه ی رفیع می رسد
ولی آن گستاخی که آلوده ی جنایت گردد ،
از شهر رانده می شود .
پس میاد که هم سفره ی من گردد ،
و درِ قلب من بر او بسته باد .

دو برادر آنتیگون، اتئوکل Etéocle و پلینیس Polynice، که فرزندان اودیپ، شاه سابق تبای، هستند، یکی در دفاع از میهن (تبای) و دیگری در خصم با آن، در نبردی تن به تن کشته می شوند. ژوکاست که هم زن و هم مادر اودیپ است یا به عبارت دیگر هم مادر و هم مادر بزرگ آنتیگون، اتئوکل و پلینیس است، برادری دارد به نام کرئُن. او، پس از مرگ پسران اودیپ، «بنا به حق خویشاوندی و امتیاز خون»، شاه مشروع تبای می گردد. کرئُن، به نام رستگاری شهر، دستور می دهد که اتئوکل، چون از میهن اش دفاع کرده است، باید «با افتخار تمام به خاک سپرده شود و در برابر آرامگاهش مراسمی به جای آورده»؛ در حالی که پلینیس، چون به میهن اش خیانت کرده و بر ضد تبای شوریده است، «از افتخار هیچ آرامگاهی برخوردار نگردد و کسی بر او نگرید و جسدش را به پرندگان و سگ ها سپارند تا وی را بدرند». اما آنتیگون که از «حکم» دیگری پیروی می کند، فرمان دولتی زمامدار شهر را نمی پذیرد و شبانه جسد برادرش را دفن می کند.

کرئُن: حالا بگو ببینم، در يك كلام! از فرمان من خبر داشتی؟

آنتیگون: البته، چه گونه می توانستم از آن بی خبر باشم؟ فرمانی که مثل روز روشن بود.

کرئُن: پس تو چنان گستاخی که قانون مرا به هیچ می گیری؟

آنتیگون: آری، چون زئوس آن را مقرر نکرده است.

عدالت خدایان زیر خاک، چنین قوانینی برای مردگان نهاده است،

و من گمان ندارم که فرمان تو بتواند اراده ی آدمی را برتر از آیین ایزدان بدارد،

برتر از آن قوانینی که اگر چه نا مدون است، ولی هیچ نیرویی نمی تواند پامالش سازد.

زیرا این قوانین از آن امروز و دیروز نیست.

هیچکس آغازشان را نمی داند.

آن‌ها جاویدان هستند...

سزاوار است که از ترس آدمی، شایسته‌ی عقوبت

خدایان گردم؟

حتا بدون فرمان تو، برای مرگ آماده‌ام.

به گمان من، مرگی زودرس، برایم موهبتی خواهد

بود.

هر زندگی که از دردهای بیشمار لبریز باشد،

خواستار آرامش مردگان است.

هم‌چنین، سرنوشتی را که تو برایم مقدر داشته‌ای، در شمار رنج‌ها نمی‌آورم.

بدبختی این بود که از بی‌آرامگاهی برادرِ

مرده‌ام، در رنج باشم،

و من نتوانستم به آن تن در دهم.

دیگر هر چه پیش‌آید برایم یکسان است...

این است قانونی که بدان رفتار کردم.

خواهی گفت به زبان دیوانگان سخن می‌گویم، اما دیوانه شاید

آن‌کسی باشد که مرا مجنون می‌خواند؟

...

کردن: بدان که این طبایع جان‌سخت آسان‌تر می‌شکنند...

این زن تبه‌کار قوانین مستقر را به هیچ می‌گیرد و می‌پندارد که با بی‌شرمی می‌توان از مکافات گریخت. به جنایتش می‌بالد و با تبختر تمام گردن می‌فرازد. در حقیقت دیگر به این حساب، من نیستم که مردم، بلکه اوست که اگر بگذرم هم چنان بیشرمانه تفاخر کند، در شهر خودِ من، مردی می‌کند.

...

جز مرگ من، چیز دیگری هم می‌خواهی؟

آنتیگون:

کرئُن: نه، مرگ تو برای من همه چیز است.

آنتیگون: پس درنگ از چیست؟ همه چیز تو مرا بدآیند است و از برکت ایزدان، همیشه خواهد بود. همه چیز من نیز ترا بدآیند است - پارسایی، عشق خواهرانه و افتخار من. اگر می توانستی سداهایی را که ترس خفه کرده است بشنوی، می شنیدی که مردم مرا می خوانند، اما جباران از هر سعادتت برخوردارند، از جمله، از حق مطلق که هر چه می خواهند بگویند و هر کاری که مایلند بکنند.

کرئُن: در تبای، تو تنها کسی هستی که چنین می اندیشد.

آنتیگون: همه چون من می اندیشند ولی تو دهان ها را بسته ای.

کرئُن: ننگ نداری که همه رهایت کرده اند؟

آنتیگون: از بزرگداشت خون کسانم چه ننگ؟

کرئُن: برادرت، اتئوکل که خصمانه کشته شد هم خون تو نبود؟

آنتیگون: از خون پدر و مادرم.

کرئُن: ستایش کافرانه ی تو از خائن، ناسزایی است به او.

آنتیگون: اتئوکل خفته در خاک با من هم داستان است.

کرئُن: اگر عصیان گری را همسان او بستایی، ترا متهم می کند.

آنتیگون: اما آن دیگری، برادر او بود و نه برده ی او.

کرئُن: یکی دشمن میهن بود و دیگری دوست آن .

آنتیگون: قانون مرگ برای همه یکسان است.

کرئُن: رستگار و تبهکار سزاوار سرنوشتی یکسان نیستند.

آنتیگون: آیا این سخنان برای مردگان معنایی دارد؟

کرئُن: هرگز دشمن - حتا مرده - دوست نمی شود.

آنتیگون: من برای مهر ورزی به دنیا آمده ام، نه برای کینه ورزی.

کرئُن: پس برای مهر ورزی به مردگان به زیر خاک بخسب.

تا من زنده ام هیچ زنی در شهرم قانون نخواهد گذارد.

(آنتیگون، افسانه ی تبای، شاهرخ مسکوب، انتشارات خوارزمی - چاپ سوم، 1378) (34)

در حکم ممنوعیت کرئُن «منطقی» وجود دارد: منطق دولتی که از منافع، استقلال و آزادی سرزمین و مردم ساکن آن در تمامیت اش، در مقابل دشمنان خارجی، دفاع می کند. پولینیس با یک لشکر خارجی به میهنش حمله کرده، پس باید مجازات شود. اما او در جنگ کشته می شود. عمل دولت در ممنوع کردن مراسم خاکسپاری رسمی برای کسی که به میهن و مردمش بدی کرده است، قابل دفاع و پذیرش برای همه است و مشروع می باشد. اما مشکل در آن جاست که دولت پا را از گلیم خود خارج می کند. حکم ممنوعیت را تا آن جا می گسترانند که به حریم وجدان فردی و فامیلی تجاوز می کند. آداب و رسوم و شعایر دینی و خانوادگی... را ممنوع اعلام می کنند... حتی گریستن خواهر بر مزار برادر و پاشیدن خاک بر روی جسد او را. بدتر از همه، جسد را طعمه ی لاشخورها می کند. عملی که نزد خدایان زیر زمینی، بی حرمتی به مقدسات است

اما آنتیگون را نیروی معنوی و اخلاقی دیگری بر می انگیزاند: عشق مقدس به خانواده (oikos) (35)، برادر و هم خون. دینداری، وفاداری به خانواده، رسوم نیاکان، "قوانین نانوشته" (36) و "عدالت خدایان زیر زمین" (37)... این ها همه ارزش هایش هستند و به او حکم می کنند که نگذارد برادرش بدون قبر بماند و جسدش را درندگان بدرند. آنتیگون زیر بار حکم دولتی رمامدار مشروع پولیس نمی رود چون فرمان او، حکم زئوس و خدایان زیر خاک نیست. خاکسپاری برادر برای او مسأله ای وجدانی و دینی است. پس او تنها از قانون زئوس پیروی می کند و بس. و زئوس "هر گز چنین نخواسته است" که مرده ای را طبق آداب و رسومی به خاک نسپارند.

بدین سان، مشاهده می کنیم که در این صحنه از نمایش نامه ی سوفوکل، تقابل عظیم و مرگ آور دولت و دین در هیبت کرئُن و

آنتیگون، مسأله انگیز دوم لائیسته را به ژرف ترین و روشن ترین شکل و مضمونی مطرح می کند. مسأله ای که ما آن را تامین و تضمین آزادی وجدان و آزادی های دینی توسط دولت لائیک به منزله ی یکی از سه اصول بنیادین لائیسته نامیدیم.

نخستین گفتار سیاسی "لائیک" در تاریخ

پریکلس(38) در 495 قبل از میلاد در خانواده ای اشرافی، سیاسی و دموکرات به دنیا می آید. او هم سن سوفوکل و 5 سال جوان تر از پروتاگوراس است. معلم او که استاد سقراط نیز هست، آناکساگور - کلازومنی Anaxagore de Clazomènes، از مکتب ایونی Ionien است. فیلسوفی است که nous یا خرد آدمی را ساماندهنده ی همه ی عالمی می داند که در کائوس chaos فرو افتاده است.

پریکلس زمامدار آتن در دوره ی فروپاشی آریستوکراسی، ظهور و رونق دموکراسی و جنگ های بیست و هفت ساله ی پلوپونزی(39) است. او هر سال توسط مجلس خلق به سمت یکی از ده استراتژ انتخاب می شود اما در حقیقت به مدت پانزده سال رهبر سیاسی و نظامی آتن است. آتنی که تحت زمامداری بلامنازع و پر اقتدار او تبدیل به امپراطوری قدرت مندی می شود.

پریکلس، پس از قتل افیالت Ephialte، اصلاح طلب آتنی و رهبر حزب دموکرات، به ریاست این حزب در می آید. در این دوره است که با حمایت و ابتکار او، رفرم های دموکراتیکی چون شرکت شهروندان در مجالس تصمیم گیری، انتخاب برخی مقامات و مسئولین بر اساس قرعه کشی و یا پرداخت حقوق به اعضای مجلس خلق... انجام می پذیرند.

خطابه ای که فرازهای اصلی آن را در زیر می خوانیم، سخنرانی پریکلس در مراسم خاک سپاری قربانیان جنگ های پلوپونزی است. این خطابه را مورخ بزرگ یونانی، توسیدید(40)، در تاریخ جنگ پلوپونزی نقل می کند. این که روایت او تا چه حد به گفته های پریکلس در آن مراسم وفادار است و تا چه حد، توسیدید، که در ضمن دوست پریکلس نیز هست، نظرات شخصی خود را از زبان استراتژ بیان

می کند؟ جای بحث مورخان است و موضوع کار ما در این جا نیست.

«در مراسم به خاک سپاری نخستین قربانیان جنگ، پریکلس را برای خواندن خطابه برگزیده بودند، چون وقت آن فرا رسید، او بر کرسی بلندی ایستاد تا صدایش به همه ی حاضران برسد و چنین گفت:

...

سخن را با یاد نیاکانمان آغاز می کنم، زیرا در چنین مناسبتی ستودن ایشان و به یاد آوردن کارهای بلندی که انجام داده اند، هم رواست و هم لازم. در این سرزمین که همیشه قومی واحد در آن سکونت کرده است، نیاکان ما نسل به نسل با شجاعت و فضیلت زندگی کرده اند و کشوری را برای ما به ارث نهاده اند که تا امروز آزاد باقی مانده است. از این رو، شایسته است که نیاکانمان را بستاییم. ولی پدران ما بیش از آنان در خور ستایش اند زیرا کشوری را که از پیشینیان خود به ارث بردند، با تحمل رنج فراوان، بزرگتر و نیرومندتر کردند و برای انسان های امروزی باقی گذاردند. اما خود ما که امروز بیشترمان در سنین کمال هستیم، و در این جا گرد هم آمده ایم، ما نیز به وسعت و نیروی پولیسی که به ارث برده ایم، در همه ی زمینه ها افزوده ایم و چنان آن را سازمان داده ایم که چه در زمان صلح و چه در هنگام جنگ، از بیشترین آزادی عمل برخوردار باشد.

شما همه می دانید که ما و پدرانمان چگونه در برابر متجاوزین، چه یونانی و چه بیگانه، پیروزمندانه مقاومت و جانفشانی کردیم و به فتوحاتی که امروز داریم، دست یافتیم. من نمی خواهم در این باره سخن را به درازا بکشم و از این می گذرم. اما سوالی که می خواهم طرح کنم این است: عظمت خود را باید مدیون کدام نظام سیاسی باشیم؟ مدیون کدام نهاد ها؟ و کدام شاخص هایی از روح یونانی؟ این است آنچه که می خواهم امروز قبل از ستایش مردگانمان در برابر شما مطرح کنم. من فکر می کنم که طرح این سوال ها در چنین شرایطی هم به جاست و هم برای شما شهروندان و خارجی هایی که در این جا گرد هم آمده اید، سودمند.

نظام سیاسی Politeia ما در هیچ زمینه ای غبطه به نظام های سیاسی همسایگانمان نمی خورد. نه تنها تقلید از دیگر نظام های سیاسی بعید است بلکه نظام سیاسی ما، در حقیقت، سرمشقی برای همه ی

خلق هاست. زیرا که رژیم سیاسی ما در خدمت منافع توده ی انبوه شهروندان و نه صرفاً اقلیتی عمل می کند. از این روست که نام Demokratia را بر این نظام نهاده اند. در دعاوی و اختلافات خصوصی، همه ی ما در مقابل قانون Nomos برابریم. انتخاب شهروندان در سمت های دولتی و قضایی شهر، با توجه به میزان حرمت آنان در نزد مردم، صورت می پذیرد.

ملاك گزینش شهروندان، قابلیت و توانایی شخصی است و نه این که هر کس به نوبه ی خود به تصدی امور رسد. تنگدستی و گمنامی، هیچ فردی را مانع از خدمت به پولیس نمی شود. با روح آزادی Elenteros است که ما بر-خود-حکومت می کنیم Politenomen و همین آزادی است که در شرایط روزانه ی ما عمل می کند و در نتیجه، هرگونه بدگمانی و سؤطن را از میان ما بر می دارد...

ما در زندگی خصوصی آزادیم و به مسامحه گرایش داریم ولی در زندگی جمعی در پولیس، پیرو اجرای دقیق قانونیم. از کسانی که برای تصدی مقامات دولتی بر می گزینیم، اطاعت می کنیم و به احکام همه ی قوانین، خصوصاً قوانینی که برای حمایت از قربانیان بی عدالتی وضع شده اند، گردن می نهیم و از قوانین نا نوشته که بی اعتنایی به آنها در نظر عموم شرم آور تلقی می شود، تخطی نمی کنیم.

ما برای رفع خستگی ناشی از کار و مشقت، به تفریح و استراحت می پردازیم و برای این منظور در طی سال، جشن های ورزشی و مذهبی بر پا می کنیم. خانه های مان را به زیباترین وجه می آراییم و با لذتی که هر روز از آن ها می بریم، تلخی ها و ناملایمات را فراموش می کنیم. به علت قدرت و بزرگی شهر ما، همه ی نعم و فراورده های سراسر جهان به کشور ما سرازیر می شوند، به طوری که استفاده از محصولات کشورهای بیگانه برای ما همان گونه امر عادی است که به کار بردن فراورده های کشور خودمان.

...

آن هایی که در اداره ی حکومت شهر مشارکت می کنند Politiken، می توانند در عین حال به امور شخصی و خصوصی خود نیز پردازند. آن هایی که سرگرم فعالیت های حرفه ای خود هستند، کاملاً می توانند در جریان مسایل عمومی و سیاسی قرار گیرند. ما در واقع تنها کسانی هستیم که معتقدیم هر کس که در امور سیاسی دخالت نکند تنها راحتی و آرامش خود را نمی خواهد بلکه شایسته است که او را شهروندی

بی فایده بنامیم.

ما همگی، حداقل از طریق رأی مان و یا با طرح پیشنهادات مان، به طور مشخص در امر حکومت شهر دخالت می کنیم. زیرا معتقد نیستیم که سخن Logos برای عمل Pragma زیان بار است. بدترین چیزها در نظر ما این است که شخصی با شتاب دست به کاری بیازد بی آنکه در باره ی آن به درستی اندیشیده و شور کرده باشد. یکی دیگر از موارد افتراق ما با دیگران این است که ما نخست نیک می اندیشیم و آن گاه خطر می کنیم، در حالی که نزد دیگران، شجاعت محصول نادانی است و اندیشیدن موجب بی تصمیمی می شود. شجاعت، آیا در عالی ترین شکل خود، نزد کسانی نیست که خوشی ها و رنج ها را به روشنی می شناسند و با این شناخت بی هیچ وا همه ای با پیشامد ها رو به رو می شوند.

...

با توجه به همه ی این خصایص، می گوئیم که پولیس ما مدرسه ی یونان است و به عقیده ی من هر فردی در شهر ما می تواند توانایی لازم برای شرکت در اشکال متنوع فعالیت را در خود بیابد و آن فعالیت را با قدرت و سهولتی بی همتا انجام دهد.»

(تاریخ جنگ پلوپونزی، محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، سال 1377، کتاب دوم، ص 112).

طی جنگ های پلوپونزی، انسان های بیشماری از آتن و اسپارت، یعنی دو قدرت متخاصم، و دیگر شهرهای یونان که به نفع این یا آن طرف می جنگند، کشته می شوند. پس خطابه پریکلس به افتخار جان فشانی های قربانیان جنگ است. اما پریکلس، همان طور که خواندیم، از موضوع اصلی مراسم خارج می شود و پرسش کلانی را طرح می کند: "سوالی که می خواهم طرح کنم این است: عظمت خود را باید مدیون کدام نظام سیاسی باشیم؟ مدیون کدام نهاد ها؟ و کدام شاخص هایی از روح یونانی؟"

پاسخی که او به این پرسش بنیادین می دهد، پاسخی سیاسی، اندرونی، غیر دینی و به عبارتی «لائیک» است. شاید سخنرانی پریکلس در این مراسم را به توان نخستین خطابه ی سیاسی و لائیک تاریخ از سوی یک سیاست مدار دانست.

همان طور که می توان مشاهده کرد، خطابه ی پریکلس در بسی جا ها شباهت زیادی با استدلالات پروتاگوراس دارد: "پولیس ما مدرسه ی

یونان است"، " هر کس که در امور سیاسی دخالت نکند شایسته است که او را شهروندی بی فایده بنامیم". ... پریکلس عوامل عظمت یونان را در نظام سیاسی دموکراتیک و در نهاد های دموکراتیک یونان پیدا می کند. این عوامل را در اندرباش(41) پولیس و پولیتیای یونان می بیند و نه در فراسوی آن، مثلاً در حمایت خدایان یونان و یا در پیروی از سرمشقی برین، خدایی، استعلایی... در این گفتار کاملاً سیاسی و «لائیک»، جز در موردی که اشاره به «قوانین نانوشته» و «جشن های مذهبی» (و «ورزشی») «برای رفع خستگی ناشی از کار و مشقت» می کند، پریکلس در هیچ جا از سخنرانی اش صحبتی از خدا، دین یا مسلک خاصی که عامل یا یکی از عوامل عظمت یونان باشد، نمی کند.

نتیجه گیری کلی

در این بحث، سعی کردیم مبانی پرلماتیک های «مسأله ی لائیک»(42) را در فلسفه ی سیاسی و اندیشه ی سیاسی یونان کلاسیک (سده ی پنجم پیش از میلاد) نشان دهیم.

یکی از آن ها، مسأله انگیز «جدایی» و استقلال دولت نسبت به پارادیگم برین (خدایی یا دینی) است. در جنگ نظری میان افلاطون و پروتاگوراس، گفتیم که پروبلماتیک فوق به صورت دو آلترناتیو متضاد تظاهر می کنند:

1 - آیا پولیتبا (یا به معنای نا دقیقی، همان «سیاست» به زبان ما) امر همگان است (نظر پروتاگوراس) یا خاصه ی تعدادی قلیل از «خویشاوندان خدایان» (نظر افلاطون)؟ و

2- آیا باید از سرمشق برینی (خدایی) برای «شهر خوب» پیروی کرد (نظر افلاطون) و یا چنین سرمشقی وجود ندارد و شهر-داری (یا اداره ی امور شهر) را شهروندان در طول زندگی و آموزش و فعالیت شهروندی - با مشارکت و دخالت در اداره ی امور شهر (پولیس) - فرا می گیرند.

یکی دیگر از مسأله انگیزهای «مسأله ی لائیک»، رابطه ی دولت لائیک و آزادی وجدان (و آزادی های دینی) است. در آنتیگون سوفوکل نشان دادیم که این موضوع در عالی ترین و شگفت انگیز ترین بیان و صحنه ای، صحنه ی تقابل مرگ آفرین کرئون و آنتیگون، از سوی بزرگترین تراژدین تاریخ، در دو هزار و پانصد سال پیش، به نمایش گذارده می شود.

و سرانجام، نخستین نمونه ی گفتمان سیاسی «لائیک» را در خطابه ی پریکلس نشان دادیم، آن جا که زمامدار «دموکرات» ریشه های عظمت یونان را نه در آسمان، دین یا ایده ی مطلق... بلکه در روی زمین واقعی، در توانایی های دموکراتیک دیموس (لائوس) و پولیس یونانی می جوید.

در ادامه ی این سلسله بحث ها، رد پای مسأله انگیزهای «مسأله ی لائیک» را در سیر تاریخ اندیشه سیاسی و فلسفه ی سیاسی پس از یونان نشان خواهیم داد.

یادداشت ها

(1) «لائیسیته چیست؟» و نقدی بر نظریه پردازی های ایرانی در باره ی لائیسیته و سکولاریسم. شیدان وثیق- نشر اختران - 1384.

(2) در مقاله ی «هزار و نهصد و پنج»، به مناسبت صدومین سالگرد قانون جدایی دولت و دین در فرانسه در سال 1905، تعریف و توضیح دقیق تر و کامل تری از لائیسیته و اختلاف آن با سکولاریسم به دست داده ایم. رجوع کنید به طرحی نو، شماره 106، آذر - دی 1384.

(3) مسأله انگیز: *Problématique*

(4) پولیس *Polis* : این واژه در زبان یونانی هم به معنای «شهر» و سرزمین آن، هم به معنای جامعه ی شهروندان ساکن شهر *Cité* و هم به معنای سازماندهی سیاسی جامعه ی شهری است. در مورد تعریف سومی، شاید بتوان از ترکیب «دولت-شهر» *Etat-cité* برای تفهیم پولیس به زبان های دیگر استفاده کرد. در این تعریف آخری، اصطلاح های پولیتیا *Politeia* (رجوع کنید به زیر نویس شماره 7) و پولیتوما *Politeuma* جایگزین مفهوم پولیس می شوند.

(5) *Jean Pierre Vernant, Entre Mythe et politique, Editions du Seuil, 1996, Page 205*

(6) یا نابهنگامی تاریخی: *Anachronisme historique*

(7) پولیتیا Politeia : در یکی از تعاریفش، به معنای قانون اساسی یا بنیاد نظام سیاسی پولیس است. به عبارت دیگر، شکل سازماندهی سیاسی پولیس که از شهروندان Politai تشکیل شده است. در تقسیم بندی ارسطویی، پولیتیا به یکی از انواع قانون (یا نظام) اساسی اطلاق می شود: قانون اساسی نظام دموکراتیک راستین. دموکراسی های موجود انحرافی از آن نظام ایدئالی است. در کنار دو تعریف فوق که خصلت جمعی دارند، پولیتیا معنای دیگری دارد که فردی است: حق شهروندی، حقوق سیاسی فردی و یا حق هر شهروند در شرکت در امور سیاسی شهر. سرانجام، معنای چهارمی نیز وجود دارد که ناظر بر کاربرد حقوق شهروندی توسط خود شهروندان است. در این معنای آخری، پولیتیا با حیات سیاسی در شهر مترادف می شود.

(8) Clisthène 507 - 508 ق.م. اصلاح طلب و قانون گذاری است که دست یه رفرم هایی در تقسیم بندی منطقه ای شهر آتن می زند. جامعه ی شهری را به چندین بخش Déme بر مبنای محل سکونت تقسیم می کند. هر بخش از مجالس خلقی، دادگاه ها، آئین های خود... برخوردار است.

(9) «جدایی» یکی از مقوله های اصلی و پایه ای در نظریه ی لائسیسته است که در مبحث سکولاریسم یا سکولاریزاسیون وجود ندارد. در این مورد رجوع کنید به نوشته های من.

(10) Athée ، واژه ای یونانی است که از حرف «آ» «A» و کلمه ی تئوس theos تشکیل شده است. پیشوند A به معنای «نه» یا «بی» و واژه تئوس به معنای خدا است. مجموعاً «بی - خدا» و بی خدایی Athéisme می شود.

(11) Agnostique, Agnosticisme ، به همان ترتیب زیر نویس 12، از حرف «بی» (آ) (A) و gnose که شناخت و معرفت است، تشکیل شده است. مجموعاً به معنای ناشناسا انگار، ناشناسا انگاری، نمیدانمی، لادری و لادریگری است.

Séparation de l'Etat et des Eglises (12)

Staat, State, Etat (13)

Liberté de conscience (14)

(15) اعلامیه جهانی حقوق بشر به تاریخ 10 دسامبر 1948 و مصوب مجمع

عمومی سازمان ملل متحد. در ماده هجدهم آن آمده است: «هر شخصی حق دارد از آزادی اندیشه، وجدان و دین بهره مند شود: این حق مستلزم تغییر دین یا اعتقاد و هم چنین آزادی اظهار دین یا اعتقاد، در قالب آموزش دینی، عبادت و اجرای آیین ها و مراسم دینی به تنهایی یا به صورت جمعی، به طور خصوصی یا عمومی است.» (ترجمه ی محمد جعفر پوینده - نوشته ی گلن جانسون - اعلامیه ی جهانی حقوق بشر و تاریخچه ی آن - چاپ سوم، 1378، تهران، نشر نی).

Pluralisme (16)

Paradigme (17)

Ecole grecque (18)

Moment grec (19)

(20) پروتاگوراس از طرف پریکلس مأمور شد قانون اساسی شهر توریوا Thurioi را تدوین کند.

(21) Sophia : مهارت، فضیلت، دانش، علم، خرد.

(22) کتاب افلاطون عنوان یونانی پولیتیا Politeia را دارد که در همه ی زبان ها «جمهوری» ترجمه کرده اند.

Protagoras (23)

Sophistes – Sophistique (24)

Mario Untersteiner; I Sophisti (25)

Diels Kranz 80 A 1 (26)

Diels Kranz 80 B 1 (27)

Diels Kranz 80 B 4 (28)

(29) ترجمه ی جدید به زبان فرانسه: Protagoras, Tr. Frédérique Ildefonse, Flammarion, 1997

(30) هگل، زیباشناسی.

Hegel, Esthétique, Livre de poche, 1995, Tr. Charles

Martin Heidegger, Introduction à la métaphysique, (31)
Gallimard, 1952, tr. Gilbert Khan, P. 153-155

Raison d'Etat (32)

(33) Sophocle 495/496 – 406 ق.م.

(34) در سرود همسرایان تغییراتی در متن، در جمله ی اول و در جمله ی یکی مانده به آخر، با مقابله با متن فرانسوی- یونانی داده ایم.

Sophocle, Tragédies, Tr. Paul Mazon, Gallimard, 1962

(35) Oikos : به معنای خانه، کاشانه و همه ی کسانی است که زیر یک سقف زندگی می کنند. خانواده

(36) Les lois non écrites. قوانین نامدون.

(37)خدایان زیر خاک، les dieux infernaux . خدای زیر زمینی، Hadès ، خواهان برگذاری مراسم برای مردگان است.

(38) Périclès 495 – 421 ق.م.

(39) جنگ پلوپونزی: 431 – 404 ق.م.

(40) Thucydide 465 – 396 ق.م.

Immanence (41)

(42) در طول این نوشته و نوشتارهای بعدی، «مسأله ی لائیک» نزد ما به معنای پدیدار لائیک و لائسیته است که یه صورت «مسأله»، «پرسش» و یا «مسأله انگیز» مورد تأمل و بررسی قرار می گیرد. به فرانسه آن را La question laïque می نامیم.