

در باره منشا لائیسیته

آلن گرش

نخست باید از چاپ دوباره یکی از مراجع نایاب در این زمینه، یعنی تاریخ اندیشه جدائی سیاست از دین در قرن نوزدهم فرانسه (۱) یاد کرد. این اثر که نخستین بار در سال ۱۹۲۹ بچاپ رسید صاحبان اندیشه های چهارگانه ای را که در آفرینش مفهوم عرفی حاکمیت سهیم بودند، بر می شمرد: نخست کاتولیک های وارث سنت کلیسائی در نظام پادشاهی فرانسه*، دوم پروتستان های لیبرال، سوم گرایش های گوناگون در جمع خدا شناسان دین گریز، و سرانجام آزاد اندیشان و آته ها. چنانکه ژان میشل دوکنت رئیس انجمن آموزش در پیشگفتاری بر این کتاب یادآور میشود، حتی اگر این دسته بندی را ساده انگارانه بیابیم، بازهم سهم هر کدام از این گروه ها در مبارزه بخاطر پایه گذاری حکومت عرفی در این کتاب به روشنی آمده است. نویسنده کتاب همچنین از چندین رخداد نا مترقب و از آن جمله از ماجرای دریفوس و بدنبال آن تیرگی روابط پاریس و واتیکان سخن به میان آورده است که گاه برخی از جمهوری خواهانی را که رغبت چندانی به مفهوم جدائی دین از سیاست نشان نمی دادند ناچار به جانبداری از آن کشاند.

از برجسته ترین اندیشه ورزان متأثر از گرایش پروتستان که سهمی در این مبارزه بر دوش گرفتند فرانسویس دو پرِ سانس بود. همین شخصیت خارق العاده است که رمی فَبِر زندگی نامه ای (۲) بدو اختصاص داده است که درعین حال بخشی از تاریخ جمهوری سوم فرانسه را نیز در بر میگیرد. پرِ سانسه محافظه کاری لیبرال منش بود که در پی ماجرای دریفوس تند روی پیشه کرد و سرانجام به جنبش سوسیالیست پیوست و بعدها به مقام رئیس انجمن حقوق بشر نیز رسید. پرِ سانسه به همراهی ژورس و بری یان، با پرهیز از آنچه وی آنرا « قانونگذاری از سر خشم » می نامید، سهم بسزائی در تدوین اصول قانون یادشده، ادا کرد. به باور وی چکیده این مهم چیزی جز تضمین آزادی تام وجدان نبود. او نوشت: « آنچه پی دهم از آن بیم دارد ابداع یک نظام مدنی - پذیرفتار آزادی است. از اینرو بی خردی تبه کارنه ای است اگر با محدود کردن آزادی های ضروری به هر اندازه، به ساز او رقصید».

اثر الن بوآیه بنام ۱۹۰۵ : جدائی دولت از کلیسا (۳) بر آزادی خواهی قانون سال ۱۹۰۵ تأکید می ورزد. نویسنده ابتدا اهمیت مواد گوناگون این قانون پایه گذار را گوشزد میکند. و سپس سیر تحول

کلیسا ی کاتولیک را، از رد بی چون و چرای حکومت عرفی تا پذیرش آن بدنبال برخی سازش های حکومت جمهوری پی می گیرد. وی سرانجام به جریان تصویب این قانون اشاره می کند که به رغم انگارهای عامه از سال ۱۹۰۵ تا کنون چندین بار اصلاح گردیده و هیچگاه نیز بر سرتاسر قلمرو خاک فرانسه جاری نشده است؛ وضعیت حقوقی ویژه الجزیره، ابقاء نظام برخاسته از « میثاق» در آلزاس - موزل پس از [ترک مخاصمه] سال ۱۹۱۸، وضعیت حقوقی ویژه کنونی در گویان [شاهدی بر این مدعا ست]. الن بوآیه آنگاه به این نکته می پردازد که قانون مزبور برخلاف پنداردیگری که پذیرش عام یافته است آزادی مذهب را به حیطه خصوصی نمی سپارد. « از این پس حقوق ناظر بر تشکیل انجمن ها، برپائی آزاد و آشکار آئین های عمومی نیایش را نیز در بر می گیرد و نمود های گروهی آنرا سرو سامان می دهد. (...) این البته همان جایز شمردن مظهر عمومی و گروهی باور داشتهای فردیست». بوآیه آنگاه در اهلیت و گنجایش این قانون برای چاره جوئی چالش های تازه، بویژه نفوذ دین اسلام و دشواریهایی که شماراندک عبادتگاه ها یش پیش آورده است، تردید می کند.

آخرین اثر در این زمینه بنام جدائی دین از سیاست ۲۰۰۵-۱۹۰۵، [سرگشته] میان شور و خرد (۴) را که در عین حال بلندپروازترین آنها نیز هست ژان بو به رو نوشته است. نویسنده این کتاب با نگاهی تاریخدان و برداشتی جامعه شناسانه ما را به سفری شورانگیز در گذار قرن سرشار از کشاکش میان فرانسویان می کشاند و بویژه از بگومگوها پیرامون آموزش (ازپیدایش آموزش عرفی تا قانون دوبره در باره حجاب)، از بینشی جهانشمول، از رابطه ابهام آمیز میان دولت جمهور و حقوق انسان، از مذهب مدنی [فارغ از قیومت کلیسا] در فرانسه و در ایالات متحده سخن به میان میآورد. همچنانکه بو به رو در نتیجه گیری خود یادآور میشود « اثر وی چشم اندازی را پیش رو میگستراند که در آن اسلام نه عنصری از دشواریهایی که امروزه دست بگریبان نظام عرفی است، بلکه آئینه ای بزرگ نماست». این واقعیت از دید بسیاری از مفسرانی که پیشداوری ها، پرده ای برابر چشمانشان آویخته، پنهان مانده است.

* دوران برخورداری طبقات دوگانه اشراف و ارباب کلیسا از امتیازها پیش از انقلاب فرانسه (م)، الن گرش

(۱) جرج ویل، تاریخچه اندیشه جدائی سیاست از دین در قرن نوزدهم فرانسه، اَشْت/پلوریل، ۲۰۰۴، ۴۱۲ صفحه، ۱۰۰۸۰ یورو.

(۲) رمی فآبر، فرانسیس دو پرسانسه و دفاع از حقوق بشر. روشنفکری درگیر مبارزه. انتشارات دانشکاهی رِن، رِن، ۲۰۰۴، ۴۱۷ صفحه، ۲۲ یورو.

(۳) آلن بوآیه، ۱۹۰۵: جدائی کلیسا - دولت. از نبرد تا تعامل، کانا، پاریس، ۲۰۰۴، ۱۸۵ صفحه، ۱۸ یورو.

(۴) سُمی، پاریس، ۲۰۰۴، ۲۸۰ صفحه، ۲۱ یورو

لائسیسته و سکولاریسم

شیدان وثیق

در کشور ما، موضوع جدایی دولت و دین اهمیت روز افزونی پیدا کرده و بیش از پیش پیدا خواهد کرد.

شعار «جدایی دولت و دین»، به راستی، تبدیل به یکی از خواسته های اصلی و برنامه ای اپوزیسیون سیاسی ایرانی شده است، التقاط، ابهام و ناروشنی در این باره کم مشاهده نمی شود. در این جا، جریان های سیاسی مختلف به تناوب صحبت از «لائیک»، «لائسیسته»، «سکولار»، «سکولاریسم» و «جدایی دولت از دین» می کنند. اما این مقوله ها یا پدیده ها را عموماً مترادف و همسان می پندارند، تعریف روشنی از آن ها به دست نمی دهند و توجی به اختلاف ها و ویژگی های شان نمی کنند.

از این رو، به مناسبت سالگرد واقعه ای که حکم تاریخ تولد حقوقی لائسیسته در فرانسه را دارد، بر آن شدیم که در پاسخ به پاره ای پرسش ها و رفع ابهام ها تا حد ممکن و در رد برخورد های ناروا و مغرضانه، نکاتی را یاد آور شویم. سرفصل های بحث ما که به دلیل محدودیت نوشتار حاضر در خطوط کلی و اصلی ارایه می شوند، عبارتند از:

۱- بازگشت به تعریف بنیادین لائسیسته بر اساس دو رکن تفکیک ناپذیر آن.

۲- نگاهی به قانون ۱۹۰۵ و چند شاخص اصلی فرایند لائیسیته در فرانسه با تأکید بر این نکته که پدیده ی مذکور ویژه ی این کشور نیست.

۳- تصریح بر اختلاف میان منطق لائیسیته و منطق سکولاریسم (یا سکولاریزاسیون) و دفاع از این تر که لائیسیته چون برنامه سیاسی - اجتماعی، از شفافیت، صراحت و اصولیت بیشتری برخوردار است.

۴- و سرانجام، طرح بحثی پیرامون موضوعیت لائیسیته در جامعه ی ایران و ضرورت مبارزه ی نظری و عملی برای تحقق آن.

دو رکن جدا ناپذیر لائیسیته

لائیسیته از دو رکن هم تراز و تفکیک ناپذیر تشکیل شده است. هر دو لازم و ملزوم یک دیگرند و شرط وجودی لائیسیته را تشکیل می دهند.

- رکن اول، اصل «جدایی دولت و دین» یا «جدایی نهاد دولت و نهاد های دینی» است (۳). [«دولت» (۴)، بنا به تعریف اختیاری ما، شامل سه قوای مقننه، قضایی و اجرایی و به طور کلی همه ی نهاد های عمومی یا دولتی است.]

- رکن دوم، اصل تأمین آزادی وجدان (۵)، از جمله آزادی های دینی توسط دولت لائیک است. در این جا، لائیسیته، در تایید و در راستای اصول اعلامیه ی حقوق بشر و شهروندی (۲۶ اوت ۱۷۸۹) و اعلامیه ی جهانی حقوق بشر (۱۰ دسامبر ۱۹۴۸) در رابطه با آزادی وجدان، اندیشه و بیان عمل می کند (۶).

در توضیح رکن اول یا اصل «جدایی دولت و دین»، 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، هویت دینی تعیین و تبیین می کند.

- دولت با همه ی شهروندان، صرف نظر از تعلقات دینی یا غیر دینی شان، همسان برخورد می کند. به بیان دیگر، دولت برای دین یا مذهبی و یا برای باورمندان به دین یا مذهبی، امتیاز خاص و ویژه ای قائل

نمی شود.

- دولت مستقل از احکام و قوانین دینی عمل می کند. بدین معنا که سیاست ها و قوانین کشوری یا ملی مستقل از این که با احکام و قوانین مذهبی مغایرت داشته باشند یا نه، تعیین و تبیین می شوند.

در توضیح رکن دوم لائیسیته یا اصل تأمین آزادی وجدان، می گوئیم که:

- دولت در امور دینی و نهاد های دینی، که به نوبه ی خود مستقل از دولت عمل می کنند، هیچ دخالتی نمی کند.

- دولت دین دولتی یا نهاد دینی رسمی با وزارت خانه و غیره، نمی سازد. نهاد های دینی را تابع خود نمی کند و یا تحت قیمومت خود قرار نمی دهد.

- دولت لائیک، با محترم شمردن اصل کثرت باوری و کثرت گرایی (□□□□□□□□□□)، آزادی وجدان از جمله آزادی های دینی و هم چنین آزادی های غیر دینی را تضمین می کند. دین باوران، به سان همه ی شهروندان، در اشاعه ی اعتقادات و شعار خود، چه به صورت فردی و چه جمعی، در فعالیت سیاسی و تشکیل حزب سیاسی، آزاد می باشند.

بدین ترتیب، بنا بر تعریف فوق، هر جا که دو رکن مذکور توأمان وجود داشته باشند، می توان از لائیسیته به معنای واقعی کلمه سخن راند و هر جا که یکی از دو اصول فوق و یا هر دو غایب باشند، لائیسیته یا ناقص است و یا بطور کامل وجود ندارد. به عنوان نمونه، دولت انگلیس را نمی توان کاملاً لائیک نامید، زیرا پادشاه یا ملکه ی آن، در رأس کلیسای انگلیکن (۷) - که صاحب امتیازات خاصی است - وظیفه ی «پاسداری از دین رسمی» و «کلیسای مستقر» (۸) را به عهده دارد. پس رکن اول لائیسیته در این جا نقض شده است. به همین ترتیب، دولت های «سوسیالیسم واقعاً موجود» سابق را نمی توان لائیک تلقی کرد، با این که به اصطلاح «ماتریالیست» بودند. زیرا در این کشورها آزادی وجدان از جمله آزادی های دینی شدیداً سرکوب می شدند و در نتیجه رکن دوم لائیسیته نقض می گردید. سرانجام، دولت جمهوری اسلامی ایران به طریق اولی با لائیسیته بیگانه است زیرا هر دو اصل آن به شدیدترین و خشونت بار ترین شکلی پایمال می شوند.

نتیجه می گیریم که لائیسیته، برخلاف پاره ای تعریف ها و تفسیر های ناروا، نه ایدئولوژی یا مذهب جدیدی است که در این صورت انکارگر

خود می شود (۹) و نه دارای مضمونی گسترده و فراگیر است که پاسخ گوی همه ی معضلات سیاسی و اجتماعی باشد، چه در این صورت نیز، با تبدیل شدن به «سیستمی تام و تمام»، باز هم نافی خود می گردد (۱۰) (برای توضیحات بیشتر در باره ی دو برداشت ناروای فوق از لائیسیت، یکی، نو مذهبی - ایدئولوژیکی و دیگری، بسیط و فراگیرنده ... رجوع کنید به زیر نویس های ۹ و ۱۰).

نتیجه می گیریم که:

لائیسیت، فرایندی سیاسی - اجتماعی است که مناسبات میان دولت و دین (یا نهاد دولت و نهاد دین) را در راستای استقلال متقابل آن ها با حفظ آزادی های دینی، تعیین و تبیین می کند. بدین معنا، لائیسیت «چیزی» بیشتر یا کمتر از تعریف و مضمونی که گفته شد، نیست.

«لائیک»، صفتی است که به «نهاد» (۱۱)، برنامه، طرح یا قانون اطلاق می شود. از «دولت لائیک»، «مدرسه ی لائیک»، «انجمن لائیک»... «برنامه ی 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 رابطه، اگر از «لائیک ها» صحبت می شود، منظور از این عبارت، طرفداران «جدایی دولت و دین» یا هواداران لائیسیت است. پس، فرد «لائیک» می تواند متدین باشد، همان طور که می تواند آتیه (بی خدا) (۱۲) و یا آگنوستیک (ناشناسا انگار) (۱۳) باشد.

در لائیسیت، آزادی های مذهبی تأمین می شوند. یعنی دین باوران در جامعه ی مدنی آزادند که به صور مختلف فعالیت کنند. عبارت «دین امر خصوصی است»، تا آن جا که مفهوم حقوقی آن مد نظر باشد - یعنی «خصوصی» در برابر «دولتی» - صحیح است اما نه بیشتر. دین، در جامعه ی مدنی، تنها یک امر «خصوصی» به معنای «فردی» نیست بلکه هم امری فردی و هم امری جمعی و اجتماعی است. پس فعالیت هایی که خصلت دینی دارند، از جمله در شکل های مختلف جمعی، تشکیلاتی و حزبی... بخشی از فعالیت های جامعه ی مدنی به حساب می آیند. استقلال و آزادی شان توسط دولت لائیک تضمین می شود.

سرانجام، از تکرار این حقیقت خسته نخواهیم شد که دولت یا نهاد لائیک، نه ضد دین است و نه طرفدار دین، بلکه بی طرف، مستقل از دین

و فرای آن است. دولت یا نهاد لائیک مبلغ و مروج دین یا مذهبی نیست. دولت لائیک تنها بر مبنای مشروعیتی که از مردم (۱۴)، صرف نظر از اعتقادات مذهبی یا غیر مذهبی شان، کسب می نماید - یعنی آن چه که دموکراسی می نامیم - عمل می کند. در نتیجه، سیاست گذاری های دولت لائیک تابع هیچ سرمشق و سرچشمه و اصول آسمانی، مقدس و متعالی (۱۵) نبوده و نمی شود.

قانون ۱۹۰۵ و شاخص های اصلی لائیسیته ی فرانسوی

لائیسیته، با این که به لحاظ مضمونی محدود به کشور فرانسه نمی شود، اما در این سرزمین است که چون واژه اختراع می شود (۱۶) و چون پدیداری سیاسی - اجتماعی، به صورت کاملی تحقق می پذیرد.

۱۹۰۵، همان طور که اشاره کردیم، تاریخ تولد حقوقی لائیسیته در فرانسه است. قانون مورد بحث حکم شناسنامه ای دارد که این پدیده را نهادینه و رسمی می کند.

«**لائیسیته**» (۱۷) («جدایی» نه از یک کلیسا بلکه از همه ی کلیساها) دو رشته اصول را در بر می گیرد: آزادی های مذهبی از یکسو و استقلال دولت و دین از سوی دیگر.

در ماده ی اول آن می خوانیم:

«جمهوری، آزادی وجدان را تضمین می کند؛ جمهوری انجام آزادانه ی امور دینی را تضمین می کند.»

ماده ی چهارم قانون، مفهوم ماده ی اول را مشخص می کند: تضمین آزادی های دینی تنها به معنای آزادی وجدان فردی نیست بلکه آزادی جمعی را نیز در بر می گیرد. به این ترتیب، کلیساها محازند طبق مقررات ویژه ی خود، امور خویش را مانند هر انجمن خصوصی حقوقی (غیر دولتی)، مستقلاً سازمان دهند.

اصول مربوط به «جدایی دولت و دین» شامل سه ماده ی مهم زیر می گردد:

«ماده ی دوم: جمهوری هیچ مذهبی را به رسمیت نمی شناسد. به هیچ مذهبی حقوق نمی پردازد و یارانه نمی دهد.» در ادامه ی متن آمده است که کلیساها از این پس نمی توانند در امور دولت دخالت کنند.

«ماده ی بیست و ششم: تشکیل جلسات سیاسی در اماکنی که معمولاً برای

انجام امور مذهبی در نظر گرفته شده اند، ممنوع است.»

«ماده ی بیست و هشتم: از این پس، نصب علامت یا نماد مذهبی بر دیوارها، بناهای دولتی و یا در هر محل عمومی دیگر، به استثنای اماکن دینی، محل تدفین در قبرستان ها و هم چنین موزه ها و نمایشگاه ها، ممنوع است.» (۱۸)

پس از ۱۹۰۵، پیکار لائیک در فرانسه ادامه می یابد و چنان با فرهنگ و سیاست این سرزمین و ملت آمیخته می شود که واژه ی «لائیک» در قوانین اساسی این کشور به ثبت می رسد (۱۹).

اما در کشوری که به عنوان پیش گام و «نمونه» ی جدایی دولت و دین شناخته شده است، لائیسیته سریع و آسان حاصل نمی شود. اگر به گذشته های بسیار دور رجوع نکنیم (۲۰)، فرایند تکوین لائیسیته در فرانسه از اعلامیه ی حقوق بشر و شهروندی در سال ۱۷۸۹ تا تصویب قانون ۱۹۰۵، صد و شانزده سال به طول می انجامد. در حقیقت، لائیسیزاسیون در فرانسه دوره های مختلفی را طی می کند و حاصل مبارزات سخت و پر نشیب و فرازی است: گاه قهرآمیز و آشتی ناپذیر و گاه مسالمت آمیز و آشتی پذیر؛ گاه پارلمانی و رفرمیستی و گاه رادیکال و انقلابی. در زیر، پنج شاخص اصلی لائیسیته ی فرانسوی را بر می شماریم (۲۱).

- یکم: □□□□□□□□ (۲۲) یا روحانیت سالاری و ضدیت آن با جمهوری.

تاریخ لائیسیته در فرانسه، از ابتدای عصر مدرن، تاریخ تعارض میان دو قدرت اصلی یا دو «فرانسه» ای است که در برابر هم قرار می گیرند.

از یکسو، «فرانسه» ی کاتولیک مذهبی که «دختر ارشد کلیسا» محسوب می شود و پادشاه اش «قائم مقام خداوند روی زمین» است. کلیسایی که تا قبل از انقلاب ۱۷۸۹، صاحب قدرت و نفوذی فراوان، هم در حوزه ی سیاست و اقتصاد و هم در زمینه ی اجتماعی و معنوی است. روحانیت کاتولیکِ فرانسه، تحت قیمومت پاپ و کلیسای روم، سلطنت مطلقه را مشروعیت می بخشد و همواره حامی آن است. در قدرت سیاسی شرکت دارد و در امور دولت مستقیماً دخالت می کند. شاه می آورد و شاه می ببرد. سرانجام، از تولد تا مرگ انسان، بسیاری از وظایف و تکالیف اجتماعی، چون ثبت احوال، تعلیم و تربیت، بهداشت، ازدواج، امور قضایی ... تا مراسم خاک سپاری را در انحصار خود دارد.

از سوی دیگر، در سده ی نوزدهم، در برابر «فرانسه» ی روحانی

سالار (۲۳)، «فرانسه» ی عصر جدیدی قرار می گیرد که متاثر از اندیشه های روشنگری (۲۴) است و با انقلاب ضد سلطنتی وارد عصر جمهوری، دموکراسی، آزادی، برابری، حقوق بشر و شهروندی می شود. در فرانسه، لائیسیته به واقع در بستر مبارزه ی جمهوری خواهی (۲۵) بر ضد کلریکالیسم برای پایان بخشیدن به «قدرت دوگانه»، از طریق اقدام يك جانبه ی دولت در «جداکردن» خود از کلیسای مقتدر، تکوین می یابد.

- دوم: دو گونه رفتار دولت با کلیسا طی دوره های مختلف.

یکی، برخوردی است که بنا بر آن، دولت دست از دخالت در امور کلیسا و دین بر می دارد و اصل «جدایی» را تقریباً رعایت می کند. در این جا می توان از لائیسیته به معنای واقعی کلمه سخن گفت (۲۶). اما برخورد دیگری نیز، در تناوب با اولی، وجود دارد. دولت با دخالت های خودکامه در امور کلیسا، سعی می کند این نهاد را تابع و تحت قیمومت خود درآورد تا بدین وسیله هم از قدرت کلیسا بکاهد و هم از آن مشروعیت بگیرد. پس در این دوره ها (۲۷) از لائیسیته به معنایی که در ابتدای این مقاله تعریف کردیم، دور می شویم زیرا هم اصل «جدایی» خدشه دار می شود و هم اصل استقلال و آزادی کلیسا.

- سوم: «مدرسه ی لائیک» زمینه ساز لائیسیته.

در فرانسه، لائیسیزاسیون نظام تعلیم و تربیت، با «جدا کردن» نهاد مدرسه از کلیسا و دین، زمینه ساز لائیسیته در کل کشور می شود. بیست سال پیش از آن که «جدایی» دولت و دین در قانون ۱۹۰۵ رسمیت پیدا کند، «جدایی» مدرسه و دین تحقق می پذیرد. «مدرسه ی عمومی (دولتی)، رایگان و لائیک» (۲۸) یکی از نهاد های اصلی و بنیادین جمهوری فرانسه است. مبارزه برای ایجاد تعلیم و تربیتی لائیک (حذف تعلیمات دینی و علایم دینی در مدارس) که خارج از کنترل کلیسا و فرق مذهبی باشد و توسط کادر آموزشی دولتی و لائیک اداره شود، محرك عمده ای برای اصلاحات لائیک در زمینه های دیگر در کل کشور و از جمله در حوزه ی سیاست می گردد.

- چهارم: پیکار لائیک جمهوری خواهان، سوسیالیست ها و...

در ثلث سوم سده ی ۱۹، پس از کمون پاریس (۱۸۷۱)، گرایشات جمهوری خواهی و چپ در جامعه ی فرانسه و در پارلمان این کشور تقویت می شوند. اینان از مخالفان شدید کلریکالیسم و طرفدار جدایی دولت و دین هستند. از سال ۱۸۷۶، خواست «جدایی دولت و دین» در برنامه ی

احزاب سیاسی قرار می گیرد: در برنامه ی جمهوری خواهان، حزب رادیکال، حزب آزاد اندیشان(۳۱) و دو حزب متمایز سوسیالیستی: طرفداران ژان ژورس(۲۹) و حزب کارگری (مارکسیست) ژول گِد(۳۰). علاوه بر آن، اقلیت های دینی بویژه پروتستان ها و سرانجام کاتولیک های آزادی خواه و لیبرالی که طرفدار «جدایی» بودند... به دفاع از لائیسیته بر می خیزند. به طور کلی، جریان های سیاسی و اجتماعی ضد کلریکال در مجلس، دولت و نهادهای جمهوری سوم از اعتبار و نفوذ قابل ملاحظه ای برخوردار می گردند. رئیس و مخبر کمیسیون مجلسی که طرح قانون «جدایی» را تهیه می کند، عضو دو حزب سوسیالیست و آزاداندیش اند(۳۲). طرح نهایی که در ۹ دسامبر ۱۹۰۵ در مجلس ملی فرانسه به تصویب می رسد، امضای ژان ژورس و آریستید بریان(۳۳)، دو سوسیالیست بنام را دارد.

- پنجم: استقلال جامعه مدنی از دولت چون پیش شرط لائیسیته.

در سال ۱۹۰۱، قانون آزادی تشکیل انجمن ها در فرانسه به تصویب می رسد. انقلاب ۱۷۸۹ و قوانین انقلابی ناشی از آن آزادی شکل را به رسمیت نمی شناختند و هر گونه تعاون، انجمن و سندیکا و به طور کلی هر واسطه مابین دولت و شهروندان را ممنوع اعلام کرده بودند(۳۴). با قانون معروف به انجمن ها، امکان فعالیت آزاد نهاد های دینی به صورت انجمن های جامعه ی مدنی، خودمختار و مستقل از دولت، فراهم می شود. از نیمه ی دوم سده ی نوزدهم، فعالیت های جامعه ی مدنی در فرانسه رشد می کنند. خود مختاری و استقلال جامعه مدنی (نسبت به دولت) به رسمیت شناخته می شوند. بدین ترتیب، با «جدایی جامعه ی مدنی و دولت»، زمینه ی مساعدی برای «جدایی دولت و کلیساها»، ایجاد می شود.

پنج ویژگی فوق فرایند جدایی دولت و دین در فرانسه را خاص، رادیکال و تنازعی می کند. در این میان، البته، کلریکالیسم نقش اساسی را در تشدید مبارزه ایفا کرده است. اما در این جا باید ادعای مرسوم را رد کنیم. بر خلاف تصویری که لائیسیته را استثنایی فرانسوی قلمداد می کند تا از تعمیم پذیری آن بکاهد، فرانسه تنها کشوری در دنیا نیست که **منطق لائیسیته** را در تمایز با **منطق سکولاریسم** (بر روی «منطق» تأکید می کنیم) پیش گرفته و قانونی در باره ی «جدایی دولت و کلیساها» وضع کرده باشد. سال ها پیش از تصویب این قانون، چندین کشور، از جمله بلژیک، مکزیک، ایالات متحده... شیوه ی «جدایی» را برگزیده بودند. باید تأکید کنیم که اگر، به راستی، تنها در فرانسه است که لائیسیته به طور کامل تحقق

می پذیرد، اما منطق لائسیسته را می توان کم و بیش با تفاوت هایی و طی دوره هایی در کشور های دیگری مشاهده کرد. آن جا که دارای سنت نیرومند کلریکالیسم و به همان سان مبارزه علیه آن بود؛ چون بلژیک، اسپانیا، پرتغال و برخی کشور های کاتولیک قاره ی آمریکا چون مکزیك و سرانجام حتا تا اندازه ای و در زمان هایی در ایتالیایی که مرکز مسیحیت در آن قرار داشت... (۳۵).

دو منطق متفاوت: لائسیسته و سکولاریسم

«سکولار»، «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» (۳۶) مجموعه مفاهیم و پدیدار های پیچیده، جدل برانگیز و پرابهامی هستند که در رشته های مختلف به خدمت گرفته شده اند؛ در فلسفه و جامعه شناسی؛ در دین شناسی و الهیات مسیحی؛ در اقتصاد و تاریخ؛ در فرهنگ و هنر و بالاخره در سیاست. سکولاریسم در طول تاریخ، تعاریف مختلف و متفاوتی پیدا کرده است. نتیجتاً در میان کسانی که از منظر رشته ی تخصصی خود این پدیده را مطالعه و بررسی کرده اند، اختلاف نظر بر سر تعریف و تبیین سکولاریسم و سکولاریزاسیون فراوان است.

من در کتاب «لائسیسته چیست؟»، آن جا که به نقد نظریه پردازی های ایرانی پرداخته ام، چندین تعریف از سکولاریسم به دست داده ام (۳۷). در این جا به اختصار می گوئیم که سکولاریسم دارای يك وجه نیرومندی دینی - مسیحی (سکولاریزاسیون مسیحیت یا مسیحی) در کنار دو وجه دیگر است: فلسفی (خردگرایی) و سیاسی - اجتماعی («خروج از سلطه ی دین»).

۱- وجه دینی مسیحی. در اصطلاح شناسی (۳۸) مسیحی، «سکولاریزاسیون» را به فرایند ترك مقام و رتبه و تکالیف کلیسایی از سوی صاحب منصبان مسیحی و بازگشت آنان به «سده» (۳۹) یا به نوع زندگی غیر مقدس و «دنیوی»، گویند. به عبارت دیگر، چیز یا پدیداری «سکولاریزه» می شود که به آن جهان تعلق دارد، متعالی و قدسانی است و در اثر «سکولاریزاسیون»، دنیوی، این زمانی، غیرقدسانی یا «سکولار» می گردد.

جنبه ی دیگر «سکولاریزاسیون» در وجه دینی - مسیحی، انتقال یا فروش مالکیت کلیسایی است که از وضعیت غیر موروثی و کلیساوندی به وضعیت خصوصی و موروثی در می آید. بدین ترتیب چیزی که به کلیسای خدا تعلق دارد به این دنیا و سده ها باز می گردد یعنی «سکولار» می شود. به عنوان نمونه می توان از انتقال یا فروش املاک کلیسای

کاتولیک به شاهزادگان آلمانی که در سده های ۱۸ و ۱۹ روی به مذهب پروتستانتیسم آوردند، نام برد. جنبه ی دیگر، تبدیل اماکن کلیسایی چون صومعه به نهاد «سکولار» چون بیمارستان ... است.

اما در این وجه، از همه مهمتر، تبیین «سکولاریزاسیون» در الهیات مسیحی است. در این حوزه ی دینی، «سکولاریزاسیون» را به فرایند دگرگونی و تحول در مبانی ناظر بر مناسبات دین و دنیا (و نه صرفاً دین و دولت) گویند. از آن جمله است، تحول نگاه دین و کلیسا به امور جامعه، دولت و به طور کلی کشور داری، با توجه به الزامات دنیای امروز. به عبارت دیگر آن تحولی در الهیات دینی که استقلال و خودمختاری ساحت دولت و خروج آن از زیر سلطه و قیمومت دین و کلیسا را می پذیرد و محترم می شمارد. در اروپای غربی، چنین تحولی را ابتدا اصلاح طلبان مسیحی یعنی پروتستان ها انجام می دهند. کلیسای کاتولیک خیلی بعدها و با تاخیر به جنبش سکولاریزاسیون می پیوندد.

سکولاریسم عمدتاً در کشورهای پروتستان رشد و توسعه پیدا می کند. در آن جا که جنبش اصلاح دین در اعتراض به قیمومت کلیسای روم بر پا می شود. سکولاریسم ریشه در آن برداشت خاص دینی از مناسبات انسان با خدا دارد که مستقیماً به ایمان و وجدان ذهنی هر فرد، مستقل از اتوریته ی مقامات کلیسایی، توسل می جوید و از این طریق راه را برای «خودمختاری» انسان در این جهان و با خدای خود هموار می سازد.

در غرب، سکولاریزاسیون سیاست یا رهایش دولت از قیمومت کلیسا ریشه در دین مسیحی دارد که بر خلاف دین محمدی که از ابتدا «حکومت و سیاست» کرد، از ابتدا «دین حکومتی» نبود و کار قیصر را از کار خدا «جدا» کرده بود. کلیسای مسیحی، البته بعد ها، راه دیگری در پیش می گیرد و همواره کوشش می کند قدرت زمینی (سیاسی) را تابعی از قدرت الهی (کلیسایی) کند و در بسی جا ها نیز موفق می شود. اما با این حال و به زعم عده ای از اندیش مندان، مسیحیت، چون از یدو تأسیس، قانون حکومتی نداشته و «دو دنیا و دو قدرت» را به رسمیت شناخته، در نهایت می توانست به «دین خروج از (سلطه و قیمومت) دین»، تبدیل شود.

۲- وجه فلسفی. در ادبیات خردگرای ملهم از «روشنگری» (۴۰)، سکولاریزاسیون در مفهوم «افسون زدایی» ماکس وبر (که واژه ی سکولاریزاسیون را هیچ گاه به کار نبرد)، در مفهوم کانتی «بالغ شدن انسان» (نگاه کنید به زیر نوس ۲۴) و در مفهوم «گیتیایی» هگلی،

فرایند رهایی انسان از قیمومت دین، خرافات و به طور کلی هر چیزی است که به انقیاد آدمی انجامد. در این جا، نقد دین سالاری و سلطه ی همه جانبه کلیسا با ارجاع به عقل و علم برای اصلاح اوضاع نابسامان جهان انجام می پذیرد.

۳- وجه سیاسی - اجتماعی. در این وجه، «سکولاریزاسیون» به معنای فرایند تحول و دگرش تدریجی و هماهنگِ دولت، دین و جامعه ی مدنی است که در نهایت به پایان سلطه ی دین و کلیسا بر امور سیاسی، اجتماعی، فرهنگی ... (و نه البته به پایان حضور دین در جامعه) می انجامد.

با توجه به آن چه که رفت و به عنوان نتیجه گیری از این بحث، دو اختلاف اساسی لائیسیت و سکولاریسم را بر می شماریم:

- اختلاف اول این است که سکولاریسم (برخلاف لائیسیت) به لحاظ مفهومی و تاریخی، بار شدید دینی - مسیحی دارد. هم الهیات مسیحی، هم فلسفه ی خردگرا، هم تاریخ مسیحیت و هم پروتستانتیسم به موضوع سکولاریسم و سکولاریزاسیون پرداخته اند و این مقوله را در خدمت مقاصد خود گرفته اند. در نتیجه، تفکیک معانی و مفاهیم مختلف سکولاریسم از یکدیگر و به ویژه تفکیک تعاریف دینی (دنیوی شدن مسیحیت) از تعاریف غیر دینی (خروج از قیمومت دین) یا به عبارت دیگر، انجام گونه ای «لائیسیزاسیون سکولاریسم»، کاری بس دشوار اگر نگوئیم ناممکن است.

اما واژه و مفهوم لائیسیت دارای چنین ویژگی های متفاوتی (چون سکولاریسم) نیست که کاربرد سیاسی آن را دشوار سازد. لائیسیت، نه بار دینی دارد و نه دارای معانی مختلفی است که ناگزیر باید از میان آن ها یکی را انتخاب کرد.

- اختلاف دوم و مهمتر این است که سکولاریسم (بر خلاف لائیسیت)، «جدایی دولت و دین» نیست. مترادف دانستن این دو، خطا و التقاط فاحشی است که در بحث های سیاسی امروزِ اپوزیسیون ایرانی مشاهده می شود. بویژه از سوی کسانی که اصطلاح «سکولار» را به جای «لائیک» به کار می برند چون به غلط تصور می کنند که اولی ضد دین نیست در حالی که دومی هست (۴۱).

در منطق سکولاریسم، دولت و نهاد دین از یکدیگر جدا نمی شوند بلکه به مثابه شریک و همکار (پارتنر) (۴۲)، در پیوند و اتحاد با هم قرار دارند و عمل می کنند. در کشور های پروتستان که راه و منطق

سکولاریسم را پیش می گیرند، دولت و پروتستانیسم استقلال یکدیگر را به رسمیت می شناسند. البته کلیسا موقعیت ممتاز و هژمونیک خود را به لحاظ معنوی و سیاسی از دست می دهد و به یکی از عوامل معنوی و اجتماعی در کنار دیگر عوامل جامعه ی مدنی تبدیل می شود. ولی در عوض، دولت در قانون اساسی خود ارجاع به دین کرده و برخی امتیازات کلیسا را حفظ می کند.

اما در کشورهای کاتولیک، در آن جا که کلیسای کاتولیک و در راس آن پاپ از قدرت و اقتدار بالایی برخوردار اند، لائیسیت به صورت اقدام یک جانبه ی دولت در «جدا کردن» خود از کلیسا نمودار می شود. در این جا، «خروج از سلطه ی دین» با همکاری و مشارکت نهاد دین (مانند نمونه ی سکولاریسم) انجام نمی پذیرد.

از بحث بالا نتیجه می گیریم:

آن جا که دین سالاری مقتدری حکم فرماست، آن جا که تحول و اصلاح دین به سوی «خروج از سلطه دین» یا غایب است و یا (چون نمونه ی ایران) بسیار سست و کند پیش می رود، لائیسیت به مثابه برنامه و راه کار سیاسی، از شفافیت، صراحت و اصولیت بیشتری (نسبت به سکولاریسم) برخوردار است. زیرا که لائیسیت ارجاع به اقدام سیاسی یک جانبه ی دولت در تعیین و تبیین مناسباتش با دین و روحانیت می کند. از این رو می تواند به عنوان برنامه ای سیاسی مشخص طرح شود. در حالی که سکولاریسم (در یکی از معنا های اصلی آن) ناظر بر تحول و دگرذیسی توأم جامعه، دولت و کلیسا به لحاظ فرهنگی، فکری، دینی، اجتماعی، سیاسی و حقوقی... است. تحول تدریجی به سوی الزامات زمانه، به سوی کاهش و پایان نقش مقتدر و مسلط دین بر جامعه در همه ی عرصه ها از جمله (و نه تنها) در عرصه ی سیاست و دولت. از این منظر، سکولاریسم تقلیل پذیر به اقدام سیاسی مشخصی نیست. سکولاریسم نمی تواند برنامه ی سیاسی یک سازمان یا جریان سیاسی باشد، اما لائیسیت می تواند.

یادداشت ها

(۱) نشانه های این کارزار را می توان در اظهارات احمدی نژاد، رئیس جمهور جدید ایران، چه هنگام فعالیت های انتخاباتی ایشان و چه پس از آن در اقدامات بنیاد گرایانه و سرکوب گرانه ی فرهنگی و سیاسی هیأت حاکمه ی جدید یافت.

(۲) در روزنامه شرق، شنبه ۲۶ شهریور ۱۳۸۳، مطلبی از آقای پرویز

ورجاوند در نقدی بر مقاله ی آقای قوچانی تحت عنوان «عصر جدید» چاپ شده است. نکاتی که در مطالب آقای ورجاوند موجب حیرت ما شده است چنین است:

«شما (در خطاب به آقای قوچانی) «آته ایست» ها [لامذهب ها] و لائیک ها را که اصل مذهب را نفی می کنند و آن را «افیون جامعه» قلمداد ساخته و مبارزه بی امان با آن را در سرلوحه مبارزات ایدئولوژیک خویش قرار داده اند با نگرش «سکولاریسم» که نه تنها هیچگاه در راستای نفی مذهب و دین گامی بر نداشته که بسیاری از مبشران آن خود دارای اعتقادات آیینی بوده اند، یکسان پنداشته اید و نیروهای ملی معتقد به سکولاریسم را با جریان های چپ مارکسیست در یک ردیف قرار می دهید... بر اساس کدام واقعیت تاریخ معاصر ایران شما به خود حق می دهید... به گونه ای حیرت انگیز بنیادی ترین جریان سکولار ایران یعنی نیروهای ملی و محور آن ها جبهه ملی ایران را نادیده بنگارید... دستیابی به سکولاریسم را به چپ های کمونیست نسبت ندهیم و بپذیریم که این مهم از آغاز از میان تفکر ملی برخاسته و تا به امروز این پرچم همیشه بر دوش نیروهای ملی حمل شده است.»

گفته ی فوق حکایت از بی اطلاعی نویسنده و یا درک عامیانه ایشان از مقوله ی لائیک می کند در ضمن این که حاوی ادعایی بحث انگیز و بی پایه است.

- اول این که در این جا، آته ایست ها (لامذهب ها) و لائیک ها، بسان کسانی که اصل مذهب را نفی می کنند و دین را افیون توده ها می دانند، همسان فرض شده اند. بدین ترتیب، آقای ورجاوند، خود، دست به همان شیوه ی شبیه سازی ناروا، بی پایه و بی اساسی می زند که به دیگران نسبت می دهد و آن را محکوم می کند.

- دوم این که «لائیسیت» نه بی خدایی، نه لامذهبی و نه منکر اصل مذهب است و «لائیک»، همان طور که در متن گفتیم، کسی است که طرفدار جدایی دولت و دین است و می تواند مؤمن و دیندار باشد یا غیر دینی و بی خدا و یا آگنوستیک. پیش پا افتاده ترین و عامیانه ترین برداشت ها از «لائیک»، در جهان امروز، دیگر حاوی چنین احکام نادرست و ساده انگاری نیستند. من در جای دیگر و در مقاله ی حاضر به تفصیل در این باره صحبت کرده ام. تنها برای اطلاع، نکته ای را یادآور می شوم. بحث لائیک در فرانسه که گهواره ی لائیسیت تلقی می شود، قبل از شکل گیری چیزی به نام مارکسیسم طرح می شود. مهمترین معماران آن، نه مارکسیست ها که در آن زمان اقلیتی

ناچیز بودند و بیشتر در فکر سوسیالیسم (چون حزب کارگری معروف به گه دیست ها Guesdistes) بلکه جریان های سیاسی و عقیدتی دیگری بودند چون لیبرال ها، جمهوری خواهان، رادیکال ها (حزب رادیکال)، سوسیالیست های میانه رو چون ژان ژورس و آریستید بریان و همراهان شان، پروتستان ها، و دیگر اقلیت های دینی... چون یهودیان مترقی... و سرانجام بخشی از کاتولیک های آزادی خواهی که بر خلاف رهبری کلیسای خود طرفدار جدایی دولت و دین بودند.

- سوم این که بحث اختلاف میان لائیک و سکولار چندین جنبه دارد که در این مقاله به آن ها پرداخته ایم و به هر حال پیچیده تر از آن است که در این جا آقای ورجاوند، با ساده انگاری و «سیاه و سفید» نگری حیرت انگیز خود (لائیک = لادینی و سکولار = آیین داری)، به خواننده ارایه می دهند.

- و سرانجام این ادعای خود مرگزمینانه (که عموماً خاصه ی «ملیون» ایران است) که گویا اینان بودند که از همان ابتدا «جدایی دولت و دین» و «سکولاریسم» را در جنبش سیاسی ایران طرح کرده اند و «تا به امروز این پرچم همیشه بر دوش نیروهای ملی (به خوانیم جبهه ملی) حمل شده است»، جای هزار و یک تردید دارد. در کدامین برنامه سیاسی جبهه ملی از «جدایی دولت و دین» و «سکولاریزاسیون» جامعه سخن رفته است؟ در متن طرح کردیم که طی صد ساله ی گذشته، با ورود «تجدد» به کشور ما، مقوله ها و پدیده هایی چون «لائیک»، «لائیسیت»، «سکولار»، «سکولاریسم» و «جدایی دولت و دین»، حلقه های مفقوده ی «اندیشه سیاسی ایرانی» را تشکیل داده اند.

Séparation de l'Etat et des Eglises (۳)

Staat, State, Etat (۴)

Liberté de conscience (۵)

(۶) اعلامیه حقوق بشر و شهروندی به تاریخ ۲۶ اوت ۱۷۸۹، برآمده از انقلاب فرانسه است. در ماده دهم آن می خوانیم: «هیچ کس نباید به خاطر عقایدش، حتا مذهبی، مورد آزار قرار گیرد...» (ترجمه از متن اصلی به زبان فرانسه).

اعلامیه جهانی حقوق بشر به تاریخ ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸ مصوب مجمع عمومی سازمان ملل متحد است. 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، ۱۳۷۸، تهران، نشر نی).

Anglican (۷)

Eglise établie (۸)

(۹) برداشت سیاسی - فلسفی ای از لائیسیته وجود دارد، به نام لائیسیم Laïcisme، که از آن دکترین، اخلاق، ایدئولوژی و سیستم می سازد و یدین سان عملاً دین یا ایدئولوژی جدیدی را جانشین دین سالاری کهن می کند. در این ایدئولوژی سازی نامیمون و افراطی، لائیسیته تبدیل به «دین سالاری» دیگری و این بار «سکولار» می شود: هیولای جدیدی که برای نابودی اش، لائیسیته، در اصل، به وجود آمده است.

(۱۰) برداشت بسیط و فراگیری نیز از لائیسیته و حتا سکولاریزاسیون وجود دارد که در قالب این مفاهیم می خواهد به همه ی پرسش های سیاسی-اجتماعی جامعه پاسخ گوید. در این جا نیز، لائیسیته به چیز دیگری، فرای موضوع اصلی اش، تبدیل می شود. در این باره رجوع کنید به کتاب «لائیسیته چیست؟» و بخش مربوط به نقد نظریه پردازی های ایرانی. نشر اختران - ۱۳۸۴.

Institution (۱۱)

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

(۱۳) Agnostique, Agnosticisme ، به همان ترتیب زیر نویس ۱۲، از حرف «بی» (آ) (A) و gnose که شناخت و معرفت است، تشکیل شده است. مجموعاً به معنای ناشناسا انگار، ناشناسا انگاری، نمیدانمی، لاداری و لادریگری است.

(۱۴) «لائیک» laïc و «لائیسیته» Laïcité اشتقاقی از « لایکوس» Laikos یونانی است که این دیگری نیز ریشه در اصطلاح « لائوس» laos یونانی دارد. نزد هومر، لائوس عنوانی است که به «سربازان عادی» در

برابر سران و فرماندهان ارتش اطلاق می گردد. با تأسیس شهر (پولیس Polis) در یونان، لائوس معنای «مردم»، «افراد شهر»، «اعضای شهر»، «شهروندان» و یا «مردمان مجتمع در شهر» را پیدا می کند.

(۱۵) Transcendence که به معنای متعال، برین، استعلایی و ترافرازنده است.

(۱۶) در ۱۱ نوامبر ۱۸۷۱، برای نخستین بار، اصطلاح «لائیسیت» در روزنامه فرانسوی Patrie (میهن) به مناسبت انتشار گزارشی از جلسه ی شورای شهر پیرامون نظام آموزشی و اظهار نظر یکی از اعضای سوسیالیست شورا در باره ی «لائیسیت» در مدارس، طرح می شود.

(۱۷) قانون ۱۹۰۵ موسوم به «قانون در باره ی جدایی دولت و کلیساها»: Loi sur la séparation de l'Etat et des Eglises به «قانون در باره ی لائیسیت» شهرت یافته است. همان طور که از نامش پیداست، این «جدایی» نه از يك کلیسای خاص بلکه از همه ی کلیساها و ادیان است.

(۱۸) برای مطالعه ی قانون ۱۹۰۵ و مواد مندرج در آن، از جمله، رجوع کنید به:

Jean Boussinesq, La laïcité française, Editions du seuil, avril ۱۹۹۴

(۱۹) در قانون اساسی جمهوری چهارم فرانسه (۲۷ اکتبر ۱۹۴۶) آمده است: «... سازماندهی آموزش عمومی رایگان و لائیک در تمامی سطوح، تکلیف دولت است» و در اصل اول قانون گفته می شود که: «فرانسه، جمهوری ای لائیک است».

در قانون اساسی کنونی فرانسه (جمهوری پنجم) آمده است: «ماده دوم: فرانسه جمهوری ای تقسیم ناپذیر، لائیک، دموکراتیک و اجتماعی است. جمهوری برابری همه ی شهروندان را در برابر قانون، قطع نظر از منشأ، نژاد و یا مذهب آنان، تضمین می کند. جمهوری همه ی اعتقادات را محترم می شمارد.»

(۲۰) آغاز فرایند «جدایی دولت و دین» در فرانسه را می توان در قرون وسطی با صدور «حکم نانت» L'Edit de Nantes در سال ۱۵۹۸ توسط هانری چهارم نشان داد. طبق آن، برای نخستین بار در اروپا، تعلق مذهبی از تعلق ملی جدا می گردد و مشروعیت دو مذهب کاتولیک و

پروتستان اعلام می شوند. این حکم در سال ۱۶۸۵ توسط لویی چهاردهم فسخ می شود.

(۲۱) برای مطالعه ی تاریخچه ای از فرایند تکوین لائیسیته در فرانسه رجوع کنید به کتاب «لائیسیته چیست؟» بخش چهارم، نشر اختران - ۱۳۸۴.

(۲۲) Cléricalisme از واژه کلرک Clerc که به معنای روحانی یا صاحب منصب کلیسایی است، برگرفته شده است. کلریکالیسم به معنای روحانی سالاری، اقتدار کلیسا و کشیشان (یا روحانیون) و دین سالاری است.

Clérical (۲۳)

(۲۴) Aufklärung, Lumières: «روشنگری»، به دیده ی کانت، زمانی است که انسان از وضعیت صغیری و تحت قیمومت و سرپرستی دیگری قرار داشتن - که خود مسبب آن است - بیرون آید. به عبارت دیگر، متکی به خود شود، به اندیشه و خرد خود. («روشنگری چیست؟» نوشته ی اما نوئل کانت).

Républicanisme (۲۵)

(۲۶) نمونه ی این برخورد را می توان در قانون ۱۹۰۵ و پس از آن مشاهده کرد.

(۲۷) تاریخ فرایند تکوین لائیسیته در فرانسه را می توان به صورت زیر دوره بندی کرد:

- دوره ی اول «جدایی»، ۱۷۹۵ - ۱۸۰۱

- دوره ی توافق نامه ی ناپلئونی (Concordat) با کلیسای کاتولیک و پاپ، ۱۸۰۱ - ۱۸۷۱.

- دوره ی دوم «جدایی»، کمون پاریس - ۱۸۷۱.

- دوره ی مبارزه برای «مدرسه ی لائیک» در جمهوری سوم، ۱۸۸۰ - ۱۸۹۰.

- دوره ی سوم «جدایی»، آغاز سده ی بیستم، ۱۹۰۳ - ۱۹۰۵.

Ecole publique, gratuite et laïque (۲۸)

(۲۹) ژان ژورس Jean Jaurès سوسیالیست بنام فرانسوی (۱۸۵۹ - ۱۹۱۴)، بنیان گذار حزب سوسیالیست فرانسه (متمایز از حزب ژول گِد Jules Guesde که مارکسیستی بود) و مؤسس روزنامه ی اومانیتیه. در ۳۱ ژوئیه ۱۹۱۴، به خاطر موضع گیری اش بر ضد جنگ جهانی اول، ترور می شود.

(۳۰) ژول گِد Jules Guesde (۱۸۴۵ - ۱۹۲۲) مروج و مبلغ مارکسیسم در فرانسه و بنیان گذار حزب سوسیالیست کارگری (در مقابل سوسیالیسم ژورسی) است.

(۳۱) Parti des libre penseurs. تعدادی از کوشندگان لائیسیتیه در فرانسه از درون این جریان فکری، فلسفی و سیاسی برخاستند. اینان، تحت تاثیر خرد گرایی عصر روشنگری فرانسه، شدیداً بر علیه کلریکالیسم مبارزه می کردند.

(۳۲) کمیسیون، ابتدا، به ریاست فردینان بویسون Ferdinand Buisson از حزب آزاداندیشان و آریستید بریان Aristide Briand، به عنوان مخبر کمیسیون، از حزب سوسیالیست ژورسی بود.

(۳۳) کمیسیون مجلس برای تنظیم طرح قانونی در باره ی «جدایی دولت و کلیساها»، در سال ۱۹۰۲ تشکیل می شود و پس از سه سال کار، تحقیق و بررسی، سرانجام، طرح نهایی را برای تصویب هر یک از مواد آن به مجلس می آورد. کل قانون موسوم به «جدایی دولت و کلیساها» با ۳۴۱ رای موافق و ۲۳۳ رای مخالف در ۹ دسامبر ۱۹۰۵ به تصویب می رسد.

(۳۴) قانونی که در سال ۱۷۹۱ در انقلاب فرانسه وضع شد و هر گونه تشکیلات سندیکایی و انجمنی را ممنوع اعلام کرد. این قانون نام گزارش گر پارلمانی اش را به خود گرفت: قانون لوشاپولیه La Loi Le Chapelier.

(۳۵) برای مطالعه ی لائیسیتیه و سکولاریسم در اروپا رجوع کنید به «لائیسیتیه چیست؟» بخش پنجم، نشر اختران - ۱۳۸۴.

(۳۶) سه واژه ی مذکور Sécular - Sécularisme Sécularisation بر اساس ریشه ی مشترک لاتینی Saeculum (یا siècle در زبان فرانسه) که معنای «سده» یا «صد ساله» را می دهد، ساخته شده اند. سِکولوم Saeculum در کتاب مقدس، ترجمه ی Aion یونانی است که نزد هومر نیروی حیات، زندگی، طول زمان را بیان می کند. بطور خلاصه، سکولاریزاسیون را می توان انطباق با این جهان، با سده و ایام ما

تبیین کرد و یا به معنای سازگاری با روزگار ما، این جهانی شدن، دنیوی شدن، گیتی گرایی و گیتیانه تعریف نمود. (برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به «لایسیته چیست؟» بخش ششم).

(۳۷) «لایسیته چیست؟» بخش ششم.

Terminologie (۳۸)

Siècle (۳۹)

Aufklärung, Lumières (۴۰)

(۴۱) چون آقای ورجاوند، رجوع کنید به زیرنویس ۲

Partenaire (۴۲)

Théocratie (۴۳)

(۴۴) در قانون اساسی ایران و اصول دموکراسی، نوشته ی مصطفی رحیمی.

(۴۵) مشروطه ی ایران، ماشاالله آجودانی، ص ۲۱۹، نشر اختران، ۱۳۸۲

(۴۶) همان، ص ۲۵۶

(۴۷) حیات یحیی در دو کتاب و ۴ جلد، نوشته ی یحیی دولت آبادی، جلد ۱-۲، انتشارات عطار - انتشارات فردوس، چاپ ششم، ۱۳۷۱

لایسیته بر سکولاریسم ترجیح دارد!

گفتگو با رامین کامران

- شما در بسیاری از سخنرانی ها، مصاحبه ها و نوشتارهایتان از «لایسیته» سخن میگویید و آنرا تنها شعار درست مبارزه با جمهوری

اسلامی میدانید. در مقابل بسیاری از روشنفکران «سکولاریسم» را به دلیل فرهنگ و جو حاکم بر ایران مقدم میدانند. شما در برابر این دیدگاه چه نظری دارید؟ منظورم این است که چرا لائیسیته را بر سکولاریسم ترجیح میدهید؟

* به نظر من رایج شدن اصطلاح «سکولاریسم» دو دلیل دارد. اول اینکه در این دوره کلمات خارجی که وارد فارسی میشود به دلایل بدیهی بیشتر از زبان انگلیسی اخذ میشود. که البته این دلیل چندان مهمی نیست. دلیل دوم نوعی نرمش و ابهام است که اصلاً در خود مفهوم «سکولاریسم» موجود است و باید با آن پرداخت.

اگر من «لائیسیته» را بر «سکولاریسم» مرجع می‌شمارم به چند دلیل است. اول از همه اینکه بیشتر رو به عمل سیاسی دارد تا به نظریه پردازی و به جای اینکه به بحث‌های طولانی و مهمتر از آن به مغلطه پردازی میدان بدهد توجه را به نتایج عملی کار معطوف می‌سازد. دیگر اینکه لائیسیته در کشوری دارای اکثریت قاطع کاتولیک پیدا شده و رشد کرده که به موقعیت ایران با اکثریت شیعه بسیار شبیه است. از اینها گذشته لائیسیته متضمن موضعگیری دولت است در برابر درازدستی مذهب ولی سکولاریسم بیشتر با داوری دولت بین مذاهب طرف دعوا مناسبت دارد. در جاییکه مثل ایران با یک مذهب مسلط طرف باشیم نمیتوان فقط نقش داور را به دولت محول کرد. باید از آن توقع دخالت و تضمین آزادی برای مذهبیان و لامذهبان را داشت. دولت لائیک میباید در برابر مذهبیان خود نقش مدعی را بر عهده بگیرد. در کشوری که چند دین و مذهب با نیروی کمابیش برابر اجتماعی مجبور به همزیستی با یکدیگر باشند دولت میتواند به نقش داور اکتفا کند ولی در موردی مثل ایران باید اول کلاً تکلیف دخالت مذهب را در عرصه^{*} امور عمومی جامعه روشن کند و بعد به داوری بنشیند.

آخر از همه همینکه به نوعی در سوال خود به آن اشاره کردید. سکولاریسم به سوء استفاده این «روشنفکران اسلامی» که میخواهند به هر ترتیب هست راه دخالت دین و مذهب را در سیاست باز نگه دارند، میدان میدهد. می بینید که چطور انواع و اقسام حرفهای سست در باره^{*} سکولار شدن اسلام و این قبیل مسائل سر هم میکنند و چگونه مدعی دست انداختن بر گفتار جدایی دین و دولت هستند تا بتوانند با منحرف کردنش باز هم اسلام را از در دیگری وارد معرکه کنند. حسن لائیسیته این است که به دلایلی که بالاتر شمردم جلوی این نوع سواستفاده ها را میگیرد و نمیگذارد شعار مخالفان به دست حکومت بیافتد و بی اثر گردد.

- از دیدگاه شما امکان بروز انقلاب مخملی در ایران وجود دارد؟

* از «انقلاب مخملی» دو معنی میتوان اراده کرد. یکی انقلاب هایی که با فروپاشی کمونیسم شوروی در اقمار آن به وقوع پیوست و قدرت را آرام و بدون خونریزی از کمونیست ها گرفت و به دست مردم داد. من تصور نمیکنم این نوع انقلاب در ایران به وقوع پیوستنی باشد به این دلیل که ایران خود مرکز توتالیتاریسم اسلامی است و تابع هیچ قطبی بیرون از خود نیست. اگر تغییر آرام نظام سیاسی در اروپای شرقی ممکن شد به این دلیل بود که قدرت کمونیسم در مرکزش از هم پاشیده بود. فروپاشی نظام اسلامی به احتمال قوی به فروپاشی کمونیسم در خود شوروی شبیه خواهد بود که میدانیم خیلی مخملین و نرم نبود و باعث کودتایی هم شد که خوشبختانه بی سرانجام ماند.

البته اگر مقصود از انقلاب مخملی این انقلاب هایی باشد که کمابیش با پشتیبانی آمریکا در کشورهای آزاد شده از قید کمونیسم انجام میگیرد تا باقی مانده^۵ نفوذ مسکو را در آنها از بین ببرد و نفوذ آمریکا را جانشین آن سازد من اصلاً تصور نمیکنم بتوان در ایران امروز انقلاب مخملی انجام داد. به این دلیل که این نوع ضربه ها (فشار تبلیغاتی و تقویت مخالفان محلی حکومت و تظاهرات بدون خونریزی و...) در کشورهایی قابل انجام است که نظام سیاسی دمکراتیک یا اتوریتر داشته باشند، نظامهایی که در برابر این نوع مانورها آسیب پذیر است. در کشورهای توتالیتار نمیتوان با این شوخی ها و به این راحتی دولت را از قدرت به زیر کشید، لااقل من تصور میکنم که احتمال چنین امری بسیار کم است.

انقلابی که به هر حال در ایران واقع خواهد شد و نظام را ساقط خواهد کرد به دست خود مردم انجام شدنی است و نیروهای خارجی نمیتوانند در آن ابتکار عمل داشته باشند و اگر هم بخواهند در میانه^۶ کار از آب گل آلود ماهی بگیرند باید مانعشان شد تا باز با استفاده از فرصت مطامع خود را جانشین منافع ملی ایرانیان نکنند. البته براندازی نظام اسلامی هر چه کم خشونت تر باشد بهتر است ولی این را نیز باید یادآوری کرد که کم و زیادی خشونت تابع مقاومت حکومت در برابر خواست مردم است و تصمیمی نیست که بتوان یکطرفه گرفت.

- به عنوان یک کارشناس در امور جامعه و سیاست، آینده^۷ رژیم جمهوری اسلامی را چگونه میبینید؟

* راستش را بخواهید این آینده را تاریک و سیاه می بینیم ولی چیزی که هست برای ساقط شدن این رژیم نمی توانم مهلت تعیین کنم. نقداً و تا وقتی هم که ایرانیان نتوانند مبارزه^{*} درست و کارساز را در پیش بگیرند این رژیم بر جا خواهد بود، بخصوص که دشمنان خارجی اش هم نه هنوز به ابعاد عمیق خطری که برای همه ایجاد کرده واقفند و نه اصلاً راه درستی برای مبارزه با آن دارند. اگر این رژیم بر جا مانده از ضعف یا ندانم کاری دشمنانش است نه از قابلیت خودش.

– دلیل پراکندگی اپوزیسیون کدام است؟ آیا امکان گرد هم آمدن آنها موجود است؟ اصلاً مبارزان خارج چگونه میتوانند به مبارزان داخل و اصلاً به مبارزه مدد برسانند؟

* تصور نمیکنم بتوان تمامی نیروهای را که با جمهوری اسلامی مخالفند در یک حرکت واحد متحد کرد. دلیل عدم اتحاد بین آنها بسیار منطقی و قابل درک است. آنها دنبال پروژه های سیاسی مختلفی هستند که با هم ناسازگار است، البته دلایل شخصی و از این قبیل هم هست که اساسی نیست و به هر حال چندان جای اعتنا نیست. اتحاد وقتی معنی دارد که بر سر جایگزین رژیم توافقی هر چند کلی موجود باشد. در وضعیتی که یکی به دنبال راه انداختن حکومت اتوریتر به سبک دوران پهلوی است و برخی دیگر هنوز به عشق دیکتاتوری پرولتاریا مبارزه میکنند و یک دسته هم اصلاً رسالت خود را در این میدانند که به جای آخوندها ولی به نام اسلام بر ایران حکومت کند، نمیتوان همه^{*} مخالفان را یک جا جمع کرد. من شخصاً طرفدار ایجاد جبهه ای هستم از طرفداران دمکراسی (نه از نوع خلقی یا اسلامی، از همان نوعی که میگفتند بورژوا و لیبرال است). این فکری است که یک قرن است در ایران زمینه دارد، اساساً فکر درستی است و آبرومند است و دفاع از آن به ناکجا آباد ایدئولوژیک راه نمیبرد بلکه جامعه ای میسازد که با تمام کمبودهایش قابل زندگی است و اسباب خجالت در انظار جهانیان هم نمیشود. قرار نیست پس از پیروزیش معجزه ای واقع شود فقط قرار است ایرانیان هم مثل مردم باقی دنیا زندگی کنند همین.

تنها حرفی که میتوانم خطاب به دیگران بگویم این است که بکوشند تا هر چه زودتر چنین جبهه ای را راه بیاندازند و به این امر توجه داشته باشند که شعار محوری جنبش باید درخواست لائیسیته باشد تا بتواند نظام اسلامی را فلج کند و از پا بیاندازد. این به معنای فراموش کردن دمکراسی و لیبرالیسم نیست، به معنای در صدر قرار دادن لائیسیته است. آن هم به دلیل برایی اش در مبارزه.

ما که در خارج هستیم از سه راه میتوانیم به آنهایی که داخلند یاری برسانیم. یکی با توضیح وضعیت درست ایران در خارج کشور و با مبارزه با اشخاصی (چه ایرانی و چه غیر ایرانی) که گاه از سر نادانی و اکثر اوقات به دلیل نوعی پیوستگی عقیدتی یا مالی به نظام اسلامی در لباس روزنامه نگار، محقق و مستشرق و از این قبیل از ایران اسلامی تصویری قابل عرضه و خلاف واقع به مردم دنیا عرضه میدارند. راه دوم کمک فکری است. ما که در خارج هستیم از نعمت آزادی بیان برخورداریم و میتوانیم با دست بازتر مسائل را حلاجی کنیم و به بحث بگذاریم. به هر صورت حاصل بحث ها و راهیابی های خارج برای داخل هم بسیار قابل استفاده است. راه آخر فهماندن این مسئله است به کشورهایی که با جمهوری اسلامی مخالفت میورزند که نمیتوانند با طرح های ابتدایی و بی اعتنائی به ملت ایران و خواسته هایش راه به جایی ببرند. آن مملکت مال ایرانیان است و باید مطابق خواست آنها اداره شود. تضمینی نیست که خواست ملت ایران مطابق خواست دول قدرتمند باشد، اصلاً قرار هم بر این نیست. دموکراسی یعنی صاحب اختیاری ملت در تعیین سرنوشت خود نه فرمانبری از دیگری. ولی چیزی که هست ایران دموکراتیک طرف بسیار قابل معاشرت تری در روابط بین المللی خواهد بود و پیدایش مشکلاتی بسیاری را که حکومت اسلامی برای همه* دنیا و در صدر آنها ایران فراهم آورده است ختم خواهد نمود. از ما گفتن.

- خواهش میکنم کمی از خودتان بگویید تا خوانندگان مجله* ادبیات و فرهنگ بیشتر با شما و فعالیت سیاسی تان آشنا شوند.

* من در سال ۱۳۳۷ به دنیا آمدم، تحصیلاتم را در مدارس دوزبانه* (فرانسه و فارسی) ماریکا و رازی انجام دادم و بعد از دیپلم برای ادامه* تحصیل به فرانسه آمدم. در این کشور در رشته های فلسفه (فوق لیسانس) و جامعه شناسی (دکترای) تحصیل کردم.

در دوران انقلاب بیست سال داشتم و به سائقه* محیط خانوادگی به راه مصدق گرایش داشتم. این امر به علاوه* بی علاقگی به مذهب و مذهبیان باعث شد تا اصلاً تمایلی به پیروی از خمینی نداشته باشم. مثل بسیاری منتظر بودم که کسی از پیروان مصدق جلو بیافتد و به جریان مخالفت با شاه شکل درستی بدهد که ممکن نشد تا روی کار آمدن بختیار. از همان زمان طرفدار او بودم. بعد از آمدن او به پاریس با عده ای از دوستان همفکر با وی تماس برقرار کردیم و اولین سازمان طرفدار بختیار را در خارج از کشور تأسیس کردیم که بعد از تأسیس نهضت مقاومت ملی توسط بختیار تبدیل به سازمان جوانان آن

شد. این امر باعث شد که گذرنامه ام توقیف شود و تا امروز به ایران بازنگردم.

طرف این سال ها به غیر از فعالیت سیاسی که دائم و ثابت بوده است و در جهت براندازی حکومت اسلامی و جایگزین کردنش با نظامی دمکراتیک و لیبرال و لائیک انجام یافته، هم کار روزنامه نگاری کرده ام و هم کار تدریس و تحقیق. تدریس هم در سوربون انجام شده هم در مدرسه^{*} عالی تحقیقات اجتماعی و هم در در مدرسه^{*} السنه^{*} شرقیه، در رشته های جامعه شناسی و فلسفه و تاریخ. کار تحقیقم هم اساساً متمرکز بر مسئله^{*} ایران بوده و طبعاً^{*} وجوه نظری آن حول سیاست و مذهب چرخیده است و در برخی موارد، چنانکه پژوهش علمی ایجاب میکند، از مسئله^{*} ایران فاصله گرفته و از دیدگاه کلی تری به مسئله^{*} رابطه^{*} مذهب و سیاست پرداخته است.

آن چیست که «لائیسیته» نامند؟

۲۷ مرداد ۱۳۸۲

پیشگفتار: طرح نکات اصلی بحث

لائیسیته Laïcité واژه‌ای است که در دهی هفتاد سده‌ی نوزدهم در فرانسه اختراع می‌شود و از آن پس وارد دانشنامه‌ها و گفتمان سیاسی می‌گردد.

لائیسیته دریافت سیاسی‌ای است که بر حسب آن، از یکسو، دولت Etat و بخش عمومی sphère publique از هیچ دینی پیروی نمی‌کنند و از سوی دیگر، دین، با برخورداری از همه‌ی آزادی‌ها در جامعه‌ی مدنی، هیچ قدرت سیاسی‌ای اعمال نمی‌کند.

جنبش برای تحقق لائیسیته و دولت لائیک (غیر دینی) Laïque (و نه Laïc که معنای دیگری دارد) را لائیسیزاسیون Laïcisation می‌نامند. لائیسیزاسیون در کشورهای کاتولیک غربی و در تقابل با کلیسا سالاری Cléricalisme شکل می‌گیرد در حالی که در کشورهای پروتستان اروپا، لائیک، لائیسیته و لائیسیزاسیون ناشناخته‌اند. در این رشته از

کشورها، فرآیند دنیوی شدن و تغییر و تحول دولت و دین - دینی که فاقد کلیسایی مقتدر چون کاتولیسیسم است - را سکولاریسم می‌نامند. لائیسیته و سکولاریسم با وجود تشابهاتی، دو مقوله و پدیدار سیاسی - تاریخی متفاوتند.

لائیسیته، در عین حال، جزئی از «جدایی دولت و جامعه مدنی» (یا جدایی حوزه عمومی از حوزه خصوصی) است که یکی از بنیادهای عصر مدرن Modernité را تشکیل می‌دهد. جدایی دولت و جامعه مدنی پیش شرط لائیسیته است. در قرون وسطی و در نظام‌های استبدادی، چون جامعه مدنی جدا و مستقل از دولت وجود ندارد و یا بسیار ضعیف است، لائیسیته به معنای واقعی کلمه نمی‌تواند تحقق یابد.

لائیسیته دین ستیز نیست بلکه ضامن فعالیت ادیان در همه عرصه‌های اجتماعی و سیاسی است. دین باوران، هم چون بی دینان، می‌توانند انجمن، سازمان و حزب سیاسی تشکیل دهند، انتخاب کنند و انتخاب شوند. استقلال دولت نسبت به ادیان و آزادی ادیان در جامعه مدنی دو شرط لازم و ملزوم لائیسیته به شمار می‌آیند. جدایی دولت و دین، به قول مارکس، پایان دین نیست بلکه گسترش دین در سطح جامعه با خروجش از حاکمیت سیاسی است.

لائیسیته و لائیسیزاسیون بر اساس پیش زمینه‌هایی چون جنبش رفرم Réforme (اصلاح دین)، روشنگری، لیبرالیسم، دمکراتیسم... و توسعه روابط سرمایه داری تکوین یافته‌اند. رادیکال ترین شکل آن در فرانسه با انقلاب کبیر ۱۷۸۹ و جنبش ضد کلیسا سالاری Anti-cléricalisme به وقوع پیوست. در دیگر کشورهای اروپایی می‌توان از لائیسیته محدود، ناقص، از نیمه لائیسیته و یا حتی از نبود آن سخن گفت.

لائیسیته، جدایی دین از دولت است و نه از سیاست و دولت محدود به حکومت یا قدرت اجرایی نمی‌شود. لائیسیته، ایدئولوژی، فلسفه و یا دکترین جدیدی نیست که به جای دین نشیند چه در این صورت نافی خود می‌شود. لائیسیته، مشکل گشای همه‌ی معضلات سیاسی و اجتماعی جامعه نیست. لائیسیته، با این که از ریشه‌ی یونانی لائوس Laos به معنای توده‌ی مردم برآمده است، با دمکراسی، جمهوری، عقل گرایی، حقوق بشر و یا پلورالیسم... همسان نیست، اگر چه شرط لائیسیته تحقق همه‌ی این اصول می‌باشد.

لائیسیته مقوله‌ای سوسیالیستی یا مارکسی نیست، اگر چه سوسیالیست‌ها

همواره از آن به عنوان یکی از ارکان دموکراسی، در راستای فرآروی از «دموکراسی واقعاً موجود» و نظم سرمایه داری، دفاع کرده و می‌کنند. مبارزه‌ی «سوسیالیسم واقعاً موجود» (از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ تا فروپاشی بلوک شرق) و چپِ هوادار آن، در گذشته، با دین، برای تحقق لائیسیتِه واقعی نبوده بلکه به منظور برقراری سلطه‌ی يك دولت مستبد، تك حزبی با ایدئولوژی‌ای توتالیتَر بر جای دین بوده است.

لائیسیتِه راه خود را در گفتمان سیاسی اپوزیسیون ایرانی با استقرار دین سالاری (تئوکراسی) در ایران در پی انقلاب بهمن ۱۳۵۸ و بویژه طی سال‌های گذشته با فاجعه‌ای که قدرت سیاسی دینی به بار آورده، باز نموده است. با این که از زمان تدارك نظری انقلاب مشروطه تا به امروز روشنفکران «لائیک» و نو اندیشان دینی سخن از جامعه عرفی و جدایی دولت و دین کرده‌اند، لیکن در ایران، لائیسیتِه، که عرف و عرفیت ترجمان فارسی آن نیستند، چنان دورنمایی سیاسی و اجتماعی، همواره در انتظار و در پیش است.

دو مانع عظیم بر سر راه لائیسیتِه در تاریخ معاصر کشور ما، دولت و دین بوده و هست. لائیسیتِه، بدون دگر گشتی ساختاری دولت و بدون اصلاح (رفرم در) دین، میسر نیست. از یکسو، دگرسانی در دستگاه دولتِ قدر قدرت و فعال مایشاً که مانع برآمدن جامعه‌ی مدنی آزاد و مستقل از حاکمیت می‌شود و از سوی دیگر، رفرم، تغییر و تحول در دین اسلام که مدعی سرسخت اعمال قدرت سیاسی است.

لائیسیتِه‌ی به سبك ایرانی، بدین سان، هم پیکار است و هم چالش. در این مسیر پر پیچ و خم و بغرنج، چپِ اپوزیسیونی، مستقل، منتقد، سوسیالیست و آزادیخواه ایرانی نقش بارزی می‌تواند و باید ایفا کند.

ما این نکات را طی مقالاتی به بحث خواهیم گذارد. اکنون، در این بخش اول، تعریف اولیه‌ای از لائیسیتِه به دست خواهیم داد و برداشتهای نادرست از آن را بر خواهیم شمرد.

۱. لائیسیتِه: واژه‌ای جدید در گفتمان سیاسی ایرانی

امروزه، در اپوزیسیون سیاسی جمهوری اسلامی در خارج از کشور - به ویژه در میان لایه‌هایی از چپِ دمکرات و جمهوری خواه آن - دو واژه فرانسوی که از يك ریشه‌ی یونانی (Laos یعنی مردم، توده‌ی عوام در برابر سران و رؤسا - هومر) نشأت می‌گیرند، بر سر زبان‌ها افتاده اند: «لائیک» Laïque و «لائیسیتِه» Laïcité. (ما در بخش دوم این

بحث به مطالعه‌ی ریشه‌ها و سیر تکوین تاریخی معنای لائیک و لائیسیته خواهیم پرداخت). رونق و رواج این دو اصطلاح خارجی در گفتمان سیاسی اپوزیسیونی ایرانی را می‌توان در اعلام‌هایی چون «جمهوری لائیک»، «جامعه‌ی لائیک» (؟)، «مبارزه برای لائیسیته در ایران»، «لائیک‌های ایران» و غیره مشاهده کرد.

از آن جا که سلطه‌ی بیست و چهار ساله‌ی يك دولت دینی برای نخستین بار در تاریخ معاصر ایران «جدایی دولت و دین» را به منزله يك امر عاجل و ضروری، تاریخی و مبارزاتی، در دستور کار قرار داده است و از آن جا که یکی از مبانی مرکزی و اصلی لائیسیته (در معنای اصیل آن) همانا مسئله‌ی انفکاک séparation کامل (نهاد) دولت Etat از (نهاد) دین (و ادیان) می‌باشد، پس به کارگیری این مقوله در ادبیات و گفتمان سیاسی اپوزیسیونی ایرانی، اقدامی ساختگی و نا موجه و نا میمون نبوده بلکه در مناسبت واقعی و زنده با شرایط تاریخی امروزی کشور ما، ابتکاری بس به جا، طبیعی و منطقی جلوه می‌کند.

اما کاربست این مقوله در شرایط ایران، مانند استعمال هر مقوله‌ی سیاسی دیگری که از فرهنگ‌های سیاسی خارجی (یونانی، رومیایی، اروپایی) برتافته و به شرق راه یافته‌اند، چون حاصل فرایند و تکوین تاریخی معینی به لحاظ شرایط اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و مبارزاتی است، خالی از اشکال، ابهام و دشواری نخواهد بود.

ابتدا از این بابت که به کارگیری اصطلاح‌های لائیک و لائیسیته در گفتمان سیاسی ایرانی کاملاً تازگی دارد. نه پیشگامان مشروطه و مشروطه خواهان، نه ملی گرایان و اصلاح گران دینی و نه روشنفکران لائیک و چپ‌های ایرانی طی سده‌ی گذشته تا وقوع جمهوری اسلامی، بحثی در باره‌ی لائیسیته تحت این عنوان انجام نداده‌اند. البته از «عرف» در تمایز با «شرع» و از «جدایی مذهب از حکومت» صحبت کرده‌اند. به عنوان نمونه می‌توان از میرزا فتحعلی آخوندزاده نام برد که در مکتوبات خود، برای نخستین بار و پیش از دیگران از جدایی مذهب از سیاست و از عرفی کردن جامعه سخن می‌گوید. البته او که با واژگان سیاسی خارجی آشنایی داشت نمی‌توانست لائیسیته را بشناسد زیرا همان طور که خواهیم دید این اصطلاح از دهه‌ی ۱۸۷۰ به بعد در گفتمان سیاسی و آن هم در فرانسه رایج می‌شود و آخوندزاده در همان سال‌ها چشم از جهان فرو می‌بندد (۱۸۷۸).

در يك کلام، می‌توان مدعی شد که بر خلاف واژه‌هایی چون «دمکراسی» (مردم سالاری)، «دسپوتیسم» (استبداد)، «کنستیتوسیون» (قانون

اساسی)... که حداقل از مشروطه به این سو در فرهنگ سیاسی ایرانی به کار رفته‌اند و معادله‌های فارسی خود را پیدا کرده‌اند، اصطلاح لائیسیته هیچ گاه، به شناخت ما و تا این سال‌های اخیر، وارد واژگان سیاسی ایرانیان نشده است. در نتیجه تلاش برای تفهیم این مقوله و یافتن معادلی برای آن در زبان سیاسی فارسی، وظیفه‌ای است که بر دوش روشنفکران و فعالان امروزی قرار می‌گیرد. در این جا، لازم به تذکر است که از سویی دو واژه‌ی «عرف» و «عرفیت»، همان طور که گفتیم و پیشتر توضیح خواهیم داد، به هیچ رو نمی‌توانند حق واقعی لائیسیته را ادا کنند و از سوی دیگر، در زبان‌های دیگر و از جمله آلمانی که در ساختن کلمه معادل واژه خارجی بسی نیرومند است، مشاهده می‌کنیم که لائیسیته فرانسوی به همین صورت نوشته و به کار برده می‌شود.

اما نا آشنایی روشنفکران و فعالان سیاسی ایران با مقوله‌ی لائیسیته علل سیاسی و تاریخی گوناگونی دارد که در جای خود مورد بررسی قرار خواهیم داد، لیکن يك دليل آن را می‌توان در ویژگی و تازگی خود این واژه در فرهنگ سیاسی غرب (و در خود فرانسه) دانست که موضوع بحث ما در این بخش از نوشتار می‌باشد.

۲. لائیسیته: فرآورده‌ی ساخت فرانسه

لائیسیته واژه نسبتاً جدیدی است که فرانسویان کشف کرده‌اند. این کلمه برای نخستین بار در ۱۱ نوامبر ۱۸۷۱ (یعنی تقریباً شش ماه پس از شکست کمون پاریس) در يك روزنامه فرانسوی به نام مین Partrie به کار برده شد. (تأکید کنیم که واژه لائیک در زبان فرانسه همان طور که خواهیم دید دو معنای متفاوت دارد و از قدمت بسیار طولانی تری بر خور دار است). روزنامه مذکور در گزارشی که از بحث‌های شورای شهر پیرامون "آموزش لائیک" ارائه می‌دهد اشاره به رأی‌گیری "در باره‌ی لائیسیته" (در نظام آموزشی) می‌کند. يك عضو سوسیالیست شورای شهر، آن روز برای نخستین بار، از لائیسیته نام می‌برد. از این تاریخ به بعد است که واژه لائیسیته وارد زبان فرانسه می‌گردد و همان طور که می‌بینیم ابتدا در رابطه با لائیک کردن (لائیسیزاسیون) سیستم آموزشی یعنی غیر دینی کردن آن یا خارج نمودن آن از زیر نفوذ مذهب و کلیسا مطرح می‌شود. واژه لائیسیته در سال ۱۸۷۳ در دانشنامه لاروس Larousse و چهار سال بعد در فرهنگ لیتره Littré با تعاریف متشابهی وارد می‌شود؛ لائیسیته چیزی است که "خصلت لائیک" دارد و در همان جا، لائیک "غیر مذهبی" یا "غیر دینی" تعریف می‌شود.

لائسیسته به عنوان يك امر سیاسي (در درجه اول) و اجتماعی در فرایند و بر پایه‌ی دو جنبش پیوسته و مکمل شکل می‌گیرد. برآیند این دو است که ویژگی، تکبودی و بی همانندی لائسیسته در فرانسه را می‌سازد.

از یکسو، جنبش جمهوری خواهی در فرانسه بر ضد کلیسا سالاری Cléricalisme و برای جدا کردن نهاد دولت از نهاد دین (کلیساها) مطرح است. جنبشی که در واقع از انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۹) با پیش زمینه‌های فلسفی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی آغاز می‌شود. جنبش رُئسانس، رفرماسیون و سکولاریسم، جنبش روشنگری، تشکیل دولت - ملت‌ها و جوامع مدنی و جدایی این دو... در پی فروپاشی اشکال کهنه‌ی اقتصادی و سیاسی و برآمدن مناسبات سرمایه داری.. همگی زمینه‌ها و شرایط لازم و مساعد برای لائسیسته را فراهم می‌کنند.

از سوی دیگر، لائسیسته فرانسوی محصول جنبش ویژه‌ای است که منحصراً در این کشور و در شکل رادیکال و تنش‌زایی بر پا می‌شود: رفرم برای آموزش رایگان و عمومی public. این جنبش، با هدف ایجاد «مدرسه لائیک جمهوری» Ecole laïque de la république، نظام آموزشی فرانسه را از زیر نفوذ کلیسایی که تا آن زمان همواره بر آن (و هم چنین بر امور دیگر اجتماعی) سیطره داشت، خارج می‌سازد.

بدین سان، «جدایی دولت و کلیساها» و «مدرسه لائیک»، عمومی (دولتی) - غیر دینی، دو رکن بنیادین لائسیسته فرانسوی را تشکیل می‌دهند. لائسیسته‌ای که در واقع با قانون ۱۹۰۵ و قانون اساسی جمهوری پنجم فرانسه در سال ۱۹۵۸ تأسیس، تثبیت و نهادینه می‌شود.

قانون ۱۹۰۵ در باره‌ی ادیان که مشهور به «قانون جدایی دولت از کلیساها» است، در ماده ۱ و ۲ خود از یکسو آزادی وجدان و آزادی‌های دینی و از سوی دیگر استقلال دولت نسبت به کلیساها را اعلام می‌کند.

ماده ۱: جمهوری آزادی وجدان را تأمین می‌کند. جمهوری آزادی ادیان در انجام تکلیف خود را تحت تنها شروطی که در جهت منافع عمومی ذیلاً مقرر می‌شوند، تضمین می‌کند.

ماده ۲: جمهوری هیچ دینی را به رسمیت نمی‌شناسد، به هیچ دینی حقوق نمی‌پردازد و کمک مالی نمی‌کند. در نتیجه، از تاریخ اول ژانویه ۱۹۰۶ با انتشار قانون حاضر، تمام مخارج مربوط به امور مذهبی از بودجه‌های دولت، استان‌ها و کمون‌ها حذف می‌گردند...

در قانون اساسی سال ۱۹۵۸، لائیسیت، برای نخستین بار و به نام، ذکر می‌شود. باید تأکید کنیم که از میان تمام قوانین اساسی موجود در جهان تنها در قانون اساسی فرانسه است که به لائیک بودن نظام تحت این عنوان اشاره می‌شود.

قانون اساسی فرانسه ۴ اکتبر ۱۹۵۸

ماده ۲: فرانسه یک جمهوری تجزیه نا پذیر، لائیک، دمکراتیک و اجتماعی است که برابری همه شهروندان را در برابر قانون و قطع نظر از اختلاف در منشأ، نژاد یا مذهب آنان تضمین می‌کند و به همه اعتقادات احترام می‌گذارد.

ما در بخش‌های دیگر مطالعات خود، توضیح خواهیم داد که چگونه کشورهای مختلف جهان و بویژه اروپایی، از جمله کشورهای پروتستان که فاقد دستگاه مرکزی و مقتدر و سلسله مراتبی دینی چون کلیسای کاتولیک می‌باشند، مناسبات میان دولت و دین (کلیسا) را از لحاظ تاریخی حل کرده‌اند و نشان خواهیم داد که این کشورها راه‌های گوناگون، متفاوت و مختلطی در پیش گرفتند. به عقیده بسیاری، لائیسیت در واقع یک استثنا فرانسوی است. اکنون در خود این کشور، با توجه به تحولات اجتماعی، فرهنگی و مذهبی و با توجه به حضور اسلام به عنوان دومین دین کشور پس از مسیحیت و مسائل سیاسی- اجتماعی جدیدی که ایجاد کرده است (از جمله ماجرای "روسی اسلامی" دختران مسلمان در مدارس)، لائیسیت با موانع و چالش‌های نوینی رو برو شده است. از لائیسیت‌های گوناگون سخن می‌رود و مدافعین آن دارای دیدگاه‌های گوناگون و گاه متضادی می‌باشند.

۳. تعریفی از لائیسیت و جدایی دولت و دین

در یک تعریف اولیه و مقدماتی، می‌توان گفت که لائیسیت، همان گونه که در زادگاهش تعریف و تبیین شده، آن چیزی است که از اتحاد دو مضمون سیاسی، لازم و ملزوم و جدا نا پذیر تشکیل می‌شود: ۱ - جدایی دولت (که در برگیرنده سه قوهی مقننه، اجرایی و قضائی است) و بخش‌های عمومی جامعه از نهاد دین و کلیسا و مشخصاً استقلال دولت نسبت به ادیان و ارجاعات مذهبی و ۲ - تضمین و تأمین آزادی از سوی دولت لائیک برای همه اعتقادات اعم از مذهبی و غیر مذهبی.

حال اگر معنای آزادی ادیان روشن است، تفهیم جدایی دولت و دین چندان بدیهی نیست. در فرانسه این امر به صورت انفکاک و استقلال کامل نهادهای عمومی جامعه از نهاد کلیسا تحقق یافت. اما دولت

می‌تواند دینی باشد بدون آن که دستگاهی چون کلیسای کاتولیک بر اریکه‌ی قدرت باشد. دولت جمهوری اسلامی ایران یکی از نمونه‌های بارز آن است.

جدایی دولت و دین بدین معناست که شهروندی یعنی شهروند بودن و از حقوق شهروندی برخوردار شدن هیچ رابطه‌ای با مذهب افراد جامعه ندارد. دولت و نهادهای اجتماعی سیاست‌های خود را بر اساسی دین، در پرتو دین و یا در انطباق با اصول دین تبیین نمی‌کنند. سرانجام دولت و نهادهای عمومی برای تعیین حقوق و آزادی شهروندان اعتقادات مذهبی آنان را به هیچ رو ملاک کار خود قرار نمی‌دهند.

اما برای يك تعريف مبسوط و جامعی از لائیسیته باید پیش از هر چیز به نقد آن چه که لائیسیته نیست و یا تحریف آن است یعنی به رد برداشتهای ناروا و برابر سازی‌های گمراه کننده پرداخت.

۴. برداشتهای غلط از لائیسیته

لائیسیته ضد مذهب نیست زیرا کاری به دین ندارد بلکه تنها می‌خواهد امر دولت را از امر دین جدا سازد. البته این جدایی می‌تواند با تنش و نزاع همراه باشد همان طور که در فرانسه نیز توأم گردید. اما لائیسیته در اصل و در خود (فی نفسه)، ضامن آزادی کامل برای فعالیت ادیان در جامعه است. غیر دینی کردن دولت و تضمین آزادی ادیان دو روی لائیسیته به شمار می‌روند.

لائیسیته، در عین حال، يك پیکار است. اما این پیکار علیه دین نیست بلکه برای حفظ خصلت غیر دینی دولت و ممانعت از بازگشت دین به قدرت سیاسی است.

لائیسیته جدایی دین از سیاست نیست و نمی‌خواهد دین را به امر فردی درآورد. در این جا همواره اشتباه بزرگی رخ می‌دهد. از آن جا که در لائیسیته، دین از «بخش عمومی» (دولت و نهادهای عمومی) به «بخش خصوصی» انتقال می‌یابد، عده‌ای چنین نتیجه می‌گیرند که پس دین تنها يك امر خصوصی privé یا فردی است و نباید در سیاست دخالت کند. آشفتگی ذهنی در آن جاست که بعضی‌ها «بخش خصوصی» را با «امر فردی و شخصی» اشتباه می‌گیرند و در نتیجه از جدایی دین و سیاست (و نه دین و دولت) سخن می‌رانند. باید تصریح کنیم که «بخش خصوصی» sphère privée در غرب و در فرهنگ سیاسی غربی در معنای حقوقی آن دریافت می‌شود که عبارت است از جامعه‌ی مدنی در استقلالش نسبت به نهاد دولت. و جامعه‌ی مدنی در تمامی اجزایش، از جمله فعالیت ادیان، نه

تنها با سیاست کار دارد بلکه فعالانه نیز در آن دخالت می‌کند. بر خلاف نظر هگل که جامعه‌ی مدنی را ناشی از دولت می‌پنداشت و در نتیجه به تقدیس دولت می‌پرداخت، در این جا حق با مارکس بود که دولت را محصول جامعه‌ی مدنی می‌دانست و در نتیجه لغو و محو آن را فرا می‌خواند. مارکس، سی سال پیش از آن که مقوله‌ی لائیسیته مطرح شود، در سال ۱۸۴۳ در نقد برونو بائر و بر خلاف وی که «جدایی دولت و دین» را پایان کار دین می‌پنداشت، معتقد بود که با این جدایی، دین تنها از عرصه‌ی قدرت سیاسی کنار می‌روی ولی در گستره‌ی پهناور جامعه‌ی مدنی حضور و فعالیت خود را ادامه می‌دهد و تازه در این جا و در این هنگام است که کار اصلی و واقعی دین آغاز می‌شود. پس لائیسیته دین را تنها از قدرت سیاسی بر می‌افکند ولی دینداران را از دخالت در سیاست با هر ایمان و اعتقادی آزاد می‌گذارد. اینان آزادند، هم چون دیگر شهروندان با هر فلسفه، ایمان و مسلکی، در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی، در سازماندهی، در تشکیل انجمن و حزب سیاسی و در زندگی دمکراتیک، در همه‌ی سطوح آن، از انتخاب کردن تا انتخاب شدن، شرکت نمایند.

لائیسیته و سکولاریسم همسان نیستند زیرا ترجمان دو منطق متمایز و متفاوت در تاریخ غرب بوده‌اند. ما این موضوع را در بخش‌های دیگر بررسی خواهیم کرد لیکن در این جا به اراییه‌ی يك تعریف کلی از لائیسیزاسیون و سکولاریزاسیون در وجوه تمایز شان بسنده می‌کنیم.

منطق لائیسیزاسیون، همان طور که گفتیم، يك ویژگی کشورهای کاتولیک است. آن جا که دستگاه نیرومند، متمرکز و سلسله مراتبی کلیسای کاتولیک برای خود در اداره و رهبری زندگی اجتماعی رسالت قائل است. در نتیجه به مثابه يك قدرت در برابر دولت و در رقابت با آن قرار می‌گیرد. پس در این جا، دولت و بخش عمومی برای رهایی خود از سلطه کلیسا بسیج می‌شوند، علیه کلیسا سالاری مبارزه می‌کنند، قدرت سیاسی را از چنگ نهاد کلیسا خارج می‌سازند و حوزه‌ی عمل کلیسا را از حاکمیت سیاسی به گستره‌ی جامعه‌ی مدنی انتقال می‌دهند.

اما در منطق سکولاریزاسیون ما با تغییر و تحول توأم و تدریجی دولت، دین و بخش‌های مختلف فعالیت اجتماعی مواجه هستیم. این منطق ویژه‌ی کشورهای پروتستان است. آن جا که کلیسای پروتستان، بر خلاف کلیسای کاتولیک، نه تنها به مثابه قدرتی در برابر و در رقابت با دولت عمل نمی‌کند بلکه نهادی است در دولت و کم و بیش تابع قدرت سیاسی. پس در این جا، فرایند دنیوی شدن نهادهای اجتماعی به صورت تدریجی و کم و بیش آرام بدون رو در رو شدن دولت با کلیسا انجام

می‌پذیرد.

لائسیسته جدایی دین تنها از حکومت نیست، تمایزی ساده میان امر دنیوی و روحانی نیست. لائسیسته ایجاب می‌کند که میان قدرت سیاسی و دین جدایی واقعی و بالفعل انجام پذیرد، که نهادهای عمومی (دولتی) خصلت دینی نداشته باشند یعنی سیاست و کارکرد آنها کاملاً از هر گونه ارجاع به دین و مذهب معینی مبرا باشد.

برخی‌ها حکومت را به جای دولت و یا بر عکس می‌گیرند و در نتیجه از جدایی دین و حکومت صحبت می‌کنند. در حالی که حکومت *gouvernement* یا قوهی اجرایی بخشی از دولت *Etat* را تشکیل داده و تمامی آن نیست. بخش عمومی شامل دولت و نهادهای عمومی چون مدارس، بیمارستان‌ها و دیگر مؤسسات دولتی می‌شود و دولت محدود به قدرت اجرایی نبوده دو قوهی قانون گذاری و قضایی و دیگر نهادهای دولتی را تحت عنوان کلی حاکمیت *souveraineté* در بر می‌گیرد.

جدایی دولت و دین در لائسیسته باید کامل باشد. این بدین معناست که از یکسو، دولت دینی را به رسمیت نمی‌شناسد یعنی در قانون اساسی خود به دینی، حتی اگر دین اکثریت باشد، به عنوان دین رسمی، امتیازی نمی‌دهد، اشاره نمی‌کند و از سوی دیگر، ادیان از آزادی فعالیت برخوردارند و دولت هیچ کنترلی بر آنان ندارد. هم دولت کاملاً مستقل از دین هست و هم دین از دولت.

لائسیسته ایدئولوژی نیست. خیلی‌ها از لائسیسته يك ایدئولوژی بر مبنای اصول عقل، علم و ترقی... می‌سازند در حالیکه چنین نیست. لائسیسته يك فلسفه و یا دکترین جدیدی نیست که با کنار زدن دین به خواهد جای آن نشیند. لائسیسته، جهان بینی، مذهب و یا ایمان جدیدی نیست. مقدس نیست بلکه تقدس زدا است. از این روست که برخی‌ها برای تصحیح انحراف لائسیسته در تبدیل شدن به ایدئولوژی و یا دین جدید صحبت از «لائسیزه کردن لائسیسته» و یا «لائسیسته‌ی بدون ایدئولوژی» می‌کنند که در حقیقت پارادوکسی (ناسازه ای) بیش نیست. چه لائسیسته در معنای اصیلش ایدئولوژی راهنمای سیاسی - اجتماعی نبوده بلکه تنها يك بینش سیاسی ناظر بر جدایی دین و دولت (قدرت سیاسی) است و نه بیشتر. لائسیسته، به مثابه يك مقوله‌ی نفی گرا و نه اثبات گرا، نمی‌تواند به يك فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی درآید و یا نقش يك پروژه‌ی سیاسی را ایفا کند، چه در این صورت هویت و ویژگی خود را از دست می‌دهد.

لائسیسته به معنای دولت غیر ایدئولوژیک نیست. بعضی‌ها دولت لائیک را غیر ایدئولوژیک می‌انگارند و در نتیجه موضوع جدایی در لائسیسته را، علاوه بر دین، به همه‌ی ایدئولوژی‌ها بسط می‌دهند. اما واقعیت این است که دولت فکر می‌کند، صاحب نظری است، حتی اگر لائیک باشد و در نتیجه نمی‌تواند متاثر از ایدئولوژی‌های موجود نباشد. آیا دولت‌های لائیک کنونی در غرب لیبرالی نیستند؟ و آیا لیبرالیسم یا اکونومیسم و یا ناسیونالیسم گونه‌ای ایدئولوژی نیستند؟ تأکید کنیم که موضوع لائسیسته، چه در تکوین تاریخی‌اش و چه امروزه با پرسش‌های جدیدی که در برابرش قرار دارد، همواره عبارت بوده است از جدایی قدرت سیاسی از دین و نه از چیزهای دیگری چون ایدئولوژی و...

۵. همانند سازی‌های افراطی

گفتیم که لائسیسته یک مقوله منفی یا نفی کننده (نفی دین سالاری) است و نه مثبت و ایجاب کننده. به تنهایی چیزی نمی‌سازد و ارزش مثبتی نمی‌آفریند. از این رو عده‌ای سعی می‌کنند برای لائسیسته ارزش‌های مثبت و ایجابی خلق کنند و آن را با مفاهیمی همسان و برابر سازند که البته خویشاوندی‌هایی با لائسیسته دارند اما پدیده‌های دیگری‌اند. در نتیجه تعاریف بسیطی از لائسیسته ارائه می‌دهند به طوری که تدریجاً این مقوله معنای ویژه و خاص خود را از دست می‌دهد و به چیز دیگری تبدیل می‌شود. چنین است وقتی که لائسیسته با دمکراسی، جمهوری، عقل انتقادی، حقوق بشر، پلورالیسم و یا آزادی وجدان همسان می‌شود. نهایتاً، در پرتو این گونه برابر سازی‌های افراطی، لائسیسته به شتر مرغ پلنگی در می‌آید که با آن چه که واقعاً هست تشابهی نخواهد داشت.

لائسیسته با دمکراسی یکسان نیست. بعضی‌ها با حرکت از معنای مشترکی که در ریشه لغوی دو واژه‌ی لائسیسته و دمکراسی وجود دارد (لائوس در لائسیسته و دموس در دمکراسی هر دو در زبان یونانی به معنای «مردم» اند) لائیک را با «مردمی»، اندیشه‌ی لائیک را با اندیشه‌ی مردمی و لائسیسته را با دمکراسی یکسان می‌گیرند. اما میان لائسیسته و دمکراسی، گر چه نزدیکی هست، لیکن رابطه‌ی مستقیم و مطلق وجود ندارد. یکی ناظر بر «جدایی دولت و دین است» و دیگری بر «حکومت مردم». از یک سو، دمکراسی بدون لائسیسته امکان پذیر است هم چنان که در انگلیس، دانمارک و یونان مشاهده می‌کنیم و از سوی دیگر لائسیسته نیز بدون دمکراسی امکان پذیر است هم چنان که در رژیم‌های توتالیتار یا دیکتاتوری از نوع شوروی سابق، مکزیک و یا ترکیه شاهد آن بوده یا هستیم. (ما در بخش سوم این بحث وضعیت لائسیسته در

کشورهای مختلف اروپایی را بررسی خواهیم کرد).

لائسیسته با جمهوری همسان نیست. عده‌ای دیگر با حرکت از نمونه‌ی تجربی فرانسه و این واقعیت تاریخی که تکوین لائسیسته در این کشور با رشد و تکامل جمهوری عجین شده است، بر این نظرند که لائسیسته و جمهوری با هم پیوندی بنیادین و گسست ناپذیر دارند. البته درست است که دولت جمهور کامل آن دولتی است که کاملاً مستقل و منفصل از هر دینی باشد. اما در خود فرانسه جمهوری قبل از لائسیسته به وجود آمده و در کشورهایی نظیر آلمان جمهوری بدون لائسیسته (در معنای واقعی آن) به حیات خود ادامه می‌دهد. پس لائسیسته از جمهوری متمایز است با این که يك شرط لازم برای تحقق کامل آن به شمار می‌رود.

لائسیسته با عقل‌گرایی همسان نیست. عده‌ای لائسیسته را با عقل‌گرایی انتقادی *rationalité critique* در برابر جزم‌گرایی (دگماتیسم) دینی یکسان می‌گیرند. لائسیسته، نزد اینان، اندیشه انتقادی می‌شود، نفی حقیقت مطلق می‌شود، چندگانگی نظری و تبادل نظر عمومی می‌شود، پرسشگری مداوم... می‌شود. اما با این که همه‌ی این اصول و روش‌های سیاسی و اندیشه ورزی جالب و صحیح‌اند، لیکن با نسبت دادن آن‌ها به لائسیسته، تعریف بسیطی از آن به دست می‌دهیم تا آن جا که این مقوله معنای خاصش را از دست داده تبدیل به چیز دیگری می‌شود.

لائسیسته با حقوق بشر همسان نیست. يك اشتباه دیگر این است که موضوع لائسیسته را با اصول حقوق بشر همگون می‌سازند. در نتیجه از "نبرد لائسیسته برای حقوق بشر"، از "تضمین حقوق بشر توسط لائسیسته" و یا از "مبارزه لائسیسته برای تحقق برابری زن و مرد"... صحبت می‌کنند. البته این درست است که یکی از دو مبنای پایه‌ای لائسیسته، یعنی آزادی ادیان، با اصل ۱۸ بیانیه‌ی جهانی حقوق بشر (۱۰ دسامبر ۱۹۴۸) در مورد آزادی اندیشه، وجدان و دین... انطباق کامل پیدا می‌کند. اما نباید برای لائسیسته وظایف و یا رسالتی قائل شد که از بضاعت و توانائی اش فراتر می‌روند. در این صورت است که ویژگی خود را با اختلاط یا ادغام در مجموعه‌ای گسترده و بسیط از دست می‌دهد.

لائسیسته با پلورالیسم همسان نیست. سرانجام لائسیسته را با پلورالیسم و روا داری *Tolérance* مخلوط می‌کنند. در این مورد نیز بخشی از حقیقت نهفته است زیرا که لائسیسته مناسب ترین شکل سیاسی برای تحقق پلورالیسم دینی (تضمین آزادی ادیان) و روا داری (برخورد و هم زیستی آزادانه‌ی اعتقادات) است. اما در این جا نیز نباید مقوله‌های مختلف و متفاوت را در هم آمیخت و لائسیسته را با

معلول‌های احتمالی اش همسان گرفت. پلورالیسم و لائیسیته بدون يك ديگر می‌توانند وجود داشته باشند.

نتیجه‌گیری از بخش اول

از آن‌چه که در این رشته از بحث نوشتیم نتیجه می‌گیریم که لائیسیته مقوله‌ی نسبتاً جدیدی است که در باره‌ی آن تعاریف، تعبیر و تفاسیر متفاوت و گاه متناقضی به دست داده‌اند. به طوری که تعیین آن‌چه که لائیسیته نیست ظاهراً سهل‌تر از تبیین آن‌چه که هست جلوه می‌کند. از این رو در بخش دوم این بحث، زمینه‌ها و مبانی تاریخی تکوین لائیسیته، در درجه اول در زادگاهش یعنی فرانسه، را مورد مطالعه قرار خواهیم داد. سپس دو فرایند لائیسیزاسیون در کشورهای کاتولیک و سکولاریزاسیون در کشورهای پروتستان و تفاوت‌ها و تشابهاتشان را بررسی کرده، يك تعریف جامع تری از مقوله‌های لائیک، لائیسیته و لائیسیزاسیون ارائه خواهیم کرد.

کتابنامه بخش اول

۱. La Laïcité, Maurice Barbier, Ed. L'Harmattan.
۲. Esquisse d'une théorie de la laïcité, Maurice Barbier, Le Débat N° ۷۷ ۱۹۹۳
۳. Entre laïcisation et sécularisation, Françoise Champion, Le Débat N° ۷۷ ۱۹۹۳.
۴. La laïcité française, Jean Boussinesq, Edition du seuil.
۵. Les trois âges de la laïcité, Jacqueline Costa-Lascoux, Hachette.
۶. ?La laïcité, Guy Haarscher, Que sais-je
۷. La question juive, Bruno Bauer, Traduction Jean-Marie Caillé.
۸. La question juive, Karl Marx, Œuvres tome III ((philosophie

۹. Genèse et enjeux de la laïcité, Genève, Labor et Fides, ۱۹۹۰.

۱۰. La religion dans la démocratie, Marcel Gauchet Gallimard.

۱۱. La laïcité en miroir, Guy Gauthier, Edilig.

۱۲. اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده - اندیشه‌های طالبوف - ایدئولوژی نهضت مشروطه فریدون آدمیت.

لائسیت، سیاست همزیستی، رواداری و مرز مدارا

کامران صادقی

مقاله آقای علی میرسپاسی "سکولاریسم و مدارا: تفاوت دیدگاه کنشگران داخل و خارج از کشور" (مدرسه فمینیستی ۱۶ آبان ۸۹)* کوششی در این راستاست.

متأسفانه این کوشش نه تنها موفق نیست، بلکه بیشتر شبهه برانگیز است تا روشنگر.

قبل از ادامه بحث لازم به یاد آوری است که من ترجیح می‌دهم بجای سکولاریسم از لائسیت استفاده کنم. چرا که لائسیت بطور روشن به معنای جدائی دین و دولت است. به علاوه لائسیت را می‌توان به عنوان قاعده مرکزی نظام جمهوری مبتنی بر حقوق بشر در نظر گرفت. پرنسپ حقوقی لائسیت علاوه بر جدائی دین و دولت، به تضمین آزادی اندیشه و آزادی دین در قانون اساسی کشوری که بطور دموکراتیک اداره می‌شود، دلالت دارد. لذا اگر، بنا بر روال بحث، از واژه سکولاریسم هم استفاده می‌کنم، برآن نیستم که دو مقوله سکولاریسم و لائسیت را یکسان تلقی کنم، بلکه مفهوم بالا را در نظر دارم. به این ترتیب، وقتی از لائسیت صحبت می‌کنیم با یک "ایدئولوژی" یا "مدعیات ذات گرایانه و هستی‌شناسانه" در گیر نیستیم، بلکه یک قاعده یا قرار اجتماعی برای امکان همزیستی در یک جامعه متکثر را

مد نظر داریم.

از لائسیته ایدئولوژی ساختن و نسبت دادن مفاهیم نامربوط مانند "حقیقت مطلق" به آن، کمکی به پیشبرد بحث نخواهد کرد.

آقای میرسپاسی اگرچه "خواست یک دولت غیر روحانی" (!؟) را یک هدف سیاسی مورد پسند می داند. ولی در عین حال معتقد است که: "ایران نیز در مقاطع مختلف تاریخی از هردوی این مقوله ها آسیب دیده است یعنی هم خشونت و استبداد مذهبی را تجربه کرده، هم خشونت و استبداد سکولار را. پس به کدام دلیل اخلاقی، فکری و یا ارزشی باید یکی را بر دیگری ترجیح دهیم؟"

در اینجا ما با دو اشتباه اساسی از جانب نویسنده روبرو هستیم. نخست آنکه خشونت و استبداد رضا شاهی و محمد رضا شاهی به حساب سکولاریسم واریز می کند و توضیحی داده نمی شود که بر اساس کدام معیار سکولاریستی میتوان دیکتاتوری دوران پهلوی را توضیح داد؟ به عبارت دیگر کجای اصل جدائی دین و دولت، و یا تضمین قانونی آزادی اندیشه و ادیان، ظرفیت ها و ابزار آماده کننده زمینه های خشونت و استبداد را در خود داشته اند؟ به عکس آنچه که نقل قول بالا القاء می کند، خشونت و استبداد دوران پهلوی منتج از وجود سکولاریسم در جامعه نبوده، بلکه سکولاریسم خود یکی از قربانیان استبداد در آن دوران است. و دوم آنکه، رفتار غیر مدارجویانه دینی(در اینجا اسلامی) با دگر اندیشان و بی دینان با نظامی که مدارای بین معتقدان ادیان مختلف و نیز میان بی دینان و دینداران را در قانون اساسی جامعه برسمیت می شناسد، همسنگ دانسته می شود و نویسنده هیچ "دلیل اخلاقی، فکری و یا ارزشی" برای ترجیح دادن یکی بر دیگری پیدا نمی کند.

این نحوه نگاه به مسئله به آنجا منجر می شود که بحث سکولاریسم و مدارا، پس از سه دهه حاکمیت غیر مداراجویانه نظام دینی حاکم بر ایران، که قاعدتا می بایستی در طول مقاله روشن می شد، به حاشیه رانده می شود و اساس غیر مداراجویانه حاکمیت دینی از طرفی، و ظرفیت مداراجویانه جدا بودن دولت و دین از طرف دیگر، در پرده ابهام باقی می مانند و نا روشنی جای روشنگری می نشیند.

پرسشی که در این رابطه مطرح می شود این است که اگر سرکوب آزاد اندیشی در حاکمیت دینی و در مقابل، امکان همزیستی مسالمت آمیز معتقدین به ادیان مختلف و شهروندانی که به هیچ دینی اعتقاد

ندارند، معیاری برای تشخیص نارواداری و رواداری نیستند، پس تصور نویسندگان از "سیاست همزیستی"، مدارا و رواداری چیست؟

پاسخ نویسندگان به این پرسش چنین است: "در زمینه خاص ایران مدارا و رواداری یعنی ظرفیت در برگرفتن همزمان تجربه های مذهبی و غیر مذهبی (تجارب زیسته بشری) در یک سبک زندگی دموکراتیک و مدنی".

لازم است به این پاسخ با دقت بیشتری توجه کرده و آن را با برداشتی که در ابتدای این نوشته از لائیسیته ارائه شد مقایسه کنیم.

عبارت "ظرفیت در برگرفتن همزمان تجربه های مذهبی و غیر مذهبی" به چه معناست؟ آیا ظرفیت فردی شهروندان در برخورد به تجربه های مذهبی و غیر مذهبی مد نظر است؟ اگر چنین باشد، خوشبختانه ایرانی ها در این زمینه از ظرفیت مناسبی برخوردار هستند. قرنهایست که مردم این سرزمین در هیئت اقوام، ادیان و افکار گوناگون- بجز در مواردی که مراکز قدرت از بالا یا از بیرون محل همزیستی آنها بودند اند و به درگیریهای "حیدری، نعمتی" دامن زده اند- تصویری با ارزش از همزیستی مدارا جویانه از خود ارائه داده اند. این ضرب المثل آشنا که می گوید "عیسی به دین خود، موسی به دین خود" که در میان ایرانی ها برای بیان تفاوت ها، از گذشته تا به حال ورد زبانهاست، به خوبی باز گوی وجود چنین ظرفیت مدارجویانه ایست. این ظرفیت چیزی نیست که ایرانی ها در جریان جنبش اعتراضی اخیر کسب کرده باشند. پس باید منظور نویسندگان را در سطح دیگری، در سطح اداره امور جامعه جستجو کرد.

جهت تشخیص این نکته که "در یک سبک زندگی دموکراتیک و مدنی" "ظرفیت های در برگرفتن همزمان تجربه های مذهبی و غیر مذهبی" به چه معنا می تواند باشد، باید ابتدا ببینیم از یک سبک زندگی "دموکراتیک و مدنی" چه می فهمیم؟

به نظر می رسد که در رابطه با ویژگیهای اساسی یک جامعه دموکراتیک اختلاف نظر چندانی وجود نداشته باشد. بطور کلی جامعه ای را دموکراتیک می دانیم که شهروندان آن از حقوق اعلام شده

در "اعلامیه جهانی حقوق بشر" برخوردار باشند. همه افراد جامعه در برابر قانون یکسان بوده و امکان استفاده برابر از امکانات موجود در جامعه را داشته باشند. چیزی که آحاد جامعه را چه در کل و چه در جزء آن بهم پیوند می دهد و همزیستی "دموکراتیک و مدنی" را ممکن می سازد، تاکید بر کرامت انسانی، عدم تبعیض، برخورداری

یکسان از حقوق دموکراتیک و برخورداری برابر از امکانات جامعه است. در چنین روابطی تعلق به گروه خاصی از دینداران نه منجر به داشتن امتیاز ویژه ای برای فرد می شود و نه حقی را از او سلب می کند. بلکه منشاء برخورداری از حقوق فردی و اجتماعی نه تعلقات دینی، نژادی، و... بلکه فقط و فقط انسان بودن است.

اعلامیه جهانی حقوق بشر به روشنی بر این اصل تاکید دارد که "تمام انسانها آزاد زاده می شوند و از لحاظ حیثیت و کرامت و حقوق با هم برابرند" (ماده ۱)

در یک حاکمیت دینی، به طور نمونه رژیم اسلامی در ایران، که قرائت خاصی از دین و حتی مذهب خود را به حق دانسته و تنها موافقین با آن را "خودی" و بخش های دیگر جامعه را "ناخودی" می داند و تبعیض بین متعلقین به ادیان مختلف، بین دینداران و بی دینان، بین زنان و مردان و بین شهروندان مناطق مختلف کشور، اساس حاکمیت را تشکیل می دهد، پیش شرطهای لازم یک "سیاست همزیستی"

که بتواند "تجربه های مذهبی و غیر مذهبی" را نه مبنای باز تولید مستمر اختلافات، بلکه به عنوان واقعیت های پذیرفته شده در جامعه، اساس چنین سیاستی قرار دهد، وجود ندارد. تا زمانی که قوانین جامعه بر مبنای باورهای دینی یا ایدئولوژیک تنظیم می گردد، پیش شرطهای دستیابی به سیاست همزیستی دموکراتیک و مدنی آماده نخواهند شد. در یک جامعه دموکراتیک باورهای بخشی از جامعه نمی تواند مبنای توافق کل جامعه بر روی معیارهای مسالمت آمیز زندگی اجتماعی باشد. تنها در زمانی که این باورها از روند تنظیم مراودات حقوقی جامعه خارج و حقوق بشر مبنای قانون گذاری در جامعه گردد، می توان امیدوار شد که فرهنگ لازم جهت همزیستی روادارانه دموکراتیک و مدنی ریشه بگستراند.

و اما پرسش آخر اینکه آیا برای رواداری و مدارا حد و مرزی می شناسیم؟

بی شک مراجعه به آراء متفکرینی که در باره مدارا اظهار نظر کرده اند، از جان لاک تا گاندی، از توماس مان تا پوپر... در این رابطه روشنگر خواهد بود. ولی مناسبتر می بینم به سندی اشاره کنم که به نظر نمی رسد در بین هواداران دموکراسی و حقوق بشر بر سر آن اختلافی وجود داشته باشد. این سند عبارت است از "اعلامیه اصول مدارا" که در تاریخ ۱۶ نوامبر ۱۹۹۵ به تصویب کنفرانس عمومی

کشورهای عضو یونسکو رسید.

در ماده اول (بند سوم) سند مذکور، در خصوص اهمیت مدارا چنین می خوانیم:

“مدارا سنگ آخر بنائی است که حقوق بشر، تكثر گرائی (همچنین تكثر گرائی فرهنگی)، دموکراسی و دولت قانونی را استوار نگاه می دارد. او هر گونه جزم گرائی و مطلق گرائی را رد کرده و بر معیارهای تنظیم شده در اعلامیه جهانی حقوق بشر تاکید می کند.”

در اینجا ما به طور روشن شاهد پیوند ماهوی و ارتباط ارگانیسم مفاهیم به کار گرفته شده هستیم. به عبارت دیگر هنگامی که صحبت از سیاست همزیستی در یک جامعه متكثر است، رواداری بدون حقوق بشرو نیز دموکراسی بدون رواداری و تكثر گرائی قابل تصور نیست. این اعلامیه همچنین تصریح می کند که:

“در تطابق با احترام به حقوق بشر، رواداری در عمل نه به معنای مدارا با ناحقی اجتماعی و نه به معنای گذشتن از- و یا تضعیف اعتقادات شخصی است. مدارا برای هر فرد به معنای آزادی انتخاب در اعتقادات شخصی، و همزمان قائل بودن همان آزادی انتخاب برای دیگران است.”

این اشارات کوتاه به بیانیه یاد شده نشان می دهند که یک انسان باورمند به حقوق بشر، به دموکراسی و مدارا نمی تواند بر جزم گرائی ها، نا حقی ها و بی عدالتی ها در جامعه دیده بر بندد و با وجدانی آسوده از کنار آنها بگذرد. مدارا در مقابل کسی که آزادی انتخاب عقیده را از دیگری سلب می کند، روا داری نیست. ضد آن است. حتی می توان با توماس مان، نویسنده مشهور آلمانی، هم آوا شد که رواداری اگر برای شرارت هم معتبر باشد، خود جنایت است. از این روست که به گفته یکی از متفکرین معاصر “به نام مدارا، بایستی این حق را برای خود قائل باشیم، با نامداری، مدارا نکنیم.”

سخن کوتاه، پس سه دهه حاکمیت خونبار نظام دینی، جنبش آزادی خواهانه مردم ایران فصل نوینی را آغاز کرده است. نیروهای بالنده جامعه در تکاپوی چیره شدن بر کابوس سی ساله و بر چیدن بساط حاکمیت مذهبی هستند. این جنبش با چالش های سهمگینی روبروست. رژیم حاکم تمام توان خود را به کار گرفته است تا با وحشیانه ترین سرکوب ها، به گمان خود، نهال آزادی خواهی دوباره سر برآورده را، ریشه کن کند. از طرفی دیگر محافلی در تلاشند جنبش را در محدوده

نظام اسلامی محصور کرده و آینده آنرا به گذشته "دوران طلایی" پیوند
بزنند. در چنین شرایطی جامعه نیاز به صراحت دارد. اگر "امر عملی
می بایست بالاتر از ایده ها و مفاهیم قرار گیرد و به خصوص در جهت
بستر سازی و رسیدن به دموکراسی باشد"، باید به روشنی بیان کرد
که تداخل دین و دولت منافی چنین بستر سازی است و لائیسیته بستر
مناسبی برای همزیستی مسالمت آمیز آحاد مختلف جامعه است. بحث بر
سر "زیبا و خوب" دانستن ذات یک مفهوم - سکولاریسم به روایت آقای
میرسپاسی و یا لائیسیته به روایت من نیست. این "امر عملی است که
می بایست بالاتر از ایده ها و مفاهیم قرار گیرد". و خواست جدائی
دین و دولت و تضمین آزادی اندیشه و آزادی دین در عمل یکی از
تعیین کننده ترین زیر ساخت های اجتماعی برای یک زندگی مسالمت
آمیز در یک جامعه متکثر را در اختیار جنبش می گذارد. تجربه تاریخ
معاصر کشورمان، دفاع روشن از چنین خواستی را به وظیفه کنشگران
سیاسی تبدیل کرده است. در داخل و یا خارج کشور بودن، تغییری در
این امر ایجاد نمی کند.

[http://nilgoon.org/archive/mirsepassi/articles/Ali_Mirsepassi_](http://nilgoon.org/archive/mirsepassi/articles/Ali_Mirsepassi_Secularism_and_Tolerance.html)
*Secularism_and_Tolerance.html

کا مران صادقی

kamrans@t-online.de

آگوست ۲۰۱۱

ا بها مات "سولاریسم"

شیدان وثیق

مارس 2010 - فروردین 1389

cvassigh@wanadoo.fr

ا بها مات «□□□□□□□□□□»

«سکولاریسم» نواندیشان دینی، اصلاح طلبان غیر دینی و... جدایی دولت و دین (لائسیته)

پاسکال - سکولاریسم

«سکولاریسم» گمراه کننده

در زمانی که بسیاری از نظریه پردازان غربی، حداقل از نیمه دوم سده بیستم، سکولاریزاسیونی را که مقوله‌ی ابداعی مسیحیت و کلیسای مسیح است و مدرنیته آن را در توضیح فرایند برآمدن خود به کار برده است، مورد بحث و بازنگری قرار داده‌اند و اعتبار آن را به دلیل ابهامات و چند معنایی‌اش به زیر پرسش برده‌اند، در جنبش سیاسی کنونی ایران، برعکس، این واژه از اقبالی بلند برخوردار شده است. «سکولار» و «سکولاریسم»، چون شعار، برنامه و هدف، در سخنوری‌ها و بیانیه‌ها، با استقبال روزافزون بخشی از نواندیشان دینی و اپوزیسیون غیر دینی روبه‌رو شده است. و این در حالی است که سی سال حکومت دینی در ایران و جنبش اعتراضی اخیر مسأله‌ی جدایی دولت و دین (لائسیته) یا خروج از تئوکراسی را به بغرنج مرکزی مبارزه‌ی سیاسی- اجتماعی ما تبدیل کرده است.

میدانیم که در غرب، پاره‌ای از نظریه پردازان اصلی دفاع از مدرنیته و یا نقد آن، و نه کمترین آن‌ها، از به کار بردن سکولاریزاسیون برای تبیین و توضیح فرایند گذار از قرون وسطی به قرن بیستم و به طریق اولی از به کار بردن «سکولاریسم» که اختراعی ایدئولوژیکی- سکولاریزاسیون فرانسوی- آلمانی است، خودداری کرده‌اند. هگل، نه از واژه‌های آلمانی Säkularisation یا Säkularisierung، بلکه، در همه جا، از اصطلاح Verweltlichung (دنیوی شدن) استفاده می‌کرد. نظریه‌پرداز (جادوزدایی جهان) و فرایند تکوین خردگرایی و روشنگری در غرب، ماکس وبر، کمترین بار (تنها در سه جا در اثر مشهورش به نام «مقدمات جامعه‌شناسی» از قرن بیستم و آن هم به معنای پروتستانسم یا کالوینیسم - و نه حتی بار از «سکولاریسم» - صحبت می‌کند. سرانجام، دو فیلسوف به نام سده بیستم، یکی هایدگر، از «سکولاریسم» و دیگری دریدا، از «سکولاریسم» نام

این‌ها همه باید ما را در «مصرف» بیرویه‌ی دو واژه سکولاریزاسیون و «تولید» به فکر و تامل وادارند. آن هم در شرایطی که امروز در ایران، به ویژه این واژه‌ی دومی، چه در پشتیبانی از آن و چه در مخالفت با آن، به ابزاری تبلیغی در دست نیروهای سیاسی تبدیل شده است؛ از حاکمان جمهوری اسلامی و دستگاه روحانیت... تا اصلاح‌طلبان و نواندیشان دینی در داخل کشور و از اینان تا اصلاح‌طلبان غیر دینی و بخش‌هایی از اپوزیسیون رادیکال در خارج از کشور.

در این باره، ما به کرات گفته‌ایم و نوشته‌ایم - از جمله در کتاب «تولید و مصرف» و در نوشتاری تحت عنوان «تولید و مصرف» که «تولید» (و «مصرف») اصطلاحی نارواست)، جدایی دولت و دین نبوده و نیست. این را همواره خودِ نظریه‌پردازان سکولاریزاسیون در غرب مطرح کرده‌اند و تمایز آن را با لائیسیته که به معنای جدایی دولت (State, Etat) و دین (شریعت و نهاد دین) است، مطرح کرده‌اند. این حقیقت را نیز نواندیشان دینی و اپوزیسیون اصلاح‌طلب غیر دینی درک کرده‌اند. به طوری که اینان حاضرند بارها سوگند به «تولید» (یا «مصرف» سیاسی) یاد کنند ولی حتا یک بار نام لائیک یا لائیسیته را بر زبان نیاورند.

امروز، در جنبش سیاسی ایران و در یک تقسیم‌بندی کلی، سه گونه دریافت و استفاده از «تولید» را می‌توان تشخیص و تمیز داد. یک دسته، نواندیشان دینی چون عبدالکریم سروش، امضا کنندگان بیانیه‌ی 5 تن از روشنفکران و غیره هستند که در بینش و گفتمان‌شان، «تولید» به معنای حکومت دینی دموکراتیک یا جمهوری اسلامی سکولار است. از سوی دیگر، در بینش و گفتمان اپوزیسیون اصلاح‌طلب غیر دینی، به ویژه در خارج از کشور، «تولید» به «فرمولی» کمتر دافعه برانگیز در خدمت به سیاست اتحاد با اصلاح‌طلبان جمهوری اسلامی در داخل کشور تبدیل است. اما بخش سومی از اپوزیسیون نیز وجود دارد که در جرگه‌ی دو گروه پیشین جای نمی‌گیرد ولی به دلیل عدم شناخت از معناهای سکولاریزاسیون و تمایز آن‌ها با لائیسیته، «تولید» را جدایی دولت و دین می‌پندارد. جدل ما در این جا، کمتر با این گروه آخری است چون اختلاف با اینان بیشتر بر سر کاربرد نابجا و ناروای مفهومی است که به جای جدایی دولت و دین به کار می‌برند.

با این همه، مساله، تنها در فهم این افراد و سازمان‌ها از

«فصلنامه‌های فلسفه و اندیشه» و در مواضع سیاسی آن‌ها نیست، بلکه ایراد، در عین حال، در خودِ مفهومی است که دارای ابهام است. مشکل در چند بُعدی و چند معنایی مقوله‌ای است که به تفسیرهای متضاد، میدان و امکان می‌دهد و در نتیجه راه را برای حفظ گونه‌ای استمرار پیوند دولت و دین در ایران هموار می‌سازد. از این روست که ما به جای مقوله‌ای تفسیربرانگیز چون سکولاریزاسیون (و به طریق اولی «فصلنامه‌های فلسفه و اندیشه»)، همواره از لائسیسته چون ترجمان شفاف و بی‌شبهه‌ای «جدایی دولت و دین» صحبت کرده و می‌کنیم. به جای مفاهیمی دوپهلو و ابهام برانگیز چون سکولار و جمهوری سکولار که تن به تعاریف و تفاسیر گوناگون و متضاد و حتا دینی و الهیاتی می‌دهند، از لائیک و جمهوری دموکراتیک لائیک دفاع کرده و می‌کنیم.

«سکولاریسم» عبدالکریم سروش و نواندیشان دینی: «حکومت دموکراتیک دینی»

عبدالکریم سروش، چندی پیش، در گفت‌وگویی (3) پیرامون «اسلام و دین» مناسبات دولت و دین در نظام مطلوب، نظر خود و پاره‌ای از نواندیشان دینی را با صراحتی بیشتر نسبت به گذشته بیان کرده است. آن چه که از گفته‌های امروز او به روشنی هویدا است این است که نواندیشان دینی چون خود او، با این که می‌خواهند از استبداد دینی خارج شده و به جمهوری و دموکراسی روی آورند، اما همواره و در عین حال نمی‌خواهند بند ناف پیوند دین، روحانیت و شریعت را با دولت و Res publica (امر عمومی، امر جمهور) قطع کنند. آن‌ها دموکراسی و حقوق بشری را می‌خواهند که با دین و شریعت اسلام منافات نداشته باشد. جمهوری سکولار مطلوب و مورد نظر اینان، در حقیقت، «هماهنگی» و «تفاهم» جمهوری و دموکراسی با اسلام است. آن چه که می‌توان «جمهوری اسلامی سکولار» یا «سکولاریسم دینی» نامید. در این جا معناهای مختلف و متضاد سکولار و «اسلام و دین» به یاری سروش و دین‌باوران برای پاسداری از اقتدار دین بر جامعه می‌آیند.

در آن مصاحبه می خوانیم که:

[illegible]

آن را به عنوان یک روش برای تعیین اینکه آیا یک سیستم دارای یک ویژگی خاص است یا نه، استفاده می‌کند. این روش به عنوان «تجزیه» شناخته می‌شود. تجزیه یک سیستم را به اجزای کوچک‌تر تقسیم می‌کند و به شما کمک می‌کند تا بفهمید که آیا سیستم دارای ویژگی مورد نیاز شماست یا نه. (1)

من پایین‌تر اشاره خواهم داد که تقسیم بندی فوق، یعنی تجزیه‌ی سکولاریزاسیون و «سکولاریسم» به دو وجه سیاسی و فلسفی و تعریفی که از آن‌ها ارایه شده است، نادرست و اختیاری است و با آن چه که صاحب‌نظران اصلی سکولاریزاسیون در مورد این مقوله- فرایند اجتماعی- سیاسی تا کنون گفته‌اند و با آن چه که در مدرنیته ی غرب روی داده است همخوانی ندارد. اما پیش از این، لازم است که اشاره‌ای کوتاه به تحول فکری سروش در باره ی «سکولاریسم» کنیم. اگر امروز او «سکولاریسم» را به دو وجه سیاسی و فلسفی تجزیه می‌کند و به اصطلاح «سکولاریسم» را مورد تأیید قرار می‌دهد و «سکولاریسم» را رد می‌کند، در گذشته‌ای نه چندان دور، او «سکولاریسم» را یکدست می‌پنداشت و آن را چون پدیداری ضد دین، در کلیت‌اش نفی می‌کرد.

عبدالکریم سروش، در دو متن، یکی: «سکولاریسم» (1374) و دیگری: «سکولاریسم» (1382)، دریافت یکسویه از «سکولاریسم» یکپارچه خود را چنین بیان می‌کرد:

«سکولاریسم یک روش برای تعیین اینکه آیا یک سیستم دارای یک ویژگی خاص است یا نه، استفاده می‌کند. این روش به عنوان «تجزیه» شناخته می‌شود. تجزیه یک سیستم را به اجزای کوچک‌تر تقسیم می‌کند و به شما کمک می‌کند تا بفهمید که آیا سیستم دارای ویژگی مورد نیاز شماست یا نه. (4)

«سکولاریسم یک روش برای تعیین اینکه آیا یک سیستم دارای یک ویژگی خاص است یا نه، استفاده می‌کند. این روش به عنوان «تجزیه» شناخته می‌شود. تجزیه یک سیستم را به اجزای کوچک‌تر تقسیم می‌کند و به شما کمک می‌کند تا بفهمید که آیا سیستم دارای ویژگی مورد نیاز شماست یا نه. ... (5)

در این جا، سروش معنا و مبنای «سکولاریسم» را به یکی از دامنه‌های آن فرو می‌کاهد: «غیر دینی»، «علمی» و «عقلانی» شدن همه چیز در عصر جدید، از اندیشه‌ها و انگیزه‌ها تا معیشت و حکومت؛ آن هم در یک تعبیر رایج و مطلق‌گرایانه از عقلانیت و علمانیت غربی. بر پایه‌ی چنین تعریفی یک سویه از «سکولاریسم» است که او می‌تواند به نتیجه‌گیری دلخواه خود برسد، یعنی با مطلق کردن «سکولاریسم» چون «عقل‌گرایی محض»، «نفع طلبی» و با فروکاستن این پدیده به «دنیای کوچک» انسانِ «جدید» «متصرف» در برابر عالمِ «انسانِ دیندار»، سخن از «راه خروج از سکولاریسم» راند:

॥॥॥॥॥॥ ॥॥॥॥ ॥॥॥॥ ॥॥॥॥ ...॥॥॥॥ ॥॥॥॥॥॥ ॥॥॥॥ ॥॥॥॥ ॥॥॥॥ ... ॥॥॥॥»
 ॥॥॥॥॥॥ ॥॥॥॥॥ ॥॥॥॥॥॥॥॥॥ ॥॥॥ ॥॥ ॥॥॥ ॥॥॥॥॥॥॥ ॥॥ ...॥॥ ॥॥॥॥॥॥
 ॥ ॥॥॥ ॥॥॥॥॥ ॥॥॥ ॥॥ ॥॥॥॥ ॥॥॥॥॥॥ ॥॥॥॥॥ ॥॥ ॥॥॥॥ ॥॥॥॥ ॥॥॥॥ ॥॥॥॥ ॥॥॥ ॥॥॥
 ॥॥॥॥॥॥॥ ॥॥॥ ॥ (॥॥॥॥॥॥ ॥॥ ॥॥॥॥) ॥॥॥॥॥ ॥॥॥॥ ॥ ॥॥॥॥॥ ॥॥॥॥ ॥॥॥ ॥॥ ॥॥
 ॥॥॥॥॥॥॥॥ ॥॥ ॥॥॥॥ ॥ ॥॥॥॥ ॥॥ ॥॥॥॥॥ ॥॥॥॥॥॥ ॥ ॥॥॥॥ ॥॥॥ ॥॥ ॥॥॥॥॥
 ॥॥॥॥॥ ...॥॥॥॥॥॥॥॥॥ ॥॥॥ ॥॥॥॥॥ ॥॥॥॥ ॥ ॥॥॥ ॥॥ ॥॥॥ ॥ ...॥॥॥॥ ॥॥॥॥ ॥॥॥
 ॥॥॥॥॥ ॥॥॥॥॥) ॥॥॥॥ ॥॥॥॥॥॥॥ ॥॥॥ ...॥॥॥ ॥॥॥॥ ॥॥॥ ॥॥॥ ॥॥॥॥॥ ॥॥॥॥॥॥॥॥
 ॥॥॥ ॥(॥॥॥ ॥॥॥॥॥ ॥॥॥ ॥॥॥॥ ॥॥ ॥॥॥ ॥॥॥॥ ॥॥॥ ॥॥॥ ॥ ॥॥॥ ॥॥॥॥ ॥॥॥॥
 (6)॥॥॥. ॥॥॥ ॥॥॥॥॥॥॥॥॥ ॥॥ ॥॥॥॥

سکولاریزاسیون، در یکی از مبانی تعریف شده‌ی آن در غرب، فرآیند «خود مختار» شدن انسانِ غربی در این جهان و از جمله «رهايش» او از قیومیت و سلطه‌ی دین و کلیسا است. در این جنبه، سکولاریسم ریشه در اندیشه‌ی «روشنگری»، در نقدِ دین و در اعتراضات و مبارزات ضد کلیسا سالاری دارد. اما حتا در این دامنه‌ی غیر دینی و ضد دین سالاری‌اش، «سکولاریزاسیون»، به هیچ رو، به معنای «راسیونالیسمِ» مطلق، «علمانیت» محض و «دین زدایی» از جامعه، آن طور که عبدالکریم سروش تعبیر می‌کند نیست بلکه به طور عمده به مفهوم نسخ امتیازات و اقتدارات کلیسا و صاحب‌منصبان دینی در حیات اجتماعی و سیاسی است.

با این همه اما باید به رسمیت شناخت که نزد عبدالکریم سروش و نواندیشان دینی، در نگاه به «تحوّل اجتماعی»، تحولی مثبت در جهت نفی تئوکراسی و استبداد دینی صورت گرفته است. این تحول، گذار از نفی کامل «تئوکراسی» چون پدیداری ضد دینی به پذیرش گونه‌ای یا وجهی از آن تحت نام به اصطلاح «تئوکراسی دینی» است. اما متأسفانه مشاهده می‌کنیم که در همان وجه مورد تأییدشان نیز، در همین «تئوکراسی دینی» که قرار است «تئوکراسی دینی» قرار گیرد،

«...»، ما نه با جدایی کامل دولت و دین به معنای عدم دخالت دولت در امور دینی از یکسو و عدم دخالت دین، شریعت و دستگاه آن (روحانیت)، در امر دولت و جمهور از سوی دیگر، بلکه بیدرنگ با تلاش مستمر این روشنفکران دینی در حفظ گونه ای تئوکراسی و تأمین نظارت روحانیت و شریعت بر امور کشور در شکل حکومت دموکراتیک دینی رو به رو هستیم. در ادامه ی گفتوگو، سروش، با تبیین معنای «سکولاریسم سیاسی» اختیاری خود، بر این ادعای ما چنین صحه می‌گذارد: (تاکیدها از من است)

«...»

...»

و در پاسخ به پرسش خبرنگار که آیا منابع حقوقی و قانون گذاری همچنان بر پایه ی فقه اسلامی و فقه جعفری خواهند بود؟ او می‌گوید:

«...»

بدین سان، «...» سروش و نواندیشان دینی، یک «حکومت دموکراتیک» دینی است که ... است. رژیم «دموکراتیکی» است که در آن، امور و قوانین کشور باید با ... احتیاط های لازمی که به منظور پیش گیری از استبداد دینی گرفته می شود، چون ایجاد یک قوه ی قضایه مستقل، اجتهاد و غیره -

فصلنامه علمی-پژوهشی، چنين بينش، با وجود همي آبي كه در شرايش مريزد، همچنان در چهارچوب تئوكراسي، در ناهمساني و ناسازگاري با ايدهي اساسي جدائي دولت و دين يعني با لائيستي و يا يكي از تعاريف و مضامين سكولاريزاسيون قرار دارد.

ما به سهم، خود نوانديشان ديني آزاديخواه و دموكرات ايران را دعوت مي كنيم كه در فرايند تحول، تغيير و گسست از بينش استبدادي- تئوكراتيك گذشتهي خود - همان طور كه نوانديشان چپ-ماركسي در گسست از اندیشه و بينش چپ استبدادي - توتاليتري گشتهي خود، با همه ي فرازو نشيبها و بغرنجيها، انجام دادند- آن گام اساسي، شفاف و بدون شبه و ابهام را در همسويي با جمهوري (بدون پسوند)، دموكراسي (بدون پسوند) و جدائي كامل و واقعي دولت و دين (لائيستي) بردارند. در چنين صورتي، در نظام تاريخي مطلوب براي ايران، ولايت فقيه، ديگر، جايگاهي ندارد كه از آن به عنوان «فصلنامه علمی-پژوهشی» (در همان مصاحبه) صحبت شود. در جمهوري و دموكراسي، ولياي وجود ندارد كه نوانديشان ديني از آن به عنوان «فصلنامه علمی-پژوهشی» (در نامه ي 5 تن از روشنفكران ديني) - در تقابل با ولي عادل؟ - صحبت كنند. سرانجام، در مناسبات مبتني بر جدائي دولت و دين، روحاني و فقهاي اسلام، در امر دولت، و ... ندارند كه بتوان از آن به عنوان «فصلنامه علمی-پژوهشی» قدرت و اختيارات آنها صحبت كرد و گفته شود كه ... (همانجا در مصاحبه، تأكيد از من است).

«سكولاريسم» اصلاح طلبان غير ديني: در خدمت به سياستِ اتحاد با اصلاح طلبان ديني

اما «فصلنامه علمی-پژوهشی»، نزد اصلاح طلبان غير ديني ايران، به ويژه در خارج از كشور، معنای ديگري دارد. ميدانيم كه اينان، كه بيشتر در دو سازمان ... و ... فعال ميباشند، اتحاد با اصلاح طلبان ديني داخل كشور را در برنامهي مبارزاتي خود قرار داده اند. پس در اين جا نيز ابهامات «فصلنامه علمی-پژوهشی» به ياري اين دسته از اپوزيسيون براي از پيش بردن مقاصد سياسي شان مي آيد. از جملهي اين ابهامات همانا دريافتي از «فصلنامه علمی-پژوهشی» و سكولاريزاسيون چون گونه اي تلفيق، همكاري و هماهنگي دولت و دين و نه جدائي كامل آن دو ميباشد. بي دليل نيست كه اينان در سخنرانيها، برنامه ها و نوشته هاي شان هيچ گاه از لائيك و لائيستي نام نمي آورند - از جمله نگاه كنيد به اطلاعيه ها و پلاتفرم هاي يكي از آن دو گروه براي اتحاد با نيروهاي «دموكرات و سكولار» و... با اين كه همه ي اينان

به خوبی می‌دانند که بخشی از فعالان و مبارزان سیاسی، هم در خارج کشور و هم در داخل، خود را لائیک می‌دانند و از لائیسیته و جمهوری دموکراتیک لائیک دفاع می‌کنند. اینان تصور می‌کنند که با نام و نشان «جمهوری اسلامی» که کمتر دافعه برانگیز است و در معنایی می‌تواند روادار گونه‌ای حفظ قدرت و اختیارات دین و روحانیت در ایران باشد، بهتر می‌توانند با بخش اصلاح‌طلب دینی و چه بسا حتا با بخش‌هایی دیگر از گروه‌بندی‌های سیاسی داخل کشور... هم‌سویی و اتحاد کنند.

«جمهوری اسلامی»، بدین ترتیب، به پشتوانه‌ی ابهام و دوپهلویی‌اش، فرصت و مصلحت می‌شود و راه نزدیکی با اپوزیسیون اصلاح‌طلب جمهوری اسلامی را هموار می‌سازد. در یک کلام، «سکولاریسم» در زبان اصلاح‌طلبان غیر دینی، نامی دیگر از گونه‌ای رژیم «هماهنگی دین و دولت» در ایران شده است.

این ضرورت «هماهنگی دین و دولت» را، یکی از صاحب نظران جمهوری خواه و عرفی‌گرا، با تأکید بر ویژگی جامعه‌ی اسلامی- شیعه ایران نسبت به جوامع مسیحی غربی، به صورت بارزی چنین توضیح می‌دهد:

«جمهوری اسلامی [جمهوری اسلامی] در واقع یک سیستم است که در آن دین و سیاست به گونه‌ای تلفیق شده‌اند که هیچ‌کس نمی‌تواند بدون دین در این کشور زندگی کند...»

«جمهوری اسلامی یک سیستم است که در آن دین و سیاست به گونه‌ای تلفیق شده‌اند که هیچ‌کس نمی‌تواند بدون دین در این کشور زندگی کند...»

«جمهوری اسلامی یک سیستم است که در آن دین و سیاست به گونه‌ای تلفیق شده‌اند که هیچ‌کس نمی‌تواند بدون دین در این کشور زندگی کند...»

«جمهوری اسلامی یک سیستم است که در آن دین و سیاست به گونه‌ای تلفیق شده‌اند که هیچ‌کس نمی‌تواند بدون دین در این کشور زندگی کند...» (7)

گونه‌ای تلفیق دین با حکومت، البته نه در شکل افراطی دین‌سالاری کنونی در ایران، نتیجه‌ای است که به راستی می‌توان از استدلال فوق

به دست آورد. نویسنده، خود نیز، بر آن تأکید دارد: «باید دستاورد کلی در رابطه با اسلام را با شرایط ایران هماهنگ کنیم». بدین ترتیب، اختلاف اصلی، نه بر سر واژه است و نه در مناسبت با تعریف و تبیین سکولاریزاسیون و لائسیته غربی در دنیای شرق، بلکه بر سر موضوع اساسی جدایی دولت و دین و به طور کلی «خروج» جامعه ایران از سلطه‌ی مذهب در زمینه‌ی اداره‌ی امور سیاسی و اجتماعی در شرایط امروزی است. در این جا، جدل سکولاریزاسیون و لائسیته در ایران، کمابیش مضامین مشابه و نزدیکی با جدل سکولاریزاسیون در غرب، در نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم، پیدا می‌کند. در هر دو جا، به گونه‌ای، ما با مقاومتی عقب‌گرا، به نام «شرایط ویژه» جامعه ایران رو به رو هستیم که بی‌تردید واقعی و انکارناپذیرند. مقاومتی ارتجاعی در مخالفت با تلاش و مبارزه برای هدفی که به دیده‌ی ما هم امکان‌پذیر و قابل دسترسی است و هم دسترسی برای استقلال و ره‌ایش سیاسی و اجتماعی از سلطه‌ی دین است. هر چند که واقفیم چنین امری در ایران همواره سخت، بفرنج، نامسلم و طولانی است.

علل اقبال «دولت‌داری» در اپوزیسیون ایران

با استقرار استبداد دینی در پی انقلاب بهمن 57، خروج از دین‌سالاری به مساله‌ی مرکزی اندیشه‌ی سیاسی و سیاست در ایران تبدیل می‌شود. از این رو، اندیشه‌ی سیاسی و سیاست در نقد و نفی تئوکراسی حاکم نیاز عاجل و مبرم به «مفهوم»‌ای سیاسی- اجتماعی برای توضیح، تفسیر و مبارزه دارند. در این راستا، تنها دو مفهوم concept بنیادین در نفی تئوکراسی وجود دارند که می‌توانند به کار آیند. دو مفهومی که در غرب ابداع شده‌اند و در آن جا، در شرایطی کمابیش مشابه، یعنی در فرایند خروج از سلطه‌ی دین و کلیسا و گذار به مدرنیته، به کار رفته‌اند: لائیک و سکولار، لائیسزاسیون و سکولاریزاسیون. یکی، لائیک، از سده‌های یونانی برآمده و به معنای مردم است و دیگری، Saeculum، به معنای سده، این جهان و عمر انسانی است که ریشه در مسیحیت و ادبیات کلیسایی دارد.

لائیسزاسیون Laïcisation به طور عمده ویژگی کشورهایی است که از يك سنت نیرومند کاتولیکی برخوردارند. آن جا که نیروهای اجتماعی در برابر کلیسای مقتدر، سلسله مراتبی و محافظه‌کار قرار می‌گیرند. در این جا، قدرت سیاسی برای «رهایی» دولت و نهادهای عمومی از سلطه و اقتدار کلیسا بسیج می‌شود و به طور مستقیم و يك جانبه اقدام می‌کند. سرانجام، در پی يك سلسله تعارضها و کشاکشها، گاه آرام و گاه قهری، گاه موضعی و گاه عمومی، میان مخالفان و موافقان

روحانیت‌سالاری (cléricalisme)، امر «جدایی دولت و کلیساها»، تحقق می‌پذیرد.

سکولاریزاسیون، ویژگی کشورهای عمدتاً پروتستان است. آن‌جا که دین و حوزه‌های مختلف فعالیت اجتماعی به تدریج و به اتفاق دگرگون می‌شوند. کلیسای پروتستان در موقعیت انحصاری یا فایق، قدرتی نیست که به سان کلیسای کاتولیک در مقابل دولت قرار گیرد، بلکه نهادی است در دولت، سازنده‌ی انسجام و پیوند سیاسی، عهده‌دار مسئولیت‌های مشخص و در تبعیتی کمابیش پذیرفته شده یا مورد اعتراض دولت. در سکولاریزاسیون، بحثی از «لایسیته»، «لایسیزاسیون» و یا «جدایی» (Séparation) دولت و کلیساها در میان نیست. تحول دولت، کلیسا و جامعه به سوی «خروج» از سلطه‌ی دین، تدریجی، همراه با هم و توأم با حفظ پیوندها میان دولت و کلیسا، انجام می‌پذیرد.

حال پرسش اصلی این است که چرا در جنبش سیاسی ایران، به ویژه در خارج از کشور، سکولار و « » (نسبت به لائیک و لایسیته) اقبال بیشتری پیدا کرده‌اند؟ علل آن را می‌توان در نقش سه عامل زیر توضیح داد.

1- اکثر عظیم فعالان و روشنفکران ایرانی که در این باره صحبت می‌کنند، بیشتر با زبان انگلیسی و با ادبیات سیاسی به زبان انگلیسی آشنایی دارند. ایرانیان مقیم خارج، در اکثریت غالبشان، در آمریکا، کانادا، انگلستان، آلمان و شمال اروپا مستقر شده‌اند. چون در این کشورها، سنت پروتستانی غالب بوده است، چون در ادبیات سیاسی این سرزمین‌ها، سکولاریزاسیون و « » مطرح بوده‌اند و چون نظریه‌پردازان در این سامان‌ها در اکثریت بزرگشان کمتر با لایسیته فرانسوی و بیشتر با سکولاریزاسیون در کشورهای خود آشنایی داشته‌اند، در نتیجه، « » بیشتر نزد ایرانیان رواج پیدا می‌کند. دانش نسبت به لایسیته و تفاوتش با سکولاریزاسیون در جنبش سیاسی و روشنفکری ایران همچنان بسیار اندک و ناقص است.

2- سکولاریزاسیون هم معنای دینی دارد (پروتستان‌یسم را می‌توان به معنایی سکولاریزاسیون مسیحیت نامید) و هم بیشتر با منطق همکاری و تبانی دولت و دین قرابت دارد. در حالی که لایسیته بیشتر با درکی رادیکال از جدایی دولت و دین نزدیکی دارد. از این رو، قشر وسیع‌تری از روشنفکران ایران، به ویژه در میان دین‌باورانی که خواهان حفظ گونه‌ای از اقتدار دین در ایران هستند، می‌توانند با دریافتی دینی از سکولاریزاسیون (همکاری دولت و دین) به این مقوله

در این مقاله، به بررسی مفهوم سکولاریزاسیون و تأثیرات آن بر جامعه ایران می‌پردازیم. در ابتدا، به تعریف و مبانی سکولاریزاسیون می‌پردازیم. سپس، به بررسی وضعیت سکولاریزاسیون در ایران و تأثیرات آن بر جامعه می‌پردازیم. در ادامه، به بررسی دیدگاه‌های مختلف در مورد سکولاریزاسیون می‌پردازیم. در پایان، به نتیجه‌گیری می‌پردازیم.

سکولاریزاسیون، فرآیندی است که در آن نفوذ دین در امور دنیوی کاهش می‌یابد. این فرآیند می‌تواند به صورت طبیعی یا به واسطه تلاش‌های انسانی رخ دهد. سکولاریزاسیون می‌تواند به صورت مثبت یا منفی تلقی شود. از یک سو، سکولاریزاسیون می‌تواند به آزادی و پیشرفت منجر شود. از سوی دیگر، سکولاریزاسیون می‌تواند به بحران هویت و از دست رفتن ارزش‌ها منجر شود.

در ایران، سکولاریزاسیون به صورت فزاینده‌ای در حال پیشرفت است. این فرآیند به واسطه تغییرات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در حال رخ دادن است. در ادامه، به بررسی دیدگاه‌های مختلف در مورد سکولاریزاسیون می‌پردازیم. در پایان، به نتیجه‌گیری می‌پردازیم.

«(8) سکولاریزاسیون، فرآیندی است که در آن نفوذ دین در امور دنیوی کاهش می‌یابد.»

اما بازگردیم به موضوع اصلی‌مان یعنی به دریافت‌های مختلف موجود از سکولاریزاسیون. در غرب، راجع به تعریف و مضمون سکولاریزاسیون، جدلی بزرگ میان فلاسفه، جامعه‌شناسان، تاریخ‌نگاران، سیاست‌ورزان و متکلمان مسیحی در گرفت. به ویژه در حوزه فلسفی در آلمان، یعنی آن جا که سکولاریزاسیون با رفرم دین و پروتستانسزم همزاد و همراه می‌شود و در حوزه جامعه‌شناسی دین در کشورهای غربی (از جمله انگلستان و ایالات متحده)، آن جا که بیش از هر جای دیگر این رشته مورد توجه قرار می‌گیرد.

با وجود اختلاف و مناقشه در تعریف و تبیین سکولاریزاسیون، امروزه اکثر نظریه‌پردازان تصدیق می‌کنند که سکولاریزاسیون اروپایی فرایندی واحد و یگانه نبوده بلکه معنا و مضمونی چندگانه و چند بُعدی داشته است. زمان‌هایی و جنبه‌هایی مختلف و متفاوت داشته است. من در جایی دیگر، به تشریح زمان‌های سکولاریزاسیون پرداخته‌ام (9). در این گفتار، به طور خلاصه و در یک جمع‌بندی کلی، به سه معنای اصلی سکولاریزاسیون اشاره می‌کنم. سه معنایی که متفاوت و تا حدی متضاداند. بفرنج مقوله‌ای چون سکولاریزاسیون و کاربردهای متفاوت آن، از جمله برداشتهای تقلیل‌گرایانه‌ی نظریه‌پردازان ایرانی از همین جا ناشی می‌شود.

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

- معنای دوم سکولاریزاسیون، **سکولاریزاسیون مسیحیت** است. منظور از آن، Verweltlichung یا دنیایی شدن دین است. امروزی شدن دین و به طور مشخص مسیحیتی که خود را با الزامات و شرایط زمانه و جهان مادی و کنونی هماهنگ و هم‌ساز می‌کند. مسیحیتی که **«خودمختاری»** انسان را هموار می‌سازد. (هایدگر).

میدانیم که سکولاریزاسیون، از جمله، ریشه در جنبش «اصلاح دین» و «پروتستانتیسم» دارد؛ یعنی در آن برداشتِ خاص دینی از مناسبات انسان با خدا که به طور مستقیم به ایمان و وجدان ذهنی هر فرد، مستقل از اتوریته‌های کلیسایی، توسل می‌جوید و از این طریق، راه «خودمختاری» انسان «در این جهان» را هموار می‌سازد.

این تفسیر دینی از سکولاریزاسیون را «یزدان‌شناسی سکولاریزاسیون» می‌نامند. نگاهی که «ایمان» را در برابر «گیتی‌گرایی» قرار نمی‌دهد بلکه به عکس، امکانِ «سکولاریزاسیون» را در خودِ ایمان می‌جوید. در این جا، «گیتی» خدا نیست و در عین حال دشمن خدا هم نیست. جهان حرف کسی را می‌زند و سپاس کسی را می‌گوید که او را آفریده است. در این جا، از بُت‌پرستی که جهان را در خود فرو می‌برد و خودمختاری جهان را چون يك خودمختاری آفریده شده، انکار می‌کند، خبری نیست. در یزدان‌شناسی مسیحی، تجسدِ خدا (در تنِ مسیح) هم بر منزلت جهان تاکید دارد و هم بر تمایز آن از خدا. بدین سان، «سکولاریزاسیون» می‌تواند چون تداومِ «الوهیت‌زدایی از جهان توسط خدا» در طی زمان، به نظر آید. جهانی که به دستِ انسان‌ها سپرده شده است و در نتیجه باید بنا بر علل و عوامل عینی و واقعی‌اش، شناخته شود، از لحاظ سیاسی توسط دولت و با استفاده از راه‌کارها و فن‌آوری‌های زمانه اداره و سازمان‌دهی شود... در این جاست که می‌توان از مسیحیت یا یهودیتی سخن راند که با تاکید بر خودمختاری انسان‌ها در این جهان - در «حضور» خدای مسیحی یا یهودی و نه در «برابر»، در «غیاب» و یا در «مرگ خدا» - به «دینِ خروج از دین» در می‌آید. (10)

- اما معنای سوم از سکولاریزاسیون وجود دارد که از آن با عنوان «**قضیه ی سکولاریزاسیون**» نام می‌برند که عبارت است از انتقال نمودارها، مضمون‌ها و بازنمایی‌ها از حوزه دینی و الهیات به حوزه غیر دینی. (11)

در این جا باید تصریح کنیم که اصطلاح سکولاریزاسیون و مناسباتش با مسیحیت، مساله‌ای نیست که بتوان به سادگی از کنار آن گذشت. در

حقیقت، بغرنج «سکولاریزاسیون» را می‌توان در سه نکته، چنین خلاصه کرد:

1- از این مقوله، بر حسب این که در چه حوزه‌ای قرار گرفته‌ایم - حوزه‌ی سیاسی یا فلسفی؛ یزدان‌شناسی یا جامعه‌شناسی؛ فرهنگی، هنری، تاریخی یا اجتماعی - تعریف‌های گوناگون، پربار و متفاوتی به دست داده‌اند. در يك کلام، «سکولاریزاسیون» چون پدیدار، در طول زمان و تاریخ و در مکان‌های مختلف، به موضوعات بسیار مختلف و متفاوتی اطلاق شده است که در این نوشته نیز به آن‌ها اشاره کردم.

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

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

حال، با توجه به ملاحظات فوق و در برابر پرسش: سکولاریزاسیون یا لائیسیت، کدام طرح برای ایران؟ پاسخ و موضع ما چه می تواند باشد؟

لائیسیت یا جدایی دولت و دین. جمهوری دموکراتیک لائیک.

موضع و پروژه سیاسی مورد نظر ما، جدایی دولت و دین یا لائیسیت و جمهوری دموکراتیک لائیک است. ما لائیسیت را در سه رکن اساسی زیر توصیف کرده ایم:

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

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

3- عدم تبعیض دینی و مذهبی، یعنی برابر حقوقی شهروندان، مستقل از اعتقادات مذهبی یا غیر مذهبی آنها.

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

یاد آوری کنیم که ما، همان‌طور که در جاهای دیگر نیز نوشته ایم، مخالف کاربرد سکولاریزاسیون، این مقوله - فرایند سیاسی - اجتماعی، در یکی از زمان‌ها و زمینه‌ها و تبیین‌هایش، یعنی در معنای فرایند تاریخی خروج جامعه از سلطه دین، در ایران کنونی نیستیم. این معنای سکولاریزاسیون می تواند و می‌بایست موضوع عاجل کار فکری و عملی کنشگران سیاسی و اجتماعی ایران قرار گیرد. با این حال، اما، بر این باوریم که سکولاریزاسیون و به طریق اولی چیزی به نام

«سکولاریسم» با ابهامات‌اش را نمی‌توان تبدیل به «شعار» یا «برنامه»ی مشخص سیاسی کرد. و این در حالی است که در مورد لائیسیت، وضع بدین گونه نیست. «جدایی دولت و دین» از طریق اقدامی قانونی به اتکای جنبشی یا انقلابی سیاسی - اجتماعی تصورپذیر است. اما سکولاریزاسیون در معناهای مختلفش و از جمله در مفهوم «فرایند خروج جامعه از سلطه‌ی دین» نمی‌تواند موضوع کار قانون‌گذار یا دولت قرار گیرد.

می‌دانیم که خود مختاری سیاسی - اجتماعی نسبت به دین، در شرایط تاریخی کشور ما، روندی بغرنج، سخت و طولانی خواهد بود. در اروپای غربی، نقد و نفی دین‌سالاری، در شکل سکولاریزاسیون و لائیسیت، حداقل دو سده به درازا کشید و با این حال امروزه در این سامان‌ها، با وجود مدرنیته و روشنگری، سخن از «بازگشت دین» (البته نه در شکل سابق‌اش) می‌کنند. در کشور ما موانعی که بر سر راه تحقق لائیسیت قرار دارند، آن سدهای فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و تاریخی هستند که جامعه‌ی ایران را از آزادی، دموکراسی، جمهوری، حقوق بشر، حکومت قانون، برابری زن و مرد، عدالت اجتماعی، ترقی... باز نگهداشته‌اند. در این واپس‌ماندگی، دو عامل اصلی یعنی استبداد شرقی و دین‌سالاری اسلامی، بدون تردید نقشی مهم، اساسی و تعیین کننده داشته و دارند. مقابله با این دو در همه‌ی عرصه‌ها و به ویژه در حوزه‌ی اندیشه و فرهنگ و نقد و عمل سیاسی - اجتماعی، همواره یک میدان اصلی مبارزه و مقاومت را تشکیل می‌دهد.

راه کاری که امروزه در مقابل چپ سوسیالیستی آزادی‌خواه و دموکرات - در گسست از بینش چپ سنتی توتالیتار - و به طور عمومی‌تر در مقابل روندهای جمهوری‌خواه، دموکرات و لائیک در داخل و خارج کشور - در گسست از دو نظم استبدادی پادشاهی و اسلامی - قرار دارد، همواره همان فعالیت اپوزیسیونی، فکری و عملی، یا فعالیت در جهت تغییر و دگرسازی وضع موجود است. چیزی که مارکس "فعالیت «انقلابی» یا فعالیت «عملی - انتقادی»" می‌نامید (12).

تا آنجا که به وجه عملی- سیاسی و اپوزیسیونی جنبش تغییر اوضاع و شرایط مربوط می‌شود و در ادامه‌ی جنبش اعتراضی اخیر مردم ایران، آن چه که همواره در دستور کار عاجل و بلاواسطه‌ی ما قرار دارد و می‌گیرد، مبارزه در راه تحقق بخشیدن به ایده و پروژه‌ی جمهوری دموکراتیک و لائیک است؛ چون امری ممکن ولی در عین حال بغرنج اما قابل شرط‌بندی و در عین حال چون آرمان شهری ما در مرحله‌ی تاریخی‌ای که کشور ما در آن قرار دارد. در این راستا، لائیسیت یا جدایی

دولت و دین، چون شعار و برنامه‌ی سیاسی، در بستر فرایند تاریخی خروج جامعه‌ی ایران از نفوذ و اقتدار دین، یکی از محورهای اصلی و تعیین کننده‌ی این مبارزه و مقاومت را تشکیل می‌دهد.

یادداشت‌ها

- 1- مارتین هایدگر، *سبیل*، جلد دوم. ژاک دریدا در La religion, Paris, Seuil, 1996. P.80
- 2- سید محمد حسینی، *نشر اختران*. انتشارات نشریه سبیل، تهران، 1387، در طرحی نو، انتشارات سبیل، تهران، 1384.
- 3- گفت و گوی فرزانه بذریور با عبدالکریم سروش - رجوع کنید از جمله به تارنمای گویا.
- 4- عبدالکریم سروش، *سبیل*، کیان شماره 26.
- 5- عبدالکریم سروش، *سبیل*، در *سبیل*، نشر مؤسسه فرهنگی صراط، بهار 1382، ص 92-93.
- 6- عبدالکریم سروش، *سبیل*، کیان شماره 26.
- 7- محمد برقعی، در *سبیل*، نشر قطره، 1381، صفحه های 130 تا 136.
- 8- هاروی کُکس، *La cité séculière*, Harvey Cox, Casterman, P. 50.
- 9- در *سبیل*، سید محمد حسینی، انتشارات سبیل، تهران، 1384.
- 10- این بحث را من در *سبیل* کرده ام. اصطلاح «سبیل» در *سبیل* Marcel Gauchet در *سبیل* وام گرفته ام.
- 11- رجوع کنید به *سبیل*، سید محمد حسینی، انتشارات سبیل، تهران، 1384.
- 12- مارکس، *سبیل*، سبیل، تهران، 1384.