



لائیسیت چیست؟

و
نقدی بر نظریه پردازی‌های ایرانی
درباره لائیسیت و سکولاریسم

شیدان وثيق

چاپ دوم

میراث اسلامی
پژوهش و تدوین



نشر اختران

غريب ترا از «سکولار» و «سکولاريسم» در کشور ما، واژه های باز هم کمتر شناخته شده‌ای چون «لاتيك» و «لاتيسينته» است. در اين مورد به جرئت می توان گفت که تاکنون چه در زمينه‌ی پرداخت مستقل نظری و چه در حوزه‌ی ترجمه‌ی آثار تاریخی، کار ضروری پاسخگوی نیازهای عاجل جنبش انجام نگرفته است. دلایل آن نيز تا اندازه‌ای روشن است. اغلب ايرانيانی که درباره‌ی «سکولاريسم» و «لاتيسينته» بعثت ارائه داده اند، بيشتر با ادبیات آنگلوساكسونی آشنایي حاصل کرده‌اند؛ و می دانيم که نويسندگان انگليسي يا آمر يكاري اين گونه ادبیات از يك سکولاريسم را به طور عمده از موضع جامعه شناسانه مورد بررسی قرار داده اند و از سوی ديگر، کم ترا از «لاتيسينته» سخن رانده‌اند، زيرا اين پديده را در سامان خود تجربه نکرده‌اند و در نتیجه آن را به خوبی نمى شناسند.

بيش تر نظریه پردازی‌های ایرانی درباره‌ی «سکولاريسم» يا «لاتيسينته» حاوي آشفتگی، اشتباه، اختلاط و التقادمند. در اين كتاب آرا و عقاید صاحب‌نظران ايرانی درباره‌ی دو پدیدار نامبرده در راستاي دقت و شفافيت هرچه بيش تر نظری، كاربرد مقوله‌ها در تمایزها و اختلاف‌های شان و تحليل مشخص بـ مبنای شرایط سياسی، اجتماعی و تاریخی نقد شده است.

2400 تoman



ISBN: 978-964-7514-62-0

«لائیسیت» چیست؟

همراه با

نقدي بر نظریه‌پردازی‌های ایرانی

شیدان وثيق



نشر اختران

سرشناسه وثيق، شidan
عنوان و نام پدیدآور : لائسيتيه چيست؟ همراه با نقدي بر نظریه پردازي های ايراني / شidan
و ثيق.

مشخصات نشر : تهران: اختران، ۱۳۸۷.

مشخصات ظاهري : ۲۰۸ ص.

فروست : اختران (۷۴)

شابک : ISBN 978-964-7514-62-0

فهرست نويسى : فيها.

يادداشت : عنوان روی جلد: لائسيتيه چيست؟ نقدي بر نظریه پردازي های ايراني
درباره لائسيتيه و سکولاریسم

يادداشت : کتابنامه

موضوع : دين زداني.

موضوع : دنيوي گرامي.

موضوع : دين و سياست.

رده بندی کنگره : BL ۲۲۴۷ / ۳ او

رده بندی ديوسي : ۶/۳۱۱

شماره کتابشناسی ملی: ۸۴۳-۲۸۴۴۸.



نشر اختران

لائسيتيه چيست؟ و

نقدي بر نظریه پردازي های ايراني

شidan و ثيق

طرح جلد: ابراهيم حقيفي

جاب اول: ۱۳۸۴ جاب دوم: ۱۳۸۷

شماره نشر ۷۳

شمارگان: ۱۵۰۰ نسخه

چاپ: فرشيوه - صحاف چاوش

تلگرام: ۰۹۱۴۰۳۲۵ - تلفن فروشگاه: ۰۶۴۱۱۴۲۹

ادرس پستي: ايران - تهران - صندوق پستي ۱۳۱۴۵ - ۷۶۵

Email: info@akhtaranbook.com http://www.akhtaranbook.com

شابک: ISBN: 978-964-7514-62-0 ۹۷۸-۹۶۴-۷۵۱۴-۶۲-۰

كليه حقوق برای نشر اختران محفوظ است

قيمت: ۲۴۰۰ تoman

فهرست

بخش اول: پيش گفتار، تعریف اولیه و برداشت هایی نادرست	۹
پيش گفتار: طرح نکات اصلی بحث	۱۱
۱. لائسيتيه: واژه‌اي جديد در گفتمان سیاسي ايراني	۱۳
۲. لائسيتيه: فراورده‌ي ساخت فرانسه	۱۶
۳. تعریفی از لائسيتيه و جدایی دولت و دین	۱۷
۴. برداشت‌های غلط از لائسيتيه	۲۱
۵. همانندسازی‌های افراطی	۲۳
نتیجه‌گیری از بخش اول	۲۴
كتاب‌نامه‌ي بخش اول	۲۵
بخش دوم: واژه‌ها، ریشه‌ها و زمینه‌های لائسيتيه	۲۶
۱. ماجراه يك واژه: در آغاز... لاپوس بود!	۲۸
۲. «لائيك» کليسا و «لائيك» مدرن: دو معنا	۲۹
۳. لائيك و لائسيتيه در زبان‌های جهان: ترجمه‌نابذیر!	۳۲
۴. «فرد لائيك»؟ «جامعه‌ي لائيك»؟ نه... نهاد لائيك!	۳۴
۵. سرچشم‌های قانون در خود جامعه است: طلايه‌داران!	۳۶
۶. «قلمر و من به اين جهان تعلق ندارد»: دوگانگی!	۳۹
۷. شهر «کافر» در برابر کليساي مقدس: بُرش!	۴۲
۸. نتيجه‌گیری از بخش دوم: دو منطق!	۴۳
كتاب‌نامه‌ي بخش دوم	۴۶
بخش سوم: بنیادهای فلسفی - سیاسي لائسيتيه	۴۹
۱. بنیاد فلسفی لائسيتيه: «قرارداد»	۵۰
۲. هاينز: «لائسيتيه» بدون آزادی	۵۱
۳. لاک: «لائسيتيه» یار و داری محدود	۵۷
۴. اسپينوزا: لائسيتيه کامل	۶۱
۵. روسو: «لائسيتيه» يا «قرارداد» به علاوه‌ي «دين مدنی»	۶۳
۶. کانت: «لائسيتيه» يا دولت «بدون قيم» و Aufklarung	۶۸
۷. همگل جوان: «لائسيتيه» يا جدایی دولت و «دين مشبت»	۷۱
۸. ماركس: «لائسيتيه» يا «گامی بزرگ به پيش...	۷۸

	کشورهای چندمذهبی
۱۳۶.....	هلند
۱۳۸.....	آلمان
	کشورهایی که با مسئله‌ی ملی روبرو بوده‌اند
۱۴۲.....	ایرلند
۱۴۶.....	يونان
۱۵۲.....	کتاب نامه‌ی مختصر بخش پنجم

	بخش ششم: «لایسیتیه» و «سکولاریسم»
۱۵۵.....	نقدی بر نظریه پردازی‌های ایرانی
۱۵۵.....	رونق دو مفهوم
۱۵۸.....	از آشفتگی نظری در ایران تا «جدل سکولاریزاسیون» در غرب
۱۶۰.....	شش محور اصلی نقد
	۱. اختلاف «سکولاریسم» و «لایسیتیه»
۱۶۴.....	(محمد برقعی، محمدرضا نیکفر، سید جواد طباطبائی)
	۲. اختلاط «سکولاریسم»، «عرف» و «جدایی دولت و دین»
۱۷۳.....	(محمد برقعی، علی‌رضا علوی‌تبار، عبدالکریم سروش)
	۳. دریافت‌های یک‌سویه از «سکولاریزاسیون»
۱۷۸.....	(عبدالکریم سروش، سید جواد طباطبائی، مراد فرهادپور)
	۴. برداشت‌های سیط و اختیاری از «سکولاریسم» و «لایسیتیه»
۱۹۴.....	(محمدرضا نیکفر)
	۵. اختلاط «سکولاریسم»، «دموکراسی» و «حکومت دموکراتیک دینی»
۱۹۷.....	(مصطفی ملکیان، علی‌رضا علوی‌تبار)
۶. نتیجه‌گیری: ابهام دوگانه در «سکولاریزاسیون» و در نظریه‌های ایرانی	۱۰۱
۲۰۱.....	۱۰۱

۱. رهایش سیاسی، رهایش اجتماعی نیست	۷۹
۲. دولت لایئیک گامی بزرگ به پیش است	۸۱
- همزیستی دولت لایئیک و جامعه‌ی قویاً دینی	۸۲
- لغو سیاسی دین، لغو دین در جامعه‌ی مدنی نیست	۸۳
- رهایش سیاسی، گامی به پیش است... لیکن	۸۴
- دولت مسیحی ناب، دولت بی خدا، دولت دموکراتیک است	۸۵
کتاب نامه‌ی بخش سوم:	۸۷

بخش چهارم: لایسیتیه در فرانسه	
از انقلاب ۱۷۸۹ تا قانون جدایی دولت و کلیساها در ۱۹۰۵	۸۹
۱. انقلاب ۱۷۸۹: سرآغاز لایسیتیه در عمل	۹۲
۲. از توافق نامه‌ی ناپلئونی (۱۸۰۱) تا جمهوری سوم (۱۸۷۱)	۹۶
۳. اصلاحات لایئیک در جمهوری سوم	۱۰۱
۴. قانون ۱۹۰۵ یا قانون جدایی دولت و کلیساها	۱۰۳
تصمیم آزادی‌های مذهبی	۱۰۴
جدایی دولت و دین	۱۰۴
۵. لایسیتیه در قوانین اساسی فرانسه	۱۰۶
۶. ملاحظاتی درباره‌ی قضیه‌ی حجاب اسلامی در فرانسه	۱۰۷
۷. لایسیتیه - جدایی	۱۱۱
۸. لایسیتیه - بی‌طرفی	۱۱۲
۹. لایسیتیه‌ی روادار و باز	۱۱۳
۱۰. موضع مدافعان قانون در فرانس!	۱۱۴
کتاب نامه‌ی بخش چهارم:	۱۱۵

بخش پنجم: لایسیتیه در اروپا	
منطق لایسیزاسیون و منطق سکولاریزاسیون	۱۱۷
لایسیتیه و سکولاریسم: دو پدیدار و منطق متفاوت	۱۱۸
کشورهای کاتولیک - منطق لایسیزاسیون	۱۲۰
اسپانیا	۱۲۰
ایتالیا	۱۲۲
پرتغال	۱۲۶
بلژیک	۱۲۷
کشورهای پروتستان - منطق سکولاریزاسیون	۱۳۰
انگلستان	۱۳۰
دانمارک	۱۳۳

پختہ اول

پیش‌گفتار، تعریف اولیه و بوداشرت‌هایی نادرست

پیش‌گفتار: طرح نکات اصلی بحث
لائیستیه^۱ واژه‌ای است که در دهه‌ی هفتاد سده‌ی نوزدهم در فرانسه ابداع و از آن پس وارد دانشنامه‌ها و گفتمان سیاسی شد.
لائیستیه در یافته سیاسی است که بر حسب آن، از یک سو، دولت^۲ و حوزه‌ی عمومی^۳ از هیچ دینی پیروی نمی‌کنند و از سوی دیگر، دین، با برخورداری از همه‌ی آزادی‌ها در جامعه‌ی مدنی، هیچ قدرت سیاسی‌ای اعمال نمی‌کند.
جنبی برای تحقق لائیسته و دولت لائیک^۴ (غیردینی) را لائیسیزیزاً سیون^۵ می‌نامند. لائیسیزیاسیون در کشورهای کاتولیک غربی و در مقابل با کلیسا‌سالاری^۶ شکل می‌گیرد در حالی که در کشورهای پرستانت اروپا لائیک، لائیسته و لائیسیزیزاً سیون ناشناخته‌اند. در این رشته از کشورها، فرایند دنیوی شدن، و تغییر و تحول دولت و دین – دینی که فاقد کلیسا‌ای مقندر چون کاتولیسیسم است – را سکولاریسم می‌نامند. لائیسته و سکولاریسم با وجود تشابهاتی، دو مقوله و پدیدار سیاسی – تاریخی متفاوتند.
در عن حال، لائیستیه جزوی از «جدایی دولت و جامعه‌ی مدنی» (یا جدایی حوزه‌ی عمومی از حوزه‌ی خصوصی) است که یکی از بنیادهای عصر مدرن^۷

1. Laïcité

1. Laïcité 2. Etat

4. Laïque à laïc

7 Modernité

3. sphère publique

5. Laïcisation 6. Cléricalisme

«دموکراسی واقعاً موجود» و نظم سرمایه‌داری، دفاع کرده و می‌کنند. مبارزه‌ی «سوسیالیسم واقعاً موجود» (از انقلاب ۱۹۱۷ تا فروپاشی بلوک شرق) و چپ هوادار آن، در گذشته، با دین، برای تحقق لائیسیت واقعی نبوده بلکه به منظور برقراری سلطه‌ی یک دولت مستبد، تک حزبی با ایدئولوژی‌ای تو تالیت بر جای دین بوده است.

لائیسیت راه خود را در گفتمان سیاسی اپوزیسیون ایرانی با استقرار دین‌سالاری (ثوکراسی) در ایران در پی انقلاب بهمن ۱۳۵۷ و بهویژه طی سال‌های گذشته بازنموده است. با این که از زمان تدارک نظری انقلاب مشروطه تا به امروز روشنفکران «لائیک» و نواندیشان دینی سخن از جامعه‌ی عرفی و جدایی دولت و دین کرده‌اند، لیکن در ایران، لائیسیت که عرف و عرفیت ترجمان فارسی آن نیستند، چونان دورنمایی سیاسی و اجتماعی، همواره در انتظار و در پیش است.

دو مانع عظیم بر سر راه لائیسیت در تاریخ معاصر کشور ما، دولت و دین بوده‌اند. لائیسیت بدون دگرگشت ساختاری دولت و بدون اصلاح (رفرم در) دین، میسر نیست. از یک‌سو، دگرسانی در دستگاه دولت قدر قدرت و فعل مایشا که مانع برآمدن جامعه‌ی مدنی آزاد و مستقل از حاکمیت می‌شود و از سوی دیگر، رفرم، تغییر و تحول در دین اسلام که مدعی اعمال قدرت سیاسی است.

لائیسیتی به سبک ایرانی، بدین‌سان، هم پیکار است و هم چالش. در این

مسیر پر پیچ و خم و بغرنج، چپ اپوزیسیونی، مستقل، مبتقد، سوسیالیست و آزادی خواه ایرانی نقش بارزی می‌تواند و باید ایفا کند.

ما این نکات را در بخش‌های کتاب به بحث خواهیم گذارد. اکنون، در این بخش اول، تعریف اولیه‌ای از لائیسیت به دست خواهیم داد و برداشت‌های نادرست از آن را برخواهیم شمرد.

۱. لائیسیت: واژه‌ای جدید در گفتمان سیاسی ایرانی

امروزه، نزد فعالان سیاسی ایرانی – بهویژه در میان لایه‌های از چپ

را تشکیل می‌دهد. جدایی دولت و جامعه‌ی مدنی پیش شرط لائیسیت است. در قرون وسطی و در نظام‌های استبدادی، چون جامعه‌ی مدنی جدا و مستقل از دولت وجود ندارد و یا بسیار ضعیف است، لائیسیت به معنای واقعی کلمه نمی‌تواند تحقق یابد.

لائیسیت دین‌ستیز نیست، بلکه ضمن فعالیت ادیان در همه‌ی عرصه‌های اجتماعی و سیاسی است. دین‌باوران، هم‌چون بی‌دینان، می‌توانند انجمن، سازمان و حزب سیاسی تشکیل دهند، انتخاب کنند و انتخاب شوند. استقلال دولت نسبت به ادیان و آزادی ادیان در جامعه‌ی مدنی دو شرط لازم و ملزم لائیسیت 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. لائیسیت و لائیسیزیون بر اساس پیش‌زمینه‌هایی چون جنبش اصلاح دین، روشنگری، لیبرالیسم، دموکراتیسم... و توسعه‌ی روابط سرمایه‌داری تکوین یافته‌اند. رادیکال‌ترین شکل آن در فرانسه با انقلاب کبیر ۱۷۸۹ و جنبش ضدکلیسا‌سالاری^۱ به وقوع پیوست. در دیگر کشورهای اروپایی می‌توان از لائیسیتی محدود، ناقص، و از نیمه لائیسیت و یا حتی از نبود آن سخن گفت.

لائیسیت جدایی دین از دولت است و نه از سیاست، و دولت محدود به حکومت یا قدرت اجرایی نمی‌شود. لائیسیتی ایدئولوژی، فلسفه و یا دکترین جدیدی نیست که به جای دین نشیند، چه در این صورت نافی خود می‌شود. لائیسیتی مشکل‌گشای همه‌ی معضلات سیاسی و اجتماعی جامعه نیست. لائیسیتی با این که از ریشه‌ی یونانی لاوس^۲ به معنای توده‌ی مردم برآمده است، با دموکراسی، جمهوری، عقل‌گرایی، حقوق بشر و یا پلورالیسم...

همسان نیست؛ اگر چه شرط لائیسیت تحقق همه‌ی این اصول تلقی می‌شود. لائیسیتی مقوله‌ای سوسیالیستی یا مارکسی نیست، اگرچه سوسیالیست‌ها همواره از آن به عنوان یکی از ارکان دموکراسی، در راستای فراروی از

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 مکتبات خود، 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 لائیسیتنه را بشناسد زیرا همان‌طور که خواهیم دید این اصطلاح از دهه ۱۸۷۰ به بعد در گفتمان سیاسی و آن هم در فرانسه رایج می‌شد و آخوندزاده در همان سال‌ها چشم از جهان فرو می‌بندد (۱۸۷۸). در یک کلام، می‌توان مدعی شد که برخلاف واژه‌هایی چون «دموکراسی» (مردم‌سالاری)، «دیپوتیسم» (استبداد)، «کنستیتوسیون» (قانون اساسی)... که حداقل از مشروطه به این سو در فرهنگ سیاسی ایرانی به کار رفته‌اند و معادل‌های فارسی خود را پیدا کرده‌اند، اصطلاح لائیسیتنه هیچ‌گاه، 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 امروزی قرار می‌گیرد. لازم به تذکر است که از سویی دو واژه‌ی «عرف» و «عرفیت»، همان‌طور که گفتیم و بعد توضیح خواهیم داد، به هیچ‌روز نمی‌توانند حق واقعی لائیسیتنه را ادا کنند و از سوی دیگر، در زبان‌های دیگر و از جمله آلمانی، که در ساختن کلمه‌ی معادل واژه‌ی خارجی بسی نیرومند است، مشاهده می‌کنیم که لائیسیتنه فرانسوی به همین صورت نوشته و به کار برده می‌شود.

اما نا آشنایی روشنفکران و فعالان سیاسی ایران با مقوله‌ی لائیسیتنه علل سیاسی و تاریخی گوناگونی دارد که در جای خود مورد بررسی قرار خواهیم داد. لیکن یک دلیل 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 است.

۲. لائیسیتنه: فراورده‌ی ساخت فرانسه

لائیسیتنه واژه‌ی نسبتاً جدیدی است که فرانسویان کشف کرده‌اند. این کلمه

دموکرات و جمهوری خواه آن – دو واژه‌ی فرانسوی که از یک ریشه‌ی یونانی Laos (یعنی مردم، توده‌ی عوام در برابر سران و رؤسا – هومر) نشأت می‌گیرند، بر سر زبان‌ها افتاده‌اند: «لائیک»^۱ و «لائیسیتنه». (ما در بخش دوم این بحث به مطالعه‌ی ریشه‌ها و سیر تکوین تاریخی معنای لائیک و لائیسیتنه خواهیم پرداخت). رونق و رواج این دو اصطلاح خارجی در گفتمان سیاسی اپوزیسیون ایرانی را می‌توان در اعلام‌هایی چون «جمهوری لائیک»، «جامعه‌ی لائیک» (؟)، «مبارزه برای لائیسیتنه در ایران»، «لائیک‌های ایران» و غیره مشاهده کرد.

از آن‌جا که برقراری یک دولت دینی برای نخستین بار در تاریخ معاصر ایران «جدایی دولت و دین» را به متنزه‌ی یک موضوع تاریخی و بالفعل مطرح کرده است، و از آن‌جا که یکی از مبانی مرکزی و اصلی لائیسیتنه (در معنای اصیل آن) همانا مسئله‌ی انفکاک^۲ کامل (نهاد) دولت^۳ از (نهاد) دین و (و ادیان) است، پس به کارگیری این مقوله در ادبیات و گفتمان سیاسی اپوزیسیونی، اقدامی ساختگی و ناموجه و نامیمون نیست بلکه در مناسبت واقعی و زنده با شرایط تاریخی امروز کشور ما ابتکاری بس به جا، طبیعی و منطقی جلوه می‌کند.

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

ابتداء از این بابت که به کارگیری اصطلاح‌های لائیک و لائیسیتنه در گفتمان سیاسی ایرانی کاملاً تازگی دارد. نه پیشگامان مشروطه و مشروطه خواهان، نه ملی‌گرایان و اصلاح‌گران دینی و نه روشنفکران لائیک و چپ‌های ایرانی طی سده‌ی گذشته تا وقوع جمهوری اسلامی، بحثی درباره‌ی لائیسیتنه تحت این

¹ Laique ² séparation ³ Etat

از سوی دیگر، لائیسیت فرانسوی مخصوص جنبش ویژه‌ای است که منحصراً در این کشور و در شکل رادیکال و تنش زایی بر پا می‌شود؛ رفرم برای آموزش رایگان و عمومی؛ این جنبش با هدف ایجاد «مدرسه لائیک جمهوری»^۱، نظام آموزشی فرانسه را از زیر نفوذ نظام کلیسا ای که تا آن زمان همواره بر آن (و همچنین بر امور دیگر اجتماعی) سیطره داشت، خارج می‌کند.

بدین سان، «جدایی دولت و کلیساها» و «مدرسه لائیک»، عضومی (دولتی) - غیردینی، دورکن بنیادین لائیسیت فرانسوی را تشکیل می‌دهند. این لائیسیتهای بود که در واقع با قانون ۱۹۰۵ و قانون اساسی جمهوری پنجم فرانسه در سال ۱۹۵۸ تأسیس، ثبت و نهادینه می‌شود.

قانون ۱۹۰۵: درباره‌ی ادیان که مشهور به «قانون جدایی دولت از کلیساها» است، در ماده‌ی ۱ و ۲ خود از یک‌سو آزادی وجود و آزادی‌های دینی و از سوی دیگر استقلال دولت نسبت به کلیساها را اعلام می‌کند:

ماده ۱: جمهوری آزادی وجود و آزادی پیروان ادیان را در انجام تکالیف خود، صرفاً تحت شروطی که در جهت منافع نظام 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 می‌شوند...

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 قانون اساسی فرانسه است که به لائیک بودن تحت همین عنوان اشاره می‌شود.

قانون اساسی فرانسه ۱۴ اکتبر ۱۹۵۸

ماده ۲: فرانسه یک جمهوری تجزیه‌ناپذیر، لائیک، دموکراتیک و اجتماعی است که

برای نخستین بار در ۱۱ نوامبر ۱۸۷۱ (یعنی تقریباً شش ماه پس از شکست کمون پاریس) در یک روزنامه‌ی فرانسوی به نام میهن^۱ به کار برده شد. (تأکید کنیم که واژه‌ی لائیک در زبان فرانسه همان‌طور که خواهیم دید دو معنای متفاوت دارد و از قدمت بسیار طولانی تری برخوردار است). روزنامه‌ی مذکور در گزارشی که از بحث‌های شورای شهر پیرامون «آموزش لائیک» ارائه می‌دهد به رأی‌گیری «درباره‌ی لائیسیت» (در نظام آموزشی) اشاره می‌کند. یک عضو سوسیالیست شورای شهر، آن‌روز برای نخستین بار، از لائیسیت نام می‌برد. از این تاریخ به بعد است که واژه‌ی لائیسیت وارد زبان فرانسه می‌شود و همان‌طور که می‌بینیم ابتدا در رابطه با لائیک کردن (لائیسیزاسیون) سیستم آموزشی یعنی غیردینی کردن آن یا خارج کردن آن از زیر نفوذ مذهب و کلیسا مطرح می‌شود. واژه‌ی لائیسیت در سال ۱۸۷۳ در دانشنامه‌ی لاروس و چهارسال بعد در فرهنگ لیتره^۲ با تعاریف متشابهی وارد می‌شود: لائیسیت چیزی است که «خصلت لائیک» دارد؛ و در همان‌جا، لائیک «غیر مذهبی» یا «غیر دینی» تعریف می‌شود.

لائیسیت به عنوان یک امر سیاسی (در درجه‌ی اول) و اجتماعی، در فرایند و بر پایه‌ی دو جنبش پیوسته و مکمل شکل می‌گیرد؛ برایند این دو است که ویژگی، تک‌بودی و بی‌همانندی لائیسیت در فرانسه را می‌سازد.

از یک‌سو، جنبش جمهوری خواهی در فرانسه بر ضد کلیسالاری^۳ 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 رنسانس، 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 سرمایه‌داری... همگی زمینه‌ها و شرایط لازم و مساعد را برای لائیسیت فراهم می‌کنند.

1. Ecole laïque de la république

1. Patrie

2. Litté

3. Cléricalisme

جمهوری اسلامی ایران یکی از نمونه‌های بارز آن است. جدایی دولت و دین به این معناست که شهر وندی، یعنی شهر وند بودن و از حقوق شهر وندی برخوردار شدن، هیچ رابطه‌ای با مذهب افراد جامعه ندارد، دولت و نهادهای اجتماعی سیاست‌های خود را بر اساس دین، در پرتو دین و یا در انطباق با اصول دین تبیین نمی‌کنند. سرانجام، دولت و نهادهای عمومی برای تعیین حقوق و آزادی شهر وندان اعتقادات مذهبی آنان را به هیچ رو ملاک کار خود قرار نمی‌دهند. اما برای یک تعریف مبسوط و جامع از لائیسیتِه باید پیش از هرچیز به نقد آن چه لائیسیتِه نیست و یا تحریف آن است، یعنی به رد برداشت‌های تاروا و برابر سازی‌های گمراه کننده پرداخت.

۳. برداشت‌های غلط از لائیسیتِه

لائیسیتِه ضد مذهب نیست، زیرا کاری به دین ندارد؛ بلکه تنها می‌خواهد امر دولت را از امر دین جدا سازد. البته این جدایی می‌تواند با تش و نزع همراه باشد، همان‌طور که در فرانسه نیز روی داد. اما لائیسیتِه در اصل و در خود، ضمن آزادی کامل برای فعالیت ادیان در جامعه است. غیردینی کردن دولت و تضمین آزادی ادیان، دو روی لائیسیتِه به شمار می‌روند. لائیسیتِه، در عین حال، یک پیکار است. اما پیکار علیه دین نیست بلکه برای حفظ خصلت غیردینی دولت و ممانعت از بازگشت دین به قدرت سیاسی است. لائیسیتِه جدایی دین از سیاست نیست و نمی‌خواهد دین را به امری فردی بدل کند. در اینجا همواره اشتباه بزرگی رخ می‌دهد. از آن رو که در لائیسیتِه دین از «حوزه‌ی عمومی» (دولت و نهادهای عمومی) به «حوزه‌ی خصوصی» انتقال می‌یابد، عده‌ای چنین نتیجه می‌گیرند که پس دین تنها یک امر خصوصی یا فردی است و نباید در سیاست دخالت کند. آشتفتگی ذهنی در آن جاست که برخی «حوزه‌ی خصوصی» را با «امر فردی و شخصی» اشتباه می‌گیرند و در نتیجه از جدایی دین و سیاست (ونه دین و دولت) سخن می‌رانند. باید تصریح

برابری همه‌ی شهروندان را در برابر قانون و قطع نظر از اختلاف در منشأ، نژاد یا مذهب آنان تضمین می‌کند و به همه‌ی اعتقادات احترام می‌گذارد. ما در بخش‌های دیگر بررسی خود، توضیح خواهیم داد که چگونه کشورهای مختلف جهان و به ویژه اروپایی‌ها، از جمله کشورهای پرتوستان که فاقد دستگاه مرکزی و مقنن و سلسله‌مراتبی دینی چون کلیسای کاتولیک هستند، 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 عقیده‌ی بسیاری، لائیسیتِه در واقع یک استثنای 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 ماجراجای «اروسی اسلامی» دختران مسلمان در مدارس)، لائیسیتِه با موانع و چالش‌های نوینی رو به رو شده است. از لائیسیتِه‌های گوناگون سخن می‌رود و مدافعان آن دارای دیدگاه‌های گوناگون و گاه متضادی اند.

۴. تعریفی از لائیسیتِه و جدایی دولت و دین

در یک تعریف اولیه و مقدماتی، می‌توان گفت که لائیسیتِه، همان‌گونه که در زادگاهش تعریف و تبیین شده، آن چیزی است که از اتحاد دو مضمون سیاسی، لازم و ملزم و جداناپذیر تشکیل می‌شود: ۱. جدایی دولت (که در برگیرنده‌ی سه قوه‌ی مقنه، اجرایی و قضایی 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 لایک برای همه‌ی اعتقادات اعم از مذهبی و غیر مذهبی.

حال اگر معنای آزادی ادیان روش است، مفهوم 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

کلیسا خارج می‌سازند و حوزه‌ی عمل کلیسا را از حاکمیت سیاسی به گستره‌ی جامعه‌ی مدنی انتقال می‌دهند. اما در منطق سکولاریزم این مابا تغییر و تحول توأم و تدریجی دولت، دین و بخش‌های مختلف فعالیت اجتماعی مواجه هستیم. این منطق، ویژه‌ی کشورهای پرتوستان است. آن‌جا که کلیسای پرتوستان، برخلاف کلیسای کاتولیک، نه تنها به مثابه‌ی قدرتی در برابر و در رقابت با دولت عمل نمی‌کند بلکه نهادی است در دولت و کم‌ویش تابع قدرت سیاسی. پس در این‌جا، فرایند دنیوی شدن نهادهای اجتماعی به صورت تدریجی و کم‌ویش آرام بدون رو در رو شدن دولت با کلیسا انجام می‌پذیرد.

لائیسیته تنها جدایی دین از حکومت نیست، تمایزی ساده میان امور دنیوی و روحانی نیست. لائیسیته 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 هرگونه ارجاع به دین و مذهب معینی مبرا باشند.

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^۱ یا قوه‌ی اجرایی بخشی از دولت^۲ را تشکیل می‌دهد و تمامی آن نیست. بخش عمومی شامل دولت و نهادهای عمومی چون بیمارستان‌ها، مدارس و دیگر مؤسسات دولتی می‌شود و دولت محدود به قدرت اجرایی نمی‌شود و قوه‌ی قانون‌گذاری و قضایی و دیگر نهادهای دولتی را تحت عنوان کلی حاکمیت^۳ در بر می‌گیرد.

جدایی دولت و دین در لائیسیته باید کامل باشد. این بدین معناست که از یک سو، دولت دینی را به رسمیت نمی‌شناسد یعنی در قانون اساسی خود به دینی، حتی اگر دین اکثریت باشد، به عنوان دین رسمی، امتیازی نمی‌دهد و اشاره نمی‌کند؛ از سوی دیگر، ادیان از آزادی فعالیت برخوردارند و دولت هیچ کنترلی بر

کنیم که «بخش خصوصی» 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. جامعه‌ی مدنی در تمامی اجزایش، از جمله فعالیت ادیان، نه تنها با سیاست کار دارد بلکه فعالانه نیز در آن دخالت می‌کند. برخلاف 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 به لغو و محو آن فراخوان می‌داد. مارکس سی‌سال پیش از آن که مقوله‌ی لائیسیته مطرح شود، در سال ۱۸۴۳ در نقد برونو باوئر و برخلاف اوی که «جدایی دولت و دین» را پایان کار دین می‌پنداشت، معتقد بود که با این جدایی، دین تنها از عرصه‌ی قدرت سیاسی کنار می‌رود 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 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، هم‌چون دیگر شهر و ندان با هر فلسفه و ایمان و مسلکی، در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی، در سازماندهی، در تشکیل انجمن و حزب سیاسی و در زندگی دموکراتیک، در همه‌ی سطوح آن، از انتخاب کردن تا انتخاب شدن، شرکت کنند.

لائیسیته و سکولاریسم همسان نیستند، زیرا توجه‌مان دو منطق مستمایز و متفاوت در تاریخ غرب بوده‌اند. ما این موضوع را در بخش‌های دیگر بررسی خواهیم کرد لیکن در این جا به ارایه‌ی یک تعریف کلی از لائیسیزم‌سیون و سکولاریزم در وجوده تمایزشان بسته می‌کنیم.

منطق لائیسیزم‌سیون، همان طور که گفتم، یک ویژگی کشورهای کاتولیک است. آن‌جا که دستگاه نیرومند، مرکز و سلسله‌مراتبی کلیسای کاتولیک برای خود در اداره و رهبری زندگی اجتماعی رسالت فائل است. در نتیجه، به مثابه‌ی یک قدرت در برابر دولت و در رقابت با آن قرار می‌گیرد. پس در این‌جا دولت و بخش عمومی برای رهایی خود از سلطه‌ی کلیسا بسیج می‌شوند، علیه کلیسا‌سالاری مبارزه می‌کنند و قدرت سیاسی را از چنگ نهاد

کنند و آن را با مفاهیمی همسان و برابر سازند که البته خویشاوندی‌هایی با لائیسیت دارند اما پدیده‌های دیگری‌اند. در نتیجه تعاریف بسطی از لائیسیت 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 لائیسیت با دموکراسی، جمهوری، عقل انتقادی، حقوق بشر، پلورالیسم و یا آزادی وجودان همسان می‌شود. نهایتاً، ذر پرتو این گونه برابر سازی‌های افراطی، لائیسیت شترگاو پلنگی می‌شود که با آن چه که واقعاً هست تشابه‌ی تغواه داشت.

لائیسیت با دموکراسی یکسان نیست. بعضی‌ها با حرکت از معنای مشترکی که در ریشه‌ی لغوی دو واژه‌ی لائیسیت و دموکراسی وجود دارد (لائوس در لائیسیت و دموس در دموکراسی هردو در زبان یونانی به معنای «مردم»‌اند) لائیک را با «مردمی»، اندیشه‌ی لائیک را با اندیشه‌ی مردمی و لائیسیت را با دموکراسی یکسان می‌گیرند. اما میان لائیسیت و دموکراسی گرچه نزدیکی هست، لیکن رابطه‌ی مستقیم و مطلقی وجود ندارد. یکی ناظر بر «جذایی دولت و دین است» و دیگری بر «حکومت مردم». از یک‌سو، دموکراسی بدون لائیسیت امکان‌پذیر است، هم‌چنان که در انگلیس، دانمارک و یونان مشاهده می‌کنیم؛ و از سوی دیگر لائیسیت نیز بدون دموکراسی امکان‌پذیر است، هم‌چنان که در رژیم‌های توالتیتر یا دیکتاتوری از نوع شوروی سابق، مکزیک و یا ترکیه شاهد آن بوده یا هستیم. (در بخش پنجم کتاب وضعیت لائیسیت در کشورهای مختلف اروپایی را بررسی خواهیم کرد).

لائیسیت با جمهوری همسان نیست؛ عده‌ای دیگر با حرکت از نمونه‌ی تجزیی فرانسه و این واقعیت تاریخی که تکوین لائیسیت در این کشور باشد و تکامل جمهوری عجین شده است، بر این نظر نمکند که لائیسیت و جمهوری با هم پیوند بنیادین و گستاخانه‌ی 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 لائیسیت به وجود آمده است و در کشورهایی نظیر آلمان، جمهوری بدون لائیسیت (در معنای واقعی آن) به حیات خود ادامه می‌دهد.

آنان ندارد. هم دولت کاملاً مستقل از دین است و هم دین از دولت. لائیسیت ایدئولوژی نیست. خیلی‌ها از لائیسیت یک ایدئولوژی بر مبنای اصول عقل، علم و ترقی... می‌سازند در حالی که چنین نیست. لائیسیت فلسفه و یا دکترین جدیدی نیست که با کنار زدن دین به خواهد جای آن نشیند. لائیسیت جهان‌بینی، مذهب و یا ایمان جدیدی نیست. مقدس نیست بلکه تقدس زدا است. از این روست که برخی‌ها برای تصحیح انحراف لائیسیت در تبدیل شدن به ایدئولوژی و یا دین جدید از «لائیسیزه کردن لائیسیت» و یا «لائیسیتی بدون ایدئولوژی» صحبت می‌کنند که در حقیقت پارادکسی بیش نیست. چه لائیسیت در معنای اصلی اش ایدئولوژی سیاسی - اجتماعی راهبر نبوده بلکه تنها یکی بیش سیاسی ناظر بر جدایی دین و دولت (قدرت سیاسی) است و نه بیش تر. لائیسیت، به مثابه‌ی یک مقوله‌ی نفی‌گرا و نه اثبات‌گرا، نمی‌تواند به قالب یک فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی درآید و یا نقش یک پروردگری سیاسی را ایفا کند، چه در این صورت هویت و ویژگی خود را از دست می‌دهد.

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

۵. همانندسازی‌های افراطی

گفتیم که لائیسیت یک مقوله‌ی نفی یا نفی‌کننده (نفی دین سالاری) است و نه مثبت و ایجاب‌کننده. به تنها ی چیزی نمی‌سازد و ارزش مثبتی نمی‌آفریند. از این رو عده‌ای سعی می‌کنند برای لائیسیت ارزش‌های مثبت و ایجابی خلق

یکدیگر می‌توانند وجود داشته باشند.

نتیجه‌گیری از بخش اول

از آن چه در این بخش نوشتیم نتیجه می‌گیریم که لائیسیت مقوله‌ی نسبتاً جدیدی است که درباره‌ی آن تعریف، تعییر و تفسیرهای متفاوت و گاه متناقضی به دست داده‌اند. به طوری که تعیین آن چه لائیسیت نیست ظاهراً سهل‌تر از تبیین آن چه هست جلوه‌ی می‌کند، از این‌رو ذربخش دوم ریشه‌ها، زمینه‌ها و مبانی تاریخی تکوین لائیسیت را مورد مطالعه قرار خواهیم داد. در همان‌جا دو فرایند لائیسیزاسیون در کشورهای کاتولیک و سکولاریزاسیون در کشورهای پروتستان، و تفاوت‌ها و تشابهات‌شان را بررسی می‌کنیم و تعریف جامع‌تری از مقوله‌های لائیک، لائیسیت و لائیسیزاسیون ارائه خواهیم کرد.

پس، لائیسیت از جمهوری متمایز است با این که یک شرط لازم برای تحقق کامل آن به شمار می‌رود.

لائیسیت با عقل‌گرایی همسان نیست. عده‌ای لائیسیت را با عقل‌گرایی انتقادی^۱ در برابر جرم‌گرایی دینی یکسان می‌گیرند. لائیسیت، نزد ایستان، اندیشه‌ی انتقادی می‌شود، نه حقیقت مطلق می‌شود، چندگانگی نظری و تبادل‌نظر عمومی می‌شود، پرسشگری مذاقام... می‌شود. اما با این که همه‌ی این اصول و روش‌های سیاسی و اندیشه‌ورزی، جالب و صحیح‌اند، لیکن با نسبت دادن آن‌ها به لائیسیت، تعریف چنان‌گسترده‌ای از آن به دست می‌دهیم تا آن‌جا که این مقوله معنای خاصش را از دست میدهد و تبدیل به چیز دیگری می‌شود.

لائیسیت با حقوق بشر همسان نیست. یک اشتباہ دیگر این است که موضوع لائیسیت را با اصول حقوق بشر همگون می‌سازند. در نتیجه از «نبرد لائیسیت» برای حقوق بشر، «تضمین حقوق بشر توسط لائیسیت» و یا از «مبازه‌ی لائیسیت برای تحقق برابری زن و مرد»... صحبت می‌کنند. البته این درست است که یکی از دو مبانی پایه‌ای لائیسیت، یعنی آزادی ادیان، با اصل ۱۸ بیانیه‌ی جهانی حقوق بشر (۱۰ دسامبر ۱۹۴۸) در مورد آزادی اندیشه، وجودان و دین... اصطراق کامل پیدا می‌کند. اما نباید برای لائیسیت وظایف و یا رسالتی قائل شد که از بضاعت و توانایی اش فراتر می‌رond. در این صورت است که ویژگی خود را با اختلاط یا ادغام در مجموعه‌ای گسترده و بسیط از دست می‌دهد.

لائیسیت با پلورالیسم همسان نیست. سرانجام، لائیسیت را با پلورالیسم و رواداری^۲ مخلوط می‌کنند. در این مورد نیز بخشی از حقیقت نهفته است زیرا که لائیسیت مناسب ترین شکل سیاسی برای تحقق پلورالیسم دینی (تضمین آزادی ادیان) و رواداری (برخورد و هم‌زیستی آزادانه‌ی اعتقادات) است. اما در این جایز نباید مقوله‌های مختلف و متفاوت را در هم آمیخت و لائیسیت را با معلوم‌های احتمالی اش همسان گرفت. پلورالیسم و لائیسیت بدون

کتابنامه‌ی بخش اول

1. La Laïcité, Maurice Barbier, Ed. L'Harmattan
2. Esquisse d'une théorie de la laïcité, Maurice Barbier, Le Débat No 77, 1993
3. Entre laïcisation et sécularisation, Françoise Champion, Le Débat No 77, 1993
4. La laïcité française, Jean Boussinesq, Edition du seuil
5. Les trois âges de la laïcité, Jacqueline Costa-Lascoux, Hachette
6. La laïcité, Guy Haarscher, Que sais-je?
7. La question juive, Bruno Bauer, Traduction Jean-Marie Caillé
8. La question juive, Karl Marx, (Œuvres tome III (Philosophie)
9. Genèse et enjeux de la laïcité, Genève, Labor et Fides, 1990
10. La religion dans la démocratie, Marcel Gauchet, Gallimard.
11. La laïcité en miroir, Guy Gauthier, Ediljig
۱۲. اندیشه‌های میرزا قاتحعلی آخوندزاده؛ اندیشه‌های طالبوف؛ و ایدئولوژی نهضت مشروطه، از فریدون آدمیت.

بخش دوم

واژه‌ها، ریشه‌ها و زمینه‌های لائیسیت

در بخش اول طرح کردیم که لائیسیت، به منزله‌ی اصطلاح و مفهوم سیاسی، در عصر معروف به «مدزینیه» پدیدار می‌شود. در همان‌جا، پس از نقد و رد برداشت‌های ناروا از لائیسیت، سعی کردیم با حرکت از معنایی که این مقوله در زادگاهش، فرانسه، کسب کرده است، تعریف نسبتاً کامل و مشخصی از آن به دست دهیم.

گفتیم که لائیسیت مذهب نوینی نیست؛ ایمان جدیدی در برابر دیگر ایمان‌ها نیست. لائیسیت، را آن بیان سیاسی تبیین کردیم که از یک‌سو جدایی دولت و دین، و از سوی دیگر آزادی ادیان و مذاهب را تجویز می‌کند. تصریح کردیم که موضوع «لائیک»، «لائیسیت» و «لائیسیزاسیون» چیزی جز «رهایش»^۱ دولت و بخش عمومی از قیمومیت و مرجعیت دین نیست. دینی که در همان حال، چون هر عقیده و مسلکی در جامعه‌ی مدنی، از آزادی کامل برای ابراز وجود و فعالیت برخوردار است، تأکید کردیم که شرط ضروری و لازم لائیسیت، جدایی جامعه‌ی مدنی و دولت است، که در نتیجه نمی‌توان از لائیسیت در جوامعی سخن راند که این جدایی هنوز در آن‌ها تحقیق نیافته است. هم‌چنین اشاره کردیم که خروج از دین سalarی^۲ در غرب یک‌شکل و یک‌سان نبوده است و از تفاوت میان لائیسیزاسیون و سکولاریزاسیون، بدون توضیح بیشتری، نام برداشتم.

1. émancipation

2. cléricalisme

به «شهر و ندان» تعلق دارد. و سرانجام، «شهر و ندان» به معنای کسانی که در اداره‌ی امور شهر (یا «شهر - داری» با خط فاصل میان آن دو) - چون افرادی «همسان»^۱ و «برابر»^۲ - مشارکت دارند.

اما اگر دمُوس در اصل ترجمان «ملک» و «سرزمین» و سپس تقسیمات منطقه‌ای در شهر آتن توسط رفرم کلیستنسی^۳ بود (۵۰۷ ق.م.)، معنای لائوس، همان طور که گفته شد، ریشه در یک طبقه‌بندی کارکردی - نظامی (سربازان ساده در برابر فرماندهان و درجه‌داران) دارد.

لائوی^۴ مشتق دیگری از واژه‌ی لائوس است که به مردم عادی جامعه (عوام) در تمایز با منصب‌داران اطلاق می‌شد. لائوی در نوشته‌هایی که به زبان یونانی درباره‌ی مصر باستان موجود است، مردمی را گویند که در این سرزمین از کاهنان و مقامات دینی جدا شده‌اند.

اما «لائیک» Laïque یا Laïc یا لائیک^۵ نه واژه‌ای یونانی بلکه لاتینی است که از سده‌ی دوازدهم میلادی در گفتمان کلیسایی، و به پیروه پس از قرن شانزدهم، در اروپا متداول می‌شود. این واژه نیز از کلمه‌ی یونانی لايكس برآمده و از همان ریشه‌ی لائوس استخراج می‌شود.

لايكس Laicus یا Laicos^۶ در زبان لاتین صفت است و به معنای چیزی است که به لائوس یا مردم تعلق دارد، ناشی از مردم یا برخاسته از مردم است. چیزی را گویند که عمومیت دارد، مشترک است، خارج از حوزه‌ی اداری و رسمی است، غیردولتی است، مدنی^۷ در برابر نظامی است. این واژه در انجیل و تورات غایب است درحالی که در آن کتاب‌های مقدس و در کلام یهودی - مسیحی به کرات از لائوس به مفهوم «خلق مقدس»، «خلق خدا» یا «خلق مسیح» در برابر خلق‌های بی‌دین (کافر) سخن رفته است:

1. Homoioi 2. isoi

۱. از رجال بزرگ آتن، نماینده‌ی یکی از بزرگترین خاندان‌های اشرافی آتن (آلکمایونیدای) بود. در سال ۵۰۰ (ق.م.) دست به اصلاحات سیاسی و اجتماعی عمیق می‌زند و اصول دموکراسی آتنی را بی‌ریزی می‌کند که به «انقلاب کلیستنی» معروف است.

4. Laoī

5. civil

لائیسیزیون را «جدایی» کامل و ریشه‌ای دولت از دین به طور عمدی در کشورهای کاتولیک معرفی کردیم. آن‌جا که دستگاه متمرکز، سلسه‌مراتبی و نیرومند کلیسا اقتداری کامل داشته است.

سکولاریزیون را «دگرگشته»^۸ تدریجی و با هم دین، کلیسا و دیگر نهادهای اجتماعی و سیاسی جامعه بازشناختیم، آن‌جا که جنبش اصلاح (دین) به انشاع در کلیسای پایی و پروتستانیسم می‌انجامد.

لائیسیت گرچه پدیدار عصر جدید است، لیکن، به سان فراینده‌نی مرجعیت دین و کلیسا در اداره‌ی امور شهر، زمینه‌های دیرینه و تاریخی دارد. ریشه یابی معنای واژه‌های لائیک و لائیسیت، تأمل بر زمینه‌های تاریخی خروج از دین سالاری در غرب در راستای پولیس (دولت‌شهر) یونانی، دوگانگی بنیادی در مسیحیت و تشکیل شهرهای خودمختار در اروپای قرون وسطی و سرانجام سنجش «دو منطق» لائیسیزیون و سکولاریزیون موضوع بحث ما در این بخش‌اند.

ماجوای یک واژه: در آغاز... لائوس بود!

تاریخ تولد لائیسیت را از دیدگاه فرهنگ‌نویسی و جنبه‌ی معنایی شاید بتوان چنین تعیین کرد: ابتدا... لائوس بود. «لائیسیت» از واژه‌ی «لايكس»^۹ که خود نیز اشتقاچی از «لائوس»^{۱۰} یونانی است سرچشمه می‌گیرد.

نzed هومر، لائوس عنوانی بود که به «سربازان عادی» در برابر رؤسا و سران ارتش اطلاق می‌گردید. سپس با تأسیس و تشکیل «شهر» یونانی (پولیس)، لائوس معنای «مردم»، «افراد شهر»، «اعضای شهر»، «شهر و ندان» و یا «مردمان مجتمع در مجلس شهر» را پیدا می‌کند.

لائوس و دمُوس دو واژه‌ی یونانی برای نامیدن یک چیز یعنی «مردم»‌اند. «مردم» به معنای انسان‌هایی که در پولیس مجتمع‌اند و با پولیس تعریف و تبیین می‌شوند. «پولیس» به معنای آن «مکان» یا «جا»^{۱۱} که از «شهر و ندان» برآمده و

1. mutation

2. Laikos

3. Laos

4. site

مفهوم فوق از لائیک «اماً ویژه‌ی ساختار کلیسا» ممعنی است و نباید ساده‌انگارانه و مکانیکی آن را به دیگر جوامع دینی چون یهودی یا اسلامی تعمیم داد. با این که به عنوان نمونه در جامعه‌ی اسلامی متأخر می‌توان از دو قشر متماز، روحانیان و مردم مسلمان، سخن راند اما به گونه‌ای که در ادامه‌ی این سلسله بحث‌ها خواهیم دید، پدیدار و ساختاری همانند و همسان دستگاه کلیسا مسیحی و یا چیزی به مفهوم «جدا از دین» در دنیای اسلام وجود نداشته است:

«در دنیای اسلام، اگر که در یک معنای جامعه‌شناسانه محدود، صحبت از clergé (قشر صاحب منصبان و کارمندان کلیسا - مترجم) مجاز باشد، لیکن به هیچ عنوان‌نمی‌توان از لائیسیت سخن گفت. حتی تصور چیزی جدا ایا جداپذیر آن اutorیته‌ی دینی که در زبان‌های مسیحی لائیک، این زمانی، یا سکولار می‌نامند، با اندیشه و پراتیک اسلامی کاملاً بیگانه است. تنها در زمان‌های نسبتاً جدید است که بولبان عربی، با وام‌گیری از مسیحیان عرب زبانی که این اصطلاح‌ها را به کار می‌برند، معادل‌هایی برای این واژه‌ها ساخته است.» (Bernard Lewis)*

اما معنای مدرن لائیک که از سده‌ی نوزدهم میلادی در غرب مستداول می‌شود و در حقیقت انشقاقی از همان مفهوم اولیه و کلیسا‌ی بر پایه‌ی جدایی لائیک-کلیرک است، به نهادی اطلاق می‌شود که مستقل و جدا از نهاد دین عمل می‌کند. بدین‌سان از «دولت لائیک»، «مدرسه‌ی لائیک» و یا «بخش عمومی لائیک» صحبت می‌شود. چنین نهادهایی در تعیین سیاست‌های شان، در مناسبات شان با جامعه، در ملاکه‌ای ارزشی شان و سرانجام در کارکردشان هیچ ارجاع به دین خاصی ندارند و هیچ مذهبی را به رسمیت نمی‌شناسند. لائیک و لائیسیت در زبان‌های جهان: ترجمه‌ناپذیری!

همان‌طور که گفتیم اصطلاح لائیک در دو معنای آن، یکی از منظر ساختار

«... زیرا آن‌چه در او (مریم - مترجم) به وجود آمده از روح القدس است؛ او پسری را متولد خواهد کرد و تو آن را به نام عیسی خواهی خواند؛ زیرا اوست که خلق اش (Laos) را از گناهانش نجات خواهد پخشید.» (انجیل بروایت قدیس متی، باب یکم، ۲۱).

«لائیک» کلیسا و «لائیک» مدرن: دو معنا!

اصطلاح لائیک، همان‌طور که اشاره شد، ابتدا در دوران معروف به قرون وسطی، در حوزه‌ی کلیسا مسیحی مطرح و به کار برده می‌شود. معنای لائیک در آن زمان، به‌طور مشخص، با ساختارمندی کلیسا چون جامعه‌ای دینی در ارتباط بود. بدین‌تریب که جامعه‌ی مسیحی به دو «طبقه» یا دسته تقسیم می‌شدند: لائیک‌ها^۱ و کلیرک‌ها^۲.

لائیک‌ها آن دسته از اعضای جامعه‌ی دینی یا مردمان مؤمنی بودند که در قبال کلیسا مسیح وظایف دیگری جز آن‌چه غسل تعمید از آنان می‌طلبید، بر عهده نداشتند. لائیک‌ها، در یک کلام، به مسیحیان عادی، مؤمنین یا همان «خلق مسیح» گفته می‌شد.

در مقابل، کلیرک‌ها یعنی کلیساوئندان یا کارمندان کلیسا قرار داشتند. اینان آن دسته‌ی از مسیحیانی بودند که، بر خلاف لائیک‌ها، در جامعه‌ی مسیحی و در ساختار سلسله‌ی مراتبی کلیسا دارای رتبه، شغل، منصب و مقام بودند. آن‌ها، از سوی کلیسا، وظایف اداری (در حکومت و نهادهای دولتی)، فرهنگی (در اداره‌ی انجمن‌ها و مؤسسات فرهنگی) و آموزشی (در کار تدریس و تعلیم) و غیره بر عهده داشتند. کلیرک‌ها در حقیقت منصب‌داران و کارمندان کلیسا به حساب می‌آمدند و از این دستگاه یا از دولت هوادر دین سالاری برای انجام وظایف اداری، فرهنگی، سیاسی و دینی شان حقوق دریافت می‌کردند. به این ترتیب، در معنای اولیه و کلیسا‌ی آن، لائیک در برابر کلیرک تعریف می‌شود. لائیک مسیحی‌ای است که به «طبقه‌ی کشیشان و کارمندان کلیسا»^۳ تعلق ندارد.

* برای یافتن منبع در اینجا و موارد مشابه، رجوع کنید به کتاب نامه‌ی آخر همین پخش.

کلیساپی و دیگری در مفهوم مدرن کنونی، در سرزمین‌های کاتولیک رایج می‌شود. لائیسیتے‌ی ساخت فرانسه برابر خود را در هیچ زبان غیرلاتینی پیدا نمی‌کند. این در حالی است که در کشورهای پرتوستان، آلمانی زبان و آنگلوساکسون از «سکولاریزم» به فراوانی سخن می‌رود.

در زبان ایتالیایی اکثر اصطلاحاتی که از ریشه‌ی لائیک استخراج شده‌اند چون: Laicita و Laicismo که همان لائیسیتے‌ی فرانسوی است، استعمال می‌شوند. لائیسیزاسیون^۱ را روند جدایی دولت و دین یا استقلال سیاست از اتوریته و قیومیت کلیسا تعریف کردند.

در زبان اسپانیولی، هم‌چون ایتالیایی، لائیکو Laico و لائیسیستا... ترجمان ایده‌ی استقلال دولت^۲ و جامعه نسبت به هرگونه نفوذ و دخالت کلیسا^۳ به شمار می‌روند.

در زبان پرتغالی، که یکی دیگر از زبان‌های لاتینی است، همان واژه‌ها را با کمی تفاوت در نگارش و تلفظ به کار می‌برند. لائیسیتے را Laicidade و لائیک را هم‌چون اسم یا صفت laico یا laical می‌نامند.

در زبان انگلیسی واژگان Laic ، laicity و laicize به معنای غیرکلیساپی، زمینی (سکولار) و زمانی^۴ استعمال می‌شوند. Lay به مردمی گویند که از صاحب منصبان کلیسا جدا شده و در عین حال به انسان مبتدا و غیرحرفه‌ای نیز می‌گویند. از سوی دیگر سه اصطلاح سکولار، سکولاریزم و سکولاریزاسیون جزو واژگان این زبان به شمار می‌روند و جالب است که آن‌ها را بالائیک، لائیسیتے و لائیسیزاسیون لاتینی برابر نهاده‌اند.

در زبان آلمانی، زبانی که در واژه‌سازی و معادل‌سازی واژه‌ها بی‌مانند است، اکثر اصطلاحات هم‌ریشه‌ی لائیک معادلی پیدا کرده‌اند. به استثنای laie یا laity که هم به معنای لائیک (غیرکلیساپی) است و هم به معنای نامقدس، عامی و ناوارد. در حالی که از Säkularisierung و Weltlich به مفهوم «این زمانی» شدن، «دنیوی» کردن چیزی و ترک کلیساوندی صحبت می‌شود.

در آلمانی، لائیسیزاسیون را Entkonfessionalisierung یا غیرکلیساپی که با غیردینی نباید اشتباه شود ترجمه کرده‌اند. لائیسیتے^۱ را جدایی دین و دولت^۲؛ یا بی طرفی نسبت به دین^۳؛ معنا کرده‌اند که البته صحیح ولی ناکامل است: در زبان روسی لائیسیزاسیون را Sekouliarizatsia ترجمه کرده‌اند که در حقیقت همان سکولاریزاسیون را لاتینی است. اما برای سکولاریک برابر روسی svetskii ، به معنای غیرکلیساپی، نهاده‌اند.

در زبان ترکی، اغلب کلمات لاتینی که بر پایه‌ی ریشه‌ی لائیک ساخته شده‌اند کم و بیش به همان صورت و با نگارش و تلفظی کمی متفاوت استعمال می‌شوند. لائیک و لائیسیتے را Laik و laiklik ، لائیسیسم را laiklik و لائیسیزاسیون را laiklestirme می‌نامند. البته نظریه پرداز ترکیسم و پدر لائیسیتے در ترکیه، ضیاء گوکالپ^۴، که با افکار روشنگران فرانسه بسی آشنا بود، در برگردان «لائیک» به ترکی ناشیانه آن را «لادینی»^۵ ترجمه می‌کند و لائیسیتے را با «لامذهبی» اشتباه می‌گیرد.

در زبان عربی واژه‌ای برابر لائیسیتے به معنای جدایی دولت و دین وجود ندارد. لائیک و سکولار علمانی، لائیسیزاسیون، لائیسیتے و سکولاریزاسیون، علمت یا علمانیت و فعل لائیسیزه یا سکولاریزه قلمن ترجمه شده‌اند. در جایی دیگر نیز از کلمات زمینی و دنیوی استفاده شده است. این برابر سازی‌ها را می‌توان در دو تیپ یا سخن مفهوم جای داد: یکی «عالیم» یعنی اهل علم، دانش، دانستگی و شناخت (همان Epistémé یونانی) است که در ضمن به علمای دینی نیز گفته می‌شود. و دیگری به معنای «عالیم» یعنی دنیا، جهان و آن چه دز اوست. ملاحظه می‌کنیم که ترجمه‌ی عربی واژه‌ی لائیک، در معنای «عالیم» به «دنیوی شدن» و «این زمانی شدن» (سکولاریسم) و در معنای «عالیم» به تعریف گراف و بمعنی از لائیک و لائیسیتے یعنی عقل باوری^۶، نزدیک می‌شود: اشکال چنین تبیینی را در بخش

1. Laizismus

3. Religiöse Neutralität

6. rationalismus

2. Trennung von Kirche und Staat

4. Ziya Gökalp

5. La-dini

1. Laicizzazione

2. Estado

3. Ecclesiastica

4. temporal

اول ذکر کردیم. در هردو حالت، ما همواره از معنای اصلی یونانی - مسیحی - مدرن لائیک به دوریم. در آنجا که ایده‌ی «جدایی» مطرح است: جدایی سربازان و مردم ساده از رؤسا و سرداران (یونان)، جدایی اعضای جامعه‌ی مسیحی از صاحب منصبان کلیسا (به ویژه نزد کاتولیک‌ها) و سرانجام جدایی نهاد دولت از نهاد دین (و در درجه‌ی اول به عنوان پیش شرط، از جامعه‌ی مدنی) در عصر جدید؛ ایده‌ای که به قول لویس «حتی تصورش» نیز در جهان اسلام ناممکن است.

در زبان فارسی تاکنون معادلی برای لائیک و لائیسیت ساخته نشده است. واژه‌نامه‌ی آشوری آن‌ها را «دین - جدا» یا «دین - جداگری» (جدایی از چی معلوم نیست?) ترجمه کرده است. پاره‌ای نیز لائیک را با سکولار اشتباہ می‌گیرند و هردو را «دنیوی»، «این جهانی»... می‌خوانند. عده‌ای اما از «عرفی»، «عرفیت» و به «سوی عرفی شدن» سخن می‌رانند که بیشتر می‌توانند ترجمان سکولار و سکولاریزاسیون باشند تا لائیسیت. عموماً در تلاش‌های نادری که روشنفکران ایرانی در این مورد انجام داده‌اند تاروشنی و اغتشاش وجود دارد. نه معنای سیاسی - تاریخی لائیک و سکولار و مشتقات آن‌ها درک و تفهم شده است و نه به طریق اولی تفاوت میان آن دو.

اما عرف به زبان عربی چیزی را گویند که معروف، مشهور و شناخته شده است. سنت، عادت، معمول، مرسوم، خصوصی (غیراداری)، رایج و متداول است. بدین‌سان، در این معناها نمی‌توان میان عرف از یکسو و لائیک یا لائیسیت از سوی دیگر قوابی مفهومی (بر اساس ایده‌ی جدایی اتفاقاً که در بالا توضیح دادیم) پیدا کرد. اما در فرهنگ قضایی و حقوقی از قوانین عرفی در برابر قوانین شرعی (دينی) و همچنین در جامعه‌ی مدنی از ازدواج عرفی در برابر ازدواج طبق قوانین اسلامی سخن می‌رود. البته در اینجا به راستی تشابه‌ی میان لائیک در معنای چیزی که به دین ارجاع نمی‌کند (در برداشت مدرن آن) و «عرف» در معنای غیرشرعی به چشم می‌خورد. با این همه، عرف و عرفیت، به نظر من، قادر نیستند مضمون ژرف و غنی لائیسیت و لائیک را که

در طول تاریخ سیاسی - اجتماعی در غرب ساخته و پرداخته شده است، بیان کنند؛ به ویژه در عمدت‌ترین و کلیدی‌ترین معنای لائیسیت که همانا دو مؤلفه‌ی جدایی دولت از دین و آزادی ادیان در جامعه‌ی مدنی باشد.

فرد لائیک؟ «جامعه‌ی لائیک»؟ نه... نهاد لائیک!

اگر در تعریف کلیسا‌ی، یک فرد مسیحی بیرون از دستگاه اداری کلیسا را «لائیک» می‌نامند و جامعه‌ی دینی را به دو بخش لائیک و کلیساوند^۱ تقسیم کنند، در تعریف مدرن، عبارتی چون «فرد لائیک» به همان اندازه بی معنا و پر ج است که «جامعه‌ی لائیک».

لائیک صفتی است که در وصف یک نهاد به کار می‌رود و به فرد یا جامعه‌ای اطلاق نمی‌شود؛ زیرا، معرف استقلال و جدایی آن نهاد (چون دولت، نهادهای بخش عمومی...) از نهاد دین است. عبارت «فرد لائیک» تنها در تأویلی می‌تواند پذیرفته شود که مقصود از آن، نه بیان خصلت دینی یا غیر دینی بودن آن فرد بلکه تبیین نقطه‌نظر سیاسی او در طرفداری از دولت لائیک یا لائیسیت باشد. در چنین صورتی، فرد «لائیک» می‌تواند مذهبی، آگنوستیک و یا ملحد باشد و در عین حال نیز از جدایی دولت و دین یعنی از دولتی لائیک طرفداری کند.

پیش از این در بخش اول، آن‌جا که برداشت‌های نادرست از لائیسیت را بر شمردیم، تصریح کردیم که جامعه‌ی نمی‌تواند «لائیک» باشد. اتفاقاً دین و کلیسا در غرب با خروج از حاکمیت سیاسی، رها شدن از الزامات بورکراتیک مدیریت سیاسی و از قیومیت یا دخالت دولت، و هم‌چنین از جنگ‌ها و کشمکش‌های مذهبی، برای بسط و گسترش فعالیت خود در جامعه امکانات مساعد و فراخ‌تری می‌یابند. در ضمن به مارکس نیز اشاره کردیم که در یک پیش‌بینی داهیانه در نیمه‌ی اول دهه‌ی ۱۸۳۰، «جدایی دولت و دین» را نه پایان حیات دین بلکه، به راستی، تازه آغاز کار اصلی آن در بستر جامعه تلقی می‌کرد. در حقیقت، دین، نه از جامعه، بلکه از دولت یا مدار اعمال قدرت

«من جامعه‌ی دگرسالار^۱ را جامعه‌ای می‌نامم که در آن nomos یعنی قانون و نهاد^۲ توسط دیگری^۳ داده شود. درواقع، ما بهخوبی می‌دانیم که قانون هیچ‌گاه توسط دیگری داده نمی‌شود و همواره محصول خود جامعه است. اما در اکثریت شکنندگی موارد، ایجاد نهاد را به حساب یک اتوریته‌ی فرا-اجتماعی می‌گذارند و یا در هر حال به قدرتی خارج از توان و اراده‌ی بشر زنده نسبت می‌دهند. در نتیجه، یکسره مسلم می‌شود که چنین اعتقادی تا زمانی که دوام آورد بهترین وسیله برای ماندگاری و تغییرناپذیری نهاد خواهد بود. شما چگونه می‌توانید قانون را زیر سوال بردید اگر خدا آن را داده باشد؟ شما چگونه می‌توانید بگویید که قانون داده شده توسط خدا ناعادلانه است وقتی که عدالت چیز دیگری نیست جز یکی از نامهای خداوند، چوناک که حقیقت نیز چیزی نیست جز یکی دیگر از نامهای او، "زیرا تو هم حقیقتی، هم عدالت و هم نور" (در انجلیل - مترجم). اما این سرچشممه البته می‌تواند چیز دیگری جز خدا باشد: خدایان، قهرمانان بنیادگر، نیاکان و یا قدرت‌های ناشخصی اما به همان اندازه فرا-اجتماعی چون طبیعت، عقل و تاریخ.

«حال در آنبوه جوامع دگرسالار در این سیر طولانی و عظیم تاریخ، در دو مورد گسترش ایجاد می‌شود. این دو نمونه عبارت‌اند از یونان باستان از یک سو و اروپای غربی در نخستین دوره‌ی رنسانس (سده‌ی ۱۱ و ۱۲) از سوی دیگر، دوره‌ای که مورخان همواره به نادرستی آن را قرون وسطی رنسانس بعدی (سده‌ی ۱۵ - مترجم) می‌نامند. در هردو مورد ما با پذیرش این واقعیت روبرو هستیم که سرچشممه‌ی قانون خود جامعه است، که ما قوانین مان را خودمان تعیین می‌کنیم و در نتیجه امکان به زیر پرسش بردن نهاد موجود در جامعه و مورد انکار قرار دادن علت وجودی آن گشوده می‌شود؛ نهادی که دیگر مقدس نیست و یا در هر حال نه به‌اندازه‌ی سابق...

«اما این یونان، کدامیں یونان است؟ در این جا باید پسیار دقیق بود و حتی خواهم گفت سخت‌گیر. در پیش من یونانی که اهمیت دارد یونان سده‌ی هشتم تا پنجم پیش از میلاد است. در این دوره است که

سیاسی است که جدا می‌شود. البته از «جامعه‌ی سکولار» می‌توان صحبت کرد چون سکولاریسم، همان‌طور که خواهیم دید، بر دگریش دین و نهادهای جامعه در راستای خروج «دینیانه» از اقتدار سیاسی - اجتماعی دین دلالت می‌کند.

در همین مناسبت نیز عبارت‌هایی چون «جامعه‌ی عرفی» یا «جامعه‌ی لائیک» را نادرست یا نادقيق تشخیص می‌دهیم. چه اگر منظور از این عبارات، جامعه‌ی غیردینی است که موضوع مورد انکار لائیک و لائیسیت دین نبوده بلکه دین‌سالاری و کلیسا‌سالاری است، که مقصود آن دین‌زدایی از جامعه نیست بلکه بازداشت دین از اعمال قدرت سیاسی در ضمن تأمین آزادی آن در جامعه‌ی مدنی است. و اگر منظور از «جامعه‌ی عرفی یا لائیک» جامعه‌ای است که در آن جدایی دولت و دین تحقق یافته است، در این صورت ترکیبی بسی ناشیانه است و به جای آن باید از «نهاد لائیک»، «دولت لائیک»، «مدرسه‌ی لائیک»... سخن راند.

گفته‌یم که برداشت و تعریف مدرن از لائیک و به‌طورکلی خروج از دین‌سالاری ریشه در فرایندی دارد که به‌طور عمده از سده‌ی دوازدهم در غرب آغاز شده است. روندی که طی آن قدرت‌های دینی (سیاسی و مدنی) - چون شهرهای خودمختار و شهرباران به عنوان افرادی لائیک یعنی خارج از نهاد کلیسا - به تدریج در مبارزه با دو قدرت جهان‌روا یعنی امپراتوری و اوتیکان، به نیرویی مستقل بدل می‌شوند. اما پیش از آن باید نگاهی هرچند اجمالی به دو پیش‌زمینه‌ی یونان باستان و دوگانگی در مسیحیت انکند.

سروچشممه‌ی قانون در خود جامعه است: طلايه‌داران!

پاره‌ای از اندیشمندان غربی بر این باورند که نخستین گام‌ها در تاریخ در امتناع از ارجاع به ترافرازندگانی چون دین در اداره‌ی امور شهر را، به‌راستی، یونانیان، در سده‌ی هشتم تا پنجم پیش از میلاد، یعنی در دوران شکوفایی پولیس، برداشته‌اند.

هجدهم، ۳۶).
 «تو پتروس (نام سنگ یا صخره به یونانی - مترجم) هستی و من بر روی این صخره کلیسا‌یام را بنا خواهم کرد... کلید قلمرو آسمان‌ها را به تو خواهم داد.» (انجیل به روایت قدیس متی، باب شانزدهم، ۱۸ - ۱۹).
 «گوسفیدان مرا به چرا بر... بردهای مرا به چرا بر» (انجیل به روایت قدیس یوحنا، باب بیست و یکم، ۱۵ و ۱۶).
 «به قیصر آن رسد که به قیصر تعلق دارد و به خدا آن رسد که به خدا تعلق دارد.» (انجیل به روایت قدیس متی، باب بیست و دوم، ۲۱).
 «تو بر من هیچ قدرتی نخواهی داشت مگر آن قدرتی که خدا به تو داده است.» (انجیل به روایت قدیس یوحنا، باب نوزدهم، ۱۱).
 «اقتداری نیست جز از جانب خدا و همه‌ی قدرت‌های موجود توسط خدا نهاده شده‌اند.» (نامه به رومی‌ها، باب سیزدهم، ۱ و ۴).
 از روز نخست، سنگ‌بنای کلیسا‌ی مسیح بر «دوگانگی» یا «تضادی» گذارده می‌شود که نقش مهمی در سیر تحول سیاسی و دینی در اروپا ایفا خواهد کرد. این «تضاد» در کجاست؟

«در تعریفی که کلیسا از خود ارائه می‌دهد «تضادی» وجود دارد. از یک سو کلیسا رستگاری‌ای می‌آورد که به این جهان زمینی تعلق ندارد. دنیای «قیصر» دنیای مورد علاقه‌ی کلیسا نیست. از سوی دیگر، کلیسا، از سوی خداوند و فرزندش، عهددار هدایت انسان‌ها به سوی رستگاری می‌شود. وظیفه‌ای که به فیض الهی تنها نیزی و پیش‌برنده‌اش خود کلیسا است. پس از این، کلیسا «حق نظرات» یا بهتر بگوییم «وظیفه‌ی کنترل» بر هر آن چه را دارد که این رستگاری را به خطر می‌اندازد. حال چون أعمال انسان‌ها در برابر بدیل خیر و شر قرار می‌گیرند... کلیسا «وظیفه‌ی ناظرات» بر همه‌ی فعالیت‌های بشری را برای خود مشروع می‌شمارد. از میان آن‌ها، مهم‌ترین و سنگین‌ترین‌شان، به دلیل نتایج حاصله، اعمالی است که حکمرانان انجام می‌دهند. پس کلیسا، به حکم علت وجودی‌اش، باید هوشیارانه مراقب باشد که حکومت‌کنندگان به حکومت شوندگان دستور انجام کاری بر خلاف رستگاری‌شان ندهند. بدین‌سان، کلیسا، به طور منطقی و نه بر

پولیس به وجود می‌آید، نهادینه می‌گردد و حداقل، در نیمی از نمونه‌ها، کم و بیش به یک پولیس دموکراتیک تبدیل می‌شود. دوره‌ای که در آخر سده‌ی پنجم به پایان می‌رسد...
 «یونان باستان پذیرفته بود که سرچشم‌های نهاد، حداقل نهاد سیاسی به معنای اخص آن، در خود جامعه قرار دارد. قوانین آتنیان edoxe tē boulē kai tō جمیعی قانون تصریح شده است. در عین حال، دین در یونان، و نه تنها در پولیس‌های دموکراتیک، از جایگاه غریبی برخوردار است. دین قویاً حضور دارد اما این دینی است شهری (ونه جهان روا چون ادیان توحیدی - مترجم) و از امور مشترک به دور نگه داشته شده است. من فکن نمی‌کنم حتی یک بار نمایندگان شهری به دلف ۱ رفته باشند و از پیز غیب‌گو ۲ درباره‌ی قوانینی که باید وضع کنند سوالی کرده باشند. آن‌ها احتمالاً درباره‌ی پیش‌برد جنگ، کی و کجا، یا حداکثر در رابطه با تعیین یک قانون گذار خوب از او سوال کرده‌اند اما هرگز درباره‌ی مضمون قانون نپرسیده‌اند.» (Cornelius Castoriadis)

«قلمرو من به این جهان تعلق ندارد»: دوگانگی!
 زمینه‌های انکشاف لایسیت و سکولاریسم، و دیگر پدیدارهای «مدرنیت»، چون لیبرالیسم و فردانیت، در غرب را نمی‌توان خارج از روابط تاریخی هم زیستانه - هم‌ستیزانه میان کلیسا و «سیاست» (عیسی و قیصر، پاپ و پادشاه یا امپراطور، کلیسا و شهرهای خود مختار، کلیسا و دولت)، میان امر روحانی ۳ و امر زمانی ۴، میان امر مقدس ۵ و امر نا- مقدس ۶ توضیح داد. این هم‌زیستی - هم‌ستیزی محصول یک دوگانگی ۷ است که از بنیاد در ساختار عیسویت آشکار است:

«قلمرو من به این جهان تعلق ندارد.» (انجیل به روایت قدیس یوحنا، باب

1. delphic

2. oracle

3. spirituel

4. temporel

5. sacré

6. profane

7. dualisme

تجددیدنظری به عمل می‌آورد. در سه سند مهم کلیسا‌ای: *Sapientiae Diuturnum illud (۱۸۸۱)* و *Immortale Dei (۱۸۸۵)* و *christianae (۱۸۹۰)* او اعلام می‌کند که دو قدرت روحانی و این‌جهانی^۱ (کلیسا و دولت) هر کدام خود فرمان^۲ و کاملاً مستقل از یکدیگراند. هر یک طبیعت ویژه‌ی خود را داراست و هدف و غایت خاص خود را دنبال می‌کند: «هر یک از این دو در نوع خود بزرگترین قدرت است». در سده‌ی پیشتم، پاپ ہی یازده^۳ و دوازده همین منطق را در پیش می‌گیرند و تصریح می‌کنند که حاکمیت دولت در حوزه‌ی متمایزی نسبت به حوزه‌ی کلیسا اعمال می‌شود و سودمند نیست که قدرت دنیوی تحت سalarی کلیسا درآید.

شهر «کافر» در بواب کلیسا مقدس: بُرش!

تاکنون بر دو زمینه‌ی «خرسچه» از دین سalarی (تبجیه پولیس یونانی و دوگانگی در مسیحیت) تأکید کردیم. زمینه‌ی سوم و آخری که باید به آن اشاره کنیم پدیدار شهرهای^۴ خود مختار و جنبش فکری، سیاسی و اجتماعی نوینی است که از آن برخاست. بذر لائیسیزاسیون و سکولاریزاسیون در این دوره‌ی پرالتهاب و پربار در دل قرون وسطی است که انشانده می‌شود.

در اواخر سده‌ی دوازدهم یعنی هم‌زمان با پایان حکومت سلجموقیان در ایران و پیش از حمله‌ی مغول، شکل نوین و بدیعی از سازماندهی سیاسی و اجتماعی در شمال ایتالیا پدیدار می‌شود: تأسیس و تشکیل شهرهای خود مختار، مستقل و جمهوری خواه چون پیز، میلان، فلورانس و دیگر شهرهای بزرگ شمالی ایتالیا. این شهرها برای حفظ استقلال خود همواره در تعارض با یکی از دو بلوک «جهان روا»^۵ و سیاست طلب و یا هم‌زمان در مقابل هردو قرار می‌گرفتند: امپراطوری‌های شمالی از یکسو و دستگاه تئوکراتیک کلیسا و اتیکان از سوی دیگر.

حسب اوضاع و شرایط، می‌رود تا قدرت تمام و تمام^۱ را برای خود طلب کند. مطالبه‌ای که تمام ابعاد وسیعش را با رفرم گرگورین^۲ در پایان سده‌ی یازدهم به دست می‌آورد. در این دوره، کلیسا مسیحی به‌تهاای و به‌طور حقیقی با *Respublica («امر عمومی» - مترجم)* یکی می‌شود.

«تضاد» ویژه‌ای که در درون دکترین کلیسا مسیحی کاتولیک وجود دارد عبارت از این است که کلیسا، مقارن باهم، از یک سو انسان‌ها را آزاد می‌گذارد تا در این جهان زمینی هر طور که مایلند خود را سازمان دهدند و از سوی دیگر گرایش به تحمیل نظامی دین سalar بر آن‌ها دارد. (Pierre Manent)

عیسی در زمان حیاتش مشروعیت سزار را می‌پذیرد، قدرتی که حاکمیتش را باید از خدا گیرد. («تو هیچ قدرتی بر من نخواهی داشت»). او جامعه‌ی هودادارانش را به تشکیل نهادی برای انجام وظایف و تکالیف سیاسی و یا اعمال قدرت سیاسی دعوت نمی‌کند. او، بر خلاف رسولان دین یهود و اسلام، قوانین یا احکامی ناظر بر اداره‌ی امور شهر وضع یا تجویز نمی‌کند. اما از سوی دیگر، عیسی تأکید می‌کند که مسیحیان باید از اطاعت کنند و گوش به حواریون و کشیشان فرادهند، در غیر این صورت یا با او نخواهند بود و یا با او در کلیسا ای او نخواهند بود.

با این همه، آن چه در واقع روی داد، سیر کلیسا به سوی قدرت تمام و تمام این‌جهانی پس از فروپاشی امپراطوری روم در قرون وسطی بود: تحمیل دین سalarی و کلیسا سalarی در همه جا. اما آن چه نباید از نظر دور داشت این است که آن دوگانگی یا تضاد بنیادی در مسیحیت امکان مساعدی برای خروج از دین سalarی مسیحی حتی در شکل دینی آن فراهم آورد. به بیان دیگر، مبارزه علیه جنبه‌ی تئوکراتیک مسیحیت به وسیله‌ی جنبه‌ی دیگر آن که «امر قیصر» را از «امر کلیسا» جدا می‌کرد، امکان پذیر گردید.

سرانجام در سده‌ی نوزدهم است که پاپ لئون سیزدهم در دکترین کلیسا

رشته‌ی تحریر درمنی آورد. به همین علت نیز چون ملحد مورد غضب و تکفیر واتیکان قرار می‌گیرد. در آن اثر، *Defensor pacis*، از جمله می‌خوانیم: «تنها قانونگذار بشری مجموعه‌ی شهروندان یا بخش توواناتر آن است» (بخش اول، فصل ۱۲ و ۱۳).

«تنها در قدرت شهریار مردم وفادار است که، بنا بر قوانین و آداب تأیید شده، افراد ادارات شهری را تعیین کند و درباره‌ی تعداد و کیفیت آن‌ها و هم‌چنین در مورد تمام امور مدنی تصمیم گیرد.» (بخش اول، فصل دوازده و فصل ۱۵ از پاراگراف چهارم تا دهم).

«یک اسقف یا کشیش، در مقام اسقف یا کشیش، هیچ مقام شهریاری و هیچ صلاحیت قضایی زور‌آور بر هیچ کس ندارد، چه عضو کلیسا^۱ باشد و چه غیر عضو^۲ و چه حتی ملحد.» (بخش اول، فصل پانزدهم، پاراگراف‌های ۱، ۲ و ۴).

«هیچ اسقف یا کشیش و هیچ هیئتی از آن‌ها اجازه ندارد که بدون اتوریتeti یک قانون‌گذار اینین کسی را تکفیر کند.» (بخش دوم، فصل ششم). مارسیل دوپادو فقط مدافعان عدم دخالت دین و کلیسا در مدیریت شهر نبود، بلکه هم‌چنین معتقد بود که شهریار باید بر کلیسا و حتی بر امور کلیسا بی اقتدار داشته باشد. در حقیقت آن چه او گفت سال‌ها بعد به شکل دولت‌های مطلقه‌ی سلطنتی (مونارشی) تحقق یافت. با این ویژگی و دوگانگی که از یک سو پادشاه مشروعیت خود را از خدا می‌گرفت (با تأیید کلیسا) و در این صورت طبق کلام عیسی ابراهیمی «خلق خدا» حاکم می‌شد، و از دیگر سو دولت پادشاه به سان دستگاهی کم و بیش «مستقل» و «خودمنختار» نسبت به دیگر قدرت‌ها، از جمله کلیسا، وظایف کشورداری را خود بر عهده و در دست می‌گرفت.

البته تجزیه‌ی سازماندهی بر اساس شهرهای مستقل، خودمنختار و جمهوری خواه محدود به شمال ایتالیا نشد و به دیگر نقاط اروپا تا سده‌ی

یکی از مختصات بارز و برجسته‌ی پدیدار جدید این بود که این شهرها ساختاری سیاسی خلق کردند که هیچ تشابهی با نشونه‌های شناخته شده و موجود در اروپای آن زمان، یعنی نظام‌های پادشاهی - امپراطوری و موزوژنی و یا نظام‌های تحت تابعیت یا حاکمیت کلیسا (دین سالاری) نداشت. این شهرهای «تشنه‌ی آزادی» به صورت «جمهوری» هایی تحت حاکمیت یک کنسول که هر سال با رأی مردم تغییر می‌کرد، اداره می‌شدند. این شهرهای «تشنه‌ی استقلال» نه می‌خواستند به زیر بوغ امپراطوری‌های مقتدر روند و نه تحت قیومیت واتیکان درآیند.

ما در گذشته، در سلسله بحث‌هایی پیرامون «لحظه‌های گستاخ از فلسفه‌ی کلاسیک سیاسی» در نشیره‌ی طرحی نو، با استناد به کار پر ارزش Pocock تحت عنوان لحظه‌ی ماکیاولی - اندیشه‌ی سیاسی فلورانسی و سنت جمهورخواهی آتلانتیک درباره‌ی نقش تاریخی و فوق العاده مهم تجربه‌ی شهرهای شمال ایتالیا در سده‌های میانی در پیدایش یک «گفتمان سیاسی، مدنی، هومنیستی و جمهوری خواهانه چون چهره‌ای دیگر و پدیدع از «سیاست» و در تمایز با گفتمان سنتی سیاسی...» سخن گفته‌ایم. اما آن‌چه در این جا و در مناسبت با موضوع بحث ما اهمیت دارد این است که این شهرها، در مقابله با سلطه‌طلبی کلیسا، نخستین آشکال سیاسی «غیردینی»^۱ را در اروپایی که تحت نفوذ واتیکان و تئوکراسی قرار داشت به وجود آورده‌اند. در این دوره است که نخستین ادبیات انتقادی نسبت به کلیسا‌سالاری و نخستین دیسکورس سیاسی در ضرورت انفکاک امر عمومی^۲ از دین و کلیسا ظاهر می‌شوند: دینو کمپانی^۳ (۱۳۴۲-۱۲۵۵)، دانته آلیگیری (۱۳۲۱-۱۲۶۵) و... به ویژه مارسیل دوپادو^۴ (۱۳۴۲-۱۲۷۵) می‌شزان چنین تفکر «لائیکی» هستند. مارسیل دوپادو، نظریه‌پرداز سیاسی و مشهور ایتالیایی، در ۱۳۲۴ یکی از نخستین رساله‌های ضدپاپیست و ضدتئوکراسی تاریخ فلسفه‌ی سیاسی را به

1. cleric

2. laic

1. profane 2. res publica 3. Dino Compagny
4. Marsile de Padoue

جامعه‌ی مدنی نقش مثبت و تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کند.
اما مرحله‌ی نهایی «رهاش» جوامع غربی (ونه افراد) از چیزگی دین و کلیسا، مرحله‌ای که همواره رو به پایان است:

طبق دو منطق متفاوت، دو نمونه‌ی آرمانی^۱ انجام می‌پذیرد. بر حسب این که کشورها دارای یک سنت کاتولیکی‌اند و یا این که پروتستانسیسم در آن‌ها غالب است، در یک جا لائیسیزاسیون را داریم و در جای دیگر سکولاریزاسیون را^(Jean Baubérot).

نتیجه‌گیری از بخش دوم: دو منطق!
منطق لائیسیزاسیون، همان‌طور که گفتیم، مختص کشورهای کاتولیک بوده است.

آن‌جا که کلیسای کاتولیک برای خود قابل به ایفای نقش اداره‌ی امور سیاسی و اجتماعی است و به صورت قدرتی رو در روی دولت و رقیب آن ظاهر می‌شود. در نتیجه، قدرت سیاسی برای خارج کردن شهر وندان و بخش عمومی جامعه از زیر سلطه‌ی کلیسا بسیج می‌شود و در نهایت دین را از حوزه‌ی عمومی به حوزه‌ی خصوصی (یعنی جامعه مدنی - مترجم) می‌راند. اقدام قدرت سیاسی در جدا کردن دولت از دین محصول مبارزاتی کم ویش شدید یا خفیف، کم ویش همه‌جانبه یا محدود میان دو نیرو است: از یک سو طرفداران کلیسالاری^۲ و از سوی دیگر مخالفان آن‌ها^۳...

کشاکش‌های این دو نیرو اصل منطق لائیسیزاسیون را تشکیل می‌دهند و به دو تیپ یا سنت تقسیم می‌شوند. کشاکش‌هایی که از سنت اول به شمار می‌آیند در زمانی رخ می‌دهند که دولت مدرن کم ویش بر جول ایده‌ی ملی تشکیل شده و بنابراین در تضاد با پروژه‌ی جهان- روای کلیسا قرار می‌گیرد. (آنگلیکانیسم^۴ و گالیکانیسم^۵ دو نمونه از مبارزه بین قدرت مشکل در عرصه‌ی ملی و قدرت برین هستند). (در

شانزدهم سرایت کرد. «اندیشه‌ی فلورانسی» در دوره‌های دیگری و در مکان‌های دیگری دوباره ظهر کرد: فلاندر، آلمان شمالی... اما با این حال آزمون تاریخی دولت شهری، به علت شکنندگی این جمهوری‌ها، با شکست مواجه شد. یکی از دلایل آن نیز اختلاف‌های درونی شان بود. «هیاهو»ی داخلی که به قول ماکیاولی، در حقیقت، شرط اساسی آزادی است این جزا بر کوچک و ناتوان از لحاظ نظمی را در موقعیت نابرابری نسبت به قدرت‌های بزرگ، متمنکر، نیرومند و مستبد زمانه‌ی شان قرار می‌داد.

اما آن‌چه به هر ترتیب، در اروپای غربی، با توسعه‌ی دولت‌های مطلقه‌ی پادشاهی، در یک هم‌زیستی - هم‌ستیزی با قدرت کلیسا، جا افتاد، روندی است که به کاهش هرچه بیش تر نقش مقتدر دین و کلیسا در امور شهر و کشور و استقلال هردو قدرت نسبت به یکدیگر می‌انجامد. رنسانس (نوژایش) و جنبش اصلاح دین^۶ دو طریق متفاوت به سوی کاهش وابستگی شدید اجتماعی و سیاسی به دین بودند. سرانجام، با پروتستانسیسم مشاهده می‌کنیم که رهایی عملی از فعال مایشایی کلیسا می‌تواند با اتکابه خود دین و حتی با ایمان بیش تر و یا اعتقاد بیش تر به ذات بینی^۷ چون خدا صورت گیرد: مثلاً با تأیید ارزش دینی فعالیت‌های دنیوی (غیر دینی) چون کار تولیدی و سرمایه‌گذاری (نظریه‌ی ویری) و یا با نفی هرگونه میان‌داری کلیسا (لوتر) و... سرانجام، در پایان سده‌ی هجدهم، غرب وارد مرحله‌ی نهایی فرایند فوق می‌شود، بدین صورت که:

- نهادهای عمومی خود مختار و مستقلی از کلیسا شکل می‌گیرند که به دین خاصی برای انجام وظایف شان رجوع نمی‌کنند.
- قدرت سیاسی اندیشه‌ی راهنمای خود را بر اساس و یا در پرتو دین یا مذهب خاصی قرار نمی‌دهد.
- شهر وندی با تمام حقوق و تکالیف متفاوت خود و در استقلال نسبت به دین شکل می‌گیرد. در این راستا، به رسمیت شمردن «آزادی کامل» ادیان در

1. idéal - typique

2. cléricaux

3. anti-cléricaux

4. Anglicanisme 5. Gallicanism

1. Réforme 2. transcendance

تکنیک، رفتارها و ملاک‌های اتیکی^۱ و هم‌چنین فعالیت‌های علمی و... حال با توجه به تعریف فوق بازگردیم به تشریح منطق سکولاریسم در اروپا. «این منطق که مختص کشورهای پرتوستان است در شرایط کشورهای کاتولیک نیز می‌تواند وجود داشته باشد. لیکن دامنه‌اش محدود است، به دلیل طبیعت خود کلیسای کاتولیک که خصلت فرامملی دارد و از سازماندهی سلسله‌مراتبی کاملاً وابسته‌ای به رم برخوردار است. کلیسای پرتوستان (در موقعیت انحصاری یا برتری) قادری به سان کلیسای کاتولیک نیست که رو در روی دولت قرار گیرد؛ بلکه نهادی است در دولت که در انسجام سیاسی کشور شرکت دارد و در تبعیت از قدرت سیاسی، تبعیتی که کم و بیش پذیرفته شده یا مورد سوال است، مسئولیت‌های خود را بر عهده می‌گیرد. رهایش جامعه نسبت به دین با فروکاستن نقش کلیسا انجام می‌پذیرد.

منبع دو سنخ کشاکشی که در نمونه‌ی کشورهای کاتولیک تبیین کردیم، در اینجا وجود ندارد. از یکسو، دولت مدرن در کشاکش با یک کلیسای فرامملی قرار نمی‌گیرد بلکه، کاملاً بر عکس، کلیساهای پرتوستان جزوی از هویت دولت‌های مدرن می‌شوند. از سوی دیگر، اگر پرتوستانیسم جبرا حامل روح دموکراسی نیست، اما حقیقت دارد که کلیسا را به منزله سازمانی کلیت باور^۲، کاملاً سلسله‌مراتبی و یکپارچه نمی‌انگارد. این امر مبارزه با دین‌سالاری و در نتیجه مبارزه علیه کلیسا را بسیار تخفیف می‌دهد.

بدین‌سان، دگردیسی کلیسا (در موقعیت انحصاری و یا برتری) هم‌زمان با دگردیسی سایر بخش‌های جامعه صورت می‌پذیرد. این تغییرات، البته با کشاکش‌های همراه خواهند بود، لیکن در این تقابل‌ها عموماً کلیسا و به طریق اولی مذهب انگار نمی‌شوند. این مبارزات که در اصل از نوع نزاع میان محافظه‌کاران و لیبرال‌هاست، هم کلیسا و هم حوزه‌های دیگر فعالیت اجتماعی را شامل می‌شوند.» Françoise Champion

بخش چهارم و پنجم به بررسی این نمونه‌ها خواهیم پرداخت - مترجم). کشاکش‌هایی که از سنخ دوم هستند در تبانی کلیسا و رژیم‌های مطلقه در جامعه‌ای طبقاتی ریشه دارند. (نمونه‌ی انقلاب فرانسه - مترجم). (Françoise Champio.

منطق سکولاریسم، همان‌طور که در پیش اشاره کردیم، ناظر بس دگردیسی توأم و تدریجی مذهب و حوزه‌های مختلف فعالیت اجتماعی است. اما پیش از تشریح این منطق لازم است که از واژه‌ها تعریفی به دست دهیم. کلمات «سکولا»، «سکولا ریسم» و «سکولاریسم» از ریشه‌ی سکولوم^۱ لاتینی استخراج شده‌اند که ترجمه‌ی واژه‌ی یونانی آیون یا آیوناس است که «ایام»، «سدۀ» یا «جهان» معنی می‌دهد.

در ابتدا، روند ترک کلیساوندی (صاحب منصبی کلیسایی) از سوی یک فرد مذهبی را سکولاریسم می‌نامیدند. به عبارت دیگر، گذار از حالت کلرک به حالت لایک (تعریف این دو واژه را پیش از این به دست داده‌ایم). فرد دینی از مقام و رتبه کلیسایی خود استعفا می‌دهد و به «قرن» یا زمانی خود بر می‌گردد.

سکولاریسم در عین حال معنای دیگری نیز دارد و آن از تصرف کلیسا خارج کردن مایملک این نهاد است که عموماً نیز چنین مایملکی به تصاحب دولت در می‌آید.

سرانجام، معنای سومی نیز وجود دارد که مفهوم مدرن آن است: گزار فعالیت‌ها و نهادهای اجتماعی چون مدارس، بیمارستان‌ها و... از حوزه‌ی رهبری یا نفوذ کلیسا به حوزه‌های دیگری که در آن‌ها هیچ‌گونه ارجاعی به ارزش‌های دینی نمی‌شود. به طور کلی، مفهوم سکولاریسم ترجمان فرایندی است که طی آن از فعالیت‌هایی که تا این زمان کاملاً یا تا حدودی وابسته به کلیسا بوده‌اند تقدس‌زدایی می‌شود. فعالیت‌هایی چون هنر، سیاست،

21. *Dictionnaire Salamanca de la Langue espagnola*
22. *Grande dictionario Português - Francês*
23. *Dictionnaire arabe - français A. de Biberstein Kazimirski*
24. *Oxford english référence dictionary*
25. *Dictionnaire arabe - français A. de Biberstein Kazimirski*
26. *Dictionnaire arabe - français, AL Kanze jerwan sabe*
27. *Dictionnaire français - turc, Cybele Berk Michel Bozdemir*
۲۸. طرحی نو، شماره‌ی ۶۳: چهار لحظه‌ی گستاخ از فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک، لحظه‌ی ماکیاولی، شیدان و ثیق.
۲۹. طرحی نو، شماره‌های ۴۹ و ۵۰: عوامل تاریخی پیدایش سکولاریسم، منوچهر صالحی.

کتاب‌نامه‌ی بخش دوم:

1. *Histoire de la laïcité*, Jean Baubérot, Centre régional de documentation pédagogique de franche-comté
2. *La Laïcité*, Henri Pena-Ruiz, Flammarion
3. *Dieu et Marianne, philosophie de la laïcité*, Henri Pena-Ruiz, Presse universitaire de France (PUF)
4. *Entre laïcisation et sécularisation*, Françoise Champion, le Débat 77, 1993
5. *Europe, Islam et société civile*, Bernard Lewis, le Débat 62, 1990
6. *Islam et laïcité la naissance de la Turquie moderne*, Bernard Lewis, Fayard
7. *La religion dans la démocratie*, Marcel Gauchet, Gallimard
8. *Qu'est-ce que la citoyenneté*, Dominique Schnapper, Gallimard
9. *Les origines de la pensée grecque*, Jean-Pierre Vernant, PUF
10. *La montée de l'insignifiance*, Cornelius Castoriadis, Seuil
11. *Histoire intellectuelle de libéralisme*, Quentin Skinner, Callmann-lévy
12. *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Pierre Manent, Callmann-lévy
13. *Defensor pacis*, Marsile de Padoue
14. *Le moment machiavélien*, La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique, J.G.A. Pocock, PUF
15. *La théocratie, l'église et le pouvoir au Moyen Age*, Marcel Pacau
16. *La bible de Jérusalem*, Les éditions du GERF
17. *Encyclopédie philosophique universelle*, les notions philosophiques
18. *Dictionnaire étymologique de la Langue grecque*, Pierre Chantraine
19. *Dictionnaire anglais-français Harrap's unabridged*
20. *Dictionnaire allemand-français Harrap's unabridged*

۱۰۷

این ایده را که می‌گویند از این دو نکته ای اساسی پای فشردیم.

این ایده را که می‌گویند از این دو نکته ای اساسی پای فشردیم. این ایده را که می‌گویند از این دو نکته ای اساسی پای فشردیم. این ایده را که می‌گویند از این دو نکته ای اساسی پای فشردیم.

بخش سوم

بنیادهای فلسفی - سیاسی لائیستیه

(هابز، لاک، اسپینوزا، روسو، کانت، هگل و مارکس)

یادآوری کنیم که در بخش اول تعریف مشخصی از «لائیستیه»، در مفهومی که از نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم در غرب تبیین شد، به دست دادیم: جدایی دولت و دین از یک‌سو و آزادی‌های مذهبی از سوی دیگر. سپس در بخش دوم، ریشه‌ها و زمینه‌های تاریخی (یونانی - مسیحی) «خروج» از کلیسا‌الاری در غرب را بررسی کردیم. آن‌ها را در نمونه‌ی پولیس یونانی، در تضاد یا دوگانگی آغازین در مسیحیت (قلمرو مسیح و قلمرو قیصر) و سرانجام در تشکیل شهرهای خودمختار و جمهوری‌خواه در اروپای سده‌ی میانه نشان دادیم.

در هردو بخش بر نکته‌ای اساسی پای فشردیم. این که «لائیستیه» - در تمايز با سکولاریسم - از دو رکن انفکاک‌ناپذیر و لازم و ملزم یکدیگر تشکیل شده است. یکم، اصل انفکاک نهاد دولت (به طور کلی بخش عمومی) از نهاد دین و ادیان (به طور مشخص کلیسا در غرب). دولت لائیک آن دولتی را گویند که هیچ دینی را به رسمیت نمی‌شناسد، نه ارجاع به آن می‌کند و نه در امور آن دخالت می‌ورزد. دوم، اصل تضمین آزادی‌های مذهبی یا به طور کل آزادی وجودان. دولت لائیک آن دولتی را گویند که آزادی‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی را برای همه دین‌باواران چون سایر شهروندان در جامعه‌ی مدنی تضمین می‌کند.

این ایده را که می‌گویند از این دو نکته ای اساسی پای فشردیم. این ایده را که می‌گویند از این دو نکته ای اساسی پای فشردیم. این ایده را که می‌گویند از این دو نکته ای اساسی پای فشردیم. این ایده را که می‌گویند از این دو نکته ای اساسی پای فشردیم.

این ایده را که می‌گویند از این دو نکته ای اساسی پای فشردیم.

چون آدمیان زندگی در وضع طبیعی^۱ را ناخوشایند و غیرقابل تحمل تشخیص می‌دهند، پس عزم می‌کنند برای حفظ جان و تأمین منافع شان «چیزی به دست خود»^۲ آفرینند و آن را «دولت»^۳ می‌نامند. این‌بار، دستگاه یا نهادی که از جامعه برمی‌خیزد و می‌رود تا بر آفت‌های وضع طبیعی چون ناامنی (بهویژه در رابطه با مالکیت) و خشونت (جنگ داخلی) و هر آن چه پیش‌بینی نشده و به صورت نامترقبه‌ای رخ می‌دهد (نابهنگامی)، غلبه کند. «دولتی» که به باور اندیشمندان این فلسفه تعلق به عده‌ی خاص و محدودی ندارد بلکه «متعلق به عموم» یا «امر عمومی»^۴ است. «دولتی» که جوهر و ریشه‌ای «مقدس» به معنای دینی و مابعد‌الطبیعه ندارد بلکه فراورده و تولید افراد خود جامعه و حاصل قرارداد میان آن‌ها است، پیمانی است که قاطبه‌ی مردم در عقد آن شرکت دارند.

نظریه‌ی سیاسی قراردادی را نخستین بار توماس هابز در آستانه‌ی سده‌ی هفدهم، در فلسفه‌ی سیاسی مطرح می‌کند.

هابن: «لائیسیت» بدون آزادی

فلیسوف انگلیسی، توماس هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹ میلادی)، مقارن با عصر صفویه و شاه عباس اول، فرزند یک کشیش بود. او در شرایط سیاسی و مذهبی بسیار آشکنده‌ی سده‌ی هفدهم در انگلستان زندگی می‌کرد. در زمانی که جنگ داخلی سهمگین و منازعات میان فرق مختلف مذهبی به اعدام شارل اول، پادشاه انگلیس، در سال ۱۶۴۹ انجامید.

برای پایان بخشیدن به خصوصیات مذهبی - سیاسی که جامعه را به قهقهه می‌راندند، هابن چاره را در یک دولت نیرومند و اقتدارگرا (لویاتان^۵، هیولا^۶) اسطوره‌ای در تورات) می‌جوید. راهبرد سیاسی هابنی بر آن است که

در این بخش و در ادامه‌ی دو بحث پیشین، موضوع کار ما عبارت است از مطالعه‌ی بنیادهای فلسفی - سیاسی نظریه‌ی لائیسیت در مفهوم دوگانه‌ی آن یعنی جدایی دولت از دین و آزادی‌های مذهبی. لائیسیت در غرب، با این که یک پدیدار عصر جدید است، اما پایه‌های نظری اش از سده‌ی شانزدهم تا نوزدهم، توسط فلاسفه‌ای چون توماس هابز، جان لاک، باروخ اسپینوزا، ژان ژاک روسو، امانوئل کانت و حتی فردیش هگل (در آثار جوانی اش - دوره‌ی برن ۱۷۹۶) و کارل مارکس (در نقد برونو باوئر و رساله‌ی درباره‌ی مسئله‌ی یهود - ۱۸۴۳)، نهاده می‌شود. بررسی سهم هربک از این متفکران در تبیین رابطه‌ی دولت و دین مضمون گفتار ما را تشکیل می‌دهد.

توجهات فلسفی لائیسیت، گرچه همان‌طور که خواهیم دید ناهمگون و در مواردی نیز متناقض‌اند، لیکن، به یقین می‌توان گفت که زمینه‌های نظری پیدایش آن را فراهم کرده‌اند. اگر امروز برداشت‌های متفاوت و گاه متصادی از لائیسیت به عمل می‌آید، از جمله به این دلیل است که پایه‌ریزی فلسفی - سیاسی آن از ابتدا مسیر واحد و همسوی را طی نکرده است.

بنیاد فلسفی لائیسیت: «قرارداد»

پرسش این است که فلسفه‌ی سیاسی سده‌های شانزدهم در غرب که بنیادهای نظری برآمدن نظم بورژوازی و لیبرالیسم را ایجاد می‌کند، چه توجیه مستدلی برای آن چه (نظریه‌ی لائیسیت) می‌نامیم ارائه داده است؟ اصلی‌ترین نظریه‌ای که با تکیه بر آن توجیه فلسفی - سیاسی به طرز رضایت‌بخشی (از منظر و موضع این فلسفه) صورت می‌پذیرد، نظریه‌ی سیاسی «قرارداد» است.

مفهوم «قرارداد اجتماعی»، صرف نظر از برداشت‌های گوناگون از آن، بر یک فرضیه یا شرط اولیه و واحد استوار است: خواست و اراده‌ی انسان‌ها جهت پایان بخشیدن به ناامنی و منازعات میان خود که «وضع طبیعی» نامیده می‌شود. تشکیل «جامعه‌ی سیاسی»، «جامعه‌ی مدنی» و «دولت» پاسخی است که انسان‌ها برای خروج از این اوضاع نابسامان یافته‌اند.

1. Etat de nature

2. Artifice

3. Etat

4. Res publica

5. Leviathan

هیچ یک از تفسیرهای مذهبی موجود را به رسمیت نمی‌شناشد بلکه همه‌ی آن‌ها را زیر تازیانه‌ی تفسیر واحد خود منکوب می‌کند. بدین سان لویاتان یا دولت هابزی تا آن‌جا «لائیک» است که بر مداخله‌ی سیاسی تفاسیر مذهبی کلیسا‌یی پایان می‌بخشد. اما در این جالائیک معنای لغوی خود را - تعلق داشتن به مردم (لائوس)، (نگاه کنید به بخش دوم، ریشه‌ها و زمینه‌های لائیستیت) - از دست مدهد. زیرا در قلمرو لویاتان، این مردم‌اند که به دولت تعلق می‌گیرند و نه بر عکس. در این جالائیک معنای استقلال و بی‌طرفی دولت نسبت به ادیان را از دست می‌دهد. زیرا این دولت امت که با تعیین و تجویز تفسیر واحد خود از دین در امور آن دخالت می‌کند. و باز در این‌جا از لائیستیت به معنای آزادی دین، عقیده و وجود آن خبری نیست، زیرا آزادی راه مخالفت با دین رسمی را باز می‌گشاید، پس باید حذف شود.

در فصل ۲۹ لویاتان می‌خوانیم:

«همان طور که پژوهشکاری یافت می‌شوند که وجود سه نفس در یک انسان را تأیید می‌کنند، کسانی نیز بر این باورند که در یک دولت می‌تواند بیش از یک نفس یعنی چند قدرت حاکمه وجود داشته باشد. آن‌ها، عالی‌جناب (کاردينال یا مقام بلندپایه‌ی دیگری در کلیسای کاتولیک - مترجم) را در برابر حاکمیت^۱، احکام دینی^۲ را در برابر قوانین و اتوریته‌ی روحانی^۳ را در برابر اتوریته‌ی مدنی قرار می‌دهند. آن‌ها با کلمات و تمایزات بی‌معنایی که بیان‌گر هیچ چیز نیستند، ذهن مردم را مشوش می‌سازند و در تاریکی، قلمرو دیگری را آشکار می‌کنند؛ قلمروی که به قول بعضی‌ها نامرئی است و در آن، پریان، بهیانی، در سایه راه می‌روند. (در فصل ۴۶ هایز با ریشخند، کلیسا‌ی پاپ را با قلمرو پریان مقایسه می‌کند - مترجم).

حال نظر به این که قوه‌ی مدنی و قوه‌ی دولتی هردو مسلماً یک چیز‌اند، و نیز این که تعیین قوانین دینی و دادن اختیارات، پای دولت را به میان می‌کشد، پس در آن‌جا که یکی حاکمیت سیاسی دارد و دیگری حاکمیت روحانی، یکی قوانین مدنی وضع می‌کند و دیگری

چون جنگ‌های مذهبی (میان مسیحیان) از تفسیرهای گونه‌گون و متضاد کتاب مقدس ناشی می‌شوند پس دولت، خود، رأساً و رسمآً باید تعبیر و تفسیر واجدی از آن را تبیین، تجویز و بر همگان تحمیل کند. این امر به این معنای نیست که دولت مبین حقیقت و تجسم کلام خداست بلکه به این منظور است که مسئله‌ی رستگاری و سعادت بشر که بر سر آن انسان‌ها خود را پاره‌پاره می‌کنند، از حوزه‌ی منازعات جامعه‌ی مدنی خارج شود.

نzd هایز، حاکمیت خوب^۱، آن‌طور که فلاسفه‌ی کهنه چون ارسطو می‌انگاشتند، وجود واقعی ندارد. همان‌طور که تداوم جنگ‌های مذهبی در طول تاریخ اروپا و بهویژه در سده‌ی شانزدهم ثابت کردند، وحدت دینی هیچ‌گاه تحقق نخواهد یافت. پس «سیاست» (دولت) باید از طریق اعمال انحصاری قهر، به «جنگ همه علیه همه»^۲، این ممیزه‌ی اصلی وضع طبیعی، خاتمه بخشد. و این مهم را با عدم ارجاع به هیچ یک از تفاسیر موجود کلیسا‌یی ولو غالب‌ترین آن‌ها - که سبب اختلاف و بانی جنگ‌های بسیاری می‌شود - انجام دهد.

دولت با تجویز و تحمیل یک تفسیر رسمی از متون مقدس، مستقل از کلیسا، در عین حال امکان هرگونه نفی و نقد آن را از سوی شهروندان ناممکن می‌گردد. این یگانه تفسیر دولتی انتقاد نمی‌پذیرد زیرا در غیر این صورت دوباره راه را به روی اختلافات و تصادمات مذهبی می‌گشاید. پس لویاتان باید آزادی بیان و عقیده را قدرگun کند؛ دانشگاه‌ها را تحت کنترل بگیرد و از انتشار آزاده‌ی کتب جلوگیری به عمل آورد. آزادی‌های دینی خارج از حوزه‌ی خصوصی ممنوع اعلام می‌شوند. دولت، در حقیقت بر اطاعت دوگانه‌ی مسیحی، فرمان برداری هم از کلیسا و هم از شهریار، پایان می‌بخشد. بهویژه ختم اطاعت از کلیسا‌ی کاتولیک را اعلام می‌کند. کلیسا‌یی که وابستگانش، به حکم حقیقت اتوریته‌ی روحانی ای که به این دنیا تعلق ندارد، قوانین این جهانی اتوریته‌ی مدنی را زیر سوال می‌برند. پس دولت نه تنها

پاصلخه از هابز است).

اما، همان طور که گفتیم از نظر هابز، لویاتان تنها تجسم قدرت حاکمه در «یک سر» به جای «دوسر» (زمانی و روحانی) بوده بلکه حاکمیت بلا منازع دولتی است که هم شمشیر عدالت را در دست دارد و هم شمشیر جنگ را، هم قضاوت می کند و هم افسران و مقامات قضایی و کشوری را تعیین می کند، هم بر جان و مال (مالکیت) شهروندان حاکم است و هم بر روح و فکر آنها (تبیعت دین از قدرت سیاسی). در یک کلام، لویاتان قدرت مطلقی است که حد و مرزی جز اراده‌ی خود نمی‌شناسد.

این همه را در اثر دیگر هابز به نام شهروند^۱ که درآمدی بر لویاتان است می‌توان یافت. در فصل ششم آن که «امپراطوری» نام دارد، تبحث عنوان «درباره‌ی حق مجمع یا تنها فردی که قدرت حاکمه در جامعه‌ی مدنی را در دست دارد» چنین می‌خوانیم (تأکیدها همه جا از هابز است):

«... به همان نسبت که برای امنیت فردی و صلح اجتماعی ضرورت دارد که حق استفاده از شمشیر مجازات به تنها یک فرد یا یک مجمع واگذار شود، به همان نسبت نیز باید ضرورتاً تصویح کرد که کسی که در مقام قضاوت قرار می‌گیرد و یا شورایی که در کنار این مقام حکومت می‌کند به طور مشروع قدرت حاکمه^۲ شهر را در دست دارد...»

۷. ... بنابراین باید در نظر گرفت که همه‌ی ساکنان یک شهر یا همه‌ی افراد یک قلمرو حق اعلان جنگ و صلح را به تنها یک فرد یا یک مجمع اعطای می‌کنند. و این حق که من آن را شمشیر جنگ می‌نامم به آن فرد یا دیوانی تعلق می‌گیرد که شمشیر عدالت را نیز در دست دارد.

۸. ... بنابراین من چنین نتیجه می‌گیرم که در شهر، امن قضاوت و شور متعلق به کسی است که شمشیرهای جنگ و عدالت را در دست دارد، یعنی کسی که حاکمیت می‌کند.

۹. ... از سوی دیگر، چون تمام امور مربوط به صلح و جنگ نمی‌توانند توسط یک نفر یا یک مجلس، بدون کمک وزرا و افسران

احکام دینی، نتیجتاً و به طور ضروری و در آن واحد مردم آن سامان با دو دولت رو به روی آند. در این صورت با قلمروی سر و کار داریم که تجزیه و تقسیم شده و در نتیجه قابل دولام نیست.

با این که تمایز میان امر زمانی^۳ (دنیوی، این جهانی - مترجم) و امر روحانی^۴ چیزی را بیان نمی‌کند و کم‌اهمیت است، اما آن‌چه از آن اختلاف باقی می‌ماند وجود دو قلمرو و مردمی است که باید از دو حکمران تبعیت کنند. نظر به این که قوه‌ی روحانی مدعی است که گناه را او باید تعیین و در نتیجه قانون را هم باید او وضع کند (چون گناه چیزی نیست جز تخلف از قانون) و نظر به این که قوه‌ی مدنی نیز طالب حق قانون‌گذاری است، در نتیجه هر دوی از اعضای جامعه باید از دو حاکم که فرمانشان حکم قانون را دارد، فرمانبرداری کنند و این همان چیزی است که ناممکن می‌نماید. به بیان دیگر، اگر تنها یک قلمرو وجود داشته باشد، یا قوای مدنی که همانا قوای دولتی است باید تابع قوای روحانی گردد — و در این صورت حاکمیتی نخواهد بود جز حاکمیت روحانی — و یا قوای روحانی باید از قوای زمانی تبعیت کند و در نتیجه عالی جهانی نخواهد بود جز حاکمیت این جهانی. پس آن هنگام که این دو قدرت ضد یکدیگر شوند، دولت تنها می‌تواند در معرض خطر بزرگ جنگ داخلی و نابودی قرار گیرد...

آن که دچار این بیماری است (حرکت‌های شدید و نامنظم که تشنج می‌نماید - مترجم)، چون کسی که عقل خود را از دست داده باشد، گاه در آب می‌افتد و گاه در آتش. همین وضعیت در مورد قوه‌ی سیاسی نیز صادق است؛ هنگامی که قوه‌ی روحانی، با ایجاد ترس از مجازات و امید به پاداش، اعضای دولت (جامعه - مترجم) را به حرکت درمی‌آورد، در حالی که آن‌ها باید از جانب قوای مدنی که روح دولت است به حرکت درآیند و یا هنگامی که قوه‌ی روحانی، با کلمات غریب و مجھول، فراست خلق را سرکوب می‌کند، زیرا برای ایجاد اختلاف در درون آنان به این کار نیاز دارد تا بتواند یا دولت را براندازد و یا آتش جنگ داخلی را برآفروزد.» (لویاتان، رجوع کنید به کتاب نامه در پایان بخش، تأکیدها همه جا از هابز است - معادل خارجی واژه‌ها در

به صورتی که در سطح حاکمیت، شهریار هم رئیس کلیساست و هم رئیس دولت؛ زیرا کلیسا و جمهوری مسیحی در اصل یک چیز‌اند» (نژد هابز «جمهوری مسیحی» به معنای جمهوری در کشوری است که اکثریت ساکنانش مسیحی‌اند - مترجم). (همان‌جا، فصل ۱۷، تأکید‌ها از هابز).

از فرازهای فوق نتیجه می‌گیریم که «لائیسیتِه» نژد هابز، بدون جداگیری کامل دولت و دین است، چون که لویاتان دین رسمی می‌آورد. مهم‌تر از آن، «لائیسیتِه» بدون آزادی است، چون لویاتان تمام اختیار، مستبد و مطلق است. بنابراین «لائیسیتِه»‌ی هابزی کامل نبوده بلکه ناقص است.

اما در همان عصر و در زادگاه هابز، فیلسوف بزرگ دیگری می‌زیست که رابطه‌ی دولت و دین را بهسان دیگری نگریست.

لاک؛ «لائیسیتِه» یا رواداری محدود
فیلسوف انگلیسی، جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴ میلادی) مقارن با عهد صفوی، دوره‌ی شاه عباس و صفوی دوم در ایران)، بر خلاف هابز، وضع طبیعی را قلمرو خشونت و جنگ همه‌ی علیه همه‌ی نمی‌پندارد. با این حال به‌زعم او در مقطوعی انسان‌ها نیاز به نهادی پیدا می‌کنند که از جان و مال (مالکیت) و آزادی شان حفاظت کند.

لاک، باز هم بر خلاف هابز، برای افراد جامعه حق مقاومت در برابر استم را به‌رسمیت می‌شناسد؛ زمانی که قدرت نهادین شده توسط قرارداد اجتماعی (یعنی دولت) به نیروی جباری درآید.

لاک در مقوله‌ی تسامح^۱ نیز ابداع‌گر است. او در «نامه‌هایی درباره‌ی رواداری» کثرت‌گرایی دینی، برداشت‌ها و تفسیرهای مختلف از انسجیل، اعتقادات یهودی و حتی بت پرستی... همگی را مجاز می‌شمارد. در زمینه‌ی ایمان و عقاید مذهبی، او معتقد است که زور و فشار هیچ تأثیری ندارند. البته

زیر دست، اداره شوند بسیار منطقی به نظر می‌رسد که این افراد از جانب کسی انتخاب شوند که بر همه‌ی امور صلح و جنگ حاکمیت دارد و به همان فرد نیز وابسته باشند.

۱۱. برای حفظ صلح عمومی بسیار اهمیت دارد که از ابراز و طرح هر عقیده و آموزه‌ای که مردم را تشویق به نافرمانی از قوانین دولتی - یعنی دستورهای شهریار یا شورایی که در مقام قدرت حاکمه قرار دارد - یا تحریک به مقاومت می‌کند، جلوگیری به عمل آید... در نتیجه حق قضاؤت درباره‌ی عقاید یا آموزه‌های مغایر با نظام و آسایش عمومی و حق ممانعت از ترویج آن‌ها به قانون‌گذار یا دیوانی تعلق می‌گیرد که قدرت حاکمه به او داده شده است.

۱۵. ... مالکیت چیز‌ها هنگامی آغاز می‌شود که جسامع مدنی مستقر می‌شوند. پس آن‌چه مال می‌نامیم چیزی است که هر فردی می‌تواند، با اجازه‌ی شهر یعنی با اجازه‌ی کسی که قدرت حاکمه به وی واگذار شده است برای خود نگه دارد، بدون آن که بر خلاف قانون کاری کرده باشد.

۱۸. پس آشکار است که در هر جامعه‌ی مدنی، فرد یا دیوان و یا مجتمعی وجود دارد که بر افراد آن جامعه به همان انداره قدرتمند است که هر کس در خارج از جامعه بر فرد خود توواناست. قدرتی که به یک اتوریته‌ی حاکم و مطلق بر می‌گردد و تا آن جا بسط و توسعه می‌یابد که نیروهای جمهوری اجازه دهند... حال اگر این قدرت را به چندند فرد دهند، من جمع آن‌ها را دیوان حاکم می‌نامم و اگر به یک نفر واگذار کنند، چنین فردی به تنها یی بالاترین مقام سیاسی را احراز می‌کند و شایسته‌ی نام شهریار یا رئیس دولت است. اختیارات این قدرت حاکمه که در ضمن نشانه‌های آن‌اند عبارت‌اند از لغو قوانین، اعلام جنگ، عقد صلح، برگزاری محاکمات و قضاؤت، چه مستقیم و چه غیرمستقیم، انتخاب همه‌ی افسران، دولتمردان و مشاوران...» (هابز، شهر وند).

سرانجام قدرت حاکمه‌ی مطلق بر امور دین نیز اختیارم تام دارد: «۲۸... و در کشورهای مسیحی، قضاؤت چه درباره‌ی امور روحانی و چه دنیوی، متعلق به بازوی سکولار یا قدرت سیاسی است

در دو اثر او درباره‌ی روداری می‌خوانیم:
 «دولت، به عقیده‌ی من، جامعه‌ی نهادینه شده‌ای از انسان‌ها با تنها هدف ایجاد، حفظ و ترقی منافع مدنی آن‌هاست. من منافع مدنی را زندگی، آزادی، سلامتی بدن و هم‌چنین تملک بر دارایی‌های بیرونی چون پول، زمین، خانه، اثاثیه و دیگر چیزهایی از این سرشت می‌نامم.»

حال برای این که قوه‌ی سیاسی متقاعد شود که قانون‌گذار تنها باید به امور دنیوی پرداخته و پارا از این حد فراتر نگذارد، که حوزه‌ی عمل قوه‌ی مدنی باید محدود به حفظ و ترقی مایملک این‌جهانی شود و این که قوه‌ی نامبرده به هیچ‌وجه نمی‌تواند و نماید کاری به رستگاری روح بشر داشته باشد، کافی است به دلایل زیر که به نظر من اثبات‌گرند توجه کنیم.

در درجه‌ی اول به این ادله که خداوند امر مراقبت نفس را، به طریق اولی، به قانون‌گذار مدنی سپرده است و به نظر نمی‌رسد که هرگز به کسی گفته باشد که می‌تواند دیگران را ملزم به پذیرش دین خویش کند. حتی رضایت و توافق مردم با این کار نیز چنین حقی بقانون‌گذار نمی‌دهد. زیرا امکان ندارد که انسان اختیار رستگاری روحش را رها کند و آن قدر کورذهن باشد که آن را در اختیار دیگری، شهربار یا فردی دیگر، قرار دهد و از آن کس پخواهد که پرایش ایمان یا مذهبی آورد...

در درجه‌ی دوم، مراقبت روح جزو وظایف قوه‌ی سیاسی نیست زیرا حوزه‌ی کار این قوه محدود به امور خارجی است. لیکن دین حقیقی، همان‌طور که تأکید کردیم، باوراندن درونی روح است و بآن کسب رضایت خدا ناممکن می‌گردد. اضافه کنیم که قوه‌ی فاهمه‌ی انسان از سرشنی برخوردار است که بنا بر آن هیچ‌چیز را نمی‌توان با توسل به زور به او قبولاند. مصادره‌ی املاک، زندان، زجر و آزار هیچ‌کدام قادر نمی‌شوند قضایت درونی ما نسبت به اشیا را تغییر دهند و یا نابود کنند.

اما وضع قانون، ایجاب اطاعت و اجراء از طریق زور همه تنها وظایف قوه‌ی سیاسی است. پس بر این اساس است که من مدافعان نظری

لاک اعمال قهر و جبر از سوی دولت را به طور کلی رد نمی‌کند و حتی برای آن در حوزه‌ی مناسبات اجتماعی و افکار و آرای غیردینی مشروعیت قایل است. لیکن به باور او، در حوزه‌ی ایمان و اعتقادات مذهبی، توسل به قهر و جبر برای تحییل حقیقت واحدی در مورد رستگاری بشرطه به جایی نمی‌برد و محکوم به شکست است.

اما نزد لاک، رابطه‌ی دولت با دین بهویژه با مذهب پروستان هیچ‌گاه قطع نمی‌شود. او قانون الهی را عامل انسجام و اتحاد انسان‌ها و بنیاد تعهد آن‌ها نسبت به جامعه و قرارداد اجتماعی می‌شناسد. دولت و کلیسا دو حوزه‌ی کاملاً جدا از هم را تشکیل نمی‌دهند. «سیاست»، مستقل از دین تسبیح و تعیین نمی‌شود. اما با این حال، اجتماعات دینی و به خصوص کلیسای کاتولیک باید در کار دولت دخالت کنند. فعالیت آن‌ها تا آن‌جا آزاد است و مورد حمایت و پشتیبانی دولت قرار می‌گیرد که در چارچوب جامعه‌ی مدنی (حوزه‌ی خصوصی به معنای حقوقی آن) و امور روحانی باقی بماند. انجمن‌های دینی مورد نظر لاک که جوامع پروستان انگلیس‌اند نماید تبدیل به نهادهای دولتی شوند و دست به فعالیت سیاسی زنند. زیرا در این صورت نمی‌توانند وفاداری خود را نسبت به دولت حفظ کنند. لاک، هم‌چون هابز، بر این باور است که فرمان‌برداری سیاسی نمی‌تواند دوگانه باشد. فرمان‌بری از اتوریته‌ی دولتی باید در رقابت با فرمان‌بری از اتوریته‌ی کلیسایی قرار گیرد، آن‌هم دستگاهی چون کلیسای کاتولیک و در رأس آن پاپ که می‌خواهند در امور سیاسی و قدرت حاکمه اعمال نفوذ کنند.

پس «لایسیته» نزد لاک نیز جدایی تمام و تمام دولت از دین نیست ولی توأم با رواداری و آزادی و جدان و ادیان است. اما این رواداری، خود نیز کامل نبوده بلکه ناقص است. محدود است، زیرا دو گروه دینی - عقیدتی را از حقوق شهر و ندی محروم می‌کند: کاتولیک‌ها و خداناباوران (آته‌ایست‌ها). اولی‌ها را به این دلیل که مطیع اواخر و اتیکان‌اند و دومی‌ها را از این بابت که چون از خدا نمی‌هراسند، پس زیر قول و قرارهای خود می‌زنند و در نتیجه غیرقابل اطمینان‌اند.

اسپینوزا: لائیسیتی کامل

فیلسوف هلندی، بارونخ دو اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷ میلادی هم عصر لاک) از یک خانواده‌ی یهودی و پر تغایر تبار که تحت فشار انگلیسیون کلیساً کاتولیک به هلند مهاجرت کرده بود، بر می‌خاست؛ او که در کانون لیبرالیسم اروپا می‌زیست (نیمه‌ی سده هفدهم در هلند و در شهر آمستردام)، او که با نحله‌های مختلف دینی و غیر دینی، از اقوایا و ملیت‌های مختلف اروپایی چون پروتستان‌ها، کاتولیک‌ها و یهودیان و هم‌چنین آزادی خواهان و آزاداندیشان، لیبرال‌ها، جمهوری خواهان و پناهندگان سیاسی و عقیدتی... در تماس بود؛ او که با عده‌ای از این رنگین‌کمان یک گروه مطالعاتی (معروف به هسته‌ی اسپینوزایی) تشکیل داده بود و سرانجام او که از جامعه‌ی یهودیان به عنوان ملحد تکفیر و طرد شده بود، بهتر از هر کس دیگری در آن زمان می‌توانست درباره‌ی مناسبات دولت و دین سخن بگوید.^۱

اسپینوزا اصول ایمانی و جزئی جدیدی طرح نمی‌کند. او تنها وضعیت را می‌طلبد و فرامی‌خواند که در آن هر کس از یک سو بتواند آزادانه زندگی معنوی خود را انتخاب و از سوی دیگر فرمانبرداری سیاسی خود را تنها با توجه به مشروعيت قوانین تعیین و تنظیم کند. به‌زعم او، قوانین در یک حکومت قانونی زمانی مشروعيت دارند که الزاماً نه مطابق با میل و وجودان این

یا آن فرد بلکه بر سیاق الزامات حاکمیت دموکراتیک وضع شده باشد. جدا ای دولت و دین نزد اسپینوزا دو وجهه دارد: یکی آزادی اندیشه، عقیده، بیان و وجودان است که دولت باید آن‌ها را تأمین و تضمین کند و دیگری تعیت افراد جامعه از قوانین است که مشروعيت خود را نه از دین بلکه تنها از حاکمیت دموکراتیک کسب می‌کنند.

«ما نشان دادیم که در یک دولت دموکراتیک (که بیشترین قرابت را با وضع طبیعی دارد) (تعريف اسپینوزا از وضع طبیعی همان‌طور که

^۱. درباره اسپینوزا رجوع کنید به سلسله بحث‌های ما در نشریه‌ی طرحی نو تحت عنوان چهار لحظه‌ی گستاخ فلسفه کلاسیک سیاسی - لحظه‌ی اسپینوزایی، شماره‌های ۷۵ و ۷۳، ۷۷ و ۷۵.

هستم که طبق آن اختیارات قوه‌ی سیاسی نباید تا آن جا رود که از طریق قوانین، اصول ایمانی تدوین و یا شکل‌های آیین مذهبی تعیین کند. زیرا قوانین بدون مجازات هیچ قدرتی ندارند و مجازات در امور دین، اگر نگوییم ناعادلانه، اما کاملاً بیهوده‌اند چون هرگز قادر به اقناع روح انسان نمی‌شوند.

... سرانجام، آن‌ها که وجود خدا را نمی‌کنند نباید مورد تسامح قرار گیرند، زیرا وعده‌ها، قراردادها، پیمان‌ها و شهادت‌ها که اصلی ترین روابط جامعه‌ی مدنی را تشکیل می‌دهند، هیچ بی‌دینی (آنهای) را متعهد به احابت قولش نمی‌کنند. اگر اعتقاد به خدا را از جهان بیرون رانیم، بلاواسطه بی‌نظمی و اغتشاش عمومی را وارد کرده‌ایم.»

«پاییست‌ها (طرفداران پاپ - م) را از نعم رواداری هیچ نباید بهره‌مند کرد زیرا هنگامی که آن‌ها به قدرت می‌رسند، وظیفه‌ی خود می‌دانند که آن نعم را از دیگران سلب کنند. پس عقلاتی نیست که آزادی مذهبی برای کسانی قایل شویم که خود یک اصل عمومی را زیر پا می‌گذارند، آن اصلی که می‌گویید نباید دیگران را به خاطر پیروی از دینی که مغایر با دین‌ماست، مورد اذیت و آزار قرار داد.»^۲ جان لاک، «نامه درباره رواداری».

خلاصه کنیم: نزد هر دو فیلسوف نامدار انگلیسی، ما با «لائیسیت» به معنای کاملی که در گفتار اول خود تعریف و در اینجا نیز تصریح کردیم، مواجه نیستیم. نزد یکی (هابز) «جادایی» در شکل اقتدار دولت بر دین هست لیکن آزادی و به‌ویژه آزادی عقیده و وجودان نیست. نزد دیگری (لاک) آزادی عقیده و وجودان - جز برای کاتولیک‌ها و آنهایست‌ها - هست ولی در قالب وحدت دولت و دین پروتستان.

در آن زمان، یعنی در نیمه‌ی دوم سده هفدهم، باید از درباری مانش عبور می‌کردیم و به هلند و بندر آمستردام می‌رفتیم تا با نخستین فیلسوف لائیسیت به معنای کامل آن آشنا می‌شدیم.

برخورداری از آزادی کامل از اولی کاملاً جداست. مسئولان و مأموران امور دینی نباید هیچ کاری با دولت داشته باشند. زیرا این نهاد یک جامعه‌ی حقوقی است و تحت آمریت قوانین مدنی اداره می‌شود. دولت باید انحصار تعین قواعد و قوانین ناظر بر امور اجزایی را در دست خود گیرد و بزر همه‌ی اعمال (پیروزی)، حتی آن‌هایی که به تظاهر خارجی آزادی‌های مذهبی متربوط می‌شوند، نظارت داشته باشد. اما این امر به این معنا نیست که دولت می‌تواند در تعیین طبیعت و سرنشت تظاهرات دینی دخالت کند.

«ما به روشنی می‌بینیم که: ۱. تا چه اندازه هم برای دین و هم برای دولت زیان‌بار است که به صاحب منصبان و مأموران امور دینی کمترین حق قانون‌گذاری و یا حق انجام امور دولتی عطا شود...»

۲. تا چه اندازه خطرناک است که قواعد حقوق الهی را با مسایلی که صرفاً جنبه‌ی نظری دارند (پس تغییر پذیرند - م) پیوند دهیم... ما می‌بینیم تا چه اندازه هم برای دولت و هم برای دین لازم است که برای حاکمیت قانونی^۱ حق تصمیم‌گیری درباره‌ی آن چه مشروع هست و نیست به رسمیت شناخت شود. درواقع اگر در گذشته حق تصمیم‌گیری درباره‌ی امور (دولتی - م) حتی به پیغمبران خدا نیز عطا نگردید بی آن که آسبی به دولت یا دین وارد آید، امروز نیز، به طریق اولی، نباید آن حق را به کسانی داد که نه آیینده نگرد و نه معجزه می‌کنند.» (رساله‌ی «بزدانشناصی - سیاسی»، فصل هجدهم).

بدین‌سان، دویست سال پیش از آن که لائیسیت در غرب برقرار و نامش ابداع شود، نظریه‌ی آن از سوی اسپینوza به صورت کاملی ارائه می‌شود. لائیسیت‌های کامل که حتی نزد تورسین اصلی قرارداد/اجتماعی یافت نخواهد شد.

روسو: «لائیسیت» یا «قرارداد» به علاوه‌ی «دین مدنی»
اندیشه‌ی فلسفی - سیاسی ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸ میلادی، هم‌زمان با فروپاشی صفویه و حکومت‌های نادرشاه و کریم‌خان زند در ایران) بر فکر

می‌بینیم و ما در بحث‌های اسپینوزایی خود نشان داده‌ایم **با تعریف کلاسیک هابزی - جنگ همه علیه همه - همان نیست**) همه‌ی افراد طبق قرارنامه‌ی مشترکی رفتار می‌کنند. اما هرکس به شیوه‌ی خود قضاوat و استدلال می‌کند. از این‌رو چون انسان‌ها یکسان‌فکر نمی‌کنند، با هم مقرر کرده‌اند که به آن رأیی که اکثریت را متحدد کند قدرت قانونی دهند، با این شرط که اگر پس از آن در برابر رأی بهتری انسان‌ها آزادی رأی داشته باشند، بیش‌تر از وضع طبیعی فاصله‌ی می‌گیرند و قهر حکومتی افزون‌تر می‌گردد... باید که شهر آمستردام برای ما نمونه باشد. شهری که تحسین همه‌ی ملل را برانگیخته و به سود خود میوه‌ی آزادی را چشیده است. در این جمهوری بسی آباد و در این شهر بسی رفیع، انسان‌ها از همه‌ی ملت‌ها و همه‌ی فرقه‌های مذهبی با هم در اتفاق کامل زندگی می‌کنند و تنها از این بابت نگران‌اند که کسی که می‌خواهد به او قرض بدنه‌د متمول است یا مستمند، معتمد است یا متنقلب. وانگهی، در این‌جایی یا فرقه‌گری به کمک آن‌ها نمی‌آید زیرا در محکمه و در برابر قاضی به استناد آن‌ها نمی‌توانند از حق خود دفاع کنند. و این در حالی است که مطلقاً هیچ فرقه‌ای یافت نمی‌شود، حتی نفرت‌انگیز‌ترین آن‌ها، که اعضاش (با این شرط که به کسی آسیب نرسانند، حق کسی را پایمال نکنند و شرافتمندانه زندگی کنند) مورد حمایت و پشتیبانی قانون‌گذار قرار نگیرد...

به این ترتیب ما نشان داده‌ایم که ۱- امکان ندارد بتوان آزادی اندیشه را از انسان‌ها سلب کرد و ۲- که این آزادی می‌تواند برای هر فرد به رسمیت شناخته شود و هرکس می‌تواند آن را پاس دارد بدون این که برای حق و اتوریتی حاکمیت خطری در بر داشته باشد.»

(رساله‌ی بزدانشناصی - سیاسی، فصل بیستم)

در همین رساله، اسپینوزا به صورت قاطعی از ضرورت جدایی اصولی اتوریتی دینی از اتوریتی سیاسی سخن می‌راند. او بر دوگونه عملکرد متمایز از هم تأکید می‌ورزد. از یک‌سو، حوزه‌ی عمل مشروع دولت که ناظر بر اجرای قوانین جامعه است و از سوی دیگر حوزه‌ی عمل اعتقادات مذهبی که در عین

می‌رسیم و آن این است که قرارداد اجتماعی میان شهر وندان برابر ای ایجاد می‌کند که بر حسب آن همه‌ی افراد جامعه در شرایط مشترکی قرار می‌گیرند و همه از حقوق برابری بهره‌مند می‌شوند. به این ترتیب، بنا بر سرشت قرارداد، هر عملکرد حاکمیت، یعنی هر اقدام واقعی و اصلی اراده‌ی عمومی، همه‌ی شهر وندان را به صورت برابرانه موظف به انجام کاری و بهر برداری از حقوقی می‌کند. به این سان، قدرت حاکمه (حاکمیت -M) تنها ملت را به صورت یک پیکر^۱ می‌شناسد و از اعضای تشکیل‌دهنده‌ی این پیکر هیچ عضوی را از عضو دیگری متمایز نمی‌کند.» (زان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی، بند دوم از فصل چهارم).

حمایت روسو از ضرورت جدایی دولت و دین و تأکید او بر آزادی وجود، مستقیم از موضع قراردادی و برابری خواهانه‌ی او سرچشم می‌گیرد. روسو با تأکید بر این نکته‌ی اساسی که اختلاط دولت با دین با سرشت هر کدام منافات دارد و در نتیجه به زیان هردو تمام می‌شود، پایه‌های نظری «جدایی» را می‌نهاد. فکری که، همان‌طور که در گفتارهای آتی خواهیم دید، چند سال بعد و تا اندازه‌ای در انقلاب کبیر ۱۷۸۹ فرانسه جامه‌ی عمل پوشید. روسو با طرح «حدود قدرت حاکمه» به ایده‌ی «جدایی» یک بیان نظری نیرومند می‌پخشید. طبق آن، میدان دخالت‌گری قوانین - و از طریق آن‌ها قدرت حاکمه و دولت - به منافع و مصالح عمومی افراد جامعه محدود می‌شود. هر آن‌چه جزو مشترکات عمومی نیست و یا «زنگیری» بی‌ثمر بر دست و پای دولت است خارج از آن محدوده قرار می‌گیرد. در محدوده‌ی دولتی، هیچ اصول دین اجباری و برتری جویانه، هیچ جرم منع کننده و داغ ننگزنده‌ای نمی‌تواند مطرح باشد.

«آن‌ها که می‌خواستند از مسیحیت دینی ملی بسازند و آن را در نظام قانون‌گذاری، چون بخشی تشکیل‌دهنده، وارد کنند، با این کار خود مرتكب دو خطای زیان‌بار شدند: یکی در مقابل دین و دیگری نسبت به دولت. آن‌ها از روح عیسی مسیح که قلمروش به این جهان تعلق ندارد،

«ازاده‌ی عمومی» بنیان شده است. دو وجه اصلی آن، یکی منافع مشترک و دیگری حاکمیت (مردم)^۱ است. مطابق این نظریه، بنیاد حقوق و جامعه‌ی سیاسی بر مجموعه‌ی شهر وندان استوار است. شهر وندانی که چون یک کلیت عمل، و آزادانه قوانین اجتماعی را وضع می‌کنند. قوانینی که در مورد هر فرد جامعه، برابرانه، به مورد اجرا گذارده می‌شوند. مبنای حکومت و دولت در چنین نظامی «قرارداد اجتماعی» است. به سیاق آن، حاکمیت (یعنی Etat یا دولت قانونی و منتخب مردم) میان اراده و منافع عمومی است، زیرا عame‌ی مردم، آزادانه و بر اساس عقد پیمانی میان خود، تصمیم می‌گیرند که آن را (حاکمیت را) بر خود و برای خود حاکم گردانند. طبق این نظریه، انسان‌ها با از دست دادن بخشی از آزادی‌های فردی خود به سود حاکمیتی که ترجمان اراده‌ی عمومی است، در حقیقت هیچ چیز از دست نمی‌دهند، چون همان مقدار آزادی را که با یک دست از خود جدا و به حاکمیت واگذار کرده‌اند، از طریق دیگری - چون کارکرد حاکمیت به نفع عموم و در نتیجه به نفع هر یک از افراد جامعه هست - مسجدداً صاحب می‌شوند. پس مشروعیت حاکمیت و نظام، در یک کلام، از همین قرارداد آزادانه و داوطلبانه‌ی مردم برای اعمال اراده‌ی عمومی خود بر می‌تابد. اما آن‌چه در نظریه‌ی قراردادی روسویی برای بحث لائیسیتی ما اهمیت دارد این است که بر اساس آن، هیچ بخشی از خلق (چه از نظر ملیتی یا قومی و یا به لحاظ عقیدتی که شامل مؤمنان، آگنوستیک‌ها و بی‌خدایان می‌شود و یا طبق هر تقسیم‌بندی اجتماعی یا سیاسی دیگر...) از حق و امتیاز ویژه یا برتری نسبت به بخش‌های دیگر برخوردار نمی‌شود، چون در غیر این صورت اصل برابری یا قرارداد برابرانه میان افراد جامعه زیر پا گذارده می‌شود. در تصریح این نکته‌ی مهم در اندیشه‌ی برابری خواهانه‌ی روسویی، فرازی از اثر معروف او، قرارداد اجتماعی، را می‌آوریم:

«از هر سویی که به اصل نایل شویم، همواره به یک نتیجه‌ی واحد

و نه دین کنونی کلیساي مسيح. اما اين دين، دين انسان است و نه دين شهروند. ديني است كه فرد را به عنوان انسان به خدايش نزديك اما به عنوان شهروند از دولت و امور دنيوي اش دور مي كند. پس اين دين با روح اجتماعي در تضاد قرار مي گيرد و مردود است.

نوع دوم، دين شهر باستان است، با خدايان، دگمها، آين ها و مراسم اش. ديني است كه تنها در محدوده يك شهر عمل مي كند و هرچه خارج از آن است را ييگانه، كفر و بربريت مي خواند. چنین ديني، هم نيك است چون

خداپرستي را با عشق به قانون و خدمت به دولت - شهر درهم مي آميزد و هم شر است چون انسانها را با خرافات گول مي زند و به حذف ديگري (باورمندان به اديان خارجي) و سركوب آنها مي انجامد.

اما دين سومي نيز وجود دارد كه همانا دين مسيحي رومي، دين کشيشان است. ديني است كه به انسانها دو قانون گذاري، دو زمامدار و دو مسنه مي دهد. ديني است كه انسانها را تابع تکاليف متضاد مي کند. از اين كه آنها بتوانند در عين حال هم مؤمن باشند و هم شهروند، جلوگيري مي کند. چنین ديني مسلماً از دو نوع اول بسي بدتر است زيرا كه اتفاق و اتحاد جامعه را از هم مي پاشد.

پس نزد روسو هر عاملی يا هزنهادي كه انسان را با خودش در تضاد قرار دهد، فاقد ارزش است. از اين روست كه نظر يهی روسوبي دين مدنی، بيش از هرچيز، در راستاي ضرورت پروري مردم از يك رشته اصول و قواعد اخلاقی - مدنی (ونه دگم) برای حفظ و تحکيم وحدت و انسجام اجتماعي قابل فهم و توضيح است.

حال برای دولت بسي مهم است كه هر شهروند برخوردار از ديني باشد كه او را به دوست داشتن تکاليفش تشويق کند...

پس به اين ترتيب، يك اصول دين کاملاً مدنی وجود خواهد داشت و قوای حاكمه موظف خواهد بود مoward آن را تعیین کند، البته نه به صورت دگمهاي مذهبی بلکه به منزله ای احساسات اجتماعی که بدون آنها نه می توان شهر وند خوبی بود و نه انسان مؤمنی. (روسو، قرارداد اجتماعی، فصل هشتم).

منحرف شدند و با درآمیختن منافع زمینی و مذهب، اصالت آسمانی مسيح را آلوده کردند، و از آن سلاحی برای جباران و ابزاری برای سوکوب گران ساختند. آنان، در همان حال، احکام سیاست را کم تر خدشه دار نکرند، زیرا به جای ساده کردن دستگاه دولتی آن را با ساز و برگ های خارجی و زايد و اضافي ترکيب کرden. در نتيجه، آن ها موجب نقار و نزع در تمام کشورهای مسيحي اي شده اند که دين را وارد نظام سیاسي خود کرده اند. (زانژاک روسو، در مكتوب اول از کوهستان).

در مورد وجه ديگر نظر يهی لائیسيت، يعني آزاد اديان، موضع روسو بسيار روشن و صريح است. هيج كس را نباید به زور وادر به پذيرفتن مذهب یا عقیده ای کرد.

«کسی که خدمتگار خوب دولت است، به هيج كس نباید درباره طریقی که به خدايش خدمت می کند، حساب پس دهد.» من هم، چون شما، از اين بابت که هر كس در حوزه ای اعتقاد و ايمان از آزادی كامل برخوردار نیست بسيار آزردهام. از اين که انسان جسارت می کند و درون وجودانها يعني جايی که نباید دخالت کند را تحت کنترل قرار می دهد.» (نامه‌ی ۱۸ آوت ۱۷۵۶ به ولتر).

با اين همه اما، موضع روسو، جدائی كامل دولت از دين نیست. او در فصل هشتم و پایانی قرارداد اجتماعی از ضرورت يك «دين مدنی»^۱ سخن به ميان می آورد. چنین فکري، نزد او، گرچه معمايی و مسئله برانگيز است، لیکن هيج به معنای دخالت کلیساي مسيحي در امور دولت و قانون گذاري و يا به معنای اجرای دگمها و آين های دست و پا گير و خرافاتي، حذف کننده و سركوبگر نیست. روسو، در همان فصل و در پي نگاهی اساساً تاریخي به نقش مذهب در جوامع بشری، از سه نوع دين، صحبت می کند:

نوع اول، ديني است که نه عبادت گاه دارد نه محراب و نه آين بلکه تنها کيش درونی، خالص و ساده پروردگار است. دين خود مسيح و انجليل است

است زیرا علت آن، ضعف ادراک نیست بلکه کمبود عزم و شجاعت در استفاده از فهم خود بدون سرپرستی دیگری است. *Sapere audet* باش در به کار گرفتن قوه‌ی فاهمه‌ای که در خود داری! این است حکمت روشنگران...

تن پروری و سیستمی سبب می‌شوند که تعداد زیادی از انسان‌ها... در طول زندگی شان و به میل خود تحت قیومیت باقی بمانند. آن‌ها طوری عمل می‌کنند که دیگران به سادگی سرپرستی آن‌ها را به چنگ می‌آورند. چه سهل است تحت قیومیت قرار گرفتن. اگر کتابی دارم که به جای من درک می‌کند، اگر رهبر معنوی ای دارم که به جای من فکر می‌کند، اگر پژوهشکی دارم که به جای من درباره‌ی رژیم غذایی ام تصمیم می‌گیرد و غیره... در این صورت چه لزومی دارد که زحمت به خود راه دهم. از آن هنگامی که می‌توانم مبلغی پردازم، من دیگر نیازی به فکر کردن ندارم چون دیگران به جای من این کار مشقت‌بار را بر عهده می‌گیرند...

اما برای روشنگران هیچ چیز ضروری تر از آزادی نیست. هیچ چیز ضروری تر از رام و دست آموزترین چیزی که آزادی می‌نامندش، یعنی استفاده‌ی عمومی از خرد در تمامی جهات، نیست. حال من از هرسو می‌شونم: تعقل نکن! ارتضی می‌گوید؛ تعقل نکن! مشق نظام کن! مأمور اداره‌ی مالیات می‌گوید؛ تعقل نکن! پرداز! کشیش می‌گوید؛ تعقل نکن! ایمان آور! (یک حکمران جهان می‌گوید: هرچقدر می‌خواهی و درباره‌ی هرچیز که مایلی تعقل کن، ولی اطاعت کن!) این‌ها همه در این‌جا تحدید آزادی است. اما چه تحدیدی مانع روشنگری می‌شود؟... پاسخ من این است: استفاده‌ی عمومی از خرد خود همواره باید آزاد باشد و این تنها خرد است که نزد انسان‌ها روشنایی می‌آورد. (کانت در روشنگری چیست؟)

بر پایه‌ی دو اصل آزادی اندیشه و خردورزی است که کانت کلیسا‌سالاری را به زیر نقد می‌کشد. کارکرد کلیسا تنها به سان فعالیتی دینی در امور روحانی و در حد انجمنهای مذهبی — که در ضمن باید آزاد باشند — شناخته نمی‌شود. در حقیقت، در طول تاریخ، عملکرد واقعی کلیسا همواره اعمال سلطه‌ی سیاسی بوده.

به این ترتیب، نظریه‌پرداز قرارداد اجتماعی، با این که «جمهوری مسیحی» را بی معنا می‌داند چون «هریک از این دو کلمه، کلمه‌ی دیگر را حذف می‌کند» و با این که جدایی دولت و کلیسا را به نام حاکمیت عموم صریحاً فرامی‌خواند، اما دین مدنی یا اجتماعی را نیز چون یکی از بازاران دولت و اراده‌ی عمومی برای تحقق و تحکیم اتحاد و انسجام ملی و احساس مسئولیت شهر و ندی، نه تنها جایز و مفید بلکه حتی ضروری می‌شمارد.

Aufklärung: «لاشیسته» یا دولت «بدون قیم» و *Aufklärung* امانتوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴ میلادی)، مقارن با دوران نادرشاه، کریم خان زند و آغاز عصر قاجار) فلسفی مسیحی و پرتوستان بود. از این رو، نقد مسیحیت او نمی‌تواند به معنای نقد دین مسیح در مفهوم اخض آن یعنی دین انجیل باشد. بلکه به معنای نفي سلطه‌ی سیاسی مذهب یا کلیسا‌سالاری باید تلقی شود. او در رساله‌ی معروفش به نام «دین در درون مرزهای خرد محض» ادعایه‌ای علیه تجسم تاریخی مسیحیت در شکل سلطه‌ی مذهبی - سیاسی و آزادی سیزی می‌نویسد. اثری که او را با دولت پروس درگیر می‌کند، به طوری که پادشاه این کشور، فردیک گیوم دوم، در ابلاغی به کانت دستور می‌دهد که از آن پس وی درباره‌ی مسائل دینی از اظهارنظر خودداری کند.

بنیان فلسفی ایده‌ی نفی دین سالاری سیاسی نزد کانت را می‌توان در یک رساله‌ی کوتاه او تحت عنوان «*Aufklärung* (روشنگری) چیست؟» مطالعه کرد؛ آن‌جا که کانت به دفاع پرشور از خود مختاری قوه‌ی داوری انسان می‌پردازد. زمانی که انسان «بالغ» شده است یعنی نیازی به قیم و سرپرست ندارد، مسئول خود و صاحب افکار خویش است. هیچ کس نمی‌تواند و نباید قوه‌ی داوری خود را به شخص دیگری واگذار کند. هیچ کس نمی‌تواند و نباید به جای دیگری فکر کند.

Aufklärung یعنی خروج انسان از قیومیتی که خود مسئول آن است. چنین وضعیتی ناشی از ناتوانی انسان در به کار انداختن قوه‌ی ادراک خود بدون هدایت دیگری است. انسان خود مسئول قیومیت خویش

روشنگری^۱ است. آن‌چه قربانی می‌شود، هم آزادی و هم تعقل است. نقد کانتی دین سالاری بر اساس آزادی و خردگرایی، الهام بخش بسیاری از متفکران زمانه‌ی کانت و پس از او می‌شود. از آن میان، یکی از بزرگترین آن‌ها، فیلسوف «روح مطلق» در دوره‌ی جوانی اش بود.

هکل جوان: «لائیسیت» یا جدایی دولت و «دین مثبت»

گئورگ ویلهلم فردریک هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱ میلادی)، مقارن با حکومت فتحعلی شاه قاجار در ایران، در حقیقت، فیلسوف «جدایی دولت و دین» نبود. از این رو قرار دادن نام او در ردیف بانیان فلسفی ایده‌ی «لائیسیت»، شاید نادرست و عجیب به نظر آید. اما باید توجه کرد که نظرات هگل درباره‌ی «جدایی دولت و دین» در طول حیات فکری اش تغییراتی پیدا می‌کنند، با این که در اساس از دوره‌ی فرانکفورت (۱۷۹۷) به بعد و به ویژه در اصول فلسفی حق (۱۸۲۱) از یک بنیاد واحد انسجام یافته برخوردارند. هگل شناسان درباره‌ی رابطه‌ی دولت و دین سه دوره‌ی مشخص در فعالیت فلسفی او تمیز داده‌اند که از آن میان دوره‌ی دوم، به طور خاص مورد تأمل بیشتر مانند خواهد گرفت.

دوره‌ی اول، موسوم به دوره‌ی توینگنی (اقامت هگل در شهر توینگن آلمان در سال‌های ۱۷۸۸ تا ۱۷۹۴)، زمانه‌ی شیفتگی او به دین خلق^۲ (یا دین دولت - شهری) در یونان باستان است. موضع هگل در این مقطع امتزاج دین و دولت بهسان نمونه‌ی آن در بولیس یا دولت شهرهای یونانی چون آتن است. آرمان هگل جوان، دینی است که عمیقاً با شهر و مردم آن از طریق مراسم، آینه‌ها و جشن‌ها عجین شده است. آزادی یا یک‌بختی یونانیان وحدت سیاست و دین را ایجاد می‌کند: خدای حقیقی آن، دختر زئوس، آتنا است. هم خدای فرزانگی است و هم رئیس دادگاه شهر (در تراژدی خیرخواهان^۳ اثیل).

«تکوین روح خلق، بخشی امر دین خلق و بخشی کار روابط سیاسی است.»

است. آن‌چه او در نقد دین افشا می‌کند، از مسیحیت پاپی بسی فراتر می‌رود و همه‌ی ادیان تک خدایی را شامل می‌شود؛ آن‌ها که دعوی حاکمیت سیاسی می‌کنند.

(چگونه در مسیحیت غرب، رهبر روحانی فرمان‌روایی می‌کرد و با چوب‌دست جادویی تکفیر، پادشاهان را، چون کودکان، تهدید و تنبیه می‌کرد. چگونه آن‌ها را تحریک به جنگ با خارجی‌ها (جنگ‌های صلیبی) می‌کرد که در نتیجه بخشی از جهان بی‌سرنوشتی می‌شد. چگونه پادشاه می‌شوراند و سرانجام، چگونه در بین مؤمنان به مسیحیتی که یکی و مدعی جهان‌روایی بود، تنها به این جرم که دگراندیش بودند، آتش‌کین بر می‌افروخت. ریشه‌ی این وضعیت افتراء که حتی امروزه تنها نفع سیاسی می‌تواند از تظاهرات خونین آن جلوگیری کند، در همان اصل ایمانی کلیسا به یک اتوریته‌ی استبدادی نهفته است... اگر بخواهیم تاریخ مسیحیت را در یک نگاه، چونان تابلویی، ترسیم کیم باشد چنین بانگ حیرت برآوریم: *Tantum religio potuit suadere malorum*: (چه بدی‌ها که دین بر نینگیخته است).

هنگامی که قوانین ایمانی بخشی از قانون اساسی شوند، این کشیشان اند که فرمانروایی می‌کنند. کسانی که فکر می‌کنند از تعقل و حتی در نهایت از علم تفسیر می‌توانند به راستی صرف نظر کنند چون خود را تنها حافظ و مفسر مجاز اراده‌ی قانون‌گذار نامه‌ی و صاحب اختیار انحصاری آن‌چه ایمان تجویز می‌کند، می‌دانند. در نتیجه، به یعنی قدرتی که در دست داردند، وظیفه‌ی آن‌ها نه اقتاع بلکه امر و نهی است. حال از آن جا که خارج از روحانیت مابقی همه لائیک اند (از جمله رهبر سامان سیاسی)، در نهایت این کلیساست که بر دولت حکومت می‌کند، نه البته دقیقاً از طریق زور بلکه با نفوذ در روح انسان.» (کات در «دین در درون مرزهای خرد مغضّن»).

به این سان، نزد اصلی ترین فیلسوف روشگری غرب، در آمیزی «اتوریته‌ی سیاسی» و «اتوریته‌ی دینی»، تلفیق قوانین ایمانی با قانون اساسی، به دین سالاری یا حکومت کشیشان می‌انجامد. در این راه آن‌چه به خطوط می‌افتد

«روح یک خلق، تاریخ، مذهب و میزان آزادی سیاسی نمی‌گذارند این پدیده‌ها را جدا از هم مورد توجه قرار دهیم... آن‌ها همگی در پیوند با هم تبیه شده‌اند.» (هگل در «قطعه‌ای درباره‌ی دین خلق و مسیحیت»، برای عنوان‌های خارجی نوشته‌های هگل و دیگران که به زبان فارسی ترجمه نشده‌اند، در همه جا رجوع کنید به کتاب‌نامه‌ی پایانی این بخش).

دوره‌ی دوم، موسوم به پرنی (اقامت هگل در شهر برلن در سوئیس از ۱۷۹۳ تا ۱۷۹۶) زمانی است که هگل از جدایی دولت و دین حمایت می‌کند. از این پس و برای همیشه مقوله‌ی Volksreligion از گفتمان هگلی محو می‌شود و به جای آن، در این دوره، دین مثبت^۱ می‌شیند. از «مثبت» یا «اینجایی» نیز هگل و روشنگران، مجموعه‌ی تدابیر، اقدامات و اعمالی جزئی (دگماتیکی) را می‌فهمند که ویژه‌ی مذهب‌اند و نمی‌توانند از عقل ناشی شوند. در این دوره است که هگل به عنوان وارت روشنگری^۲ (و تنها در این دوره زیرا پس از آن هگل هیچ‌گاه خود را روشنگر^۳ معرفی نمی‌کند) می‌خواهد مذهب (به طور مشخص مسیحیت) را از همه‌ی عناصر غیرعقلانی اش چون راز، پیامبری و معجزه‌های کنکت کند. اعتقاد هگل در این دوره، با توجه به تجربه و آموzesهای تاریخ، بر این است که مسیحیت آزادی را «از خود بیگانه»^۴ و دولت را فاسد می‌کند. او در دست نویس خود موسوم به Die Positivität der christlichen گرایی دین مسیحی)، که برای نخستین بار در سال ۱۹۰۷ در آلمان در مجموعه‌ی آثار بی‌دانشناصی هگل منتشر می‌شود، منی خواهد نشان دهد که امور دولت نباید به دست کلیسا سپرده شوند.
الف) قوانین مدنی به امنیت افراد و اموال هر شهروند مربوط می‌شوند. عقاید مذهبی او در این جا به هیچ‌رو وارد دفتر محاسبات نمی‌شوند. بنابراین، ایمان فرد هرچه می‌خواهد باشد، تکلیف دولت است که از حقوق او به عنوان شهروند محافظت کند، و در مقابل دولت نیز، شهروند تنها زمانی حقوق خود را از دست خواهد داد که به حقوق دیگری

آسیب رساند... در رابطه با ایمان، شهروند هیچ‌گونه تعهدی در مقابل دولت ندارد زیرا در این زمینه دولت در وضعیتی نیست که بتواند شرط و شروطی بگذارد و یا بپذیرد. اما از سوی دیگر، همه‌ی اعضاً یک دولت (در اینجا منظور قاطبه‌ی شهروندان یک کشور است - م)، در یک کلیسا متحداًند و کلیسا، به عنوان یک سامان اجتماعی، حق دارد هر کس را که قوانین اش را بپذیرد از درون خود اخراج نماید. حال، شهروندی که به کلیسا ایمان نیاورده و یا آن را ترک کرده است، بدحق می‌تواند از دولت بخواهد که حقوق مدنی اش را تضمین کند. اما کلیسا این شهروند را از جامعه‌ی مسیحی طرد می‌کند و در عین حال، چون تمامیت دولت را در بر می‌گیرد، او را از دولت نیز طرد می‌کند. (سلب حقوق شهروندی - م). حال کدام یک از طرفین در موضع حق قرار دارد؟ دولت سیاسی که وظیفه‌ی خود می‌داند حقوق هر شهروند شریفی را تضمین کند... دولتی که به هیچ‌رو نمی‌تواند در کار ایمان دخالت کند؟ و یا دولت کلیسا^۵ که حق دارد هر کسی را که به دین دیگری روی آورد از خود طرد و در نتیجه حقوق شهروندی را از او سلب کند؟ در تقریباً همه‌ی کشورها، چه کاتولیک و چه پروتستان، دولت کلیسا^۶ از حقوق خود برخلاف و در برابر دولت سیاسی دفاع می‌کند. در این کشورها، هیچ مؤمن به دین دیگری (غیرمسیحی - م) نمی‌تواند از حقوق مدنی و پشتیبانی قوانینی بهره‌مند شود که دیگر شهروندان (مسیحی - م) از آن‌ها برخوردارند، از جمله در مورد امور چنایی و مدنی. چنین فردی نمی‌تواند صاحب هیچ‌گونه مالکیت اراضی باشد و هیچ وظیفه‌ی دولتی انجام دهد. در ارتباط با مالیات نیز رفتار متفاوتی با او دارند... در زمینه‌ی ازدواج هم وضع به همین‌گونه است. در بسیاری از این کشورها، ازدواج تا زمانی که از طرف یک کارمند کلیسا^۷ حاکم عقدی بسته نشود، معتبر نیست...
ج) در این ایام، دولت بر این عقیده است که برای ایفای نقش تعلیم و تربیت جوانان به نحو احسن، کاری جز این نیزی توائید که چنین وظیفه‌ای را کاملاً و یا تاحدی به عهده‌ی کلیسا سپارد... لیکن تعلیم و

1. Etat ecclésiasitique

1. religion positive

2. Aufklärung

3. Aufklärer

4. aliéné

چه «ناجدایی»^۱ نامیده‌اند - حل کنند. نزد هگل دین متعلق به ذهن مطلق^۲ است. در حالی که دولت شکلی از ذهن عینی^۳ است، از این‌رو، حوزه‌ی دین اساسی تراز حوزه‌ی سیاست به شمار می‌آید. با این‌همه، برتری تردیدناپذیر دین مسئله‌ی بفرنج و ظریف مناسبات دولت و دین را حل نمی‌کند. چون اگر درست باشد که دین به خود ذهن مطلق تعلق می‌گیرد، هگل به عنوان فلسفی که در عین حال واقع‌گرا است، همواره تأکید می‌ورزد که سه شکل اساسی ذهن مطلق یعنی هنر، دین و فلسفه تنها از طریق مناسبات شان با ذهن عینی که دولت شکلی از آن است اثربخش می‌گردد.^۴

هگل، اکنون، در موضع نقد و رد روشنگری قرار دارد و می‌نویسد که طرفداری روشنگران از جدایی دولت و دین به این خاطر بوده است که آن‌ها قادر به فهم عظمت دین حقیقی نگردیدند. از آن‌جا که دین دانش خدمایی است و از خدا به انسان رسیده است، پس شگفت آور نیست که دین در امر سیاست نقش مهمی ایفا کند. حتی می‌توان گفت که انسان‌ها زمانی قادر به تأسیس دولت می‌شوند که حقیقت خدمایی را در خود جذب کرده باشند.

«تمایل به جدا کردن دین از حقوق و قوانین چیزی بیش از یک چاره‌جویی سریع برای فرار از مشکلات نیست و این در حالی است که ناتوانیم به اعماق روح دین راه یابیم و آن را به سطح حقیقت بالا ببریم.» «به این ترتیب، نزد خود آگاهی^۵ دین اساس زندگی اخلاقی (اتیک در متن) و دولت را تشکیل می‌دهد.»

«آن‌چه تاکنون توسط دین تجویز شده، دیگر کافی نیست؛ به قیصر آن دهید که به قیصر تعلق دارد و به خدا آن دهید که به خدا تعلق دارد. زیرا به درستی موضوع بر سر این است که چه چیزی به قیصر یعنی به حکومت غیردینی^۶ تعلق می‌گیرد. و ما به کنایت می‌دانیم که چقدر، هم حکومت دنیوی^۷ و هم حکومت روحانی^۸ خودسرانه دست به تصاحب

تریتیت کلیسا در جهت ایمان صورت می‌پذیرد، یعنی شعور و عقل رشد داده نمی‌شوند به طوری که نمی‌توانند اصول خاص خود را، خود تعیین کنند و به کار برند و یا این که طبق قوانین خاص خود در مورد هر چیزی قضاوت کنند...»

در نتیجه، این قانون‌گذاری خارجی (واگذاری حق تعلیم و تربیت به کلیسا - م) آزادی را از شعور و عقل انسان سلب می‌کند. یعنی شعور و عقل از قوانین خاص خود، قوانین پنا شده بر طبیعت خود، پیروی نمی‌کنند. علاوه بر آن، در این‌جا، آزادی هرکس در انتخاب دین و کلیسا‌ی خود نیز تقض می‌شود. و اما دولت در این‌جا، صرف نظر از نیات خوبش، نسبت به حق کودکان در برخورداری از رشد استعدادهای نفس، خیانت می‌ورزد.» (هگل، «مشتبه‌گرایی دین مسیحی»).

به این ترتیب، در دست‌نویس خود، هگل از «جدایی» کامل دولت و دین در همه‌ی زمینه‌های عمومی، حقوقی و مدنی جانبداری می‌کند، در دوره‌ای که او پیرامون مسائل دینی نظرات انتقادی قاطعی اتخاذ کرده است. اما خیلی زود متوجه می‌شود (دوره‌ی سوم) که این «جدایی» دولت از دین به «جدایی» بزرگتری در خود انسان می‌انجامد، چیزی که نزد هگل تحمل ناپذیر است. از این جهت راه حل دیگری باید ارائه دهد.

در دوره‌ی سوم، موسوم به دوره‌ی فرانکفورت و پس از آن، از ۱۷۹۷ به بعد، با نگارش «روح مسیحیت و سرنوشت آن»، موضع هگل به نفع «وحدت» دولت و دین پروستان تغییر پیدا می‌کند.

«اگر آن‌ها (دولت و دین - م) آشتی ناپذیرند، پس دولت و کلیسا ناقص‌اند.» (هگل در فلسفه‌ی روح، ۱۸۰۵).

کشف دیالکتیک در پنا و کار عظیم فلسفی او در پدیدارشناسی روح به هگل این امکان را می‌دهد که مشکل رابطه‌ی دولت و دین را از طریق «وحدت - جدایی - وحدت» (حفظ توأم با فراروی^۹ برای رسیدن به وحدتی نوین) - آن

1. non-séparation

2. esprit absolu 3. esprit objectif

4. effectivité

5. conscience de soi

6. profane

7. das weltliche Regiment

8. das weltliche Regiment

1. Aufhebung

وجود دارد. در استبداد (در متن: دیپوتیسم - م) شرقی این وحدت بارها آرزو شده کلیسا و دولت یافت می‌شود اما در آن جا دولت حضور ندارد. دولت به معنی ترکیبی خودآگاه و تنها شایسته روح از یک واقعیت اخلاقی آزاد و یک رشد ارگانیک در زمینه حقوق، وجود ندارد. پس برای آن که دولت، به مثابه واقعیت اخلاقی حقیقی روح و واقعیت حقیقی ای که خود را می‌شناسد، به وجود آید، لازم است که میان دولت و واقعیت اتوریته از یک سو و ایمان از سوی دیگر یک جدایش‌پذیری^۱ به وقوع پیوندد. لیکن این جدایش‌پذیری هنگامی رخ می‌دهد که طرف کلیسا نیز خودش تجزیه شود. تنها در این صورت است که دولت، معاورای کلیساهاي خاص، به کسب جهان‌روایی اندیشه نایل می‌شود... تجزیه‌ی کلیسا نه تنها برای دولت مصیبت بزرگی نبوده و نیست بلکه به شکرانه‌ی آن، دولت تبدیل به آن چیزی شده است که تبیین‌کننده‌اش به شمار می‌آید، یعنی واقعیتی اخلاقی و عقلانیتی خودآگاه. هم‌چنین، این تجزیه برای کلیسا نیز اقبال بزرگی محسوب می‌شود، هم برای تبیین‌گری او و هم برای آزادی و عقلانیت اندیشه.» (هگل در اصول فلسفه حق، بند ۲۷۵، همه جا تأکید از هگل است).

با این همه، باید تصریح و تأکید کنیم که «وحدت» هگلی دولت و دین، همان‌طور که در پیش هم اشاره کردیم، وحدت نهاد دولت با دین پرورستان است و نه با دین‌سالاری پاپی. وحدت دولت با کلیسايی است که از فرایند رفرماسیون، لوتریسم و سکولاریزاسیون گذشته و نمی‌خواهد در حوزه‌ی عملکرد دولت مداخله کند. نزد هگل متأخر، از یک سو دولت باید در کار دین و اعتقادات مردم و به‌ویژه در تعیین آموزه‌ی کلیسا دخالت کند و از سوی دیگر، اگر دین بخواهد در زندگی عمومی مردم، در تعلیم و تربیت کودکان، در ازدواج و در امور فضایی مداخله کند، آن‌گاه دولت موظف است که با هرگونه تجاوز به حوزه‌ی اختیاراتش مقابله کند. چه در غیر این صورت به

به سود خود زده‌اند. باید که روح خدایی به صورتی اندرپاش^۲ در عنصر دنیوی نفوذ کند. به این سان است که حکمت در آن (عنصر دنیوی - م) عینی (در متن، کنکرت، مشخص - م) می‌شود.» (هگل در داشنامه‌ی علوم فلسفی - ۱۸۳۰).

در مهم‌ترین اثر فلسفی - سیاسی خود، اصول فلسفه‌ی حق، (دوره‌ی برلن، ۱۸۲۱)، هگل بنیاد دیدگاه خود نسبت به رابطه‌ی میان دولت و دین را بز اساس دورکن قرار می‌دهد: ۱. آزادی خودآگاهی^۳ وحدت اعلای دولت و دین همچون نتیجه و محصول تمایز میان آن دو.

برقراری مناسبات صحیح میان کلیسا و دولت تنها از طریق احترام به آزادی است که میسر می‌شود. هر آن‌چه در دین با آزادی خودآگاهی مخالفت کند توسط دولت باید محکوم شود و هر آن‌چه در دولت نیز با این آزادی مخالفت کند با خود جوهر واقعیت حقیقی دولت مغایرت پیدا می‌کند.

از سوی دیگر، تمایز میان دو نهاد دولت و دین و وجود کلیساهاي مختلف، در اساس، از نظر هگل شرط ضروری وحدت نهایی دولت و دین به شما می‌آید. اما وحدت نخستین دولت و دین، همانند وحدتی که در استبداد شرقی وجود دارد، به‌غم هگل، وحدتی کاذب است. زیرا در آن‌جا از دولت خبری نیست. در آن‌جا دولت تنها یک اسم است. در آن‌جا وحدت دولت و دین بر بنای نایکسانی و اختلاف آن دو و تقسیم‌های کلیسايی و آزادی و حقوق شکل نگرفته است. در آن‌جا به همان اندازه ایده‌ی دولت غایب است که آزادی گوهرین.

با این همی توانیم وحدت کلیسا و دولت را ذکر کنیم که در عصر مدرن تبدیل به یک آرمان تبیین‌گری^۴ بسیار بحث‌انگیز شده است و به صورت آرمائی برین معرفی می‌شود. اگر وحدت ضروری این دو، وحدت میان حقیقت اصول و نگره‌ی روح^۵ است، پس به همان اندازه نیز ضروری است که با این وحدت، نایکسانی^۶ بتواند به یک وجود ویژه نایل شود، تمایزی که بین آن دو واقعیت، در شکل وجودی‌شان

ورطه‌ی یک رژیم کلیسا‌ی^۱ فرو می‌افتد. البته دولت می‌تواند و باید هزینه‌ی معاش کلیساوندان را تأمین و از کلیسا محافظت کند، و پشتیبان آن باشد تا این نهاد دینی قادر باشد وظایف خاص خود را انجام دهد. نزد هگل، دولت حتی می‌تواند از همه‌ی شهر و ندان بخواهد که به کلیسا معینی بپیومندند. از آن چه گذشت و در یک کلام نتیجه می‌گیریم که هگل، ابتدا «راه حل» را، مانند روشنگران، در جدایی دولت و دین یافت. اما دری نپایید که، به نام ضرورت یگانگی ذهن مطلق و مبدین روح خدایی در عنصر دنیوی، دولت ناب را در گونه‌ای از اتحاد اعلای آن با دین اصلاح شده‌ی لوتری پیدا کرد. در سرزمین فلسفه می‌باشد اندکی بعد متفکری انقلابی بر می‌خاست تا در پس نقدی زادیکال بر هگلیسم و ایدئالیسم زمانه، از واقعیت حقیقی «سیاست» و «دولت» توهمندی کند.

مارکس: «لایسیت» یا «گامی بزرگ به پیش اما نه آخرین شکل رهایش انسانی»

کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳ میلادی)، نظریه‌پرداز لایسیتیه یا جدایی دولت و دین نبود. مواضع او اما، پیرامون نظریه‌ی دولت، در «نقد فلسفه‌ی حق هگل» - هنگام عزلت فلسفی اش در کرزناخ^۲ به سال ۱۸۴۳ - و پیرامون رابطه‌ی دولت و دین در نقد نظرات برونو باوئر در «مسئله‌ی یهود» - در همان سال - برای بحث ما دارای اهمیت به سزا ای است.

تأکید کنیم که در این هنگام از فعالیت فلسفی اش، دل مشغولی اصلی مارکس، همان طور که خود او نیز بعدها اشاره می‌کند، تصفیه حساب با دستگاه هگل و هگلیسم بود: «نخستین کاری که انجام دادم، در رفع تردیدهایی که بر من هجوم می‌آوردند، بازنگری انتقادی فلسفه‌ی حق هگل بود.» (قلمیاری در نقد اقتصاد سیاسی، پیش گفتار - ۱۸۵۹). در این برویارویی سخت و تراژیک با هگل - چون مارکس ابتدا هگلی بود و به رغم پدرکشی اش، از سیستم هگلی

کاملاً خلاص نشد - دو مقوله‌ی فلسفه‌ی سیاسی یعنی «سیاست» و «دولت» مورد توجه ویژه‌ی مارکس قرار می‌گیرند. مارکس جوان، با دست زدن به نقد «سیاست» و نقد «دولت» در عصر مدرن، از این دو پدیده‌ی که فلسفه‌ی کلاسیک سیاسی و ایدئولوژی حاکم - بورژوازی و ایدئالیستی - فتیش وار و وهم آمیز عرضه می‌کردن، رفع حجاب^۳ و راز زدایی می‌کند.

«در نخستین گام، وظیفه‌ی فلسفه، فلسفه‌ای در خدمت تاریخ، این است که آن گاه که شکل مقدس خودبیگانگی انسان بر ملا شده است، خودبیگانگی را در اشکال نامقدسش بر ملا کند. بدین سان، از نقد انسان به نقد زمین می‌رسیم، از نقد مذهب به نقد حقوق و از نقد الهیات به نقد سیاست.» (مارکس، «نقد فلسفه حق هگل - مقدمه»).

مارکس در نقد سیاست و دولت مدرن، دو موضوع بفرنج انسانی طرح می‌کند که یکی را به اختصار، چون خارج از بحث ماست، و دیگری را با تشریح بیش تری توضیح می‌دهیم.

۱. رهایش سیاسی، رهایش اجتماعی نیست.

در عصر جدید و با تشکیل دولت کمال یافته، «از خودبیگانگی» انسان در حققت مضاعف می‌شود: از خودبیگانگی هم در رابطه با مذهب (که در جامعه‌ی مدنی حفظ می‌شود) و هم در رابطه با دولت سیاسی که به قدرت برین نوینی بدل می‌گردد. عامل «قدسی»^۴ که واسط میان «حوزه‌ی جامعه‌ی مدنی» و «حوزه‌ی حاکمیت» است از میان نمی‌رود. به جای قدوسیت آسمان (کلیسا)، قدوسیت زمینی (دولت) می‌نشیند. (جدایی) زمین و آسمان تبدیل به «جدایی» جامعه‌ی مدنی از یک سو و «دولت» و «سیاست» از سوی دیگر می‌شود. دین پرستی^۵ آسمانی جای خود را به دین پرستی زمینی می‌دهد: دین پرستی کالا، دین پرستی سرمایه، دین پرستی حقوق، دین پرستی دولت، دین پرستی میهن، دین پرستی اقتصاد، دین پرستی سیاست... .

¹ dévoilement ² Sacré ³ Religiosité

در می‌آورد. او در آن جاتزه‌های بحث انگیزی پیرامون علل فقدان آزادی‌های مدنی و سیاسی برای یهودیان در کشورهای اروپایی غربی، که در آن ایام هم‌چنان تحت سلطه‌های دولت‌های دین‌سالار یا نیمه دین‌سالار (شکرلاتیک) قرار داشتند، ارائه می‌دهد.

مارکس که در آن هنگام در کروزناخ به سر می‌برد و رساله‌ی باوئر را خوانده بود و در ضمن، در همان زمان، فراخوانی به نفع آزادی‌های سیاسی و مدنی برای یهودیان آلمان امضا کرده بود، پاسخی در تقد نوشته‌ی باوئر، تحت عنوان «درباره‌ی مسئله‌ی یهود»، تهیه می‌کند. اما تنها مقدمه‌ی این دست‌نویس، در زمان حیاتش، در سالنامه‌ای آلمانی-فرانسوی منتشر می‌شود. جدول مارکس در این رساله، در رد تزهای «انتزاعی» (به قول مارکس) و نادرست باوئر، ارتباط مستقیمی با مسئله‌ی لائیسیت پیدا می‌کند و پرسد از پاره‌ای بدفهمی‌ها، اختلال‌ها و پندارها درباره‌ی جدایی دولت و دین، که همچنان امروزی‌اند، بر می‌دارد.

باوئر، در رساله‌ی خود، دو تراصی طرح می‌کند. یکم این که یهودیان آلمان زمانی می‌توانند آزادی سیاسی و مدنی کسب کنند که دست از مذهب خود، که آن‌ها را از دیگران متمایز می‌سازد، بردارند. دوم این که رهایی سیاسی دولت، به معنای پایان دین رسمی، زمانی می‌تواند تحقق پذیرد که حیات دین در جامعه پایان یابد. باوئر در یک کلام، مسئله‌ی دولت آزاد یا لائیک (آزادی از یک دین رسمی) و مسئله‌ی رهایش اجتماعی از قید دین را با هم اشتباه می‌کند. مارکس چکیده‌ی نظرات او را به این صورت خلاصه می‌کند:

«بنابراین، باوئر از یک سو خواستار آن است که یهودی یهودیت را کنار بگذارد و انسان در کل دین را به منظور رهایی به عنوان شهر وند (رهایی مدنی - م) کنار بگذارد. از سوی دیگر، بنا بر یک استنتاج منطقی، او نسخ سیاسی دین را نسخ دین در تمامیت‌ش تلقی می‌کند.»

اکنون، در هیئت «سیاست» و «دولت»، توهمند^۱ و رازآمیزگری^۲ در قالب‌های زمینی تظاهر می‌کنند. در پیکره‌ی نامقدس آسمانی شان یا مقدس زمینی شان، همواره در «آسمان» سیر می‌کنند، لیکن این‌بار در «آسمان زمینی». نیرویی هستند توانا و قادر (در خیال انسان‌ها) که انسان‌ها می‌آفینند، آن‌ها را از خود جدا می‌کنند، آن‌ها را به عنوان «قرارداد»، «اراده‌ی عمومی»، «خرد» و غیره...، ماورا و مافوق خود قرار می‌دهند، آن‌ها را بر خود حاکم می‌گردانند و خود را در انقیاد و اسارت آن‌ها در می‌آورند. در نتیجه، رهایش^۳ حقیقی اجتماعی در گرو پایان بخشیدن به این «جدایی» سیاسی از طریق برچیدن «اصل مقدس دولت» عصر مدرن است. رابطه‌ی دولت سیاسی با جامعه‌ی مدنی درست همان قدر روحانی است که رابطه‌ی بهشت با زمین. دولت در همان تضاد با جامعه‌ی مدنی قرار دارد و از همان راهی که مذهب بر محدودیت‌های جهان غیرمذهبی^۴ فائق می‌آید، بر آن چبره می‌شود. یعنی جهان غیرمذهبی باید دوباره دولت سیاسی را تأیید و بازسازی کند، و اجازه دهد که بر او مسلط شود.»

«تنها زمانی که انسان نیروهای خاص خود را به عنوان نیروهای اجتماعی تشخیص و سازمان دهد و دیگر نیزوی اجتماعی را به شکل یک نیروی سیاسی از خود جدا نکند، تنها در این هنگام است که رهایش بشر کامل خواهد شد.» (مارکس، «مسئله‌ی یهود»، تأکیدها همه جا از مارکس است).^۵

۲. دولت لائیک گامی بزرگ به پیش است.

برونو باوئر هنگلی، از خانواده‌ای پرووتستان، استاد الهیات در برلن در سال‌های ۱۸۳۶-۴۰، اخراج شده از دانشگاه به خاطر جسارت‌های انتقادی اش در سال ۱۸۴۱، رساله‌ای در همان سال‌ها تحت عنوان «مسئله‌ی یهود» به رشته‌ی تحریر

1. illusion 2. mystification 3. Emancipation 4. profane

5. در زمینه‌ی فوق، برای آشنایی بیشتر با نظرات مارکس، خواننده را رجوع می‌دهیم به سلسله بحث‌هایی که در طرحی نو، از جمله در شماره‌ی ۵۰، تحت عنوان: تقد سیاست، در پرتو قرائی از بروتاگوراس و مارکس، پیش‌کشیده‌ایم.

ثابت می کند که وجود دین با کمال دولت در تضاد نیست... رهایی سیاسی یهود، مسیحی، انسان مذهبی در یک کلام، رهایی دولت است از بیودیت، مسیحیت و از دین به طورکلی. دولت به شکل و ترتیبی مختص ماهیتش به عنوان دولت، با رهایی اش از دین دولتی، خود را از دین رها می کند. یعنی، با برسمیت شناختن هیچ دینی، و به جای آن، با به رسمیت شناختن خود به عنوان دولت، خود را تصدیق می کند. رهایی سیاسی از دین، رهایی به صورت مطلق و تام از دین نیست زیرا رهایی سیاسی شیوه مطلق و تام رهایی بشری نیست. محدودیت های رهایی سیاسی بی درنگ از این واقعیت بر می آید که دولت می تواند خود را از مانع رها کند بدون آن که انسان به طور واقعی از آن آزاد شود، و نیز این که دولت می تواند دولتی آزاد باشد بدون آن که انسان خود انسانی آزاد به شمار آید... بنابراین دولت می تواند خود را از دین رها کرده باشد حتی اگر اکثریت عظیمی هنوز دینی باشند.»

- لغو سیاسی دین، لغو دین در جامعه مدنی نیست
نکته‌ی دیگری که مارکس بر آن همواره تأکید می ورزد این است که لغو سیاسی دین (به عنوان دین رسمی) به معنای لغو دین در جامعه مدنی نیست. او، در جهت استدلال خود، مورد مالکیت، تولد، رتبه... را مثال می آورد. لغو سیاسی تمایزات مبنی بر مالکیت، تولد، تحصیلات، رتبه، شغل به معنای لغو اجتماعی این امتیازات واقعاً موجود در جامعه نیست.

«برای مثال، دولت به عنوان دولت، مالکیت خصوصی را لغو می کند. انسان به شیوه ای سیاسی حکم الغای مالکیت خصوصی را صادر می کند. بلاواسطه شرط مالکیت برای حقوق انتخاباتی، حق انتخاب کردن و حق انتخاب شدن، همان طور که در ایالات آمریکای شمالی اتفاق افتاده است، از بین می رود. همیلتون این واقعیت را به طور کاملاً صحیحی از دیدگاه سیاسی تفسیر می کند: "توده ها بر مالکان خصوصی و ثروت مالی پیروزی کسب کرده اند" (همیلتون، انسان ها و رسوم در ایالات متحده آمریکای شمالی). آیا وقتی اشخاص فاقد مالکیت اقدام به وضع قانون برای مالکان کنند، مالکیت خصوصی به مفهوم ایده‌آلی

- **همزیستی دولت لائیک و جامعه مدنی قویاً دینی**
در پاسخ خود، مارکس ابتدا به نمونه مشخص و موجود آمریکای شمالی اشاره می کند که در آن جا دولت لائیک (در نبود یک دین رسمی) با یک جامعه مدنی همزیستی می کند.
«تنها در دولت های آزاد آمریکای شمالی - یا حداقل در برخی از آنان - است که مسئله یهود اهمیت خداشناسانه خود را از دست می دهد و به وسیله ای حقیقتاً لائیک [همین واژه در متن - م] تبدیل می شود. تنها جایی که دولت سیاسی در شکل کاملاً پیش فته ای آن وجود دارد، رابطه یهودی و انسان مذهبی به طور کلی نسبت به دولت سیاسی، یعنی رابطه ی دین و دولت، می تواند در شکل ناب و ویژه‌ی خود ظاهر شود؛ انتقاد از این رابطه به محض آن که دولت رابطه ی خود را با دین از حوزه خداشناسانه¹ خارج کند، به محض آن که دولت رابطه ی خود را با دین به شکل سیاسی برقرار کند و به محض آن که دولت واقعاً در مقام دولت عمل کند دیگر انتقادی خداشناسانه نخواهد بود. در این موقع، انتقاد، به انتقادی از دولت سیاسی تبدیل می شود...»
«در ایالات متحده نه دین دولتی وجود دارد، نه دین رسمی اعلام شده اکثریت و نه تسلط یک مذهب بر مذهب دیگر. دولت نسبت به تمامی مذاهب بیگانه است» (گوستاو دو بومون، ازدواج یا برگزی در ایالات متحده). در آمریکای شمالی حتی بعضی از ایالات هستند که «قانون اساسی آن ها، اعتقادات دینی و ایمان آوردن به مذهبی را اجباری ندانسته و آن ها را به عنوان شرطی از امتیازات سیاسی اعمال نمی کنند» (همان کتاب). با این وصف، «به عقیده‌ی مردم ایالات متحده، انسان لامذهب، نمی تواند آدم شریفی باشد» (همان جا). با این همه، همان طور که بومون، توکویل و همیلتون انگلیسی یک صدا با اطمینان می گویند، آمریکای شمالی سرزمینی به تمام معنا دینی است. به هر صورت، ما ایالات آمریکای شمالی را تنها به عنوان یک نمونه مثال می زنیم. مسئله این است که رابطه بین رهایی سیاسی کامل و دین چیست؟ اگر ما در سرزمین رهایی سیاسی کامل، دریابیم که نه تنها دین وجود دارد بلکه به شکلی زنده و نیرومند هم وجود دارد، این موضوع

انسانی اش، بازنمود مبانی بشری‌ای است که مسیحیت بیان اغراق‌آمیز آن‌هاست، و نه آن دولت دین‌سالاری که دین را پایه و اساس کار خود قرار می‌دهد.

«در حقیقت، دولت مسیحی ناب، دولت به‌اصطلاح مسیحی‌ای نیست که مسیحیت را به‌عنوان بنیاد خود، به‌عنوان دین دولت بشناسد و لذا سایر ادیان را مستثنی سازد، دولت مسیحی ناب، دولت بی‌خدا، دولت دموکراتیک است، دولتی که دین را به سطح سایر عناصر جامعه‌ی مدنی می‌برد. دولتی که هنوز خداشناس است، که هنوز به‌طور رسمی به دین مسیح معترف است، دولتی که هنوز جرئت نمی‌کند خود را یک دولت اعلام کند، هنوز توفیق نیافتد به‌شکل لائیک، بشری، در واقعیت اش به‌عنوان دولت، بازنمود مبانی بشری‌ای باشد که مسیحیت بیان اغراق‌آمیز آن‌هاست. ساده بگوییم، دولت به‌اصطلاح مسیحی، دولت نیست («نادولت»^۱ است - م.).

دولت به‌اصطلاح مسیحی نبی مسیحی دولت است، اما مسلمان تحقق سیاسی مسیحیت به‌شمار نمی‌آید. دولتی که هنوز به مسیحیت به‌شکل دین معترف است، دولتی است که هنوز به‌شکل سیاسی به آن اعتراف ندارد. زیرا هنوز نسبت به آن به‌شکلی دینی رفتار می‌کند. چنین دولتی هنوز تحقق حقیقی مبنای بشری دین نیست. زیرا به پذیرفتن شکل غیرواقعی و تخیلی این هسته‌ی بشری ادامه می‌دهد. دولت به‌اصطلاح مسیحی یک دولت ناقص است و مسیحیت به‌عنوان مکمل و تقدیس این نقص، عمل می‌کند. لذا دین الزاماً به وسیله‌ای برای دولت تبدیل می‌شود. دولت به‌اصطلاح مسیحی دولتی است ریاکار... دولت به‌اصطلاح مسیحی برای تکمیل خود، به‌عنوان یک دولت، به دین مسیحی احتیاج دارد. دولت دموکراتیک، دولت حقیقی، برای تکمیل سیاسی خود احتیاج به دین ندارد، بر عکس، می‌تواند دین را جدا کند، زیرا بنیاد بشری دین در آن به‌شیوه‌ی دنیوی تحقق می‌یابد.» (همه جا تأکیدها از مارکس است).

* * *

1. Nichsstaat

نسخ نشده است؟ شرط مالکیت، آخرین شکل سیاسی به‌رسمیت شناختن مالکیت خصوصی است.

با این وصف، لغو سیاسی مالکیت خصوصی نه تنها مالکیت خصوصی را حذف نمی‌کند بلکه بر عکس، حتی آن را به‌عنوان یک پیش‌فرض می‌شناسد. وقتی دولت اعلام می‌دارد که تولد، رتبه، تحصیلات و شغل تمایزات غیرسیاسی هستند و وقتی اعلام می‌دارد که هریک از آحاد مردم بدون توجه به این تمایزات در حاکمیت خلق به‌طور برابر سهیم‌اند، وقتی تمام عناصر تشکیل‌دهنده‌ی زندگی واقعی مردم را از نقطه‌نظر دولت بررسی می‌کند، در واقع تمایزات بر اساس تولد، رتبه، تحصیلات را به‌شیوه‌ی خودش، لغو می‌کند. در اینجا، دولت به مالکیت خصوصی، رتبه، تحصیلات و شغل اجازه می‌دهد عمل کنند و ماهیت خاص خود را به‌شیوه‌ی خویش اثبات کنند، یعنی به‌عنوان مالکیت خصوصی، به‌عنوان رتبه، به‌عنوان تحصیلات و به‌عنوان شغل.»

- رهایش سیاسی، گامی به پیش است... لیکن...

نکته‌ی سومی که مارکس در رساله‌ی خود صریحاً بیان می‌کند این است که جدایی دولت و دین و تشکیل دولت لائیک یک گام بزرگ به پیش در درون ترتیب نظم کنونی جهان است. رهایش سیاسی مسلمان پیشرفت بزرگی است. در حقیقت، این رهایش آخرین شکل رهایش بشری نیست اما آخرین شکل رهایش بشر در نظم جهان کنونی است. لازم به گفتن نیست که در اینجا ما از رهایی واقعی، از رهایی عملی صحبت می‌کنیم. انسان خود را به‌شکل سیاسی با راندن دین از قلمرو حقوق عمومی به قلمرو حقوق خصوصی، از دین رها می‌کند.»

- دولت مسیحی ناب، دولت بی‌خدا، دولت دموکراتیک است

نکته‌ی آخر و پرسش برانگیری که در رساله‌ی مارکس، توجه مارا به خود جلب می‌کند این است که، به‌زعم او، دولت «مسیحی» ناب، درواقع دولت لائیکی است که هیچ دینی را به‌رسمیت نمی‌شناسد، دولتی است که «در شکل لائیک و

Ed. J. Vrin

- *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, cité dans Le projet hégélien
- *La philosophie de l'esprit* (1805), cité dans Le projet hégélien.

MARX Karl

- *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel, Introduction*, (Œuvres III pléiade)
- *A propos de la question juive*, (Œuvres III pléiade)

درباره‌ی مسئله‌ی یهود به فارسی: ترجمه‌ی فارسی از روی چاپ ۱۹۷۷ متن انگلیسی از انتشارات پلیکان و تکثیر مجدد در خارج از کشور از طرف هواداران سازمان مبارزه برای ایجاد جنبش مستقل کارگری.

ترجمه حاوی اشتباهات بسیار فاحشی است.

نقد فلسفه‌ی حق هگل، مقدمه، ترجمه‌ی فارسی رضا سلحشور. زانویه ۱۹۸۹، انتشارات نقد (هانور - آلمان). ترجمه‌ی خوب، با وسوس و دقیق است.

BAUER Bruno

- *La question juive*, Ed. 10-18

سایر کتاب‌های مورد استفاده در این بخش:
درباره‌ی کانت و هگل:

La philosophie religieuse de kant, par Jean-Louis Bruch, Ed. Aubier (1968)

Le projet hégélien, par Guy Planty-Bonjour, Ed. J. Vrin

Hegel et la Religion, par Guy Planty-Bonjour, Ed. PUF, 1982

درباره‌ی لائیسته:

La laïcité, par Henri Pena-Ruiz, 2003, Ed. Flammarion

Qu'est-ce que La laïcité, par Henri Pena-Ruiz, 2003, Ed. Gallimard

La laïcité, par Guy Haarscher, 1996, Que sais-je

کتابنامه‌ی بخش سوم:**HOBBES Thomas**

- *Léviathan*, traduit par Gérard Mairet, Ed. Gallimard
- *De Cive*, traduit par Simone Goyard-Fabre, Ed. Flammarion

LOCKE John

- *Lettre sur la tolérance*, traduit par Jean-Fabien Spitz, Ed. Flammarion
- *Essai sur la tolérance*, idem
- *Sur la différence entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir civil*, idem

SPINOZA Baruch

- *Traité théologico-politique*, traduit par Charles Appuhn, Ed. Flammarion
- *Traité de l'autorité politique* traduit par Madeleine Francès, Ed. Gallimard

ROUSSEAU Jean-Jacques

- *Du contrat social*, Introduction par Bruno Bernardi, Ed. Flammarion
- *Emile ou l'Education*, idem
- *Première lettre écrite de la montagne*, idem

KANT Emmanuel

- *Qu'est-ce que les lumières (Aufklärung)?*, Ed. Flammarion
- *La religion dans les limites de la simple raison*, Ed. J. Vrin

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich

- *La positivité de la religion chrétienne*, Sous la direction de Guy Panty-Bonjour, Ed. PUF
- *L'esprit du Christianisme et son destin*, Traduit par Franck Fischbach, Ed. Agora
- *Principes de la philosophie du droit*, Traduit par J.-L. Vieillard-Baron, Ed. Flammarion
- *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Traduit par B. Bourgeois,

بخش چهارم

لائیستیته در فرانسه

از انقلاب ۱۷۸۹ تا قانون جدایی دولت و کلیساها در ۱۹۰۵

با ملاحظاتی درباره ماجراهای حجاب اسلامی در مدارس فرانسه

موضوع بحث ما در این بخش، مطالعه‌ی فرایند لائیسیزیون در فرانسه است که با فراز و نشیب‌هایی طی سه دوره‌ی تاریخی تحقق می‌پذیرد. قانون جدایی دولت و کلیساها در اوایل سده‌ی بیستم، سرانجام پیکاری است که با انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ آغاز می‌شود. لائیستیته در این کشور اما، همواره با چالش‌های نوینی روبرو شده است که قضیه‌ی حجاب اسلامی در مدارس دولتی یکی از آن‌ها به شمار می‌آید. در پایان این گفتار، ملاحظاتی در این باره خواهیم داشت و موضع خود را بیان خواهیم کرد.

پس از گفتارهای پیشین درباره‌ی مفهوم لائیستیته و تبیین ریشه‌های معنایی واژه‌ی «لائیک» و پس از مطالعه‌ی زمینه‌های تاریخی و بنیادهای فلسفی - سیاسی لائیستیته... اکنون می‌خواهیم، در این بخش و بخش آینده، وضعیت لائیستیته در کشورهای مختلف جهان را از زاویه‌ی «جدایی» دولت و دین بررسی کنیم.

در این بخش، ما به طور مشخص «نمونه‌ای لائیستیته‌ی فرانسوی را مطالعه خواهیم کرد. می‌گوییم «نمونه‌ای»، زیرا در این کشور است که لائیستیته، چنان که پیش از این نیز اشاره کردہ‌ایم، چون واژه ابداع می‌شود و چون واقعیت، کم و بیش به صورت کامل، تحقق می‌پذیرد. زیرا، همان‌طور که اشاره خواهیم

متمايز از هم، تحقق می پذيرد: دوزه‌ی اول، از انقلاب ۱۷۸۹ تا قرارداد ناپلئون با پاپ در سال ۱۸۰۱ مرحله‌ای است که روند جدایی دولت و کلیسا در عمل آغاز می‌شود. دوره‌ی دوم، که طی آن لائیسیت بافت و خیزهای به صورت ناقص اجرا می‌شود، از عقد قرارداد فوق شروع می‌شود و تا سال ۱۸۷۱ یعنی تأسیس جمهوری سوم فرانسه ادامه می‌یابد. سرانجام از دهه‌ی ۱۸۷۰ به بعد است که جنبش اصلاحات لائیک به تابع نسبتاً نهایی و کاملی یعنی تصویب قانون جدایی دولت و کلیساها در سال ۱۹۰۵ نایل می‌شود. پس از این تاریخ و در طول سده‌ی بیستم، لائیسیت به صورت یکی از شاخص‌های اصلی و بنیادین جمهوری فرانسه درمی‌آید. با این همه و با وجود بیش از دویست سال مبارزه، لائیسیت در فرانسه همواره در برابر پرسش‌ها، مقاومت‌ها و چالش‌های بزرگ قرار گرفته است. قضیه‌ی حجاب اسلامی در مدرسه‌ی لائیک و جدال نظری، سیاسی و اجتماعی بر سر پذیرش یا منع قانونی آن در مدارس دولتی فرانسه، یکی از این چالش‌ها به شمار می‌رود. در پایان این گفتار و در راستای بروزی و نقدهای مختلف از لائیسیت در فرانسه (لائیسیت - جدایی، لائیسیت - بی‌طرفی و لائیسیت - روادار و باز) ملاحظاتی در دفاع از لائیسیت خواهیم داشت. اما پیش از آن که مراحل مختلف تحقق لائیسیت در فرانسه را مطالعه کنیم، لازم است که با اختصار رابطه‌ی سنتی موجود بین دولت و کلیسای این کشور را تا قبل از انقلاب ۱۷۸۹ بازگو کنیم.

دو نهاد فوق در طول تاریخ فرانسه پیوند سازمند (ارگانیک) و دیرینه‌ای با هم داشته‌اند. مناسبات آن‌ها را مجموعه‌ای از سن تعیین و تنظیم کرده‌اند که به‌نام سنت گالیکنی^۱ مشهور است. لوئی چهاردهم (سده هفدهم) قراعد این دکترین را تدوین می‌کند و ناپلئون اول (اوایل سده نوزدهم) با الهام گرفتن از

کرد، فرانسه تنها کشور اروپایی است که قانون اساسی اش از «جمهوری لائیک» سخن می‌راند.

لائیسیزاسیون در فرانسه اما به صورت رادیکالی انجام می‌پذیرد. علل تاریخی گوناگونی موجب چنین قاطعیتی شده‌اند که از میان آن‌ها، چهار عامل تعیین‌کننده بوده‌اند.

ابتدا باید از سلطه‌ی نیرومند کلیسا و روحانیت‌سالاری در تاریخ فرانسه سخن گفت که بر همه‌ی عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی این کشور چنگ اندخته بود.

عامل دوم را می‌توان در تحول کنندگاتولیسیسم نشان داد، در قیاس با پروتستانیسم که راه «ارفرم» و عدم پیروی از یک نهاد متمرکز دینی را در پیش گرفت. کلیسای کاتولیک یا پاپی، دستگاه متمرکز، سلسه‌مراتبی و مقتدری را تشکیل می‌داد که به‌نام رستگاری بشر، مدعی هدایت انسان‌ها روی زمین، فرمان روانی برکشور و دولت بود. از این‌رو، در برابر سکولاریزاسیون یا «دنیوی شدن» روابط اجتماعی و سیاسی سرسختانه مقاومت می‌کرد.

عامل سوم ریشه در تعارضات طولانی و بی‌پایان مذهبی در فرانسه دارد (چون قتل عام سه هزار پروستان در شب ۲۳ اوت ۱۵۱۲، معروف به کشتار سن بارتولیمی^۱ یا سرکوب پروستان‌ها در ۱۶۸۵ که منجر به فرار دویست هزار نفر از این اقلیت مذهبی از فرانسه شد). جنگ‌های مذهبی ضرورت جدا کردن دولت از کلیسا را به صورت حیاتی و عاجلی مطرح می‌کردند. «صلح داخلی»، «اتحاد ملی» و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز ادیان در گروه حل صحیح مناسبات میان این دو نهاد بودند.

سرانجام باید از انقلاب کبیر فرانسه و سپس جنبش ضدکلیسالاری در سده‌ی نوزدهم این کشور سخن راند که در رادیکالیسم خود نسبت به فرایند سکولاریزاسیون در دیگر ممالک اروپایی، بی‌مانند بود. لائیسیت در فرانسه، با فراز و نشیب‌هایی، در طول سه دوره‌ی تاریخی

شهر وند در ۲۶ اوت ۱۷۸۹ آغاز می‌شود، در ماده‌ی دهم این بیانیه می‌خوانیم: «هیچ کس را نباید به خاطر بیان حقیده‌ای، حتی مذهبی، به شرطی که محل نظم عمومی تعیین شده توسط قانون نباشد، مورد آزار قرار داد.» اهمیت تاریخی اصل فوق در این است که با به رسمیت شناختن آزادی وجودان به عنوان یکی از آزادی‌های فردی و با مشروط کردن آن به عدم اخلال در نظم عمومی، بیانیه، در حقیقت، امکان «جدا کردن» حوزه‌ی حقوقی خصوصی یا جامعه‌ی مدنی را از حوزه‌ی عمومی یا دولت و به طور مشخص «جدایی» امر دین و وجودان را از امر دولت فراهم می‌آورد.

بیانیه‌ی حقوق بشر و شهر وند دو حوزه را از یکدیگر متمایز می‌کند: از یک سو، جامعه‌ی مدنی که مکان (یا فضای) آزادی‌های فردی، آزادی عقیده و وجودان و حتی آزادی مذهبی است؛ و از سوی دیگر، بخش عمومی یا دولت که در انکاک از حوزه‌ی اولی، ضامن و پاسدار آن آزادی‌هاست. پیش شرط اصلی «جدایی دولت و دین»، همان‌طور که تأکید کردیم، جدائی دولت از جامعه‌ی مدنی است. این جدائی دومی که متقدم بر جدائی اولی است، بارزترین شاخص مدرنیته‌ی غرب به شمار می‌آید و در فرانسه با انقلاب کبیر آغاز می‌شود.

با این حال، بیانیه در مورد آزادی‌های فردی و به طور مشخص در زمینه‌ی لائیسیت، وسیع محدودی دارد. زیرا تنها از آزادی وجودان صحبت می‌کند و آزادی کیش^۱ را تحت این نام و به طور کامل به رسمیت نمی‌شناسد. اما قانون اساسی ۱۷۹۱، با تضمین آزادی‌های مذهبی، کمبود فوق را چیران می‌کند. در این قانون «آزادی هر انسان در عمل به کیشی که به آن پای‌بند است» تضمین می‌شود. ماده‌ی فوق به طور عمده مذهب پرستان و یهود را پیش چشم دارد. در قانون اساسی و تصمیم مجلس مؤسسان (۱۷۹۰) از «دین مستقر» یا «دین رسمی» سخنی به میان نمی‌آید.

1. liberté de cultes

آن، قرارداد معروف به Concordat (یا توافق نامه‌ی بین دولت و واتیکان) را با پاپ امضا می‌کند.

گالیکانیسم در فرانسه بر دو رکن اصلی و لازم و ملزم بنا شده بود:

۱. «استقرار» کلیسا در امور سیاسی و اجتماعی. باید اشاره کنیم که در فرانسه، تا نیمه‌ی اوی سده‌ی نوزدهم، کلیسای کاتولیک از نفوذ و قدرت سیاسی بهسازی ببرخوردار بود. کار دیمال‌ها فی نفسه و مادام‌العمر سنا تور بودند و در مجلس سنا (البته تنها در این مجلس) حق و تو داشتند. یعنی می‌توانستند هر لایحه‌ای را که مغایر یا ضد دین تشخیص می‌دادند رد کنند. کلیسا به امور اجتماعی چون ثبت احوال، ازدواج، تعلیم و تربیت (مدارس)، بهداشت (بیمارستان‌ها)، مؤسسات خیریه و غیره تسلط داشت. نماینده‌ای از روحانیت^۱ عضو شورای عالی نظام آموزشی کشور بود.
۲. دخالت آمرانه‌ی دولت در امور دین، در واقع «حق و حقوق پادشاه»، در عوض امتیازات نهاد دین، محسوب می‌شد. در فرانسه نهادی به نام وزارت دین وجود داشت. وزرای کیش^۲ اعمال قدرت می‌کردند و دولت در زمینه‌های مختلف از جمله امور مالی (پسرداخت حقوق به کارمندان و صاحب منصبان کلیسای کاتولیک) و تشکیلاتی (تعیین اسقف‌ها)، کلیسا را تابع و وابسته‌ی خود می‌کرد.

به این ترتیب، در فرانسه ای پیش از انقلاب، از یک سو با یک کلیسای کاتولیک ملی («فرانسوی شده») و نیمه‌ی مستقل از واتیکان روبرو هستیم که در امور سیاسی و اجتماعی دولت و کشور اعمال نفوذ می‌کند، و از سوی دیگر با دولتی سر و کار داریم که از طریق پیوندهای ژرف خود با نهاد دین، از جمله در زمینه‌ی مالی، مستقیماً و به طرز آمرانه‌ای در کار کلیسا دخالت می‌کند.

۱. انقلاب ۱۷۸۹: سرآغاز لائیسیت در عمل
فرایند لائیسیزاسیون در فرانسه با اعلام آزادی وجودان در بیانیه‌ی حقوق بشر و

1. clergé

2. ministres de culte

قانون، ذرعین حال، با خارج کردن دولت از زیر سلطه‌ی سیاسی کلیسا، شرایط و زمینه‌های استقلال و جدایی دولت از دین را نیز فراهم می‌کند. اما، همان طور که گفته شد، جدایی دولت و کلیسا در اینجا کامل نیست. زیرا رشته‌های ارتباطی میان آن دو، از جمله در حوزه‌ی سیاسی، مالی و تشکیلاتی، به طور کامل قطع نمی‌شوند. دولت، هم‌چنان، برای تثبیت و تحکیم خود نیاز به دین دارد. دولت جدید انقلابی از استقلال کامل کلیسا می‌هرسد زیرا هنوز کاملاً به خود متکی نیست. زیرا هنوز به معنای واقعی کلمه «دولت» نیست. پس باید کلیسا را تحت کنترل خود درآورد. دولت نوین با این که آزادی و جدان و کیش را به رسمیت می‌شناسد، اما آزادی‌های مذهبی را کاملاً نمی‌پذیرد و انجمن‌ها و فرقه‌های مذهبی را ممنوع و منحل می‌کند (اقدام مجلس مؤسسان در ۱۲ فوریه ۱۷۹۰).

در سال ۱۷۹۲، با شروع دوران ترور، قدرت جدید مشکل ذرکتوانسیون به مقابله با کلیسای سرکشی برخاست که از مونارشی و نظام پیشین طرفداری می‌کرد. در این زمان است که می‌توان از دوره‌ی کوتاه چدایی دولت و دین در فرانسه، آن هم به طور نسبی، سخن گفت. زیرا کنترل بخش‌های عمومی جامعه – چون ثبت احوال، آموزش و پرورش و بنگاه‌های خیریه – از دست کلیسا خارج و به دولت و شهرداری‌ها انتقال داده می‌شوند. با قطع بودجه‌ی کلیسا و لغو مواجب دولتی کارمندان و وزرای دین، آخرین پیوندهای دولت با نهاد دین نیز قطع می‌شوند. کتوانسیون، در ۱۸ سپتامبر ۱۷۹۴، اعلام می‌دارد که: «جمهوری فرانسه از این پس هزینه و حقوق امور هیچ دینی را نخواهد پرداخت». و در ۲۱ فوریه ۱۷۹۵ اعلام می‌کند: «جمهوری فرانسه هیچ محلی (منظور، اما کن دولتی است -م) را در اختیار کلیسا قرار نمی‌دهد و وزرای دین را به رسمیت نمی‌شناسد».

اما با این همه، در این جانز لائیسیت هم‌چنان ناقص است زیرا دولت ژاکوبن با سرکوب و منع آزادی‌های دینی، با ممانعت از فعالیت انجمن‌های مذهبی، با دستگیری و تبعید کشیشان و لغو روز تعطیل مذهبی (یکشنبه) ... پیش از هرچیز به ناتوانی یا در حقیقت شکست خود در حل دموکراتیک

انقلاب، بدین‌سان، آزادی کیش را مانند یکی از آزادی‌های بشری و هم‌تراز با آزادی و جدان به رسمیت می‌شناسد و با نفی «دین رسمی»، برای هیچ مذهبی امتیاز، برتری و یا حق ویژه‌ای قابل نمی‌شود. از سوی دیگر، همین قانون اساسی اعلام می‌دارد که «شهر وندان حق انتخاب وزرای دین خود را دارند». در نتیجه، گزینش کارمندان امور دین از حیطه‌ی اختیارات دولت، واتیکان و یا اسقف‌هایی که در کاتولیسیسم منصوب پاپ هستند خارج می‌شود. به این ترتیب، گامی دیگر در جهت جدایی دولت و دین با عدم مداخله‌ی دولت در امور مذهبی افراد برداشته می‌شود. اما، در اینجا انفکاک دولت از دین هنوز کاملاً نیست. در حقیقت، قدرت نویناد، هم در مجلس مؤسسان و هم در قانون اساسی برخاسته از آن، می‌خواهد کلیسا را تحت نظارت و کنترل خود داشته باشد. از این‌رو لائیسیزاسیون در انقلاب فرانسه جز در یک دوره‌ی کوتاه، کاملاً تحقق نمی‌پذیرد.

مجلس مؤسسان با وضع «قانون مدنی روحانیت» در ۱۲ ژوئیه ۱۷۹۰، اساسنامه‌ی جدیدی برای کلیسای کاتولیک، طبق روال سابق، یعنی سنت گالیکانیسم تدوین می‌کند. بر اساس آن، کلیسای کاتولیک فرانسه در مناسباً اش با واتیکان از استقلال نسیبی برخوردار می‌شود. زیرا تحت نظارت و تابعیت دولت ملی قرار می‌گیرد. به این ترتیب، دولت انقلابی با قانون گذاری درباره‌ی امور کلیسا عملیًّا یکی از اصول اساسی لائیسیت می‌یعنی عدم دخالت دولت در کار دین را زیر پا می‌گذارد.

طبق قانون مدنی روحانیت از این پس سازماندهی منطقه‌ای کلیسا بر اساس تقسیم‌بندی‌های کشوری (استان‌ها، کمون‌ها و...) انجام می‌پذیرد. گزینش مقامات کلیسایی از طریق انتخابات انجام می‌شود. اسقف‌ها و کشیش‌ها حقوق خود را از دولت دریافت می‌کنند و باید سوگند وفاداری به ملت و قانون مدنی روحانیت یاد کنند. بدین‌سان، این قانون، با ایجاد یک «کلیسای ملی» نسبتاً مستقل از واتیکان و اتوریته‌ی پاپ، و با تبدیل صاحب منصبان کلیسا و وزرای کیش به مزدگیران دولت، یک نهاد دینی تابع دولت به وجود می‌آورد. این

تأکید می‌کند. دولت فرانسه با پرداخت حقوق به مقامات کلیسا ای و با برگماری اسقف‌ها و تأیید کشیش‌ها، در امور کلیسا مداخله می‌کند و این نهاد را تحت کنترل خود نگه می‌دارد؛ پس از یک دوره‌ی کوتاه انفکاک دولت و دین در بعد از انقلاب، امپراطوری مجدداً پیوند دولت و کلیسا را برقرار و بدین‌سان، سنت گالیگنسی را که مبنی بر تشکیل یک «کلیسا ای فرانسوی» است، دوباره احیا می‌کند. علاوه بر تنظیم مناسبات با کلیسا ای کاتولیک، ناپلئون، در آوریل ۱۸۰۲ به تعیین رابطه‌ی دولت با دو کلیسا ای پروتستان – کالوینیست و لوثری – دست می‌زند. این دو، بر اساس نظام باز هم سخت تری، نسبت به کاتولیسیسم، سازمان داده می‌شوند. به این معنا که دولت ناپلئونی در زمینه‌ی عملکرد و تصمیم‌گیری‌ها و حتی در ارتباط با آموزه و انتظامات درونی‌شان، نظارت و کنترل شدیدتری بر آن‌ها اعمال می‌کند. پس از این تاریخ، مواد سازمندی^۱ به توافق‌نامه‌ی مذکور اضافه می‌شود.

طبق این ماده‌های الحاقی، وجود کشیش‌ها و ادیان مختلف در فرانسه، از جمله دین یهود در ۱۷ مارس ۱۸۰۸، به رسمیت شناخته می‌شوند. دولت موازینی که خود یهودیان وضع کرده بودند را محترم می‌شمارد. قانون مدنی ۱۸۰۴ از «حق جهان‌شمول و تغیر ناپذیر یعنی عقل طبیعی» سخن می‌راند و به «مذهب خاصی» ارجاع نمی‌کند. قانون کیفری جدید، به تاریخ ۱۸۱۰، تنها ازدواج مدنی را به عنوان عقد معتبر به رسمیت می‌شناسد و ازدواج کلیسا ای را قبل از انجام عقد مدنی ممنوع اعلام می‌کند.

ثبت احوال در حیطه‌ی اختیارات شهرداری‌ها باقی می‌ماند و بر حق طلاق در قانون مدنی ۱۸۰۴ تأکید می‌شود. دولت امپراطوری نظام آموزشی را در احصار خود قرار می‌دهد و داشتگاه واحدی ایجاد می‌کند. آموزش متوسطه و عالی را به دست پرسنل

مناسبات با کلیسا اعتراف می‌کند. در عین حال نیز مقاصد سلطه‌گرایانه‌ی خود را نسبت به نهاد کلیسا به نمایش می‌گذارد.

۲. از توافق‌نامه‌ی ناپلئونی (۱۸۰۱) تا جمهوری سوم (۱۸۷۱) با کودتای بناپارتی (۹ نوامبر ۱۷۹۹) و تبدیل جمهوری به حاکمیت فردی و امپراطوری (۱۸۰۴) و سپس در پی بازگشت سلطنت مشروطه (۱۸۱۵) رشته‌هایی که در جریان انقلاب میان دولت و کلیسا قطع شده بودند دوباره برقرار و مستحکم می‌شوند. توافق‌نامه‌ی ۱۸۰۱ بین دولت فرانسه و واتیکان، منشور (یا چارت) ۱۸۱۴ و منشور ۱۸۳۰ و سرانجام قانون اساسی ۱۸۴۸ مراحل مختلف تاریخی‌ای را تشکیل می‌دهند که طی آن، لائیسیت در فرانسه، با پیشرفت‌ها و رجعت‌ها، به تدریج ولی همواره به صورت محدود و ناقص تکوین می‌یابد.

- توافق‌نامه‌ی ۱۸۰۱ و قوانین مدنی امپراطوری اول توافق‌نامه‌ی معروف به Concordat، قراردادی است که ناپلئون بناپارت در ۱۵ ژوئیه ۱۸۰۱ با پاپ پی هفتم امضا می‌کند. بر اساس این عهدنامه، روابط جدیدی بین دولت و کلیسا ای کاتولیک فرانسه برقرار می‌شود. طبق آن:

۱. دولت فرانسه کاتولیسیسم را در حکم «مذهب اکثربیت بزرگ شهر و ندان فرانسوی» به رسمیت می‌شناسد. (دیباچه‌ی توافق‌نامه).

۲. دولت فرانسه اسقف‌ها را تعیین و پاپ آن‌ها را از لحاظ شرعی منصوب می‌کند. (ماده ۴ و ۵).

۳- کشیش‌ها از طرف اسقف‌ها نامیده می‌شوند ولی باید مورد تأیید دولت قرار گیرند. (ماده ۶ و ۷).

۴- پاپ انتقال دارایی‌های کلیسا به دولت را به طور قطعی می‌پذیرد و در عوض، حقوق اسقف‌ها و کشیشان را دولت می‌پردازد. (ماده ۳ و ۱۴).

به این ترتیب، توافق‌نامه‌ی فوق بر جایگاه ممتاز کاتولیسیسم به طور رسمی

به این ترتیب، دولت مجدداً با پذیرش «دین رسمی» خصلت لائیک یا غیردینی خود را از دست می‌دهد. از حالت بی‌طرفی نسبت به ادیان مختلف خارج می‌شود و مذهب خاصی (در اینجا کاتولیسیسم) را از دیگر مذاهب متمایز و مستثنی می‌کند و برای آن امتیاز و حقوق سیاسی و اجتماعی برتری قابل می‌شود.

چنین دولتی هنوز مدرن نیست، هنوز کاملاً مستقل و متکی به خود نیست. زیرا هم‌چنان برای کسب مشروعتی به نیرویی برین و خارج از خود، به اعتبار و نفوذ کلیسا و دین نیاز دارد و در نتیجه باید بر کلیسا و دین اتکا کند.

- منتشر ۱۸۳۰ و جنبش‌های ضدروحانیت سالاری
این منشور حاصل انقلاب ۱۸۳۰ و برافتادن رژیم مطلقی بورین‌ها در فرانسه است. در این منشور:

- آزادی کیش و برابری ادیان (از جمله در زمینه‌ی کمک‌های مالی دولت به کلیساها کاتولیک و پروتستان) تضمین می‌شود.

- کاتولیسیم نه به عنوان «دین رسمی» بلکه همچون «مذهب اکثر فرانسویان» به رسمیت شناخته می‌شود (ماده ۴).

به این ترتیب از یک سو گامی در جهت برابری ادیان و بی‌طرفی دولت نسبت به آن‌ها برداشته می‌شود (نفی دین رسمی و لغو امتیازات مالی کلیسای کاتولیک) و از سوی دیگر، «جدایی» به طور کامل انجام نمی‌پذیرد زیرا دولت هم‌چنان برای کاتولیسیم به عنوان «مذهب اکثریت مردم فرانسه» امتیاز قابل است. در این دوره است که جنبش‌های سیاسی و اجتماعی علیه امتیازات فراوان کلیسا و به طور کلی بر ضد روحانیت سالاری، به نام مبارزه برای آزادی و عدالت اجتماعی، بر پا می‌شوند. از آن جمله است تظاهرات قهرآمیز مردم پاریس علیه کلیسا و حمله‌ی آنان به اقامتگاه اسقف اعظم و غارت آن در سال ۱۸۳۱. در این دوره، با قانون گیزو^۱ در مورد آموزش ابتدایی (۱۸۳۳) گونه‌ای رهایی از قیومیت کلیسا در رابطه با مدارس صورت می‌پذیرد. طبق این قانون

لائیک می‌سپارد. اما آموزش ابتدایی را به دلیل کمبود آموزگار لائیک و به خاطر مصالحه با کلیسا، به طور عمده در حوزه‌ی عمل کلیسا و فرق مذهبی باقی می‌گذارد. در مدارس ابتدایی تعلیمات دینی، مسیحی، همراه با ستایش امپراطوری و فرمانبرداری از امپراطور تدریس می‌شوند. با این همه باید تأکید کنیم که در این دوره، به رغم اصلاحات لائیک در قانون مدنی، جزا و در سیستم آموزشی، لائیسیت به طور محدود و ناکاملی اجرا می‌شود، البته دولت، مستقل از نهاد کلیسا، عمل می‌کند و به این معنا می‌توان آن را لائیک دانست. اما لائیسیت کامل نیست زیرا هنوز بندهای بسیاری دولت را به کلیسا و صل می‌کند؛ زیرا دولت هنوز کلیسا را تحت کنترل خود دارد؛ دولت به تمام معنا لائیک نیست زیرا کاتولیسیم را در حکم مذهب اکثریت جامعه به رسمیت می‌شناسد و با کلیسا و اتیکان «قرارداد» می‌بندد. دولت به تمام معنا لائیک نیست زیرا در سازماندهی نهاد دین دخالت می‌کند و کلیسا را از لحاظ اقتصادی به خود وابسته می‌کند.

- منتشر ۱۸۱۴ و بازگشت سلطنت
تدوین منشور یا چارت ۱۸۱۴ با بازگشت نظام سابق^۱ و استقرار مجدد خاندان سلطنتی بورین‌ها در فرانسه مقارن است. بر اساس آن:

کاتولیسیم «دین دولتی» می‌شود (ماده ۶).

برابری کیش‌ها به رسمیت شناخته می‌شود: «هر کس می‌تواند دین خود را به طور آزادانه و بدون تبعیض ابراز کند و در انجام فرایض کیش خود از حمایت یکسانی برخوردار شود» (ماده ۵).

با بازگشت رژیم سلطنت مطلقه که مورد حمایت کلیسا است، بی‌حرمتی به مقدسات دینی مجازات اعدام خواهد داشت (قانون ۱۸۲۵). طلاق ممنوع اعلام می‌شود. سازمان‌های مذهبی زندگی اجتماعی را تحت کنترل خود می‌گیرند. داشگاه در انحصار دولت باقی می‌ماند اما در رأس آن یک اسقف قرار داده می‌شود.

میان دولت و کلیسا را حفظ می‌کند. در این دوره، هم حکومت و طبقه‌ی حاکمه و هم اپوزیسیون جمهوری خواه و لیبرال، در اکثریت شان، خواهان حفظ توافق نامه‌ی Concordat و آن آموزه‌ای هستند که هم برای کلیسا امتیازاتی را به رسمیت می‌شناسد و هم به دولت امکان مداخله در امور نهاد دین را می‌دهد. به این ترتیب و به عنوان نتیجه‌ی گیری از این بخش باید تصریح کنیم که در تمام طول دورانی که از قرارداد ناپلئونی در سال ۱۸۰۱ تا پایان امپراتوری دوم و کمون پاریس در سال ۱۸۷۱ و آغاز جمهوری سوم ادامه می‌یابد، لائیسیته در فرانسه به معنای واقعی کلمه تحقق نمی‌پذیرد. جدایی کامل دولت و دین در این کشور به طور عمده و تعیین کننده در دوره‌ی سوم یعنی با شروع مبارزات سیاسی و اجتماعی و توسعه‌ی نهادهای جامعه‌ی مدنی انجام خواهد گرفت.

۳. اصلاحات لائیک در جمهوری سوم

از اوخر دهه‌ی ۱۸۶۰، اصلاحات لائیک در فرانسه، به ابتکار فعالین سیاسی و بخشی از نمایندگان جمهوری خواه رادیکال مجلس، در ابعاد بیش از پیش گسترده‌ای آغاز می‌شوند. رفرم‌های بار حول دو محور انجام می‌پذیرند: اوپریکس سود کردن دولت از کلیسا و از سوی دیگر لائیک کردن نهادهای عمومی و به طور عمده و اساسی نهاد آموزش و پرورش یعنی مدارس. واقعیت این است که در فرانسه، مبارزه برای ایجاد یک «مدرسه‌ی رایگان و لائیک برای همه» به سان یکی از ارکان بنیادین جمهوریت، چون موتور اصلی اصلاحات عمل می‌کند. بیست سال پیش از آن که قانون جدایی دولت و کلیسا در سال ۱۹۰۵ تصویب شود، لائیسیته در مدارس فرانسه برقرار می‌شود.

الف: اصلاحات در جهت جدایی دولت و کلیسا

سوم دسامبر ۱۸۶۷، ژول سیمون^۱، سیاست‌مدار و وزیر آموزش عمومی در

هر کمون (بخش یا تقسیم‌بندی اداری در فرانسه) باید مدرسه‌ی عمومی خود را دایر کند. آموزگاران تحت تابعیت شورای شهر قرار می‌گیرند و حقوق آن‌ها بخشی از طرف کمون و بخشی با کمک خانواده‌ها تأمین می‌شود. **قانون اساسی ۱۸۴۸**

با انقلاب فوریه ۱۸۴۸ و برافتادن رژیم سلطنتی لوئی فیلیپ، جمهوری دوم فرانسه توسط جمهوری خواهان محافظه کار و میانه‌رو اعلام می‌شود. قانون اساسی نظام جدید که محصول چنین انقلابی است گامی دیگر در جهت جدایی دولت و دین بر می‌دارد. به این معنا که در آن اشاره‌ای به دین نمی‌شود، نه به نام «دین رسمی» و نه تحت عنوان «مذهب اکثربت مردم». اما دولت هم‌چنان با پرداختن حقوق وزرای دین پیوند خود را با کلیسا حفظ می‌کند:

«وزرای دین، چه ادیانی که اکنون توسط قانون شناخته شده‌اند و چه آن‌هایی که در آینده شناخته خواهند شد، از حق دریافت متوجب دولتی برخوردار خواهند بود.» (ماده هفتم). در ماده‌ی فوق، علاوه بر سه مذهب شناخته شده‌ی کاتولیک، پروتستان و یهود اشاره به ادیانی می‌شود که در آینده می‌توانند از سوی دولت شناخته شوند. از آن جمله است اسلام که در شرایط تصرف الجزایر در سال ۱۸۳۰ توسط استعمار فرانسه، می‌رود تا مذهب دوم این کشور (از لحاظ کمی) شود. با این حال، در این دوره ترس از مبارزات کارگری، بورژوازی فرانسه را به سوی ارتجاع سوق می‌دهد. این طبقه که به کلیسا چونان منسگری در برابر اصلاح اجتماعی توسل می‌جوید، در مورد امور آموزشی امتیازاتی برای روحانیت قایل می‌شود و در زمینه‌ی لائیسیته به عقب‌نشینی‌هایی دست می‌زند.

-امپراطوری دوم و نداوم ائتلاف دولت و کلیسا

در سال ۱۸۵۲، لوئی بناپارت، معروف به ناپلئون سوم، امپراطوری دوم فرانسه را تشکیل می‌دهد. با وجود اختلافاتی که میان او و پاپ وجود داشت، پاپی که جامعه‌ی مدرن را دشمن کلیسا می‌نامید، رژیم جدید ائتلاف تاریخی

آزاد اعلام می شود و در مورد پرسنل و کارکنان بیمارستانها، اصلاحات لائیکی صورت می پذیرند. بین سال های ۱۸۸۵ تا ۱۹۰۳، پنج طرح قانونی خواستار جدایی کلیساها و دولت می شوند که به مرحله‌ی تصویب نمی‌رسند.

ب: اصلاحات در جهت مدرسه‌ی لائیک لائیسیت در مدرسه‌ی جمهوری (مدارس دولتی) بر دو اصل تفکیک‌ناپذیر استوار می شود: ۱. آموزگاران و به طور کلی پرسنل آموزشی باید لائیک (غیر روحانی و یا غیر کلیسا نی) باشند و ۲. تعلیمات دینی در درون مدرسه انجام نمی‌پذیرد و نظام آموزشی در مدرسه‌ی دولتی نسبت به دین بی‌طرف است.

در ۲۸ مارس ۱۸۸۲، مدرسه‌ی ابتدایی در فرانسه «لائیک»، اعلام و تعلیمات دینی از برنامه‌های آموزشی حذف و مقرر می شود که مدارس یک روز در هفته (علاوه بر یکشنبه) تعطیل است تا «والدینی که مایلند، بتوانند آن روز را به آموزش دینی فرزندان خود در خارج از صحن مدرسه، اختصاص دهند».

در ۱۳۰ اکتبر ۱۸۸۶، یک ماده‌ی قانونی اعلام می‌دارد که در مدارس ابتدایی «امر تدریس منحصر به پرسنل لائیک سپرده می‌شود». آموزش باید در مورد ادیان موضعی کاملاً و اکیداً ای طرفانه اتخاذ کند. از این تاریخ به بعد، برداشتن علام مذهبی چون شمایل عیسای مصلوب از دیوارهای مدارس آغاز می‌شود.

۲. قانون ۱۹۰۵ یا قانون جدایی دولت و کلیساها
در ۹ دسامبر ۱۹۰۵، قانون تاریخی و تعیین‌کننده‌ای در پارلمان فرانسه به تصویب می‌رسد که در گزارش کمیسیون مجلس از آن به عنوان «قانون جدایی کلیسا و دولت» نام می‌برند. در بحث‌های خود نیز، نمایندگان از کلیساها (به صورت جمع) صحبت می‌کنند.

حکومت دفاع ملی (به هنگام جنگ فرانسه و آلمان) در نقط پارلمانی خود، برای نخستین بار، از «جدایی» کلیساها و دولت صحبت می‌کند. در ۱۸۶۹، لئون گامبتا¹، جمهوری خواه و نماینده‌ی مجلس و سازمان دهنده‌ی جنبش مقاومت در شهرستان در زمان حکومت دفاع ملی، در برنامه‌ی جمهوری خواهی خود خواستار «لغو بودجه‌ی مربوط به ادیان و جدایی کلیساها و دولت» می‌شود. او، چندسال بعد (۱۸۷۷)، در خطابی معروفی حول خواست ایجاد مدرسه‌ی عمومی و لائیک، جسورانه و پیش از دیگر جمهوری خواهان، اعلام می‌کند: «کلریکالیسم، این است دشمن ما!» در ۲ آوریل ۱۸۷۱، کمون پاریس، به نام آزادی و جدن، حکم جدایی دولت و کلیساها و لغو بودجه‌ی ادیان را صادر می‌کند. در ۱۱ نوامبر ۱۸۷۱، برای نخستین بار، اصطلاح «لائیسیت» در روزنامه‌ای به نام Patrie (میهن) ظاهر می‌شود. در جلسه‌ی شورای شهر پیرامون مسائل آموزشی، یکی از اعضای سوسیالیست شورا از ضرورت لائیسیت در مدارس سخن می‌راند و خبرنگار حاضر در جلسه‌گفته‌ی وی را در جریده‌اش به چاپ می‌رساند.

در سال ۱۸۸۰، برنامه‌ی حزب کارگر فرانسه به قلم رهبر آن، ژول گد²، لغو بودجه‌ی ادیان و مصادره‌ی دارایی های گروه‌های مذهبی را مطرح می‌کند. در دهه ۱۸۸۰، قوانین متعددی ناظر بر مناسبات میان دولت و کلیسا و در جهت لائیسیزیون وضع می‌شوند.

۱۲ ژوئیه ۱۸۸۰، لغو تعطیلی اجباری روز یکشنبه و تعطیلات به مناسبت جشن‌های مذهبی.

۱۴ نوامبر ۱۸۸۱، لغو تمايزگذاری مذهبی در قبرستان‌ها.
۱۸۸۴، به رسمیت شناخت حق طلاق.
۲۱ مارس ۱۸۸۷، کاهش تدریجی بودجه‌ی اختصاصی دولت برای کلیساها و حقوق اسقف‌ها. در همین سال، تشیع جنازه‌ی مدنی (غیر مذهبی)

مذهبی در نظر گرفته شده‌اند، ممنوع است».^۱ ماده‌ی ۲۸: از این پس نصب علامت یا نماد مذهبی بر دیوار بناهای دولتی (عمومی^۲) و یا در هر محل عمومی دیگر، به استثنای اماکن دینی، محل تدفین در قبرستان‌ها و هم‌چنین موزه‌ها و نمایشگاه‌ها ممنوع است.

از آن چه رفت، و به عنوان نتیجه گیری، فلسفه‌ی قانون ۱۹۰۵ یا در حقیقت قانون لائیسیت در فرانسه را می‌توان در سه نکته خلاصه کرد:

۱. انگیزه‌ی تدوین کنندگان این قانون استقرار صلح مذهبی از طریق تضمین آزادی کلیساها از یکسو و استقلال دولت نسبت دین از سوی دیگر است.

ژان ژورس^۳، نماینده‌ی سوسیالیست مجلس و یکی از بنیان قانون ۱۹۰۵ گفت:

«قانونی که مجلس تصویب کرده است آزادی مذهب را تأمین می‌کند... آزادی وجودان به طور کامل و مطلق تضمین می‌شود، قانون جدایی، در شکل کنونی اش، آزادمنش، عادلانه و سنجیده است».

۲. قانون ۱۹۰۵، برخلاف قوانین توافق‌نامه ۱۸۰۱، قراردادی میان دولت و کلیسا نیست؛ اقدامی است یک‌جانبه از سوی دولت که بدون مذاکره با کلیسا یا واتیکان اتخاذ شده است. در نتیجه هم کلیسای کاتولیک فرانسه و هم پاپ با قانونی که به‌زعم آن‌ها «ضد‌دین» است، به شدت مخالفت می‌کنند. این خود نشان‌دهنده‌ی آن است که لائیسیت در فرانسه محصول پیمان یا قرارداد با کلیسا نیست بلکه حاصل عمل و ابتکار یک‌جانبه‌ی دولت در جدا کردن خود از نهاد دین است. به این ترتیب، قانون ۱۹۰۵ عملاً توافق‌نامه‌ی ۱۸۰۱ را در هم می‌شکند بدون آن که علناً ابطال آن را اعلام کند.

۳. اهمیت به‌سزای قانون ۱۹۰۵ در آن است که گستالت دوگانه‌ای ایجاد می‌کند. گستالت از دو سنت دیرپایی و سخت جان در فرانسه. از یکسو، جدایی از سنت دین سالاری یا کلیسالاری در این کشور که در شکل دخالت کلیسا در امور بخش عمومی و دولت متباور می‌شد. از سوی دیگر، جدایی از

این قانون، به طور عمده، دور شته اصول را در بر می‌گیرد: آزادی‌های مذهبی از یکسو و استقلال دولت و نهادهای عمومی (دولتی) نسبت به کلیساها، از سوی دیگر.

۱. در اینجا مقصود از مذهبی میان دین و دین نهادهایی می‌باشد که در اینجا مذکور شده اند.

۲. مقصود از مذهبی میان دولت و نهادهای عمومی می‌باشد که در اینجا مذکور شده اند.

۳. Jean Jaures

تضمین آزادی‌های مذهبی

ماده‌ی ۱: جمهوری، آزادی وجودان را تضمین می‌کند. جمهوری انجام آزادانه‌ی امور دینی را تضمین می‌کند.

ماده‌ی چهارم مفهوم ماده‌ی اول را مشخص می‌کند. تضمین آزادی‌های دینی تنها به معنای آزادی وجودان فردی نیست بلکه آزادی جمعی را نیز در بر می‌گیرد. به این ترتیب که به کلیساها اجازه می‌دهد طبق مقررات خاص خود، امور مربوط به خود را مانند هر انجمن خصوصی حقوقی مستقل‌سازمان دهند. طبق این ماده، اماکن مذهبی در عین حال که جزو مالکیت دولتی محسوب می‌شوند، اما «به طور رایگان در اختیار انجمن‌های دینی قرار می‌گیرند».

جدایی دولت و دین

در زیر، از مجموعه‌ی مواد قانون ۱۹۰۵ در رابطه با موضوع «جدایی»، سه اصل مهم را نقل می‌کنیم:

ماده‌ی ۲: جمهوری هیچ مذهبی را به‌رسمیت نمی‌شناسد و به هیچ مذهبی نه حقوقی می‌پردازد و نه یارانه‌ای می‌دهد. در نتیجه، از اول ژانویه‌ی ۱۹۰۶، با اعلام رسمی قانون حاضر، تمام هزینه‌های مربوط به امور مذهبی از بودجه‌ی دولت، استان‌ها و کمون‌ها حذف می‌شود...».

اصل فوق، در ادامه‌ی متن، مشخص می‌کند که کلیساها دیگر به حوزه‌ی حقوقی عمومی^۱ تعلق ندارند و در نتیجه نمی‌توانند در امور دولت مداخله کنند.

ماده‌ی ۲۶: تشکیل جلسات سیاسی در اماکنی که معمولاً برای انجام امور

«... خلق فرانسه اصول سیاسی، اقتصادی و اجتماعی زیر را به عنوان اصولی که به ویژه در زمانه‌ی ما ضروری هستند، اعلام می‌دارد:

«... ملت دست یابی برابرانه‌ی کودکان و بزرگ‌سالان به آموزش، تعلیمات حرفه‌ای و فرهنگ را تضمین می‌کند. سازماندهی آموزش عمومی رایگان و لائیک در تمامی سطوح، تکلیف دولت است...»

در اصل اول این قانون، به پیشنهاد دونماینده‌ی کمونیست و به اتفاق آراء اعضای کمیسیون دو ممتنع، افزوده می‌شود. که فرانسه یک «جمهوری... لائیک است». (این نکته در طرح اولیه وجود نداشت).

سرانجام در قانون اساسی جمهوری پنجم، در ۱۴ اکتبر ۱۹۵۸، می‌خوانیم: «ماده‌ی ۲، فرانسه یک جمهوری تقسیم ناپذیر، لائیک، دموکراتیک و اجتماعی است. جمهوری برابری همه‌ی شهروندان را در برابر قانون، قطع نظر از منشا، نزاد و یا مذهب آن‌ها، تضمین می‌کند. جمهوری همه‌ی اعتقادات را محترم می‌شمارد.»

۶. ملاحظاتی درباره‌ی قضیه‌ی حجاب اسلامی در فرانسه

ماجراء در پاییز ۱۹۸۹ آغاز می‌شود. سه دختر مسلمان در مدرسه‌ای واقع در شهر Creil در منطقه Oise (شمال پاریس) با حجاب اسلامی وارد کلاس درس می‌شوند. نمونه‌های مشابه در مدارس دیگری نیز پیدا می‌شوند. این رویداد کوچک و نادر و به ظاهر کم‌اهمیت، اما در شرایط ویژه فرانسه، ابعاد اجتماعی و سیاسی بزرگی به خود می‌گیرد و به «مسئله‌ی» جمهوری تبدیل می‌شود.

پوشش اسلامی این دختران اما، در مواردی، همراه هست با امتناع آن‌ها از شرکت در کلاس درس بیولوژی و علوم طبیعی (درس تکامل انواع)، کلاس موسیقی، ورزش یا شنا (همراه با داشتن آموزان پسر). در چند مورد، داشن آموزان دختری که در حفظ حجاب اسلامی خود در مدرسه مصمم بودند، پس از طی مراحلی از مدرسه‌ی دولتی اخراج می‌شوند. ولی عموماً ماجرا از طریق پادر میانی و صبحت با والدین، با مقاعد شدن داشن آموز به

سنت مدخله جویانه و تاریخی دولت در کار کلیسا و کنترل این نهاد از طرق مختلف:

۵. لائیسیت در قوانین اساسی فرانسه

لائیسیت، همان طور که در ابتدای این بخش گفتیم، یکی از شاخص‌های اصلی و بین‌المللی فرایند تکوین جمهوریت در فرانسه است و قانون ۱۹۰۵ درباره‌ی جدایی دولت و کلیساها ستون فقرات حقوقی آن را تشکیل می‌دهد. پس از این تاریخ و به استثنای دوره‌ی کوتاه حکومت ویشی (۱۹۴۵-۱۹۴۰)، به ویژه در یک طرح و دو قانون اساسی، همواره بر خصلت لائیک دولت و بخش عمومی تأکید می‌شود.

در طرح قانون اساسی ۱۹ آوریل ۱۹۴۶ که به رفرندوم گذارده و رد می‌شود، آمده است:

«ماده‌ی ۱۳ آزادی و جدان و ادیان از طریق بی‌طرفی دولت نسبت به همه‌ی اعتقادات و همه‌ی مذاهب تضمین می‌شود. این آزادی، به ویژه، با جدایی کلیساها و دولت و بالایک شدن اولیای امور و آموزش عمومی (دولتی-م)، تضمین می‌شود.»

روح این ماده تفاوت محسوسی با قانون ۱۹۰۵ دارد. در آن قانون، همان‌طور که مشاهده کردیم، آمده بود که جمهوری ابتدا آزادی و جدان و کیش را تضمین می‌کند و سپس تصمیم می‌گیرد که هیچ مذهبی را به رسمیت نشناسد و به هیچ کلیسایی حقوق نپردازد. در آن‌جا بین این دو موضوع: «آزادی» از یکسو و «جدایی» یا «لائیسیت» از سوی دیگر، هیچ ربطی برقرار نمی‌شود. لیکن در این جا، طرح قانون اساسی ۱۹۴۶ رابطه‌ی میان آن و دو را برقرار می‌کند. زیرا می‌گوید که این بی‌طرفی و لائیسیتی دولت است که ضمن آزادی و جدان و ادیان می‌شود. در این‌جا لائیسیت و سیله‌ای می‌گردد در خدمت به هدفی که همانا آزادی باشد.

در قانون اساسی ۲۷ اکتبر ۱۹۴۶ که جمهوری چهارم فرانسه را تأسیس می‌کند، می‌خوانیم:

- برداشت‌های نادرست از قضیه بی‌فایده نخواهد بود.
۱. ابتدا باید تصریح کنیم که بحث بر سر منع کردن «تظاهر به دین» و به طور کلی هر دینی؛ در داخل مدارس یعنی دبستان‌ها و دبیرستان‌های دولتی فرانسه است و نه در مکان دیگری. مدارس خصوصی و مؤسسات آموزشی تحت اداره‌ی نهادهای مذهبی و غیر مذهبی، مشمول قانون نامبرده نمی‌شوند. به این ترتیب، موضوع این قانون محدوده‌ی مشخصی را در نظر دارد و باید آن را با موضوع آزادی‌های مذهبی در جامعه‌ی مدنی که دولت لائیک ضامن آن‌هاست، اشتباه گرفت.
 ۲. لائیستیته در مدرسه به معنای بی‌طرفی پرسنل آموزشی (از جمله معلمان که کارمندان دولت به شمار می‌آیند) و بی‌طرفی مضمون دروس آموزشی نسبت به دین یا ادیان مختلف است و نه به معنای بی‌طرفی شاگردان که نه میسر است و نه جایز. بحث بر سر این نیست که دانش‌آموز، هر روز صبح دست از عقیده و دینش بردارد و سپس وارد مدرسه شود. بحث بر سر این است که فضای عمومی تعلیم و تربیت کودکان و نوجوانان، بی‌طرفی خود را نسبت به ادیان و دکترین‌های مختلف حفظ کند. که مدرسه به کانون تبلیغ و نمایش دین یا آموزه‌ی خاصی و یا به میدان دسته‌بندی‌های مذهبی – عیسوی، موسوی، محمدی و غیره – در نیاید.
 ۳. در قضیه‌ی حجاب اسلامی نابرابری بین زن و مرد، تبعیض جنسیتی، تحقیر و نازل کردن زن... مطرح می‌شوند. پیامدهایی که بیش از همه سازمان‌های زنان و انجمان‌های فمینیستی فرانسه را علیه حجاب اسلامی در مدارس پسیج می‌کنند.
- شکست سیاست جذب^۱ در مورد مهاجران و فرانسوی‌های خارجی تبار، مشکلات «ازنده‌گی یا هم» در مناطق و حومه‌های قیرنشین و «بهران زده» با جمعیت کثیر خارجی، مسئله‌ی بحران هویت نزد جوانان خانواده‌های مهاجر،

برداشت‌ن روسری اسلامی خود در صحنه مدرسه و یا در سر کلاس خاتمه پیدا می‌کند.

با این همه و با وجود این که دختران محجبه در مدارس فرانسه شمار بسیار اندکی را نسبت به کل داش آموزان تشکیل می‌دهند، قضیه‌ی موسوم به «روسری اسلامی»، از این تاریخ به بعد، می‌رود تا به یکی از سایل مورد مشاجره و اختلاف در جامعه‌ی فرانسه تبدیل گردد. رسانه‌ها و منابع، مدیران مدارس، پرسنل آموزشی و معلمان، روشنفکران، انجمان‌های دفاع لائیستیته، سازمان‌های زنان، انجمان‌های دفاع از حقوق بشر، انجمن‌های دفاع از حقوق مهاجرین، نهادهای مذهبی، سازمان‌ها و احزاب سیاسی و بالاخره قوه‌ی قضاییه، مجلس و دولت... همه و همه درگیر این موضوع اجتماعی - دینی می‌شوند. سرانجام، در ۱۵ فوریه ۲۰۰۴، لایحه‌ی قانونی دولت درباره‌ی منوعیت حمل علامت‌های نمایش‌گرایانه‌ی^۱ مذهبی در مدارس دولتی فرانسه، با رضایت اکثریت عظیم مردم فرانسه و با رأی اکثریت شکننده‌ای از نمایندگان راست و چپ، از طرفداران حکومت تا اپوزیسیون چپ، به تصویب دو مجلس ملی و سنا می‌رسد.

دعوای اصلی بر سر «حجاب اسلامی» در فرانسه، در حقیقت، دعوا بر سر دفاع از خصلت لائیک یک نهاد عمومی چون مدرسه‌ی دولتی است. البته با این ویژگی که این چالش در جمهوری ای رخ می‌دهد که تشکیل و تکوینش، از لحاظ تاریخی، هم‌چنان که در بالا توضیح دادیم بر اساس و بر حول «مدرسه‌ی لائیک و رایگان برای همه» انجام گرفته است.

در همین مناسبت، انتطباق یا تضاد قانون منع حجاب اسلامی در مدارس دولتی فرانسه با موازین حقوق بشر که یکی از اصول آن «آزادی اظهار دین... به تنها ی و یا به صورت جمعی، به‌طور خصوصی یا عمومی...» است (ماده‌ی ۱۸ اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر)، مطرح می‌شود.

پیش از آن که موضع خود را بیان کنیم، توضیح چند نکته در رد پاره‌ای

۵. یکی از دلایل قانون‌گذاری، پایان دادن به سیاست‌های متفاوت در برخورد با دختران محجّبه در مدارس بود. در شرایط تاروشنی مقررات موجود، بعد از بدبختی بودن پدیده، واکنش میشولین گونه گون و گاه متضاد بود. مدیران مدرسه و معلمان خواستار تعیین قاعده‌ای واحد و عمومی و لازم‌الاجرا برای همه‌ی مدارس دولتی بودند. آن‌ها از این بابت که یک حکم شورای دولت، مسئولیت تصمیم‌گیری و اقدام را به عهده‌ی آن‌ها گذارده بود سخت ناراضی بودند. به ویژه آن‌که تصمیم آن‌ها می‌توانست پیامد وخیمی در برداشته باشد: اخراج داشت آموز محجّبه از مدرسه‌ی دولتی برای همیشه.
۶. در ماجراهی حجاب اسلامی، سه گرایش اصلی در فرانسه اظهار وجود کردند: طرفداران لائیسیتنه - جدایی، مدافعان لائیسیتنه - بی‌طرفی و آنان که از یک لائیسیتنه روادار و باز جانبداری می‌کنند.

-لائیسیتنه - جدایی-

موضوع صریح، روشن و قاطع مدافعان لائیسیتنه در مدارس از جمله در بیانیه‌ی مشهوری به امضای تنی چند از روشنفکران فرانسوی اعلام می‌شود. در فرازی از آن می‌خوانیم که:

«مدارسه، چون مخاطبانش همه‌ی مردم‌اند، هیچ علامت تمایز دهنده‌ای که به طور عمده از پیش (ما تقدم^۱) وابستگی افراد را نشان دهد، نمی‌پذیرد... در جامعه‌ی ما، مدرسه تنها نهادی است که به همگان اختصاص دارد... لائیسیتنه همیشه در چالش زیسته است. لائیسیتنه، در اصل، هم چون مدرسه‌ی عمومی (دولتی - م) و جمهوری و خود آزادی، همواره پیکار بوده و پیکار باقی مانده است. بنیاد جمهوری ما بر روی مدرسه استوار است. از این‌رو، نابودی مدرسه، نابودی جمهوری را سرعت می‌بخشد...» (نوامبر ۱۹۸۹، وزارت بادانتر، رئیس دیره، وزارت دوفوتوونی، کاترین کیتلزلر...).

موضوع‌گیری فوق، در حقیقت، در چارچوب دیدگاه فراتری قرار می‌گیرد که

رشد «قومی گرایی»^۲ و بنیادگرایی دینی و... جنبه‌های دیگر، متنوع و بغرنج قضیه را تشکیل می‌دهند.

بررسی و مطالعه‌ی موضوعات فوق، البته از حوصله‌ی بحث مختصر ما خارج است. اما، طرح اجمالی آن‌ها به این علت است که نکته‌ی مهمی را خاطرنشان کرده باشیم. این که قضیه‌ی حجاب اسلامی در مدارس فرانسه تنها محدود به پدیده‌ی لائیسیتنه نمی‌شود بلکه بسیار فراتر از آن رفته، گسترده‌ای از مسایل اجتماعی، سیاسی (تاریخی) و اقتصادی... و حتی روانی و پنداشتی^۳ فرانسویان - را در بر می‌گیرد. در نتیجه، هر تحلیل جدی و جامع باید مجموعه‌ی مسایل و مناسبات در هم تبینده‌ی فوق را در نظر بگیرد. بغرنجی موضوع نیز از همین پیچیدگی و درهم آمیزی پدیدارهای مختلف برعی آید.

۴. قانون مورد بحث را باید واکنش آنی، آمرانه و یک‌جانبه‌ی حکومت دست راستی کنونی فرانسه تلقی کرد. این اقدام حقوقی، حاصل پانزده سال بحث و مشاجره و مبارزه (از ۱۹۸۹ تاکنون) در بخش‌های مختلف جامعه‌ی مدنی فرانسه است. در این میان، به ویژه معلمان و مدیران مدارس دولتی، سازمان‌های زنان، انجمن‌های مدافعان لائیسیتنه، روشنفکران، نهادهای مذهبی چون کلیسا‌ی کاتولیک، پروستان و مراجع یهودیان و مسلمانان... بیش ترین نقش و دخالت را داشته‌اند. شورای دولت، وزارت آموزش، کمیسیون مجلس ملی و یک گروه کار ویژه و مستقل، معروف به کمیسیون ستازی^۳، به نام یک وزیر سابق فرانسه، با شرکت چهره‌های سرشناس و مختلف علمی، اجتماعی، فرهنگی، روشنفکری و سیاسی فرانسه، ماه‌ها درباره قضیه‌ی حجاب اسلامی و مسئله‌ی لائیسیتنه در مدارس تحقیق و بررسی کردند. سرانجام، با توجه به خواست عمومی فرانسویان که در نظرسنجی‌های مختلف ابراز می‌گردید، با توجه به توصیه‌ی کمیسیون ستازی و با توصل به دموکراسی پارلمانی و رأی موافق اکثریت نمایندگان مجلس از همه‌ی جناح‌ها، قانون مذکور به تصویب می‌رسد.

لائیسیت، جدایی نام دارد. بنا بر این نگرش، لائیسیت به معنای انفکاک کامل دولت و بخش‌های عمومی یا دولتی از ادیان است. از یکسو، دولت کاملاً از نفوذ مذهب رهاست و از سوی دیگر ادیان و نهادهای مذهبی تحت نفوذ دولت قرار نمی‌گیرند. این «جدایی»، برخلاف تصور غلطی که مشاهده می‌شود، به معنای آن نیست که مذهب به «امر خصوصی» یا شخصی تبدیل می‌شود و نباید در حوزه‌ی مسائل عمومی (سیاسی و غیره) اظهارنظر، موضع‌گیری یا فعالیت کند. بلکه تنها به این معناست که دولت و دین از یکدیگر پیروی نمی‌کنند. فعالیت ادیان در جامعه به جز بخش عمومی (دولتی) که خصلت همگانی دارد و در نتیجه استقلال خود را باید حفظ کند، کاملاً آزاد است.

- لائیسیت - بی‌طرفی

گرایش دیگری، چون گزارش دهنده‌گان کمیسیون ستازی، از موضع لائیسیت - بی‌طرفی به مسئله‌ی حجاب اسلامی برخورد کرده‌اند که با نگاه اولی کمی متفاوت است. در فرازی از گزارش مفصل این کمیسیون می‌خوانیم: «برای اجتماع‌های میشول به تحصیل، حجاب، اغلب اوقات، منشاء تعارض‌ها، دوستگی‌ها و حتی رنج‌ها می‌شود. خیلی‌ها، خصلت نمایان یک علامت دینی را مغایر با رسالت مدرسه احساس می‌کنند، جایی که باید فضای بی‌طرفی و محل بیداری آگاهی انتقادی باشد، ... کمیسیون اکنون چنین ارزیابی می‌کند که مسئله دیگر مسئله‌ی آزادی وجودان نبوده بلکه مربوط به نظام عمومی است. شرایط طی چند سال گذشته تغییر کرده‌اند. تنش‌ها و رویارویی‌ها در مدارس بر حول مسائل دینی متداول شده‌اند...» (تاکید از ماست).

در نتیجه، کمیسیون طرح قانونی ای را به‌منظور «حفظ بی‌طرفی مدارس دولتی در رابطه با ادیان» و هم‌چنین برای «برقراری آرامش در مدرسه» به مزنه‌ی « محل آزادی و شکوفایی برای همه» توصیه می‌کند.

مشاهده می‌کنیم که در اینجا مسئله از موضع بی‌طرفی دولت و نظم عمومی در مدارس، مورد توجه قرار می‌گیرد. بی‌طرفی به این معناست که

دولت مذهب خاصی را تجویز نمی‌کند و برای هیچ دینی امتیاز خاصی قابل نمی‌شود. اما در این‌جا، بی‌طرفی به صورت یک جانبه از سوی دولت اعمال می‌شود (و نه به صورت دوجانبه)، هم از سوی دولت و هم از سوی ادیان، آن‌طور که در لائیسیت - جدایی وجود دارد). از طرف دیگر، این بی‌طرفی می‌تواند علاوه بر ادیان عرصه‌های دیگری چون دکترین‌های فلسفی، ایدئولوژیکی و غیره را شامل شود.

- لائیسیتی روادار و باز

بخشی از صاحب‌نظران و فعالان اجتماعی و سیاسی فرانسه، هم در میان لائیک‌ها و هم نزد نیروهای مذهبی، با این که از نقطه‌نظر ارزشی با حضور عالیم نمایش‌گرایانه در مدارس دولتی مخالف‌اند، اما در عین حال با قانون‌گذاری جهت منع آن‌ها نیز توافق ندارند. اینان مدافعان لائیسیت‌ای روادار و بازاند که قادر باشد همه‌ی فرزندان جمهوری را در تنوع و گونه‌گونی شان در آغوش گیرد. آن‌ها در مخالفت با قانون منع حجاب اسلامی در مدارس، دلایل مختلفی را طرح می‌کنند که مهم‌ترین آن‌ها را در این جا ذکر می‌کنیم. چنین قانونی داغ ننگ را تنها به مسلمانان می‌زنند. احساسات ضد مذهبی و به‌ویژه احساسات علیه مسلمانان در جامعه‌ی فرانسه را تشدید می‌کند. جوانانی را ترغیب به ترک تحصیل می‌کند. رشد مدارس مذهبی را باعث می‌شود. دختران مسلمان محججه را به سوی بنیادگرایان هُل می‌دهد. انگیزه‌های مختلف دختران مسلمان را در انتخاب حجاب اسلامی نادیده می‌گیرد و یا همسان می‌کند: انگیزه‌های صرفاً مذهبی، انگیزه‌های بنیادگرایانه‌ی دینی، مطالبات هوتی^۱، انگیزه‌های «قومی‌گرایی»^۲ ... سرانجام، چنین قانونی در سطح افکار عمومی جهانی، چهره‌ی «آزادی‌کشی» از فرانسه به نمایش می‌گذارد. به‌طور خلاصه، طرفداران لائیسیتی روادار و باز در فرانسه معتقدند که مدرسه‌ی جمهوری و لائیک، بدون توسل به قانونی که نتایج آن نامعلوم و

حتی خطرناک برای آزادی هاست، دارای چنان پتانسیلی است که می تواند با پذیرفتن دختران محجبه در درون خود، آنها را به تدریج جذب ارزش های لائیک کند.

کتابنامه‌ی بخش چهارم:

1. *La laïcité*, Maurice Barbier; L'Harmattan
2. *Les trois âges de la laïcité*, Jacqueline Costa-Lascaux, Hachette
3. *La laïcité française*, Jean Boussinesq, seuil
4. *Vers un nouveau pacte laïque*, Jean Baubérot, Seuil
5. *La laïcité française*, Mémento juridique, Seuil
6. *La Révolution française, Laïcisation de l'Etat, de la société, et de l'église*, Langlois Claude, Le supplément, avril 1988
7. *Laïcité monothéiste*, Jean Luc Nancy, Le 2. 10. 2004
8. *La séparation des Eglises et de l'Etat*, Mayeur Jean Marc, Editions ouvrières
9. *Le rapport de la commission Stasi sur la laïcité*, Le Monde, 12, décembre 2004
10. *Munich de l'école républicaine*, texte des intellectuels, Nouvel observateur, 2-8 novembre 1998
11. *Derrière la loi foulardière, la peur*. Alain Badiou, Le Monde, 23 février 2004
12. *Voile au lycée, Non à l'intolérance*, Jean-Fabien Spitz, Le Monde, 17 décembre 2003
13. *L'enjeu de débat dur la laïcité à l'école*, Revue Prochoix, No 26-27, Automne 2003
14. *Non au voile et à son projet de société*, Collectif national des femmes solidaires, texte du 12. 10. 2003

پنجمین بخش

لایسیتیه در اروپا

منطق لایسیزیون و منطق سکولاریزاسیون

لایسیتیه در اروپا

بخش پنجم

لایسیتیه در اروپا

منطق لایسیزیون و منطق سکولاریزاسیون

در این بخش، مناسبات دولت و دین در اروپا را مطالعه خواهیم کرد. مناسباتی که در هرجا ویژگی‌های خود را دارند و در راستای «دو منطق» لایسیزیون و سکولاریزاسیون قابل فهم و توضیح‌اند. دو فرایندی که برخلاف تصور نادرست و رایج، همسان نبوده متفاوت، تمایز و گاه متضاد‌اند. درک صحیح تفاوت و تشابه این دو پدیدار، در پرتو شرایط گوناگون و خاص هر کشور، می‌تواند آموزندۀ و مفید واقع شود.

* * *

در بخش پیشین، لایسیتیه را در زادگاه اصلی اش یعنی فرانسه مطالعه کردیم. پیش از این نوشتم و بار دیگر تأکید می‌کنیم که لایسیتیه از جم و اوصل اساسی و تفکیک‌ناپذیر تشکیل شده است: ۱. جدای امر دولت از امر ادیان و کلیساها و ۲. تضمین آزادی‌های مذهبی و به‌طورکلی آزادی وجودان در جامعه‌ی مدنی توسط دولت لاییک.

گفتیم که فرانسه نزدیک ترین کشور در جهان به تعریف فوق از لایسیتیه است. به این معنا که «نمونه‌ی فرانسوی لایسیزیون در اروپا را می‌توان «استشنا» تلقی کرد. اما در سایر کشورهای غربی، لایسیتیه یا اساساً غایب است و یا اگر چیزی به این مضمون وجود دارد، با کیفیت‌های مختلف و کمابیش کامل، ناقص و یا محدود اجرا می‌شود. در اروپا، مناسبات دولت و دین،

به دلیل شرایط تاریخی خاص هر منطقه و کشور - از لحاظ تحولات سیاسی (تشکیل دولت - ملت‌ها) و دینی (رفم دین و تحول کلیسا) - متفاوت‌اند. به این ترتیب، در این زمینه ما با وضعیت هم‌سانی رو به رو نیستیم. اما با این حال در کشورهای مختلف اروپایی جنبه‌های مشابه و مشترکی یافت می‌شوند که امکان انجام یک تقسیم‌بندی مشخص را به ما می‌دهند.

در یک تمايزگذاری اجمالی و کلی می‌توان کشورهای اروپایی به‌ویژه اعضای اتحادیه‌ی اروپا را به سه دسته‌ی بزرگ و اصلی تقسیم کرد: ۱. کشورهایی که در آن جا لائیسیت (به معنای «جدایی دولت و کلیسا») وجود ندارد (چون انگلستان، دانمارک و یونان). ۲. کشورهایی که، به همان معنا، نیمه‌لائیک محسوب می‌شوند (چون آلمان، بلژیک، هلند و لوکزامبورگ) و سرانجام ۳. کشورهایی که در آن جا لائیسیت همراه با قراردادهای میان دولت و کلیسا اجرا می‌شود (چون اسپانیا، ایتالیا و پرتغال).

اما در این نوشته، من تقسیم‌بندی دیگری را مبنای کار خود قرار می‌دهم: فرانسوaz شامپیون، پژوهشگر فرانسوی در امور جامعه‌شناسی ادیان و لائیسیت، در پرتو سیر تحول سیاسی - دینی اروپا از سده‌ی هجدهم تا به امروز، فرایند رهایش^۱ جوامع غربی از قیومیت و سلطه‌ی کلیسا و مذهب را تحت «دو منطق» متفاوت لائیسیزاسیون و سکولاریزاسیون توپیخ می‌دهد. تقسیم‌بندی او با شرایط تاریخی، سیاسی و اجتماعی اروپا بیشتر انطباق پیدا می‌کند و من آن را مناسب‌تر از دسته‌بندی‌های دیگر تشخیص دادم. لذا آن را برگردیدم و درباره‌ی آن نیز، در بخش دوم، تحت عنوان واژه‌ها، ریشه‌ها و زمینه‌های لائیسیت صحبت کردم. در زیر نکات اساسی آن بحث را یادآوری می‌کنم:

لائیسیت و سکولاریسم: دو پدیدار و منطق متفاوت

منطق اولی یا لائیسیزاسیون به‌طور عمده ویژگی کشورهایی است که از یک

1. émancipation

سنت نیز و مند کاتولیکی برخوردارند. آن‌جا که نیزوهای اجتماعی لائیک در برابر کلیسای مقتند، سلسله‌مراتبی و محافظه کار قرار می‌گیرند. کلیسایی که مصمم در حفظ اقتدار و سلطه‌ی خود بر جامعه و بهویژه بر نهاد دولت است. «آن‌جا که کلیسا... مدعی عهده‌داری امور جامعه در کلیت‌اش هست و خود را قادری رقیب دولت و رو در روی آن می‌نمایاند». (فرانسوaz شامپیون، ر.ک. به کتاب نامه‌ی پایانی این بخش، تأکیدها از من است)

در منطق لائیسیزاسیون، قدرت سیاسی برای «رهایی» دولت و نهادهای عمومی از سلطه و سیطره‌ی کلیسا (فرایندی که «خروج از دین» می‌نماید) بسیج می‌شود و به‌طور مستقیم و یک‌جانبه اقدام می‌کند. سرانجام، در یک سلسله تعارضات و کشمکش‌های گاه آرام و گاه خشن، گاه موضعی و گاه عمومی، گاه پیش‌رونده و گاه پس‌رونده، میان مخالفان و موافقان روحانیت‌سالاری، میان «دولت ملی مدرن» از یک‌سو و کلیسای کاتولیک وابسته به واتیکان، با خصلتی فرامی‌از سوی دیگر، امر «جدایی دولت و کلیساهای» تحقق می‌پذیرد. اسپانیا، پرتغال، ایتالیا و بلژیک، با کم و کاست‌ها و تفاوت‌هایی، نمونه‌های تیپیک منطق لائیسیزاسیون به شمامی‌آیند.

منطق دومی یا سکولاریزاسیون، (دنیوی کردن، گیتبایی کردن؛ رجوع کنید به تعاریف مختلف از این مقوله در همان بخش دوم) ویژگی کشورهای پروتستان است. آن‌جا که «دین و حوزه‌های مختلف فعالیت اجتماعی به تدریج و به‌اتفاق دگرگون می‌شوند... کلیسای پروتستان (در موقعیت انحصاری یا فایق) قادری نیست که به سان کلیسای کاتولیک در مقابل دولت قرار گیرد بلکه نهادی است در دولت، سازنده انسجام و پیوند سیاسی، عهده‌دار مسئولیت‌های مشخص و در تعیت از دولت، تعیتی کمایش پذیرفته شده یا مورد اعتراض» (همان‌جا).

در منطق سکولاریزاسیون، ریشه‌ی اختلافاتی که در کشورهای کاتولیک دولت و کلیسا را در مقابل هم قرار می‌دهند، وجود ندارد. از یک‌سو، «دولت مدرن» با «کلیسای فرامی» در تعارض قرار نمی‌گیرد و حتی بر عکس، کلیساهای پروتستان بخشی از هویت دولت - ملت‌ها می‌گردند. از سوی دیگر

کلیسا را با تفاهم و به دور از درگیری‌های گذشته میان طرفداران و مخالفان روحانیت سalarی حل کند، این تعارضات در سال ۱۹۳۰، زمانی که جمهوری خواهان قانون اساسی سال ۱۹۱۲ را باطل اعلام می‌کنند، به نقطه‌ای اوج خود می‌رسند. در آن جا آمده بود:

«مذهب ملت همیشه و تا این مذهب کاتولیک، این تنها مذهب راستین... خواهد بود. ملت حافظ مذهب کاتولیک است و هر مذهب دیگری را غیرقانونی اعلام می‌کند.» در آن هنگام، در مبارزه با اتحاد مقدس ارتیجاع کلیسا، جمهوری خواهان راه و روش رادیکالی علیه کلیسا و دین در پیش می‌گیرند: مصادره‌ی اموال و دارایی‌های کلیسا، منع کردن فرقه‌ی مذهبی، بستن مدارس دینی و حتی قانون‌گذاری درباره‌ی «نبوت خدا». بدین شان مبارزه‌ی جمهوری خواهان لائیک علیه طرفداران حاکمیت کلیسا تا لغو «قانونی» دین، هرچه بیشتر رادیکالی شود و این در حالی است که کلیسا بر ضد جمهوری و جمهوری خواهان «جنگ صلیبی» اعلام می‌کند. رئیس فرانکو که در فردای جنگ داخلی (ژوئیه ۱۹۳۶ - مارس ۱۹۳۹) و شکست جمهوری خواهان در اسپانیا برقرار می‌شود خود را «ناسیونال - کاتولیک» می‌نامد و با واتیکان توافق نامه‌ای امضا می‌کند. در آن جا تأکید می‌شود که «مذهب کاتولیک منطبق بر تعالیم حواریون^۱ و کلیسای رومی، همواره تنها مذهب ملت اسپانیا خواهد بود، این مذهب، بنا بر قانون الهی و حقوق شرعی منطبق با آین کاتولیک، از حقوق و امتیازات ویژه‌ای برخوردار است.»

با این حال، در سال‌های پایانی فرانکیسم و در پی فروپاشی این رئیس (۱۹۷۵)، جامعه‌ی دینی و کلیسای کاتولیک اسپانیا متخلو می‌شوند. لا بهای از کلیسا، به ویژه کشیشان رده‌های پایین و مردمی، در جنبش دموکراتیک و ضدفرانکیستی شرکت می‌جویند. در سال ۱۹۷۵، کلیسای کاتولیک رسمی از

پروتستانیسم، با این که الزاماً حامل روح دموکراتیک نیست، اما تشکیلاتی تام و تمام، مطلاقاً سلسله‌ی مراتبی و یک پارچه (تک‌سنگی^۱)، به سان کلیسای کاتولیک نیست. در نتیجه، در این گونه جوامع، تضاد با روحانیت پروتستان و به طور کلی ضدیت با روحانیت سalarی به مراتب محدودتر و خفیف‌تر از کشورهای کاتولیک است. در سکولاریسم، بحثی از «لائیک»، «لائیسیزاسیون» و «جدایی دولت و کلیساها» در میان نیست. «تحول» دولت، کلیسا و جامعه به سوی «خروجه» از زیر سلطه‌ی دین (و دین سalarی)، تدریجی، توانماً و با حفظ پیوندهای مختلفی میان دولت و کلیسا انجام می‌پذیرد. انگلستان، دانمارک و سوئد نمونه‌های تیپیک منطق سکولاریزاسیون را تشکیل می‌دهند. (با این که در سوئد، از سال ۱۹۹۵، قانون جدایی دولت و مذهب که در ۱۹۹۵ تصویب شد، به مورد اجرا گذاشته شده است). بر تقسیمات فوق دونمونه‌ی دیگر را نیز باید اضافه کرد. کشورهایی که چند مذهبی^۲ هستند، یعنی در آن جا عمدتاً دو مذهب از نیزی کم و بیش برابری برخوردارند، چون آلمان و هلند، و سرانجام کشورهایی که در آن جا مسئله‌ی هویت مذهبی با مسئله‌ی ملی یا به طور کلی با مبارزه بر ضد قدرت خارجی گره خورده است، مانند ایرلند و یونان.

به این ترتیب، دو زمینه‌ی مناسبات دولت و دین، ما با چهار «تیپ» یا گونه کشور اروپایی رو به رو هستیم که هر یک را در زیر بررسی می‌کنیم.
کشورهای کاتولیک - منطق لائیسیزاسیون
اسپانیا در این کشورهایی که مذهب رسمی کاتولیک است، مذهب رسمی کاتولیک از سقوط فرانکیسم، رئیسی که مذهب رسمی کشور را کاتولیک اعلام کرده بود، برقرار می‌شود. لائیسیتیه در اسپانیا پس از این کشور را
لائیسیتیه در اسپانیا مخصوص اراده‌ای بود که می‌خواست مناسبات دولت و

1. Apostolic

1. monolithique 2. multi-confessionnels

بطورکلی در اسپانیا یکی از جنبه‌های لائیسیت بعنی آزادی‌های مذهبی رعایت می‌شود. اما در مورد برابری ادیان وضع به این گونه نیست. کلیساي کاتولیک، بالطبع به دلیل اهمیت تاریخی و اجتماعی اش از حقوق و امتیازات بیشتری بهره‌مند است. با این همه، ادیان دیگر نیز می‌توانند برای کسب چنین امتیازاتی مبارزه و در این راه از امکانات قانونی موجود استفاده کنند.

اسپانیا، بدین سان، شکل بدیعی از لائیسیت را که عبارت است از بی‌طرفی دولت، آزادی کامل ادیان و قرارداد میان دولت و کلیسا تجربه می‌کند. این روابط پیمانی، بهویژه در سال‌های اخیر، اسپانیا را بیش از پیش از منطق لائیسیزیون دور کرده به منطق سکولاریزاسیون نزدیک می‌کند. جامعه، کلیسا و حوزه‌ی سیاست، هر سه، توأم و همزمان، تغییر و تحول می‌کنند و هر سه با تضادها و تعارضاتی در درون خود رو به رو هستند. کلیساي کاتولیک در ضمن دفاع از موضع و جایگاهش در جامعه، خود را بخش تشکیل دهنده‌ای از «هویت» اجتماعی - سیاسی اسپانیولی می‌داند، «هویتی» که اسپانیا می‌خواهد تثبیت کند. «هویتی» که تحت لوای «دموکراسی اسپانیایی» بیان می‌شود و خود را نشان می‌دهد.

ایتالیا در سال ۱۹۸۴ دولت ایتالیا و ایتیکان «تواافق نامه‌ی جدیدی» امضا می‌کند. طبق آن، اصل کاتولیسیسم به مثاله‌ی مذهب رسمی ملغی می‌شود و برخی روابط میان دولت و کلیساي کاتولیک قطع می‌شوند؛ از جمله تأمین مخارج روحانیت توسط دولت. اما در مجموع، انفکاک دولت و کلیسا به صورت محدود و خجولانه انجام می‌پذیرد. قرارداد فوق تأکید می‌کند که طرفین «در جهت ترفع انسان و مصالح کشور» هم‌کاری خواهند کرد، که «اصول مذهب کاتولیک جزوی از میراث تاریخی مردم ایتالیا محسوب می‌شود»؛ که آموزش مذهب کاتولیک در مدارس دولتی ادامه خواهد یافت (آموزشی که ظاهراً نباید تعلیم اصول مسیحیت باشد) و سرانجام این که ازدواج مذهبی هم‌چنان به رسمیت شناخته می‌شود.

نقش خود در رابطه با جنگ داخلی انتقاد می‌کند. امروزه روابط میان دولت و کلیسا در اسپانیا توسط قانون اساسی ۱۹۷۸ و متنون پایه‌ای دیگر - چون قانون ۵ ژوئیه ۱۹۸۰ درباره‌ی آزادی‌های مذهبی مشخص شده‌اند. در قانون اساسی، «جدایی کلیسا و دولت» به این صورت بنیاد نهاده شده است:

«هیچ مذهبی خصلت مذهب دولتی نخواهد داشت.» (ماده ۱۶ پارا گراف سوم) با وجود تأکید فوق، این قانون «جدایی» کامل دولت و کلیسا را اعلام نمی‌کند، زیرا طبق آن، دولت با ادیان مختلف و به طور مشخص با کلیساي کاتولیک روابط رسمی برقرار می‌کند:

«اولیای امور (دولت - م) عقاید مذهبی جامعه اسپانیا را در نظر خواهند گرفت و در نتیجه با کلیساي کاتولیک و دیگر ادیان روابط هم‌کاری خود را حفظ خواهند کرد.» (همان جا).

متنون اساسی مختلفی آزادی کامل مذهبی را تضمین می‌کند. اما کفر و اهانت به مذهب دیگر تحت پیگرد قانونی قرار نمی‌گیرند، بر اساس قانون ۱۹۸۰، دولت و کلیساي کاتولیک توافق نامه‌هایی امضا می‌کنند که بنا بر آن‌ها، مذهب فوق از امتیازاتی برخوردار می‌شود. از جمله یارانه‌ی سالانه‌ای را دولت برای مخارج کلیساي کاتولیک در نظر می‌گیرد. در سپتامبر ۱۹۸۷، حکومت وقت سوسیالیستی قانونی می‌گذراند که به موجب آن از سال ۱۹۸۸ به بعد، مالیات دهدگان می‌توانند در صورت تمایل، نیم درصد از مالیات خود را در اختیار کلیساي کاتولیک قرار دهند. توافق نامه‌هایی نیز با دو جامعه‌ی پروتستان و یهودی منعقد می‌شود. این دو از برخی امتیازات در زمینه‌ی مالی و ایجاد مدارس خصوصی مذهبی... برخوردار می‌شوند. در اول ژوئیه ۱۹۸۹ وزارت دادگستری اسپانیا اسلام را به عنوان دینی که در این کشور «کاملاً مستقر» شده و نزدیک به دویست هزار پیرو دارد به رسمیت می‌شناسد. به دنبال آن، دولت و جامعه‌ی مسلمانان اسپانیا توافق نامه‌ای در زمینه‌ی هم‌کاری مشترک امضا می‌کند.

کاتولیسیسم را به سطح «مذهب دولتی» ارتقا می‌دهد. این پیمان، پس از فروپاشی فاشیسم، زیر سوال نمی‌رود.

در سال ۱۹۴۸ قانون اساسی جدید ایتالیا ضمن تأیید مجدد قرارداد اتران اعلان می‌کند که «دولت و کلیسای کاتولیک خود اختار و مستقل از یکدیگر است». با این حال در سال‌های پس از جنگ است که حزب کاتولیک نیرومندی به نام دموکراتی مسیحی تشکیل می‌شود و طی چندین سال محور اصلی دستگاه دولتی ایتالیا می‌شود. رهایی جامعه ایتالیا از قیومیت کلیسای کاتولیک با اتخاذ تصمیمات مهمی در دهه ۱۹۷۰ انجام می‌پذیرد: قانون گذاری درباره حق طلاق، سقط جنین و غیره. در این زمان است که مسابیل مربوط به اخلاقی در حوزه‌ی جنسی و نخانوادگی از زیر قیومیت قانونی کلیسای کاتولیک خارج می‌شوند. به عنوان نتیجه گیری باید اذعان کرد که ایتالیا در میان کشورهای دارای سنت کاتولیکی، نمونه‌ی کشوری است که بیش از دیگران (به استثنای ایرلند) از منطق لائیسیزاسیون دور است. روابط مبنی بر قرارداد میان دولت و کلیسای کاتولیک، میان دولت و دیگر مذاهب، ویژگی «لائیستیه» ایتالیا را تشکیل می‌دهند. نقش اجتماعی مثبت مذهب و به‌طور مشخص کلیسای کاتولیک هیچ‌گاه در این کشور به زیر سوال نمی‌رود و همواره حداقل اقدامات و تدابیر در جهت جدایی دولت و دین اتخاذ می‌شوند. دلایل آن نیز جمع سه عامل است. نخست، ضعف دولت ایتالیاست که جسارت لازم از جمله در زمینه‌ی لغو توافق نامه‌ی خود با واتیکان را ندارد. سپس این نکته که کلیسای کاتولیک و واتیکان هم‌چنان صاحب قدرت‌اند، زیرا اکثریت ایتالیایی‌ها به رغم کاهش نفوذ مذهب، هنوز پای‌بند آداب و آموزش‌های دینی‌اند. و سرانجام، عامل سوم این است که جنبش ضد کلزیکالیسم (روحانیت‌سالاری)، به رغم وجود یک جریان تاریخی و نیرومند مخالف واتیکان در ایتالیا، هیچ‌گاه نتوانست اقشار وسیع اجتماعی را بر احوال ارزش‌های خود متحد و بسیج کند. در سده‌ی بیستم، بخش مهمی از مردم ایتالیا به احزاب کمونیست، سوسیالیست و چپ‌لائیک می‌گرایند اما این

اما نگاهی گذرا به تاریخ گذشته ایتالیا نشان می‌دهد که از ابتدای تشکیل دولت ملی در این کشور، رابطه‌ی آن با واتیکان همواره تعارض آمیز بوده است. تصرف رم، در سپتامبر ۱۸۷۰، آخرین مرحله‌ی فرایند وحدت ایتالیا به شمار می‌آید و درست پس از این تاریخ است که پاپ خود را در واتیکان زندانی محسوب می‌کند و تا سال ۱۹۲۹ از به رسمیت شناختن دولت جدید امتناع می‌ورزد. پاپ وجود دولت وحدت مدنده‌ی شبه‌جزیره‌ی ایتالیا را نافی حاکمیت خود تلقی می‌کرد. در حقیقت تقابل با مقاصد سلطه‌گرایانه‌ی واتیکان از مدت‌ها پیش با تشکیل دولت - شهرهای خود اختار شمال ایتالیا در سده‌های میانی آغاز شده بود. (ما اهمیت تاریخی این دوران در شکل‌گیری فکر جدایی دولت از دین در غرب را در بخش دوم مورد تأکید قرار داده‌ایم). اما مبارزه با کلیسا در سال ۱۸۷۶ با به قدرت رسیدن نیروهای لیبرالی که از اقشار بورژوازی میانه نمایندگی می‌کردند و مخالف روحانیت‌سالاری بودند، تشدید می‌شود. در این زمان است که اصولی چون مدرسه‌ی رایگان، لائیک و اجباری برای همه کودکان شش تا نه ساله برقرار می‌شوند، در مجموع، همان طور که مشاهده می‌کنیم در یک دوره‌ی نخستین، شیوه‌های حل مناسبات دولت و دین در ایتالیا بیشتر با منطق لائیسیزاسیون همانند است تا سکولاریزاسیون.

با این حال، از آن جا که جنبش ضد روحانیت‌سالاری در حد نخبگان جامعه که قدرت دولتی را در دست دارند باقی می‌ماند و از حمایت وسیع مردمی برخوردار نمی‌شود و چون جنبش اتحاد ایتالیا با مقاومت و جنگ داخلی در مناطق میانی این کشور روبرو می‌شود، راه حلی که در نهایت خود را تحمل می‌کند مصالحه میان دو «زم» است: رُمی که دولت ایتالیا را نمایندگی می‌کند و رُمی که کلیسای کاتولیک را. در سال ۱۹۲۹، تحت رُیم موسولینی، قرارداد اتران بین دولت ایتالیا و واتیکان منعقد می‌شود. بنا بر آن قراداد، از یک سو واتیکان به عنوان دولتی مستقل و حاکم بر خود اعلام موجودیت می‌کند و از سوی دیگر پاپ دولت ایتالیا را به رسمیت می‌شناسد. نکته‌ی مهم دیگر این قرارداد این است که

مجموع، برقرار می شود. از یکسو دولت بی طرف و جدا از کلیسا اعلام می شود و از سوی دیگر، آزادی های مذهبی توسط دولت تضمین می شود.

با این همه، قانون اساسی نامبرده برخی ترتیبات توافق نامه ۱۹۶۰ میان دولت و اتیکان، از جمله امتیازات کلیسای کاتولیک نسبت به دیگر کلیساها را محفوظ نگه می دارد. کلیسای کاتولیک می تواند مدارس و دانشگاه خود را دایر کند، در مدارس دولتی، عملاً و برخلاف قانون اساسی، آموزش دین و اخلاق کاتولیک تدریس می شود. دولت ازدواج مذهبی را به رسمیت می شناسد و در عین حال بنا بر قانون اساسی حق طلاق مجاز است. قانون جزای مدنی در سال ۱۹۸۲ توهین به مذهب را جرم و سزاوار مجازات می شناسد.

به طور کلی، رژیم سیاسی پرتغال، بهدلیل بی طرفی و جدایی دولت از کلیسا، رژیمی تقریباً لائیک است. آزادی های مذهبی به رسمیت شناخته شده اند، لیکن برابری ادیان مختلف کامل نیست زیرا کلیسای کاتولیک موقعیت برتر و برخی امتیازات خود را حفظ کرده است. بلژیک، از نظر مناسبات دولت و دین، دارای ساختاری است که عموماً آن را رژیم «جدایی - شناسایی»^۱ می نامند. دولت از یکسو مستقل از کلیساهاست و توافق نامه ای با اتیکان امضا نکرده و از سوی دیگر مذاهب مختلف را به رسمیت می شناسد. این مذاهب با ذکر تاریخ رسمی شدن شان عبارت اند از: مذاهب کاتولیک و پروتستان (در قانون اساسی ۱۸۳۱ یعنی یکسال پس از استقلال بلژیک)، مذهب آنگلیکن (۱۸۳۵)، ادیان یهودی (۱۸۷۰) و اسلام (۱۹۷۴) و مذهب ارتودکس (۱۹۸۵). در سال ۱۹۷۰ در بازنگری قانون اساسی، «جمعیت های فلسفی غیر مذهبی» به رسمیت شناخته می شوند. پس از ۱۹۸۱، جریان لائیک و «خانه های لائیسیت» در شهر های بزرگ رسمیت یافته

سازمان ها در مجموع هیچگاه مسئله‌ی لائیسیت را در رأس دل مشغولی و برنامه های خود قرار نداده اند.

کاتولیسیسم در سده‌ی نوزدهم مذهب رسمی دولت پرتغال بود. با استقرار جمهوری در سال ۱۹۱۰ اصل جدایی دولت و دین اعلام می شود. سپس هم در قانون اساسی حکومت سالازار به سال ۱۹۳۳ و هم در بازبینی آن در سال ۱۹۵۱ بر اصل فوق تأکید می شود. با این وصف، کاتولیسیسم، در قانون اساسی، «مذهب ملت پرتغال» شناخته شده و از امتیاز خاصی برخوردار است. در سال ۱۹۶۰ توافق نامه ای میان دولت و اتیکان، مناسبات این دو و موقیت حقوقی کلیسای کاتولیک در پرتغال را مشخص می کند. در سال ۱۹۷۱ قانونی در زمینه آزادی های مذهبی وضع می شود که تا امروز دارای اعتبار است.

قانون اساسی ۱۹۷۶ پس از انقلاب و فروپاشی دیکتاتوری سالازاری، اصول اساسی لائیسیت را مطرح می کند (ماده‌ی ۴۱ بند ۱). هیچ کس به خاطر اعتقادات عقاید مذهبی را تضمین می کند (ماده‌ی ۴۱ بند ۲ و ۳). حق اعتراف به دلیلی وجود آذیت و آزار قرار می گیرد (ماده‌ی ۴۱ بند ۲ و ۳). حق اعتراف به دلیلی وجود آذیت تضمین می شود (ماده‌ی ۴۱ بند ۶). و از سوی دیگر، قانون اساسی اعلام می دارد که کلیساها و جمیعت های مذهبی از دولت جدا هستند و می توانند آزادانه امور خود را سازمان دهند (ماده‌ی ۴۱ بند ۴). دولت در زمینه‌ی آموزش و پرورش و فرهنگ بی طرف است و آموزش عمومی (دولتی) غیر مذهبی است (ماده‌ی ۴۳ بند ۲ و ۳). احراز سیاسی نباید خصلت مذهبی داشته باشند (ماده‌ی ۵ بند ۳). سندیکاهای باید مستقل از ادیان باشند (ماده‌ی ۵ بند ۴). آزادی مدارس خصوصی مذهبی تضمین می شود (ماده‌ی ۴۳ بند ۱ و ۴). سرانجام، این نکته‌ی مهم که هر اصلاح قانون اساسی باید اصل جدایی دولت و کلیساها و آزادی وجود آن، دین و نیاش را به رسمیت شناسد. به این ترتیب، طبق قانون اساسی سال ۱۹۷۶، لائیسیت در پرتغال، در

و مورد حمایت مالی دولت قرار می‌گیرند. نهادهای شدن جنبش لائیک در بلژیک در پرتو ویژگی ساختار اجتماعی این کشور قابل فهم می‌شود. ساختاری که از سه «رکن» کاتولیک، لیبرال و سوپریلیست تشکیل شده است، به طوری که از «رکن‌بندی»^۱ جامعه صحبت می‌شود. «رکن»، ساختاری است خودکفا، هم ایدئولوژیکی و هم نهادین، به منظور سازماندهی شهر و ندان در حوزه‌های مختلف جامعه‌ی مدنی چون مدارس، بیمارستان‌ها، سندیکاه‌ها، انجمن‌ها، مؤسسات مالی، احزاب سیاسی و غیره. تنها رکنی که کامل است یعنی همه‌ی خدمات فوق را عرضه می‌دارد، رکن کاتولیک است. دو رکن دیگر، یعنی لیبرال و سوپریلیست، تنها برخی خدمات را عرضه می‌کنند. جریان دیگری نیز به رسمیت شناخته شده است که لائیک‌هایند، اما این هنوز رکنی را تشکیل نمی‌دهند.

سامان فوق ریشه در نظام سیاسی‌ای دارد که پس از استقلال بلژیک با قانون اساسی ۱۸۳۱ مستقر می‌شود. استقلالی که محصول استراتژی ائتلاف و اتحاد میان دو نیروی اصلی یعنی احزاب لیبرال و کلیسا‌ی کاتولیک است. اما خیلی زود پس از استقلال، این اتحاد به ویژه بر سر نظام آموزش و پرورش از هم می‌باشد. تاریخ لائیسیت در بلژیک در حقیقت تاریخ رقابت، نزاع و آشتی میان این دو نیرو است. از یک طرف، حزب رادیکال که خواهان ایجاد یک نظام آموزشی لائیک و عمومی است و از طرف دیگر کلیسا‌ی کاتولیک که به کنترل مجموعه‌ی سیستم آموزشی تمایل دارد. ساختار مبتنی بر وجود «رکن»‌های مختلف و رژیم مبتنی بر «جدایی-شناسایی»، در حقیقت، ترجمان کشمکش میان دو نیروی کاتولیک و لائیک در بلژیک به شمار می‌آید. رکن کاتولیک در بلژیک از امتیازات قابل توجهی برخوردار است: پرداخت حقوق مقامات اداری کلیسا توسط دولت، آزادی عمل کاملاً مجامعت مذهبی، آزادی انتشار روزنامه، تشکیل انجمن، ایجاد مدارس و دانشگاه و غیره. نظام آموزشی کاتولیک اساس «رکن» کاتولیک را تشکیل می‌دهد که

حوزه‌های فرانتری را در بر می‌گیرد: تعاونی‌های کارگری، بیمارستان‌ها، بیمه‌های اجتماعی، انجمن‌های کشاورزان، زنان، کلوب‌های تفریحی، خانه‌های سالمندان و... رکن لیبرال نیز از بد و تشکیل دولت مستقل بلژیک ایجاد می‌شود. واکنش لیبرال‌ها در برابر تشکیل دانشگاه کاتولیک، ایجاد دانشگاه آزاد بروکسل چون نهادی لائیک بود که از استادان خود تعهد به «آزادی اندیشی» را می‌طلبید. اما برخلاف کاتولیک‌ها که سازمان‌های موازی خود را به وجود می‌آورند، لیبرال‌ها بیشتر از همه برای لائیسیزه کردن خدمات عمومی تلاش می‌کنند. در زمینه‌های نظام آموزشی، طرح‌های آن‌ها با برنامه‌های خسل‌کلریکال در فرانسه در همان زمان (یعنی نیمه‌دوم سده نوزدهم)، تشابهات فراوانی داشتند. اما رiform آموزش و پرورش آن‌ها در سال ۱۸۷۹ که مقارن با رiform ژول فیری^۱ در فرانسه و مشابه آن است، در برابر مخالفت شدید و کارزار وسیع کلیسا باشکست مواجه می‌شود. پس از این تاریخ، خانواده‌ی لیبرال در بلژیک نهادهای خود را به وجود می‌آورد. اما در مجموع، «رکن» لیبرالی محدود و ناقص باقی می‌ماند. این رکن به طور وسیع تکیه بر نهادهای رسمی چون مدارس و بیمارستان‌های دولتی دارد.

رکن سوپریلیست که از رکن لیبرال نیرومندتر است با برآمدن و تکوین جنبش کارگری و سوپریلیستی بر پا می‌شود. این رکن در سده نوزدهم، در شکل انجمن‌های امدادی و همیاری کارگری ایجاد می‌شود. سپس با تشکیل حزب کارگری بلژیک در سال ۱۸۸۵ و ایجاد تعاونی‌ها، سندیکاه‌ها، باشگاه‌های تفریحی، بیمارستان‌ها و غیره، بخش بزرگی از طبقه‌ی کارگر بلژیک را مشکل می‌کند. به طور کلی در زمینه‌ی لائیسیت، دو خانواده‌ی لیبرالی و سوپریلیستی نظرها و برنامه‌های مشابهی داشته‌اند و دارند و از این‌رو در این مبارزه با هم ائتلاف کرده‌اند و می‌کنند. سرانجام، جنبش خاص لائیک در آغاز سال‌های ۱۹۶۰ به رسمیت شناخته

وضعیت فوق اما، شامل انگلیس می‌شود. در کشور گال^۱ (از ۱۹۲۰) و در ایرلند شمالی، کلیسا‌ای آنگلیکن مستقل از دولت است: در اسکاتلند نیز کلیسا‌ای پرسبیتری‌ین^۲ (که انشقاقی از کالوینیسم است) خودمختار است. در هر سه منطقه، نوعی «جدایی دولت از دین» به چشم می‌خورد.

اما فقدان لائیسیت در انگلیس به هیچ‌رو به نادیده گرفتن آزادی‌های مذهبی که برای همه به رسمیت شناخته شده‌اند، نینجامیده است. کلیساهای غیرآنگلیکن و به‌ویژه کلیسا‌ای کاتولیک از آزادی کاملی، بدون دخالت دولت، برخوردارند. در زندگی عملی، اعتقادات مذهبی محترم شمرده می‌شوند و بدلیل اعتقادات مذهبی می‌توان از خدمت سربازی امتناع ورزید. بسیاری از مدارس انگلستان وابسته به دو کلیسا‌ای آنگلیکن و کاتولیک هستند و از کمک دولتی برخوردارند. مدارس یهودی و مسلمان نیز وجود دارند که اولی‌ها از دولت کمک می‌گیرند. بنا بر قانون ۱۹۴۴ درباره‌ی آموزش در مدارس، تعلیم ادیان و دعای (عموماً مسیحی) صحبتگاهی در همه‌ی مدارس اجباری است. اما آموزش ادیان خصلت تعلیم اصول دین را ندارد بلکه آشنا کردن محصلین با مذاهب بزرگ مسیحی و غیرمسیحی را هدف خود قرار داده است.

آزادی‌های مذهبی در انگلیس، همه محصول دگرگونی‌های ژرفی است که بنا بر منطق سکولاریزاسیون در این کشور صورت پذیرفته است. کسب این آزادی‌ها و برابری حقوقی همه‌ی ادیان و مذاهب در انگلستان ممکن نشد مگر، از جمله، از طریق مبارزه‌ی اقلیت‌های مذهبی و به‌ویژه مقاومت کلیساها معروف به «آزاد» که پروتستان بودند. تاریخ انگلستان تنها در پرتو نقش غیرمحافظه‌کارانه‌ی اینان و به‌طور کلی تر در راستای نقش پلورالیسم مذهبی و مسیحی قابل فهم است. بسط و توسعه‌ی برابری همه‌ی مذاهب، در عین حال، به معنای «تهی کردن» موقعیت و نقش ویژه و ممتاز کلیسا‌ای آنگلیکن است. («تهی کردن»^۳ یا «توخالی کردن»، مفهوم و اصطلاحی است که

می‌شود. زمانی که پیمان آموزشی ای منعقد می‌شود و به موجب آن در مدارس دولتی در کنار آموزش مذهب و به همان نسبت، اخلاق لائیک نیز تدریس می‌شود. اما جریان لائیک هنوز به رکن چهارم تبدیل نشده است. زیرا نیروهای لائیک با تبدیل کردن لائیسیت به هفتمنی «آین» شناخته شده از سوی دولت، اتفاق نظر ندارند. در مجموع، ساختار مبتنی بر «رکن‌بندی» و امتیازاتی که رکن کاتولیک در این نظام کسب کرده است، از پلثیک یک کشور نیمه‌لائیک می‌سازد.

کشورهای پروتستان - منطق سکولاریزاسیون

انگلستان

انگلستان چیزی به نام لائیسیت نمی‌شناسد. زیرا کلیسا‌ای آنگلیکن در این کشور «مستقر» شده است. «استقرار»^۱ کلیسا به این معناست که این نهاد هم حقوق به رسمیت شناخته شده‌ای دارد و هم به انجام وظایفی ملزم است. پادشاه (یا ملکه) در رأس کلیسا قرار دارد و رسماً «پاسدار دیانت» است.

در مجلس لردها، اسقف‌های آنگلیکن^۲ نماینده دارند. کلیسا‌ای «مستقر»، برای هزینه‌ی نگهداری اما کن مذهبی یارانه‌ای از دولت دریافت می‌کند، اما کشیشان پروتستان حقوق بگیر دولت نیستند.

کلیسا در خصوص امور کشش و انتصاب مقامات رهبری اش، تحت کنترل پارلمان قرار دارد. اما با این همه، کلیسا‌ای آنگلیکن انگلیس یک «کلیسا‌ای دولتی» از نوع کلیسا‌ای پروتستان دانمارک نیست. در این کشور همان‌طور که خواهیم دید، کلیسا یکی از دوازه دولتی محسوب می‌شود. در زمینه‌ی امکانات عملی کار، از جمله در حوزه‌ی آموزش و پرورش، کلیسا‌ای آنگلیکن نسبت به دیگر ادیان مسیحی در انگلستان از امتیازات بیشتری برخوردار نیست.

با هم دولت و کلیسا به سمت دنیوی شدن و خروج از «سیاست دین و کلیسا»، در راستای «نهی شدن» جایگاه ممتاز و ویژه‌ی آنگلیکنیسم به سرانجام می‌رسد. کلیسای «مستقر» بیش از پیش نقش خود را به عنوان نگهبان مشروعیت سیاسی و نماینده‌ی تمامی ملت از دست می‌دهد. کلیسای آنگلیکن بیش از پیش به یک نماد ساده و صرف تبدیل شده است: نماد هویت ملی که با مسیحیت پیوند می‌خورد و نماد دولت سیاسی که می‌خواهد گونه‌ای ارجاع به مسیحیت برای مشروعیت بخشیدن به خود را هم‌چنان حفظ کند.

دانمارک

دانمارک نیز پدیده‌ای به نام لائیسته نمی‌شناسد، زیرا کلیسا و دولت آن هیچ‌گاه از هم جدا نبوده‌اند و نیستند. نخستین قانون اساسی دانمارک در سال ۱۸۴۹ اعلام می‌دارد که لوتسریسم «مذهب ملی خلق دانمارک» است و آزادی‌های کامل مذهبی تضمین می‌شوند. در سال ۱۸۶۶، جرم کفرگویی به تمام مذاهی که قانوناً در کشور مستقر شده‌اند، گسترش پیدا می‌کند. قانون اساسی ۱۹۵۳ جایگاه کلیسای پروتستان را در دانمارک مشخص می‌کند: کلیسایی انگلیلی لوتری (ماده‌ی ۴ قانون اساسی) که ۹۰٪ مردم را در بر می‌گیرد و «به این عنوان، از حمایت دولت برخوردار است» (ماده‌ی ۶۶). پادشاه دانمارک باید به این کلیسا تعلق داشته باشد (ماده‌ی ۶). در داخل حکومت، وزیر امور مذهب، به نام پادشاه، اداره‌ی سازمان مرکزی کلیسا را بر عهده دارد. پارلمان در مورد امور کلیسا قانون‌گذاری می‌کند و دیوان عالی کشور در رسیدگی به امور مذهبی واجد صلاحیت است. اسقف‌ها و کشیشان پرتوستان کارمندان و حقوق‌بگیران دولت‌اند. کلیسا بخشی از وظایف دولت چون ثبت احوال، امور دفن و غیره را بر عهده دارد. به این ترتیب، در دانمارک، ما با یک «کلیسای دولتی» حقیقی رو به رو هستیم که هیچ‌گونه سازماندهی مرکزی مستقلی ندارد و کاملاً به دولت وابسته است.

با این همه، پارادکس قضیه در این جاست که تبعیت کلیسا از دولت در دانمارک، نه تنها مانع آزادی‌های مذهبی نشده بلکه حتی توسعه‌ی آن‌ها را

فرانسوaz شامپیون به کار می‌برد و من به عاریت می‌گیرم). این «توحالی شدن» هم چنین محصول نقشی است که در سده‌ی بیستم نهادهای عمومی و خدمات عمومی دولتی^۱ ایفا کرده‌اند. در زیر، مقاطعی از فرایند سکولاریزاسیون به سبک انگلیسی را بازگو می‌کنیم:

- ۱۶۸۹، قانونی «درباره‌ی تساهل» (رواداری) برای شاخه‌های اصلی پروتستانیسم در انگلیس آزادی‌های محدودی را به رسمیت می‌شناسد.

- ۱۸۲۸، لغو قوانینی که از شرکت پرتوستان‌های غیرمحافظه کار در اداره‌ی شهرداری‌ها ممانعت به عمل می‌آوردند.

- ۱۸۲۹، کاتولیک‌ها از همه‌ی حقوق شهرداری برخوردار می‌شوند.

- ۱۸۵۸، لغو آخرین تبعیضات علیه یهودیان.

- ۱۸۷۰، قانون فورستیر تسهیلاتی در راه ایجاد مدارس دولتی ابتدایی فراهم می‌کند، در عین حال که مدارس مذهبی نیز کما کان اجازه تأسیس دارند.

- ۱۸۷۱، لغو الزام به آنگلیکنیسم در رابطه با استخدام استادان دانشگاه آکسفورد و کمبریج.

امروزه، در زمینه‌ی مناسبات دولت و کلیسا و به طور کلی در مورد نقش و موقعیت کلیسای آنگلیکن در انگلیس، هم در درون خود کلیسا و هم در جامعه‌ی سیاسی، اختلافات و تعارضات شاخصی بروز کرده است. از یک سو «محافظه کاران» حفظ کلیسای کنونی به عنوان نماینده‌ی قاطبه‌ی ملت را خواهان‌اند و از سوی دیگر «مدرنیست‌ها» هرچه بیش تر انتباق دادن کلیسا با تحولات جامعه و استقلال آن از دولت را می‌خواهند. برخی نیز «استقرارزدایی»^۲ کلیسا را توصیه می‌کنند. اما با این همه و تا امروز، مشکله‌ی «کلیسای ملی» در انگلستان، نزد هیچ نیرویی، چه مذهبی و چه سیاسی یا لائیک، به «داو» یا چالشی مبارزاتی واقعاً مهم تبدیل نشده است.

جمع‌بندی: در انگلستان، فرایند سکولاریزاسیون به معنای تحول هم‌زمان و توأم

- حق هر کشیش در انتخاب آزادانه‌ی کلیسا بخش خود^۱ (قانون ۱۸۵۵).
- حق هر جمع بیست خانواری در ایجاد آزادانه‌ی کلیسا بخش خود (قانون ۱۸۶۸).

- انتخابی شدن شوراهای محلی کلیسا (قانون ۱۹۰۳).
- انتخابی بودن اسقف‌ها توسط شوراهایی که خود مستحب‌اند (قانون ۱۹۲۲).

- حق احراز مقام کشیشی توسط زنان (قانون ۱۹۴۶). رفرم‌های فوق، البته با مخالفت بخش محافظه‌کار روحانیت و کلیسا مواجه شد. اما از آنجا که دولت حامیان قدرتمندی در درون کلیسا داشت و کلیسای لوتری نیز فاقد رهبری متصرکزی بود، اصلاحات به طرز مسیالت‌آمیزی انجام پذیرفتند. امروزه، در دانمارک گونه‌ای ضدکلریکالیسم (ضدیت با روحانیت سalarی) وجود دارد. بدین سان که سوسيال دموکرات‌ها ابتدا در برنامه‌ی خود موضوع جدایی کلیسا و دولت را گنجانده بودند. آن‌ها بر این اعتقاد بودند که مذهب باید یک مسئله‌ی کاملاً شخصی باشد. اما از ابتدای سال‌های ۱۹۳۰ تغییر عقیده دادند و نظام مبنی بر وجود «کلیسا ملی» را پذیرفتند و به جای طرح «جدایی»، دموکراتیزه کردن کلیسا و بقیه‌ی جامعه را به عنوان وظیفه اصلی در پیش راه خود گذاشتند.

جمع‌بندی: در دانمارک، کلیسای لوتری در مقام یک کلیسا ملی، بخشی از دولت به شمار می‌آید و به این معنا، در این کشور، هم‌چون انگلیس، لائیستیه به معنای جدایی دولت و کلیسا وجود ندارد. اما میان این دو کشور تفاوتی به چشم می‌خورد: لوتريسم در دانمارک مبین یک هويت فرهنگی است و نه سياسی؛ در حالی که در انگلیس هويت سياسی دارد. يعني در اين جا آنگلیکanism در مقام «دين مستقر»، همواره می‌خواهد ترجمان نمادین قدرت سياسی‌ای باشد که گونه‌ای ارجاع به دين دارد.

تسهیل کرده است. آزادی‌های مذهبی در قانون اساسی کاملاً تضمین شده‌اند: آزادی انجام امور مذهبی، آزادی اعتقادات مذهبی، حق تشکیل انجمن و تجمع بدون اجازه‌ی قبلی... امروزه در دانمارک یازده «مذهب دگراندیش» به رسمیت شناخته شده‌اند که موقعیت‌شان را قانون تعیین و مشخص کرده‌است. پیروان این ادیان برای فعالیت‌های اجتماعی خود از دولت کمک مالی دریافت می‌کنند.

همان‌طور که آمد، از ابتدای تشکیل دولت مدرن در دانمارک پیوند دولت و کلیسای لوتری برقرار است. این استمرار، در عین حال، تغییر و تحول ژرفی را سبب می‌شود. در حقیقت به نام آزادی مذهبی و به‌طور کلی آزادی فردی است که لو تریسم در شکل «مذهب ملی» نهادینه می‌شود. دولت با قراردادن کلیسا تحت قیومیت خود نقش مهمی در تضمین پلورالیسم مذهبی، دفاع از استقلال کشیشان در برابر اسقف‌ها، و هم‌چنین پاسداری از استقلال مردم متدين در مقابل کلیسا ایفا می‌کند. در این جا، نقش و تأثیر جریان‌های سکولاریست و اصلاح طلب درون کلیسا اهمیت فراوانی دارد. در این میان، بهویژه باید از نیکولای گروندتوبیج^۱ (۱۷۸۲-۱۸۷۴) کشیش پرستستان، یزدان‌شناس، اصلاح‌گر ملی و مذهبی و پایه‌گذار مکتب گروندتوبیجیسم نام برد.

نظارات گروندتوبیج، بیش از همه، در سکولاریزاسیون مشترک هم جامعه و هم کلیسا، همراه با ایجاد تقسیم کاری تخصصی و نهادین، نقش ایفا کرده‌اند. گروندتوبیج، از درون دین، مدافع کلیسا بی بود که صرفاً به امور مذهبی پردازد. در این زمینه، او سنت لوتری را تجویز می‌کرد که بر حمایت دولت از سوی کلیسا و انبطاق کلیسا با قدرت سیاسی مبنی بود. رفرم‌های لوتری در دانمارک عمیقاً بر زندگی و سازماندهی کلیسا تأثیر گذارد و به دموکراتیزاسیون نهاد دین انجامید. به چند مورد اشاره می‌کنیم:

که دولت هلند بخشی از تکالیف اجتماعی خود را به نهادهای کلیسا ای محوی کرده است، از جمله در زمینه‌ی آموزش و پرورش.

از سال ۱۹۱۷ نظام آموزشی هلند بر اساس برابری بخش عمومی و بخش خصوصی که هفتاد درصد آن در دست کلیساها (و عمدتاً کلیسا کاتولیک) است، تعیین می‌شود. دولت بودجه‌ی مدارس ابتدایی خصوصی را کاملاً و هزینه‌ی مدارس خصوصی در سطح متوسطه و عالی و حتی دانشگاه‌های کاتولیک و پروتستان را تا حدودی تأمین می‌کند. استقرار چنین نظام دوگانه‌ای، در حقیقت، به معنای شکست لیبرال‌های لائیکی بود که در ابتدا از یک سیستم بزرگ آموزش همگانی، عمومی و لائیک، و جامعه‌ای متشکل از «اشخاص حقیقی» صرف نظر از تعلقات مذهبی و فلسفی شان جانبداری می‌کردند ولی سرانجام به نظم «مدرسه‌ی دوگانه» در سیستم آموزشی و «رکن‌بندی» جامعه می‌گرایند.

در هلند، از اوایل دهه ۱۹۲۰، هم‌چنان که در بلژیک نیز مشاهده کردیم، نظام مبتنی بر «ارکان»^۱ نهادینه می‌شود. این ساختار اجتماعی ویژه، که به صورت انعطاف‌ناپذیری تا سال‌های ۱۹۶۰ دوام می‌آورد و پس از آن به تزلزل و بحران گرفتار می‌آید، از شه رکن پروتستان، کاتولیک و بشردوست (اومنیست) که جریان‌های فکری اصلی هلند به شمار می‌آیند، تشکیل می‌شود. هریک از رکن‌های نامبرده نهادهای مختلف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی خود را داشتند: احزاب سیاسی، سندیکاهای، بنیادهای خیریه، بیمارستان‌ها، مدارس، دانشگاه‌ها، انجمن‌های فرهنگی، رسانه‌های خبری، چون روزنامه، مجله، رادیو، تلویزیون و غیره. این «رکن»‌ها در فعالیت‌های اجتماعی‌شان از کمک‌های مالی دولت نیز برخوردار بودند.

رکن کاتولیک از ابتدا هم کامل‌ترین و منسجم‌ترین رکن و هم دارای عایقی بیشتر از دیگر ارکان بود. رکن پروتستان به دلیل اختلاف‌های درونی بین «میانه‌روها» و «ستی‌ها» که رأی پروتستان‌ها را داشتند، از انسجام کم‌تری

کشورهای چندمذهبی

هلند در هلند دو مذهب اصلی دیده می‌شود: کلیسا‌ی رفرمه (یا کالوینیست) و کلیسا‌ی کاتولیک که در اقلیت است ولی کمیت بزرگی را تشکیل می‌دهد. از این راست که ما با وضعیت کشوری چندمذهبی^۱ رو به رو هستیم.

کالوینیسم، تا اواخر سده‌ی هجدهم «مذهب رسمی» کشور شناخته می‌شد. اما در پی انقلاب فرانسه و دخالت مستقیم این کشور در ولایات متحده (هلند کنونی)، «کلیسا‌ی رسمی» ملغی و «جدایی دولت و کلیسا» در سال ۱۷۹۸ اعلام می‌شود. با این همه، در سده‌ی نوزدهم پیوند دولت با کلیسا‌ی کالوینیست هم‌چنان حفظ می‌شود. قانون اساسی سال ۱۸۴۸ در فصلی تحت عنوان «درباره‌ی مذهب»، مناسبات دولت و کلیساها را تعیین می‌کند. در سال ۱۹۸۳ در یک بازنگری قانون اساسی، فصل مذکور تماماً حذف و تنها به ذکر آزادی‌های مذهبی اکتفا می‌شود: «هر کن حق دارد و آزاد است مذهب یا عقاید خود را چه به صورت فردی و چه جمعی تبلیغ کند.» (ماده‌ی ۶).

یک سال پیش از اصلاح قانون اساسی، کمک‌های مالی دولت به کلیسا‌های پروتستان، کاتولیک و جامعه‌ی یهودیان قطع می‌شوند؛ این کمک‌ها پرداخت حقوق به روحانیان و تأمین بودجه‌ی اداری کلیسا را شامل می‌شد. از آن پس کلیسا به عنوان شخصیت اخلاقی برخوردار از حقوق خصوصی به رسمیت شناخته می‌شود و درنتیجه استقلال اقتصادی خود را به دست می‌آورد. دولت هلند برخلاف آن‌چه در آلمان انجام می‌پذیرد، به اخذ «مالیات مذهبی» برای تأمین مخارج کلیسا متول نمی‌شود. با این همه، دولت بارانه‌ای برای فعالیت مؤسسات اجتماعی کلیساها اختصاص می‌دهد. از این دیدگاه، «جدایی دولت و کلیساها» در هلند با این که تا اندازه‌ای واقعی است اما کامل نیست. به ویژه آن

که پس از جنگ جهانی دوم بر مبنای قانون اساسی اولی تدوین شد (ماده‌ی ۱۴۰)، تصویب شده است که در آلمان «کلیسای دولتی وجود ندارد». دولت آلمان از لحاظ مذهبی بی طرف، و به این معنا می‌توان گفت که لایک است، اما کاملاً از دین جدا نیست. زیرا پیوند هایش را با کلیساها م مختلف حفظ کرده است. قانون اساسی ۱۹۱۹ و قانون پایه‌ای ۱۹۴۹ هردو، در بندهای مختلفی، این روابط را مشخص کرده‌اند.

آلمان، در عین حال، یک جمهوری فدرال است و هر منطقه‌ی آن (لاندر^۱) بر مبنای قانون پایه‌ای، قانون اساسی ویژه‌ی خود را دارد که می‌تواند با قانون اساسی لاندر دیگر تفاوت‌هایی داشته باشد. در زمینه‌ی مناسبات دولت و کلیساها، بعضی از قوانین لاندرها، چون قانون اساسی رنانی- پالاتینات^۲ و یا باد- وورتمبرگ^۳، فراتر از ترتیبات قانون پایه‌ای رفته هم کاری دولت با کلیسا را تقویت می‌کنند. برخی دیگر، چون قانون اساسی برمء^۴ و هسه^۵، در حد تعیین شده توسط قانون پایه‌ای باقی می‌مانند. تنها در قانون اساسی هامبورگ تصویب شده که قانون باید حوزه‌های عمل دولت و کلیسا را به روشنی از هم تفکیک و هرگونه مداخله طرفین در امور یکدیگر را منع کند. کلیسای کاتولیک آلمان قرارداد ۱۹۳۲ با واتیکان را هم چنان معتبر می‌شمارد و هفت لاندر آلمان با واتیکان توافق‌نامه‌هایی امضای کرده‌اند.

کلیساها در آلمان، طبق قانون پایه‌ای، از آزادی و قدرت اقتصادی- اجتماعی قابل ملاحظه‌ای برخوردارند. در این جا آزادی کلیسا به معنای آزادی در سازماندهی مستقلانه‌ی خود بدون دخالت دولت و بدون محدودیت است (قانون پایه‌ای، ماده ۱۳۷). کلیساها به مثابه‌ی «اتحادیه‌های مشمول حقوق عمومی» بخشی از مالیات بر درآمد را به خود اختصاص می‌دهند. این مالیات به علاوه‌ی یارانه‌های منظم و استثنایی دولت جهت تأمین فعالیت‌های اجتماعی

برخوردار بود.

رکن اومنیست هم شامل پروتستان‌های می‌شد که خود را در رکن پروتستان بازنمی‌شناختند و هم بیش از پیش آزاداندیشان را در برابر می‌گرفت. این رکن در واقع از دو بخش مجزای لیبرالی و سوسیالیستی تشکیل می‌شد. این دو در مقایسه با رکن‌های کاتولیک و پروتستان ناقص و محدود بودند و رکن لیبرال حتی از خود مدرسه‌ای نداشت.

«رکن‌بندی» جامعه‌ی هلندی با آن که همانندی‌های زیادی با ساختار جامعه‌ی بلژیکی داشت، اما از منطق متفاوتی بر می‌خاست. در بلژیک، نظام مبتنی بر «ارکان» در فرایند مبارزاتی که حداقل تا سال‌های ۱۹۶۰ میان لایسیتی و کلیسا ادامه دارند، تکوین و تثیت می‌شود حال آن که «رکن‌بندی» جامعه‌ی هلند حاصل نظم صلح‌آمیزی بود که در سده‌ی نوزدهم میان جناح‌های مختلف بر مبنای پذیرش تقسیمات مذهبی و ضرورت «سازش» و «مذاکره» برقرار می‌شود.

اما همان‌طور که اشاره کردیم، نظام «رکن‌بندی» هلندی، پس از دهه‌ی شصت قرن بیستم، در اثر مدرنیزاسیون اقتصادی، توسعه‌ی دولت رفاه و دیگریش^۱ در ارزش‌ها و آداب و رسومی که جوامع غربی و از جمله و به طور ویژه جامعه‌ی هلندی را دگرگون می‌سازند، شدیداً متزلزل می‌شود. از این پس ما با حرکتی معکوس در جهت «رکن‌زدایی» یا «جدارزدایی» از جامعه روبرو هستیم که ازدواج‌های «مختلط» یکی از تبلورات آن به شمار می‌آید. در میان تمام کشورهای اروپایی، هلند بیشترین میزان افرادی را دارد که خود را «بدون مذهب» معرفی می‌کنند، یعنی تقریباً ۵۰٪ جمعیت.

آلمان در آلمان، پدیده‌ای بدنام «دین دولتی» یا «کلیسای ملی» وجود ندارد. هم در قانون اساسی وايمار به سال ۱۹۱۹ (ماده‌ی ۱۳۷) و هم در قانون پایه‌ای ۱۹۴۹

1. Lander

2. Rhenanie-Palatinat

3. Bade-Wurtemberg

4. Breme

5. Hesse

1. mutation

آلمان به رهبری سوسیالیست‌ها، صریحاً ضدکلریکال بود. رژیم جمهوری، در عین حال که آزادی‌های مذهبی را نهادینه می‌کند و «بی‌طرفی» دولت نسبت به کلیساها را اعلام می‌دارد (تا آن زمان کلیساها در آلمان، «کلیساهاي دولتي» به شمار می‌آمدند)، سیاست‌های ضدکلیسايی شدیدی نیز بهویژه علیه مدارس مذهبی و آموزش دینی اتخاذ می‌کند. اما این اقدام‌های رادیکال با چنان مخالفت و مقاومتی از سوی دو کلیسای بزرگ کاتولیک و پروتستان روبرو می‌شوند که در نهایت، قانون اساسی وايمار امتياز‌های زيادي را براي کلیسا در جامعه‌ی آلمان قليل می‌شود. اگر کلیساهاي آلمان خصلت «دولتي»^۱ خود را از دست دادند، در عوض تبدیل به «کلیساهاي خلق»^۲ شدند که خود به خود همه‌ی آلمانی‌ها را با استثنای کسانی که عدم تعلق خود به کلیسا را صریحاً اعلام می‌کردند در بر می‌گرفتند. قانون اساسی ۱۹۱۹ با به رسمیت شناختن حقوق و مزاياي وسيعي برای کلیسا، مورد تأييد حزب کاتولیک Zentrum قرار گرفت درحالی که کلیسا و افکار عمومی کاتولیک، در اکثریت‌شان، مخالف «دولت بي خدا» و «قانون اساسی فاقد اصول دینی» بودند.

از سوی دیگر، پروتستانتیسم آلمان ویژگی‌های تاریخی خود را داشته است. البته در این جا، به سان هلت و دیگر کشورهای پروتستان، یک جریان لیبرالی در بطن پروتستانتیسم رشد می‌کند که تحت تأثیر روش‌نگری^۳ و لوتریست‌هایی چون تروئلتچ^۴ شلایرماخر^۵ و فن‌هرناک^۶ طرفدار رهایی جامعه از سلطه‌ی کلیسا و دین‌سالاری است. پروتستانتیسم آلمانی که روند غالب آن را جریان لوثری و تاحدو دی کالوینیستی تشکیل می‌دهد، در هم‌کاری با دولت، در تکوین آن چه «روح پروسی» می‌نامند، کاملاً شرکت داشته است. اين همان «فرهنگ» یا «ایدئولوژي آلمانی» است که بر مبنای بیش کلیت باورانه‌ای از جامعه، فداکاری در راه دولت، تبعیت از نیروهای مستقر و حتی نوعی تمایل به رژیم‌های مطلق و قدرت طلب را تجویز می‌کند.

1. Staatkirchen
5. F. Schleiermacher

2. Volkskirchen
3. Aufklärung
4. E. Troeltsch
6. A. von Harnack

کلیساها در زمینه‌ی آموزش و پژوهش، بهداشت، مهدکودک و غیره... بنیاد اقتصادی نیرومندی به کلیساها می‌بخشند. کلیساهاي آلمان، به عنوان «نهادهای عمومی» در زمینه‌های مختلف اجتماعی حضور دارند و نقش آنها از سوی دولت به رسمیت شناخته شده است. کلیساها در ارش، بیمارستان‌ها، زندان‌ها و دیگر مؤسسات عمومی فعالیت می‌کنند.

یکی از زمینه‌های مهم دخالت کلیسا، آموزش و پژوهش است. طبق قانون پایه‌ای (ماده‌ی هفتم، پاراگراف ۳) «تعلیمات دینی یکی از مواد درسی معمول در مدارس عمومی است» و «این آموزش طبق اصول مذاهاب مختلف تدریس می‌شود». با این حال، دولت «حق نظارت» دارد و هیچ معلمی را نمی‌توان خلاف می‌باشد به دادن درس مذهب ملزم کرد.

اما نهادینه شدن نقش کلیساها در «بخش عمومی» مانع تحقق آزادی‌های مذهبی نمی‌شود. قانون اساسی ۱۹۴۹ «آزادی ایمان و وجودان» و «آزادی عقیده‌ی «مذهبی و فلسفی» (ماده‌ی ۴، بند ۱) را به رسمیت می‌شناسد. قانون،

«آزادی انجام فرایض دینی» را تضمین می‌کند. (ماده‌ی ۴، بند ۲). در زمان جنگ، هیچ کس را نمی‌توان ملزم به خدمت سربازی «برخلاف وجودان» بهدلیل مذهبی یا غیرمذهبی کرد (ماده‌ی ۴، بند ۳). بدین‌سان، آزادی مذهبی در معنای وسیع کلمه تعبیر می‌شود و اصولاً هیچ محدودیتی برای آن وجود ندارد. آزادی مذهبی نه تنها شامل عقاید و رسوم دینی می‌شود بلکه هر رفتار و انگیزه‌ی مذهبی را نیز در بر می‌گیرد.

در یک نگاه تاریخی می‌توان اذعان کرد که قانون پایه‌ای ۱۹۴۹ در زمینه‌ی مناسبات دولت و کلیساها در آلمان، ادامه‌ی منطقی اصولی است که در قانون اساسی وايمار ثبت شده‌اند: آزادی کامل مذهبی، اعلام بی‌طرفی دولت و نهادینه شدن کلیساها به عنوان «اتحادیه‌های مشمول حقوق عمومی». اما با این حال قانون پایه‌ای، در ماده‌ی ۴ خود، با بسط دادن حوزه‌ی فعالیت کلیساها و تضمین آزادی‌های کلیسايی از سوی دولت، فراتر از ترتیبات قانون اساسی ۱۹۱۹ رفته و قرائت نوین و متفاوتی از آن را به دست می‌دهد.

پس از جنگ جهانی اول (۱۹۱۸) اولین اقدام سیاسی جمهوری جوان

اما از دهه‌ی ۱۹۶۰ به بعد و بهویژه پس از فروپاشی دیوار برلین در سال ۱۹۹۱ و اتحاد دو آلمان، مابا وضعیت باز هم متحولی رو به رو می‌شویم. از یکسو، بهسان کشورهای دیگر اروپای غربی، دگرگونی در ذهنیت‌ها و در رفتارهای اخلاقی افراد به چیرگی نهادهای مذهبی بر جامعه‌ی آلمان پایان می‌بخشد و از سوی دیگر رویداد تاریخی مهمی که به الحق مناطق شرقی آلمان به جمهوری فدرال در سال ۱۹۹۱ می‌انجامد، تناسب قوای نیروهای مذهبی را در آلمان به نفع پروستان‌ها که بار دیگر اکثریت می‌شوند، تغییر می‌دهد و این در حالی است که اکثریت مردم آلمان شرقی سابق، برخلاف بخش غربی، خود را «بی‌دین» معرفی می‌کنند، به طوری که اکنون ۲۵٪ از جمعیت کل آلمان به کلیسا مالیات نمی‌بردازند.

کشورهایی که با مسئله‌ی ملی رو به رو بوده‌اند:

ایرلند و یونان

مناسبات دولت و کلیسا در دو کشور ایرلند و یونان در شرایط خاصی تبیین می‌شوند که در آن مسئله‌ی ملی و استقلال از یکسو و مذهب به عنوان سنگ بنای احساسات و هویت ملی از سوی دیگر، نقش اصلی را ایفا کرده‌اند.

ایرلند

در ایرلند، که ۹۶٪ جمعیت آن کاتولیک‌اند، وضعیت مناسبات دولت و دین نسبتاً پیچیده است. زیرا در مواردی این کشور از لایسیتیه بسیار دور است و در زمینه‌هایی به آن نزدیک، ایرلند در بیست سال گذشته تحولاتی در زمینه‌ی لایسیزیون به خود دیده اما هنوز گستره‌ی آن محدود است. قانون اساسی جمهوری ایرلند، که در سال ۱۹۳۷ تصویب می‌شود، رسمیاً به مسیحیت ارجاع می‌کند. این قانون به نام «تثییث پاک و مقدس» اعلام می‌دارد که «هر قدر تی از او ناشی می‌شود و اعمال چه انسان‌ها و چه دولت‌ها در آخرالزمان در معرض داوری او قرار می‌گیرند». در اصل ششم قانون

تحت تأثیر چنین ایدئولوژی‌ای، پروستان‌های آلمانی نه تنها با کاتولیک‌ها در مبارزه با ضدکلریکالیسم متحد نمی‌شوند بلکه حتی بر عکس، خود، برانگیزانده‌ی جنبش نیرومند ضدکلریکالی می‌شوند: هم در بین لیبرال‌ها و هم بهویژه نزد سوسیال دموکراتیک ای که می‌رفت تا در سال‌های میان دو جنگ جهانی به نیروی اجتماعی و پارلمانی بزرگ آلمان تبدیل شود. در این مقطع، جنبش ضدکلریکال و لائیک آلمان که سوسیال دموکراتی در رأس آن قرار دارد، ما را از یک منطق سکولاریزاسیون دور می‌سازد.

پس از جنگ جهانی دوم (۱۹۴۵) قابل تصور بود که فرایندی مشابه روند ۱۹۱۸ در آلمان تکرار شود. سوسیال دموکراتی، بار دیگر نیرومند ترین حزب این کشور است و در ضمن خود را آلدوده رژیم نازی (بهسان کلیسای کاتولیک) نکرده است و از این بابت نیز سود می‌جوید. اما با این حال، آلمان اشغالی، پس از پیروزی متفقین بر نازیسم، در وضعیت دیگری قرار دارد.

جمهوری فدرال آلمان، که در سال ۱۹۴۹ در اوضاع و احوال «جنگ سرد» پدید می‌آید، پیش از هرچیز باید «قطب ثبات و رونق غرب» در برابر «شرق» باشد. پس با این هدف و برای مشروعیت بخشیدن به نهادهای جدید و با آن که سابقه‌ی افتخارآمیزی در مخالفت با رژیم نازی ندارند، کلیساها را به خدمت می‌گیرند. در سال ۱۹۴۹، مسیحیت از نظر آلمانی‌ها و قدرت‌های اشغالی، بهترین ضامن استقرار جامعه‌ای مبتنی بر «حقوق بشر و شکوفایی اقتصادی» است. ده سال بعد در کنگره‌ی تاریخی بادگو گودسبرگ^۱ (۱۹۵۹) سوسیال دمو-

کراسی آلمان نیز «وضعیت جدید» را در برنامه‌ی خود منعکس می‌کند: رها کردن هرگونه ارجاع به مارکسیسم، ترک ضدکلریکالیسم و در عوض و به جای آن تأکید بر نقش مهم کلیساها در تکوین اخلاقی جامعه. ارجاع به نقش کلیسا و آن در اوضاع جدید را می‌توان در قانون پایه‌ای ۱۹۶۹ مشاهده کرد. در مقدمه‌ی آن آمده است: «خلق آلمان... با آگاهی به مسئولیت اش در برابر خدا و در برابر انسان‌ها...»

یک ملت صرفاً کاتولیک، ظهور می‌کند. با این حال تا اوایل سده‌ی بیستم، در کنار ناسیونالیسم جدید، جریان‌های ناسیونالیستی مذهبی قدیمی نیز به حیات خود ادامه می‌دهند. به صورتی که در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، مردم پسندترین رهبر ملی ایرلند، پروتستانی به نام چارلز پارنل است. پیش از این، ایرلندی‌های جوان، در قیام ۱۸۴۸، پرچم سه رنگی را به عنوان مظهر جنبش خود انتخاب می‌کنند. رنگ‌هایی که آرزوهای وحدت طلبانه‌ی آن‌ها را منعکس می‌کرد. رنگ سبز معرف کاتولیک‌ها، رنگ نارنجی نشانه‌ی پروتستان‌ها و رنگ سفید مظهر ترک مخصوصه و صلح میان آن دو جامعه بود. این در فرش نشان شورشیان ۱۹۱۶، سپس نماد دولت آزاد ایرلند و سرانجام پرچم ملی جمهوری ایرلند می‌شود. از سال ۱۹۲۱ تا ۱۹۳۷ مبارزه‌ی سیاسی برای استقلال کامل ایرلند تحت رهبری کاتولیکی به نام «دو والرا»^۱، با قدرت گرفتن هرچه بیش تر نهاد کلیسا کاتولیک در جامعه همراه می‌شود. به عنوان نمونه در سال ۱۹۲۹ زیر فشار کلیسا مطبوعات در ایرلند تحت سانسور قرار می‌گیرند و انتشار آثار بسیاری از ناموران ادبیات جهانی و از میان آن‌ها تعداد زیادی از نویسندهای شهیر ایرلندی چون جرج برنارد شاو، جرج مور... منع می‌شود. به این ترتیب، کاتولیسیسم با این که به مذهب دولتی ایرلند تبدیل نمی‌شود و قانون اساسی ۱۹۳۷ نیز اصل جدایی دولت و کلیسا را باطل نمی‌کند، اما از موقعیت نهادین و ایدئولوژیکی ممتازی برخوردار می‌شود. چند نمونه از آن امتیازات را ذکر می‌کنیم:

در قانون اساسی از خانواده، آموزش و مالکیت خصوصی بر مبنای برداشت کاتولیکی از «قانون طبیعی»، حمایت می‌شود. دولت بسیاری از وظایف بخش عمومی را تفویض کرده است و کلیسا کاتولیک بخش مهمی از آن وظایف را به ویژه در زمینه‌ی آموزش و پرورش بر عهده دارد. چون در ایرلند مدارس عمومی (دولتی) تنزیباً وجود ندارند، مدارس ابتدایی و متوسطه عمولاً تحت کنترل کلیساها کاتولیک و پروتستان هستند و از

آمده است که «همه‌ی قوای حکومت: قانون‌گذاری، اجرایی و قضایی تحت نظر خدا، و ناشی از مردم است». مقدمه‌ی قانون اظهار می‌دارد که دولت وظایفی در قبال مذهب دارد، از جمله «محترم شمردن و گرامی داشت» آن. قانون اساسی فهرست کلیساهای به رسمیت شناخته شده از جانب دولت را تعیین می‌کند. در میان آن‌ها کلیسای کاتولیک «چون پاسدار مذهب اکثریت بزرگ شهروندان»، از «جایگاه ویژه‌ای» برخوردار است (اصل ۴۴، بند ۱). این ترتیبات در رفتار ادامه سال ۱۹۷۱ از قانون اساسی حذف می‌شوند.

با این همه، در ایرلند مذهب دولتی وجود ندارد. جایای دولت و کلیسا در قانون اساسی ذکر شده است. دولت به هیچ کلیسا‌ای یارانه نمی‌دهد (اصل ۴۴، بند ۲). در نتیجه، کلیسای کاتولیک از دولت هیچ کمک مالی دریافت نمی‌کند و هزینه‌های خود را با امکانات خود تأمین می‌کند. بین جمهوری ایرلند و واتیکان قراردادی بسته نشده است.

از سوی دیگر، قانون اساسی «آزادی و جدان و مذهب و انجام آزادانه‌ی فرایض دینی» را در صورت رعایت نظم عمومی و اصول اخلاقی تضمین می‌کند (اصل ۴۴، بند ۲). قانون اساسی دولت را از تبعیض قایل شدن به دلایل مذهبی، منع می‌کند. مذاهب مختلف حق اداره امور و دارایی‌های خود را دارند. همه‌ی ترتیبات فوق نشان دهنده‌ی آن است که میان امر دولت و امر کلیسا در ایرلند گونه‌ای «جدایی» وجود دارد.

اما با این همه، مذهب و به ویژه مذهب کاتولیک در جامعه‌ی ایرلند، در رابطه‌ی مستقیم با مسئله‌ی هویت ملی و استقلال ملی، نقش تاریخی مهم و حتی تعیین‌کننده‌ای ایفا کرده و می‌کند. از سده‌ی نوزدهم به بعد، در پی سیاستی شدن توده‌های کاتولیک، کاتولیسیسم با مسئله‌ی ملی در ایرلند عجین می‌شوند. تا این زمان، خواست استقلال تنها از سوی نخبگان جامعه یعنی منحصراً پروتستان‌ها ابراز می‌شد. اما از سال ۱۸۲۳ به بعد، با تشکیل انجمان کاتولیک توسط دانیل اکانل^۱، ناسیونالیسم کاتولیک نوینی با هدف تشکیل.

1. De Valera

1. Daniel O'Connell

«منشور اساسی کلیسای یونان» تعین می‌کنند. بنا بر آن‌ها، مناسبات دولت و کلیسا بر دو اصل نهاده شده‌اند: تمايز دولت و کلیسا به متزله‌ی دونهاد مستقل از یک‌سو و همبستگی کارآمدی این دو که در هم‌کاری مشترک‌کشان تبلور می‌یابد، از سوی دیگر، کلیسا مشمول حقوق عمومی می‌شود. پرسنل کلیسا کارمندان دولتی به شمار می‌آیند و تحت این عنوان از دولت حقوق می‌گیرند. دولت بر اداره‌ی امور مالی کلیسا نظارت دارد. به این ترتیب، کلیسای یونان وابسته به دولت است. ولی این وابستگی یک‌جانبه نیست زیرا کلیسا نیز بر دولت اعمال نفوذ می‌کند. کلیسا و دولت در زمینه‌های مختلفی چون آموزش و پژوهش، امور جوانان، خدمات مذهبی در ارتش... هم‌کاری می‌کنند. برخی خدمات اجتماعی چون عقد ازدواج و... را کلیسا تضمین می‌کند. در مدارس دولتی تعلیمات دینی تدریس می‌شود.

اما حضور یک کلیسای اُرثوذکسی مسلط، در پیوندی فشرده با دولت، چندان تعارضی با آزادی‌های مذهبی پیدا نکرده است. قانون اساسی ۱۹۷۵ «آزادی وجودان و مذهب» را تضمین می‌کند (اصل ۱۳، بند ۱)، اعلام می‌دارد که «هر مذهب شناخته شده‌ای آزاد است» (اصل ۱۴) و فرایض دینی «بدون مانع و تحت حمایت قانون» انجام می‌پذیرند (اصل ۱۳، بند ۲). با این همه، آزادی‌های مذهبی در یونان به طرق مختلف با محدودیت‌هایی رو به رو می‌شوند. طبق قانون اساسی «نوآئینی ممنوع است» (اصل ۱۳، بند ۲). ذکر مذهب در شناسنامه‌ها اجباری است. به حکم اعتقادات مذهبی کسی نمی‌تواند وظایفش را در مقابل دولت انجام ندهد و یا طبق قانون عمل نکند (اصل ۱۳، بند ۴). در عمل، آزادی مذهبی همیشه به نحو مطلوبی رعایت نمی‌شود و حتی گاهی در این زمینه تعییضاتی به چشم می‌خوردند.

البته ناسازگاری میان دولت و کلیسا وجود دارد و عده‌ای، و نه فقط چپ‌ها، مسئله‌ی «جدایی دولت و کلیسا» را طرح می‌کنند. اما این فکر تا زمانی که این همانی مذهب اُرثوذکس با هلنیسم بنیاد وجودان ملی یونانیان در همه‌ی طیف‌های شان را تشکیل می‌دهد، چالش سختی پیش نیست. درست در زمانی

کمک مالی دولت برخوردارند. بنابراین، مدارس عموماً خصوصی و خصلت مذهبی دارند و تعلیمات دینی، با این که اجباری نیست (اصل ۴۴ بند ۲ قانون اساسی) اما جزو مواد درسی قرار دارد. قانون اساسی حق طلاق را به رسمیت نمی‌شناسد و حتی اصل قانون‌گذاری در این باره را ممنوع کرده است. در نتیجه، به منظور لغو این ترتیب در قانون اساسی، رفرندامی در سال ۱۹۸۶ برگزار می‌شود اما اکثریت مردم علیه حق طلاق رأی می‌دهند و درنتیجه در ایرلند، طلاق گرفتن همواره ممنوع است. هم‌چنین سقط چنین نیز که در قانون اساسی ممنوع اعلام شده (اصل ۴۰، بند ۳)، در رفرندام سال ۱۹۸۳ مورد مخالفت اکثریت مردم ایرلند قرار می‌گیرد. نتیجه گیری: کلیسای کاتولیک ایرلند، با وجود جدایی حقوقی اش از دولت، به سبب نقش تاریخی ای که در کسب استقلال و شکل دادن به هویت ملی ایرلندی‌ها ایفا کرده و می‌کند، از موقعیت برتر و ممتازی برخوردار است، به ویژه در زمینه‌ی اخلاقیات و آموزش و تربیت. از پیست سال پیش، یک جنبش لائیسیزاسیون در ایرلند بر پا شده که ثمرات آن هنوز بارز نشده است. در عمل، میان دولت و کلیسای ایرلند پیوندهای ویژه‌ای برقرار است که «جدایی» آن‌ها را محدود می‌کند.

یونان

طبق قانون اساسی که در سال ۱۹۷۵ «به نام تثلیث مقدس هم‌گوهر و تجزیه‌نایپذیر» تصویب می‌شود، در یونان یک «کلیسای مسلط» (اصل ۳) وجود دارد که کلیسای اُرثوذکس است و اکثریت عظیم مردم کشور را در بر می‌گیرد (۹۶%).

در اینجا «کلیسای دولتی» به معنایی که مثلاً در دانمارک عمل می‌کند، وجود ندارد. اما در عوض، «کلیسای ملی» که روابط حقوقی فشرده‌ای با دولت برقرار کرده غالب است. از این‌رو، نمی‌توان از لائیسیت در یونان سخنی به میان آورد.

موقعیت کلیسا را قانون اساسی ۱۹۷۵ و قانون ۱۹۷۷ مه ۳۱-۲۷ درباره‌ی

که حزب سوسیالیست یونان^۱ «جدایی اداری کلیسا و دولت» را در برنامه‌ی انتخاباتی خود می‌گنجاند (و عده‌ای که هرگز در زمان حکومتش از ۱۹۸۱ تا ۱۹۸۹ اجرا نکرد)، همین حزب اعلام می‌دارد که «پیوندهای کلیسا با ملت یونان باید حفظ شوند». در بین کشورهای مختلف اتحادیه‌ی اروپا، پیوند کلیسا و دولت در یونان از همه‌جا مستحکم‌تر است.

این وضعیت را می‌توان در راستای جایگاه مرکزی‌ای که مسئله‌ی هویت ملی و هلنیسم در زندگی سیاسی یونان احراز کرده است، توضیح داد. مذهب اُرثُدُکس همواره در طول تاریخ معاصر این کشور اساس و تکیه‌گاهی نه فقط در مقابل ترک‌ها بلکه در برابر غرب بوده است. خصوصیتی که از قرن ۱۱ با انشقاق میان رُم و قسطنطینیه آغاز می‌شود و عوامل تاریخی دیگری چون گرایش‌های سلطه‌طلبانه‌ی کلیسای رُم، اشغال تقریباً تمامی یونان در دوره‌ای توسط ونیز و سلطه‌ی امپراتوری عثمانی، آن را تداوم می‌بخشد.

بته روندهایی در یونان تحت تأثیر روشنگری، انقلاب‌های اروپایی، لیبرالیسم سیاسی غربی، سوسیالیسم، کمونیسم و جنبش‌های ضدکلریکال در اروپای غربی، قرار گرفته‌اند. اما این جریان‌ها یا نفوذ چندانی در جامعه‌ی یونانی نکردند و یارنگ ملی به خود گرفتند یعنی کمایش ایده‌ی اُرثُدُکسی و یا حداقل هویت هلنی - مسیحی یونانی را تبلیغ کردند. بی‌دلیل نیست که هیچ‌یک از قوانین اساسی یونان، چه لیبرالی و چه جمهوری خواه، در طول تاریخ معاصر و پر انتہاب این کشور، ایده‌ی «برتری» کلیسای اُرثُدُکس را زیر سوال نموده‌اند. در سده‌ی نوزدهم است که اصطلاح «هلنی - مسیحی» به منظور تأکید بر تداوم هلنیسم از یونان باستان تا امروز، ساخته و پرداخته می‌شود. هم‌زمان با آن، آموزه‌ای تبلیغ می‌شود که به موجب آن یونان بدرن باید در جغرافیای هلنیسم که قبل از اشغال عثمانی وجود داشت، یعنی در زمان امپراتوری بیزانس، مجددًا بر پا شود. با این که امروز ایده‌ی «یونان بزرگ هلنی» کنار گذاشته شده است، اما همواره فکر «هلنی - مسیحی» در مرکز

احساسات هویت جویانه‌ی یونانی باقی مانده است. پس از فرپاشی یوگوسلاوی و بروز مجدد اختلافات و درگیری‌های قومی و مذهبی در بالکان، همیستگی اُرثُدُکسی در منطقه نیز رشد می‌کند. همه‌ی احزاب سیاسی یونانی بدون استثنای این احساسات دامن می‌زنند، تا آن‌جا که عده‌ای حتی صحبت از تشکیل «قوس اُرثُدُکس» در برابر «قوس مسلمان» می‌کنند.

جمع‌بندی: در یونان پدیده‌ای به نام لائیستیه به عنوان جدایی دولت و کلیسا وجود ندارد. دولت در این کشور بی‌طرف نبوده و پیوند فشرده‌ای را با کلیسای اُرثُدُکس، به مثابه‌ی کلیسای ملی، حفظ کرده است.

* * *

فرایند رهایش جوامع اروپای غربی از تغلب سیاسی و معنوی کلیسا و دین - و نه البته از نقش و نفوذ کارکرد مذهب، روح‌باوری و مانند آن‌ها که همواره در جامعه‌ی ادامه دارند - محصول تاریخ هر کشور از لحاظ شرایط تحول سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، دینی و غیره بوده و در نتیجه بسی متعدد و متفاوت است.

نمونه‌ی فرانسوی لائیستیه، همان‌طور که پیش تر نوشتم (رجوع کنید به بخش چهارم درباره‌ی لائیستیه در فرانسه)، تا حدی یک استثنای به شمار می‌آید. به عنوان مثال، فرانسه تنها کشور اروپایی است که در مدارس دولتی اش هیچ‌گونه آموزش مذهبی یا تعلیمات دینی وجود ندارد. در همین رابطه، قانون‌گذاری درباره‌ی منع حجاب اسلامی در مدارس دولتی فرانسه که اخیراً از طرف مجلس ملی این کشور انجام گرفت، در سایر کشورهای اروپایی که فرایند سکولاریزاسیون (و نه لائیسیزاسیون) را طی کرده‌اند، غیرقابل تصور است. با دور شدن کشورهایی چون ایتالیا و اسپانیا از «منطق لائیسیزاسیون»، می‌توان گفت که روند اصلی در اروپای غربی، فرایند کشورهای دارای سنت پرستستان و یا کشورهای چندمذهبی یعنی پیروی از «منطق سکولاریزاسیون» است.

وجوه افتراق و اتفاق این دو پدیدار و منطق را بررسی‌های مشخص می‌دردو بخش پیشین و کنونی آشکارا نشان می‌دهند. در یک جا، «منطق لائیسیزاسیون»، جدایی دو نهاد، عدم مداخله‌ی آن‌ها

اروپا، ما همچنان شاهد این واقعیت هستیم که پیکار لاییک و مبارزه برای لاییسیته چالشی است که هنوز به سرانجام نرسیده و همچنان امروزی است.

در امور یک دیگر از جمله عدم دخالت کلیساها و ادیان در نهادهای بخش عمومی (دولتی) و بی طرفی دولت در رابطه با مذاهب، مطرح است. در این حال، وجود یک دستگاه متمرکز، مقتدر و سلسله مراتبی چون کلیسای کاتولیک، مقاومت این نهاد در متحول کردن و انطباق دادن خود با جهان متحول و سرانجام اقتدار طلبی و سرسختی این قدرت معنوی فرامالی در هدایت و کنترل دولت و جامعه، به عنروج یک جنبش کمابیش رادیکال ضد کلزیکال (ضد روحانیت یا کلیسالاری) و در نتیجه برقراری لائیسیته به طور یک طرفه از جانب دولت متکی بر جنبش لائیک، به معنای هم فرایند و هم تحقق (جدایی دولت و کلیساها) می‌انجامد.

در جای دیگر، «منطق سکولاریزاسیون»، تحول همزمانی و متأثر از هم و توأم با هم دولت - کلیسا - جامعه، به ویژه رفرم کلیسا و دین، به «تهی شدن» اقتدار و تغلب کلیسا و دین منجر می‌شود. در این حال، نه «جدایی» و «ضدکلریکالیسم»، بلکه هم کاری و تبانی دولت و کلیسا (و به طور مشخص کلیسای پروتستان) انجام می‌پذیرد. از یکسو، کلیسای اصلاح شده، استقلال و اتوریته‌ی سیاسی نهاد دولت را می‌پذیرد و از آن تبعیت می‌کند، و از سوی دیگر، دولت در عین حفظ بی‌طرفی خود، امتیازاتی برای کلیسا قابل می‌شود، در قانون اساسی «کلیسای ملی» یا «دین اکثربیت مردم» را تحت این عنوان به رسمیت می‌شناسد، با این نهاد وارد تقسیم کار مشترک می‌شود و کلیساهای را در امور بخش عمومی (دولتی)، مشارکت می‌دهند.

با ورود ده کشور اروپای شرقی، از جمله لهستان، به اتحادیه‌ی اروپا در ماه ژوئن ۲۰۰۴، وزن کشورهای مشمول منطق سکولاریزاسیون در این مجموعه باز هم بیش تر می‌شود. نمونه‌ی بارز آن، نامه‌ای است که اخیراً به مناسب طرح قانون اساسی اتحادیه‌ی اروپای بزرگ (شامل ۲۵ کشور)، هفت کشور عضو این اتحادیه (ایتالیا، لیتوانی، مالت، لهستان، پرتغال، جمهوری چک و اسلواکی) خطاب به دیگر اعضانو شته‌اند و در آن خواسته‌اند که قانون اساسی «با صراحة» به «ریشه‌های مسیحی» اروپا اشاره کند. بدین‌سان، پس از گذشت دویست و پانزده سال از انقلاب فرانسه و سرآغاز جدایی دولت و دین در

کتابنامه‌ی مختصر بخش پنجم (به زبان فرانسه):

14. Becarud Jean, *Eglise et politique dans l'après franquisme* (1975-1978), Pouvoirs, No 8, 1979
15. Jemolo Arturo Carlo, *L'Eglise et l'Etat en Italie du Risorgimento à nos jours*, Seuil, 1960
16. Margiotta Broglio Francesco, *Vers une séparation contractuelle, le nouveau régime des cultes en Italie*. Le Supplément, No 175, décembre 1990
17. Hasquin Hervé, *Histoire de la laïcité, principalement en Belgique*, Bruxelles, La Renaissance du livre, 1979
18. Ester Peter, Halmann Loek, *Les piliers hollandais*, Projet, No 255, 1991
19. De Voogd Christophe, *Histoire des Pays-Bas*, Paris, Hatier, 1992
20. Bedarida François, *La société anglaise du milieu du 19 ème siècle à nos jours*, Seuil, 1990
21. Martin David, *A General Theory of Secularisation*, Oxford, Blackweoll, 1978
22. Paris David, *Les rapports entre l'Eglise et l'Etat en République d'Irlande*, Raison présente No 94, 1990
23. Picard Anne, *De la confessionalité au sécularisme: le processus de sécularisation et ses enjeux dans la République d'Irlande des années*, sur site internet: www.uhb.fr/langues/cei/ap_1.htm
24. Vlachos Georges, *Constitution à l'étude du problème des rapports de l'Eglise et de l'Etat du point de vue orthodoxe*, Annuaire scientifique de la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes, 1972
25. Svoronos Nicolas, *Histoire de la Grèce moderne*
26. Mouvement Europe et Laïcité, Site internet: www.europe-et-laicité.org
27. Le site d'information sur la laïcité, www.laic.info

1. Champion Françoise, *Entre laïcisation et sécularisation, Des rapports Eglise-Etat dans l'Europe Communautaire*, Le Débat, No 77, novembre-décembre 1993
2. Champion Françoise, *Les rapports Eglise-Etat dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique*. Social compass, décembre 1993
3. Bauderot Jean, *La laïcité française et l'Europe*, Philosophie politique, No 4, 1993
4. Bauderot Jean, *Religion et laïcité dans l'Europe des douze*, Paris, Syros, 1994
5. Barbier Maurice, *La laïcité*, L'Harmattan, 1995
6. Haarscher Guy, *La laïcité, que sais-je?*
7. Costa-Lascoux Jacqueline, *Les trois âges de la laïcité*
8. Pena-Ruiz Henri, *Qu'est-ce-que la laïcité*, Gallimard
9. Pietri Gaston, *La laïcité est une idée neuve en Europe*, sur site internet
10. Institut d'étude des religions et de la laïcité, *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne*, Bruxelles, Colloque, 1994
11. Messner Francis, *Liberté religieuse, neutralité et coordination entre Les Etats et les Eglises: l'exemple de la République fédérale d'Allemagne*, Le Supplément No 175, décembre 1990
12. Nipperdev Thomas, *Réflexions sur l'histoire allemande*, Paris, Gallimard, 1990
13. Gimenez de Carvajal José, *L'sortie d'un catholicisme d'Etat en Espagne*, Le Supplément, No 175, décembre 1990

دین را در ایران می‌دانند و آن را می‌دانند

که دین را در ایران می‌دانند و آن را می‌دانند
که دین را در ایران می‌دانند و آن را می‌دانند
که دین را در ایران می‌دانند و آن را می‌دانند

بخش ششم

«لائیسیتھ» و «سکولاریسم»

نقدي بر نظریه پردازی های ایرانی

بیشتر نظریه پردازی های ایرانی درباره «سکولاریسم» یا «لائیسیتھ» حاوی آشفتگی، اشتباه، اختلاط و التقادم است. در این بخش نقادی آرا و عقاید صاحب نظران ایرانی درباره دو پندیدار نامبرده را در راستای دقت و شفافیت هرچه بیشتر نظری، کاربرد مقوله ها در تمایزها و اختلاف های شان و تحلیل مشخص بر مبنای شرایط سیاسی، اجتماعی و تاریخی انجام می دهیم.

رونق دو مفهوم

نیاز تاریخی جامعه ای ایران به تحولی آزادی بخش، دموکراتیک و ترقی خواه، به ویژه پس از تجربه ۲۵ سال اخیر، أمر «جدایی دولت و دین» را به یکی از موضوعات مطرح بدل کرده است.

«خروج از (سلطه) دین»^۱، در تاریخ مغرب زمین میسخنی و تحت اقتدار

۱. «خروج از دین» Sortie de la religion مفهومی است که Marcel Gauchet، متفکر فرانسوی در جامعه شناسی دینی، به جای «لائیسیزاسیون» و «سکولاریزاسیون» به کار می برد. «خروج از دین»، به معنای «پایان نقش دین در جامعه نیست بلکه به مفهوم خارج شدن جامعه از زیر «سلطه» آن است. رجوع کنید به دو تأثیف اصلی این جامعه شناس به زبان فرانسه: *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*

دین در دموکراسی. مسیر لائیسته.

Le désenchantement du monde. Une histoire politique de le religion

افسون زدایی از جهان - یک تاریخ نگاری سیاسی دین.

انجام می‌پذیرد و یا پیرامون آن‌ها بحث نظری در می‌گیرد، توجه کنیم: «جمهوری لائیک»، «جمهوری سکولار»، «جمهوری خواهان لائیک»، «جامعه‌ی سکولار»، «سکولاریسم و دموکراسی»، «معنا و مبنای سکولاریسم»، «شکست لائیسیته؟»، «طرح یک نظریه بومی درباره‌ی سکولاریزاسیون»، «سکولاریسم، از عمل تا نظر»، «سنت و سکولاریسم»، «نکاتی پیرامون سکولاریسم»، «آهنگ شتابان سکولاریزاسیون در ایران»، «گیتی‌گرایی (سکولاریسم) فلسفی و فلسفه‌ی گیتی‌گرایی»، «پشت به دین، رو به سکولاریسم»، «سکولاریسم و حکومت دینی»، «سکولاریزاسیون اسلام»...

اما با این همه، باید اذعان کرد که بیش تر تفسیرها، تأویل‌ها و نظریه‌پردازی‌های ایرانی درباره‌ی «سکولاریسم» یا «لائیسیته» حاوی آشفتگی، اشتباه، اختلاط و التقاط‌اند؛ آشفتگی در تعریف این مفاهیم خارجی و در مسورد «سکولاریزاسیون» و «سکولاریسم»، بی توجهی به چند معنایی آن در حوزه‌ی سیاست، فلسفه، مذهب و جامعه‌شناسی؛ اشتباه در ترجمه‌ی این اصطلاحات از جمله در برگردان غلط آن‌ها به «عرف» یا «عرفی»؛ التقاط در توضیح این پدیده‌ها به مثابه‌ی روندهایی تاریخی، بغرنج و پرنشیب و فراز؛ اختلاط «سکولاریسم» و «لائیسیته» و مترادف دانستن آن‌ها؛ کاربرد ناروای این مقوله‌ها در بحث‌های سیاسی و نظری؛ و سرانجام، اغتشاش در آن‌جا که با «بسط دادن» بیش از حد «سکولاریسم» یا «لائیسیته»، معنای اصلی آن‌ها در لابه‌لای انبوهی از پدیده‌ها و مقوله‌های دیگر کدر، مخدوش و حتی محو می‌شود. البته چنین تلاش‌هایی، بهویژه در سرزمینی که تشنۀ دانایی و رهایی از اسارت استبداد تاریخی است، گرچه موجب رواج بحث «سکولاریسم» و «لائیسیته» می‌شوند و از این‌رو باید مورد ارج و تقدیر قرار گیرند، اما در عین حال، به دلیل همان آشفتگی‌های نظری و بعض‌اً معرفتی، سبب بدفهمی‌ها و سردرگمی‌هایی نیز می‌شوند.

به باور نگارنده، اندیشیدن در میدانی که امر رهایش^۱ جامعه‌ی ما با یکی از

کلیسا^۲، راه پرنشیب و فراز خود را در دو «منطق - فرایند» متمايز پیدا کرد. یکی در «سکولاریزاسیون» یا «تحول تدریجی، هماهنگ و دنیاگرای دین، دولت و جامعه‌ی مدنی» در کشورهای پروتستان و چندمذهبی؛ و دیگری در «لائیسیزاسیون» یا «جدایی دولت و دین» در پی روندی رادیکال و سنتیزه‌آمیز در آن‌جا که اکثریت قریب به اتفاق جمعیت را کاتولیک‌ها تشکیل می‌دادند و کلیسای پیرو واتیکان از قدرت بلا منازعی برخوردار بود.^۳

با این حال، دفتر چالش دولت، دین و جامعه‌ی مدنی در غرب، در شکل «سکولاریسم» یا «لائیسیته» هیچ‌گاه بسته نشده است. آیا با انقلاب ایران و رشد بنیادگرایی، از «بازگشت دین» سخن نمی‌رانند؟ آیا امروزه در مغرب زمین، در حوزه‌های گوناگونی چون فلسفه‌ی سیاسی، جامعه‌شناسی دینی، تاریخ (مناسبات دولت و دین)، الهیات سیاسی^۴، حقوق، فرهنگ و هنر... بحث و جدل پیرامون معناهای مختلف «سکولاریزاسیون» و «لائیسیته» و ویژگی، فرایند و نتایج آن‌ها هم چنان ادامه ندارد؟

و اما در جامعه‌ی ایران، آن معضلی که از سیصد سال پیش در غرب چاره‌ی خود را در دو پدیدار نامبرده پیدا کرد، اکنون چون مشکلی سیاسی - اجتماعی و بغرنجی نظری - عملی پیش روی ما قرار دارد. پس بی‌دلیل نیست که در گفتمان سیاسی جاری در کشور ما، بهویژه نزد فعالان سیاسی و روشنفکران این سرزمین، واژه‌های «سکولار»، «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» و تا حدودی اصطلاحات «لائیک»، «لائیسیته» و «لائیسیزاسیون» رونق و رواجی نسبی یافته‌اند؛ به طوری که این مفاهیم جهان‌روای برآمده از اروپا یا دقیق‌تر گفته باشیم، این فراورده‌های یونانی - مسیحی - لاتینی، اکنون دیگر وارد زبان سیاسی ایرانیان شده‌اند.

در تأیید ادعای فوق، کافی است در حوزه‌ی اندیشه و عمل سیاسی در داخل و خارج ایران به عنوان‌های زیر که تحت لوای آن‌ها فعالیت سیاسی

۱. Cléricalisme: یا روحانیت‌گرایی.

۲. به بخش پنجم رجوع کنید.

۳. Théologie politique

۱. سکولاریسم.
۲. پرداختی نظری از محمد رضا نیکفر: «طرح یک نظریه‌ی بومی درباره‌ی سکولاریزاسیون».
۳. نقطه‌نظری از سید جواد طباطبایی در «دیاچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران».
۴. رساله‌ای از مراد فرهادپور تحت عنوان «نکاتی پیرامون سکولاریزم».
۵. مقاله‌ای از علی‌رضا علوی تبار به نام «سکولاریسم و دموکراسی - مورد جمهوری اسلامی ایران».
۶. بحثی از مصطفی ملکیان تحت عنوان: «سکولاریسم و حکومت دینی!».

در این گفتار، بررسی و نقده تألیفات نامبرده را حول شش محور اصلی و موضوعی - که خواهد آمد - انجام می‌دهیم. البته مطالعه‌ی شخص و موردنی هریک از این نوشه‌ها ضروری است و فرصت دیگری می‌طلبند.

- مبحث دوم که در گفتار دیگری ارائه خواهد شد، به طور مشخص پر سمان «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» را در بر می‌گیرد. می‌دانیم که در غرب این پدیدار جزو بحث انگیزترین قضایای عصر جدید به‌ویژه در حوزه‌ی فلسفه، جامعه‌شناسی، الهیات سیاسی و تاریخ «مدرنیته» بوده و هم‌چنان نیز

۱. معنا و مبنای سکولاریسم - عبدالکریم سروش - مجله کیان - شماره ۱۳۷۴-۲۶.
۲. «طرح یک نظریه‌ی بومی درباره‌ی سکولاریزاسیون» - محمد رضا نیکفر - مجله آفتاب شماره ۲۷ - تیر ۱۳۸۲.
۳. دیاچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران - سید جواد طباطبایی - نشر نگاه معاصر.
۴. «نکاتی پیرامون سکولاریزم» مراد فرهادپور - کیان شماره ۱۳۷۴-۲۶.
۵. «سکولاریسم و دموکراسی - مورد جمهوری اسلامی ایران» - علی‌رضا علوی تبار - مجله آفتاب شماره ۳۳ - اسفند ۱۳۸۲.
۶. «سکولاریسم و حکومت دینی!» - مصطفی ملکیان - کتاب سنت و سکولاریسم - مؤسسه فرهنگی صراط - ۱۳۸۲.

چالش‌های اصلی خود روبروست، خاصه آن‌جا که مفاهیم و تجارب تاریخی برخاسته از غرب را به یاری می‌طلبیم، به دقت و شفافیت هرچه بیشتر نظری، کاربرد مقوله‌ها در تمایزها و اختلاف‌های شان و سرانجام تحلیل مشخص بر مبنای شرایط سیاسی، اجتماعی و تاریخی نیاز دارد. سعی و کوشش نوشتار حاضر این است که نقادی آرا و عقاید صاحب‌نظران ایرانی درباره‌ی «سکولاریسم» و «لائیسیت» را، حتی‌امکان، در راستای چنین اصول و روشی انجام دهد.

از آشیانه‌ی نظری در ایران تا «جدل سکولاریزاسیون» در غرب گفتار کنونی، در ادامه و تکمیل بخش‌های پیشین سه مبحث را در بر می‌گیرد.

- مبحث اول شامل بررسی و نقده آرا و عقاید نظریه‌پردازان معاصر ایرانی درباره‌ی «سکولاریزاسیون» به‌طور عمده و «لائیسیت» به‌طور فرعی است. می‌گوییم فرعی، زیرا در این مورد کار چندانی به زبان فارسی انجام نگرفته است: دلایل آن را نیز توضیح خواهیم داد.

اما قبل از هرچیز باید تصریح کنیم که در این بررسی دسترسی به همه‌ی نوشه‌ها و گفته‌های ایرانیان در زمینه‌ی «سکولاریسم» یا «لائیسیت» برای ما میسر و مقدور نبوده است و در ضمن، احتمال دارد صاحب‌نظرانی که در این جا آرای شان را درباره‌ی موضوع مورد بحث به نقد می‌کشیم، نظرات جدیدتری طرح کرده باشند که ما از آن‌ها بی‌اطلاع باشیم. پس جُستار حاضر خالی از کاستی و ایراد نیست و به هیچ‌روز نباید آن را کامل و پایان یافته تلقی کرد.

با توجه به دو تذکر فوق، از میان گفتارها، تأثیرات، تأثیرها و رساله‌هایی که مطالعه کرده‌ایم، هفت اثر زیر را بنا بر اهمیت نقادی شان برگزیده‌ایم.

۱. کتاب محمد برقعی به نام «سکولاریسم»، از نظر تا عمل.*
۲. دو گفتار از عبدالکریم سروش: «دین و دنیای جدید»^۱ و «معنا و مبنای سکولاریزم از نظر تا عمل» - محمد برقعی - نشر قطره.

* «سکولاریزم از نظر تا عمل» - محمد برقعی - نشر قطره.
۱. «دین و دنیای جدید» - عبدالکریم سروش - کتاب سنت و سکولاریسم - مؤسسه فرهنگی صراط - ۱۳۸۲.

اخير و در راستای نقد دین سالاری و کوشش برای ارائه بدبیلی سیاسی - لائیک است که پاره‌ای از روشنفکران و فعالان سیاسی (دینی و غیردینی) ایران مسئله‌ی سکولاریسم و سکولاریزاسیون و فرایندهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و تاریخی ناظر بر آن را موضوع تأمل و کاوش جدی خود قرار داده‌اند.

اما غریب‌تر از «سکولار» و «سکولاریسم» در کشور ما، واژه‌های باز هم کم تر شناخته شده‌ای چون «لائیک» و «لائیسته» است. در این مورد، به جرئت می‌توان گفت که تا کنون چه در زمینه‌ی پرداخت مستقل نظری و چه در حوزه‌ی ترجمه‌ی آثار تاریخی، کار ضروری پاسخگوی نیازهای عاجل جنبش، انجام نگرفته است. دلایل آن نیز تا اندازه‌ای روشن است. اغلب ایرانیانی که درباره‌ی «سکولاریسم» و «لائیسته» بحثی ارائه داده‌اند، بیش تو با ادبیات آنگلوساکسونی آشنایی حاصل کرده‌اند، و می‌دانیم که نویسنده‌گان انگلیسی یا آمریکایی این‌گونه ادبیات، از یک سو «سکولاریسم» را به طور عمده از موضع جامعه‌شناسانه مورد بررسی قرار داده‌اند و از سوی دیگر، کم تر از «لائیسته» سخن زانده‌اند، زیرا این پدیده را در سامان خود تجربه نکرده‌اند و در نتیجه آن را به خوبی نمی‌شناسند. در نتیجه، آن دسته از روشنفکران ایرانی که با این متن‌های غربی سروکار داشته‌اند، تا حدود زیادی نمی‌توانسته‌اند دریافتِ ژرف و مستقیمی از منطق «جدایی دولت و دین» در کشورهایی نظیر فرانسه که گهواره‌ی «لائیسته» است، به دست آورند. نگاهی به کتاب‌نامه‌ها، منابع و مراجع خارجی مورد استفاده و استناد این مفسران ایرانی نشان می‌دهد که:

الف: به استثنای محمد برقعي که به امیل دورکهایم استناد می‌کند - یعنی در حقیقت به جامعه‌شناس فرانسوی که حتی در کشور خود به عنوان نظریه پرداز «لائیسته» شناخته نمی‌شود -، جمع تأییفات موردنبررسی ما کم ترین ارجاعی به نظریه پردازان «لائیسته» نمی‌کند. از این رده، سید جواد طباطبائی را باید

هست. در این مورد توضیحات مختصری در نوشتارهای پیشین داده‌ایم.^۱ در تکمیل و تدقیق آن‌ها و تحت عنوان «جدل سکولاریزاسیون در غرب»، تئوری‌های غربی بهویژه در اندیشه و فلسفه‌ی آلمانی را موزد تأمل قرار خواهیم داد. در حقیقت، در پرتو آن‌هاست که بررسی و نقد نظریه‌های ایرانی را انجام می‌دهیم.

و سرانجام مبحث سوم، باید تصریح کنیم که هدف اصلی ما از طرح چنین بحث‌هایی در اینجا و در آینده، دفاع از منطق و روند «لائیسته» - یا گونه‌ای از آن - در جنبش اجتماعی و سیاسی ایران است. به باور نگارنده، در زمینه‌ی معین مناسبات دولت و دین و مسئله‌انگیز «جدایی» آن دو، «منطق مفهومی لائیسته» نسبت به «منطق مفهومی سکولاریسم» که چند معنایی و پرابهام است دقیق‌تر، شفاف‌تر و قاطع‌تر به نظر می‌رسد. و این در حالی است که دفاع از «لائیسته» و مبارزه برای تحقیق آن در شرایط کنونی کشور ما چه بسا دشوار‌تر، ناهموار‌تر و معماهی تر باشد... اثبات چنین ادعایی، چنین گزینشی و چنین بدیلی برای جامعه‌ی ایران، البته نیاز به بازبینی مناسبات دولت و دین و نقد اندیشه‌های ناظر بر آن در طول تاریخ کشور ما - حداقل از دوران تدارک انقلاب مشروطه تا کنون - دارد... مباحثی که در ادامه‌ی راهی که در پیش گرفته‌ایم موضع کارهای آتی ما قرار خواهد گرفت.

شش محور اصلی نقد

با این که در گفتمان سیاسی امروزی «سکولار»، «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» اصطلاحات مرسومی شده‌اند، اما در مجموع این مفاهیم تا این اواخر در اندیشه‌ی سیاسی ایران ناشناخته مانده بودند. تنها در سال‌های

۱. رجوع کنید به بخش دوم و پنجم.

ارنست تروالج^۱ فردیش گوگارت^۲ وغیره در این رابطه، شگفت‌انگیز است که محمد بر قعی در فصل دوم «سکولاریسم از نظر تا عمل» که به شرح «سکولاریسم و زندگان شکل‌گیری آن در غرب»^۳ می‌پردازد، با این که در فصل‌های دیگر کتاب ارزشمند خود و به درستی از نقش مؤثر لوتو^۴ و پروتستانیسم سخن می‌گوید، اما در آن جا که فرانسه، اسپانیا، آمریکا و حتی روسیه^(?)^۵ را به طور خاص و جداگانه، به عنوان نمونه‌های سکولاریسم، بررسی می‌کند، از نمونه‌ی شاخص یا «مدل» آلمان که مرکز سکولاریزم اروپا بود، نامی نمی‌برد.

در مجموع، نقادی نظریه پردازی‌های ایرانی را می‌توان تحت شش سرفصل اصلی انجام داد:

۱. اختلاط «سکولاریسم» و «لائیسته».
۲. اختلاط «سکولاریسم»، «عرف» و «جدایی دولت و دین».

Nietzsche از هگل تأثیره - Meaning in History معنای تاریخ
Carl Schmitt .V آلمانی - اثر مهم او: Theologie politique
Max Weber (۱۸۶۴-۱۹۲۰) - جامعه‌شناس آلمانی و حقوقدان. از آثار او: اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری - اخلاق اقتصادی ادیان جهانی.
Leo Strauss (۱۸۷۹-۱۹۷۳) - فلسفه آلمانی و مورخ فلسفه‌ی آلمان. آثار مهم او: Le testament de Spinoza. Ecrits de Leo Strauss sur Spinoza et le judaïsme
S賓諾生^۶ مکتبات لئو استراوس درباره‌ی سینیوزا و یهودیت - La Renaissance du rationalisme
polistique classique

۱. Ernst Troeltsch (۱۸۶۵-۱۹۲۳) - فلسفه آلمانی، استاد الهیات پروتستان در دانشگاه هایدلبرگ. اثر مهم او: پروتستانیسم و مدرنیته.

۲. Friedrich Gogarten (۱۸۸۷-۱۹۶۷) - یزدان‌شناس و پاستور پروتستان آلمانی - اثر مهم او: Destin et espérance des temps modernes. La sécularisation comme problème théologique

سرنوشت و اید عصر مدرن. سکولاریزم ایون به مثابه‌ی مساله‌ی یزدان‌شناسانه.
۳. بر قعی، همان، ص ۳۵.
۴. بر قعی، همان، ص ۱۳.
۵. بر قعی، همان، ص ۶۵-۶۰.

جدا کرد زیرا او از «لائیسته» شناخت دارد و بر اختلاف آن با سکولاریسم به درستی تأکید می‌ورزد.

ب: درباره‌ی سکولاریسم، اکثر کتاب‌های مورد استناد نویسنده‌گان ماء، انگلیسی یا آمریکایی اند (به ویژه نزد بر قعی و سروش). علاوه بر این، ارجاع به آن دسته از متفکران غرب‌زمینی می‌شود که، همان‌طور که گفتیم: اکثر آن‌ها شناس و بهترت فیلسوف یا فیلسوف سیاسی هستند. در این میان، محمدرضا نیکفر و مراد فرهادپور با طرح نظریه‌های برخی فیلسوفان آلمانی درباره‌ی سکولاریسم، خود را متمایز می‌کنند.

می‌دانیم که «سکولاریسم»، از لحاظ تاریخی، ریشه و سرچشمه در تحولات فکری و دینی سده‌های میانه‌ی اروپا، در «نوژایش»^۷، در جنبش «اصلاح» دین و «اعتراض» به کلیسا مقتدر روم (پروتستانیسم از چنین جنبشی می‌روید) و سرانجام ریشه در «روشنگری»^۸ عصر مدرن دارد. کانون سکولاریسم، از لحاظ تاریخی، سرزمین امتزاج «رفم دین»^۹ یا یعنی Aufklärung به طور مشخص آلمان است، بیش از همه، فیلسوفان آلمانی یا آلمانی زبان، از هگل تا متفکران قرن بیستم این کشور، درباره‌ی سکولاریسم اندیشه و جدل کرده‌اند. اندیشمندانی چون: هانس بلومبرگ^{۱۰}، ارنست کانتورزوویچ^{۱۱}، کارل لوویت^{۱۲}، کارل اشیت^{۱۳}، ماکس وبر^{۱۴}، اتو استراسن^{۱۵}

1. Renaissance

۲. پروتستانیسم Protestantism از فعل Protester به معنای اعتراض کردن.

۳. به فرانسه: Les Lumières و به آلمانی: Aufklärung.

۴. Hans Blumenberg - فلسفه معاصر آلمانی - اثر مهم او: Die legitimät der neuzeit

۵. Ernst Hartwig Kantorowicz (۱۸۹۵-۱۹۶۳) - تاریخدان آلمانی متخصص قرون وسطی - تأثیف مهم او: The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval political Theology

پژوهشی در الهیات سیاسی قرون وسطی.

۶. Von Hegel zu Karl Löwith (۱۸۹۷-۱۹۷۳) - فلسفه آلمانی - از آثار مهم او: دو پیکر پادشاه،

گرفته می‌شود).^۱ «از لائیسیت» تا سکولاریسم.^۲ «اگر پروتستانیسم در لائیک کردن جامعه و... نقشی دارد، همین توجه به امر این جهان است.»^۳ «سکولاریسم به عنوان یک اصطلاح و یک مکتب فکری سال‌ها بعد و حتی بیش از یک قرن پس از لائیک شدن جوامع اروپایی، پیدا شد».«^۴ محمد رضا نیکفر در «طرح یک نظریه‌ی بومی درباره‌ی سکولاریزم» می‌نویسد (تأکیدها از من است): «در پیوند تنگاتنگ معنایی با آن (اشارة به سکولاریسم است)، لائیسیسم است». «لائیسیزم زیر چتر مفهومی سکولاریزم می‌گشجد. مراد از آن عمدتاً تصریح جدایی دین و دولت و تأکید ویژه بر این جدایی است. در فارسی امروزین، سکولار و لائیک مترادف هم دانسته می‌شوند، چنان‌که در معنایی برابر گاه می‌گویند روش‌نگر سکولار، گاه روش‌نگر لائیک.» «در ایران... می‌توان... متأسف بود که چرا‌ما در مفهوم پردازی ضعیف بوده‌ایم و نمی‌توانیم نامی با مسمی داشته باشیم که بتوان آن را هم دوش معنایی سکولاریزم و به اعتباری لائیسیزم دانست».^۵ اما «سکولاریسم» به هیچ‌رو بی آمد «لائیسیت» نیست؛ آن هم بی آمد چیزی که به گمان محمد برقعی، «متراff» «سکولاریسم» دانسته می‌شود. به همین سان، لائیسیزم نیز، به خلاف نظر محمد رضا نیکفر، «زیر چتر سکولاریزم» نمی‌رود، درواقع، نه از «لائیسیت» به «سکولاریسم» راه می‌بریم و نه به عکس، از دومنی به اولی می‌رسیم، نه این از آن برون آید و نه آن از این برآید.^۶ «سکولاریسم» و «لائیسیت» را به هیچ‌رو نباید هم‌سان و همانند تصور کرد؛ در زبان‌های خارجی نیز مترادف هم نیستند و اگر در زبانی، مانند فارسی، برابر هم نهاده می‌شوند، از روی ناآگاهی نسبت به اختلاف و افتراق‌شان و یا به علت ناتوانی این زبان و فرهنگ در برگردان این مقوله‌هاست؛ مقوله‌هایی که ریشه

۱. همان، ص ۳۵. ۲. همان، ص ۴۵. ۳. همان، ص ۷۰. ۴. همان، ص ۷۸. ۵. نیکفر، همان، (در متن مندرج در سایت نیکفر: ص ۱ و ۲).

۶. دریافت‌های یک‌سویه از «سکولاریزم». ۷. همان، ص ۷۰.
۴. برداشت‌های بسیط و اختیاری از «سکولاریسم» و «لائیسیت».
۵. اختلاط «سکولاریسم»، «دموکراسی» و... «حکومت دموکراتیک دینی».
۶. ابهام دوگانه؛ در نظریه‌های ایرانی و در «سکولاریزم» (نتیجه‌گیری) در زیر، با استناد به تأییفات نامبرده، هریک از عنوان‌های بالا را برسی می‌کنیم.
۱. اختلاف «سکولاریسم» و «لائیسیت» (سیدجواد طباطبایی) «لائیسیت» در اکثر متن‌های ایرانی یا اساساً مطرح نیست (که در این صورت، کاستی بزرگی محسوب می‌شود) و یا اگر مورد اشاره قرار می‌گیرد غالباً با «سکولاریسم» که مقوله‌ی دیگری است، اشتباه یا مترادف می‌شود و یا این که آمیزش آشفته و مبهمی از دو مفهوم، در تمام تعریف و توضیح، صورت می‌پذیرد.
۲. در «سکولاریسم، از نظر تا عمل»، به قلم محمد برقعی، می‌خوانیم (تأکیدها از من است): «سکولاریسم بی آمد روند لائیک شدن جامعه است!» دو مفهوم لائیک و سکولار که در فارسی به صورت مترادف به کار می‌روند... در غرب هم به ویژه در مباحث علوم سیاسی و اجتماعی به صورت مترادف به کار می‌روند. «دو اصطلاح «سکولار» و «لائیک»، چه در زبان فارسی و چه در زبان‌های اروپایی، در بسیاری از موارد به صورت مترادف به کار برده می‌شوند. هرچند، گاه برای اصطلاح سکولار معنای وسیع‌تر از لائیک در نظر
۱. برقعی، همان، پیش‌گفتار ص ۱۱. ۲. برقعی، همان، ص ۱۷.

ریشه‌ی مشترک هند و اروپایی برآمده باشد.^۱ بدین‌سان، «سکولاریزاسیون» را می‌توان انطباق با سده، زمانه، ایام ما و این دنیا تبیین کرد و یا به معنای سازگاری با روزگار، «این جهانی»، «ایامی» و «دنیوی» تعبیر کرد و یا سرانجام به مفهوم «گیتیانه» و «گیتی گرایی» تفسیر کرد. اصطلاح نامبرده، به مثابه‌ی مفهوم (Concept) در حوزه‌های مختلفی به کار رفته و می‌رود: در الهیات (مسيحی) و حقوق، در فلسفه (به‌ویژه فلسفه‌ی سیاسی)، در جامعه‌شناسی، در سیاست، فرهنگ و هنر (از جمله در نقاشی)... «سکولاریسم»، در وجه سیاسی - اجتماعی که یکی از عرصه‌های آن به شمار می‌آید، فرایند تحول تدریجی و هماهنگ دین (ونهاد کلیسا) و دولت و جامعه‌ی مدنی در جهت الزامات «ایام» ماست، که در نهایت به «سلطه‌ی دین و کلیسا» بر امور سیاسی و اجتماعی پایان می‌بخشد.

اما «لائیک»، «لائیستیه» و «لائیزیزاسیون» از خاستگاه دیگری، از مبدئی یونانی، برآمده‌اند. هرسه، از واژه‌ی *laikos* که خود نیز اشتراقی از *laos* یونانی است سرچشمه می‌گیرند. *laos* هم‌معنای *aios* نزد هومر (و باز نزد او) عنوانی است که به «سرپازان عادی» در برابر سران و فرماندهان ارتش اطلاق می‌شود. با تأسیس و تشکیل «شهر»، واژه‌های *Laos* و *démos* برای نامیدن یک چیز یعنی «مردم» به کار می‌روند. با این تفاوت که به انسان‌های منفرد یا افراد جدا از هم گفته می‌شود، در حالی که به «اعضای شهر»، «شهر و ندان» یا مردمان مجتمع در مجلس شورای *ecclesia* اطلاق می‌شود؛ آن «مردمی» که در یونان قرن پنجم پیش از میلاد در *polis* مجتمع هستند و در *polis* تعریف، تبیین و هویت دار می‌شوند.

۱. فرهنگ‌های مورد استفاده: Dictionnaire étymologique d'Ermout et de meillet; Oxford Latin Dictionary, P.G.W. Glare; فرهنگ معاصر عربی - فارسی، آذرناش آذرنوش.

در یونان، روم، مسیحیت و تاریخ تمدن (فرهنگ)، حقوق و سیاست... مغرب زمین دارند. سرنوشت غریب و شگفت‌انگیزی پیدا کرده است سه مفهوم یونانی (لاتینی): *laicos*، *demos* و *skoulos*. از *laicos*، لائیستیه و لائیک؛ از *demos*، دموکراسی و دموکرات؛ و از *skoulos* یونانی و *Saeculum* aion. سکولاریسم و سکولار برآمده‌اند. سه مفهومی که تاریخ مغرب زمین را رقم زده‌اند؛ سه مفهومی که پس از ۲ تا ۳ هزار سال که از کاربردشان توسط هومر و آتنی‌ها می‌گذرد، همواره در کانون پرستان اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایرانی قرار دارند. سه اصطلاح «سکولار»، «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» بر اساس ریشه‌ی مشترک لاتینی *Saeculum* (یا در زبان فرانسه) که معنای «سده» یا «دوران صد ساله» را می‌دهد، ساخته شده‌اند. واژه *Saeculum* در کتاب مقدس، ترجمه‌ی *aion* یونانی است که نزد هومر «نیروی حیات»، «ازندگی»، «طول زمان» را بیان می‌کند. معنای اولیه‌ی این اصطلاح طول عمر انسان یا یک نسل است و سپس نزد فلاسفه، چون افلاطون، معنای عمر جاویدان، جاودانگی یا ازليت را کسب می‌کند. اما این واژه، خود، منشأ هند و اروپایی دارد و اشتراقی است از *aios* به همان معنای مدت عمر یا قوه‌ی حیات. در سانسکریت نیز *ayu* و *ayu* را با همین مفهوم پیدا می‌کنیم. سپس در لاتین، واژه‌ی *aeuum* را داریم که به معنای زمان، مدت، عمر، نسل، سده یا دوره‌ی صد ساله و همچنین سلامتی و قوه‌ی حیات... است و معادل *aion* یونانی است و همان‌طور که گفته‌یم از یک ریشه‌ی مشترک هند و اروپایی نشأت می‌گیرد. سرانجام، در زبان عربی «یوم» یا اسم جمع «ایام» را داریم که تشابه آن با *aion* یونانی و لاتین نمایان است. «یوم» عربی که به معنای روز، روزگار، ادوار، عصر، عهد، طول زندگی، دهر و جهان است باید از همان

است. به این ترتیب که جامعه‌ی مسیحی به دو «طبقه» یا دسته تقسیم می‌شود: لائیک‌ها *laics* و روحانیان *clercs*. لائیک‌ها آن دسته از اعضای جامعه‌ی دینی یا مردمان مؤمن هستند که در قبال کلیسا مسیح وظایف دیگری جز آن چه غسل تعمید از آنان می‌طلبد، بر عهده ندارند. لائیک‌ها، در یک کلام، مسیحیان عادی، «خلق مسیح» یا اعضای ساده‌ی کلیسا هستند.

اما کلیسا یا *ecclesia* نیز از یونانی برگرفته شده است. در آتن سده‌ی پنجم پیش از میلاد این واژه به مجلس شهر اطلاق می‌شود و به معنای «فراخواندن» یا «دعوت» است: فراخواندن مردم، دعوت از مردم برای تجمع. در لاتین و در زبان کلیسا ای، به معنای تجمع مؤمنین است. اصطلاح فوق از ریشه‌ی *Kaleo* برآمده است که به معنای صدازدن، سر و صدا، خبر کردن، اعلام کردن، ابراز داشتن است. خود این افعال در زبان لاتین از ریشه‌ی هند و اروپایی *KLE* نشأت می‌گیرند که واژه‌ی «کلام» در زبان ما نیز احتمالاً از همین ریشه است. بدین سان، «کلیسا» و «کلام» می‌توانند از یک ریشه باشند. بخشی دیگر جامعه‌ی کلیسا ای و «جدا» از لائیک‌ها را روحانیان *clercs* تشکیل می‌دهند. این واژه از *Kleros* و *Kolaphos* یونانی برگرفته شده که به معنای «برش» یا جدا شدن ناشی از سرنوشت است. کلیسا‌وندان یا کارمندان کلیسا، به مثابه‌ی افرادی که سرنوشت، آن‌ها را از سایر مؤمنین «جدا» کرده است، برخلاف لائیک‌ها، در جامعه‌ی مسیحی و در ساختار سلسله‌مراتبی دینی، دارای رتبه، شغل، منصب، مقام، قدرت و نفوذند. آن‌ها به نمایندگی از کلیسا، در حکومت و نهادهای دولتی، در انجمان‌ها و مؤسسات فرهنگی و در نظام تعلیم و تربیت... وظایف اداری، فرهنگی و آموزشی بر عهده دارند.^۱

سرانجام، «لائیسیتہ» چون مفهومی سیاسی - اجتماعی که در نیمه‌ی دوم

^۱ مارکن، «دز طرحی نو، از جمله‌ی در شماره‌ی ۴۵ Dictionnaire étymologique de la langue grecque،

^۲ فرهنگ مورد استفاده: Pierre Chntraine.

«شهر» یا polis یونانی - آتنی، «مکانی» است که از «شهر وندان» تشکیل شده و به «شهر وندان» تعلق دارد؛ محل هم - زیستی و هم - سنتی (stasis) است. سرانجام، «شهر وندان» (با استثنای زنان، برگان و خارجیان) مردمی هستند که در اداره‌ی شهر یا امر «شهر - داری» (با خط فاصل میان آن دو، نه به معنای نهاد شهرداری بلکه به مفهوم شهر - اداری، به سان کشورداری، که همان *politeia* یا «سیاست» یونانی در مفهوم پروتاگوراسی است^۱)، چون افرادی «هم‌سان» (homoioi) و «برابر» (isoi)، شرکت می‌کنند.

واژه‌ی *laos* مشتق دیگری از *laos* است که به مردم عادی جامعه، یعنی عوام، در تمایز با صاحب منصبان اطلاق می‌شود و در نوشته‌هایی که به زبان یونانی درباره‌ی مصر باستان موجود است، مصریانی را گویند که از کاهنان و مقامات دینی «جدا» یند.^۲ اما *laique* یا واژه‌ای لاتینی است که از سده‌ی دوازده میلادی در گفتگویان کلیسا ای و به ویژه پس از سده‌ی شانزده در اروپا متداول می‌شود. این واژه نیز از همان کلمه‌ی یونانی *laikos* برآمده است. در زبان لاتین *laikos* یا *laicus* چون صفت به کار می‌رود و به معنای آن چیزی است که به «لاوس» یا مردم تعلق دارد، ناشی و یا برخاسته از مردم است. چیزی را گویند که عمومیت دارد، مشترک است، خارج از حوزه‌ی اداری و رسمی است، غیر دولتی است، مدنی (غیرنظمی) در برابر نظمی است. اصطلاح لاتینی، ابتدا، در دوران معروف به سده‌های میانی، در حوزه‌ی کلیسا ای مسیحی مطرح و به کار برده می‌شود. معنای لائیک در آن زمان، به گونه‌ای مشخص، با ساختار مندی کلیسا چون جامعه‌ای دینی در ارتباط

^۱ رجوع کنید به سلسله مقالات من تحت عنوان «نقض سیاست در پرتو فرانش از پروتاگوراس و مارکن»، «دز طرحی نو، از جمله‌ی در شماره‌ی ۴۵ Dictionnaire étymologique de la langue grecque،

^۲ فرهنگ مورد استفاده: Pierre Chntraine.

اصطلاحی که در این زمان بر سر زبان‌ها می‌افتد – در فرانسه شکل می‌گیرد و در اوایل سده‌ی بیستم یعنی در ۱۹۰۵ است که قانون موسوم به «جدایی دولت و کلیساها» از مجلس ملی این کشور می‌گذرد.^۱ در این میان، نقطه‌نظر جواد طباطبایی در «دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انجطا ایران» در رده همانندسازی سکولاریسم و لائیسیت، با این که از لغزش‌ها خالی نیست، اما دارای اهمیت است:

«گاهی واژه laïcité را با اصطلاح secular معادل می‌گیرند که به هیچ وجه درست نیست. مفهوم laïcité اصطلاحی فرانسوی است و در آغاز برای بیان نظام حکومتی برآمده از انقلاب فرانسه به کار رفته است. جزو فرانسه، مکریک و با مسامحه‌ای ترکیه – که از این حیث، مقلد فرانسه است – هیچ‌یک از نظام‌های حکومتی اروپای مسیحی را نمی‌توان «لائیک» خواند.»^۲

اما جواد طباطبایی با تأکید به حق بر نامترادف بودن «سکولار» و «لائیک»، خود مرتب خطای می‌شود. اصطلاح laïcité، همان‌طور که گفتیم و در بخش اول و چهارم به تفصیل توضیح داده‌ایم^۳، برای نخستین بار در نوامبر سال ۱۸۷۱ در فرانسه، در یکی از جلسات شورای شهر در حومه‌ی پاریس که درباره‌ی «لائیسیت» در نظام آموزشی «شور می‌گردند، مطرح می‌شود. اما در حقیقت، تکوین لائیسیت به معنای «عدم دخالت دولت در امور دین و کلیسا»، «جدایی دولت و نهادهای عمومی از ادیان و کلیساها» و «آزادی‌های مذهبی» به صورت واقعی و مستمر در جمهوری سوم فرانسه (از ۱۸۷۰ به بعد) و در پی سال‌ها مبارزات اجتماعی، سیاسی و پارلمانی... انجام می‌پذیرد. البته در انقلاب فرانسه و در

۱. در مورد اصلاحات لائیک در جمهوری سوم فرانسه، رجوع کنید به بخش چهارم.

۲. طباطبایی، همان، ص ۳۲۱.

۳. «لائیسیت چیست؟»؛ همان.

قرن ۱۹ ابداع می‌شود، ناظر بر یک گستاخ سیاسی معین و خاص است. فرایندی را دیگال که در طی آن دولت^۱ و نهادهای عمومی (دولتی) از کلیساها «جدایی» می‌شوند. این «جدایی» به این معناست که کاملاً به صورت «مستقل» و «خودمنخار» – بدون ارجاع به دین یا مذهبی – در اداره‌ی امور خود عمل می‌کنند. لائیسیت، در آن معنای تاریخی که به ویژه در فرانسه کسب کرده است، از دو رکن تفکیک‌ناپذیر تشکیل می‌شود:

۱. دولت آزادی‌های مذهبی را تأمین و تضمین می‌کند و در امور ادیان و کلیساها – که مستقل از دولت‌اند – دخالت و اعمال نفوذ نمی‌کند.
۲. دولت در حوزه‌ی عملکرد خود یعنی در گستره‌ی آن‌چه بخش عمومی (دولتی) می‌نامند که به همگان تعلق دارد، هیچ مذهبی را تبلیغ نمی‌کند و هیچ دینی را به رسمیت نمی‌شناسد.

پیش‌شرط «جدایی» دولت و دین، انفصل دیگری است که «جدایی دولت و جامعه‌ی مدنی» نام دارد که در عصر جدید مناسبات سرمایه‌داری، تکوین دولت – ملت و جامعه‌ی مستقل مدنی به وقوع می‌پیوندد. به این سان، «سکولاریسم» و «لائیسیت» چون دو «مناطق – فرایند» متفاوت و متمایز، دو مرحله از یک روند واحد را تشکیل نمی‌دهند و یا دو برهه از یک زمان مشترک نیستند. «سکولاریزاسیون» پس از «لائیسیت» به وجود نمی‌آید بلکه، در معنای «دبیوی شدن» دین و کلیسا، همان‌طور که اشاره کردیم، از سده‌های میانی اروپا آغاز می‌شود. از سوی دیگر، «لائیسیت» مبدأ معینی ندارد، چون انقلاب فرانسه در ۱۷۸۹ به تعبیر محمد برقعی، چه هشتاد سال پس از آن واقعه است که جنبش سیاسی و اجتماعی برای تحقق «لائیسیت»

۱. در هرچا که ما از «دولت» صحبت می‌کنیم، مفهوم همان مفهوم State به زبان انگلیسی است که مجموعه‌ی قوای مقتنه، اجرایی و قضایی و نهادهای عمومی را در بر می‌گیرد. طبق این تعریف قراردادی، واژه‌ی «حکومت» به قوه‌ی مجریه اطلاق می‌شود.

۲. اختلاط «سکولاریسم»، «عرف» و «جدایی دولت و دین» (محمد برقعی، علی‌رضا علوی‌تبار، عبدالکریم سروش) در پاره‌ای از متن‌های نامبرده، «سکولار» و «لائیک» را «عرفی» و «سکولا ریسم» را «جدایی دولت و دین» خوانده‌اند. در هردو مورد اصطلاح سنگینی سر می‌زند.

محمد برقعی در «سکولاریسم، از نظر تا عمل» می‌نویسد (تأکیدها از من است):

«لائیسیت» یا عرفی شدن به معنی جدا شدن مذهب از نهادهای عمومی و واگذاری آن‌ها به دولت است.^۱ (دو مفهوم لائیک و سکولار... عموماً عرفی ترجمه می‌شوند).^۲ «سکولاریسم» یا «نظام عرفی» یا «جدایی دین و حکومت».^۳ «لائیک» در زبان فارسی به «عرفی» و «غیردینی» و سکولار به «عرفی» و... ترجمه شده است.^۴ «به جای هردو اصطلاح لائیک و سکولار کلمه‌ی «عرفی» را برای آن‌ها به کار می‌بریم. و از آن روی که در این نوشتۀ کاربرد سیاسی این مفاهیم موردنظر است، لذا هم‌جا مقصودمان از این اصطلاحات، جدایی نهاد دین از حکومت می‌باشد – همان که در غرب تحت عنوان «جدایی کلیسا از حکومت» از آن یاد می‌شود.^۵ (اگر پرووتستانیسم در... آماده کردن (جامعه) برای جدایی دین از حکومت نقشی دارد، همین توجه به امن این جهان است).^۶ (بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که در غرب، کشورهای مختلف با انگیزه‌های مختلف و از راه‌های مختلف مسیر جدایی کلیسا و نهادهای دینی از حکومت و یا به اصطلاح معروف در ایران دین از حکومت را پیشوده‌اند).^۷

علی‌رضا علوی‌تبار در رساله‌ای تحت عنوان «سکولاریسم و دموکراسی»، با

۱. برقعی، همان، ص ۱۷. ۲. برقعی، همان، ص ۱۸-۱۷.

۳. برقعی، همان، ص ۱۹. ۴. برقعی، همان، ص ۳۵.

۵. برقعی، همان، ص ۳۹-۴۰. ۶. برقعی، همان، ص ۷۰.

۷. برقعی، همان، ص ۱۵.

«دوره‌ی ترور»، ژاکوبین‌ها علیه کلیسا دست به اقداماتی رادیکال و لائیک می‌زنند. اما از یک‌سو، عمر این دوره بسیار کوتاه بود و از سوی دیگر، با دخالت مستقیم و آشکار در امور دینی، سرکوب و منع آزادی‌های مذهبی، تخریب اماکن دینی و کلیساها... دولت انقلابی یکی از دو اصل بنیادین لائیسیت یعنی تأمین آزادی‌های دینی و عدم دخالت در امر ایمان را زیر پا می‌گذارد. پس از دوران انقلاب، مناسبات دولت و دین در فرانسه مراحل پرشیب و فرازی را سیر می‌کند. از آن جمله است «توافقنامه»^۱ ناپلئونی یا انعقاد قراردادی میان دولت امپراتوری با کلیسای کاتولیک وابسته به واتیکان و سپس، در اثر بازگشت سلطنت متحید کلیسا، برقراری مجدد امتیازات کلیسا و تصریح «دین اکثریت» در قوانین پایه‌ای کشور.

سرانجام باید تأکید کنیم که اگر، به درستی، تنها در کشور فرانسه است که لائیسیت تقریباً به طور کامل و واقعی تحقق می‌پذیرد، اما «منطق لائیسیت» را می‌توان کم ویش، طی دوره‌های تاریخی در اکثر کشورهای اروپای غربی که دارای سنت کاتولیکی نیرومند و به همانسان می‌ازد (کلریکال) ایتالیا مشاهده کرد.^۲

به این ترتیب، ادعای جواد طباطبایی که لائیسیت را به دو الی سه کشور فرانسه، مکزیک و احیاناً ترکیه محدود می‌سازد، با این که امروز در افکار عمومی و ژورنالیستی، حتی در غرب، رایج است، اما از منظری که نشان دادیم یعنی از منظر تبیین «لائیسیت» و «سکولاریسم» چون دو «منطق - فرایند» متفاوت و به لحاظ واقعیت تاریخی، قابل دفاع نیست.

1. Le Concordat.

۲. در این مورد رجوع کنید به بخش پنجم.

در بررسی نظرات فوق، ابتدا باید تصریح کنیم که «سکولار» و «سکولاریزا سیون»، «لائیک» و «لائیسیزاسیون» برابر هایی در زبان، فرهنگ، فلسفه، دین، سنت، سیاست، جامعه و تاریخ ایران ندارند و نمی‌توانند داشته باشند. تلاش‌هایی که در برگزدان این مفاهیم به فارسی صورت گرفته و می‌گیرد، ساختن معادلهایی چون «دین - جدا» یا «دین - جداگری»^۱ و بهویژه برابر نهاده‌های مرسومی چون «عرف»، «عرفی» و «عرفیت»، نه تنها نادرقيق و نارسانید، بلکه اصولاً غلط‌اند. از این‌رو، همان‌طور که مفاهیمی چون «دموکراسی»، «سوسیالیسم» و «امپریالیسم» را از واژگان غربی وارد زبان خود کرده‌ایم، منطقی‌تر است که با مقوله‌های «سکولار»، «سکولاریسم»، «لائیک» و «لائیسیتیه»... نیز، که در تاریخ، فرهنگ، دین و سیاست غرب رویده، رشد کرده و متتحول شده‌اند به همین صورت رفتار کنیم یعنی آن‌ها را در شکل و بیان «خارجی» یا جهان‌روای شان پذیرفته و «از آن خود» سازیم. اما، به هر صورت، آن‌چه مسلم است این است که: «عرف» به هیچ‌رو نمی‌تواند معادل صحیح و ایرانی شده‌ی «سکولاریسم» یا «لائیسیتیه»ی غربی باشد. «عرف» در زبان عربی چیزی را گویند که معروف، مشهور و آشناست؛ جزو سنت و عادت است؛ معمول، مرسوم، رایج و متداول است^۲ حتی در خود زبان عربی «سکولار» و «سکولاریسم» را «عرف» نمی‌گویند بلکه «علمانی»، «علمتمت» و «علمانتیت» (به فتح یا به کسر عین) ترجمه کرده‌اند^۳ که هم می‌تواند «علمی کردن» و هم «عالیمی کردن» (یا «دنیوی کردن») را معنا دهد. این اصطلاح دومنی، البتة، به «سکولاریسم» نزدیک‌تر است. «عرف» در مفهومی که در فرهنگ و تاریخ ایران کسب کرده، نه قادر است مضمون شناخته شده‌ی تاریخی «لائیسیتیه» یعنی دو اصل «جدایی دولت و دین» و «آزادی‌های مذهبی در جامعه‌ی مدنی» را بیان کند و نه ترجمان مضمون «سکولاریسم» یعنی «این‌زمانی» شدن حوزه‌های مختلف اجتماعی،

۱. در واژه‌نامه‌ی انگلیسی - فارسی برای علوم انسانی، داریوش آشوری.

۲. فرهنگ معاصر عربی - فارسی، آذرتاب آذرنوش.

3. Dictionnaire arabe-Français A.B. Kazimirski

صراحت مطلقی «سکولاریسم» را «جدایی دین و...» معنا می‌کند (تأکیدات از من است):

شاید برابر نهاده‌ی فارسی «دین‌جدایی» برای آن (منظور سکولاریزاسیون است) مناسب‌تر از سایر برابر نهاده‌ها باشد. «کاربردهای مختلف سکولاریسم: ... ۲- خصوصی‌سازی دین و جدا کردن آن از زندگی اجتماعی. این کاربرد از سکولاریسم دعوتی است به جدا کردن دین و جامعه... ۳- نگرشی خاص در مورد نسبت میان دین و قدرت سیاسی. ذیل این کاربرد می‌توان از سه کاربرد جزیی تر سخن گفت: ۱: جدایی دین از حکومت (Separation of religion and state) ۲: جدایی دین از دولت (Separation of religion and polities) ۳: جدایی دین از امور سیاسی (government) ... با نگاهی به کاربردهای مختلف سکولاریسم و مفایسه‌ی آن با ارکان اندیشه‌ی دموکراسی می‌توان گفت که تنها یک شکل از سکولاریسم برای داشتن دموکراسی ضروری است. آن شکل از سکولاریسم هم عبارت است از «جدایی دین از حکومت».^۱

عبدالکریم سروش در «دین و دنیای جدید»، «جدایی دولت و دین» را یکی از ثمرات «سکولاریسم» می‌شناسد و می‌نویسد (تأکیدها و نکته‌ی سوآلی یا توضیحی در داخل پارانتز از من است):

«توصیف غلطی نیست. اگر بگوییم که ما در عصر سکولاریسم زندگی می‌کیم، پی آمده‌ای ساده سکولاریسم این است که دین و دولت از هم جدا بشوند... این که سکولاریسم را بر مبنای جدایی دین از دولت تعریف می‌کنند، هم سطحی است و هم گمراه کننده است. ریشه سکولاریسم خیلی عمیق‌تر از این‌هاست. جدایی دین از سیاست (سیاست یا دولت؟) در واقع یکی از ابتدایی‌ترین میوه‌هایی است که از شاخه‌های آن درخت (سکولاریسم) می‌توان چید.»^۲

۱. علوی‌تبار، همان، ص ۸۱.

۲. سروش، «دین و دنیای جدید» در «سنت و سکولاریسم» ص ۹۵-۹۶.

کلیساها) هیچ‌گاه مبتنی بر «جدایی» و «استقلال» کامل آن‌ها نبوده و نیست.^۱ در انگلستان، چون یکی از نمونه‌های «منطق سکولاریسم»، پادشاه در رأس کلیسای آنگلیکن «پاسدار دیانت» است. کلیسای «مستقر» حقوق به‌رسمیت شناخته شده‌ای دارد، تحت کنترل پارلمان است، دارای نمایندگانی در مجلس اعیان است و از یارانه‌ی دولتی برای تأمین حیاتش بهره‌مند است.

در آلمان نیز، چون نمونه‌ی دیگری از فرایند «سکولاریزاسیون» در اروپا، با این که طبق قانون پایه‌ای ۱۹۴۹ «کلیسای دولتی وجود ندارد» و دولت از لحاظ مذهبی بی‌طرف است، اما همین دولت، طبق روابط و قوانینی، پیوندهای خود را با کلیساها م مختلف حفظ کرده است و از جمله، سهمی از مالیات شهر و ندان را به امور کلیساها اختصاص می‌دهد.

تصریح کنیم که اگر امروز در مغرب زمین دو نهاد دولت و دین کاملاً مستقل از یکدیگر هستند و سه قوای اجرایی، قانون‌گذاری و قضایی در اداره‌ی امور خود و جامعه از هیچ دین و کلیسایی پیروی نمی‌کنند، این همه حاصل تحولاتی است که کشورهای غربی طی پیش از سده پیموده‌اند. اما در همین جا باید تأکید کنیم که این فرجم مشترک و واحد، از مسیرهای مختلف و با پیش گرفتن منطق‌های متمایز و گاه متضاد که به طور عمده در دو منطق - فرایند «سکولاریزاسیون» و «لائیسیزاسیون» مشخص گردید، حاصل شده است.

در آخر باید اضافه کنیم که «سکولاریسم» یا «لائیستیه» به هیچ رو نمی‌خواهد دین را از «سیاست» «جدا» کنند (بنا به گفته‌ی عبدالکریم سروش) و یا دین را «خصوصی» سازند و از زندگی اجتماعی جدا کنند (بنا به گفته‌ی علی‌رضا علوی‌تبار). «جدایی» دولت از دین، نه به معنای ممانعت از فعالیت سیاسی آزاد دین باوران است و نه به مفهوم «دعوت به جدا کردن دین از جامعه». پیش از این توضیح دادیم که درست برخلاف چنین تعاریف و تفاسیر نازراوی، «سکولاریسم» و «لائیستیه» با نفی و لغو دین سالاری (دین دولتی یا

۱. در این مورد رجوع کنید به بخش پنجم.

«دنیوی» شدن دین و تحول تدریجی و هماهنگی ارکان جامعه به سوی «خروج از سلطه‌ی دین»، باشد. از سوی دیگر، «عرف» چون سنت، عادت و رسم برخلاف ادعایی که می‌شود، ضرورتاً «غیر دینی» نیست زیرا می‌تواند از ادیان، آیین‌ها و سنت پیشین با خصلتی دینی برآمده باشد و در حقیقت تضاد و تنافضی با دین مسلط حاضر نداشته باشد. در این‌باره، محمد رضا نیکفر، به درستی خاطرنشان می‌سازد:^۲

«عرف به معنای آن چیزی است که... شرع آن را امضا می‌کند، تحمل می‌کند یا در صدد تغییر آن برمی‌آید، چنین چیزی لزوماً سکولار نیست و می‌تواند از سنت دینی و دین خوی دیگری جز دین مرکز آمده باشد.»^۳

اما خطای بزرگ دیگر، اختلال «سکولاریسم» و مقوله‌ی «جدایی» دولت و دین است. باید تأکید کنیم که «سکولاریسم» با هرگونه مفهوم «جدایی» (از دین) بیگانه است. در «سکولاریسم» دولت و نهادهای عمومی از دین و کلیسا هرگز «جدا» نمی‌شوند. مفهوم «جدایی»^۴ دولت از دین و کلیسا در منظومه‌ی نظری و عملی «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» محلی از اعراب ندارد. مقوله‌ی «جدایی»، «گستاخ» یا «انفکاک» دین و کلیسا تنها در «منطق - فرایند» «لائیستیه» یافت می‌شود. در «منطق - فرایند» «سکولاریسم»، «پیوند» دولت و نهادهای عمومی با دین و کلیسا هرگز قطع نمی‌شود، لیکن در این‌جا ما با دولت، نهادهای جامعه مدنی و کلیسایی سروکار داریم که در هم‌کاری، هم‌یاری و همبستگی با هم، خود نیز متحول، متجدد و «امروزی» می‌شوند و در این سیر تحول و تقابل مسالمت آمیز و غیر‌آناتاگونیستی، دین موضع مسلط خود را در جامعه به تدریج از دست می‌دهد. در مناطقی که روند «سکولاریزاسیون» را طی کرده‌اند یعنی در کشورهای پرتوستان یا چندمذهبی چون دانمارک، آلمان، هلند، انگلستان و... مناسبات دولت و کلیسا (یا

۱. نیکفر، همان، ص ۲.

2. Séparation

دولتِ دینی)، در حقیقت، امکان و شرایط مساعدی برای بسط و گسترش مذهب در جامعه‌ی مدنی فراهم می‌آورند.

۳. دریافت‌های یکسویه از «سکولاریزاسیون»

(عبدالکریم سروش، سیدجواد طباطبائی، مراد فرهادپور) ایراد اساسی مهمی که به بیش تر مطالعات ایرانی درباره‌ی «سکولاریزاسیون» وارد می‌دانیم این است که از این «مفهوم فرایند» تاریخی، تعریف و تفسیر واحد و یک‌جانبه‌ای ارائه می‌دهند و طبعاً در پرتو چنین برداشت یکسویه و ناکاملی است که استنتاج‌های غلطی هم به عمل می‌آورند.

مقوله‌ی «سکولاریزاسیون» به سختی «تعریف» بردار است؛ بدین سان که در چارچوب معنایی بسته و ثابتی، تن به تعریف نمی‌دهد. در حالی که بسیاری می‌خواهند تمامی مختصات عصر جدید را در این «فرمول معجزه‌آفرین» بگنجانند.

فردیش نیچه دشواری «تعریف» برخی مفاهیم را چنین توضیح می‌دهد: «هر مفهومی که در آن نشانه‌های معنایی فرایندی کامل خلاصه شده باشد، تن به تعریف نمی‌دهد. تنها آن چزی تعریف بردار است که فاقد تاریخ باشد».^۱ البته، اگر نخواهیم هم چون نیچه مبالغه کنیم، هر آن چه که تاریخی دارد می‌تواند «تعریف پذیر» باشد، اما نه تعریفی یگانه، معلوم و مسلم و بی‌ابهام از لحاظ نشانه‌شناسی.^۲ بلکه به گونه‌ای که امکان برآمدن طیفی از معناها و نامعلومی‌های تاکنون نهان را همواره بازگذارد. از آن جمله است «سکولاریزا سیون» که بهسان مقوله و پدیده‌ای چندادمنه و چندجانبه، در چارچوب تعریف و تفسیر معین و یگانه‌ای قرار نمی‌گیرد. در این مورد، نزد صاحب‌نظران ایرانی ما، سه گونه تعریف ناقص و

۱. نیچه، پارشناسی اخلاق، ترجمه‌ی داریوش آشوری، مؤسسه انتشارات آگاه، ص ۱۰۰
با اصلاحاتی از من در مقایسه با متن فرانسوی: Généalogie de la morale in O.C.t. 7, 1971, trad. Fr. I. Hildenbrand et J. Gratien p. 271

2. Sémiotique

یک‌جانبه از «سکولاریسم»، می‌توان تمیز داد. یکی، برداشت عبدالکریم سروش است که «سکولاریسم» را در «دین‌زدایی» و «عقل باوری» عصر جدید خلاصه و محدود می‌کند. دیگری، نقطه‌نظر سیدجواد طباطبائی است که در «سکولاریسم» تنها جنبه‌ی «دنیوی شدن مسیحیت» را مورد توجه قرار می‌دهد. و سپس، دریافت تقلیل‌گرایانه‌ی مراد فرهادپور است که «جوهر تاریخی سکولاریسم» را در «فرایند سلب مالکیت از کلیسا» برجسته می‌کند. هرسه، با این که اذعان به وجود برداشت‌های مختلف از «سکولاریسم» دارند، لیکن خود در دام یک‌جانبه‌نگری می‌افتدند و «تعریف» یگانه و یکسویه و در نتیجه ناقص و در نهایت نادرستی از این پدیده ارائه می‌دهند.

- عبدالکریم سروش

عبدالکریم سروش، در دو متنی که از او نام برده‌یم («دین و دنیای جدید» و «معنا و مبنای سکولاریسم») تفسیر یکسویه از «سکولاریسم» خود را چنین توضیح می‌دهد (تاً کیدها همه جا از من است):

«در عصر جدید، سکولاریسم به معنای کنار گذاشتن آگاهانه دین از صحنه معيشت و سیاست معرفی شده است. حکومت سکولار، حکومتی است که با دین ضدیت ندارد، اما دین را نه مبنای مشروعیت خود قرار می‌دهد و نه مبنای عمل».^۱

«پس سکولاریسم عبارت شد از توجه کردن به این عالم ماده و چشم برگرفتن از مراتبی که ورای این حیات تنگ مادی ما قرار دارد. و این چشم برگرفتن در دو جا تحقق پیدا می‌کند: یکی در اندیشه‌های ما و دیگری در انگیزه‌های ما. یعنی انسان دانستنی‌های خود را منحصر می‌کند به آن چه در این عالم ماده می‌شود دید و خواند، این می‌شود سکولاریسم در اندیشه. از آن طرف، انگیزه‌های ما هم سکولار بشود بدین معناست که انسان فقط برای همین حیات و برای همین معيشت دنیوی و همین دنیا جوش بزند و تمام تلاش خود را

«متصرف» در برابر عالم «انسان دپندار» متولّ «به حضور خداوند»، سخن از «راه خروج از سکولاریسم» راند: «اگر... آدمی مسخر این اندیشه سکولاریسم شود... عالم آدمی خیلی کوچک‌تر خواهد شد... از عقلانیت محض یک نوع خودخواهی بیرون می‌آید^۱... آیا این همان راهی نیست که اخلاق سکولاریسم جدید در پیش گرفته است و با طرح کردن فواید و لذات افعال (یوتی‌لی تاریسم) و کشف رابطه‌ی آن‌ها به نحو عقلی و تجربی، اخلاق را عاری و فارغ از اندیشه خدا کرده است... و فقط از سود و زیان افعال سخن می‌گوید؟... قصه سکولاریسم قصه عقل غیردینی است... اگر دریدنی باشد (منظور دریدن حجاب میان دین و عقل غیردینی است) همان عقل فلسفی است)، راه خروج از سکولاریسم است».^۲

«سکولاریزاسیون»، در یکی از مبانی آن، فرایند «خوداختار»^۳ شدن انسان غربی در این جهان و از جمله «رهایش» او از قیومیت و سلطه‌ی دین و کلیاست. در این جنبه، سکولاریسم ریشه در اندیشه‌ی «روشنگری»، در نقد دین و در اعتراضات و مبارزات ضدروحاستگرایی دارد. اما حتی در این دامنه‌ی غیردینی و ضد دین سالاری‌اش، «سکولاریزاسیون»، به هیچ‌رو، به معنای «راسیونالیسم» مطلق، «علمانتی» محض و «دین‌زدایی» از جامعه، آن طور که عبدالکریم سروش تعبیر می‌کند، نیست بلکه به طور عمدی به مفهوم نسخ امتیازات و اقتدارات کلیسا و صاحب منصبان دینی در زمینه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است.

اما «سکولاریزاسیون»، دارای جنبه‌ی مهم دیگری نیز هست که به کلی از دیده‌ی عبدالکریم سروش (آگاهانه؟) پنهان مانده است که همانا «این جهانی شدن دین» و در این جا، مسیحیت و یهودیت است. ادیانی که امکان «خروج» از قیومیت و سلطه‌ی دین را خود فراهم می‌کنند. در این جا، در این معنای دوم

معطوف به این امر بکند... معنای سکولاریسم دقیقاً این است.^۴ سکولاریسم همه انگیزه‌ها را غیردینی می‌کند، از جمله انگیزه‌های سیاسی، انگیزه‌های آموزشی و اصولاً هر انگیزه‌ای را... به این ترتیب سکولاریسم در همه ابعاد و شئون زندگی پیاده می‌شود... و درواقع... جای مذهب را می‌گیرد. این که می‌گویند سکولاریسم ضد مذهب نیست البته سخن درستی است، سکولاریسم ضد مذهب نیست، اما بدتر از ضد مذهب است. برای این که رقیب و جانشین مذهب است... سکولاریسم به این معنا جای دین را پر کرده است. سکولاریسم انگیزه برای عمل به شما می‌دهد، انگیزه‌ای که دیگر احتیاجی به دین باقی نمی‌گذارد. به اندیشه شما رنگ دنیوی می‌زند، به طوری که رنگ دینی را از آن می‌زداید.^۵

«در مغرب زمین، افالسه - چهار قرن است که سکولاریسم، به این معنا و با این تعریف مشخص که گفتم، متولد شده است. یعنی، اولاً سعی کرده‌اند آفت‌هایی را که از تصرفات عاملان و مستولیان دین پدید می‌آید حذف کنند، ثانیاً به عقل رجوع کنند، آن هم عقل جمعی».^۶

«سکولاریسم چیزی نیست جز علمی و عقلانی شدن تدبیر اجتماع... «علمانتی» به معنای «علمی بودن یا علمی شدن» را باید دقیق‌ترین ترجمه سکولاریسم دانست».^۷

به این سان، عبدالکریم سروش معنا و مبنای «سکولاریسم» را به یکی از دامنه‌های آن فرو می‌کاهد: «غیردینی»، «علمی» و «عقلانی» شدن همه چیز در عصر جدید، از اندیشه‌ها و انگیزه‌ها تا معيشت و حکومت؛ آن هم در یک تعبیر رایج و مطلق‌گرایانه از عقلانیت و علمانتی غربی. بر پایه‌ی چنین تعریف یک‌سویه‌ای 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» انسان «جدید»

۱. سروش، «معنا و مبنای سکولاریسم»؛ همان.

۲. سروش، «معنا و مبنای سکولاریسم»؛ همان.

۳ Autonomie

۱. سروش، «دین و دنیای جدید» در «سنن و سکولاریسم» ص ۷۹.

۲. همان، ص ۹۲-۹۳.

۳. همان، ص ۸۶.

۴. سروش، «معنا و مبنای سکولاریسم»؛ همان.

و فناوری‌های زمانه اداره و سازمان دهی شود... در این جاست که می‌توان از مسیحیت یا یهودیتی سخن راند که با تأکید بر خودمختاری انسان‌ها در این جهان—در «حضور» خدای مسیحی یا یهودی و نه در «برابر»، در «غیاب» و یا در «مرگ خدا»—به «دین خروج از دین»^۱ درمی‌آید.

- سیدجواد طباطبایی

اما دریافت سیدجواد طباطبایی از «سکولاریزاسیون» در دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انتحطاط ایران از جهت دیگری ناقص و یک جانبه است. او در این پدیدار، تنها یکی دیگر از دامنه‌های آن یعنی وجه مربوط به «گیتی‌گرایی مسیحیت» را مشاهده می‌کند. پس او نیز چون عبدالکریم سروش، البته از چشم‌انداز دیگری، با دریافتی یک سویه از «سکولاریزاسیون» و تقلیل آن به «تحولی در مبانی نظری الهیات مسیحی»، به نتیجه‌ی دلخواه خود یعنی «سالبه» به انتها موضوع «دانستن «سکولاریزاسیون» می‌رسد. (در فرازهای زیر، تأکیدها و تذکر درون پارانتز از من است):

«نکته اساسی در تمایز میان اسلام و مسیحیت این است که مسیحیت، به گونه‌ای که در نخستین سده‌های تاریخ این دین تدوین شد، به خلاف اسلام که دیانت دنیا هم بود، دیانت "دنیا" نبود و همین امر موجب شد که مسیحیت، به عنوان دینی "قدسانی" و فراگیر، نتواند دنیا را در استقلال آن و در تعادلی با آخرت مورد توجه قرار دهد.»^۲

«در تمدن مسیحی، تاریخی جز "تاریخ قدسانی" یعنی شرح ظهور و بطون امور "قدسانی" و قلمرو "ایمان"، نمی‌توانست تدوین شود. تکوین تاریخ در قلمرو مسیحیت نیازمند تحولی در مبانی نظری الهیات بود که بر حسب معمول از آن به ^{secularisation} تغییر می‌کنند.»^۳ «الهیات مسیحی... مکانی در بیرون ساحت "قدسانی" را به رسمیت نمی‌شناخت و همین امر موجب شد که در سده‌های میانه‌ی متاخر مسیحیت، با تجدیدنظری در مبانی فهم خود، نسبت میان دین و

¹. Le désenchantement du monde ; Religion de la sortie de la religion .

². طباطبایی، همان، ص ۳۲۹.

از «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون»، دیگر خبری از «رقیب و جانشین مذهب» بودن، «بدتر از مذهب» بودن، «رنگ دینی را از آندیشه» زدودن، «اخلاق را از آندیشه خدا» عاری و فارغ کردن و یا « فقط از سود و زیان افعال» سخن گفتن... نیست. به عکس، در اینجا، صحبت از «اصلاح و انطباق و امروزی شدن دین» می‌شود؛ در اینجا، فاعل و مفعول «سکولاریزاسیون»، همانا خود دین است.

اما دانیم که «سکولاریسم»، از جمله، ریشه در جنبش «اصلاح دین» و «پروتستانیسم» دارد؛ یعنی در آن برداشت خاص دینی از مناسبات انسان با خدا که مستقیماً به ایمان و وجود ذهنی هر فرد، مستقل از اتصالاتی‌ها و مقامات کلیسا‌ی، توسل می‌جوید و از این طریق، راه «خودمختاری» انسان «در این جهان» را هموار می‌سازد.

اما تفسیر دینی دیگری از «سکولاریسم» نیز وجود دارد که «یزدان‌شناسی سکولاریزاسیون» نام دارد. نگاهی که «ایمان» را در برابر «گیتی‌گرایی»^۱ قرار نمی‌دهد بلکه به عکس، امکان «سکولاریزاسیون» را در خود ایمان می‌جوید. در اینجا، «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 اینجا، از بُت پرستی که جهان را در خود فرو می‌برد و خودمختاری جهان را چون یک خودمختاری آفریده شده، انکار می‌کند، خبری نیست. در یزدان‌شناسی مسیحی، تجسی خدا (در تن مسیح)^۲ هم بر منزلت جهان تأکید دارد و هم بر تمایز آن از خدا. به این‌سان، «سکولاریزاسیون» می‌تواند چون تداوم «الوهیت زدایی از جهان توسط خدا»^۳ در طی زمان، به نظر آید. جهانی که به دست 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 راه کارها

1. Mondanisation

2. Incarnation

3. رجوع کنید به: Dédéivinisation du monde par Dieu . C. Geffré, 1976, La fonction idéologique de la sécularisation, in E. castelli, Herméneutique de la sécularisation

(تأکیدها از من است) «سکولاریزاسیون فرع مسئله تکوین دولت مدرن است. این نکته یک واقعیت اساسی تاریخی را بیان می‌کند... اگر مفهوم‌های سکولار و سکولاریزاسیون را دقیق و همه‌جانبه به کار ببریم این هر دو سخن (گفته‌ی حسن حنفی و جواد طباطبایی درباره‌ی سکولاریزاسیون) را باید بی معنا یا دست‌کم شکفت‌انگیز اعلام کنیم، چون از نکته روشنی بالا این نتیجه را می‌گیریم که مسئله سکولاریزاسیون را باید در اصل در پیوند با موضوع صورت‌بندی دولت مدرن بررسی کنیم نه دین. سخن حنفی ذر این مورد که "اسلام در ذات خود دینی است سکولار" بدان می‌ماند که بگوییم اسلام در ذات خود فراورنده‌ی دولت مدرن است.»^۱

استدلال فوق، به نظر نگارنده، از آن جهت نمی‌تواند راهنمکشا و رضایت‌بخش باشد که محصور تعبیر و تفسیر صرفاً «مدرن‌گرایانه»‌ای از «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» است، به این معنا که پسیددار را در یکی از دامنه‌ها و معناهایش «تقلیل» می‌دهد. درواقع، با عطف توجه تهبا به یکی از زمینه‌ها و دامنه‌های «سکولاریزاسیون» – «سکولاریزاسیون» چون جنبه‌ای از «مدرنیه» که تشکیل و تکوین دولت «مدرن»، «خودمختار» و «آزاد» از قیومیت دینی و کلیسا‌یی یکی از خاصه‌های آن به شمار می‌رود – و با نادیده گرفتن دامنه‌ی «دینی» «سکولاریزاسیون» یعنی «دنیوی شدن مسیحیت»؛ جنبه‌ای که صرفاً مورد توجه جواد طباطبایی و حسن حنفی است – محمد رضا نیکفر از مبانی تعریفی متفاوت و دیگری حرکت می‌کند: در نتیجه او نمی‌تواند در چارچوب بحث و تبیین نظری مخاطبانش از «سکولاریسم» – با این که این چارچوب نیز تقلیل‌گرایانه است ولی ناوارد نیست – به نقد نظریه‌ی آن‌ها پردازد. از این گذشته، به علت ابهام «سکولاریزاسیون» و چندمعنایی این مقوله که جنبه‌ی «دینی» آن یکی از مبانی اش به شمار می‌آید، مسئله‌انگیز مناسبات دولت و دین در «جهان اسلام» (و در ایران) را نمی‌توان، صرفاً، با سلاح

دنیا – یا شرع و عرف و عقل و ایمان – را مورد توجه قرار دهد. درواقع، آن چه sécularisation خوانده شده، جز بازنده‌ی می‌باشد، می‌باشد (منتظر، بازنده‌ی می‌توسط الهیات مسیحی است) نسبت دین و دنیا، شناسایی اصالت و استقلال دنیا و قلمرو عرف نسبت به "دین" و ایجاد تعادلی میان آن دو ساحت حیات نیست.^۲

با sécularisation دوره‌ای جدید در تاریخ مسیحیت و الهیات مسیحی آغاز شد... آغاز دوره‌ای تو در تاریخ مسیحیت و حادثه‌ای بود که راه تحول آتنی را باز کرد.^۳ «اسلام، به خلاف مسیحیت، دین دنیا هم بود. با توجه به تعبیری که در مورد مسیحیت به کار گرفته شد، می‌توان گفت که کوشش برای sécularisation اسلام – که دست‌کم صد ساله است – اگر بتوان گفت "سالبی" به انتفاء موضوع است زیرا اسلام در درون اوست و اسلام نیازی به آن نداشته است... اسلام از همان آغاز Secular یافت بود.»^۴

جواد طباطبایی، بهخالف محمد برقعی، عبدالکریم سروش با محمد رضا نیکفر که دامنه‌ی «دینی» سکولاریزاسیون («دنیوی شدن مسیحیت») را مورد توجه و تأمل خود قرار نمی‌دهند، بهراستی بر این جنبه از قضایا (گرچه کمی با اغراق) تأکید می‌ورزد. اما اشکال بحث او در این جانیست و پاسخ محمد رضا نیکفر به او و حسن حنفی نیز قانع‌کننده نیست، زیرا این پاسخ، خود، هم‌چنان بر درک یک‌سویه‌ای از «سکولاریسم» استوار است و افزون بر این می‌خواهد تنها با سلاح «سکولاریزاسیون» به جنگی مخالفان یا متقدان آن در جهان اسلام رود، کاری که از این طرق، ناممکن است.

محمد رضا نیکفر در پاسخ به حسن حنفی، روشنگر دینی مصری، که گفته است: «اسلام در ذات خود دینی است سکولار؛ از این‌رو به یک سکولاریسم اضافی برگرفته از تمدن غربی نیاز ندارد.» و هم‌چنین در پاسخ به جواد طباطبایی که نظری مشابه طرح کرده و ما آن را در بالا نقل کردیم، می‌نویسد:

۱. نیکفر، همان، ص ۱۳ (سایت نیلگون).

۲. طباطبایی، همان؛ ص ۳۲۱. ۳. طباطبایی، همان؛ ص ۳۲۲.

۳. طباطبایی، همان؛ ص ۳۲۴.

مسيحي، «سده» در برابر «قاعده» قرار می‌گيرد. زندگي در «سده» يا در «اين جهان» در قطب مخالف زندگي قاعده‌مند و خاص روحاني (clerc) قرار دارد. دو نوع زندگي، دو نوع وظيفه و تكليف، دو نوع انسان مسيحي: cleric و laic؛ وجود دارند؛ از يك‌سو، clerics يا روحانيانی که به دور از اشتغالات دنيوي، زندگي خود را تماماً وقف امر کليسا و خدامی کنند و از سوی ديگر، clerics يا «خلق خدايني» که در «اين روزگار» زندگي می‌کنند و جامعه‌ي مؤمنان را تشکيل می‌دهند. اين دوگانگي بنيدان، که از ابتدائي مسيحيت در تعاليم مسيح به روایت حواريون وجود داشته است، زمينه‌اي می‌شود که به اتكايان آن، امكان «سکولاريزاسيون مسيحي» و «خروج از دين» فراهم آيد.

سپس اصطلاح «سکولاريزاسيون» را برای ناميدن عمل انتقال املاك و اموال کليسا به مالکين خصوصي يا دولت و يا تبديل دير يا صومعه‌اي به دانشگاه يا بيمارستان، به کار گرفتند. اما اين مفهوم، در طي زمان در غرب، با برآمدن «رفرم» يا جنبش اصلاح دين و پرووتستانتيسم، با پيدايش «روشنگري» و عروج جنبش‌های ضد قيموميت کليسا (در جريان انقلاب‌ها و جنبش‌های اجتماعي و سياسي سده‌ي نوزدهم) معنا و دامنه‌ي فراتري می‌گيرد. از اين رو است که ما همواره از چندمعناي و چندگانگي «سکولاريزاسيون» سخن می‌گويم. در اين ميان، دو مفهوم اصلی آن را تاکنون برجسته کردیم: يكی، «رهابي» از قيموميت و سلطه‌ي دين تحت تأثير انديشه‌های روشنگري و جنبش‌های اجتماعي -سياسي؛ و ديگري، «دنوي شدن مسيحيت» تحت تأثير اصلاحات ديني و «الهييات سکولاريزاسيون».^۱

اما در اين ميان، ايراد اساسی در بحث سيدجواود طباطبائي (و احتمالاً متفکران ديني مسلماني چون حسن حنفي) آن جا است که: اولاً، سيدجواود طباطبائي «سکولاريزاسيون» را به يكی از دامنه‌های آن يعني «دنوي شدن مسيحيت» يا «سکولاريزاسيون مسيحي» تقليل می‌دهد. به عبارت ديگر، همان‌طور که خود او با صراحة بيان می‌دارد، اين مفهوم -

مفاهيمي چون «سکولاريسنم» و «سکولاريزاسيون» حل و فصل کرد. از اين رو است که، به باور ما، در حوزه‌ي مناسبات دولت و دين و مسئله‌ي «جدایي» آن دو، جدل با سلاح مفهومي «لائیسیت» و از سنگر مفهومي «لائیسیت»، بسي کاراتر و بُرنده‌تر خواهد بود.

پيش‌تر گفتيم يك معنai «سکولاريزاسيون» «دنوي شدن» دين و به طور مشخص مسيحيت است. در حقيقت، چيزی «دنوي» می‌شود که «دنياينی» نیست. «سکولار» و «سکولاريزاسيون» در اصل و نسب خود، همان‌طور که اشاره کردیم و در گفتار ديگری درباره‌ي «جدل سکولاريزاسيون در غرب» بيش‌تر توضیح خواهیم داد، يك مفهوم کليسايی - حقوقی بوده است.

در انجيل از واژه‌ي *soeculo* برای ناميدن «اين جهان» استفاده شده است. در نامه‌ي پولس مقدس به روميان می‌خوانيم (توضیح درون هلال‌ها از من است):

«همرنگ اين جهان (دنياى کونى)، در متن فرانسه (soeculo) در متن لاتين) نشويد (خود را با اين جهان وفق ندهيد) بلکه با تجدید افكار خود، تغييری در شما شكل گيرد، تا پتوانيد اراده‌ي خدا را تشخيص دهيد و آن چه را که نزد او مفيد، بسنه و كامل است پشناسيد».^۲

و در روایت يوحنا، «اين جهان» (*soeculo*) در برابر «جهان موعود» قرار دارد: «قلمرو من به اين جهان تعلق ندارد».^۳

پس در ترمینولوژي مسيحي، «سده» (*soeculo*) ناظر بر فاصله‌ي ژرف ميان دو جهان است: از يك‌سو، قلمرو مسيح که روحاني و مقدس و از سوی ديگر، جهان حاضر که ناسوتی^۴، دنوي و غير مقدس است.

سپس، «سکولاريزاسيون» در مفهوم «پيوستن به سده»، فرایندی را گويند که طی آن کشيشي منصب و مرتبه کليسايی خود را ترك می‌کند و به *Soeculum* (سده، زمانه، ايام يا دنيا) بازمي‌گردد. در اين جا و هم‌چنان در اصطلاح شناسی

۱. انجل، نامه‌ي پولس به روميان؛ باب دوازدهم

۲. انجل، روایت قدیس يوحنا، باب هجدهم

۳ Temporel

و همه‌ی کسانی که از بی‌نیازی اسلام به «سکولاریسم» سخن می‌رانند، در تعریف و تفسیر خود از «سکولاریزاسیون غربی» در نظر نمی‌گیرند. چه در غیر این صورت، آن‌ها ناگزیر باید نشان دهند که چنین مضمونی از «سکولاریزاسیون دینی» یعنی تحول مبانی نظری الهیات دینی در جهت تن دادن به «پس نشستن دین از امر دولت – مداری و کشور – داری» و پذیرش «خودمختاری و استقلال امر دولت و قانون‌گذاری نسبت به احکام دینی»... در اسلام نیز وجود دارد... اما این ادعایی است که حتی تخلیش در اسلام بسی دشوار است.

– مراد فرهادپور

اما تفسیر مراد فرهادپور از «سکولاریزاسیون» در رساله‌ی «نکاتی پیرامون سکولاریسم»، نمونه‌ی سوم و دیگری از نظریه پردازی‌های یک‌جانبه‌ی روشنفکران ایرانی در این‌باره به شمار می‌آید. یک‌سویه‌نگری، به‌ویژه در آن‌جا ظاهر می‌شود که نویسنده فرایند «سکولاریزاسیون» را به «سلب مالکیت از کلیسا» چون «جوهر تاریخی» آن، تقلیل می‌دهد و یا به حکم تحلیلی کلاسیک و آشنا (و به‌اصطلاح، «مارکنسیستی» یا «ماتریالیستی تاریخی»)، «سکولاریسم» را که انگار «اساساً مضمونی اقتصادی» (هم «در تحلیل نهایی» و هم «از آغاز») دارد «در متن فرایند کلی تر گذار از فوتدالیسم به سرمایه‌داری» قرار می‌دهد. فرازهایی از این رساله را نقل می‌کنیم (تاکیدها همه‌جا از من است):

«مقصود از سکولاریزاسیون توضیح و توصیف انتقال سرزمین‌هایی به زیر سلطه‌ی اقتدارات سیاسی غیرروحانی بود که پیشتر تحت نظر از کلیسا قرار داشت.^۱ البته در این عبارت نه چندان سلیس، درست تر آن است که به جای «سرزمین‌ها» بخوانیم «زمین‌ها» یا «املاک»...».

«در هر حال، خلع ید از کلیسا – زیرا هدف نهایی از این هیاهوی همگانی همین بود – اساساً مضمونی اقتصادی داشت... بنابراین اساس

^۱. بدست از فرهنگ و دین، «جدالنگاری دین و دنیا»، طرح نو، تهران ۱۳۷۴، ص ۱۲۴.

فرایند را صرفاً «تحولی در مبانی نظری الهیات» تعبیر می‌کند. و این یک‌سویه نگری در حالی است که دامنه‌ی دیگر «سکولاریزاسیون» از دیده‌ی او کاملاً پنهان می‌ماند: آن چه «رهایی از قیومیت دین و کلیسا» یا «خروج از سلطه‌ی دین» در زمینه‌های سیاسی، قانون‌گذاری، فرهنگی... می‌نامند و یا به‌طور کلی «استقلال و خودمختاری جهان بشری از هر سلطه‌ی استعلایی» نامیده می‌شود که در حقیقت، سهم جنبش فکری و خردگرای «روشنگری» و جنبش‌های اجتماعی و سیاسی ضدروحانیت‌گرایی غربی در تکوین مفهوم‌های دیگر «سکولاریزاسیون»، به شمار می‌رود.

ثانیاً، سید جواد طباطبایی «سکولاریزاسیون مسیحی» مورد تأکید به‌سزای خود را نیز صرفاً در فرایند گذار از قلمرو قدسانی به قلمرو دنیوی خلاصه می‌کند؛ بی‌آن که مضامین چندگانه و مختلف آن را در غرب مورد تأمل قرار دهد. در نتیجه، او با ساده‌پنداری شکفتانگیزی می‌تواند مدعی شود که مسئله‌ای به نام سکولاریزاسیون در ایران (یا در جهان اسلام) وجود ندارد! زیرا «سکولاریزاسیون» به گمان او چیزی نیست جز «دنیوی شدن» مسیحیت در غرب، و چون اسلام، به خلاف مسیحیت، از ابتدا «دین دنیا» بوده و هست، پس در نتیجه نیازی نیز به «سکولار» شدن مجدد ندارد. اما بحث اصلی در این جاست که «سکولاریزاسیون مسیحی» در مغرب زمین را نباید صرفاً و به‌نهایی در تحول مسیحیت از «دین آخرت» به «دین دنیا» خلاصه کرد. آن چه سید جواد طباطبایی به درستی «بازاندیشی نسبت دین و دنیا» توسط الهیات مسیحی می‌نامد ولی مضمونش را هیچ‌گاه باز نمی‌کند، از جمله شامل دگرگش و تحول نظری این الهیات در زمینه‌ی نگاه و برخوردش به مناسبات مذهب و کلیسا یا کشورداری و اداره‌ی امور جامعه است، یعنی به گونه‌ای، پذیرش استقلال و خودمختاری ساخت دولت و قانون‌گذاری از قیومیت دین و کلیسا، از جانب الهیات مسیحی است. و این همان ویژگی اساسی در مسیحیت (پذیرش استقلال و خودمختاری دولت و کشورداری از قیومیت دین) – و غایب در اسلام – است که «مسیحیت» را، بنا بر گمان عده‌ای، «دین خروج از دین» می‌سازد. و درست این همان جنبه‌ی مهمی است که سید جواد طباطبایی

تاریخی» و یک «مضمون اقتصادی» ندارد بلکه بنا بر «مکان‌ها» و «زمان‌های» گونه‌گون تظاهر و تکوین معناها، مضمون‌ها و فرایندهای متفاوتی کسب کرده است که تاکنون سه مفهوم – فرایند آن را تمیز و توضیح داده‌ایم: یکم در ترمینولوژی مسیحی؛ فرایند ترک مقام و رتبه‌ی کلیسا‌ی از سوی صاحب منصبان مسیحی و در نتیجه ترک نوع زندگی عادی و «دنیوی». دوم در الهیات مسیحی؛ فرایند دگرگونی و تحول در مبانی ناظر بر مناسبات دین و دنیا، از جمله پذیرش «استقلال» و «خدومختاری» این دنیا در اداره‌ی امور سیاسی، قضایی... خود، در (و با حضور خدا)، پدیداری که «دین خروج از (سلطه‌ی) دین» نامیده‌اند و مانع همین فرمول‌بندی را اختیار کرده‌ایم.

سوم در فرهنگ خردگرایی «روشنگری» و در جنبش‌های سیاسی و اجتماعی ضدروحانیت‌گرا؛ فرایند «رهایش» بشر از دین و مذهب و به طور کلی از هر قدرت استعلایی.

اما فرایند تاریخی چهارمی نیز وجود دارد که مراد فرهادپور به نادرستی آن را «جوهر تاریخی» «سکولاریزاسیون» می‌نامد. در حالی که به‌واقع چنین نیست و تنها یکی دیگر از تجلیات «سکولاریسم» به شمار می‌آید که خصلتی حقوقی - کلیسا‌ی - سیاسی - اقتصادی دارد. توضیح مختصری در این باره لازم است:

در پایان سده‌ی شانزدهم میلادی، اصطلاحات *séculariser* (۱۵۸۶) و *sécularisation* (۱۵۸۹) چون واژگانی نو^۱ در زبان فرانسه ظاهر می‌شوند، فرهنگ لغت فرانسه به سال ۱۶۹۰، «سکولاریزاسیون» را اقدمی از سوی اتوریته‌ی پاپ می‌نامد که دهر یا صومعه‌ای را به دانشگاه یا بیمارستان تبدیل می‌کند و یا زمین‌های متعلق به کلیسا را به مالکین خصوصی یا دولت

منی توان گفت سلب مالکیت از کلیسا جوهر تاریخی سکولاریزاسیون بود. مضمون اقتصادی نه "در تحلیل نهایی" بلکه از آغاز و به صورتی ملموس – یعنی از دیدگاه دهقانان، روحانیان، اشراف و شاهزادگانی که سکولاریزاسیون را به مثابه زندگی و سرنوشت تجربه می‌کردند – دست بالا را داشت و مضمون مسلط محسوب می‌شد... تردیدی نیست که توضیح و تفسیر فرآیند سلب مالکیت به منزله جوهر تاریخی سکولاریزاسیون، مستلزم تحلیل آن در متن فرایند کلی تر و عمیق‌تری است که می‌توان آن را تحت عنوان گوناگونی، نظیر "بحزان تاریخی - ساختاری جامعه‌ی فتوالی" ، "گذر از فتوالیسم به سرمایه‌داری" ، "ظهور جامعه‌ی بورژوازی" یا "ریشه‌های تاریخی مدرنیته" مورد بررسی قرار داد.»

«سکولاریزاسیون» خود به‌واقع فقط یکی از این عنوان‌ین است. «خلع ید از کلیسا صرفاً به سلب مالکیت اقتصادی محدود نمی‌شد؛ در سرتاسر قرون شانزدهم و هفدهم، سکولاریزاسیون در عین حال به‌معنای خلع ید سیاسی و فرهنگی بود.»

«بدین ترتیب، ایدئولوژی سکولاریسم به منزله جزئی از ایدئو-لوژی روشنگری تدوین شد. نقطه شروع این فرایند، تحولات قرن هفدهم و نزاع موافقان و مخالفان اصلاح دینی بود، اما ثمره نهایی آن در قرن هجدهم ظاهر شد: قرن ولتر، روسو... و مهم‌تر از آن، قرن انقلاب کبیر فرانسه.»

«روشنگری هرگز جریان یک دستی نبود و به ویژه از لحاظ نسبتش با دین و تفکر دینی، شکل تحقق و پیامدهای آن در آلمان، فرانسه و انگلیس متفاوت بود. فقط در فرانسه بود که تقابل فلسفه روشنگری با کاتولیسم اهمیتی مزکری یافت و زمینه را برای نزاع سکولاریسم و روحاںیت‌گرایی فراهم آورد.»

با توجه به آن چه تاکنون درباره «سکولاریزاسیون» گفته‌ایم، کوشش مراد فرهادپور در تبیین «جوهر تاریخی» و «مضمونی اقتصادی» برای این پدیده را تلاشی بیهوده می‌انگاریم. زیرا که «سکولاریزاسیون» یک «جوهر

۱. مراد فرهادپور، همان.

اولاً، «سکولاریزاسیون» می‌تواند به معنای انتقال یا فروش مالکیت کلیسا‌یی به مالکین «سکولار» و یا تبدیل اماکن کلیسا‌یی به نهادهای («سکولار») (مانند تبدیل صومعه به بیمارستان یا مدرسه) باشد. اقدامی که به دستور پاپ یا یک اتوریته‌ی کلیسا‌یی انجام می‌گیرد و در نتیجه ضرورتاً مفهوم «سلب مالکیت» یا «خلع ید» از کلیسا با مضمون اقتصادی گذار به سرمایه‌داری ندارد.

ثانیاً، «سکولاریزاسیون»‌های بزرگ در آلمان و دیگر مناطق پرووتستان (اتریش، شمال اروپا) را نماید یک‌سویه، «گذار از فتووالیسم به سرمایه‌داری» و «ظهور جامعه‌ی بورژوازی» تلقی کرد؛ با این که در این دوران تاریخی، اغلب پدیده‌ها بر زمینه‌ی چین فراستنی قرار می‌گیرند. فرایندی که یک‌دست نبوده‌اند و جنبه‌های گونه‌گون و گاه متضادی نیز دارند. در اروپا تبدیل کرد، اقداماتی بود که در سال ۱۸۰۳، در پی شکست امپراتوری پروس از ناپلئون، تحت عنوان «سکولاریزاسیون» انجام گرفت. در این جنگ، پرسن‌های آلمانی زمین‌هایی را که در کرانه‌ی چپ رودخانه‌ی راین در تملک خود داشتند و اکنون به تصاحب فرانسه درآمده بود، از دست دادند. برای جبران خساراتی که این پرسن‌ها دیده بودند و به‌حاطر جلب حمایت یا بی‌طرفی آن‌ها، ناپلئون، طبق قرارداد لونویل^۱ به «سکولاریزاسیون» هایی دست می‌زند. به این ترتیب که مالکیت تعدادی از سرزمین‌های کلیسا‌یی را به پرسن‌های پرووتستان آلمان انتقال می‌دهد.

از آن چه رفت می‌توان نتیجه گرفت که مفهوم «سکولاریزاسیون» به معنای «دنیوی کردن املاک کلیسا» پیچیده‌تر، متنوع‌تر و چندجانبه‌تر از آن چیزی است که نزد مراد فردابور در «سلب مالکیت از کلیسا» با «مضمونی اساساً اقتصادی» و در متن «گذار از فتووالیسم به سرمایه‌داری» و «ظهور جامعه بورژوازی» متجلی می‌شود.

۱. امانوئل کانت در «روشنگری چیست؟»: *Qu'est-ce-que les lumières?*

می‌فرودند.^۱

سپس در متن اختلاف‌ها و جنگ‌های مذهبی است که این اصطلاح به‌ویژه وارد سیاست و تاریخ آلمان می‌شود؛ هنگام مذاکرات صلح وستفالی در سال ۱۶۴۸ که به جنگ سی ساله نیان کاتولیک‌ها و پرووتستان‌ها خاتمه می‌دهد. در جریان مذاکرات، میانجی فرانسوی، لونگویل^۲، پیشنهادی مبنی بر «سکولاریزه» کردن تعدادی از قلمروهای متعلق به کلیسا را مطرح می‌کند.

سپس در پایان سده‌ی هجدهم، واژه‌ی «سکولاریزاسیون» را در مناسبت با رiform‌های امپراتور «روشنگری» اتریش، ژوزف دوم^۳، به کار بردن، پادشاهی که نیمی از صومعه‌های کشور را به سالکین خصوصی و دولت انتقال داد و روحانیت را به کارمندان دولت تبدیل کرد.

سرانجام، آن چه این واژه را به یک مقوله‌ی سیاسی متداول و بحث‌انگیز در اروپا تبدیل کرد، اقداماتی بود که در سال ۱۸۰۳، در پی شکست امپراتوری پروس از ناپلئون، تحت عنوان «سکولاریزاسیون» انجام گرفت. در این جنگ، پرسن‌های آلمانی زمین‌هایی را که در کرانه‌ی چپ رودخانه‌ی راین در تملک خود داشتند و اکنون به تصاحب فرانسه درآمده بود، از دست دادند. برای جبران خساراتی که این پرسن‌ها دیده بودند و به‌حاطر جلب حمایت یا بی‌طرفی آن‌ها، ناپلئون، طبق قرارداد لونویل^۴ به «سکولاریزاسیون» هایی دست می‌زند. به این ترتیب که مالکیت تعدادی از سرزمین‌های کلیسا‌یی را به پرسن‌های پرووتستان آلمان انتقال می‌دهد.

از آن چه رفت می‌توان نتیجه گرفت که مفهوم «سکولاریزاسیون» به معنای «دنیوی کردن املاک کلیسا» پیچیده‌تر، متنوع‌تر و چندجانبه‌تر از آن چیزی است که نزد مراد فردابور در «سلب مالکیت از کلیسا» با «مضمونی اساساً اقتصادی» و در متن «گذار از فتووالیسم به سرمایه‌داری» و «ظهور جامعه بورژوازی» متجلی می‌شود.

1. dictionnaire de Furetière; 1650

3. Joseph II (1741-1790)

2. Longueville

4. Le traité de Lunéville (1801)

«روش مقاله... بازاندیشی مفهوم سکولاریزاسیون از اندرون موقعيت وجودی - تاریخی کنونی انسان خطه‌ی فرهنگی ماست.»^۱ این تلاش فکری، تا آن جا که به «بازاندیشی» مبانی «مدرنیته» یعنی اصولی چون آزادی زن، حکومت قانون، دموکراسی، جدایی دولت و دین، لغو امتیازات... عدالت و پیشرفت... برای ایران امروز می‌پردازد، نه می‌تواند مورد مخالفت هیچ دموکراتی باشد و نه موضوع نقدی ما در اینجا قرار گیرد. اما ایجاد کار آن‌جا ظاهر می‌شود که نویسنده مقوله‌ی «سکولاریزاسیون» را وارد معركه می‌کند و می‌خواهد در «فرمول» محدود و تنگ آن اغلب مبانی و مفاهیم «مدرنیته» را متجلی و متبادر سازد. به بیان دیگر، خاصه‌های «مدرنیته» را خاصه‌های «سکولاریزاسیون» بنمایاند و «معرفی» کنند. مثلاً در فرازهای زیر (تأکیدها از من است):

«سکولاریزاسیون در حیطه‌ی فرهنگی ما یعنی آزادی زن... جایگاه واقعی تاریخی پرسش سکولاریزاسیون و پاسخ‌گویی به آن در ایران امروز پرسمان آزادی، عدالت و پیشرفت است و بحث سکولاریسم یکی از مقدمه‌های بحث گرد هریک از این سه محور به هم پیوسته است... این سه نکته این‌هایند: لغو امتیازهای سنتی، صنفی و طبقاتی؛ تشکیل دولت مدنی؛ و برقراری قانون. بر این پایه سکولاریزاسیون تابعی می‌شود از روند تاریخی ای که مشخصه‌های عمده‌ای از آن با این سه نکته به بیان درمی‌آیند.»

«تاریخ نوشتاری سکولاریزاسیون مجموعه‌ای است از دسته‌ای سطرهای مسندرج در فصلهای مختلف کتاب تاریخ تحول‌های اجتماعی در عصر جدید. اگر سه فصل از فصلهای کتاب به موضوع های بهم پیوسته‌ی لغو امتیازهای صنفی و طبقاتی کهن، تشکیل دولت مدنی، و قانونی کردن جامعه اختصاص یافته باشند، می‌توانیم بگوییم که بیشترین اطلاع را درباره سکولاریزاسیون در این‌ها خواهیم یافت.»

«وجود پدیده‌ای بدنام قانون و نظام قانونی، لغو مجموعه‌ای از

از سوی دیگر، اقدامات انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۹) علیه روحانیت‌گرایی در سلب مالکیت از کلیسا را باید نوع ویژه‌ای از «سکولاریزاسیون» دانست. در این‌جا دولت انقلابی به خاطر تثیت خود به عنوان دولت ملی و تجسم «حاکمیت ملی» و برای تأمین نیازهای مالی اش، مایملک کلیسا را به تصرف خود درمی‌آورد. در این‌جا اسقف‌ها «سکولار» نمی‌شوند تا زمین‌های کلیسا روم را به چنگ آورند، بلکه دولت، راساً و آمرانه، قلمرو کلیسا را مصادره می‌کند. در این‌جا، سلب مالکیت از کلیسا را به راستی می‌توان بخشی از فرایند طولانی تکوین دولت مدرن بورژوازی در «جدایی» و «استقلال» از کلیسا نامید.

۴. برواشت‌های بسیط و اختیاری از «سکولاریسم» و «لائیسیت»
(محمد رضا نیکفر)

در مورد کاربرد «سکولاریزاسیون»، عده‌ای بر این نظرند که این مقوله را در طول تاریخ «پربار» کرده‌اند و بیش از ظرفیت و توانش از آن بارگشیده و می‌کشند. در نتیجه مفهوم کارابی اش را از دست داده است و چندان قابل استفاده نیست. انتقاد ما به پاره‌ای از نظریه‌پردازی‌های ایرانی پیرامون «سکولاریسم» یا «لائیسیت» در همین راستاست. برخی، در «بازی» با مفاهیم، آزادی‌های بی حد و حصری به خود می‌دهند، به طوری که دریافت بسیط، اراده‌گرا، اختیاری و شخصی آن‌ها از پدیده، سبب مخدوش شدن و حتی محو شدن معنای اصلی آن می‌شود.

طرح یک نظریه‌ی بومی درباره سکولاریزاسیون از محمد رضا نیکفر نمونه‌ی شاخص از برواشتی بسیط و اختیاری از «سکولاریزاسیون» است که در زیر مورد توجه قرار می‌دهیم.

تلاش نویسنده در طرح نوعی «سکولاریزاسیون» «به سبک ایرانی»، یا، به بیان دیگر، در «ایرانی کردن» این مقوله — چیزی که تحت عنوان «طرح یک نظریه‌ی بومی...» می‌نامد — قابل تأمل و تقدیر است، بعویظه از آن جهت که به گفته‌ی او:

۱. نیکفر، همان.

آزادی زن؛ برابری زن مرد و خیلی چیزهای دیگر می‌شود، همه را نمی‌توان و نباید «نمودهای سکولاریزاسیون» خواند. «سکولاریزاسیون» در غرب، حداقل از سده‌ی هفدهم آغاز می‌شود در حالی که بسیاری از پدیده‌های سیاسی، اجتماعی، حقوقی و اقتصادی نامبرده، چون برابری زن و مرد، جزو دست آوردهای بشری دوران معاصر (واхتر قرن نوزده و سده‌ی بیستم) به شمار می‌آیند.

ایراد دوم در آن جاست که دریافت بسیط، نامحدود و فراگیرنده از «سکولاریزاسیون» و «بارگردان» بیش از اندازه‌ی آن باعث می‌شود معنای نخستین و اصلی این مقوله در لابلای انبوی از مقوله‌ها و پدیده‌های دیگر، اگر نه محو ولی حداقل کدر، کمرنگ و یا گم شود. به عبارت دیگر، یعنی آن می‌رود که این همانی شدن با شمار فراوانی از مباحث دیگر چون پیشرفت، دموکراسی، برابری، گردش پول و غیره، بر یکی از مبانی مرکزی و اصلی «سکولاریزاسیون» – و البته نه تنها مبنای مرکزی و اصلی آن – که مناسبات دین و دنیا باشد، سایه افکند، آن را کنار یا پس زند.

سرانجام، ایراد سوم ما این است که مفهوم «سکولاریزاسیون» چنان «تونا» و «شفاف» نیست که به یاری آن بتوان «نظریه‌ی مدرنیته» ای ایرانی (و یا حتی نظریه‌ی «جدایی دولت و دین») را تبیین و تدوین کرد. «سلام مفهومی» «سکولاریزاسیون» برای چنین آزمونی کارایی لازم را ندارد. «سکولاریزاسیون» مفهوم چندمعنا و پرابهامی است و همان طور که نشان دادیم، یک پا در الهیات مسیحی «دنیوی» شده دارد و یک پا در مبانی خردگر و غیره دینی روشنگری؛ از این رو به هیچ «ترتیبی» که بخواهد آن را در چارچوب معین یکی از دو محبوس کند، تن نمی‌دهد.

۵. اختلاط «سکولاریسم»، «دموکراسی» و «حکومت دموکراتیک دینی» (مصطفی ملکیان، علی‌رضا علوی‌تبار)

نوع دیگری از آشتگی نظری در متن‌های نام برده را می‌توان در اختلاط ناگوار «سکولاریسم»، «دموکراسی» و «حکومت دموکراتیک دینی» یافت.

امتیازهای سنتی، وجود دستگاه آموزش مستمامی از نظام حوزه‌ی امراقبت نسبی بر امر گردش پول، تمرکز اعلام شده‌ی قدرت قهری در دست دولت، حضور نسبی زنان در جامعه، چیرگی نسبی بر نظام خان‌خانی و بسیاری چیزهای دیگر، بنا بر زاویه دید گشوده شده، نمودهای سکولاریزاسیون هستند. سکولاریزاسیون به عنوان مفهومی حقوقی جنبه‌ای از روند لغو امتیازهای سنتی را... نام‌گذاری می‌کند و در ادامه در همین راستا، سویه‌ی مهمی از روند شکل‌گیری دولت مدرن می‌شود.»

«سکولاریزاسیون فرع مسأله‌ی تکوین دولت مدرن است.»

قانونیت در نهایت مبتنی بر برابر دانی زن و مرد و مشارکت برابر آنان در گزارش و اجرای قانون است. اگر زمانی می‌توانستیم بگوییم سکولاریزاسیون در نزد ما با یک کلمه معنا شدنی است، و آن معنا کلمه‌ی قانون است.^۱

از این طرح، سه ایراد اساسی می‌توان گرفت:

ایراد اول؛ تعریف بسیط و ولنگ و واژی است که محمدرضا نیکفر از «سکولاریزاسیون» ارائه می‌دهد؛ اختلاطی است که نویسنده بین مبانی متنوع و گسترده‌ی مدرنیته چون آزادی، پیشرفت، حقوق بشر، دولت، قانون... و مقوله‌ی محصور و محدود «سکولاریزاسیون» انجام می‌دهد. «سکولاریسم»، اگر چه در یکی از معناها و دامنه‌هایش، جنبه‌ای از «مدرنیته» به شمار می‌آید، اما با «مدرنیته» همسان و هم معنا نیست. آن چه تاکنون در تعریف و تفسیر «سکولاریزاسیون» گفته‌ی نشان می‌دهد که این مفهوم - فرایند تاریخی، در یکی از معناها یاش، جزوی از جنبش روشنگری به حساب می‌آید، اما در عین حال مبانی مختلف «مدرنیته» را در خود جمع نمی‌کند. عناصر تشکیل دهنده و گونه‌گون «مدرنیته» که در نوشته‌ی محمدرضا نیکفر شامل آزادی، عدالت، پیشرفت، لغو امتیازهای سنتی صنفی و طبقاتی... تشکیل دولت مدرن و برقراری قانون... مراقبت بر امر گردش پول... تمرکز قهر در دست دولت،

۱. نیکفر، همان، ص ۱ (سایت نیلگون).

مصطفی ملکیان در «سکولاریسم و حکومت دینی» و علی رضا علوی تبار در «سکولاریسم و دموکراسی»، بانيان چنین اختلاطی اند. آن‌ها، به حکم پذیرش «اکثریت» و «دموکراسی»، در پی «سازگار» کردن دو متناقض یعنی «سکولاریسم» و «حکومت دینی» اند. در حالی که می‌دانیم در این «سازگاری» وهمی و پنداری، حتی با پشتونهای «رأی اکثریت» که تنها معیار و ملاک می‌شود، نه از «دموکراسی» به معنای حقیقی کلمه خبری خواهد بود و نه از «سکولاریسم» و به طریق اولی از «لایسیت»، در فرازهای زیر تأکیدها از نگارنده است:

مصطفی ملکیان

«آن چه تا این جا گفتم دفاعیه‌ای بود از سکولاریسم. این دفاعیه طبعاً به معنی مخالفتی است با حکومت دینی، به معنایی که گفتم، قصد دوم من این است که نشان دهم با وجود همین مبانی سکولاریسم، حکومت دینی در شرایط خاصی می‌تواند پدید آید، بهنحوی که با مبانی سکولاـ ریسم، که ذکر کردم، ناسازگار نباشد... آن شرایط کدامند؟ یک شرط این است که وقتی در جامعه‌ای اکثریت افراد (و در صورت ایده‌آل و آرمانی، همه) بگویند، ما در عین این که می‌دانیم باورهای دینی بالفعل قابل تحقیق نیستند و هیچ دلیلی بر صدق و کذبسان وجود ندارد، به این باورها دلیستگی داریم و همانها را مبنای حکومت خود می‌دانیم و می‌خواهیم در جامعه‌ای که خودمان آن را می‌سازیم، باورهای دینی مبنای تصمیم‌گیری‌های جمیعی باشد. در این صورت می‌توان حکومت دینی داشت (که بر مبنای باورهای دینی است) بهنحوی که با سکولاریسم هم ناسازگاری نداشته باشد؛ چون مردم هم می‌گویند، ما همین را می‌خواهیم.»^۱

علی رضا علوی تبار

«چه نسبتی میان دموکراسی و سکولاریسم برقرار است؟ آیا برای دستیابی به دموکراسی لازم است که حتماً سکولار بود و سکولاریسم

را پذیرفت؟» مجدد به کاربردهای مختلف سکولاریسم و مقایسه آن با ارکان اندیشه‌ی دموکراسی می‌توان گفت که تنها یک شکل از سکولاریسم برای داشتن دموکراسی ضروری است. آن شکل از سکولاریسم هم عبارت است از «جدایی دین از حکومت». در همین مورد نیز بایستی با دقت بیشتری اظهارنظر کرد. اگر منظور از «پیوند دین با حکومت» این باشد که حکومت مشروعیت خود را ارزش‌های دینی می‌گیرد، یعنی با تکیه بر آموزش‌های دینی خود را حقوقی چلوه می‌دهد و مردم را به اطاعت از خویش فرامی‌خواند، این لزوماً با دموکراسی ناسازگار نخواهد بود... حال اگر اکثریت یک جامعه با تکیه بر زبان و ارزش‌های دینی حقانیت یک حکومت را می‌پذیرند و به آن مشروعیت می‌بخشنند، بهره‌گیری از دین در این زمینه فاقد اشکال است و موجب اختلال در ساز و کارهای دموکراتیک نمی‌شود.

«اما اگر منظور از «دینی شدن حکومت»، قایل شدن حق ویژه برای دین داران، مفسران دین یا یک برداشت خاص از دین و مذهب باشد، این با دموکراسی سازگار نیست...»

«بنابراین اگر دینی شدن حکومت به معنای «حق ویژه و مشروعیت ابدی» باشد، نمی‌توان حکومت دموکراتیک و در عین حال دینی داشت؛ سکولاریسم به این معنا برای دموکراسی ضروری است.»^۱

مصطفی ملکیان و علی رضا علوی تبار، هردو، باز هم یک حکومت دینی تجویز می‌کنند؛ اما حکومتی که «مشروعیت» خود را، این‌بار، از رأی دموکراتیک مردم کسب کرده باشد. آن‌ها بین دموکراسی و حکومت دینی موردنظرشان ناسازگاری نمی‌بینند، چون «مردم هم می‌گویند، ما همین را می‌خواهیم» و یا چون «اکثریت جامعه با تکیه بر زبان و ارزش‌های دینی، حقانیت (آن) حکومت را می‌پذیرند و به آن مشروعیت می‌بخشنند.»

این که مصطفی ملکیان و علی رضا علوی تبار بین حکومت دینی دلخواه خود و «دموکراسی» در معنای وسیع کلمه – دموکراسی سیاسی، اجتماعی و

می‌خواهند یا نه... هیچ یک از این پرسش‌ها، به طور مشخص، پرسش و مشغله‌ی «سکولاریسم» یا «سکولاریزاسیون» را تشکیل نمی‌دهند. اما «دموکراسی»، در معنای سیاسی‌اش، ناظر بر مناسبات مردم با حکومت (و به طور کلی دولت) است و در یک معنای کامل و بسیط، ناظر بر مشارکت مردم در به دست گرفتن امور خود و یا تصرف امور توسط مردم به دست مردم است (دموکراسی) به معنای یونانی آن همانا «قدرت مردم» است). در این معنای آخری، یعنی خودمختاری و استقلال مردم یا حاکمیت مردم بر امور خود، در رهایی از هرگونه سلطه، البته می‌توان پیوندی و ارتباطی میان «سکولاریسم» و «دموکراسی» پیدا کرد؛ خروج از قیومیت دین (در «سکولاریسم» و «لائیسیتِه») وجهی از فرایند قدرت‌گیری مردم در اداره امور خود (در «دموکراسی») به شمار می‌آید.

با این همه، «سکولاریسم» و «دموکراسی» لازم و ملزم یک‌دیگر نیستند. «سکولاریسم» بدون «دموکراسی» می‌تواند وجود داشته باشد، هم‌چنان که «دموکراسی» هم بدون «سکولاریسم» می‌تواند باشد، اما بدون تردید به صورتی محدود و ناقص! ولی آن چه مسلم است، «سکولاریسم» (یا «لائیسیتِه») با «حکومت دینی»، ناساگار است، چون تناقضی در خود است، تناقضی آشکار و ماهوی در جوهر معنایی و مفهومی هر یک!

۶. نتیجه‌گیری: ابهام دوگانه در «سکولاریزاسیون» و در نظریه‌های ایرانی

از آن چه که رفت چه نتیجه می‌توان گرفت؟ پرداخت‌های نظری ایرانیان، حداقل آن‌هاشی که در طول این مقاله مورد بررسی اجمالی مأقرار گرفتند، دچار ابهام و آشفتگی بسیارند؛ تعریف‌ها، تفسیرها و دریافت‌ها از «سکولاریسم» یا (به‌ندرت) از «لائیسیتِه»، در پاره‌ای موارد نادرست، یک جانبه و تقلیل یافته؛ در پاره‌ای، به عکس، سیط و فراگیر («توتالیتِر»)، و در پاره‌ای دیگر نیز، شخصی و اختیاری‌اند.

اقتصادی – تناقضات آشکاری نمی‌بینند؛ این که آن‌ها «دموکراسی» را در دموکراسی سیاسی و این یک را نیز در رأی اکثریت خلاصه می‌کنند، میان دریافت تقلیل‌گرا و یکسویه‌ی آن‌ها از دموکراسی است که موضوع مورد بحث ما در این جا نمی‌تواند قرار گیرد. اما این که آن‌ها حکومت دینی را، به شرط «پذیرش» اکثریت مردم، با «سکولاریسم» («سازگار» می‌پندازند، خلط ناشیانه و بزرگی است که با بحث ما ارتباط مستقیم پیدا می‌کند. آن‌ها در حقیقت می‌گویند که اگر حکومت دینی – البته نه به معنای «حق و بیله و مشروعيت ابدی» (علی‌رضا علوی‌تبار) – از پشتونه‌ی رأی دموکراتیک مردم برخوردار باشد، دیگر نیازی به «سکولاریسم» ندارد (علی‌رضا علوی‌تبار) و یا با مبانی «سکولاریسم» موردنظر ناسازگار نیست (مصطفی ملکیان). در این جا، از یکسو، دو مقوله با هم خلط می‌شوند، «سکولاریسم» و «دموکراسی» (یا «مشروعيت مردمی حکومت») و از سوی دیگر، با سازگار خواندن «سکولاریسم» و «حکومت دینی»، خطای فاحشی صورت می‌گیرد.

«سکولاریسم»، همان‌طور که پیش از این تصریح کرده‌ایم، در یک مفهوم اصلی‌اش ناظر بر مناسبات دین و دنیاست؛ دینی که دنیوی می‌شود و دنیایی که مستقل و خودمختار از قیومیت دین می‌گردد. در این میان، به‌ویژه امر دولت‌داری از حوزه‌ی تسلط و قیومیت دین «خارج» می‌شود. به این ترتیب، «سکولاریسم» (و به طریق اولی «لائیسیتِه») نافی هرگونه «حکومت دینی» است، صرف نظر از شکل انتخابی دموکراتیک حکومت آن که نه موضوع «لائیسیتِه» است و نه «سکولاریسم».

به طور کلی، هیچ رابطه‌ای میان «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» از یک طرف و «مشروعيت دموکراتیک حکومت» از طرف دیگر، وجود ندارد. «سکولاریسم» و «دموکراسی» با این که در جاهایی با هم تلاقی می‌کنند، اما پدیده‌های متفاوتی را تشکیل می‌دهند و مترادف و هم‌سان نیستند. مضمون و موضوع آن‌ها نیز متمایزند. به عبارت دیگر، شکل حکومت (یا دولت) و مناسبات مردم با آن، این که حکومت منتخب اکثریت مردم است یانه، این که حکومت «مشروعيت» مردمی دارد یا نه، این که مردم همین حکومت را

«سکولاریزاسیون» عموماً با یکی از جنبه‌ها یا دامنه‌هایش برابر می‌شود: نزد برخی، با «دنیوی شدن مسیحیت»؛ نزد برخی دیگر، با «مدرنیته»؛ و سرانجام در جایی دیگر، با روند تاریخی «سلب مالکیت...». اما در همه‌ی این احوال، همواره، یکی از معناهای اصیل و مرکزی این «منطق - فرایند»، «قربانی» یکسونگری‌ها و یا فراگیرنگری‌ها یعنی درواقع مخدوش و یا حتی محروم شود و آن معنا عبارت است از «خروج از سلطه‌ی دین».

سرانجام، مقوله‌ها و پدیدارهایی چون «سکولاریزاسیون»، «لائیسته»، «عرف»، «دموکراسی»، «دنیوی شدن»، «جدایی دولت و دین»، «حکومت دموکراتیک دینی»... بدون توجه به تمایزات و تنافضات‌شان، در یک کوشش جابه‌جا کننده، یکسان کننده یا سازگار کننده، که گاه ناممکن و عجیب است، درهم و برهم، آمیخته می‌شوند...

حاصل آن که در این آشتگی، اختلاط و التقابل عمومی، نزد بیشتر صاحب‌نظران مورد مطالعه‌ی ما، ولی نه در بین همه‌ی آن‌ها (چون محمد رضا نیکفر)، این «سکولاریزاسیون» یا «لائیسته» است که از «مسعرکه» «مغلوب» بیرون می‌آید.

اما ابهام تنها در نظریه‌ها و دریافت‌های آشفته‌ی ایرانیان نیست، بلکه ریشه در جایی دیگر نیز دارد: در خود مقوله‌ی «سکولاریزاسیون»! در طول این نوشته به این موضوع اشاره کرده‌ایم و برخی جواب آن را نیز نمایان ساخته‌ایم.

گفتم که «سکولاریزاسیون» مقوله‌ی پارادکسال و «پرباری» است. هم ریشه‌ی مسیحی - کلیسايی - حقوقی دارد و در معنایی مبین «دنیوی شدن» مسیحیت است و هم ریشه در «روشنگری» (Aufklärung) دارد و به منزله‌ی یکی از مقوله‌های «راهنمای» «مدرنیته» عمل می‌کند. «سکولاریزاسیون»، از یکسو، به مثابه‌ی «رهایش» بشریت از سلطه و قیومیت مذهب، چون شعار یا برنامه‌ی سیاسی، مطرح می‌شود و از سوی دیگر، به منزله‌ی «انتقال» مضمون‌ها، طرح‌ها و مدل‌های تکوین‌یافته در ساحت دینی (مسیحی) به عصر کنونی - که به «قضیه‌ی سکولاریزاسیون» معروف است - «نوین» بودن «عصر نوین» را زیر

سوآل می‌برد.

به این‌سان، نامعلومی و ابهام «سکولاریزاسیون»، این مقوله را به یکی از موضوع‌های جدل‌برانگیز اندیشه‌ی سیاسی، جامعه‌شناسی دینی و به‌ویژه فلسفه‌ی سیاسی بدل کرده است. از هگل که پیرامون «گیتی‌گرایی» (قربانی) یکسونگری‌ها و یا فراگیرنگری‌ها یعنی درواقع مخدوش و یا حتی محروم شود و آن معنا عبارت است از «خروج از سلطه‌ی دین»، «انحلال» آن سخن می‌راند و از این واژه، برای تفسیر «عصر جدید»، یک مقوله‌ی فلسفی می‌سازد تا هایدگر که «سکولاریزاسیون» را «ناناندیشه‌ی سرگردان» می‌خواند و یا دریدا که «سکولاریزاسیون» و «لائیسته» را «مفهوم‌های زیادی مسیحی» می‌انگارد... از «جابه‌جا شدن»، «رادیکالیزاسیون» و یا «وارونه شدن» این مقوله نزد فوئریاخ، مارکس جوان و نیچه تا «اختی شدن» آن در جامعه‌شناسی تاریخی و بری... و سرانجام، جمع‌بندی از این «جدل فلسفی» و نقد «قضیه‌ی سکولاریزاسیون» («سکولاریزاسیون» چون «مفهوم‌های نامشروعیت عصر مدرن») توسط هانس بلومنبرگ - در نقد نظریه‌ی کارل اشمت - ... این‌ها همه سطح‌های مختلف بحثی هستند که تحت عنوان «جدل سکولاریزاسیون در فلسفه‌ی غرب»، موضوع تأملات آتی ماقرار خواهند گرفت.

نمایه

پ

- پاپ پی هفتم، ۹۶
پارتل، چارلز، ۱۴۵
پدیدارشناسی روح (ک)، ۷۶
پروتاقوراس، ۱۶۸
پوگر، ۲۰۰
پوت، ۲۰۰
تروالج، ارنست، ۱۶۳
تورات، ۵۱
حنفی، حسن، ۱۸۷، ۱۸۵، ۱۸۴

د

- داننه آلیگیری، ۴۰
دانشname لاروس (ک)، ۱۴
دبره، رئیس، ۱۱۱
دریده، ژاک، ۲۰۳
دوپادو، مارسل، ۴۱، ۴۰
دورکهایم، امیل، ۱۶۱
دوفونتونی، الیزابت، ۱۱۱
دیاچهای بر نظریه انحطاط ایران (ک)، ۱۵۹، ۱۷۱، ۱۵۹

- رفم ژول فری، ۱۲۹

آ

- آخوندزاده، میرزا فتحعلی، ۱۳
آدمیت، فریدون، ۲۴
آشوری، داریوش، ۳۲
الف

- ارسطو، ۵۲
اسپینوزا، باروخ، ۴۹، ۵۰، ۵۱-۶۲
استراس، لغو، ۱۶۲
اشمیت، کارل، ۱۶۲
اصول فلسفه‌ی حق (ک)، ۷۶، ۷۱

۷۷

- اکانل، دانیل، ۱۴۴
انجیل، ۲۷، ۳۵، ۲۸، ۳۶، ۳۷، ۵۷، ۶۸، ۶۶

ب

- بادانتر، الیزابت، ۱۱۱
باوغر، برونو، ۱۸، ۵۰، ۷۸، ۸۱
برقی، محمد، ۱۵۸، ۱۶۱-۱۶۵
بلومبرگ، هانس، ۲۰۳، ۱۶۲
بناپارت، لوئی، ۱۰۰
بناپارت، ناپلئون، ۹۷، ۹۶، ۹۱، ۹۳، ۱۹۲

۱۹۰

علوی تبار، علی رضا،

روسو، ژان ژاک، ۴۹، ۵۰، ۶۳-۷، ۱۷۳، ۱۵۹، ۱۹۷-۲۰۰، ۱۹۳، ۶۸، ۱۷۷

رُوشگری چیست؟ (ک)، ۳۸

۱۹۱

ژورس، ژان، ۵

ژوزف دوم، ۱۹۲

۱۹۲

سالازار، ۱۲۶

سروش، عبدالکریم، ۱۵۸

۱۶۲، ۱۹۲، ۱۷۹

فرهنهگ لیته (ک)، ۱۴

۱۸۳، ۷۷-۸۱، ۱۷۴

۱۸۴

سکولاریسم، از نظر تا عمل (ک)،

۱۷۳، ۱۶۴، ۱۶۳، ۱۵۸

سنت و سکولاریسم (ک)، ۱۵۸

۱۹۳

شامپیون، فرانسویان، ۱۱۸، ۱۱۹،

۱۳۲

شاو، جرج برنارد، ۱۴۵

شهروند (ک)، ۵۶، ۵۵

۱۹۳

صلاح وستفالی، ۱۹۳

طباطبایی، سید جنود، ۱۵۹، ۱۶۱

۱۶۴، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳

۱۸۸، ۱۸۷، ۱۸۳-۸۵، ۱۷۹

طرحی نو (ن)، ۴۰

۱۸۴، ۱۷۶، ۱۶۵، ۱۶۴
۲۰۲، ۱۹۶، ۱۹۴، ۱۸۵

۲۰۳، ۱۶۲، ۴۲،
ویر، ماکس، ۱۹۰

گرد، زول، ۱۰۲
گروندتوبیج، نیکولاوی، ۱۳۴
گوکالپ، ضیاء، ۳۱

گوگارت، فردیش، ۱۶۳
لاک، جان، ۴۹، ۵۰، ۵۷، ۵۸، ۶۰، ۶۱

ولتز، ۱۹۰

۶۱

هابز، ۶۲

هایدگر، مارتین، ۲۰۳

هگل، فردیش ویلهلم، ۴۹، ۱۸، ۴۹،
۸۸، ۷۴-۹، ۷۲، ۷۱، ۵۰

۲۰۳، ۱۶۲

هومر، ۱۲، ۱۶۷، ۱۶۶

لوتر، مارتین، ۴۲، ۱۶۳

لونگویل، ۱۹۲

لوویت، کارل، ۱۶۲

لوبیاتان (ک)، ۵۳، ۵۴

لویس، ۳۲

مارکس، کارل، ۱۰، ۱۸، ۴۳، ۴۹،
۲۰۳، ۷۸-۸۶، ۵۰

ماکیاولی - اندیشه‌ی سیاسی فلورانسی و
سنت جمهورخواهی آتلانتیک (ک)، ۴۰

ماکیاولی، نیکولو، ۴۲

مکوبات (ک)، ۱۳

ملکیان، مصطفی، ۱۵۹، ۱۹۷-۲۰۰

مور، جرج، ۱۴۵

موسولینی، بنیتو، ۱۲۴

نیچه، فردیش، ۲۰۳، ۱۷۸

نسکافر، محمدرضا، ۱۵۹، ۱۶۲

گ

گد، زول، ۱۰۲

گروندتوبیج، نیکولاوی، ۱۳۴

گوکالپ، ضیاء، ۳۱

گوگارت، فردیش، ۱۶۳

لاک، جان، ۴۹، ۵۰، ۵۷، ۵۸، ۶۰، ۶۱

ولتز، ۱۹۰

ل

لوتر، مارتین، ۴۲، ۱۶۳

لونگویل، ۱۹۲

لوویت، کارل، ۱۶۲

لوبیاتان (ک)، ۵۳، ۵۴

لویس، ۳۲

م

مارکس، کارل، ۱۰، ۱۸، ۴۳، ۴۹،

۲۰۳، ۷۸-۸۶، ۵۰

ماکیاولی - اندیشه‌ی سیاسی فلورانسی و

سنت جمهورخواهی آتلانتیک (ک)، ۴۰

ماکیاولی، نیکولو، ۴۲

مکوبات (ک)، ۱۳

ملکیان، مصطفی، ۱۵۹، ۱۹۷-۲۰۰

مور، جرج، ۱۴۵

موسولینی، بنیتو، ۱۲۴

ن

نیچه، فردیش، ۲۰۳، ۱۷۸

نسکافر، محمدرضا، ۱۵۹، ۱۶۲

ع

علوی تبار، علی رضا،

۱۷۳، ۱۵۹، ۱۹۷-۲۰۰

۱۷۷

غیسی، ۳۸

ف

فتحعلی شاه قاجار، ۷۱

فرانکو، ژنرال، ۱۲۱

فردریک گیوم دوم، ۶۸

فرهادپور، مراد، ۱۵۹، ۱۷۸، ۱۶۲

۱۸۹-۱۹۲، ۱۷۹

فرهنهگ لیته (ک)، ۱۴

۱۸۳، ۷۷-۸۱، ۱۷۴

فلسفه‌ی روح (ک)، ۷۴

فوئریاخ، لودویک، ۲۰۳

سکولاریسم، از نظر تا عمل (ک)،

۱۷۳، ۱۶۴، ۱۶۳، ۱۵۸

سنت و سکولاریسم (ک)، ۱۵۸

ش

شامپیون، فرانسویان، ۱۱۸، ۱۱۹،

۱۳۲

شاو، جرج برنارد، ۱۴۵

شهروند (ک)، ۵۶، ۵۵

صلح وستفالی، ۱۹۳

کانت، امانوئل، ۴۹، ۵۰، ۶۸-۷۱

۱۹۳، ۸۸

کاتورزویچ، ارنست، ۱۶۲

گمپانی، دینو، ۱۴۰

کمون پاریس، ۱۰۲، ۱۰۱، ۱۰۰

کینتزلر، کاترین، ۱۱۱

کلیسا، ۱۰۰

کلیسا، ۱۰۰

ط

طباطبایی، سید جناد، ۱۵۹، ۱۶۱

۱۷۸، ۱۷۱، ۱۷۲

۱۸۸، ۱۸۷، ۱۸۳-۸۵، ۱۷۹

طرحی نو (ن)، ۴۰