

## «لائسیته» و «سکولاریسم»

### گفتار اول

#### نقدی بر نظریه پردازی های ایرانی

بیشتر نظریه پردازی های ایرانی در باره ی «سکولاریسم» یا «لائسیته» حاوی آشفتگی، اشتباه، اختلاط و التقاط اند. کوشش نوشتار حاضر این است که نقادی آرا و عقاید صاحب نظران ایرانی در باره ی دو پدیدار نام برده را در راستای دقت و شفافیت هرچه بیشتر نظری، کاربُرد مقوله ها در تمایزها و اختلاف های شان و تحلیل مشخص بر مبنای شرایط سیاسی، اجتماعی و تاریخی، انجام دهد.

#### رونق دو مفهوم

نیاز تاریخی جامعه ی ایران به انقلابی آزادی بخش، دموکراتیک و ترقی خواه، به ویژه پس از يك چهارم سده استبداد دین سالاری،<sup>۱</sup> امر «**جدایی دولت و دین**» را به یکی از پیش شرط های اساسی هر گونه دگردیسی اجتماعی بدل کرده است.

«**خروج از (سلطه ی) دین**»،<sup>۲</sup> در تاریخ مغرب زمین مسیحی و تحت اقتدار کلیسا،<sup>۳</sup> راه پر نشیب و فراز خود را در دو «منطق – فرآیند» متمایز پیداکرد. یکی در «**سکولاریزاسیون**» یا «**تحول تدریجی، هماهنگ و دنیا گرای دین، دولت و جامعه مدنی**» در کشورهای پروتستان و چند مذهبی و دیگری در «**لائسیزاسیون**» یا «**جدایی دولت و دین**» در پی **روندی رادیکال و تنازعی** در آن جا که اکثریت قریب به اتفاق جمعیت را کاتولیک ها تشکیل می دادند و کلیسای پیرو واتیکان از قدرت بلا منازعی برخوردار بود.<sup>۴</sup>

با این حال، دفتر چالش دولت، دین و جامعه ی مدنی در غرب، در شکل «سکولاریسم» یا «لائسیته»، همواره بسته نشده است. آیا با انقلاب ایران و رشد بنیادگرایی، از «**بازگشت دین**» سخن نمی رانند؟ آیا امروزه در مغرب زمین، در حوزه های گوناگونی چون فلسفه ی سیاسی، جامعه شناسی دینی، تاریخ (مناسبات دولت و دین)، الهیات سیاسی،<sup>۵</sup> حقوق، فرهنگ و هنر... بحث و جدل پیرامون معنا های مختلف «سکولاریزاسیون» و «لائسیته»؛ ویژگی، فرایند و نتایج آن ها، هم چنان ادامه ندارد؟

و اما در جامعه ی ایران؛ آن معضلی که از سیزده سال پیش در غرب، چاره ی خود را در دو پدیدار نام برده پیدا کرد، اکنون چون مشکلی سیاسی – اجتماعی و بغرنجی نظری – عملی، پیش روی ما قرار دارد. پس بی دلیل نیست که در گفتمان سیاسی جاری در کشور ما، به ویژه نزد فعالان سیاسی و روشنفکران این سرزمین، واژه های «سکولار»، «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» و **نا حدودی اصطلاحات «لائیک»**، «لائسیته» و «لائسیزاسیون» رونق و رواجی

نسبی یافته اند؛ به طوری که این مفاهیم جهان روای برآمده از اروپا یا دقیق تر گفته باشیم، این فرآورده های یونانی - مسیحی- لاتینی، اکنون دیگر **وارد** زبان سیاسی ایرانیان شده اند.

در تأیید ادعای فوق، کفایت در حوزه ی اندیشه و عمل سیاسی در داخل و خارج ایران، به عنوان های زیر که تحت لوای آن ها فعالیت سیاسی انجام می پذیرد و یا پیرامون آن ها بحث نظری در می گیرد، توجه کنیم:

«جمهوری لائیک»، «جمهوری سکولار»، «جمهوری خواهان لائیک»، «جامعه ی سکولار»، «سکولاریسم و دموکراسی»، «معنا و مبنای سکولاریسم»، «شکست لائیسیتیه؟»، «طرح یک نظریه بومی در باره ی سکولاریزاسیون»، «سکولاریسم، از عمل تا نظر»، «سنت و سکولاریسم»، «نکاتی پیرامون سکولاریسم»، «آهنگ شتابان سکولاریزاسیون در ایران»، «گیتی گرایی (سکولاریسم) فلسفی و فلسفه ی گیتی گرایی»، «پشت به دین، رو به سکولاریسم»، «سکولاریسم و حکومت دینی»، «سکولاریزاسیون اسلام»...

اما با این همه، باید اذعان کرد که بیشتر تفسیر ها، تاویل ها و نظریه پردازی های ایرانی در باره ی «سکولاریسم» یا «لائیسیتیه» حاوی آشفتگی، اشتباه، اختلاط و التقاط اند. آشفتگی در تعریف این مفاهیم خارجی و در مورد «سکولاریزاسیون» و «سکولاریسم»، بی توجهی به چند معنایی آن در حوزه ی سیاست، فلسفه، مذهب و جامعه شناسی. اشتباه در ترجمه ی این اصطلاحات از جمله در برگردان غلط آن ها به «عرف» یا «عرفی». التقاط در توضیح این پدیده ها به مثابه ی روند هایی تاریخی، بغرنج و پرنشیب و فراز. اختلاط «سکولاریسم» و «لائیسیتیه» و مترادف دانستن آن ها. کاربرد ناروای این مقوله ها در بحث های سیاسی و نظری. و سرانجام، شوریدگی در آن جا که با «بسط دادن» بیش از حد «سکولاریسم» یا «لائیسیتیه»، معنای اصلی آن ها در لابلائی انبوهی از پدیده ها و مقوله های دیگر، کدر، مخدوش و حتا محو می شود.

البته چنین تلاش هایی، به ویژه در سرزمینی که تشنه ی رهایی از اسارت استبداد تاریخی در وجه دینی یا غیر دینی، پادشاهی یا ولایتی است، گرچه موجب رواج افکار «سکولاریسم» و «لائیسیتیه» می شوند و از این رو باید مورد ارج، تقدیر و گرامی داشت قرار گیرند، اما، در عین حال، به دلیل همان آشفتگی های نظری و بعضاً معرفتی، سبب بدفهمی ها و سردرگمی هایی نیز می گردند.

به باور نگارنده، اندیشیدن در میدانی که امر رهائش<sup>۶</sup> جامعه ی ما با یکی از چالش های اصلی خود رو به رو است، خاصه آن جا که مفاهیم و تجارب تاریخی برخاسته از غرب را به یاری می طلبیم، نیاز به دقت و شفافیت هرچه بیشتر نظری، کاربرد مقوله ها در تمایز ها و اختلاف های شان و سرانجام تحلیل مشخص بر مبنای شرایط سیاسی، اجتماعی و تاریخی دارد. سعی و کوشش نوشتار حاضر این است که نقادی آرا و عقاید صاحب نظران ایرانی در باره ی «سکولاریسم» و «لائیسیتیه» را، حتی الامکان، در راستای چنین اصول و روشی انجام دهد.

## از آشفتگی نظری در ایران تا «جدل سکولاریزاسیون» در غرب

گفتار کنونی، در ادامه و تکمیل سلسله بحث های پیشین ما تحت نام «آن چیست که لائیسیتیه می نامند؟»<sup>۷</sup> سه مبحث را در بر می گیرد.

- **مبحث اول** شامل بررسی و نقد آرا و عقاید نظریه پردازان معاصر ایرانی در باره ی «سکولاریزاسیون» به طور عمده و «لائیسیتیه» به طور فرعی است. می گوئیم فرعی، زیرا در این مورد، کار چندانی به زبان فارسی انجام نگرفته، دلایل آن را نیز توضیح خواهیم داد.

اما قبل از هر چیز باید تصریح کنیم که در این بررسی، دسترسی به همه ی نوشته ها و گفته های ایرانیان در زمینه ی «سکولاریسم» یا «لائسیته» برای ما میسر و مقدور نبوده است و در ضمن، صاحب نظرانی که در این جا آرای شان را در باره ی موضوع مورد بحث به نقد می کشیم، می توانند نظرات جدید تری طرح کرده باشند که ما از آن ها بی اطلاع باشیم. پس جستار حاضر خالی از کاستی و ایراد نیست و به هیچ رو نباید آن را کامل و پایان یافته تلقی کرد.

با توجه به دو تذکر فوق، از میان گفتار ها، تالیف ها و رساله هایی که مطالعه کرده ایم، **هشت نمونه ی زیر را بنا بر اهمیت نقادی شان برگزیده ایم.**

- ۱- کتاب **مجد برقعی** به نام «سکولاریسم، از نظر تا عمل».<sup>۸</sup>
- ۲- دو گفتار از **عبدالکریم سروش**: «دین و دنیای جدید»<sup>۹</sup> و «معنا و مبنای سکولاریسم».<sup>۱۰</sup>
- ۳- پرداختی نظری از **مجد رضا نیکفر**: «طرح يك نظریه ی بومی در باره ی «سکولاریزاسیون»».<sup>۱۱</sup>
- ۴- مقاله ای از **ابوالحسن بنی صدر**: «شکست لائسیته؟».<sup>۱۲</sup>
- ۵- نقطه نظری از **سید جواد طباطبایی** در «دبیاچه ای بر نظریه ی انحطاط ایران».<sup>۱۳</sup>
- ۶- رساله ای از **مراد فرهاد پور** تحت عنوان «نکاتی پیرامون سکولاریزم».<sup>۱۴</sup>
- ۷- مقاله ای از **علی رضا علوی تبار** به نام «سکولاریسم و دمکراسی - مورد جمهوری اسلامی ایران».<sup>۱۵</sup>
- ۸- بحثی از **مصطفی ملکیان** تحت عنوان: «سکولاریسم و حکومت دینی؟!».<sup>۱۶</sup>

در این گفتار نخست، بررسی و نقد تالیفات نام برده را حول **شش محور اصلی و موضوعی** بالا انجام می دهیم. مطالعه ی مشخص و موردی هر يك از این مکتوبات نیاز به پرداخت های مستقلی دارد.

- **مبحث دوم** که در گفتار دیگری ارائه خواهد شد، به طور مشخص پرسمان «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» را در بر می گیرد. می دانیم که در غرب، این پدیدار جزو بحث انگیز ترین قضایای عصر جدید به ویژه در حوزه ی فلسفه، جامعه شناسی، الهیات سیاسی و تاریخ «مدرنیته» بوده و هم چنان نیز هست. در این مورد، توضیحات مختصری در نوشتار های پیشین داده ایم.<sup>۱۷</sup> در تکمیل و تدقیق آن ها و تحت عنوان «جدل سکولاریزاسیون در غرب»، تئوری های غربی به ویژه در اندیشه و فلسفه ی آلمانی را مورد تامل قرار خواهیم داد. در حقیقت، در پرتو آن هاست که بررسی و نقد نظریه های ایرانی را انجام می دهیم.

- و سرانجام **مبحث سوم**. باید تصریح کنیم که هدف اصلی ما از طرح چنین بحث هایی در این جا و در آینده، دفاع از منطق و روند «لائسیته» - یا **گونه ای از آن** - در جنبش اجتماعی و سیاسی ایران است. به باور نگارنده، در زمینه ی معین **مناسبات دولت و دین** و **مسئله انگیز «جدایی» آن دو**، «منطق مفهومی لائسیته» نسبت به «منطق مفهومی سکولاریسم» که چند معنایی و پر ابهام است، دقیق تر، شفاف تر و قاطع تر می باشد. و این در حالی است که دفاع از «لائسیته» و مبارزه برای تحقق آن در شرایط کنونی کشور ما، چه بسا، دشوار تر، ناهموار تر و معنایی تر باشد... اثبات چنین ادعایی، چنین گزینشی و چنین بدیلی برای جامعه ی ایران، البته نیاز به بازبینی مناسبات دولت و دین و نقد اندیشه های ناظر بر آن در طول تاریخ کشور ما - حداقل از دوران تدارک انقلاب مشروطه تا کنون - دارد... مباحثی که در ادامه ی راهی که در پیش گرفته ایم موضوع کار های آتی ما قرار خواهند گرفت.

## شش محور اصلی نقد

با این که در گفتمان سیاسی امروزی، «سکولار»، «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» اصطلاحات مرسوم شده اند، اما در مجموع، این مفاهیم تا این اواخر در اندیشه سیاسی ایرانی ناشناخته مانده بودند. تنها در سال های اخیر و در راستای نقد و نفی دین سالاری و کوشش برای ارائه ی بدیلی سیاسی- لائیک در برابر نظام جمهوری اسلامی است که پاره ای از روشنفکران و فعالان سیاسی (دینی و غیر دینی) ایران، مساله ی سکولاریسم و سکولاریزاسیون و فرآیند های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و تاریخی ناظر بر آن را موضوع تأمل و کاوش جدی خود قرار داده اند.

اما غریب تر از «سکولار» و «سکولاریسم» در کشور ما، واژه های باز هم کمتر شناخته شده ای چون «لائیک» و «لائیسیت» است. در این مورد، به جرأت می توان گفت که تاکنون، چه در زمینه ی پرداخت مستقل نظری و چه در حوزه ی ترجمه ی آثار خارجی، کار ضروری پاسخگویی نیاز های عاجل جنبش، انجام نگرفته است. دلایل آن نیز تا اندازه ای روشن است. اکثر ایرانیانی که درباره ی «سکولاریسم» و «لائیسیت» بحثی ارائه داده اند، بیشتر با ادبیات **آنکو ساکسونی** آشنایی حاصل کرده اند. و می دانیم که نویسندگان انگلیسی یا آمریکایی این گونه ادبیات، از یکسو، «سکولاریسم» را **به طور عمده** از موضع **جامعه شناسانه** مورد بررسی قرار داده اند و از سوی دیگر، کمتر از «لائیسیت» سخن رانده اند، زیرا که این پدیده را در سامان خود تجربه نکرده اند و در نتیجه آن را به خوبی نمی شناسند. در نتیجه آن دسته از روشنفکران ایرانی که با این متن های غربی سروکار داشته اند، تا حدود زیادی نمی توانسته اند دریافت ژرف و مستقیمی از منطق «جدایی دولت و دین» در کشور های نظیر فرانسه که گهواره ی «لائیسیت» است، به دست آورند. نگاهی به کتاب نامه ها، منابع و مراجع خارجی مورد استفاده و استناد این مفسران ایرانی نشان می دهد که:

**الف:** به استثنای مجد برقی و ابوالحسن بنی صدر که اولی به *امیل دورکهایم*<sup>۱۸</sup> و دومی، از جمله، به *آلن تورن*<sup>۱۹</sup> استناد می کنند؛ یعنی در حقیقت به دو جامعه شناس فرانسوی که حتا در کشور خود به عنوان نظریه پرداز «لائیسیت» شناخته نمی شوند؛ جمع تالیفات مورد بررسی ما **کمترین ارجاعی به نظریه پردازان «لائیسیت»** نمی کند. از این رده، سید جواد طباطبایی را باید جدا کرد زیرا که او از «لائیسیت» شناخت دارد و بر اختلاف آن با سکولاریسم به درستی تأکید می ورزد.

**ب:** در باره ی سکولاریسم، اکثر کتاب های مورد استناد نویسندگان ما، انگلیسی یا آمریکایی اند (به ویژه نزد برقی و سروش). علاوه بر این، ارجاع به آن دسته از متفکران مغرب زمینی می شود که، همان طور که گفتیم، اکثراً **جامعه شناس** و به ندرت **فیلسوف یا فیلسوف سیاسی** هستند. در این میان، مجد رضا نیکفر و مراد فرهاد پور با طرح نظریه های برخی فیلسوفان آلمانی در باره ی سکولاریسم، خود را متمایز می کنند.

می دانیم که «سکولاریسم»، از لحاظ تاریخی، ریشه و سرچشمه در تحولات فکری و دینی سده ی میانی اروپا، در «نوزایش»<sup>۲۰</sup>، در جنبش «اصلاح» دین و «اعتراض» به کلیسای مقتدر روم (پروتستانتیسم از چنین جنبشی می روید<sup>۲۱</sup>) و سرانجام ریشه در «روشنگری»<sup>۲۲</sup> عصر مدرن دارد. کانون «سکولاریسم»، از لحاظ تاریخی، سرزمین امتزاج «رفرم دین» با Aufklärung یعنی به طور مشخص آلمان است. بیش از همه، فیلسوفان آلمانی یا آلمانی زبان، از هگل تا متفکران سده ی بیستم این کشور، در باره ی سکولاریسم اندیشیده و جدل کرده اند. اندیشمندانی چون: هانس بلومینبرگ،<sup>۲۳</sup> ارنست کانتوروویچ،<sup>۲۴</sup> کارل لوویت،<sup>۲۵</sup> کارل شمیت،<sup>۲۶</sup> ماکس وبر،<sup>۲۷</sup> لئو استراس،<sup>۲۸</sup> ارنست تروالج،<sup>۲۹</sup> فردریک گوگارتن<sup>۳۰</sup> و غیره.

در این رابطه، شگفت‌انگیز است که مجد برقی، در فصل دوم «سکولاریسم از نظر تا عمل» که به شرح «سکولاریسم و روند شکل‌گیری آن در غرب»<sup>۳۱</sup> می‌پردازد، با این که در فصل‌های دیگر کتاب ارزشمند خود و به درستی از نقش موثر لوتر و پروتستانتیسم سخن می‌گوید، اما در آن جا که فرانسه، اسپانیا، آمریکا و حتی روسیه (؟)<sup>۳۲</sup> را به طور خاص و جداگانه، به عنوان **نمونه‌های** سکولاریسم، بررسی می‌کند، از **نمونه‌ی شاخص** یا «مدل» آلمان که مرکز سکولاریزاسیون اروپا بود، نامی نمی‌برد.

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

- ۱- اختلاط «سکولاریسم» و «لانیسیته».
- ۲- اختلاط «سکولاریسم»، «عرف» و «جدایی دولت و دین».
- ۳- دریافت‌های یک سوپه از «سکولاریزاسیون».
- ۴- برداشت‌های بسیط و اختیاری از «سکولاریسم» و «لانیسیته».
- ۵- اختلاط «سکولاریسم»، «دموکراسی» و... «حکومت دموکراتیک دینی».
- ۶- ابهام دوگانه: در نظریه‌های ایرانی و در «سکولاریزاسیون» (نتیجه‌گیری).  
در زیر، با استناد به تالیفات نام‌برده، هر یک از عنوان‌های بالا را بررسی می‌کنیم.

## ۱- اختلاط «سکولاریسم» و «لانیسیته»

### (مجد برقی، مجد رضا نیکفر، سید جواد طباطبایی)

«لانیسیته»، 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 می‌گردد و یا این که آمیزش آشفته و مبهمی از دو مفهوم، در مقام تعریف و توضیح، انجام می‌پذیرد.

در «سکولاریسم، از نظر تا عمل»، به قلم مجد برقی، می‌خوانیم (تاکیدات از من است):

«سکولاریسم بی‌آمد روند لائیک شدن جامعه است».<sup>۳۳</sup> «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».<sup>۳۴</sup> «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. هر چند گاه برای اصطلاح سکولار معنای وسیع‌تر از لائیک در نظر گرفته می‌شود».<sup>۳۵</sup> «از لانیسیته تا سکولاریسم».<sup>۳۶</sup> «اگر پروتستانتیسم در لائیک کردن جامعه و... نقشی دارد، همین توجه به امر این جهان است».<sup>۳۷</sup> «سکولاریسم» به عنوان یک اصطلاح و یک مکتب فکری سال‌های سال و حتی بیش از یک قرن پس از لائیک شدن جوامع اروپایی، پیدایش».<sup>۳۸</sup>

مجد رضا نیکفر در «*طرح يك نظریه ی بومی در باره ی سکولاریزاسیون*» می نویسد (تاکیدات از من است):  
 «در پیوند تنگاتنگ معنایی با آن (اشاره به سکولاریسم است)، لائسیسم است». «*لائسیزاسیون زیر چتر مفهومی سکولاریزاسیون می گنجد. مراد از آن عمدتاً تصریح جدایی دین و دولت و تاکید ویژه بر این جدایی است. در فارسی امروزی، سکولار و لائیک مترادف هم دانسته می شوند، چنان که در معنایی برابر گاه می گویند روشنفکر سکولار، گاه روشنفکر لائیک*». «در ایران... می توان... مناسف بود که چرا ما در مفهوم پردازی ضعیف بوده ایم و نمی توانیم نامی یا مسما داشته باشیم که بتوان آن را هم دوش معنایی سکولاریزاسیون و به اعتباری لائسیزاسیون دانست».<sup>۲۹</sup>

اما «سکولاریسم» به هیچ رو پی آمد «لائیسیت» نیست؛ آن هم پی آمد چیزی که به گمان مجد برقعی، «مترادف» «سکولاریسم» دانسته می شود. به همین سان، لائسیزاسیون نیز، به خلاف نظر مجد رضا نیکفر، «زیر چتر سکولاریزاسیون» نمی رود. در واقع، نه از «لائیسیت» به «سکولاریسم» راه می بریم و نه به عکس، از دومی به اولی می رسیم. نه این از آن برون آید و نه آن از این برآید.

«سکولاریسم» و «لائیسیت» را به هیچ رو نباید همسان و همانند تصور کرد. در زبان های خارجی نیز مترادف هم نیستند و اگر در زبانی، مانند فارسی، برابر هم نهاده می شوند، از روی ناآگاهی نسبت به اختلاف و افتراقشان و یا به علت ناتوانی آن زبان و فرهنگ در برگردان این مقوله هاست؛ مقوله هایی که ریشه در یونان، روم، مسیحیت و تاریخ تمدن (فرهنگ، حقوق و سیاست...) مغرب زمین دارند.

سرنوشت غریب و شگفت انگیزی پیدا کرده است، سه مفهوم یونانی (لاتینی): لائوس، دیموس و سکولار. از لائوس، لائیسیت و لائیک؛ از دیموس، دموکراسی و دموکرات و از *aion* یونانی یا *Saeculum* لاتین، سکولاریسم و سکولار برآمده اند. سه مفهومی که تاریخ مغرب زمین را رقم زده اند؛ سه مفهومی که پس از ۲ تا ۳ هزار سال که از کاربردشان توسط هومر و آنتی ها می گذرد، همواره در کانون پرسمان اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایرانی قرار دارند.

سه اصطلاح «سکولار»، «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون»، بر اساس ریشه ی مشترک لاتینی *Saeculum* (یا *siècle* در زبان فرانسه) که معنای «سده» یا «دوران صد ساله» را می دهد، ساخته شده اند. واژه *Saeculum*، در کتاب مقدس، ترجمه ی *aion* یونانی است که نزد هومر، «نیروی حیات»، «زندگی»، «طول زمان» را بیان می کند. معنای اولیه این اصطلاح، طول عمر انسان یا یک نسل است و سپس نزد فلاسفه، چون افلاطون، معنای عمر جاویدان، جاودانگی یا ازلیت را کسب می کند. اما این واژه، خود، منشایی هند و اروپایی دارد و اشتقاقی است از *ai-o* به همان معنای مدت عمر یا قوه ی حیات. در سانسکریت نیز *ayu*، *ayuni*، *ayus* و *ayuh* را با همین مفهوم پیدا می کنیم. سپس در لاتین، واژه *aeuum* را داریم که به معنای زمان، مدت، عمر، نسل، سده یا دوره ی صد ساله و همچنین سلامتی و قوه ی حیات... است و معادل *aion* یونانی است و همان طور که گفتیم از یک ریشه ی مشترک هند و اروپایی نشات می گیرد. سرانجام در زبان عربی، «یوم» یا اسم جمع، «ایام»، را داریم که تشابه آن با *aion* یونانی و *aeuum* لاتین نمایان است. «یوم» عربی که به معنای روز، روزها، روزگار، ادوار، عصر، عهد، طول زندگی، دهر و جهان است باید از همان ریشه ی مشترک هند و اروپایی برآمده باشد.<sup>۲۰</sup>

بدین سان، «سکولاریزاسیون» را می توان 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 «گیتیان» و «گیتی گرایی» تفسیر نمود. اصطلاح نام برده، به مثابه ی مفهوم *Concept* در حوزه های مختلفی به کار رفته و می رود؛ در الهیات (مسیحی) و حقوق، در فلسفه (به ویژه فلسفه سیاسی)، در جامعه شناسی، در سیاست،

فرهنگ و هنر (از جمله در نقاشی)...

«سکولاریسم»، در **وجه سیاسی - اجتماعی** که **یکی از دامنه های** آن می باشد، **فرآیند تحول تدریجی و هماهنگ** دین (و نهاد کلیسا) و دولت و جامعه مدنی در جهت ملزومات «ایام» ما ست، که در نهایت به «سلطه ی دین و کلیسا» بر امور سیاسی و اجتماعی پایان می بخشد.

اما «لائیک»، «لائیسیت» و «لائیسیزاسیون»، از خاستگاه دیگری، از مبدایی یونانی، بر آمده اند. هر سه، از واژه ی laikos که خود نیز اشتقاقی از laos یونانی است سر چشمه می گیرند.

واژه ی Laos نزد هومر، و باز نزد او، عنوانی است که به «سربازان عادی» در برابر سران و فرماندهان ارتش اطلاق می شود. با تاسیس و تشکیل «شهر»، واژه های Laos و demos برای نامیدن يك چیز یعنی «مردم» به کار می روند. با این تفاوت که laos به انسان های منفرد یا افراد جدا از هم گفته می شود، در حالیکه demos به «اعضای شهر»، «شهروندان» یا مردمان مجتمع در مجلس شهر یا ecclesia اطلاق می شود. آن «مردمی» که در یونان پنجم پیش از میلاد در polis مجتمع هستند و در polis تعریف، تبیین و هویت دار می شوند. «شهر» یا polis یونانی - آتنی، «مکانی» است که از «شهروندان» تشکیل شده و به «شهروندان» تعلق دارد؛ محل هم-زیستی و هم-ستیزی stasis است. سرانجام، «شهروندان» (به استثنای زنان، بردگان و خارجیان) مردمی هستند که در اداره ی 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<sup>۲۱</sup>)، چون افرادی «همسان» homoioi و «برابر» isoi، شرکت می کنند.

واژه ی laoi مشتق دیگری از laos است که به مردم عادی جامعه، یعنی عوام، در تمایز با صاحب منصبان اطلاق می گردد و در نوشته هایی که به زبان یونانی در باره ی مصر باستان موجود است، مصریانی را گویند که از کاهنان و مقامات دینی «جدا» یند.<sup>۲۲</sup>

اما laic یا laïque واژه ای لاتینی است که از سده دوازده میلادی در گفتمان کلیسایی و به ویژه پس از سده شانزده در اروپا متداول می شود. این واژه نیز از همان کلمه ی یونانی laikos برآمده است. در زبان لاتین، laikos یا laicus چون صفت به کار می رود و به معنای آن چیزی است که به «لائوس» یا مردم تعلق دارد، ناشی و یا برخاسته از مردم است. چیزی را گویند که عمومیت دارد، مشترک است، خارج از حوزه ی اداری و رسمی است، غیر دولتی است، مدنی (غیر نظامی) در برابر نظامی است.

اصطلاح لائیک، ابتدا، در دوران معروف به سده های میانی، در حوزه ی کلیسای مسیحی مطرح و به کار برده می شود. معنای لائیک در آن زمان، **به گونه ای مشخص**، با ساختارمندی کلیسا چون جامعه ای دینی در ارتباط است. بدین ترتیب که جامعه ی مسیحی به دو «طبقه» یا دسته تقسیم می شود: لائیک ها laïcs و روحانیون clerics.

لائیک ها آن دسته از اعضا جامعه ی دینی یا مردمان مؤمنی هستند که در قبال کلیسای مسیح وظایف دیگری جز آن چه که غسل تعمید از آنان می طلبد، بر عهده ندارند. لائیک ها، در يك کلام، مسیحیان عادی، «خلق مسیح» یا اعضای ساده ی کلیسا هستند.

اما کلیسا یا ecclesia نیز از یونانی برگرفته شده است. در آن سده ی پنجم پیش از میلاد، این واژه به مجلس شهر اطلاق می شود و به معنای «فراخواندن» یا «دعوت» است: فراخواندن مردم، دعوت از مردم برای تجمع. در لاتین و در زبان کلیسایی، به معنای تجمع مؤمنین است. اصطلاح فوق از ریشه ی Kaleo بر آمده است که به معنای صدا زدن، سر و صدا، خبر کردن، اعلام کردن، ابراز داشتن است. خود این افعال در زبان لاتین از ریشه ی هند و اروپایی KLE

نشأت می گیرند که واژه «کلام» در زبان ما نیز احتمالاً از همین ریشه است. بدین سان، «کلیسا» و «کلام» می توانند از يك ریشه باشند.

بخش دیگر جامعه ی کلیسایی و «جدا» از لائیک ها را روحانیون clerics تشکیل می دهند. این واژه از Kleros و Kolaphos یونانی برگرفته شده که به معنای «بُرش» یا جدا شدن ناشی از سرنوشت است. کلیساوندان یا کارمندان کلیسا، به مثابه ی افرادی که سرنوشت، آن ها را از سایر مؤمنین «جدا» کرده است، بر خلاف لائیک ها، در جامعه ی مسیحی و در ساختار سلسله مراتبی دینی، دارای رتبه، شغل، منصب، مقام، قدرت و نفوذند. آن ها، به نمایندگی از کلیسا، در حکومت و نهاد های دولتی، در انجمن ها و مؤسسات فرهنگی و در نظام تعلیم و تربیت... وظایف اداری، فرهنگی و آموزشی بر عهده دارند.<sup>۲۳</sup>

سرانجام، «لائیسیته»، چون مفهومی سیاسی - اجتماعی که در نیمه ی دوم قرن ۱۹ ابداع می شود، ناظر بر يك **گسست سیاسی معین و خاصی** است. فرآیندی رادیکال که در طی آن، دولت<sup>۲۴</sup> و نهاد های عمومی (دولتی) از کلیسا ها «جدا» می شوند. و این «جدایی» بدین معناست که کاملاً به صورت «مستقل» و «خودمختار» - بدون ارجاع به دین یا مذهبی - در اداره ی امور خود عمل می کنند. لائیسیته، **در آن معنای تاریخی که به ویژه در فرانسه کسب کرده است، از دو رکن تفکیک ناپذیر تشکیل می شود:**

۱- دولت آزادی های مذهبی را تامین و تضمین می کند و در امور ادیان و کلیسا ها - که **مستقل از دولت** اند - دخالت و اعمال نفوذ نمی کند.

۲- دولت **در حوزه ی عملکرد خود** یعنی در گستره ی آن چه که **بخش عمومی (دولتی)** می نامند که به همگان تعلق دارد، هیچ مذهبی را تبلیغ نمی کند و هیچ دینی را به رسمیت نمی شناسد.

**پیش شرط** «جدایی» دولت و دین، انفصال دیگری است که «**جدایی دولت و جامعه مدنی**» نام دارد که در عصر جدید مناسبات سرمایه داری، تکوین دولت - ملت و جامعه ی مستقل مدنی به وقوع می پیوندد.

بدین سان، «سکولاریسم» و «لائیسیته» چون دو «منطق- فرآیند» متفاوت و متمایز، دو مرحله از يك روند واحد را تشکیل نمی دهند و یا دو برهه از يك زمان مشترک نیستند. «سکولاریزاسیون» پس از «لائیسیته» به وجود نمی آید بلکه، در معنای «دنیوی شدن» دین و کلیسا، همان طور که اشاره کردیم، از سده های میانی اروپا آغاز می شود. از سوی دیگر، «لائیسیته» مبدأ معینی ندارد (چون انقلاب فرانسه در ۱۷۸۹، به تعبیر مجد برقی)، چه هشتاد سال پس از آن واقعه است که جنبش سیاسی و اجتماعی برای تحقق «لائیسیته» (اصطلاحی که در این زمان بر سر زبان ها می افتد) در فرانسه شکل می گیرد و در اوایل سده ی بیستم یعنی در ۱۹۰۵ است که قانون موسوم به «جدایی دولت و کلیساها» از مجلس ملی این کشور می گذرد.<sup>۲۵</sup>

در این میان، نقطه نظر **جواد طباطبایی** در «**دیباچه ای بر نظریه ی انحطاط ایران**» در ردِ همانند سازی سکولاریسم و لائیسیته، با این که خالی از لغزش هایی نیست، اما دارای اهمیت است:

**«گاهی واژه laïcité را با اصطلاح secular معادل می گیرند 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. جز فرانسه، مکزیک و با مسامحه ای ترکیه - که از این حیث، مقلد فرانسه است - هیچ يك از نظام های حکومتی اروپای مسیحی را نمی توان «لائیک» خواند.»<sup>۲۶</sup>**



**جواد طباطبایی** اما، با تأکید به حق بر نا مترادف بودن «سکولار» و «لائیک»، خود مرتکب خطایی می شود.

اصطلاح *laïcité* همان طور که گفتیم و در «آن چیست که لائیسیته می نامند؟» به تفصیل توضیح داده ایم،<sup>۴۷</sup> برای نخستین بار در نوامبر سال ۱۸۷۱ در فرانسه، در یکی از جلسات شورای شهر در حومه ی پاریس که در باره ی «لائیسیته در نظام آموزشی» شور می کردند، مطرح می شود. اما در حقیقت، **تکوین لائیسیته** به معنای «عدم دخالت دولت در امور دین و کلیسا»، «جدایی دولت و نهادهای عمومی از ادیان و کلیساها» و «آزادی های مذهبی»، **به صورت واقعی و مستمر** در جمهوری سوم فرانسه (از ۱۸۷۰ به بعد) و در پی سال ها مبارزات اجتماعی، سیاسی و پارلمانی... انجام می پذیرد. البته در انقلاب فرانسه و در «دوره ی ترور»، ژاکوبین ها علیه کلیسا دست به اقداماتی رادیکال و لائیک می زنند. اما از يك سو، عمر این دوره بسیار کوتاه بود و از سوی دیگر، با دخالت مستقیم و آشکار در امور دینی، سرکوب و منع آزادی های مذهبی، تخریب اماکن دینی و کلیساها... دولت انقلابی یکی از دو اصل بنیادین لائیسیته یعنی تامین آزادی های دینی و عدم دخالت در امر ایمان را زیر پا می گذارد. پس از دوران انقلاب، مناسبات دولت و دین در فرانسه مراحل پر نشیب و فرازی را سیر می کند. از آن جمله است «توافق نامه»<sup>۴۸</sup> ناپلئون یا انعقاد قرار دادی میان دولت امپراطوری با کلیسای کاتولیک وابسته به واتیکان و سپس، در اثر باز گشت سلطنت متحد کلیسا، برقراری مجدد امتیازات کلیسا و تصریح «دین اکثریت» در قوانین پایه ای کشور.

سرانجام باید تأکید کنیم که اگر، به درستی، تنها در کشور فرانسه است که لائیسیته تقریباً بطور کامل و واقعی تحقق می پذیرد، اما «**منطق لائیسیته**» را می توان، کم و بیش، طی دوره های تاریخی، در اکثر کشور های اروپای غربی که دارای سنت کاتولیکی نیرومند و به همان سان مبارزات ضد «*کلریکال*» نیرومند بوده اند، چون بلژیک، اسپانیا، پرتغال و... تا حدی و در دوره هایی... ایتالیا مشاهده کرد.<sup>۴۹</sup>

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

## ۲- اختلاط «سکولاریسم»، «عرف» و «جدایی دولت و دین»

(مجد برقی، علی رضا علوی تبار، عبدالکریم سروش)

در پاره ای از متن های نامبرده، «سکولار» و «لائیک» را «عرفی» و «سکولاریسم» را «جدایی دولت و دین» خوانده اند. در هر دو مورد خطای سنگینی سر می زند.

**مجد برقی** در «سکولاریسم، از نظر تا عمل» می نویسد (تاکیدات از من است):

«**لائیسیته یا عرفی شدن به معنی جدا شدن مذهب از نهاد های عمومی و واگذاری آن ها به دولت است.**»<sup>۵۰</sup> «**دو مفهوم لائیک و سکولار ... عموماً عرفی ترجمه می شوند.**»<sup>۵۱</sup> «**سکولاریسم** یا «**نظام عرفی**» یا «**جدایی دین و حکومت**»<sup>۵۲</sup> «**لائیک**» در زبان فارسی به «عرفی» و «غیر دینی» و سکولار به «عرفی» و... ترجمه شده است»<sup>۵۳</sup> «**به جای هر دو اصطلاح لائیک و سکولار کلمه ی «عرفی» را برای آن ها به کار می بریم. و از آن روی که در این نوشته کاربرد سیاسی این مفاهیم مورد نظر است، لذا**

همه جا مقصود مان از این اصطلاحات، جدایی نهاد دین از حکومت می باشد - همان که در غرب تحت عنوان «جدایی کلیسا از حکومت» از آن یاد می شود.<sup>۵۴</sup> «اگر پروتستانیسم در ... آماده کردن (جامعه) برای جدایی دین از حکومت نقشی دارد، همین توجه به امر این جهان است.»<sup>۵۵</sup> «بدین ترتیب ملاحظه می شود که در غرب، کشور های مختلف با انگیزه های مختلف و از راه های مختلف مسیر جدایی کلیسا و نهاد های دینی از حکومت و یا به اصطلاح معروف در ایران دین از حکومت را پیموده اند.»<sup>۵۶</sup>

علی رضا علوی تبار در رساله ای تحت عنوان «سکولاریسم و دموکراسی»، با صراحت مطلقاً، «سکولاریسم» را «جدایی دین و...» معنا می کند (تاکیدات از من است):

«شاید برابر نهاده ی فارسی «دین جدایی» برای آن (منظور سکولاریزاسیون است) مناسب تر از سایر برابر نهاده ها باشد.» «کاربرد های مختلف سکولاریسم: ... ۲- خصوصی سازی 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 و سیاسی. ذیل این کاربرد می توان از سه کار برد جزئی تر سخن گفت: ۳/۱: جدایی دین از حکومت (Separation of religion and state) . ۳/۲: جدایی دین از دولت (Separation of religion and government) . ۳/۳: جدایی دین از امور سیاسی (Separation of religion and politics) ... با نگاهی به کاربرد های مختلف سکولاریسم و مقایسه ی آن با ارکان اندیشه ی دموکراسی می توان گفت که تنها يك شکل از سکولاریسم برای داشتن دموکراسی ضروری است. آن شکل از سکولاریسم هم عبارت است از «جدایی دین از حکومت».<sup>۵۷</sup>

و عبدالکریم سروش در «دین و دنیای جدید»، «جدایی دولت و دین» را یکی از ثمرات «سکولاریسم» می شناسد و می نویسد (تاکیدات و نکته ی سوالی یا توضیحی در داخل پارانتر از من است):

«توصیف غلطی نیست اگر بگویم که ما در عصر سکولاریسم زندگی می کنیم. پی آمد های ساده ی سکولاریسم این است که دین و دولت از هم جدا بشوند... این که سکولاریسم را بر مبنای جدایی دین از دولت تعریف می کنند، هم سطحی است و هم گمراه کننده است. ریشه ی سکولاریسم خیلی عمیق تر از این هاست. جدایی دین از سیاست (سیاست یا دولت؟) در واقع یکی از ابتدایی ترین میوه هایی است که از شاخه ی آن درخت (سکولاریسم) می توان چید».<sup>۵۸</sup>

در بررسی نظرات فوق، ابتدا باید تصریح کنیم که «سکولار» و «سکولاریزاسیون»، «لائیک» و «لائیسیزاسیون» برابر هایی در زبان، فرهنگ، فلسفه، دین، سنت، سیاست، جامعه و تاریخ ایران ندارند و نمی توانند داشته باشند. تلاش هایی که در برگردان این مفاهیم به فارسی صورت گرفته و می گیرد، ساختن معادل هایی چون «دین- جدا» یا «دین - جدا گری»<sup>۵۹</sup> و به ویژه برابر نهاده های مرسوم چون «عرف»، «عرفی» و «عرفیت»، نه تنها نا دقیق و نارسایند، بلکه اصولاً غلط می باشند. از این رو، همان طور که مفاهیمی چون «دموکراسی»، «سوسیالیسم» و «امپریالیسم» را از واژگان غربی وارد زبان خود کرده ایم، منطقی تر است که با مقوله های «سکولار»، «سکولاریسم»، «لائیک» و «لائیسیت»... نیز، که در تاریخ، فرهنگ، دین و سیاست غرب روییده، رشد کرده و متحول شده اند، به همین صورت رفتار کنیم یعنی آن ها را در شکل و بیان «خارجی» یا جهان روای شان پذیرفته و «از آن خود» سازیم.

اما به هر صورت آن چه که مسلم است؛ «عرف» به هیچ رو نمی تواند معادل صحیح و ایرانی شده ی «سکولاریسم» یا «لائسیته» ی غربی باشد. «عرف» در زبان عربی چیزی را گویند که معروف، مشهور و آشناست؛ جزو سنت و عادت می باشد؛ معمول، مرسوم، رایج و متداول است.<sup>۶۰</sup> حتا در خود زبان عربی، «سکولار» و «سکولاریسم» را «عرف» نمی گویند بلکه «علمانی»، «علمنت» و «علمانیت» (به فتح یا به کسر عین) ترجمه کرده اند.<sup>۶۱</sup> که هم می تواند «علمی کردن» و هم «عالمی کردن» (یا «دنیوی کردن») را معنا دهد. این اصطلاح دومی، البته، به «سکولاریسم» نزدیک تر است.

«عرف»، در مفهومی که در فرهنگ و تاریخ ایران کسب کرده است، نه قادر است مضمون شناخته شده ی تاریخی «لائسیته» یعنی دو اصل «جدایی دولت و دین» و «آزادی های مذهبی در جامعه ی مدنی» را بیان کند و نه ترجمان مضمون «سکولاریسم» یعنی «این زمانی» شدن حوزه های مختلف اجتماعی، «دنیوی» شدن دین و تحول تدریجی و هماهنگ ارکان جامعه به سوی «خروج از سلطه ی دین»، باشد. از سوی دیگر، «عرف» چون سنت، عادت و رسم، بر خلاف ادعایی که می شود، ضرورتاً «غیر دینی» نیست زیرا می تواند از ادیان، آیین ها و سنن پیشین با خصلتی دینی برآمده باشد و در حقیقت تضاد و تناقضی با دین مسلط حاضر نداشته باشد. در این باره، **مجدد رضا نیکفر**، به درستی خاطر نشان می سازد:

**«عرف به معنای آن چیزی است که... شرع آن را امضا می کند، تحمل می کند یا در صدد تغییر آن بر می آید، چنین چیزی لزوماً سکولار نیست و می تواند از سنت دینی و دین خوی دیگری جز دین مرکز آمده باشد.»<sup>۶۲</sup>**

اما خطای بزرگ دیگر، اختلاط «سکولاریسم» و مقوله ی «جدایی دولت و دین» است. باید تاکید کنیم که «سکولاریسم» با هر گونه مفهوم «جدایی» (از دین) بیگانه است. در «سکولاریسم»، دولت و نهاد های عمومی از دین و کلیسا هرگز «جدا» نمی شوند. مفهوم «جدایی»<sup>۶۳</sup> دولت از دین و کلیسا در منظومه ی نظری و عملی «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» محلی از اعراب ندارد. مقوله ی «جدایی»، «گسست» یا «انفکاک» دین و کلیسا تنها در «منطق - فرآیند» «لائسیته» یافت می شود. در «منطق - فرآیند» «سکولاریسم»، «پیوند» دولت و نهاد های عمومی با دین و کلیسا هرگز قطع نمی گردد، لیکن در این جا ما با دولت، نهاد های جامعه مدنی و کلیسای سروکار داریم که در هم کاری، هم یاری و هم بستگی با هم، خود نیز متحول، متجدد و «امروزی» می شوند و در این سیر تحول و تقابل مسالمت آمیز و غیر آنتاگونیستی، دین موضع مسلط خود را در جامعه به تدریج از دست می دهد. در مناطقی که روند «سکولاریزاسیون» را طی کرده اند یعنی در کشور های پروتستان یا چند مذهبی چون دانمارک، آلمان، هلند، انگلستان و... مناسبات دولت و کلیسا (یا کلیساهای) هیچ گاه مبتنی بر «جدایی» و «استقلال» کامل آن ها نبوده و نیست.<sup>۶۴</sup>

در انگلستان، چون یکی از نمونه های «منطق سکولاریسم»، پادشاه در راس کلیسای انگلیکن، «پاسدار دیانت» است. کلیسای «مستقر» حقوق به رسمیت شناخته شده ای دارد، تحت کنترل پارلمان است، دارای نمایندگانی در مجلس اعیان است و از پارانه ی دولتی برای تامین حیاتش بهره مند است.

در آلمان نیز، چون نمونه ی دیگری از فرآیند «سکولاریزاسیون» در اروپا، با این که طبق قانون پایه ای ۱۹۴۹، "کلیسای دولتی وجود ندارد" و دولت از لحاظ مذهبی بی طرف است، اما همین دولت، طبق روابط و قوانینی، پیوند های خود را با کلیساهای مختلف حفظ کرده است و از جمله، سهمی از مالیات شهروندان را به امور کلیساهای اختصاص می دهد.

تصریح کنیم که اگر امروز در مغرب زمین، دو نهاد دولت و دین کاملاً مستقل از یک دیگر هستند و سه قوای اجرایی،

قانون گذاری و قضایی در اداره ی امور خود و جامعه از هیچ دین و کلیسایی پیروی نمی کنند، این همه حاصل تحولاتی است که کشور های غربی طی بیش از سه سده پیموده اند. اما در همین جا باید تاکید کنیم که این فرجام مشترك و واحد، از مسیر های مختلف و با پیش گرفتن منطق های متمایز و گاه متضاد که به طور عمده در دو منطق - فرآیند «سکولاریزاسیون» و «لائیسیزاسیون» مشخص کردیم، حاصل شده است.

در آخر باید اضافه کنیم که «سکولاریسم» یا «لائیسیته» به هیچ رو نمی خواهند دین را از «سیاست»، «جدا» نمایند (بنا به گفته ی عبدالکریم سروش) و یا دین را «خصوصی» سازند و از زندگی اجتماعی جدا کنند (بنا به گفته ی علی رضا علوی تبار). «جدایی دولت از دین»، نه به معنای ممانعت از فعالیت سیاسی آزادی دین باوران است و نه به مفهوم «دعوت به جدا کردن دین از جامعه». در فصل های بعدی اشاره خواهیم کرد که درست بر خلاف چنین تعاریف و تفاسیر ناروایی، «سکولاریسم» و «لائیسیته»، با نفی و لغو دین سالاری (دین دولتی یا دولت دینی)، در حقیقت، امکان و شرایط مساعدی برای بسط و گسترش مذهب در جامعه ی مدنی، فراهم می آورند.

## ۲- دریافت های يك سوپیه از «سکولاریزاسیون»

### (عبدالکریم سروش، سید جواد طباطبایی، مراد فرهاد پور)

ایراد اساسی مهمی که به بیشتر مطالعات ایرانی در باره ی «سکولاریزاسیون» وارد می دانیم این است که از این «مفهوم - فرآیند» تاریخی، تعریف و تفسیر واحد و يك جانبه ای ارایه می دهند و طبعاً در پرتو چنین برداشت يك سوپیه و نا کاملی است که استنتاج های غلطی هم به عمل می آورند.

مقوله ی «سکولاریزاسیون» به سختی «تعریف» بردار است؛ بدین سان که در چهارچوب معنایی بسته و ثابتی، تن به تعریف نمی دهد. در حالی که بسیاری می خواهند تمامی مختصات عصر جدید را در این «فرمول معجزه آفرین» بگنجانند.

**فردريك نيچه** دشواری «تعریف» برخی مفاهیم را چنین توضیح می دهد:

**«هر مفهومی که در آن نشانه های معنایی فرآیندی کامل خلاصه شده باشد، تن به تعریف نمی دهد.»**

**تنها آن چیزی تعریف بردار است که فاقد تاریخ باشد».**<sup>۶۵</sup>

البته، اگر نخواهیم هم چون نيچه مبالغه کنیم، هر آن چه که تاریخی دارد می تواند «تعریف پذیر» باشد، اما نه تعریفی یگانه، معلوم و مسلم و بی ابهام از لحاظ نشانه شناسی<sup>۶۶</sup> بلکه به گونه ای که امکان برآمدن طیفی از معنا ها و نامعلومی های تا کنون نهان را همواره باز گذارد. از آن جمله است «سکولاریزاسیون» که به سان مقوله و پدیده ای چند دامنه و چند جانبه، در چهارچوب تعریف و تفسیر معین و یگانه ای قرار نمی گیرد.

در این مورد، نزد صاحب نظران ایرانی ما، سه گونه تعریف ناقص و يك جانبه از «سکولاریسم»، می توان تمیز داد. یکی، برداشت **عبدالکریم سروش** است که «سکولاریسم» را در «دین زدایی» و «عقل باوری» عصر جدید خلاصه و محدود می کند. دیگری، نقطه نظر **سید جواد طباطبایی** است که در «سکولاریسم»، تنها جنبه ی «دنیوی شدن مسیحیت» را مورد توجه قرار می دهد. و سپس، دریافت تقلیل گرایانه ی **مراد فرهاد پور** است که «جوهر تاریخی سکولاریسم» را در «فرآیند سلب مالکیت از کلیسا» برجسته می کند. هر سه، با این که اذعان به وجود برداشت های مختلف از «سکولاریسم» دارند، لیکن، خود، در دام یک جانبه نگری می افتند و «تعریف» یگانه و يك

سویه و در نتیجه ناقص و در نهایت نادرستی از این پدیده ارایه می دهند.

## - عبدالکریم سروش

عبدالکریم سروش، در دو متنی که از او نام بردیم («دین و دنیای جدید» و «معنا و مبنای سکولاریسم») تفسیر يك سویه از «سکولاریسم» خود را چنین می توضیح می دهد (تاکیدات همه جا از من است):

«در عصر جدید، سکولاریسم به معنای کنار گذاشتن آگاهانه ی دین از صحنه معیشت و سیاست معرفی شده است. حکومت سکولار، حکومتی است که با دین ضدیت ندارد، اما دین را نه مبنای مشروعیت خود قرار می دهد و نه مبنای عمل».<sup>۶۷</sup>

«پس سکولاریسم عبارت شد از توجه کردن به این عالم ماده و چشم برگرفتن از مراتبی که وراثت این حیات تنگ مادی ما قرار دارد. و این چشم برگرفتن در دو جا تحقق پیدا می کند: یکی در اندیشه های ما و دیگری در انگیزه های ما. یعنی انسان دانستنی های خود را منحصر می کند به آن چه در این عالم ماده می شود دید و خواند، این می شود سکولاریسم در اندیشه. از آن طرف، انگیزه های ما هم سکولار بشود بدین معناست که انسان فقط برای همین حیات و برای همین معیشت دنیوی و همین دنیا جوش بزند و تمام تلاش خود را معطوف به این امر بکند... معنای سکولاریسم دقیقاً این است».<sup>۶۸</sup>

«سکولاریسم همه ی انگیزه ها را غیر دینی می کند، از جمله انگیزه های سیاسی، انگیزه های آموزشی و اصولاً هر انگیزه ای را... به این ترتیب سکولاریسم در همه ی ابعاد و شئون زندگی پیاده می شود... و در واقع... جای مذهب را می گیرد. این که می گویند سکولاریسم ضد مذهب نیست البته سخن درستی است، سکولاریسم ضد مذهب نیست، اما بد تر 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 می دهد، انگیزه ای که دیگر احتیاجی به دین باقی نمی گذارد. به اندیشه ی شما رنگ دنیوی میزند، به طوری که رنگ دینی را از آن می زداید».<sup>۶۹</sup>

«در مغرب زمین، اقلّاً سه-چهار قرن است که سکولاریسم، به این معنا و با این تعریف مشخص که گفتم، متولد شده است. یعنی، اولاً سعی کرده اند آفت هایی را که از تصرفات عاملان و متولیان دین پدید می آید حذف کنند، ثانیاً به عقل رجوع کنند، آن هم عقل جمعی».<sup>۷۰</sup>

«سکولاریسم چیزی نیست جز علمی و عقلانی شدن تدبیر اجتماع... «علمانیت» به معنای «علمی بودن یا علمی شدن» را باید دقیق ترین ترجمه ی سکولاریسم دانست».<sup>۷۱</sup>

بدین سان، عبدالکریم سروش معنا و مبنای «سکولاریسم» را به یکی از دامنه های آن فرو می کاهد: «غیر دینی»، «علمی» و «عقلانی» شدن همه چیز در عصر جدید، از اندیشه ها و انگیزه ها تا معیشت و حکومت؛ آن هم در يك تعبیر رایج و مطلق گرایانه از عقلانیت و علمانیت غربی. بر پایه ی چنین تعریف يك سویه ای از «سکولاریسم» است که او می تواند به نتیجه گیری دلخواه خود برسد، یعنی با مطلق کردن «سکولاریسم» چون «عقل گرایی محض»، «نفع طلبی» و با فروکاستن این پدیده به «دنیای کوچک» انسان «جدید» «متصرف» در برابر عالم «انسان دیندار» متوسل «به حضور خداوند»، سخن از «راه خروج از سکولاریسم» راند:

«اگر ... آدمی مسخر این اندیشه سکولار شود... عالم آدمی خلی کوچک تر خواهد شد... از عقلانیت محض يك نوع خود خواهی بیرون می آید...<sup>۷۲</sup> آیا این همان راهی نیست که اخلاق سکولار جدید در پیش گرفته است و با طرح کردن فواید و لذات افعال (یوتی لی تاريسم) و کشف رابطه ی آن ها به نحو عقلی و تجربی، اخلاق را عاری و فارغ از اندیشه ی خدا کرده است... و فقط از سود و زیان افعال سخن می گوید؟... قصه ی سکولاریسم قصه ی عقل غیر دینی است... اگر دریدنی باشد (منظور دریدن حجاب میان دین و عقل غیر دینی است که همان عقل فلسفی است)، راه خروج از سکولاریسم است».<sup>۷۳</sup>

«سکولاریزاسیون»، در یکی از میانی آن، فرآیند «خود مختار»<sup>۷۴</sup> شدن انسان غربی در این جهان و از جمله «رهایش» او از قیمومیت و سلطه ی دین و کلیساست. در این جنبه، سکولاریسم ریشه در اندیشه ی «روشنگری»، در نقد دین و در اعتراضات و مبارزات ضد روحانیت گرایی دارد. اما حتا در این دامنه ی غیر دینی و ضد دین سالاری اش، «سکولاریزاسیون»، به هیچ رو، به معنای «راسیونالیسم» مطلق، «علمانیت» محض و «دین زدایی» از جامعه، آن طور که عبدالکریم سروش تعبیر می کند، نیست بلکه بطور عمد به مفهوم نسخ امتیازات و اقتدارات کلیسا و صاحب منصبان دینی در زمینه های مختلف اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است.

اما «سکولاریزاسیون» دارای جنبه ی مهم دیگری نیز هست که به کلی از دیده ی عبدالکریم سروش (آگاهانه؟) پنهان مانده است که همانا «این جهانی شدن دین» و در اینجا، مسیحیت و یهودیت است. ادیانی که امکان «خروج» از قیمومیت و سلطه ی دین را خود فراهم می کنند. در این جا، در این معنای دوم از «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون»، دیگر خبری از «رقیب و جانشین مذهب» بودن، «بد تر از مذهب» بودن، «رنگ دینی را از اندیشه» زدودن، «اخلاق را از اندیشه خدا» عاری و فارغ کردن و یا «فقط از سود و زیان افعال» سخن گفتن... نیست. به عکس، در این جا، صحبت از «اصلاح و انطباق و امروزی شدن دین» می شود؛ در این جا، فاعل و مفعول «سکولاریزاسیون»، همانا خود دین است.

می دانیم که «سکولاریسم»، از جمله، ریشه در جنبش «اصلاح دین» و «پروتستانتیسم» دارد؛ یعنی در آن برداشت خاص دینی از مناسبات انسان با خدا که مستقیماً به ایمان و وجدان ذهنی هر فرد، مستقل از اتوریتها و مقامات کلیسایی، توسل می جوید و از این طریق، راه «خودمختاری» انسان «در این جهان» را هموار می سازد.

اما تفسیر دینی دیگری از «سکولاریسم» نیز وجود دارد که «یزدان شناسی سکولاریزاسیون» نام دارد. نگاهی که «ایمان» را در برابر «گیتی گرایی»<sup>۷۵</sup> قرار نمی دهد بلکه به عکس، امکان «سکولاریزاسیون» را در خود ایمان می جوید. در این جا، «گیتی» خدا نیست و در عین حال دشمن خدا هم نیست. جهان حرف کسی را می زند و سپاس کسی را می گوید که او را آفریده است. در این جا، از بُت پرستی که جهان را در خود فرو می برد و خودمختاری جهان را چون يك خودمختاری آفریده شده، انکار می کند، خبری نیست. در یزدان شناسی مسیحی، تسجد خدا (در تن مسیح)<sup>۷۶</sup> هم بر منزلت جهان تاکید دارد و هم بر تمایز آن از خدا. بدین سان، «سکولاریزاسیون» می تواند چون تداوم «الوهیت زدایی از جهان توسط خدا»<sup>۷۷</sup> در طی زمان، به نظر آید. جهانی که به دست انسان ها سپرده شده است و در نتیجه باید بنا بر علل و عوامل عینی و واقعی اش، شناخته شود، از لحاظ سیاسی توسط دولت و با استفاده از راهکارها و فن آوری های زمانه اداره و سازمان دهی شود... در این جاست که می توان از مسیحیت یا یهودیت سخن راند که با تاکید بر خودمختاری انسان ها 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»<sup>۷۸</sup> در می آید.

## – سید جواد طباطبایی

اما دریافت **سید جواد طباطبایی** از «سکولاریزاسیون» در «**دیباچه ای بر نظریه ی انحطاط ایران**» از جهت دیگری ناقص و يك جانبه است. او در این پدیدار، تنها یکی دیگر از دامنه های آن یعنی وجه مربوط به «**گیتی گرایی مسیحیت**» را مشاهده می کند. پس او نیز چون عبدالکریم سروش، البته از چشم انداز دیگری، با دریافتی يك سویه از «سکولاریزاسیون» و تقلیل آن به «**تحولی در مبانی نظری الهیات مسیحی**»، به نتیجه ی دلخواه خود یعنی «**سالبه ی به انتفا موضوع**» دانستن «سکولاریزاسیون» می رسد. (در فرازهای زیر، تاکیدات و تذکر درون پارانتز از من است):

«**نکته اساسی در تمایز میان اسلام و مسیحیت این است که مسیحیت، به گونه ای که در نخستین سده های 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.**»<sup>۷۹</sup>

«در تمدن مسیحی، تاریخی جز «**تاریخ قدسانی**» یعنی شرح ظهور و بطون امور «**قدسانی**» و قلمرو «**ایمان**»، نمی توانست تدوین شود. تکوین تاریخ در قلمرو مسیحیت نیازمند **تحولی در مبانی نظری الهیات بود که بر حسب معمول از آن به *sécularisation* تعبیر می کنند.**»<sup>۸۰</sup>

«**الهیات مسیحی... مکانی در بیرون ساحت «قدسانی» را به رسمیت نمی شناخت و همین امر موجب شد که در سده های میانه ی متاخر، مسیحیت، با تجدید نظری در مبانی فهم خود، نسبت میان دین و دنیا – یا شرع و عرف و عقل و ایمان – را مورد توجه قرار دهد. در واقع، آن چه *sécularisation* خوانده شده، جز **بازاندیشی** (منظور، بازاندیشی توسط 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.»<sup>۸۱</sup>**

«**با *sécularisation* دوره ای جدید در تاریخ مسیحیت و الهیات مسیحی آغاز شد... *sécularisation* آغاز دوره ای نو در تاریخ مسیحیت و حادثه ای بود که راه تحول آتی را باز کرد.**»<sup>۸۲</sup>

«**اسلام، به خلاف مسیحیت، دین دنیا هم بود. با توجه به تعبیری که در مورد مسیحیت به کار گرفته شد، می توان گفت که کوشش برای *sécularisation* اسلام – که دست کم صد ساله است – اگر بتوان گفت «**سالبه ی به انتفا موضوع**» است زیرا *sécularisation* اسلام در درون اوست و اسلام نیازی به آن نداشته است... اسلام از همان آغاز *Secular* بود.»<sup>۸۳</sup>**

جواد طباطبایی، به خلاف مجد برقعی، عبدالکریم سروش یا مجد رضا نیکفر که **دامنه ی «دینی» سکولاریزاسیون** («دنیوی شدن مسیحیت») را مورد توجه و تامل خود قرار نمی دهند، به راستی بر این جنبه از قضایا (گر چه کمی با عراق) تاکید می ورزد. اما إشکال بحث او در این جا نیست و پاسخ مجد رضا نیکفر به او و حسن حنفی نیز قانع کننده نیست، زیرا که این پاسخ، خود، هم چنان بر درك يك سویه ای از «سکولاریسم» استوار است و افزون بر این می خواهد **تنها** با **سلاح** «سکولاریزاسیون» به جنگ مخالفان یا منقدان آن در جهان اسلام رود، کاری که از این طریق، ناممکن است.

مجد رضا نیکفر، در پاسخ به حسن حنفی، روشنفکر دینی مصری، که گفته است:

«**اسلام در ذات خود دینی است سکولار؛ از این رو به يك سکولاریسم اضافی برگرفته از تمدن غربی**

## نیاز ندارد»

و هم چنین در پاسخ به جواد طباطبایی که نظری مشابه طرح نموده و ما آن را در بالا نقل کردیم، می نویسد: (تاکیدات از من است)

**«سکولاریزاسیون فرع مساله ی تکوین دولت مدرن است. این نکته يك واقعت اساسی تاریخی را بیان می کند... اگر مفهوم های سکولار و سکولاریزاسیون را دقیق و همه جانبه به کار بریم این هر دو سخن (گفته ی حسن حنفی و جواد طباطبایی در باره ی سکولاریزاسیون) را باید بی معنا یا دست کم شگفت انگیز اعلام کنیم، چون از نکته ی روشی بالا این نتیجه را می گیریم که مساله ی سکولاریزاسیون را باید در اصل در پیوند با موضوع صورت بندی دولت مدرن بررسی کنیم نه دین. سخن حنفی در این مورد که «اسلام در ذات خود دینی است سکولار» بدان می ماند که بگوییم اسلام در ذات خود فرآورنده ی دولت مدرن است».<sup>۸۴</sup>**

استدلال فوق، به نظر نگارنده، از آن جهت نمی تواند راهگشا و رضایت بخش باشد که محور تعبیر و تفسیر صرفاً «مدرن گرایانه» ای از «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» است، بدین معنا که پدیدار را در یکی از دامنه ها و معنا هایش «تقلیل» می دهد. در واقع، با عطف توجه **تنها** به یکی از زمینه ها و دامنه های «سکولاریزاسیون» - «سکولاریزاسیون» چون جنبه ای از «مدرنیته» که تشکیل و تکوین دولت «مدرن»، «خودمختار» و «آزاد» از قیومیت دینی و کلیسایی، یکی از خاصه های آن به شمار می رود - و با نادیده گرفتن دامنه ی «دینی» «سکولاریزاسیون» یعنی «دنیوی شدن مسیحیت» - جنبه ای که صرفاً مورد توجه جواد طباطبایی و حسن حنفی است - مجد رضا نیکفر از مبانی تعریفی متفاوت و دیگری حرکت می کند. در نتیجه او نمی تواند در **چهارچوب** بحث و تبیین نظری مخاطبانش از «سکولاریسم» - با این که این چهارچوب نیز تقلیل گرایانه است ولی ناوارد نیست - به نقد نظریه آن ها بپردازد.

از این گذشته، به علت ابهام «سکولاریزاسیون» و چند معنایی این مقوله که جنبه ی «دینی» آن یکی از مبانی اش می باشد، مساله انگیز مناسبات دولت و دین در «جهان اسلام» (و در ایران) را نمی توان، **صرفاً**، با سلاح مفاهیمی چون «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون»، حل و فصل نمود. از این روست که، به باور ما، در حوزه ی **مناسبات دولت و دین و مساله ی «حدایی» آن دو**، جدل با **سلاح مفهومی** «لائیسیته» و از **سنگر مفهومی** «لائیسیته»، بسی کارا تر و بُرنده تر خواهد بود.

بیشتر گفتیم که يك معنای «سکولاریزاسیون»، «دنیوی شدن» دین و بطور مشخص مسیحیت است. در حقیقت چیزی «دنیوی» می شود که «دنیایی» نیست. «سکولار» و «سکولاریزاسیون» در اصل و نسب خود، همان طور که اشاره کردیم و در گفتار دیگری در باره ی «جدل سکولاریزاسیون در غرب» بیشتر توضیح خواهیم داد، يك مفهوم کلیسایی - حقوقی بوده است.

در انجیل از واژه ی soeculo برای نامیدن «این جهان» استفاده شده است. در نامه ی پولس مقدس به رومیان می خوانیم (توضیح درون پارانترها از من است):

**«هم رنگ این جهان** (دنیای کنونی، در متن فرانسه) (soeculo در متن لاتین) **نشوید** (خود را با این جهان وفق ندهید) **بلکه با تجدید افکار خود، تغییری در شما شکل گیرد، تا بتوانید اراده ی خدا را تشخیص دهید و آن چه را که نزد او مفید، بسنده و کامل است بشناسید».**<sup>۸۵</sup>

و در روایت یوحنا، «این جهان» (soeculo) در برابر «جهان موعود» قرار دارد:

**«قلمرو من به این جهان تعلق ندارد».**<sup>۸۶</sup>

پس در ترمینولوژی مسیحی، «سده» soeculo ناظر بر فاصله ی ژرف میان دو جهان است: از یکسو، قلمرو مسیح



که روحانی و مقدس و از سوی دیگر، جهان حاضر که ناسوتی،<sup>۸۷</sup> دنیوی و غیر مقدس است.

سپس، «سکولاریزاسیون» در مفهوم «پیوستن به سده»، فرآیندی را گویند که طی آن کشیشی منصب و مرتبه کلیسایی خود را ترک می کند و به Soeculum (سده، زمانه، ایام یا دنیا) باز می گردد. در این جا و هم چنان در اصطلاح شناسی مسیحی، «سده» در برابر «قاعده» قرار می گیرد. زندگی در «سده» یا در «این جهان» در قطب مخالف زندگی قاعده مند و خاص روحانی cleric قرار دارد. دو نوع زندگی، دو نوع وظیفه و تکلیف، دو نوع انسان مسیحی: cleric و laïc وجود دارند: از یکسو، clerics یا روحانیونی که به دور از اشتغالات دنیوی، زندگی خود را تماماً وقف امر کلیسا و خدا می کنند و از سوی دیگر، laïcs یا «خلق خدایی» که در «این روزگار» زندگی می کنند و جامعه ی مومنان را تشکیل می دهند. **این دوگانگی بنیادین**، که از ابتدای مسیحیت در تعالیم مسیح به روایت حواریون وجود داشته است، زمینه ای می گردد که به اتکای آن، امکان «سکولاریزاسیون مسیحی» و «خروج از دین» فراهم آید.

سپس اصطلاح «سکولاریزاسیون» را برای نامیدن عمل انتقالِ املاک و اموال کلیسا به مالکین خصوصی یا دولت و یا تبدیل دیر یا صومعه ای به دانشگاه یا بیمارستان، به کار گرفتند. اما این مفهوم، در طی زمان در غرب، با برآمدن «رفرم» یا جنبش اصلاح دین و پروتستانتیسم، با پیدایش «روشنگری» و عروج جنبش های ضد قیومیت کلیسا (در جریان انقلاب ها و جنبش های اجتماعی و سیاسی سده ی نوزدهم) معنا و دامنه ی فرا تری می گیرد. از این روست که ما همواره از **چند معنایی و چند گانگی** «سکولاریزاسیون» سخن می گوئیم. در این میان دو مفهوم اصلی آن را تاکنون بر جسته کردیم: یکی، «رهای» از قیومیت و سلطه دین تحت تاثیر اندیشه های روشنگری و جنبش های اجتماعی - سیاسی و دیگری، «دنیوی شدن مسیحیت» تحت تاثیر اصلاحات دینی و «الهیات سکولاریزاسیون».<sup>۸۸</sup>

اما در این میان، ایراد اساسی در بحث سید جواد طباطبایی (و احتمالاً متفکران دینی مسلمانان چون حسن حنفی) آن جا است که:

**اولاً**، سید جواد طباطبایی «سکولاریزاسیون» را به یکی از دامنه ی های آن یعنی «دنیوی شدن مسیحیت» یا «سکولاریزاسیون مسیحی» تقلیل می دهد. به عبارت دیگر، همان طور که خود او با صراحت بیان می دارد، این مفهوم - فرآیند را صرفاً «**تحولی در مبانی نظری الهیات**» تعبیر می کند. و این يك سویه نگری در حالی است که دامنه ی دیگر «سکولاریزاسیون» از دیده ی او کاملاً پنهان می ماند: آن چه که «رهای» از قیومیت دین و کلیسا» یا «خروج از سلطه دین» در زمینه های سیاسی، قانون گذاری، فرهنگی... می نامند و یا به طور کلی «استقلال و خودمختاری جهان بشری از هر سلطه استعلایی» نامیده می شود که در حقیقت، **سبب جنبش فکری و خردگرای «روشنگری» و جنبش های اجتماعی و سیاسی ضد روحانیت گرای غربی در تکوین مفهوم های دیگر «سکولاریزاسیون»**، به شمار می رود.

**دوماً**، سید جواد طباطبایی «سکولاریزاسیون مسیحی» مورد تاکید به سزای خود را نیز **صرفاً** در فرآیند گذار از قلمرو قدسانی به قلمرو دنیوی خلاصه می کند؛ بی آن که مضامین چندگانه و مختلف آن در غرب را مورد تامل قرار دهد. در نتیجه او با ساده پنداری شگفت انگیزی می تواند مدعی شود که **مساله ای به نام سکولاریزاسیون در ایران (یا در جهان اسلام) وجود ندارد!!** زیرا «سکولاریزاسیون» به زعم 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 به **تنهایی** در تحول مسیحیت از «دین آخرت» به «دین دنیا» خلاصه کرد. آن چه که سید جواد طباطبایی به درستی «**بازاندیشی نسبت دین و دنیا**» توسط **الهیات مسیحی** می نامد ولی مضمونش را هیچ گاه باز نمی کند، از جمله شامل دگرش و تحول نظری این الهیات در زمینه ی نگاه و برخوردش به مناسبات مذهب و کلیسا یا کشور- داری و اداره ی امور جامعه است، یعنی به گونه ای، **پذیرش استقلال و خود مختاری ساحت دولت و قانون گذاری از قیومیت دین و کلیسا، توسط الهیات مسیحی است.** و این همان ویژگی اساسی در

مسیحیت (پذیرش استقلال و خودمختاری دولت و کشور داری از قیومیت دین) - و غایب در اسلام - است که «مسیحیت» را، بنا بر گمان عده ای، «دین خروج از دین» می سازد. و درست این همان جنبه ی مهمی است که سید جواد طباطبایی و همه ی کسانی که از بی نیازی اسلام به «سکولاریسم» سخن می رانند، در تعریف و تفسیر خود از «سکولاریزاسیون غربی» مورد نظر قرار نمی دهند. چه در غیر این صورت، آن ها 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 قانون گذاری نسبت به احکام دینی»... در اسلام نیز وجود دارد... اما این ادعایی است که حتا تخلیش در اسلام بسی دشوار است.

### – مراد فرهاد پور

اما تفسیر مراد فرهاد پور از «سکولاریزاسیون» در رساله ی «نکاتی پیرامون سکولاریسم»، نمونه ی سوم و دیگری از نظریه پردازی های یک جانبه روشنفکران ایرانی در این باره می باشد. یک سویه نگری، به ویژه در آن جا ظاهر می شود که نویسنده، فرآیند «سکولاریزاسیون» را به «سلب مالکیت از کلیسا» چون «جوهر تاریخی» آن، تقلیل می دهد و یا به حکم تحلیلی کلاسیک و آشنا (و به اصطلاح، «مارکسیستی» یا «ماتریالیستی تاریخی»)، «سکولاریسم» را که انگار «اساساً مضمونی اقتصادی» (هم «در تحلیل نهایی» و هم «از آغاز») دارد «در متن فرآیند کلی تر گذار از فنودالیسم به سرمایه داری» قرار می دهد. فراز هایی از این رساله را نقل می کنیم (تاکیدات همه جا از من است):

«مقصود از سکولاریزاسیون توضیح و توصیف انتقال سرزمین هایی به زیر سلطه ی اقتدارات سیاسی غیر روحانی بود که پیشتر تحت نظارت کلیسا قرار داشت.<sup>۸۹</sup> البته در این عبارت نه چندان سلیس، درست تر آن است که به جای «سرزمین ها» بخوانیم «زمین ها» یا «املاک»...».

«در هر حال، خلع ید از کلیسا - زیرا هدف نهایی از این هیاهوی همگانی همین بود - اساساً مضمونی اقتصادی داشت... بر این اساس می توان گفت که 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 می کردند - دست بالا را داشت و مضمون مسلط محسوب می شد... تردیدی نیست که توضیح و تفسیر فرآیند سلب مالکیت به منزله ی جوهر تاریخی سکولاریزاسیون، مستلزم تحلیل آن در متن فرآیند کلی تر و عمیقتری است که می توان آن را تحت عناوین گوناگونی، نظیر «بحران تاریخی - ساختاری جامعه ی فنودالی»، «گذر از فنودالیسم به سرمایه داری»، «ظهور جامعه ی بورژوازی» یا «ریشه های تاریخی مدرنیته»، مورد بررسی قرار داد».

«سکولاریزاسیون» خود به واقع فقط یکی از این عناوین است».

«خلع ید از کلیسا صرفاً به سلب مالکیت اقتصادی محدود نمی شد؛ در سرتاسر قرون شانزدهم و هفدهم، سکولاریزاسیون در عین حال به معنای خلع ید سیاسی و فرهنگی بود».

«بدین ترتیب، ایدئولوژی سکولاریسم به منزله ی جزئی از ایدئولوژی روشنگری تدوین شد. نقطه شروع این فرآیند، تحولات قرن هفدهم و نزاع موافقان و مخالفان اصلاح دینی بود، اما ثمره ی نهایی آن در

**قرن هجدهم ظاهر شد: قرن ولتر، روسو... و مهمتر از آن، قرن انقلاب کبیر فرانسه».**

**«روشنگری هرگز جریان یکدستی نبود و به ویژه از لحاظ نسبتش با دین و تفکر دینی، شکل تحقق و پیامد های آن در آلمان، فرانسه و انگلیس متفاوت بود. فقط در فرانسه بود که تقابل فلسفه ی روشنگری با کاتولیسیسم اهمیتی مرکزی یافت و زمینه را برای نزاع سکولاریسم و روحانیت گرای فرام آورده»<sup>۹۰</sup>**

با توجه به آنچه که تا کنون در باره ی «سکولاریزاسیون» گفته ایم، کوشش مراد فرهاد پور در تبیین «جوهری تاریخی» و «مضمونی اقتصادی» برای این پدیده را تلاشی بیهوده می انگاریم. زیرا که «سکولاریزاسیون» **یک** «جوهر تاریخی» و **یک** «مضمون اقتصادی» ندارد بلکه بنا بر «مکان ها» و «زمان های» گونه گون تظاهر و تکوینش؛ معنا ها، مضمون ها و فرآیند های متفاوتی کسب کرده است که تا کنون **سه مفهوم-فرآیند** آن را تمیز و توضیح داده ایم:

**یکم** در ترمینولوژی مسیحی؛ فرآیند ترک مقام و رتبه کلیسایی از سوی صاحب منصبان مسیحی و در نتیجه ترک نوع زندگی، وظایف و تکالیف خاص مربوط به کلیسا و «بازگشت» به «سده» یا به نوع زندگی عادی و «دنیوی».

**دوم** در الهیات مسیحی؛ فرآیند دگرگونی و تحول در مبانی ناظر بر مناسبات دین و دنیا، از جمله پذیرش «استقلال» و «خودمختاری» این دنیا در اداره ی امور سیاسی، قضایی... خود، **در (و با) حضور خدا**، پدیداری که «دین خروج از (سلطه ی) دین» نامیده اند و ما نیز همین فرمولبندی را اختیار کرده ایم.

**سوم** در فرهنگ خردگرای «روشنگری» و در جنبش های سیاسی و اجتماعی ضد روحانیت گرا؛ فرآیند «رهايش» بشر از دین و مذهب و بطور کلی از هر قدرت استعلایی.

اما فرآیند تاریخی چهارمی نیز وجود دارد که مراد فرهاد پور به نادرستی آن را «جوهر تاریخی» «سکولاریزاسیون» می نامد. در حالیکه به واقع چنین نیست و تنها یکی دیگر از تجلیات «سکولاریسم» به شمار می آید که خصلتی حقوقی - کلیسایی - سیاسی - اقتصادی دارد. توضیح مختصری در این باره لازم است:

در پایان سده شانزدهم میلادی، اصطلاحات *séculariser* (۱۵۸۶) و *sécularisation* (۱۵۸۹) چون واژگانی نو<sup>۹۱</sup> در زبان فرانسه ظاهر می شوند. فرهنگ لغت فرانسه به سال ۱۶۹۰، «سکولاریزاسیون» را اقدامی از سوی اتوریته پاپ می نامد که دهر یا صومعه ای را به دانشگاه یا بیمارستان تبدیل می کند و یا زمین های متعلق به کلیسا را به مالکین خصوصی یا دولت می فروشد.<sup>۹۲</sup>

سپس در متن اختلاف ها و جنگ های مذهبی است که این اصطلاح به ویژه وارد سیاست و تاریخ آلمان می شود؛ هنگام مذاکرات صلح *وستفالی*<sup>۹۳</sup> در سال ۱۶۴۸ که به جنگ سی ساله میان کاتولیک ها و پروتستان ها خاتمه می دهد. در جریان مذاکرات، میانجی فرانسوی، لونگویل،<sup>۹۴</sup> پیشنهادی مبنی بر «سکولاریزه» کردن تعدادی از قلمرو های متعلق به کلیسا را مطرح می کند.

سپس در پایان سده هجدهم، واژه ی «سکولاریزاسیون» را در مناسبت با رفرم های امپراطور «روشنگر» اتریش، ژوزف دوم،<sup>۹۵</sup> به کار بردند، پادشاهی که نیمی از صومعه های کشور را به مالکین خصوصی و دولت انتقال داد و روحانیت را به کارمندان دولت تبدیل کرد.

سرانجام آن چه که این واژه را به *یک* مقوله ی سیاسی متداول و بحث انگیز در اروپا تبدیل کرد، اقداماتی بود که در سال ۱۸۰۳، در پی شکست امپراطوری پروس از ناپلئون، تحت عنوان «سکولاریزاسیون» انجام گرفت. در این جنگ، پرنس های آلمانی، زمین هایی را که در کرانه ی چپ رودخانه ی راین در تملک خود داشتند و اکنون به تصاحب فرانسه درآمده بود، از دست دادند. برای جبران خساراتی که این پرنس ها دیده بودند و به خاطر جلب حمایت یا بی طرفی آن ها، ناپلئون، طبق قرارداد *لونویل*،<sup>۹۶</sup> دست به «سکولاریزاسیون» هایی می زند. بدین ترتیب که مالکیت تعدادی از

سرزمین های کلیسایی را به پرنس های پروتستان آلمان انتقال می دهد.

از آن چه که رفت می توان نتیجه گرفت که مفهوم «سکولاریزاسیون» به معنای «دنیوی کردن املاک کلیسا»، پیچیده تر، متنوع تر و چند جانبه تر از آن چیزی است که نزد مراد فرهاد پور در «سلب مالکیت از کلیسا» با «مضمونی اساساً اقتصادی» و در متن «گذار از فئودالیسم به سرمایه داری» و «ظهور جامعه ی بورژوازی» متجلی می شود.

**اولاً**، «سکولاریزاسیون» می تواند به معنای انتقال یا فروش مالکیت کلیسایی به مالکین «سکولار» و یا تبدیل اماکن کلیسایی به نهاد های «سکولار» (مانند تبدیل صومعه به بیمارستان یا مدرسه) باشد. اقدامی که به دستور پاپ یا اتوریته کلیسایی انجام می گیرد و در نتیجه ضرورتاً مفهوم «سلب مالکیت» یا «خلع ید» از کلیسا با مضمون اقتصادی گذار به سرمایه داری را ندارد.

**دوماً**، «سکولاریزاسیون» های بزرگ در آلمان و دیگر مناطق پروتستان (اتریش، شمال اروپا) را نباید يك سو به، «گذار از فئودالیسم به سرمایه داری» و «ظهور جامعه ی بورژوازی» تلقی کرد؛ با این که در این دوران تاریخی، اغلب پدیده ها بر زمینه ی چنین فرآیندی قرار می گیرند. فرآیندی که یکدست نبوده، جنبه های گونه گون و گاه متضادی نیز دارند. «سکولاریزاسیون» در این جا، به واقع، به معنای **جا به جا شدن** مالکیت فئودالی از دستی به دستی دیگر، از فئودالیت کلیسایی ( غیر موروثی) به فئودالیت پرنسی (موروثی) است. «سکولاریزاسیون» ها در آلمان، در پی صلح *وستفالی* و یا قرارداد *لونویل*، به خاطر زیان هایی که پرنس های آلمانی دیده بودند، انجام می گرفت. از سوی دیگر، اسقف ها به پروتستانتیسم می گراییدند تا به عنوان پرنس یا متنفذ محلی، قلمروی کلیسای روم را به مالکیت موروثی خود در آورند. از این منظر، «سکولاریزاسیون» را می توان «موروثی کردن املاک کلیسایی» نامید؛ چه بدین وسیله، مالکیتی که به «تن مسیح» و «جامعه ی مومنین» (تعریف دینی - مسیحی از کلیسا) تعلق داشت، جنبه ازلی خود را از دست می داد و به این معنا «دنیوی» و «ناسوتی» یعنی «سکولاریزه» می گردید.

**سوماً**، نه «سکولاریسم» و نه «روشنگری» در غرب هیچ گاه به منزله ی ایدئولوژی، تعریف و شناخته نشده اند. نه «سکولاریزاسیون» های پاپ، اسقف ها و یا ناپلئون «ایدئولوژیک» بودند و نه، بنا بر تعریف کانت، اندیشه های «روشنگری»!<sup>۹۷</sup>

از سوی دیگر، اقدامات انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۹) بر علیه روحانیت گرایي در سلب مالکیت از کلیسا را باید نوع ویژه ای از «سکولاریزاسیون» دانست. در این جا دولت انقلابی به خاطر تثبیت خود به عنوان دولت ملی و تجسم «حاکمیت ملی» و برای تامین نیاز های مالی اش، مایملک کلیسا را به تصرف خود در می آورد. در این جا، اسقف ها «سکولار» نمی شوند تا زمین های کلیسای روم را به چنگ آورند، بلکه دولت، راساً و آمرانه، قلمرو کلیسا را مصادره می کند. در این جا، سلب مالکیت از کلیسا را به راستی می توان بخشی از فرآیند طولانی تکوین دولت مدرن بورژوازی در «جدایی» و «استقلال» از کلیسا نامید.

## ۴- برداشت های بسیط و اختیاری از «سکولاریسم» و «لائسیته»

(مجد رضا نیکفر، ابوالحسن بنی صدر)

در مورد کاربرد «سکولاریزاسیون»، عده ای بر این نظرند که این مقوله را در طول تاریخ، «پُربار» کرده اند و بیش از

ظرفیت و توانش از آن بار کشیده و می کشند. در نتیجه، مفهوم کارایی اش را از دست داده و چندان قابل استفاده نیست. انتقاد ما به پاره ای از نظریه پردازی های ایرانی پیرامون «سکولاریسم» یا «لائسیته» در همین راستاست. برخی، در «بازی» با مفاهیم، آزادی های بی حد و حصری به خود می دهند، بطوریکه دریافت بسیط، اراده گرا، اختیاری و شخصی آن ها از پدیده، سبب مخدوش شدن و حتا محو شدن معنای اصلی آن می گردد.

«طرح يك نظریه ی بومی در باره ی سکولاریزاسیون»، از مجید رضا نیکفر و «شکست لائسیته؟» از ابوالحسن بنی صدر، دو نمونه ی شاخص از برداشتی بسیط و اختیاری، اولی از «سکولاریزاسیون» و دومی از «لائسیته» است که در زیر مورد توجه قرار می دهیم.

### - مجید رضا نیکفر

تلاش نویسنده در طرح نوعی «سکولاریزاسیون» «به سبک ایرانی» یا به بیان دیگر، در «ایرانی کردن» این مقوله - چیزی که تحت عنوان «طرح يك نظریه ی بومی...» می نامد - قابل تامل و تقدیر است، به ویژه از آن جهت که به گفته ی او:

**«روش مقاله ... بازاندیشی مفهوم سکولاریزاسیون از اندرونِ موقعیتِ وجودی-تاریخی کنونی انسانِ خطه ی فرهنگی ماست».**<sup>۹۸</sup>

این تلاش فکری، تا آن جا که به «بازاندیشی» مبانی «مدرنیته» یعنی اصولی چون آزادی زن، حکومتِ قانون، دموکراسی، جدایی دولت و دین، لغو امتیازات... عدالت و پیشرفت... برای ایرانِ امروز می پردازد، نه می تواند مورد مخالفت هیچ دموکراتی باشد و نه موضوع نقدِ ما در این جا قرار گیرد. اما ایرادِ کار آن جا ظاهر می شود که نویسنده؛ مقوله ی «سکولاریزاسیون» را وارد معرکه می کند و می خواهد در «فرمول» محدود و تنگِ آن، اغلب مبانی و مفاهیم «مدرنیته» را متجلی و متبلور سازد. به بیان دیگر، خاصه های «مدرنیته» را خاصه های «سکولاریزاسیون» بنمایاند و «معرفی» کند. در فراز های زیر تاکیدات از من است:

**«سکولاریزاسیون در حیطه ی فرهنگی ما یعنی آزادی زن... جایگاه واقعی تاریخی پریشی سکولاریزاسیون و پاسخگویی به آن در ایرانِ امروز برسمان آزادی، عدالت و پیشرفت است و بحث سکولاریسم یکی از مقدمه های بحثِ گردِ هر يك از این سه محور به هم پیوسته است... این سه نکته اینهاست: لغو امتیازهای سنتی، صنفی و طبقاتی، تشکیل دولت مدرن و برقراری قانون. بر این پایه سکولاریزاسیون تابعی می شود از روند تاریخی ای که مشخصه های عمده ای از آن با این سه نکته به بیان در می آیند.»**

**«تاریخ نوشتاری سکولاریزاسیون مجموعه ای است از دسته ای سطرهای مندرج در فصل های مختلف کتاب تاریخ تحول های اجتماعی در عصر جدید. اگر سه فصل از فصل های کتاب به موضوع های به هم پیوسته ی لغو امتیاز های صنفی و طبقاتی کهن، تشکیل دولت مدرن و قانونی کردن جامعه اختصاص یافته باشند، می توانیم بگوییم که بیشترین اطلاع را در باره ی سکولاریزاسیون در اینها خواهیم یافت.»**

**«وجود پدیده ای به نام قانون و نظام قانونی، لغو مجموعه ای از امتیاز های سنتی، وجود دستگاه آموزش متمایز از نظام حوزوی، مراقبت نسبی بر امر گردش پول، تمرکز اعلام شده قدرت قهری در دست دولت، حضور نسبی زنان در جامعه، چیرگی نسبی بر نظام خان-خانی و بسیاری چیزهای دیگر، بنا بر**

زاویه دید گشوده شده، نمود های سکولاریزاسیون هستند. سکولاریزاسیون به عنوان مفهومی حقوقی جنبه ای از روند لغو امتیاز های سنتی را... نامگذاری می کند و در ادامه در همین راستا، سوییچی مهمی از روند شکل گیری دولت مدرن می شود.»

«سکولاریزاسیون فرع مساله ی 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 می توانستیم به گویم سکولاریزاسیون در نزد ما با یک کلمه معنا شدنی است، و آن معنا کلمه قانون است».<sup>۹۹</sup>

از این طرح، سه ایراد اساسی می توان گرفت:

**ایراد اول؛** تعریف بسیط و ولنگ و وازی است که مجد رضا نیکفر از «سکولاریزاسیون» ارایه می دهد؛ اختلاطی است که نویسنده بین مبانی متنوع و گسترده ی مدرنیته چون آزادی، پیشرفت، حقوق بشر، دولت، قانون... و مقوله ی محصور و محدود «سکولاریزاسیون» انجام می دهد. «سکولاریسم»، اگر چه در یکی از معنا ها و دامنه هایش، جنبه ای از «مدرنیته» به شمار می آید، اما با «مدرنیته» هم سان و هم معنا نیست. آن چه تا کنون در تعریف و تفسیر «سکولاریزاسیون» گفتیم نشان می دهد که این مفهوم - فرایند تاریخی، در یکی از معنا هایش، جزئی از جنبش روشنگری به حساب می آید، اما در عین حال مبانی مختلف «مدرنیته» را در خود جمع نمی کند. عناصر تشکیل دهنده و گو نه گون «مدرنیته» که در نوشته ی مجد رضا نیکفر شامل آزادی، عدالت، پیشرفت، لغو امتیازهای سنتی صنفی و طبقاتی... تشکیل دولت مدرن و برقراری قانون... مراقبت امر گردش پول... تمرکز قهر در دست دولت، آزادی زن، برابری زن و مرد و خیلی چیز های دیگر می شود... همه ی این ها را نمی توان و نباید «نمود های سکولاریزاسیون» خواند. «سکولاریزاسیون» در غرب، حداقل از سده ی هفدهم آغاز می شود در حالی که بسیاری از پدیده های سیاسی، اجتماعی، حقوقی و اقتصادی نام برده، چون برابری زن و مرد، جزو دست آورد های بشری دوران معاصر (اواخر قرن نوزده و سده ی بیستم) به شمار می آیند.

**ایراد دوم** در آن جاست که دریافت بسیط، نامحدود و فراگیرنده از «سکولاریزاسیون» و «بارکردن» بیش از اندازه ی آن باعث می گردد که معنای نخستین و اصلی این مقوله در لابلای انبوهی از مقوله ها و پدیده های دیگر، اگر نه محو ولی حداقل کدر، کم رنگ و یا گم شود. به عبارت دیگر، بیم آن می رود 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 «توانا» و «شفاف» نیست که به یاری آن بتوان «نظریه ی مدرنیته» ی ایرانی (و یا حتی نظریه ی «جدایی دولت و دین») را تبیین و تدوین کرد. «سلاح مفهومی» «سکولاریزاسیون» برای چنین آزمونی کارایی لازم را ندارد. «سکولاریزاسیون»، مفهوم چند معنادر و پُر ابهامی است و همان طور که نشان دادیم، یک پا در الهیات مسیحی «دنیوی» شده دارد و یک پا در مبانی خردگرا و غیر دینی روشنگری؛ از این رو تن به هیچ «ترتیبی» که به خواهد او را در چهارچوب معین یکی از آن دو محبوس کند، نمی دهد.

## - ابوالحسن بنی صدر

مقاله ی «شکست لائیسیتیه؟» ابوالحسن بنی صدر را می توان بارزترین تجسمِ نماد گونه از برداشتِ اختیاری از مفاهیم و در این جا، از مفهوم شناخته شده «لائیسیتیه»، معرفی کرد. (با این که عنوان نوشتار به صورت پرسشی طرح شده است اما در جریان خواندن متن خیلی زود معلوم می شود که علامت سوال تعارفی بیش نبوده، مراد، «شکست لائیسیتیه» است).

نزد نویسنده، ما تنها با تعریفی بسیط و نادرست از «لائیسیتیه» رو به رو نیستیم؛ تنها با اختلاط این مقوله با پدیدار های دیگر سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مواجه نیستیم؛ بلکه با تبیین و تفسیری فردی و اختیاری از مفهومی سر و کار داریم که حداقل طی ۱۵۰ سال گذشته در غرب، موضوع مطالعه و پژوهش بسیاری از متفکران، فیلسوفان سیاسی، جامعه شناسان و فعالان اجتماعی و سیاسی.. قرار گرفته است. در نتیجه معنا و مفهوم «لائیسیتیه»، گستره ی مضمونی آن و به طور کلی مرزهای تبیینی آن به مقدار زیادی مشخص و معین شده اند.

مقاله ی نامبرده، در دو بخش است. با ماجرای قانون منع علایم آشکار دینی از جمله حجاب اسلامی در مدارس دولتی فرانسه، آغاز می شود و سپس با «خاصه های» مختلف «لائیسیتیه» ی «ابداعی» مولف، ختم می شود. ابتدا فراز هایی از بخش دوم را نقل و بررسی می کنیم و سپس اشاره ای کوتاه به موضوع اول خواهیم کرد (تاکیدات از من است):

**«لائیسیتیه بیشتر از يك ظرف نیست. اندیشه ی راهنمایی می خواهد که آن را پر کند. بیان های قدرت مختلفی که این ظرف را پر می کردند، شکست خورده اند. این شکست را نیز از بیان قدرتی خورده اند که يك نوع بیان دینی از خود بیگانه است... چرا بیان های قدرت که لائیسیتیه را ب ممنوع کردن حضور دین در قلمرو دولت در مرحله اول و جامعه در مرحله دوم - در پی جانشین معرفت دینی شدن معرفت علمی - بکار بردند، شکست خورده اند؟ زیرا بیان قدرت مادی که علم و فن را نیز وسیله ی کار می کند، بسی محدود کننده تر و ویرانگر تر از بیان قدرتی می شود که دین در آن از خود بیگانه شده است...»**

**«دین ستیزی و شخصی کردن دین هر دو تجربه شده اند و هر دو بی حاصل گشته اند... شخصی کردن دین، وقتی دین بیان قدرت است، لائیسیتیه همان ستیز تاریخی دین و دولت می شود... دولت خالی وجود ندارد، دولت حقوق مدار، قانون اساسی دارد که در آن، حقوق انسان و حقوق جامعه ملی و اصول راهنمای رشد و عدالت اجتماعی مندرج هستند. این حقوق و ارزش ها از جایی می آیند، اگر دین یا دین هایی که مردم يك کشور بدان یا بدانها گرویده اند، از این حقوق و اصول و ارزش ها تهی باشند، الف - شخصی شمردن دین، تضاد دولت و دین را احتراز ناپذیر می کند. و ب - زیرا این حقوق و اصول و ارزش ها از بیانی اخذ شده اند. بنابراین، دولت که قدرت اصلی است وسیله ستیز آن بیان یا دین های رایج می شود... ایرانیان سه بار انقلاب کردند و هر سه نوبت در تشکیل دولت جدید شکست خوردند. از جمله به این دلیل که بیان آزادی نزد اهل سیاست پذیرفته نشده بود و در جامعه نیز بیرون از دین، شمردن می شد. با آنکه در رهبری انقلاب مشروطیت، روحانیان نقش اول را داشتند، اما دین جریان بازیافتن طبیعت خویش را نیمود. از این رو بود که در جریان انقلاب ایران، انقلاب اسلامی ب بازگرداندن اسلام از بیان قدرت به بیان آزادی هدف آنهایی شد که می دانستند بدون آزادی و بدون اینکه این بیان پذیرش همگانی بیابد، تشکیل دولت حقوق مدار نا میسر است.»**

**«خاصه های زیر را می توان برای لائیسیتیه بر شمرد:**

خاصه اول آن می تواند عبارت باشد از... جنبش آزادی انسان از قدرت... پایان گرفتن رابطه قوا میان بنیادها و باقی نگذاشتن محل برای سلطه یکی بر دیگری و تامین همکاری آن ها به قصد الغای سانسورها برای دست یابی به تامین بی طرفی دولت در آن چه به باورها و اندیشه ها و اطلاعات مربوط می شود... تا که جریان آزادی اندیشه ها و جریان آزادی اطلاعات برقرار شود...

خاصه دوم: کار دولت ایجاد محیط آشتی و بردباری و بسا همزیستی در دوستی میان باورهای دینی و غیر دینی است.

خاصه سوم: خشونت زدایی دایمی...

خاصه چهارم: لائسیتته الغای تبعیض های نژادی و دینی و قومی و جنسی و نیز تبعیض های حاکم بر روابط بنیادهای جامعه است... اصل برابری در برابر قانون، برابری در تعلیم و تربیت، برابری در کار، برابری در رجوع به قاضی و... وقتی خاصه ای از خاصه های لائیسیتته می شوند که این برابری ها واقعی باشند و روش های تامین این برابری ها بطور شفاف مشخص و مسئولان تامین شان معین شوند و در عمل، برقرار گردند.

خاصه پنجم: لائسیتته شفاف سازی فضاهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی جامعه و فعالیت ها در این فضاها است.

خاصه ششم: اشتراک و همبستگی است.

دولت صفت لائیک پیدا می کند وقتی نمی گذارد گروهی یا گروه هایی از جامعه، به قیمت آلوده کردن محیط زیست و بر باد دادن منابع، ثروت اندوزند و در سطح جهان با آلودگی محیط زیست مبارزه می کند.<sup>۱۰۰</sup>

«لائیسیتته» به سان «سکولاریسم» مفهومی باز، فراگیر و اختیاری نیست که هر کس تعریف خاص خود را از آن به دست دهد. هر پدیده ی سیاسی یا اجتماعی را نمی توان دلخواهی، خاصه ی «لائیسیتته» دانست. فهرست بلند بالای برنامه ای فوق را شاید بتوان جمع شاخص های يك نظام اجتماعی مطلوب، دموکراتیک و آزاد از هر گونه سلطه تلقی کرد؛ اما روشن است که این خاصه ها، جز در مورد دوم، به هیچ رو مشخصات «لائیسیتته» به شمار نمی آیند. «جنبش آزادی انسان»، «الغای سانسورها»، «آزادی اطلاعات»، «خشونت زدایی دایمی»، «الغای تبعیض های نژادی.. قومی و جنسی»، «شفاف سازی فضاهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی»، «اشتراک و همبستگی»، «برابری در کار و در رجوع به قاضی و واقعی بودن برابری ها»... این ها همه اکثراً هیچ ربطی به «لائیسیتته» ندارند.

پرسشی که در این جا طرح می شود این است که چرا ابوالحسن بنی صدر همه ی خاصه های فوق را که در حقیقت می توانند بیان اصول يك دکترین سیاسی، اجتماعی و اقتصادی باشند، «لائیسیتته» یا خاصه های آن می نامد؟ او با این کار، از یکسو، مفهوم پدیده های مختلف و متنوع سیاسی، اجتماعی مورد نظر خود ... را در مفهوم طبیعتاً «محدود» و «تنگ» «لائیسیتته» تقلیل می دهد و در نتیجه نا خواسته، آن ها را تضعیف می کند و از سوی دیگر، معنای اصلی و خاص همان يك مقوله یعنی «لائیسیتته» را نیز (این بار شاید خواسته و آگاهانه؟) مخدوش و محو می کند. در اثبات این مدعا، کافیت توجه کنیم که در این مقاله ی مفصل که در دو شماره ی انقلاب اسلامی منتشر شده است و بیش از ده هزار کلمه را در بر می گیرد، نویسنده، در توصیف «لائیسیتته»، از هر چیز و نا چیزی سخن می راند و حتی مبارزه با آلودگی هوا و محیط زیست را نیز جزو خاصه های «لائیسیتته» می شمارد - که



شگفت انگیز است - اما از معنای اصلی و تاریخی این مفهوم که از سه کلمه ی کوتاه، موجز و ساده تشکیل شده است، یعنی «**جدایی دولت و دین**»، نامی نمی برد.

«لائسیته» «ظرفی» نیست که به توان هر چه «اندیشه راهنما» حکم کند را در آن گنجاند. اگر حتا «ظرفی» در کار باشد که نیست، هر مظلومی در آن جای نمی گیرد. «لائسیته» مرام نیست، ایدئولوژی نیست، «ایسم» خاصی نیست. چیزی به نام «لائسیسم» وجود ندارد که در این صورت نقض غرض می شود. «لائسیته» دکترین اجتماعی یا سیاسی نیست، دموکراسی یا لیبرالیسم نیست، آزادی یا حقوق بشر، عدالت و برابری و برادری نیست. «لائسیته» نظام اجتماعی نیست. «لائسیته» نمی خواهد مناسبات اجتماعی یا مناسبات دولت و جامعه مدنی را تعیین کند. «لائسیته» - تنها و تنها - ناظر بر يك چیز هست: **مناسبات «دولت/بخش عمومی» و «دین/نهاد دین**». از این رو، خاصه های طرح شده در «شکست لائسیته؟» - با این که در جای خود تامل بر انگیزند، به ویژه در نگرش آزادی خواهانه و «خروج از سلطه» ای که بر آن حاکم است - اما باید تصدیق کرد که اکثراً «خارج از موضوع» و بی مورد اند.

در پیش گفتیم که «لائسیته»، در مفهوم تاریخی ای که به ویژه در فرانسه کسب کرده است، از **دو رکن تفکیک ناپذیر** تشکیل شده است: دولت از يك سو، آزادی های مذهبی را تامین و تضمین می کند و در امور ادیان و نهاد های مذهبی - که **مستقل از دولت اند - دخالت و اعمال نفوذ نمی کند** و از سوی دیگر، **هیچ دینی را تبلیغ نمی کند و (در قانون اساسی خود) به رسمیت نمی شناسد و برای هیچ مذهبی امتیازی قابل نمی شود، ولو این که مذهب اکثریت مردم باشد.** و در ضمن، تصریح کردیم که **پیش شرط** «جدایی» دولت و دین، جدایی دیگری است که «جدایی» دولت و جامعه مدنی می نامند که در عصر جدید، همراه با انکشاف مناسبات سرمایه داری و «مدرنیته»، شکل می گیرد.

«لائسیته» نمی گوید که دولت از اندیشه «**خالی**» باشد، چنین ادعایی از جانب او مضحك و ابلهانه خواهد بود. «دولت» «**فکر**» می کند. «دولت» نمی تواند «**فکر**» نکند. و این «فکر کردن» او شامل همه ی اندیشه ها و ذهنیت ها در طول تاریخ بشری از جمله عقاید مذهبی و متافیزیک می شود. اما، «لائسیته» **تنها می گوید** که دولت (و بخش عمومی) در اندیشه و اداره ی امور خود **پیرو** هیچ دینی نیستند و **هیچ مرجع حقیقت** از پیش تعیین شده ای به نام احکام دینی، نمی شناسند.

«لائسیته» نمی خواهد «علم»، را جایگزین «دین» کند، چه در این صورت باز هم نقض غرض عمل کرده است، زیرا هم در «کار مستقل علم» و هم در «کار مستقل دین» دخالت کرده است. «لائسیته» ضرورتاً دولت «غیر ایدئولوژیک» نیست. دولت «ایدئولوژیک» می تواند لائیک باشد یا نباشد. دولت لائیک نیز می تواند «ایدئولوژیک» باشد یا نباشد. بعضی ها دولت لائیک را با دولت «غیر ایدئولوژیک» همسان می گیرند که خطایی بیش نیست. دولت کنونی کوبا، چون نمونه، **به معنایی** لائیک است و در عین حال «ایدئولوژیک» هم هست. دولت فرانسه نیز لائیک است اما «ایدئولوژیک» به معنای رژیم های سابق «سوسیالیسم واقعاً موجود»، نیست. بنا براین اگر می خواهیم که دولت پیرو هیچ دین و ایدئولوژی ای نباشد، طرح و شعار درست این است که بگوییم **دولت لائیک و غیر ایدئولوژیک**.

«لائسیته»، از سوی دیگر، نه «دین ستیز» است و نه دین را «امر خصوصی» می داند. «دین، امر خصوصی است»، درکی است که در حوزه ی مسیحیت پدیدار می شود؛ ابتدا پرچم لیبرالیسم ضد سیادت کلیساست و سپس، فرمول نابخردانه ی آن چپ سنتی ای می گردد که هم چنان از بند «مارکسیسم مبتدل» رهایی نیافته است. باورمندان به دین، هم چون آته ایست ها، آگنوستیک ها...، عقاید خود را تنها «برای خود» ندارند بلکه به «جامعه» و «جهان» عرضه می کنند. از این رو «شخصی کردن دین» نیز، به سان «خالی» کردن دولت از «فکر»، مضحك و محال است. سرانجام، «لائسیته» ضد دین نیست زیرا یکی از دو رکن بنیادین آن، تامین آزادی های مذهبی در جامعه ی مدنی است. از این جهت، بسیاری از رژیم های معروف به «لائیک»، چون «رضا خانی یا پهلویسم» و یا نظام های

سابق «سوسیالیسم واقعاً موجود»، به دلیل اعمال سرکوب مذهبی، به معنای واقعی کلمه، «لائیک» به شمار نمی آید. علاوه بر این، به يك دليل ديگر نیز این رژیم ها را نمی توان «لائیک» دانست: در این سیستم ها، پیش شرط «لائیسیت» که «جدایی دولت و جامعه مدنی» باشد، به دلیل دیکتاتوری تك حزبی یا استبداد و در نتیجه به علت فقدان يك جامعه ی مدنی آزاد، هنوز پدیدار نشده است.

«لائیسیت» بدین سان، نه تنها «دین ستیز» نیست بلکه به عکس، **حنا** «مناسب ترین» شرایط را برای رشد و تکوین دین در جامعه - در استقلال از دولت - فراهم می آورد. از این روست که مارکس، در دوران نقد فلسفی اش (۱۸۴۳ - ۱۸۴۷ و به ویژه در دوره ی «عزلت کروناخی»<sup>۱۰۱</sup>)، پارادوکس جالبی طرح می کند. او می گوید که «دولت لائیک»، دولتی که هیچ دینی را به رسمیت نمی شناسد، دولت «مسیحی ناب» است. دولت «مسیحی ناب»، دولتی است که «ترجمان لائیک و انسانی میانی بشری ای است که مسیحیت بیان اغراق آمیز آن است» و نه آن دولت دین سالاری که دین را پایه و اساس کار خود قرار می دهد. نقل فراز هایی از این «خلاف عرف» گویی مارکسی در این جا، برای بحث ما، خالی از فایده نیست (تاکیدات از من است):

**«در حقیقت، دولت مسیحی ناب، دولت به اصطلاح مسیحی ای نیست که مسیحیت را به عنوان بنیاد خود، به عنوان دین دولت بشناسد و لذا سایر ادیان را مستثنی سازد. دولت مسیحی ناب، دولت یی خدا است؛ دولت دمکراتیک است، دولتی است که دین را به سطح سایر عناصر جامعه مدنی می برد. دولتی که هنوز خدا شناس است، که هنوز بطور رسمی به دین مسیح معترف است، دولتی که هنوز حرات نمی کند خود را يك دولت اعلام کند، هنوز توفیق نیافته به شکل لائیک، بشری، در واقعیت اش به عنوان دولت، مبنای بشری ای را که مسیحیت تبیین اغراق آمیز آن است، توجیه نماید؛ ساده بگوییم، دولت به اصطلاح مسیحی، دولت نیست («نا دولت» Nischstaat است - مترجم). زیرا تنها، مبنای بشری دین مسیح - و نه مسیحیت به عنوان دین - می تواند خود را در خلاقیت های واقعی بشری، تحقق بخشد.**

**دولت به اصطلاح مسیحی نفی مسیحی دولت است، اما مسلماً تحقق سیاسی مسیحیت نمی باشد. دولتی که هنوز به مسیحیت به شکل دین معترف است، دولتی است که هنوز به شکل سیاسی به آن اعتراف ندارد زیرا که هنوز نسبت به آن به شکلی دینی رفتار می کند. چنین دولتی هنوز تحقق حقیقی بنیاد بشری دین نیست، زیرا به پذیرفتن شکل غیر واقعی و تخیلی این هسته بشری ادامه می دهد. دولت به اصطلاح مسیحی يك دولت ناقص است و مسیحیت به عنوان مکمل و تقدیس این نقص، عمل می کند. لذا دین الزاماً به وسیله ای برای دولت تبدیل می شود. دولت به اصطلاح مسیحی دولتی است رباکار... دولت به اصطلاح مسیحی برای تکمیل خود، به عنوان يك دولت، به دین مسیحی احتیاج دارد. دولت دمکراتیک، دولت حقیقی، برای تکمیل سیاسی خود احتیاج به دین ندارد، بر عکس، می تواند دین را جدا کند، زیرا بنیاد بشری دین در آن به شیوه دنیوی تحقق می یابد»<sup>۱۰۲</sup>.**

و اما راجع به بخش دیگر مقاله «شکست لائیسیت؟» در باره ی ماجرای «حجاب اسلامی» در فرانسه، ما پیش از این در این مورد و در دفاع از لائیسیت به مثابه ی دستاورد مهم تاریخی مردمان این کشور، اظهار نظر کرده ایم.<sup>۱۰۲</sup> با این که موضوع خارج از بحث کنونی ما ست، اما در رد برخی احکام غیر واقعی و نادرست مقاله، لازم می دانیم که به اختصار توضیحاتی بدهیم. ابوالحسن بنی صدر مدعی است که:

**«اقدام حکومت شیراک، هم گزارش گر شکست لائیسیت است و هم بیان گر استبداد لائیسیت و هم شکست عمومی لیبرالیسم را گزارش می دهد. در حقیقت قرار بود دولت و مدرسه بی طرف بمانند و حالا از دانش آموز می خواهند بی طرف بشود. آیا آقای شیراک نمی داند که انسان بدون اندیشه راهنما**

**وجود ندارد؟ آیا او نمی داند که هیچ استبدادی موفق به ایجاد انسان خنثی نگشته است؟ لائیسیته خود مرام نیست. قرار بود زمینه را آماده کند تا علم مرام برگردد».**

**«ملاتاریا حجاب را واجب می داند و بی حجابی را اعمال خشونت جنسی به مسلمانان و حکومت شیراک حجاب را حرام و «حجاب را اعمال خشونت بر فرانسوی ها می انگارد». یکی بی حجابی را ممنوع می کند و دیگری حجاب را».**<sup>۱۰۲</sup>

مطالب فوق پاسخ هایی را می طلبند:

- قانون منع علائم آشکار دینی، چون حجاب اسلامی، کپیا<sup>۱۰۵</sup> یهودی و یا صلیب مسیحی، تنها شامل **مدارس دولتی** (ابتدایی و متوسطه) می شود و نه مدارس خصوصی، شهر یا جامعه.

- «اقدام» نام برده، عمل خود سرانه ی ژاک شیراک، رئیس جمهور فرانسه، نبوده بلکه ماده ی قانونی ای می باشد که در دو مجلس ملی و سنای فرانسه با رای اکثریت بزرگ و شکننده ی نمایندگان منتخب مردم، اعم از راست، میانه و چپ، به تصویب می رسد.

- ماجرای «دختران دانش آموز محجبه» در مدارس دولتی فرانسه، از دهه ۱۹۸۰ یعنی دوره ی ریاست جمهوری فرانسوا میتران، رئیس جمهور سابق فرانسه آغاز می شود و به تدریج تبدیل به مساله ای ملی می گردد. طیف های گسترده و مختلف جامعه ی مدنی و سیاسی فرانسه، از سندیکاها، معلمان، والدین و مدیران مدرسه تا انجمن ها و سازمان های زنان، دانشجویان و دانش آموزان... و سرانجام نهادهای دینی مسیحی، یهودی و مسلمان، سندیکاها، کارگری، احزاب و سازمان های سیاسی... در این موضوع فعالانه شرکت و دخالت می کنند. مجلس ملی فرانسه گروه کاری در این رابطه تشکیل می دهد. از سوی دیگر، کمیسیونی مرکب از ۲۰ کارشناس، متفکر، جامعه شناس، فیلسوف، دین شناس، تاریخ دان، استاد، سندیکالیست و فعال جامعه مدنی... از دو جنس، برای تهیه گزارشی و ارایه آن به رئیس جمهور، از طرف این نهاد تعیین می شود. بخشی از اعضای کمیسیون از گرایش چپ بودند و دو نفر از آنان، آلن تورن و رژی دبره، همان کسانی هستند که در اثبات «شکست لائیسیته»، مورد استناد ابوالحسن بنی صدر قرار گرفته اند. کمیسیون، پس از پنج ماه کار تحقیق و بررسی - و به اتفاق آراء منهای یک نفر ولی با توافق آن دو جامعه شناس - گزارش خود را تحویل رئیس جمهور می دهد. گزارش کمیسیون به دولت و مجلس توصیه می کند که برای پاسداری از مبانی «لائیسیته» در مدارس و پایان دادن به ناروشنی های حقوقی در این زمینه، **قانونی** در منع هر گونه تظاهر آشکار و خودنمایانه ی<sup>۱۰۶</sup> دینی در مدارس دولتی به تصویب رسد. به پیرو پیشنهاد کمیسیون، لایحه ای قانونی در ممنوعیت علائم آشکار مذهبی از طرف وزیر تعلیم و تربیت به پارلمان ارایه می شود که پس از شور و اصلاحاتی مورد تصویب قوه ی مقننه قرار می گیرد.

- «لائیسیته» ی مصرح در قانون اساسی جمهوری فرانسه، یکی از ارکان اصلی این نظام به شمار می رود. برای تحقق آن و حفظ «صلح دینی» در فرانسه، مردمان این سرزمین بیش از ۱۵۰ سال مبارزه کرده اند و در این راه پر پیچ و خم، بهای سنگینی پرداخته اند. در این میان، **مدرسه ابتدایی و متوسطه (lycée) و نظام تعلیم و تربیت، اصلی ترین میدان چالش «لائیسیته» با روحانیت گرایی** در طول تاریخ معاصر فرانسه را تشکیل داده اند.

- مدرسه ی لائیک **نمی خواهد و نمی تواند** دانش آموز را «**بی طرف**» کند، در عین حال که به عنوان یکی از مهمترین نهاد های همگانی جمهوری، نمی خواهد محل تبلیغ و تظاهر آشکار مذهبی خاص اعم از مسیحی، یهودی یا اسلامی باشد. صحن درون مدرسه ابتدایی و متوسطه جای آمیزش و آموزش دانش آموزان در چندانی فکری و عقیدتی است، جای فراگیری به دور از تعصب تاریخ عقاید فلسفی، دینی و غیر دینی است، اما نمی تواند محل تظاهر مذهبی و یا Communautarisme<sup>۱۰۷</sup> باشد.

- قانون منع علایم خود نمایانه و آشکار مذهبی در مدارس دولتی فرانسه، «شکست لائیسیته» در این کشور نیست بلکه دفاع از سه اصل بنیادین جمهوریت، لائیسیته و برابری جنسی است. اگر در شرایط ایران، پس از دو تجربه ی تاریخی، یکی در «کشف اجباری» حجاب (دوره ی رضا شاه) و دیگری در «تحمیل اجباری» آن (جمهوری اسلامی)، «آزادی پوشش» **گامی به پیش** محسوب می شود، در شرایط کشور فرانسه، «**رواداری**» و **مسامحه ی** لائیسیته در این زمینه، حکم **بازگشت به پس** را دارد. فرانسویان صلح دینی، لائیسیته، آزادی زن و برابری جنسی را طی انقلاب ها و مبارزات طولانی، سخت و خونین به چنگ آورده اند. آن ها امروز به حق، از ارزش هایی دفاع می کنند که به خاطر آن ها بهای سنگینی پرداخته اند. آن چه که در قضیه حجاب اسلامی زیر سوال می رود، تنها خصلت لائیک مدرسه دولتی نبوده بلکه آزادی زن و برابری دختر و پسر در همه امور است.

- مساله حجاب اسلامی در مدارس فرانسه، ریشه در عوامل مختلفی دارد که بخشاً اجتماعی و اقتصادی اند: چون **مطالبات هویتی** فرانسویان خارجی تباری که در شرایط بحران اقتصادی و بیکاری، از محیط کار و اجتماع «**بیرون رانده**» شده اند. اما عوامل مهم دیگری نیز وجود دارند چون بحران سیاست جذب<sup>۱۰۸</sup> و رشد Communautarisme و بنیاد گرایی. بنیاد گرایی اسلامی در بین اقشاری از مسلمانان فرانسه، خود، ریشه در عوامل مختلف داخلی و بین المللی دارد که از حوصله ی بحث ما خارج است.

- قانون منع علایم خودنمایانه و آشکار مذهبی در مدارس دولتی فرانسه را باید، در عین حال، چون **یک اقدام صریح و قاطع** از طرف جمهوری لائیک در برابر بنیادگرایی اسلامی تلقی کرد. پدیده ای که گام به گام اصول لائیسیته و آزادی دختران دانش آموز و برابری زن و مرد را به زیر سوال می برد. به ویژه آن بنیادگرایی اسلامی ای که امروز حجاب اسلامی در مدارس، ورزش جداگانه برای دختران و پسران، لغو کلاس شنا و موسیقی برای دختران مسلمان را طرح می کند و فردا، در صورت هموار بودن راه، جدا کردن دختر و پسر در مدارس را طرح خواهد کرد.

- دفاع از لائیسیته در مدارس دولتی، در عین حال دفاع از خیل عظیم دانش آموزان مسلمان است که در برابر فشار خانواده های سنتی و بنیاد گرایان، از مدرسه ی لائیک چون سنگر مقاومت، برای دفاع از آزادی، برابری و رهایی خود، استفاده می کنند.

## ۵- اختلاط «سکولاریسم»، «دموکراسی» و «حکومت دموکراتیک دینی».

### (مصطفی ملکیان، علی رضا علوی تبار)

نوع دیگری از آشفتگی نظری در متن های نام برده را می توان در اختلاط ناگوار «سکولاریسم»، «دموکراسی» و «حکومت دموکراتیک دینی» یافت.

**مصطفی ملکیان**، در «سکولاریسم و حکومت دینی» و **علی رضا علوی تبار**، در «سکولاریسم و دموکراسی»، بانیان چنین اختطای اند. آن ها، به حکم پذیرش «اکثریت» و «دموکراسی»، در پی «سازگار» کردن دو متناقض یعنی «سکولاریسم» و «حکومت دینی» اند. در حالی که می دانیم، در این «سازگاری» وهمی و پنداری، حتا با پشتوانه ی «رای اکثریت» که **تنها** معیار و ملاک می شود، نه از «دموکراسی» به معنای حقیقی کلمه خبری خواهد

بود و نه از «سکولاریسم» و به طریق اولی از «لائسیته».

در فراز های زیر تاکیدات از نگارنده است:

### مصطفی ملکیان

«آن چه تا این جا گفتم دفاعیه ای بود از سکولاریسم. این دفاعیه طبعاً به معنی مخالفی 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 می تواند پدید آید، به نحوی که یا مبانی سکولاریسم، که ذکر کردم، ناسازگار نباشد... آن شرایط کدامند؟ یک شرط این است که وقتی در جامعه ای اکثریت افراد (و در صورت ایده آل و آرمانی، همه) بگویند، ما در عین اینکه می دانیم باورهای دینی، بالفعل قابل تحقیق نیستند و هیچ دلیلی بر صدق و کذبشان وجود ندارد، به این باورها دلبستگی داریم و همانها را مبنای حکومت خود می دانیم و می خواهیم در جامعه ای که خود مان آن را می سازیم، باورهای دینی مبنای تصمیم گیری های جمعی باشد. در این صورت می توان حکومت دینی داشت (که بر مبنای باورهای دینی است) به نحوی که با سکولاریسم هم ناسازگاری نداشته باشد؛ چون مردم هم می گویند، ما همین را می خواهیم».<sup>۱۰۹</sup>

### 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؟

با نگاهی مجدد به کاربردهای مختلف سکولاریسم و مقایسه ی آن با ارکان اندیشه ی دموکراسی می توان گفت که تنها یک شکل از سکولاریسم برای داشتن دموکراسی ضروری است. آن شکل از سکولاریسم هم عبارت است از «حدایی دین از حکومت». در همین مورد نیز بایستی یا دقت بیشتری اظهار نظر کرد. اگر منظور از «پیوند دین با حکومت» این باشد که حکومت مشروعیت خود را از ارزش های دینی می گیرد، یعنی با تکیه بر آموزش های دینی خود را حقانی جلوه می دهد و مردم را به اطاعت از خویش فرا می خواند، این لزوماً با دموکراسی ناسازگار نخواهد بود... حال اگر اکثریت یک جامعه با تکیه بر زبان و ارزش های دینی حقانیت یک حکومت را می پذیرند و به آن مشروعیت می بخشند، بهره گیری از دین در این زمینه فاقد اشکال است و موجب اختلال در ساز و کار های دموکراتیک نمی شود.

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

بنا بر این اگر دینی شدن حکومت به معنای «حق ویژه و مشروعیت ابدی» باشد، نمی توان حکومت دموکراتیک و در عین حال دینی داشت، سکولاریسم به این معنا برای دموکراسی ضروری است».<sup>۱۱۰</sup>

مصطفی ملکبان و علی رضا علوی تبار، هر دو، پس از گذشت بیست و شش سال از تجربه ی منفی، شکست خورده و مصیبت بار حکومت دینی در ایران، باز هم يك حکومت دینی تجویز می کنند؛ اما حکومتی که «مشروعیت» خود را، این بار، از رأی دموکراتیک مردم کسب کرده باشد. آنها بین دموکراسی و حکومت دینی مورد نظرشان، ناسازگاری نمی بینند، چون «مردم هم می گویند، ما همین را می خواهیم» و یا چون «اکثریت جامعه با تکیه بر زبان و ارزش های دینی، حقانیت (آن) حکومت را می پذیرند و به آن مشروعیت می بخشند».

این که مصطفی ملکبان و علی رضا علوی تبار بین حکومت دینی دلخواه خود و «دموکراسی» در معنای وسیع کلمه - دموکراسی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی - تناقضات آشکاری نمی بینند؛ این که آن ها، «دموکراسی» را در دموکراسی سیاسی و این یک را نیز در رأی اکثریت خلاصه می کنند، مبین دریافت تقلیل گرا و یکسویه آن ها از دموکراسی است که موضوع مورد بحث ما در این جا نمی تواند قرار گیرد. اما این که آنها حکومت دینی را، به شرط «پذیرش» اکثریت مردم، با «سکولاریسم» «سازگار» می پندارند، خلط ناشیانه و بزرگی است که با بحث ما ارتباط مستقیم پیدا می کند. آنها در حقیقت می گویند که اگر حکومت دینی - البته نه به معنای "حق ویژه و مشروعیت /بدی" (علی رضا علوی تبار) - از پشتوانه ی رأی دموکراتیک مردم برخوردار باشد، دیگر نیازی به «سکولاریسم» ندارد (علی رضا علوی تبار) و یا با میانی «سکولاریسم» مورد نظر، ناسازگار نمی باشد (مصطفی ملکبان). در این جا، از یکسو، دو مقوله باهم خلط می شوند، «سکولاریسم» و «دموکراسی» (یا «مشروعیت مردمی حکومت») و از سوی دیگر، با سازگار خواندن «سکولاریسم» و حکومت دینی، خطای فاحشی صورت می گیرد.

«سکولاریسم»، همان طور که پیش از این تصریح کرده ایم، در یک مفهوم اصلی اش، ناظر بر مناسبات دین و دنیا ست: دینی که دنیوی می شود و دنیایی که مستقل و خودمختار از قیومیت دین می گردد. در این میان، به ویژه امر دولت مداری از حوزه ی تسلط و قیومیت دین «خارج» می شود. بدین سان، «سکولاریسم» (و به طریق اولی لائیسیته)، نافی هر گونه «حکومت دینی» است، صرف نظر از شکل انتخابی دموکراتیک حکومت آن که نه موضوع «لائیسیته» است و نه «سکولاریسم».

به طور کلی، هیچ رابطه ای میان «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» از یکطرف و «مشروعیت دموکراتیک حکومت» از طرف دیگر، وجود ندارد. «سکولاریسم» و «دموکراسی»، با این که در جا هایی با هم تلاقی می کنند، اما پدیده های متفاوتی را تشکیل می دهند و مترادف و همسان نیستند. مضمون و موضوع آن ها نیز متمایزند. به عبارت دیگر، شکل حکومت (یا دولت) و مناسبات مردم با آن، این که حکومت منتخب اکثریت مردم است یا نه، این که حکومت «مشروعیت» مردمی دارد یا نه، این که مردم همین حکومت را می خواهند یا نه... هیچ يك از این پرسش ها، به طور مشخص، پرسش و مشغله ی «سکولاریسم» یا «سکولاریزاسیون» را تشکیل نمی دهند.

اما «دموکراسی»، در معنای سیاسی اش، ناظر بر مناسبات مردم با حکومت (و به طور کلی دولت) است و در يك 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 هر گونه سلطه، البته می توان پیوندی و ارتباطی میان «سکولاریسم» و «دموکراسی» پیدا کرد. خروج از قیومیت دین (در «سکولاریسم» و «لائیسیته») وجهی از فرایند قدرت گیری مردم در اداره ی امور خود (در «دموکراسی») می باشد.

با این همه، «سکولاریسم» و «دموکراسی» لازم و ملزوم يك دیگر نیستند. «سکولاریسم» بدون «دموکراسی» می تواند وجود داشته باشد، هم چنان که، «دموکراسی» هم بدون «سکولاریسم» می تواند باشد، اما بدون تردید به صورتی محدود و ناقص! ولی آنچه که مسلم است، «سکولاریسم» (یا «لائیسیته») یا «حکومت دینی»، ناسازگار است، چون تناقضی در خود است، تناقضی آشکار و ماهوی در جوهر معنایی و مفهومی هر يك!

## ۶- نتیجه گیری: ابهام دوگانه: در «سکولاریزاسیون» و در نظریه های ایرانی

از آن چه که رفت چه نتیجه می توان گرفت؟

پرداخت های نظری ایرانیان، حداقل آن هایی که در طول این مقاله مورد بررسی اجمالی ما قرار گرفتند، دچار ابهام و آشفتگی بسیار اند.

تعریف ها، تفسیر ها و دریافت ها از «سکولاریسم» یا «به ندرت» از «لائسیته»، در پاره ای موارد، نادرست، يك جانبه و تقلیل یافته، در پاره ای، به عکس، بسیط و فراگیر («توتالیتزر») و در پاره ای دیگر نیز، شخصی و اختیاری می باشند.

«سکولاریزاسیون»، عموماً با یکی از جنبه ها یا دامنه هایش برابر می شود: نزد برخی، با «دنیوی شدن مسیحیت»، نزد برخی دیگر، با «مدرنیته» و سرانجام در جایی دیگر، با روند تاریخی «سلب مالکیت...» اما در همه ی این احوال، همواره، **یکی** از معنا های اصیل و مرکزی این «منطق - فرایند»، «قربانی» یکسو نگری ها و یا فراگیر نگری ها یعنی در واقع مخدوش و یا حتا محو می شود و آن معنا عبارت است از «**خروج از سلطه ی دین**».

سرانجام، مقوله ها و پدیدار هایی چون «سکولاریزاسیون»، «لائسیته»، «عرف»، «دمکراسی»، «دنیوی شدن»، «جدایی دولت و دین»، «حکومت دمکراتیک دینی»... بدون توجه به تمایزات و تناقضات شان، در يك کوشش جا به جا کننده، یکسان کننده یا سازگار کننده، که گاه ناممکن و عبث می باشد، درهم و بر هم، آمیخته می شوند...

حاصل آن که در این آشفتگی، اختلاط و التقاط عمومی، نزد بیشتر صاحب نظران مورد مطالعه ی ما، **ولی نه در بین همه ی آن ها** (چون مجد رضا نیکفر)، این «سکولاریزاسیون» یا «لائسیته» است که از «معرکه»، «مغلوب» بیرون می آید.

اما ابهام، تنها در نظریه ها و دریافت های آشفته ی ایرانیان نیست، بلکه ریشه در جایی دگر نیز دارد: در **خود** مقوله ی «سکولاریزاسیون»! در طول این نوشته به این موضوع اشاره کرده ایم و برخی جوانب آن را نیز نمایان ساخته ایم.

گفتیم که «سکولاریزاسیون» مقوله ی *پارادگسال* و «پر باری» است. هم ریشه ی مسیحی - کلیسای - حقوقی دارد و در معنایی مبین «دنیوی شدن» مسیحیت است و هم رشته در «روشنگری» *Aufklarung* دارد و به منزله ی یکی از مقوله های «راهنمای» «مدرنیته» عمل می کند. «سکولاریزاسیون»، از یکسو، به مثابه ی «رهایش» بشریت از سلطه و قیمومیت مذهب، چون شعار یا برنامه سیاسی، مطرح می شود و از سوی دیگر، به منزله ی «انتقال» مضمون ها، طرح ها و مدل های تکوین یافته در ساحت دینی (مسیحی) به عصر کنونی - که به «قضیه ی سکولاریزاسیون» معروف است - «نوین» بودن «عصر نوین» را زیر سوال می برد.

بدین سان، نامعلومی و ابهام «سکولاریزاسیون»، این مقوله را به یکی از موضوع های جدل برانگیز اندیشه ی سیاسی، جامعه شناسی دینی و به ویژه فلسفه ی سیاسی بدل کرده است. از **هگل** که، پیرامون «**گیتی گرایی**» *Verzeltlichung* مسیحیت، از «واقعیت بخشیدن» *réalisation* به مذهب و نه «انحلال» آن سخن می راند و از این واژه، برای تفسیر «عصر جدید»، يك مقوله ی فلسفی می سازد تا **هایدگر** که «سکولاریزاسیون» را «**نا اندیشه ی**

سرگردان» می خواند و یا دریدا که «سکولاریزاسیون» و «لائیسیزاسیون» را «مفهوم های زیادی مسیحی» می انگارد... از «جا به جا شدن»، «رادیکالیزاسیون» و یا «وارونه شدن» این مقوله نزد فوئرباخ، مارکس جوان و نیچه تا «خنثا شدن» آن در جامعه شناسی تاریخی وپری... و سرانجام، جمع بندی از این «جدل فلسفی» و نقد «قضیه ی سکولاریزاسیون» («سکولاریزاسیون» چون «مقوله ی نا مشروعیت عصر مدرن») توسط هانس بلومبرگ - در نقد نظریه کارل اشمیت -... این ها همه سطح های مختلف بحثی هستند که تحت عنوان «جدل سکولاریزاسیون در فلسفه ی غرب»، موضوع تامل گفتار بعدی ما قرار خواهند گرفت.

## یاد داشت ها

- ۱ - Théocratie
- ۲ - «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 ی» آن است. رجوع کنید به دو تألیف اصلی این جامعه شناس به زبان فرانسه:  
*La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*؛ دین در دموکراسی. مسیر لائیسیتیه.  
*Le désenchantement du monde. Une histoire politique de le religion*؛ افسون زدایی از جهان - یک تاریخ نگاری سیاسی دین.
- ۳ - یا روحانیت گرایی : Cléricalisme
- ۴ - رجوع کنید به «آن چیست که لائیسیتیه می نامند؟» گفتار پنجم - طرحی نو - انتشارات «شورای موقت سوسیالیست های چپ ایران» - شماره ۸۹ تیر ۱۳۸۲
- ۵ - Théologie politique
- ۶ - Emancipation
- ۷ - در «طرحی نو»، شماره های: ۷۹ تا ۹۱ .
- ۸ - «سکولاریزم از نظر تا عمل» - مجد برقی - نشر قطر.
- ۹ - «دین و دنیای جدید» - عبدالکریم سروش - کتاب «سنت و سکولاریسم» - مؤسسه فرهنگی صراط - ۱۳۸۲
- ۱۰ - «معنا و مبنای سکولاریسم» - عبدالکریم سروش - مجله کیان - شماره ۲۶ - ۱۳۷۴
- ۱۱ - «طرح یک نظریه ی بومی در باره ی سکولاریزاسون» - مجد رضا نیکفر - مجله آفتاب شماره ۲۷ - تیر ۱۳۸۲
- ۱۲ - «شکست لائیسیتیه؟» - اوالجسن بنی صدر - انقلاب اسلامی شماره ۵۱۴ و ۵۱۵ دی - بهمن ۱۳۸۲.
- ۱۳ - «دیباچه ای بر نظریه ی انحطاط ایران» - سید جواد طباطبایی - نشر نگاه معاصر.
- ۱۴ - «نکاتی پیرامون سکولاریزم» - مراد فرهاد پور - کیان شماره ۲۶ - ۱۳۷۴.
- ۱۵ - «سکولاریسم و دموکراسی - مورد جمهوری اسلامی ایران» - علی رضا علوی تبار - مجله آفتاب شماره ۳۲ - اسفند ۱۳۸۲.
- ۱۶ - «سکولاریسم و حکومت دینی؟!» - مصطفی ملکیان - کتاب «سنت و سکولاریسم» - مؤسسه فرهنگی صراط - ۱۳۸۲.



- ۱۷ - رجوع کنید به «آن چیست که لائیسیته می نامند؟» گفتار دوم و پنجم - طرحی نو - شماره های ۸۱ و ۸۹ - آبان ۸۲ و تیر ۸۳
- ۱۸ - Emile Durkheim (۱۸۵۸ - ۱۹۱۷) ؛ جامعه شناس فرانسوی.
- ۱۹ - Alain Touraine ؛ جامعه شناس معاصر فرانسوی.
- ۲۰ - Renaissance
- ۲۱ - پروتستانتیسم Protestantisme از فعل Protester به معنای اعتراض کردن.
- ۲۲ - به فرانسه : Les lumières و به آلمانی : Aufklärung
- ۲۳ - Hans Blumenberg - فیلسوف معاصر آلمانی - اثر مهم او: *Die legitimität der neuzeit* - مشروعیت عصر نو.
- ۲۴ - Ernst Hartwig Kantorowicz (۱۸۹۵ - ۱۹۶۳) - تاریخ دان آلمانی متخصص قرون وسطی - تألیف مهم او: *The King's Two Bodies, A Study in Mediaeval polical Theology* - دو پیکر پادشاه، پژوهشی در الهیات سیاسی قرون وسطی.
- ۲۵ - Karl Löwith (۱۸۹۷-۱۹۷۳) - فیلسوف آلمانی - از آثار مهم او: *Von Hegel zu Nietzsche* از هگل تا نچه - *Meaning in History* معنای تاریخ.
- ۲۶ - Carl Schmitt (۱۸۸۸-۱۹۸۵) - حقوق دان و فیلسوف سیاسی آلمانی - اثر مهم او: *Théologie politique* - الهیات سیاسی
- ۲۷ - Max Weber (۱۸۶۴ - ۱۹۲۰) - جامعه شناس آلمانی و حقوق دان. از آثار او: *ایتیک پروتستان و روح سرمایه داری* - *ایتیک اقتصادی ادیان جهانی*.
- ۲۸ - Leo Strauss (۱۸۷۹ - ۱۹۷۳) - فیلسوف سیاسی آلمانی و مورخ فلسفه ی آلمان. ا. آثار مهم او :
- Le testament de Spiniza. Ecrits de Leo Strauss sur Spinoza et le judaïsme* ؛ وصیت نامه اسپینوزا؛ مکتوبات لنو استراس در باره ی اسپینوزا و یهودیت - *La Renaissance du rationalisme politique classique* ؛ نوزایش خردگرایی سیاسی کلاسیک.
- ۲۹ - Ernst troeltsch (۱۸۶۵ - ۱۹۲۳) - فیلسوف آلمانی، استاد الهیات پروتستان در دانشگاه هایدلبرگ. اثر مهم او: *پروتستانتیسم و مدرنیته*.
- ۳۰ - Friedrich Gogarten (۱۸۸۷ - ۱۹۶۷) - یزدان شناس و پاستور پروتستان آلمانی - اثر مهم او: *Destin et espérance des temps modernes. La sécularisation comme problème théologique* سرنوشت و امید عصر مدرن. سکولاریزاسیون به مثابه ی مساله ی یزدان شناسانه .
- ۳۱ - برقعی، همان، ص ۲۵/
- ۳۲ - برقعی، همان، ص ۴۰ - ۶۵/
- ۳۳ - برقعی، همان، پیشگفتار ص ۱۱/
- ۳۴ - برقعی، همان، ص ۱۷/
- ۳۵ - برقعی، همان، ص ۲۵/
- ۳۶ - برقعی، همان، ص ۴۵/
- ۳۷ - برقعی، همان، ص ۷۰/
- ۳۸ - برقعی، همان، ص ۷۸/

۲۹ - نیکفر، همان، (در متن مندرج در سایت نیلگون: ص ۱ و ۲).

۴۰ - فرهنگ های مورد استفاده: Dictionnaire étymologique d'Ermout et de meillet

Oxford Latin Dictionary, P.G.W. Glare - فرهنگ معاصر عربی- فارسی، آذرتاش آذرنوش.

۴۱ - رجوع کنید به سلسله مقالات من تحت عنوان «نقد سیاست در پرتو قرائتی از پروتاگوراس و مارکس»، در طرحی نو، از جمله در شماره ۴۵/

۴۲ - فرهنگ مورد استفاده: Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Pierre Chantraine

L'enseignement philosophique, N°5 : Laos - مجله فلسفی به زبان فرانسه:

۴۴ - در هر جا که ما از «دولت» صحبت می کنیم، منظور همان مفهوم Etat به زبان فرانسه یا State به زبان انگلیسی است که مجموعه ی قوای مقننه، اجرایی و قضایی و نهاد های عمومی را در بر می گیرد. طبق این تعریف قراردادی، واژه «حکومت» به قوه ی مجریه اطلاق می شود.

۴۵ - در مورد اصلاحات لائیک در جمهوری سوم فرانسه، رجوع کنید به «آن چیست که لائیسیته می نامند؟»؛ همان، گفتار چهارم - شماره ۸۸/

۴۶ - طباطبایی، همان، ص ۳۲۱ .

۴۷ - «آن چیست که لائیسیته می نامند؟»؛ همان، گفتار اول و دوم، شماره های ۷۹ - ۸۱ .

۴۸ - Le Concordat

۴۹ - در این مورد رجوع کنید به «آن چیست که لائیسیته می نامند؟»؛ همان، گفتار پنجم، شماره ۸۹/

۵۰ - برقعی، همان، ص ۱۷/

۵۱ - برقعی، همان، ص ۱۷ - ۱۸.

۵۲ - برقعی، همان، ص ۱۹/

۵۳ - برقعی، همان، ص ۲۵/

۵۴ - برقعی، همان، ص ۲۹ - ۴۰/

۵۵ - برقعی، همان، ص ۷۰/

۵۶ - برقعی، همان، ص ۶۵/

۵۷ - علوی تبار، همان، ص ۸۱/

۵۸ - سروش، «دین و دنیای جدید» در «سنت و سکولاریسم» ص ۸۹ - ۹۵/

۵۹ - در واژه نامه ی انگلیسی - فارسی برای علوم انسانی - داریوش آشوری.

۶۰ - فرهنگ معاصر عربی- فارسی، آذرتاش آذرنوش.

۶۱ - Dictionnaire arabe-Français A.B. Kazimirski

۶۲ - نیکفر، همان، ص ۲/

۶۳ - Séparation

۶۴ - در این مورد رجوع کنید به «آن چیست که لائیسیته می نامند؟»؛ همان، گفتار پنجم، شماره ۹۰ .

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

## Sémiotique – ۶۶

۶۷ – سروش، «معنا و مبنای سکولاریسم»؛ کیان شماره ۲۶.

۶۸ – سروش، «دین و دنیای جدید» در «سنت و سکولاریسم» ص ۷۹،

۶۹ – سروش، «دین و دنیای جدید» در «سنت و سکولاریسم» ص ۹۲ – ۹۳،

۷۰ – سروش، «دین و دنیای جدید» در «سنت و سکولاریسم» ص ۸۶،

۷۱ – سروش، «معنا و مبنای سکولاریسم»؛ همان.

۷۲ – سروش، «معنا و مبنای سکولاریسم»؛ همان.

۷۳ – سروش، «معنا و مبنای سکولاریسم»؛ همان.

## Autonomie – ۷۴

## Mondanisation – ۷۵

## Incarnation – ۷۶

۷۷ – Dédivinisation du monde par Dieu؛ رجوع کنید به :

C. Geffré, 1976, la fonction idéologique de la sécularisation, in E. castelli, Herméneutique de la sécularisation

۷۸ – Religion de la sortie de la religion؛ در *Le désenchantement du monde.*

۷۹ – طباطبایی، همان؛ ص ۳۱۹،

۸۰ – طباطبایی، همان؛ ص ۳۲۱،

۸۱ – طباطبایی، همان؛ ص ۳۲۱،

۸۲ – طباطبایی، همان؛ ص ۳۲۲،

۸۳ – طباطبایی، همان؛ ص ۳۲۴،

۸۴ – نیکفر، همان، ص ۱۲ (سایت نیلگون).

۸۵ – انجیل، نامه ی پولس به رومیان؛ باب دوازدهم ۳،

۸۶ – انجیل، روایت اقدیس یوحنا، باب هجدهم ۳۶.

## Temporel – ۸۷

## Théologie de la sécularisation – ۸۸

۸۹ – به نقل از فرهنگ و دین «جدا انگاری دین و دنیا»، طرح نو، تهران ۱۳۷۴، ص ۱۲۴،

۹۰ – مراد فرهاد پور، همان.

## néologisme – ۹۱

dictionnaire de Furetière ; 1650 – ۹۲

## Westphalie – ۹۳

## Longueville – ۹۴

Joseph II (1741 - 1790) – ۹۵

Le traité de luneville (1801) – ۹۶

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

۹۸ – نیکفر، همان، ص ۱ (سایت نیلگون).

۹۹ – نیکفر، همان،.

۱۰۰ – بنی صدر، همان.

۱۰۱ – اقامت مارکس در Kreuznach از ماه مه تا اکتبر ۱۸۴۳. در این لحظه ی فلسفی، مارکس « به بازنگری انتقادی فلسفه حق هگل می پردازد.

۱۰۲ – مارکس؛ «در باره ی مساله ی یهود».

۱۰۳ – «آن چیست که لائیسینه می نامند؟» همان، گفتار چهارم، شماره ی ۸۸؛ خرداد ۱۳۸۳

۱۰۴ – بنی صدر، همان.

۱۰۵ – Kippa؛ کلاه (عرق چین مانند) یهودیان مذهبی.

Ostentatoire – ۱۰۶

۱۰۷ – تجمعات اجتماعی جدا از هم بر مبنای قوم یا دین.

Intégration – ۱۰۸

۱۰۹ – ملکیان، همان؛ ص ۲۵۷

۱۱۰ – علوی تبار، همان؛ ص ۸۲.