

«لائسیت» چیست؟

همراه با

نقدی بر نظریه پردازی های ایرانی

شیدان وثیق



نشر اختران

وثیق، شیدان
لائسیته چیست؟ همراه بانقدی بر نظریه پردازی های ایرانی / شیدان وثیق. -
تهران: اختران، ۱۳۸۴.
ISBN 964-7514-61-X
۲۰۸ ص.
فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
کتابنامه
۱. دین زادی. ۲. دنیوی گرای. ۳. دین و سیاست. الف. عنوان.
۲۱۱ / ۶ BL ۲۷۴۷ / ۸ / ۲ و ۲ ل
کتابخانه ملی ایران ۲۸۴۴۸ - ۸۳ م



نشر اختران

«لائسیته» چیست؟

همراه با نقدی بر نظریه پردازی های ایرانی
نویسنده: شیدان وثیق

چاپ اول ۱۳۸۴

شماره نشر ۷۳

شمارگان ۳۰۰۰ نسخه

چاپ فرشیوه

تلفاکس: ۶۴۱۰۳۲۵ - تلفن کتاب فروشی: ۶۴۱۱۴۲۹ - ۶۹۵۳۰۷۱
<http://www.akhtaranbook.com> E-mail: info@akhtaranbook.com
ISBN 964-7514-61-X شابک: ۹۶۴-۷۵۱۴-۶۱-X
کلیه حقوق برای نشر اختران محفوظ است

فهرست

بخش اول: پیش‌گفتار، تعریف اولیه و برداشت‌هایی نادرست

- پیش‌گفتار: طرح نکات اصلی بحث..... ۹
۱. لائیسیته: واژه‌ای جدید در گفتمان سیاسی ایرانی..... ۱۱
۲. لائیسیته: فراورده‌ی ساخت فرانسه..... ۱۳
۳. تعریفی از لائیسیته و جدایی دولت و دین..... ۱۶
۴. برداشت‌های غلط از لائیسیته..... ۱۷
۵. همانندسازی‌های افراطی..... ۲۱
- نتیجه‌گیری از بخش اول..... ۲۳
- کتاب‌نامه‌ی بخش اول..... ۲۴

بخش دوم: واژه‌ها، ریشه‌ها و زمینه‌های لائیسیته..... ۲۵

- ماجرای یک واژه: در آغاز... لائوس بود!..... ۲۶
- «لائیک» کلیسا و «لائیک» مدرن: دو معنا!..... ۲۸
- لائیک و لائیسیته در زبان‌های جهان: ترجمه‌ناپذیری!..... ۲۹
- «فرد لائیک»؟ «جامعه‌ی لائیک»؟ نه... نهاد لائیک!..... ۳۳
- سرچشمه‌ی قانون در خود جامعه است: طلایه‌داران!..... ۳۴
- «قلمرو من به این جهان تعلق ندارد»: دوگانگی!..... ۳۶
- شهر «کافر» در برابر کلیسای مقدس: بُرش!..... ۳۹
- نتیجه‌گیری از بخش دوم: دو منطق!..... ۴۳
- کتاب‌نامه‌ی بخش دوم..... ۴۶

بخش سوم: بنیادهای فلسفی - سیاسی لائیسیته..... ۴۹

- بنیاد فلسفی لائیسیته: «قرارداد»..... ۵۰
- هابز: «لائیسیته» بدون آزادی..... ۵۱
- لاک: «لائیسیته» یا رواداری محدود..... ۵۷
- اسپینوزا: لائیسیته‌ی کامل..... ۶۱
- روسو: «لائیسیته» یا «قرارداد» به علاوه‌ی «دین مدنی»..... ۶۳
- کانت: «لائیسیته» یا دولت «بدون قیم» و Aufklärung..... ۶۸
- هگل جوان: «لائیسیته» یا جدایی دولت و «دین مثبت»..... ۷۱
- مارکس: «لائیسیته» یا «گامی بزرگ به پیش»..... ۷۸

۱. رهایش سیاسی، رهایش اجتماعی نیست..... ۷۹
۲. دولت لائیک گامی بزرگ به پیش است..... ۸۱
- همزیستی دولت لائیک و جامعه‌ی قویا دینی..... ۸۲
- لغو سیاسی دین، لغو دین در جامعه‌ی مدنی نیست..... ۸۳
- رهایش سیاسی، گامی به پیش است... لیکن..... ۸۴
- دولت مسیحی ناب، دولت بی‌خدا، دولت دموکراتیک است..... ۸۵
- کتاب‌نامه‌ی بخش سوم:..... ۸۷

بخش چهارم: لائیسیته در فرانسه

- از انقلاب ۱۷۸۹ تا قانون جدایی دولت و کلیساها در ۱۹۰۵..... ۸۹
۱. انقلاب ۱۷۸۹: سرآغاز لائیسیته در عمل..... ۹۲
۲. از توافق‌نامه‌ی ناپلئونی (۱۸۰۱) تا جمهوری سوم (۱۸۷۱)..... ۹۶
۳. اصلاحات لائیک در جمهوری سوم..... ۱۰۱
۴. قانون ۱۹۰۵ یا قانون جدایی دولت و کلیساها..... ۱۰۳
- تضمین آزادی‌های مذهبی..... ۱۰۴
- جدایی دولت و دین..... ۱۰۴
۵. لائیسیته در قوانین اساسی فرانسه..... ۱۰۶
۶. ملاحظات دربارهِ قضیه‌ی حجاب اسلامی در فرانسه..... ۱۰۷
- لائیسیته - جدایی..... ۱۱۱
- لائیسیته - بی‌طرفی..... ۱۱۲
- لائیسیته‌ی روادار و باز..... ۱۱۳
- موضع مدافعان قانون در فرانسه!..... ۱۱۴
- کتاب‌نامه‌ی بخش چهارم:..... ۱۱۵

بخش پنجم: لائیسیته در اروپا

- منطق لائیسزاسیون و منطق سکولاریزاسیون..... ۱۱۷
- لائیسیته و سکولاریسم: دو پدیدار و منطق متفاوت..... ۱۱۸
- کشورهای کاتولیک - منطق لائیسزاسیون..... ۱۲۰
- اسپانیا..... ۱۲۰
- ایتالیا..... ۱۲۳
- پرتغال..... ۱۲۶
- بلژیک..... ۱۲۷
- کشورهای پروتستان - منطق سکولاریزاسیون..... ۱۳۰
- انگلستان..... ۱۳۰
- دانمارک..... ۱۳۳

کشورهای چندمذهبی

۱۳۶.....	هلند
۱۳۸.....	آلمان
	کشورهایی که با مسئله‌ی ملی روبه‌رو بوده‌اند
۱۴۳.....	ایرلند
۱۴۶.....	یونان
۱۵۲.....	کتاب‌نامه‌ی مختصر بخش پنجم

بخش ششم: «لایسته» و «سکولاریسم»

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

بخش اول

پیش‌گفتار، تعریف اولیه و برداشت‌هایی نادرست

پیش‌گفتار: طرح نکات اصلی بحث

لائسیته^۱ واژه‌ای است که در دهه‌ی هفتاد سده‌ی نوزدهم در فرانسه ابداع و از آن پس وارد دانشنامه‌ها و گفتمان سیاسی شد.

لائسیته در یافتی سیاسی است که برحسب آن، از یک‌سو، دولت^۲ و حوزه‌ی عمومی^۳ از هیچ دینی پیروی نمی‌کنند و از سوی دیگر، دین، با برخورداری از همه‌ی آزادی‌ها در جامعه‌ی مدنی، هیچ قدرت سیاسی‌ای اعمال نمی‌کند.

جنبش برای تحقق لائسیته و دولت لائیک^۴ (غیردینی) را لائیسیزم-سیون^۵ می‌نامند. لائیسیزم/سیون در کشورهای کاتولیک غربی و در تقابل با کلیسای سالیاری^۶ شکل می‌گیرد در حالی که در کشورهای پروتستان اروپا لائیک، لائسیته و لائیسیزم/سیون ناشناخته‌اند. در این رشته از کشورها، فرایند دنیوی شدن، و تغییر و تحول دولت و دین - دینی که فاقد کلیسایی مقتدر چون کاتولیسیسم است - را سکولاریسم می‌نامند. لائسیته و سکولاریسم با وجود تشابهاتی، دو مقوله و پدیده‌ار سیاسی - تاریخی متفاوتند.

در عین حال، لائسیته جزئی از «جدایی دولت و جامعه‌ی مدنی» (با جدایی حوزه‌ی عمومی از حوزه‌ی خصوصی) است که یکی از بنیادهای عصر مدرن^۷

1. Laïcité

2. Etat

3. sphère publique

4. Laïque یا Laïc

5. Laïcisation

6. Cléricalisme

7. Modernité

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

لایسیته دین‌ستیز نیست، بلکه ضامن فعالیت ادیان در همه‌ی عرصه‌های اجتماعی و سیاسی است. دین‌باوران، هم‌چون بی‌دینان، می‌توانند انجمن، سازمان و حزب سیاسی تشکیل دهند، انتخاب کنند و انتخاب شوند. استقلال دولت نسبت به ادیان و آزادی ادیان در جامعه‌ی مدنی دو شرط لازم و ملزوم لایسیته به‌شمار می‌آیند. جدایی دولت و دین، به قول مارکس، پایان دین نیست بلکه گسترش دین در سطح جامعه با خروجش از حاکمیت سیاسی است. لایسیته و لایسیزاسیون بر اساس پیش‌زمینه‌هایی چون جنبش اصلاح دین، روشنگری، لیبرالیسم، دموکراتیسم... و توسعه‌ی روابط سرمایه‌داری تکوین یافته‌اند. رادیکال‌ترین شکل آن در فرانسه با انقلاب کبیر ۱۷۸۹ و جنبش ضدکلیسای لاری^۱ به وقوع پیوست. در دیگر کشورهای اروپایی می‌توان از لایسیته‌ی محدود، ناقص، و از نیمه لایسیته و یا حتی از نبود آن سخن گفت.

لایسیته جدایی دین از دولت است و نه از سیاست، و دولت محدود به حکومت یا قدرت اجرایی نمی‌شود. لایسیته ایدئولوژی، فلسفه و یا دکترین جدیدی نیست که به جای دین نشیند، چه در این صورت نافی خود می‌شود. لایسیته مشکل‌گشای همه‌ی معضلات سیاسی و اجتماعی جامعه نیست. لایسیته با این که از ریشه‌ی یونانی لائوس^۲ به معنای توده‌ی مردم برآمده است، با دموکراسی، جمهوری، عقل‌گرایی، حقوق بشر و یا پلورالیسم... همسان نیست؛ اگر چه شرط لایسیته تحقق همه‌ی این اصول تلقی می‌شود. لایسیته مقوله‌ای سوسیالیستی یا مارکسی نیست، اگرچه سوسیالیست‌ها همواره از آن به‌عنوان یکی از ارکان دموکراسی، در راستای فراروی از

«دموکراسی واقعاً موجود» و نظم سرمایه‌داری، دفاع کرده و می‌کنند. مبارزه‌ی «سوسیالیسم واقعاً موجود» (از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ تا فروپاشی بلوک شرق) و چپ‌هوادار آن، در گذشته، با دین، برای تحقق لائسیته واقعی نبوده بلکه به‌منظور برقراری سلطه‌ی یک دولت مستبد، تک‌حزبی با ایدئولوژی‌ای توتالیتیر بر جای دین بوده است.

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

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

لائسیته‌ی به سبک ایرانی، بدین سان، هم پیکار است و هم چالش. در این مسیر پر پیچ و خم و بفرنج، چپ اپوزیسیونی، مستقل، منتقد، سوسیالیست و آزادی‌خواه ایرانی نقش بارزی می‌تواند و باید ایفا کند.

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

۱. لائسیته: واژه‌ای جدید در گفتمان سیاسی ایرانی

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

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

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

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

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

1. Laïque

2. séparation

3. Etat

عنوان انجام نداده‌اند. البته از «عرف» در تمایز با «شرع» و از «جدایی مذهب از حکومت» صحبت کرده‌اند. به عنوان نمونه می‌توان از میرزا فتحعلی آخوندزاده نام برد که در مکتوبات خود، پیش از دیگران از جدایی مذهب از سیاست و از عرفی کردن جامعه سخن می‌گوید. البته او که با واژگان سیاسی خارجی آشنایی داشت نمی‌توانست لائیسیته را بشناسد زیرا همان‌طور که خواهیم دید این اصطلاح از دهه‌ی ۱۸۷۰ به بعد در گفتمان سیاسی و آن هم در فرانسه رایج می‌شود و آخوندزاده در همان سال‌ها چشم از جهان فرو می‌بندد (۱۸۷۸).

در یک کلام، می‌توان مدعی شد که برخلاف واژه‌هایی چون «دموکراسی» (مردم‌سالاری)، «دسپوتیسم» (استبداد)، «کُنستیتوسیون» (قانون اساسی)... که حداقل از مشروطه به این سو در فرهنگ سیاسی ایرانی به کار رفته‌اند و معادل‌های فارسی خود را پیدا کرده‌اند، اصطلاح لائیسیته هیچ‌گاه، به شناخت ما و تا این سال‌های اخیر، وارد واژگان سیاسی ایرانیان نشده است. در نتیجه، تلاش برای تفهیم این مقوله و یافتن معادلی برای آن در زبان سیاسی فارسی، وظیفه‌ای است که بر دوش روشنفکران امروزی قرار می‌گیرد. لازم به تذکر است که از سویی دو واژه‌ی «عرف» و «عرفیت»، همان‌طور که گفتیم و بعد توضیح خواهیم داد، به هیچ‌رو نمی‌توانند حق واقعی لائیسیته را ادا کنند و از سوی دیگر، در زبان‌های دیگر و از جمله آلمانی، که در ساختن کلمه‌ی معادل واژه‌ی خارجی بسی نیرومند است، مشاهده می‌کنیم که لائیسیته فرانسوی به همین صورت نوشته و به کار برده می‌شود.

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

۲. لائیسیته: فراورده‌ی ساخت فرانسه

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

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

لایسیته به عنوان یک امر سیاسی (در درجه‌ی اول) و اجتماعی، در فرایند و بر پایه‌ی دو جنبش پیوسته و مکمل شکل می‌گیرد. براین دو است که ویژگی، تک‌بودی و بی‌هماندی لایسیته در فرانسه را می‌سازد.

از یک سو، جنبش جمهوری خواهی در فرانسه بر ضد کلیسا سالاری^۳ و برای جدا کردن نهاد دولت از نهاد دین (کلیساها) مطرح است. جنبشی که در واقع از انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۹) با پیش زمینه‌های فلسفی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی آغاز می‌شود. جنبش ژنسانس، رفرماسیون و سکولاریسم، جنبش روشنگری، تشکیل دولت - ملت‌ها و جوامع مدنی و جدایی این دو... در پی فروپاشی اشکال کهنه‌ی اقتصادی و سیاسی و برآمدن مناسبات سرمایه‌داری... همگی زمینه‌ها و شرایط لازم و مساعد را برای لایسیته فراهم می‌کنند.

1. Patrie

2. Littré

3. Cléricalisme

از سوی دیگر، لائیسیته فرانسوی محصول جنبش ویژه‌ای است که منحصرأ در این کشور و در شکل رادیکال و تنش‌زایی بر پا می‌شود: رفرم برای آموزش رایگان و عمومی. این جنبش با هدف ایجاد «مدرسه لائیک جمهوری»^۱، نظام آموزشی فرانسه را از زیر نفوذ نظام کلیسایی که تا آن زمان همواره بر آن (و همچنین بر امور دیگر اجتماعی) سیطره داشت، خارج می‌کند.

بدین‌سان، «جدایی دولت و کلیساها» و «مدرسه‌ی لائیک»، عمومی (دولتی) - غیردینی، دو رکن بنیادین لائیسیته فرانسوی را تشکیل می‌دهند. این لائیسیته‌ای بود که در واقع با قانون ۱۹۰۵ و قانون اساسی جمهوری پنجم فرانسه در سال ۱۹۵۸ تأسیس، تثبیت و نهادینه می‌شود.

قانون ۱۹۰۵: درباره‌ی ادیان که مشهور به «قانون جدایی دولت از کلیساها» است، در ماده‌ی ۱ و ۲ خود از یک‌سو آزادی وجدان و آزادی‌های دینی و از سوی دیگر استقلال دولت نسبت به کلیساها را اعلام می‌کند: ماده ۱: جمهوری آزادی وجدان را تأمین می‌کند. جمهوری آزادی پیروان ادیان را در انجام تکالیف خود، صرفأ تحت شروطی که در جهت منافع نظم عمومی ذیلاً مقرر می‌شوند، تضمین می‌کند.

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

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

قانون اساسی فرانسه ۴ اکتبر ۱۹۵۸

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

1. Ecole laïque de la république

برابری همه‌ی شهروندان را در برابر قانون و قطع نظر از اختلاف در منشأ، نژاد یا مذهب آنان تضمین می‌کند و به همه‌ی اعتقادات احترام می‌گذارد.

ما در بخش‌های دیگر بررسی خود، توضیح خواهیم داد که چگونه کشورهای مختلف جهان و به‌ویژه اروپایی‌ها، از جمله کشورهای پروتستان که فاقد دستگاه مرکزی و مقتدر و سلسله‌مراتبی دینی چون کلیسای کاتولیک هستند، مناسبات میان دولت و دین (کلیسا) را از لحاظ تاریخی حل کرده‌اند، و نشان خواهیم داد که این کشورها راه‌های گوناگون، متفاوت و مختلطی در پیش گرفتند. به عقیده‌ی بسیاری، لانیسته در واقع یک استثنای فرانسوی است. اکنون در خود این کشور، با توجه به تحولات اجتماعی، فرهنگی و مذهبی، و با توجه به حضور اسلام به‌عنوان دومین دین کشور پس از مسیحیت، و مسائل سیاسی - اجتماعی جدیدی که ایجاد کرده است (از جمله اجرای «روسی اسلامی» دختران مسلمان در مدارس)، لانیسته با موانع و چالش‌های نوینی روبه‌رو شده است. از لانیسته‌های گوناگون سخن می‌رود و مدافعین آن دارای دیدگاه‌های گوناگون و گاه متضادی‌اند.

۳. تعریفی از لانیسته و جدایی دولت و دین

در یک تعریف اولیه و مقدماتی، می‌توان گفت که لانیسته، همان‌گونه که در زادگاهش تعریف و تبیین شده، آن چیزی است که از اتحاد دو مضمون سیاسی، لازم و ملزوم و جداناپذیر تشکیل می‌شود: ۱. جدایی دولت (که در برگیرنده‌ی سه قوه‌ی مقننه، اجرایی و قضایی است) و بخش‌های عمومی جامعه از نهاد دین و کلیسا، و مشخصاً استقلال دولت نسبت به ادیان و ارجاعات مذهبی و ۲. تضمین و تأمین آزادی از سوی دولت لائیک برای همه‌ی اعتقادات اعم از مذهبی و غیرمذهبی.

حال اگر معنای آزادی ادیان روشن است، مفهوم جدایی دولت و دین چندان بدیهی نیست. در فرانسه این امر به‌صورت انفکاک و استقلال کامل نهادهای عمومی جامعه از نهاد کلیسا تحقق یافت. اما دولت می‌تواند دینی باشد، بدون آن که دستگاهی چون کلیسای کاتولیک بر اریکه‌ی قدرت باشد. دولت

جمهوری اسلامی ایران یکی از نمونه‌های بارز آن است. جدایی دولت و دین به این معناست که شهروندی، یعنی شهروند بودن و از حقوق شهروندی برخوردار شدن، هیچ رابطه‌ای با مذهب افراد جامعه ندارد. دولت و نهادهای اجتماعی سیاست‌های خود را بر اساس دین، در پرتو دین و یا در انطباق با اصول دین تبیین نمی‌کنند. سرانجام، دولت و نهادهای عمومی برای تعیین حقوق و آزادی شهروندان اعتقادات مذهبی آنان رابه هیچ‌رو ملاک کار خود قرار نمی‌دهند.

اما برای یک تعریف مبسوط و جامع از لائسیته باید پیش از هرچیز به نقد آن‌چه لائسیته نیست و یا تحریف آن است، یعنی به رد برداشت‌های ناروا و برابرسازی‌های گمراه‌کننده پرداخت.

۴. برداشت‌های غلط از لائسیته

لائسیته ضد‌مذهب نیست، زیرا کاری به دین ندارد؛ بلکه تنها می‌خواهد امر دولت را از امر دین جدا سازد. البته این جدایی می‌تواند با تنش و نزاع همراه باشد، همان‌طور که در فرانسه نیز روی داد. اما لائسیته در اصل و در خود، ضامن آزادی کامل برای فعالیت ادیان در جامعه است. غیردینی کردن دولت و تضمین آزادی ادیان، دو روی لائسیته به شمار می‌روند.

لائسیته، در عین حال، یک پیکار است. اما پیکار علیه دین نیست بلکه برای حفظ خصلت غیردینی دولت و ممانعت از بازگشت دین به قدرت سیاسی است.

لائسیته جدایی دین از سیاست نیست و نمی‌خواهد دین را به امری فردی بدل کند. در این جا همواره اشتباه بزرگی رخ می‌دهد. از آن رو که در لائسیته دین از «حوزه‌ی عمومی» (دولت و نهادهای عمومی) به «حوزه‌ی خصوصی» انتقال می‌یابد، عده‌ای چنین نتیجه می‌گیرند که پس دین تنها یک امر خصوصی یا فردی است و نباید در سیاست دخالت کند. آشفتگی ذهنی در آن‌جاست که برخی «حوزه‌ی خصوصی» را با «امر فردی و شخصی» اشتباه می‌گیرند و در نتیجه از جدایی دین و سیاست (و نه دین و دولت) سخن می‌رانند. باید تصریح

کنیم که «بخش خصوصی» در غرب و در فرهنگ سیاسی غربی در معنای حقوقی آن دریافت می‌شود که عبارت است از جامعه‌ی مدنی در استقلالش نسبت به نهاد دولت. جامعه‌ی مدنی در تمامی اجزایش، از جمله فعالیت ادیان، نه تنها با سیاست کار دارد بلکه فعالانه نیز در آن دخالت می‌کند. برخلاف نظر هگل که جامعه‌ی مدنی را ناشی از دولت می‌پنداشت و در نتیجه به تقدیس دولت می‌پرداخت، در این جا حق با مارکس بود که دولت را محصول جامعه‌ی مدنی می‌داند و در نتیجه به لغو و محو آن فراخوان می‌داد. مارکس سی سال پیش از آن که مقوله‌ی لایسیته مطرح شود، در سال ۱۸۴۳ در نقد برونو باوئر و بر خلاف وی که «جدایی دولت و دین» را پایان کار دین می‌پنداشت، معتقد بود که با این جدایی، دین تنها از عرصه‌ی قدرت سیاسی کنار می‌رود ولی در گستره‌ی پهناور جامعه‌ی مدنی حضور و فعالیت خود را ادامه می‌دهد و تازه در این جا و در این هنگام است که کار اصلی و واقعی دین آغاز می‌شود. پس لایسیته دین را تنها از قدرت سیاسی برمی‌افکند، ولی دینداران را از دخالت در سیاست با هر ایمان و اعتقادی آزاد می‌گذارد. اینان آزادند، هم چون دیگر شهروندان با هر فلسفه و ایمان و مسلکی، در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی، در سازماندهی، در تشکیل انجمن و حزب سیاسی و در زندگی دموکراتیک، در همه‌ی سطوح آن، از انتخاب کردن تا انتخاب شدن، شرکت کنند.

لایسیته و سکولاریسم همدان نیستند، زیرا ترجمان دو منطق متمایز و متفاوت در تاریخ غرب بوده‌اند. ما این موضوع را در بخش‌های دیگر بررسی خواهیم کرد لیکن در این جا به ارایه‌ی یک تعریف کلی از لایسیزاسیون و سکولاریزاسیون در وجوه تمایزشان بسنده می‌کنیم.

منطق لایسیزاسیون، همان‌طور که گفتیم، یک ویژگی کشورهای کاتولیک است. آن‌جا که دستگاه نیرومند، متمرکز و سلسله‌مراتبی کلیسای کاتولیک برای خود در اداره و رهبری زندگی اجتماعی رسالت قائل است. در نتیجه، به‌مثابه‌ی یک قدرت در برابر دولت و در رقابت با آن قرار می‌گیرد. پس در این جا دولت و بخش عمومی برای رهایی خود از سلطه‌ی کلیسا بسیج می‌شوند، علیه کلیسا سالاری مبارزه می‌کنند و قدرت سیاسی را از چنگ نهاد

کلیسا خارج می‌سازند و حوزه‌ی عمل کلیسا را از حاکمیت سیاسی به گستره‌ی جامعه‌ی مدنی انتقال می‌دهند.

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

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

برخی‌ها حکومت را به جای دولت و یا برعکس می‌گیرند و در نتیجه از جدایی دین و حکومت صحبت می‌کنند. در حالی که حکومت^۱ یا قوه‌ی اجرایی بخشی از دولت^۲ را تشکیل می‌دهد و تمامی آن نیست. بخش عمومی شامل دولت و نهادهای عمومی چون بیمارستان‌ها، مدارس و دیگر مؤسسات دولتی می‌شود و دولت محدود به قدرت اجرایی نمی‌شود و قوه‌ی قانون‌گذاری و قضایی و دیگر نهادهای دولتی را تحت عنوان کلی حاکمیت^۳ دربر می‌گیرد.

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

1. gouvernement

2. Etat

3. souveraineté

آنان ندارد. هم دولت کاملاً مستقل از دین است و هم دین از دولت. لائسیسته ایدئولوژی نیست. خیلی ها از لائسیسته یک ایدئولوژی بر مبنای اصول عقل، علم و ترقی... می سازند درحالی که چنین نیست. لائسیسته فلسفه و یا دکتترین جدیدی نیست که با کنار زدن دین به خواهد جای آن نشیند. لائسیسته جهان بینی، مذهب و یا ایمان جدیدی نیست. مقدس نیست بلکه تقدس زدا است. از این روست که برخی ها برای تصحیح انحراف لائسیسته در تبدیل شدن به ایدئولوژی و یا دین جدید از «لائسیزه کردن لائسیسته» و یا «لائسیسته ی بدون ایدئولوژی» صحبت می کنند که در حقیقت پارادکسی بیش نیست. چه لائسیسته در معنای اصلی اش ایدئولوژی سیاسی - اجتماعی راهبر نبوده بلکه تنها یک بینش سیاسی ناظر بر جدایی دین و دولت (قدرت سیاسی) است و نه بیش تر. لائسیسته، به مثابه ی یک مقوله ی نفی گرا و نه اثبات گرا، نمی تواند به قالب یک فلسفه ی سیاسی و اجتماعی درآید و یا نقش یک پروژه ی سیاسی را ایفا کند، چه در این صورت هویت و ویژگی خود را از دست می دهد. لائسیسته به معنای دولت غیرایدئولوژیک نیست. بعضی ها دولت لائیک را غیر-ایدئولوژیک می انگارند و در نتیجه موضوع جدایی در لائسیسته را، علاوه بر دین، به همه ی ایدئولوژی ها بسط می دهند. اما واقعیت این است که دولت حتی اگر لائیک باشد فکر می کند صاحب نظری است، و در نتیجه نمی تواند متأثر از ایدئولوژی های موجود نباشد. آیا دولت های لائیک کنونی در غرب لیبرالی نیستند؟ و آیا لیبرالیسم یا اکونومیسم و یا ناسیونالیسم گونه ای ایدئولوژی نیستند؟ تأکید کنیم که موضوع لائسیسته، چه در تکوین تاریخی اش و چه امروزه با پرسش های جدیدی که در برابرش قرار دارد، همواره عبارت بوده است از جدایی قدرت سیاسی از دین و نه از چیزهای دیگری چون ایدئولوژی و...

۵. همانندسازی های افراطی

گفتیم که لائسیسته یک مقوله ی نفی یا نفی کننده (نفی دین سالاری) است و نه مثبت و ایجاب کننده. به تنهایی چیزی نمی سازد و ارزش مثبتی نمی آفریند. از این رو عده ای سعی می کنند برای لائسیسته ارزش های مثبت و ایجابی خلق

کنند و آن را با مفاهیمی همسان و برابر سازند که البته خویشاوندی‌هایی با لائیسیته دارند اما پدیده‌های دیگری‌اند. در نتیجه تعاریف بسیطی از لائیسیته ارائه می‌دهند به‌طوری که تدریجاً این مقوله معنای ویژه و خاص خود را از دست می‌دهد و به چیز دیگری تبدیل می‌شود. چنین است وقتی که لائیسیته با دموکراسی، جمهوری، عقل انتقادی، حقوق بشر، پلورالیسم و یا آزادی وجدان همسان می‌شود. نهایتاً، در پرتو این‌گونه برابری‌سازی‌های افراطی، لائیسیته شترگاو پلنگی می‌شود که با آن چه که واقعاً هست تشابهی نخواهد داشت.

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

لائیسیته با جمهوری همسان نیست. عده‌ای دیگر با حرکت از نمونه‌ی تجربی فرانسه و این واقعیت تاریخی که تکوین لائیسیته در این کشور با رشد و تکامل جمهوری عجین شده است، بر این نظرند که لائیسیته و جمهوری با هم پیوند بنیادین و گسست‌ناپذیر دارند. البته درست است که دولت جمهور کامل آن دولتی است که کاملاً مستقل و منفصل از هر دینی باشد. اما در خود فرانسه جمهوری قبل از لائیسیته به وجود آمده است و در کشورهای نظیر آلمان، جمهوری بدون لائیسیته (در معنای واقعی آن) به حیات خود ادامه می‌دهد.

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

لایسیته با عقل‌گرایی همسان نیست. عده‌ای لایسیته را با عقل‌گرایی انتقادی^۱ در برابر جزم‌گرایی دینی یکسان می‌گیرند. لایسیته، نزد اینان، اندیشه‌ی انتقادی می‌شود، نفی حقیقت مطلق می‌شود، چندگانگی نظری و تبادل نظر عمومی می‌شود، پرسشگری مداوم... می‌شود. اما با این که همه‌ی این اصول و روش‌های سیاسی و اندیشه‌ورزی، جالب و صحیح‌اند، لیکن با نسبت دادن آن‌ها به لایسیته، تعریف چنان گسترده‌ای از آن به دست می‌دهیم تا آن جا که این مقوله معنای خاصش را از دست می‌دهد و تبدیل به چیز دیگری می‌شود. لایسیته با حقوق بشر همسان نیست. یک اشتباه دیگر این است که موضوع لایسیته را با اصول حقوق بشر همگون می‌سازند. در نتیجه از «نبرد لایسیته برای حقوق بشر»، «تضمین حقوق بشر توسط لایسیته» و یا از «مبارزه‌ی لایسیته برای تحقق برابری زن و مرد»... صحبت می‌کنند. البته این درست است که یکی از دو مبانی پایه‌ای لایسیته، یعنی آزادی ادیان، با اصل ۱۸ بیانیه‌ی جهانی حقوق بشر (۱۰ دسامبر ۱۹۴۸) در مورد آزادی اندیشه، وجدان و دین... انطباق کامل پیدا می‌کند. اما نباید برای لایسیته وظایف و یا رسالتی قائل شد که از بضاعت و توانایی‌اش فراتر می‌روند. در این صورت است که ویژگی خود را با اختلاط یا ادغام در مجموعه‌ای گسترده و بسیط از دست می‌دهد.

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

یکدیگر می‌توانند وجود داشته باشند.

نتیجه‌گیری از بخش اول

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

کتابنامه‌ی بخش اول

1. La Laïcité, Maurice Barbier, Ed. L'Harmattan
 2. Esquisse d'une théorie de la laïcité, Maurice Barbier, Le Débat No 77, 1993
 3. Entre laïcisation et sécularisation, Françoise Champion, Le Débat No 77, 1193
 4. La laïcité française, Jean Boussinesq, Edition du seuil
 5. Les trois âges de la laïcité, Jacqueline Costa-Lascoux, Hachette
 6. La laïcité, Guy Haarscher, Que sais-je?
 7. La question juive, Bruno Bauer, Traduction Jean-Marie Caillé
 8. La question juive, Karl Marx, (Euvres tome III (Philosophie)
 9. Genèse et enjeux de la laïcité, Genève, Labor et Fides, 1990
 10. La religion dans la démocratie, Marcel Gauchet, Gallimard.
 11. La laïcité en miroir, Guy Gauthier, Edilig
۱۲. اندیشه‌های میرزافتح‌علی آخوندزاده؛ اندیشه‌های طالبوف؛ و ایدئولوژی نهضت مشروطه، از فریدون آدمیت.

بخش دوم

واژه‌ها، ریشه‌ها و زمینه‌های لائیسیته

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

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

1. émancipation 2. cléricalisme

لانیسیزاسیون را «جدایی» کامل و ریشه‌ای دولت از دین به‌طور عمده در کشورهای کاتولیک معرفی کردیم. آن‌جا که دستگاه متمرکز، سلسله‌مراتبی و نیرومند کلیسا اقتداری کامل داشته است.

سکولاریزاسیون را «دگرگشتی»^۱ تدریجی و با هم دین، کلیسا و دیگر نهادهای اجتماعی و سیاسی جامعه بازشناختیم، آن‌جا که جنبش اصلاح (دین) به انشعاب در کلیسای پاپی و پروتستان‌تیسیم می‌انجامد.

لانیسته گرچه پدیدار عصر جدید است، لیکن، به‌سان فرایند نفی مرجعیت دین و کلیسا در اداره‌ی امور شهر، زمینه‌های دیرینه و تاریخی دارد. ریشه‌یابی معنای واژه‌های لائیک و لانیسته، تأمل بر زمینه‌های تاریخی خروج از دین‌سالاری در غرب در راستای پولیس (دولت‌شهر) یونانی، دوگانگی بنیادی در مسیحیت و تشکیل شهرهای خودمختار در اروپای قرون وسطی و سرانجام سنجش «دو منطق» لانیسیزاسیون و سکولاریزاسیون موضوع بحث ما در این بخش‌اند.

ماجرای یک واژه: در آغاز... لائوس بود!

تاریخ تولد لانیسته را از دیدگاه فرهنگ‌نویسی و جنبه‌ی معنایی شاید بتوان چنین تعیین کرد: ابتدا... لائوس بود. «لانیسته» از واژه‌ی «لایکس»^۲ که خود نیز اشتقاقی از «لائوس»^۳ یونانی است سرچشمه می‌گیرد.

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

لائوس و دمؤس دو واژه‌ی یونانی برای نامیدن یک چیز یعنی «مردم» اند. «مردم» به معنای انسان‌هایی که در پولیس مجتمع‌اند و با پولیس تعریف و تبیین می‌شوند. «پولیس» به معنای آن «مکان» یا «جا»^۴ بی‌ی که از «شهروندان برآمده و

1. mutation

2. Laikos

3. Laos

4. site

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

اما اگر دموُس در اصل ترجمان «ملک» و «سرزمین» و سپس تقسیمات منطقه‌ای در شهر آتن توسط رفرم کلیستنی^۳ بود (۵۰۷ تا ۸ ق.م.)، معنای لائوس، همان‌طور که گفتیم، ریشه در یک طبقه‌بندی کارکردی - نظامی (سربازان ساده در برابر فرماندهان و درجه‌داران) دارد.

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

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

لایگس Laikos ، Laicos یا Laicus در زبان لاتین صفت است و به معنای چیزی است که به لائوس یا مردم تعلق دارد، ناشی از مردم یا برخاسته از مردم است. چیزی را گویند که عمومیت دارد، مشترک است، خارج از حوزه‌ی اداری و رسمی است، غیردولتی است، مدنی^۵ در برابر نظامی است. این واژه در انجیل و تورات غایب است درحالی که در آن کتاب‌های مقدس و در کلام یهودی - مسیحی به کرات از لائوس به مفهوم «خلق مقدس»، «خلق خدا» یا «خلق مسیح» در برابر خلق‌های بی‌دین (کافر) سخن رفته است:

1. Homoioi 2. isoi

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

4. Laoi 5. civil

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

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

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

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

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

1. Laïcs

2. Clercs

3. Clergé

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

«در دنیای اسلام، اگر که در یک معنای جامعه‌شناسانه‌ی محدود، صحبت از clerge (قشر صاحب منصبان و کارمندان کلیسا - مترجم) مجاز باشد، لیکن به هیچ عنوان نمی‌توان از لاتیسته سخن گفت. حتی تصور چیزی جدا یا جداپذیر از اُتوریت‌های دینی که در زبان‌های مسیحی لائیک، این زمانی، یا سکولار می‌نامند با اندیشه و پراتیک اسلامی کاملاً بیگانه است. تنها در زمان‌های نسبتاً جدید است که زبان عربی، با وام‌گیری از مسیحیان عرب‌زبانی که این اصطلاح‌ها را به کار می‌بردند، معادل‌هایی برای این واژه‌ها ساخته است.» (Bernard Lewis)*

اما معنای مدرن لائیک که از سده‌ی نوزدهم میلادی در غرب متداول می‌شود و در حقیقت انشقاقی از همان مفهوم اولیه و کلیسایی بر پایه‌ی جدایی لائیک - کلیرک است، به نهادی اطلاق می‌شود که مستقل و جدا از نهاد دین عمل می‌کند. بدین سان از «دولت لائیک»، «مدرسه‌ی لائیک» و یا «بخش عمومی لائیک» صحبت می‌شود. چنین نهادهایی در تعیین سیاست‌های‌شان، در مناسبات‌شان با جامعه، در ملاک‌های ارزشی‌شان و سرانجام در کارکردشان هیچ ارجاع به دین خاصی ندارند و هیچ مذهبی را به رسمیت نمی‌شناسند.

لائیک و لاتیسته در زبان‌های جهان: ترجمه‌ناپذیری!

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

* برای یافتن منبع در این جا و موارد مشابه، رجوع کنید به کتاب‌نامه‌ی آخر هر بخش

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

در زبان ایتالیایی اکثر اصطلاحاتی که از ریشه‌ی لائیک استخراج شده‌اند چون: Laicismo، Laicista و Laicità که همان لایسیته‌ی فرانسوی است، استعمال می‌شوند. لایسیزاسیون^۱ را روند جدایی دولت و دین یا استقلال سیاست از تئوریت و قیومیت کلیسا تعریف کرده‌اند.

در زبان اسپانیولی، هم چون ایتالیایی، لائیکو Laico و لایسیستا... ترجمان ایده‌ی استقلال دولت^۲ و جامعه نسبت به هرگونه نفوذ و دخالت کلیسا^۳ به‌شمار می‌روند.

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

در زبان انگلیسی واژگان Laic، laity، laicize و laicity به معنای غیرکلیسایی، زمینی (سکولار) و زمانی^۴ استعمال می‌شوند. Lay به مردمی گویند که از صاحب‌منصبان کلیسا جدایند و در عین حال به انسان مبتدی و غیرحرفه‌ای نیز می‌گویند. از سوی دیگر سه اصطلاح سکولار، سکولاریزم و سکولاریزاسیون جزو واژگان این زبان به‌شمار می‌روند و جالب است که آن‌ها را با لائیک، لایسیته و لایسیزاسیون لاتینی برابر نهاده‌اند.

در زبان آلمانی، زبانی که در واژه‌سازی و معادل‌سازی واژه‌ها بی‌مانند است، اکثر اصطلاحات هم‌ریشه‌ی لائیک معادلی پیدا نکرده‌اند. به‌استثنای laie یا laity که هم به معنای لائیک (غیرکلیسایی) است و هم به معنای نامقدس، عامی و ناوارد. درحالی‌که از Säkularisierung، Säkularisieren و Weltlich به مفهوم «این‌زمانی» شدن، «دنیوی» کردن چیزی و ترک کلیساوندی صحبت می‌شود.

1. Laicizzazione 2. Estado 3. Ecclesiastica 4. temporal

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

در زبان ترکی، اغلب کلمات لاتینی که بر پایه‌ی ریشه‌ی لائیک ساخته شده‌اند کم و بیش به همان صورت و با نگارش و تلفظ کمی متفاوت استعمال می‌شوند. لائیک و لائیسیت را Lâik و lâiklik، لائیسیم را lâiklik و لائیسیزاسیون را lâikleştirme می‌نامند. البته نظریه‌پرداز ترکسیم و پدر «لائیسیت» در ترکیه، ضیاء گوکالپ^۴، که با افکار روشنگران فرانسه بسی آشنایی داشت، در برگردان «لائیک» به ترکی ناشیانه آن را «لادینی»^۵ ترجمه می‌کند و لائیسیت را با «لامذهبی» اشتباه می‌گیرد.

در زبان عربی واژه‌ای برابر لائیسیت به معنای جدایی دولت و دین وجود ندارد. لائیک و سکولار علمانی، لائیسیزاسیون، لائیسیت و سکولاریزاسیون، علقت یا علمانیت و فعل لائیسیزه یا سکولاریزه علقن ترجمه شده‌اند. در جایی دیگر نیز از کلمات زقنی و دنیوی استفاده شده است. این برابری‌ها را می‌توان در دو تیپ یا سنخ مفهوم جای داد:

یکی «عالم» یعنی اهل علم، دانش، دانستگی و شناخت (همان Epistémé یونانی) است که در ضمن به علمای دینی نیز گفته می‌شود. و دیگری به معنای «عالم» یعنی دنیا، جهان و آن چه در اوست. ملاحظه می‌کنیم که ترجمه‌ی عربی واژه‌ی لائیک، در معنای «عالم» به «دنیوی شدن» و «این‌زمانی شدن» (سکولاریسم) و در معنای «عالم» به تعریف گزاف و بسیطی از لائیک و لائیسیت یعنی عقل‌باوری^۶، نزدیک می‌شود. اشکال چنین تبیینی را در بخش

1. Laïzismus

2. Trennung von kirche und state

3. Religiöse neutralität

4. Ziya Gökalp

5. Lâ-dini

6. rationalisme

اول ذکر کردیم.

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

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

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

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

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

اگر در تعریف کلیسایی، یک فرد مسیحی بیرون از دستگاه اداری کلیسا را «لائیک» می‌نامند و جامعه‌ی دینی را به دو بخش لائیک و کلیساوند^۱ تقسیم می‌کنند، در تعریف مدرن، عبارتی چون «فرد لائیک» به همان اندازه بی‌معنا و پوچ است که «جامعه‌ی لائیک».

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

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

1. Clérical

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

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

گفتیم که برداشت و تعریف مدرن از لائیک و به‌طور کلی خروج از دین‌سالاری ریشه در فرایندی دارد که به‌طور عمده از سده‌ی دوازدهم در غرب آغاز شده است. روندی که طی آن قدرت‌های دنیوی (سیاسی و مدنی) - چون شهرهای خودمختار و شهریان به‌عنوان افرادی لائیک یعنی خارج از نهاد کلیسا - به‌تدریج در مبارزه با دو قدرت جهان‌روا یعنی امپراطوری و واتیکان، به نیرویی مستقل بدل می‌شوند. اما پیش از آن باید نگاهی هرچند اجمالی به دو پیش‌زمینه‌ی یونان باستان و دوگانگی در مسیحیت افکند.

سرچشمه‌ی قانون در خود جامعه است: طلایه‌داران!

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

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

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

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

پولیس به وجود می‌آید، نهادینه می‌گردد و حداقل، در نیمی از نمونه‌ها، کم و بیش به یک پولیس دموکراتیک تبدیل می‌شود. دوره‌ای که در آخر سده‌ی پنجم به پایان می‌رسد...

«یونان باستان پذیرفته بود که سرچشمه‌ی نهاد، حداقل نهاد سیاسی به معنای اخص آن، در خود جامعه قرار دارد. قوانین آتنیان همیشه با این اعلان مشهور آغاز می‌شدند: edoxe tē boulē kai tō dēmō (به باور شورا و خلق... خوب است که...). در همه جا منشأ جمعی قانون تصریح شده است. در عین حال، دین در یونان، و نه تنها در پولیس‌های دموکراتیک، از جایگاه غریبی برخوردار است. دین قویاً حضور دارد اما این دینی است شهری (و نه جهان‌روا چون ادیان توحیدی - مترجم) و از امور مشترک به دور نگه داشته شده است. من فکر نمی‌کنم حتی یک بار نمایندگان شهری به دلف^۱ رفته باشند و از پیر غیب‌گو^۲ درباره‌ی قوانینی که باید وضع کنند سوآلی کرده باشند. آن‌ها احتمالاً درباره‌ی پیش‌برد جنگ، کی و کجا، و یا حداکثر در رابطه با تعیین یک قانون گذار خوب از او سوآل کرده‌اند اما هرگز درباره‌ی مضمون قانون نپرسیده‌اند.» (Cornelius Castoriadis)

«قلمرو من به این جهان تعلق ندارد»: دوگانگی!

زمینه‌های انکشاف لانیسته و سکولاریسم، و دیگر پدیدارهای «مدرنیته»، چون لیبرالیسم و فردانیت، در غرب را نمی‌توان خارج از روابط تاریخی هم‌زیستانه - هم‌ستیزانه میان کلیسا و «سیاست» (عیسی و قیصر، پاپ و پادشاه یا امپراطور، کلیسا و شهرهای خودمختار، کلیسا و دولت)، میان امر روحانی^۳ و امر زمانی^۴، میان امر مقدس^۵ و امر نا-مقدس^۶ توضیح داد. این هم‌زیستی - هم‌ستیزی محصول یک دوگانگی^۷ است که از بنیاد در ساختار عیسویت آشکار است:

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

1. delphe

2. oracle

3. spirituel

4. temporel

5. sacré

6. profane

7. dualisme

هجدهم، ۳۶).

«تو پتروس (نام سنگ یا صخره به یونانی - مترجم) هستی و من بر روی این صخره کلیسایم را بنا خواهم کرد... کلید قلمرو آسمان‌ها را به تو خواهم داد.» (انجیل به روایت قدیس متی، باب شانزدهم، ۱۸ - ۱۹).

«گوسفندان مرا به چرا ببر... بره‌های مرا به چرا ببر» (انجیل به روایت قدیس یوحنا، باب بیست و یکم، ۱۵ و ۱۸).

«به قیصر آن رسد که به قیصر تعلق دارد و به خدا آن رسد که به خدا تعلق دارد.» (انجیل به روایت قدیس متی، باب بیست و دوم، ۲۱).

«تو بر من هیچ قدرتی نخواهی داشت مگر آن قدرتی که خدا به تو داده است.» (انجیل به روایت قدیس یوحنا، باب نوزدهم، ۱۱).

«اقتداری نیست جز از جانب خدا و همه‌ی قدرت‌های موجود توسط خدا نهاده شده‌اند.» (نامه به رومی‌ها، باب سیزدهم، ۱ و ۴).

از روز نخست، سنگ‌بنای کلیسای مسیح بر «دوگانگی» یا «تضادی» گذارده می‌شود که نقش مهمی در سیر تحول سیاسی و دینی در اروپا ایفا خواهد کرد. این «تضاد» در کجاست؟

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

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

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

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

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

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

1. plénitude potestatis

2. Grégorien

تجدیدنظری به عمل می‌آورد. در سه سند مهم کلیسایی:

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

شهر «کافر» در برابر کلیسای مقدس: بُرش!

تاکنون بر دو زمینه‌ی «خروج» از دین سالاری (تجربه پولیس یونانی و دوگانگی در مسیحیت) تأکید کردیم. زمینه‌ی سوم و آخری که باید به آن اشاره کنیم پدیدار شهرهای^۴ خودمختار و جنبش فکری، سیاسی و اجتماعی نوینی است که از آن برخاست. بذر لائیسزاسیون و سکولاریزاسیون در این دوره‌ی پرتلاطم و پربار در دل قرون وسطی است که افشانده می‌شود.

در اواخر سده‌ی دوازدهم یعنی هم‌زمان با پایان حکومت سلجوقیان در ایران و پیش از حمله‌ی مغول، شکل نوین و بدیعی از سازماندهی سیاسی و اجتماعی در شمال ایتالیا پدیدار می‌شود: تأسیس و تشکیل شهرهای خودمختار، مستقل و جمهوری‌خواه چون پیز، میلان، فلورانس و دیگر شهرهای بزرگ شمالی ایتالیا. این شهرها برای حفظ استقلال خود همواره در تعارض با یکی از دو بلوک «جهان‌روا»^۵ و سیادت طلب و یا هم‌زمان در مقابل هردو قرار می‌گرفتند: امپراطوری‌های شمالی از یک سو و دستگاه تئوکراتیک کلیسای واتیکان از سوی دیگر.

1. temporel

2. souverain

3. Pie XI

4. Cités

5. universels

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

ما در گذشته، در سلسله بحث‌هایی پیرامون «لحظه‌های گسست از فلسفه‌ی کلاسیک سیاسی» در نشریه‌ی طرحی نو، با استناد به کار پر ارزش Pocock تحت عنوان لحظه‌ی ماکیاولی - اندیشه‌ی سیاسی فلورانس و سنت جمهورخواهی آتلانتیک درباره‌ی نقش تاریخی و فوق‌العاده مهم تجربه‌ی شهرهای شمال ایتالیا در سده‌های میانی در پیدایش یک «گفتمان سیاسی، مدنی، هومانستی و جمهوری خواهانه چون چهره‌ای دیگر و بدیع از «سیاست» و در تمایز با گفتمان سستی سیاسی...» سخن گفته‌ایم. اما آن‌چه در این جا و در مناسبت با موضوع بحث ما اهمیت دارد این است که این شهرها، در مقابله با سلطه‌طلبی کلیسا، نخستین آشکال سیاسی «غیردینی»^۱ را در اروپایی که تحت نفوذ واتیکان و تئوکراسی قرار داشت به وجود آوردند. در این دوره است که نخستین ادبیات انتقادی نسبت به کلیسا سالاری و نخستین دیسکورس سیاسی در ضرورت انفکاک امر عمومی^۲ از دین و کلیسا ظاهر می‌شوند: دینو کمپانی^۳ (۱۲۵۵-۱۳۴۲)، داته آلیگیری (۱۲۶۵-۱۳۲۱) و... به ویژه مارسیل دوپادو^۴ (۱۲۷۵-۱۳۴۲) مبشران چنین تفکر «لانیکی» هستند. مارسیل دوپادو، نظریه پرداز سیاسی و مشهور ایتالیایی، در ۱۳۲۴ یکی از نخستین رساله‌های ضد پاپیست و ضد تئوکراسی تاریخ فلسفه‌ی سیاسی را به

1. profane

2. res publica

3. Dino Compagni

4. Marsile de Padoue

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

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

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

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

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

1. cleric

2. laic

شانزدهم سرایت کرد. «اندیشه‌ی فلورانس» در دوره‌های دیگری و در مکان‌های دیگری دوباره ظهور کرد: فلاندر، آلمان شمالی... اما با این حال آزمون تاریخی دولت - شهری، به علت شکنندگی این جمهوری‌ها، با شکست مواجه شد. یکی از دلایل آن نیز اختلاف‌های درونی‌شان بود. «هیاو»ی داخلی که به قول ماکیاوولی، در حقیقت، شرط اساسی آزادی است این جزایر کوچک و ناتوان از لحاظ نظامی را در موقعیت نابرابری نسبت به قدرت‌های بزرگ، متمرکز، نیرومند و مستبد زمانه‌ی‌شان قرار می‌داد.

اما آنچه به هر ترتیب، در اروپای غربی، با توسعه‌ی دولت‌های مطلقه‌ی پادشاهی، در یک هم‌زیستی - هم‌ستیزی با قدرت کلیسا، جا افتاد، روندی است که به کاهش هرچه بیش‌تر نقش مقتدر دین و کلیسا در امور شهر و کشور و استقلال هر دو قدرت نسبت به یکدیگر می‌انجامد. رنسانس (نوزایش) و جنبش اصلاح دین^۱ دو طریق متفاوت به سوی کاهش وابستگی شدید اجتماعی و سیاسی به دین بودند. سرانجام، با پروتستانسیسم مشاهده می‌کنیم که رهایی عملی از فعال مایشایی کلیسا می‌تواند با اتکا به خود دین و حتی با ایمان بیش‌تر و با اعتقاد بیش‌تر به ذات برینی^۲ چون خدا صورت گیرد: مثلاً با تأیید ارزش دینی فعالیت‌های دنیوی (غیردینی) چون کار تولیدی و سرمایه‌گذاری (نظریه‌ی وِبری) و یا با نفی هرگونه میان‌داری کلیسا (لوتر) و...

سرانجام، در پایان سده‌ی هجدهم غرب وارد مرحله‌ی نهایی فرایند فوق می‌شود، بدین صورت که:

- نهادهای عمومی خودمختار و مستقلی از کلیسا شکل می‌گیرند که به دین خاصی برای انجام وظایف‌شان رجوع نمی‌کنند.

- قدرت سیاسی اندیشه‌ی راهنمای خود را بر اساس و یا در پرتو دین یا مذهب خاصی قرار نمی‌دهد.

- شهروندی با تمام حقوق و تکالیف متفاوت خود و در استقلال نسبت به دین شکل می‌گیرد. در این راستا، به رسمیت شمردن «آزادی کامل» ادیان در

1. Réforme

2. transcendence

جامعه‌ی مدنی نقش مثبت و تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کند. اما مرحله‌ی نهایی «رهايش» جوامع غربی (و نه افراد) از چیرگی دین و کلیسا، مرحله‌ای که همواره رو به پایان است: «طبق دو منطق متفاوت، دو نمونه‌ی آرمانی^۱ انجام می‌پذیرد. برحسب این که کشورها دارای یک سنت کاتولیکی‌اند و یا این که پروتستانیسم در آن‌ها غالب است، در یک جالائیسیزاسیون را داریم و در جای دیگر سکولاریزاسیون را» (Jean Baubérot).

نتیجه‌گیری از بخش دوم: دو منطق!

منطق لائیسیزاسیون، همان‌طور که گفتیم، مختص کشورهای کاتولیک بوده است.

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

کشاکی‌های این دو نیرو اصل منطق لائیسیزاسیون را تشکیل می‌دهند و به دو تیپ یا سنخ تقسیم می‌شوند. کشاکی‌هایی که از سنخ اول به‌شمار می‌آیند در زمانی رخ می‌دهند که دولت مدرن کم و بیش بر حول ایده‌ی ملی تشکیل شده و بنابراین در تضاد با پروژه‌ی جهان-روای کلیسا قرار می‌گیرد. (آنگلیکانیسم^۴ و گالیکانیسم^۵ دو نمونه از مبارزه بین قدرت متشکل در عرصه‌ی ملی و قدرت برین هستند). (در

1. idéal - typique

2. cléricaux

3. anti-cléricaux

4. Anglicanisme

5. Gallicanisme

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

منطق سکولاریزاسیون، همان‌طور که در پیش اشاره کردیم، ناظر بر دگرذیسی توأمان و تدریجی مذهب و حوزه‌های مختلف فعالیت اجتماعی است. اما پیش از تشریح این منطق لازم است که از واژه‌ها تعریفی به دست دهیم.

کلمات «سکولار»، «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» از ریشه‌ی سیکولوم^۱ لاتینی استخراج شده‌اند که ترجمه‌ی واژه‌ی یونانی آیون یا آیوناس^۲ است که «ایام»، «سده» یا «جهان» معنی می‌دهد.

در ابتدا، روند ترک کلیساوندی (صاحب‌منصبی کلیسایی) از سوی یک فرد مذهبی را سکولاریزاسیون می‌نامیدند. به عبارت دیگر، گذار از حالت کلرک به حالت لائیک (تعریف این دو واژه را پیش از این به دست داده‌ایم). فرد دینی از مقام و رتبه کلیسایی خود استعفا می‌دهد و به «قرن» یا زمانه‌ی خود برمی‌گردد.

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

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

1. soeculum

2. αἰώνας

تکنیک، رفتارها و ملاک‌های/تیکی^۱ و هم‌چنین فعالیت‌های علمی و... حال با توجه به تعریف فوق بازگردیم به تشریح منطق سکولاریسم در اروپا.

«این منطق که مختص کشورهای پروتستان است در شرایط کشورهای کاتولیک نیز می‌تواند وجود داشته باشد. لیکن دامنه‌اش محدود است، به دلیل طبیعت خودِ کلیسای کاتولیک که خصلت فراملی دارد و از سازماندهی سلسله‌مراتبی کاملاً وابسته‌ای به رم برخوردار است.

کلیسای پروتستان (در موقعیت انحصاری یا برتری) قدرتی به سان کلیسای کاتولیک نیست که رو در روی دولت قرار گیرد؛ بلکه نهادی است در دولت که در انسجام سیاسی کشور شرکت دارد و در تبعیت از قدرت سیاسی، تبعیتی که کم و بیش پذیرفته شده یا مورد سؤال است، مسئولیت‌های خود را بر عهده می‌گیرد. رهایش جامعه نسبت به دین با فرو کاستن نقش کلیسا انجام می‌پذیرد.

منبع دو سنخ کشاکشی که در نمونه‌ی کشورهای کاتولیک تبیین کردیم، در این جا وجود ندارد. از یک سو، دولت مدرن در کشاکش با یک کلیسای فراملی قرار نمی‌گیرد بلکه، کاملاً برعکس، کلیساهای پروتستان جزئی از هویت دولت‌های مدرن می‌شوند. از سوی دیگر، اگر پروتستان‌تیسیم جبراً حامل روح دموکراسی نیست، اما حقیقت دارد که کلیسا را به منزله‌ی سازمانی کلیت‌باور^۲، کاملاً سلسله‌مراتبی و یکپارچه نمی‌انگارد. این امر مبارزه با دین‌سالاری و در نتیجه مبارزه علیه کلیسا را بسیار تخفیف می‌دهد.

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

Françoise Champion. (تأکیدات از من است).

کتابنامه‌ی بخش دوم:

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

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

بخش سوم

بنیادهای فلسفی - سیاسی لائیسیته

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

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

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

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

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

بنیاد فلسفی لایسیته: «قرارداد»

پرسش این است که فلسفه‌ی سیاسی سده‌های شانزدهم تا نوزدهم در غرب که بنیادهای نظری برآمدن نظم بورژوازی و لیبرالیسم را ایجاد می‌کند، چه توجه مستدلی برای آن چه «نظریه‌ی لایسیته» می‌نامیم ارائه داده است؟ اصلی‌ترین نظریه‌ای که با تکیه بر آن توجه فلسفی - سیاسی به طرز رضایت‌بخشی (از منظر و موضع این فلسفه) صورت می‌پذیرد، نظریه‌ی سیاسی «قرارداد» است. مفهوم «قرارداد اجتماعی»، صرف‌نظر از برداشت‌های گوناگون از آن، بر یک فرضیه یا شرط اولیه و واحد استوار است: خواست و اراده‌ی انسان‌ها جهت پایان بخشیدن به ناامنی و منازعات میان خود که «وضع طبیعی» نامیده می‌شود. تشکیل «جامعه‌ی سیاسی»، «جامعه‌ی مدنی» و «دولت» پاسخی است که انسان‌ها برای خروج از این اوضاع نابسامان یافته‌اند.

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

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

هابز: «لانیسیسته» بدون آزادی

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

برای پایان بخشیدن به خصومت‌های مذهبی - سیاسی که جامعه را به قهقرا می‌راندند، هابز چاره را در یک دولت نیرومند و اقتدارگرا (لیویاتان^۵)، هیولای اسطوره‌ای در تورات) می‌جوید. راهبرد سیاسی هابزی بر آن است که

1. Etat de nature

2. Artifice

3. Etat

4. Res publica

5. Leviathan

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

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

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

1. Sumnum bonum

2. Bellum omnium contra omnes

هیچ یک از تفسیرهای مذهبی موجود را به رسمیت نمی‌شناسد بلکه همه‌ی آن‌ها را زیر تازیانه‌ی تفسیر واحد خود منکوب می‌کند.

بدین سان لویاتان یا دولت‌هابزی تا آن جا «لائیک» است که بر مداخله‌ی سیاسی تفاسیر مذهبی کلیسایی پایان می‌بخشد. اما در این جا لائیک معنای لغوی خود را - تعلق داشتن به مردم (لائوس)، (نگاه کنید به بخش دوم، ریشه‌ها و زمینه‌های لائیسیته) - از دست می‌دهد. زیرا در قلمرو لویاتان، این مردم‌اند که به دولت تعلق می‌گیرند و نه برعکس. در این جا لائیک معنای استقلال و بی‌طرفی دولت نسبت به ادیان را از دست می‌دهد. زیرا این دولت است که با تعیین و تجویز تفسیر واحد خود از دین در امور آن دخالت می‌کند. و باز در این جا از لائیسیته به معنای آزادی دین، عقیده و وجدان خبری نیست، زیرا آزادی راه مخالفت با دین رسمی را باز می‌گشاید، پس باید حذف شود.

در فصل ۲۹ لویاتان می‌خوانیم:

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

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

1. souveraineté

2. canons

3. ghostly authority

احکام دینی، نتیجتاً و به‌طور ضروری و در آن واحد مردم آن سامان با دو دولت روبه‌روی‌اند. در این صورت با قلمروی سر و کار داریم که تجزیه و تقسیم شده و در نتیجه قابل دوام نیست.

با این که تمایز میان امر زمانی^۱ (دنیوی، این‌جهانی - مترجم) و امر روحانی^۲ چیزی را بیان نمی‌کند و کم‌اهمیت است، اما آن‌چه از آن اختلاف باقی می‌ماند وجود دو قلمرو و مردمی است که باید از دو حکمران تبعیت کنند. نظر به این که قوه‌ی روحانی مدعی است که گناه را او باید تعیین و در نتیجه قانون را هم باید او وضع کند (چون گناه چیزی نیست جز تخلف از قانون) و نظر به این که قوه‌ی مدنی نیز طالب حق قانون‌گذاری است، در نتیجه هریک از اعضای جامعه باید از دو حاکم که فرمانشان حکم قانون را دارد، فرمان‌برداری کنند و این همان چیزی است که ناممکن می‌نماید. به بیان دیگر، اگر تنها یک قلمرو وجود داشته باشد، یا قوای مدنی که همانا قوای دولتی است باید تابع قوای روحانی گردد - و در این صورت حاکمیتی نخواهد بود جز حاکمیت روحانی - و یا قوای روحانی باید از قوای زمانی تبعیت کند و در نتیجه عالی‌جنابی نخواهد بود جز حاکمیت این‌جهانی. پس آن هنگام که این دو قدرت ضد یکدیگر شوند، دولت تنها می‌تواند در معرض خطر بزرگ جنگ داخلی و نابودی قرار گیرد...

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

1. temporel

2. Ghostly

پاصفحه از هابز است).

اما، همان‌طور که گفتیم از نظر هابز، لیویاتان تنها تجسم قدرت حاکمه در «یک‌سر» به جای «دوسر» (زمانی و روحانی) نبوده بلکه حاکمیت بلامنازع دولتی است که هم شمشیر عدالت را در دست دارد و هم شمشیر جنگ را، هم قضاوت می‌کند و هم افسران و مقامات قضایی و کشوری را تعیین می‌کند، هم بر جان و مال (مالکیت) شهروندان حاکم است و هم بر روح و فکر آنها (تبعیت دین از قدرت سیاسی). در یک کلام، لیویاتان قدرت مطلق است که حد و مرزی جز اراده‌ی خود نمی‌شناسد.

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

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

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

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

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

1. De cive

2. souveraine puissance

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

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

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

۱۸. پس آشکار است که در هر جامعه‌ی مدنی، فرد یا دیوان و یا مجمعی وجود دارد که بر افراد آن جامعه به همان اندازه قدرتمند است که هرکس در خارج از جامعه بر فرد خود تواناست. قدرتی که به یک اتوریت‌ی حاکم و مطلق برمی‌گردد و تا آن‌جا بسط و توسعه می‌یابد که نیروهای جمهوری اجازه دهند... حال اگر این قدرت را به چند نفر دهند، من جمع آن‌ها را دیوان حاکم می‌نامم و اگر به یک نفر واگذار کنند، چنین فردی به تنهایی بالاترین مقام سیاسی را احراز می‌کند و شایسته‌ی نام شه‌ریار یا رئیس دولت است. اختیارات این قدرت حاکمه که در ضمن نشانه‌های آن‌اند عبارت‌اند از لغو قوانین، اعلان جنگ، عقد صلح، برگزاری محاکمات و قضاوت، چه مستقیم و چه غیر مستقیم، انتخاب همه‌ی افسران، دولت مردان و مشاوران...» (هابز، شه‌روند).

سرانجام قدرت حاکمه‌ی مطلق بر امور دین نیز اختیارم تام دارد:

«۲۸. ... و در کشورهای مسیحی، قضاوت چه درباره‌ی امور روحانی و چه دنیوی، متعلق به بازوی سکولار یا قدرت سیاسی است

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

از فرازهای فوق نتیجه می‌گیریم که «لانیسته» نزد هابز، بدون جدایی کامل دولت و دین است، چون که لویاتان دین رسمی می‌آورد. مهم‌تر از آن، «لانیسته» بدون آزادی است، چون لویاتان تام‌الاختیار، مستبد و مطلق است. بنابراین «لانیسته»ی هابزی کامل نبوده بلکه ناقص است. اما در همان عصر و در زادگاه هابز، فیلسوف بزرگ دیگری می‌زیست که رابطه‌ی دولت و دین را به‌سان دیگری نگریست.

لاک: «لانیسته» یا رواداری محدود

فیلسوف انگلیسی، جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴ میلادی مقارن با عهد صفوی، دوره‌ی شاه‌عباس و صفی دوم در ایران)، بر خلاف هابز، وضع طبیعی را قلمرو خشونت و جنگ همه علیه همه نمی‌پندارد. با این حال به‌زعم او در مقطعی انسان‌ها نیاز به نهادی پیدا می‌کنند که از جان و مال (مالکیت) و آزادی‌شان حفاظت کند.

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

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

1. Tolerance

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

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

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

در دو اثر او درباره‌ی رواداری می‌خوانیم:

«دولت، به عقیده‌ی من، جامعه‌ی نهادینه شده‌ای از انسان‌ها با تنها هدف ایجاد، حفظ و ترقی منافع مدنی آنهاست.

من منافع مدنی را زندگی، آزادی، سلامتی بدن و همچنین تملک بر دارایی‌های بیرونی چون پول، زمین، خانه، اثاثیه و دیگر چیزهایی از این سرشت می‌نامم.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

اسپینوزا: لائیسیتته‌ی کامل

فیلسوف هلندی، باروخ دو اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷ میلادی هم عصر لاک) از یک خانواده‌ی یهودی و پرتغالی تبار که تحت فشار انگلیزیسیون کلیسای کاتولیک به هلند مهاجرت کرده بود، برمی‌خاست؛ او که در کانون لیبرالیسم اروپا می‌زیست (نیمه‌ی سده هفدهم در هلند و در شهر آمستردام)، او که با نحله‌های مختلف دینی و غیردینی، از افق‌ها و ملیت‌های مختلف اروپایی چون پروتستان‌ها، کاتولیک‌ها و یهودیان و هم‌چنین آزادی‌خواهان و آزاداندیشان، لیبرال‌ها، جمهوری‌خواهان و پناهندگان سیاسی و عقیدتی... در تماس بود؛ او که با عده‌ای از این رنگین‌کمان یک‌گروه مطالعاتی (معروف به هسته‌ی اسپینوزایی) تشکیل داده بود و سرانجام او که از جامعه‌ی یهودیان به‌عنوان ملحد تکفیر و طرد شده بود، بهتر از هرکس دیگری در آن زمان می‌توانست درباره‌ی مناسبات دولت و دین سخن بگوید.^۱

اسپینوزا اصول ایمانی و جزمی جدیدی طرح نمی‌کند. او تنها وضعیتی را می‌طلبد و فرامی‌خواند که در آن هرکس از یک سو بتواند آزادانه زندگی معنوی خود را انتخاب و از سوی دیگر فرمان‌برداری سیاسی خود را تنها با توجه به مشروعیت قوانین تعیین و تنظیم کند. به زعم او، قوانین در یک حکومت قانونی زمانی مشروعیت دارند که الزاماً نه مطابق با میل و وجدان این یا آن فرد بلکه بر سیاق الزامات حاکمیت دموکراتیک وضع شده باشند.

جدایی دولت و دین نزد اسپینوزا دو وجه دارد: یکی آزادی اندیشه، عقیده، بیان و وجدان است که دولت باید آن‌ها را تأمین و تضمین کند و دیگری تبعیت افراد جامعه از قوانین است که مشروعیت خود را نه از دین بلکه تنها از حاکمیت دموکراتیک کسب می‌کنند.

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

۱. درباره‌ی اسپینوزا رجوع کنید به سلسله بحث‌های ما در نشریه‌ی طرحی نو تحت عنوان چهار لحظه‌ی گست در فلسفه‌ی کلاسیک سیاسی - لحظه‌ی اسپینوزایی، شماره‌های ۷۰، ۷۲ و ۷۳، ۷۵ و ۷۷.

می‌بینیم و ما در بحث‌های اسپینوزایی خود نشان داده‌ایم با تعریف کلاسیک‌ها بزی - جنگ همه علیه همه - هم‌سان نیست) همه‌ی افراد طبق قرارنامه‌ی مشترکی رفتار می‌کنند. اما هرکس به‌شیوه‌ی خود قضاوت و استدلال می‌کند. از این‌رو چون انسان‌ها یکسان فکر نمی‌کنند، با هم مقرر کرده‌اند که به آن رأیی که اکثریت را متحد کند قدرت قانونی دهند، با این شرط که اگر پس از آن در برابر رأی بهتری قرار گیرند بتوانند تصمیمات قبلی و اتخاذ شده را لغو کنند. هرچه کم‌تر انسان‌ها آزادی رأی داشته باشند، بیش‌تر از وضع طبیعی فاصله می‌گیرند و قهر حکومتی افزون‌تر می‌گردد... باید که شهر آمستردام برای ما نمونه باشد. شهری که تحسین همه‌ی ملل را برانگیخته و به سود خود میوه‌ی آزادی را چشیده است. در این جمهوری بسی آباد و در این شهر بسی رفیع، انسان‌ها از همه‌ی ملت‌ها و همه‌ی فرقه‌های مذهبی با هم در اتفاق کامل زندگی می‌کنند و تنها از این بابت نگران‌اند که کسی که می‌خواهند به او قرض بدهند متمول است یا مستمند، معتمد است یا متقلب. وانگهی، در این جا دین یا فرقه‌گری به کمک آن‌ها نمی‌آید زیرا در محکمه و در برابر قاضی به‌استناد آن‌ها نمی‌توانند از حق خود دفاع کنند. و این در حالی است که مطلقاً هیچ فرقه‌ای یافت نمی‌شود، حتی نفرت‌انگیزترین آن‌ها، که اعضایش (با این شرط که به کسی آسیب نرسانند، حق کسی را پایمال نکنند و شرافتمندانه زندگی کنند) مورد حمایت و پشتیبانی قانونگذار قرار نگیرد...

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

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

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

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

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

بدین‌سان، دویست سال پیش از آن‌که لائسیته در غرب برقرار و نامش ابداع شود، نظریه‌ی آن از سوی اسپینوزا به‌صورت کاملی ارائه می‌شود. لائسیته‌ای کامل که حتی نزد تئوریسین اصلی قرارداد اجتماعی یافت نخواهد شد.

روسو: «لائسیته» یا «قرارداد» به‌علاوه‌ی «دین مدنی»

اندیشه‌ی فلسفی - سیاسی ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸ میلادی، هم‌زمان با فروپاشی صفویه و حکومت‌های نادرشاه و کریم‌خان زند در ایران) بر فکر

1. souverain

«اراده‌ی عمومی» بنیان شده است. دو وجه اصلی آن، یکی منافع مشترک و دیگری حاکمیت (مردم)^۱ است. مطابق این نظریه، بنیاد حقوق و جامعه‌ی سیاسی بر مجموعه‌ی شهروندان استوار است. شهروندانی که چون یک کلیت عمل، و آزادانه قوانین اجتماعی را وضع می‌کنند. قوانینی که در مورد هر فرد جامعه، برابره، به‌مورد اجرا گذارده می‌شوند.

مبنای حکومت و دولت در چنین نظامی «قرارداد اجتماعی» است. به‌سیاق آن، حاکمیت (یعنی Etat یا دولت قانونی و منتخب مردم) مبین اراده و منافع عمومی است، زیرا عامه‌ی مردم، آزادانه و بر اساس عقد پیمانی میان خود، تصمیم می‌گیرند که آن را (حاکمیت را) بر خود و برای خود حاکم گردانند. طبق این نظریه، انسان‌ها با از دست دادن بخشی از آزادی‌های فردی خود به‌سود حاکمیتی که ترجمان اراده‌ی عمومی است، در حقیقت هیچ‌چیز از دست نمی‌دهند، چون همان مقدار آزادی را که با یک دست از خود جدا و به حاکمیت واگذار کرده‌اند، از طریق دیگری - چون کارکرد حاکمیت به‌نفع عموم و در نتیجه به‌نفع هریک از افراد جامعه هست - مجدداً صاحب می‌شوند. پس مشروعیت حاکمیت و نظام، در یک کلام، از همین قرارداد آزادانه و داوطلبانه‌ی مردم برای اعمال اراده‌ی عمومی خود برمی‌تابد.

اما آن‌چه در نظریه‌ی قراردادی روسویی برای بحث لائسیته‌ی ما اهمیت دارد این است که بر اساس آن، هیچ بخشی از خلق (چه از نظر ملیتی یا قومی و یا به‌لحاظ عقیدتی که شامل مؤمنان، آگنوستیک‌ها و بی‌خدایان می‌شود و یا طبق هر تقسیم‌بندی اجتماعی یا سیاسی دیگر...) از حق و امتیاز ویژه یا برتری نسبت به بخش‌های دیگر برخوردار نمی‌شود، چون در غیر این صورت اصل برابری یا قرارداد برابره میان افراد جامعه زیر پا گذارده می‌شود.

در تصریح این نکته‌ی مهم در اندیشه‌ی برابری خواهانه‌ی روسویی، فرازی از اثر معروف او، *قرارداد اجتماعی*، را می‌آوریم:

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

1. souveraineté

می‌رسیم و آن این است که قرارداد اجتماعی میان شهروندان برابری‌ای ایجاد می‌کند که برحسب آن همه‌ی افراد جامعه در شرایط مشترکی قرار می‌گیرند و همه از حقوق برابری بهره‌مند می‌شوند. به این ترتیب، بنا بر سرشت قرارداد، هر عملکرد حاکمیت، یعنی هر اقدام واقعی و اصیل اراده‌ی عمومی، همه‌ی شهروندان را به‌صورت برابرانه موظف به انجام کاری و بهره‌برداری از حقوقی می‌کند. به این سان، قدرت حاکمه (حاکمیت - م) تنها ملت را به‌صورت یک پیکر^۱ می‌شناسد و از اعضای تشکیل‌دهنده‌ی این پیکر هیچ عضوی را از عضو دیگری متمایز نمی‌کند.» (ژان ژاک روسو، *قرارداد اجتماعی*، بند دوم از فصل چهارم).

حمایت روسو از ضرورت جدایی دولت و دین و تأکید او بر آزادی وجدان، مستقیم از موضع قراردادی و برابری خواهانه‌ی او سرچشمه می‌گیرد. روسو با تأکید بر این نکته‌ی اساسی که اختلاط دولت با دین با سرشت هرکدام منافات دارد و در نتیجه به‌زیان هردو تمام می‌شود، پایه‌های نظری «جدایی» را می‌نهد. فکری که، همان‌طور که در گفتارهای آتی خواهیم دید، چندسال بعد و تا اندازه‌ای در انقلاب کبیر ۱۷۸۹ فرانسه جامعه‌ی عمل پوشید. روسو با طرح «حدود قدرت حاکمه» به ایده‌ی «جدایی»، یک بنیان نظری نیرومند می‌بخشد. طبق آن، میدان دخالت‌گری قوانین - و از طریق آن‌ها قدرت حاکمه و دولت - به منافع و مصالح عمومی افراد جامعه محدود می‌شود. هرآن‌چه جزو مشترکات عمومی نیست و یا «زنجیری» بی‌ثمر بر دست و پای دولت است خارج از آن محدوده قرار می‌گیرد. در محدوده‌ی دولتی، هیچ اصول دین اجباری و برتری‌جویانه، هیچ جزم منع‌کننده و داغ‌ننگ‌زننده‌ای نمی‌تواند مطرح باشد.

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

1. corps

منحرف شدند و با درآمیختن منافع زمینی و مذهب، اصالت آسمانی مسیح را آلوده کردند، و از آن سلاحی برای جباران و ابزار برای سرکوب‌گران ساختند. آنان، در همان حال، احکام سیاست را کم‌تر خدشه‌دار نکردند، زیرا به جای ساده کردن دستگاه دولتی آن را با ساز و برگ‌های خارجی و زاید و اضافی ترکیب کردند. در نتیجه، آن‌ها موجب تقار و نزاع در تمام کشورهای مسیحی‌ای شده‌اند که دین را وارد نظام سیاسی خود کرده‌اند.» (ژان ژاک روسو، در مکتوب اول از کوهستان).

در مورد وجه دیگر نظریه‌ی لایسیته، یعنی آزاد ادیان، موضع روسو بسیار روشن و صریح است. هیچ‌کس را نباید به‌زور وادار به پذیرفتن مذهب یا عقیده‌ای کرد.

«کسی که خدمتگزار خوب دولت است، به هیچ‌کس نباید درباره‌ی طریقی که به خدایش خدمت می‌کند، حساب پس دهد.»

«من هم، چون شما، از این بابت که هرکس در حوزه‌ی اعتقاد و ایمان از آزادی کامل برخوردار نیست بسیار آزرده‌ام. از این که انسان جسارت می‌کند و درون وجدان‌ها یعنی جایی که نباید دخالت کند را تحت کنترل قرار می‌دهد.» (نامه‌ی ۱۸ اوت ۱۷۵۶ به ولتر).

با این همه اما، موضع روسو، جدایی کامل دولت از دین نیست. او در فصل هشتم و پایانی قرارداد اجتماعی از ضرورت یک «دین مدنی»^۱ سخن به میان می‌آورد. چنین فکری، نزد او، گرچه معنایی و مسئله‌برانگیز است، لیکن هیچ به معنای دخالت کلیسای مسیحی در امور دولت و قانون‌گذاری و یا به معنای اجرای دگم‌ها و آیین‌های دست و پاگیر و خرافاتی، حذف‌کننده و سرکوبگر نیست. روسو، در همان فصل و در پی نگاهی اساساً تاریخی به نقش مذهب در جوامع بشری، از سه نوع دین، صحبت می‌کند:

نوع اول، دینی است که نه عبادت‌گاه دارد نه محراب و نه آیین بلکه تنها کیش درونی، خالص و ساده‌ی پروردگار است. دین خود مسیح و انجیل است

و نه دین کنونی کلیسای مسیح. اما این دین، دین انسان است و نه دین شهروند. دینی است که فرد را به عنوان انسان به خدایش نزدیک اما به عنوان شهروند از دولت و امور دنیوی اش دور می‌کند. پس این دین با روح اجتماعی در تضاد قرار می‌گیرد و مردود است.

نوع دوم، دین شهر باستان است، با خدایان، دگم‌ها، آیین‌ها و مراسم‌اش. دینی است که تنها در محدوده‌ی یک شهر عمل می‌کند و هرچه خارج از آن است را بیگانه، کفر و بربریت می‌خواند. چنین دینی، هم نیک است چون خداپرستی را با عشق به قانون و خدمت به دولت - شهر درهم می‌آمیزد و هم شرّ است چون انسان‌ها را با خرافات گول می‌زند و به حذف دیگری (باورمندان به ادیان خارجی) و سرکوب آن‌ها می‌انجامد.

اما دین سومی نیز وجود دارد که همانا دین مسیحی رومی، دین کشیشان است. دینی است که به انسان‌ها دو قانون‌گذاری، دو زمامدار و دو میهن می‌دهد. دینی است که انسان‌ها را تابع تکالیف متضاد می‌کند. از این که آن‌ها بتوانند در عین حال هم مؤمن باشند و هم شهروند، جلوگیری می‌کند. چنین دینی مسلماً از دو نوع اول بسی بدتر است زیرا که اتفاق و اتحاد جامعه را از هم می‌پاشد.

پس نزد روسو هر عاملی یا هر نهادی که انسان را با خودش در تضاد قرار دهد، فاقد ارزش است. از این روست که نظریه‌ی روسویی دین مدنی، بیش از هرچیز، در راستای ضرورت پیروی مردم از یک رشته اصول و قواعد اخلاقی - مدنی (و نه دگم) برای حفظ و تحکیم وحدت و انسجام اجتماعی قابل فهم و توضیح است.

«حال برای دولت بسی مهم است که هر شهروند برخوردار از دینی باشد که او را به دوست داشتن تکالیفش تشویق کند...»

پس به این ترتیب، یک اصول دین کاملاً مدنی وجود خواهد داشت و قوای حاکمه موظف خواهد بود مواد آن را تعیین کند، البته نه به صورت دگم‌های مذهبی بلکه به منزله‌ی احساسات اجتماعی که بدون آن‌ها نه می‌توان شهروند خوبی بود و نه انسان مؤمنی. «(روسو، قرارداد اجتماعی، فصل هشتم).

به این ترتیب، نظریه پرداز قرارداد اجتماعی، با این که «جمهوری مسیحی» را بی معنا می داند چون «هریک از این دو کلمه، کلمه‌ی دیگر را حذف می کند» و با این که جدایی دولت و کلیسا را به نام حاکمیت عموم صریحاً فرامی خواند، اما دین مدنی یا اجتماعی را نیز چون یکی از بازوان دولت و اراده‌ی عمومی برای تحقق و تحکیم اتحاد و انسجام ملی و احساس مسئولیت شهروندی، نه تنها جایز و مفید بلکه حتی ضروری می شمارد.

کانت: «لانیسته» یا دولت «بدون قیّم» و *Aufklärung*

امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴ میلادی، مقارن با دوران نادرشاه، کریم خان زند و آغاز عصر قاجار) فیلسوفی مسیحی و پروتستان بود. از این رو، نقد مسیحیت او نمی تواند به معنای نقد دین مسیح در مفهوم اخص آن یعنی دین انجیل باشد. بلکه به معنای نفی سلطه‌ی سیاسی مذهب یا کلیسا سالاری باید تلقی شود. او در رساله‌ی معروفش به نام «دین در درون مرزهای خرد محض» ادعای نامهای علیه تجسم تاریخی مسیحیت در شکل سلطه‌ی مذهبی - سیاسی و آزادی ستیزی می نویسد. اثری که او را با دولت پروس درگیر می کند، به طوری که پادشاه این کشور، فردریک گیوم دوم، در ابلاغی به کانت دستور می دهد که از آن پس وی درباره‌ی مسایل دینی از اظهار نظر خودداری کند.

بنیان فلسفی ایده‌ی نفی دین سالاری سیاسی نزد کانت را می توان در یک رساله‌ی کوتاه او تحت عنوان «*Aufklärung* (روشنگری) چیست؟» مطالعه کرد؛ آن جا که کانت به دفاع پر شور از خود مختاری قوه‌ی داوری انسان می پردازد. زمانی که انسان «بالغ» شده است یعنی نیازی به قیّم و سرپرست ندارد، مسئول خود و صاحب افکار خویش است. هیچ کس نمی تواند و نباید قوه‌ی داوری خود را به شخص دیگری واگذار کند. هیچ کس نمی تواند و نباید به جای دیگری فکر کند.

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

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

تن‌پروری و سستی سبب می‌شوند که تعداد زیادی از انسان‌ها... در طول زندگی‌شان و به میل خود تحت قیمومیت باقی بمانند. آن‌ها طوری عمل می‌کنند که دیگران به‌سادگی سرپرستی آن‌ها را به‌چنگ می‌آورند. چه سهل است تحت قیمومیت قرار گرفتن. اگر کتابی دارم که به‌جای من درک می‌کند، اگر رهبر معنوی‌ای دارم که به‌جای من فکر می‌کند، اگر پزشکی دارم که به‌جای من درباره‌ی رژیم غذایی‌ام تصمیم می‌گیرد و غیره... در این صورت چه لزومی دارد که زحمت به‌خود راه دهم. از آن هنگامی که می‌توانم مبلغی بپردازم، من دیگر نیازی به فکر کردن ندارم چون دیگران به‌جای من این کار مشقت‌بار را بر عهده می‌گیرند...

اما برای روشنگران هیچ‌چیز ضروری‌تر از آزادی نیست. هیچ‌چیز ضروری‌تر از رام و دست‌آموزترین چیزی که آزادی می‌نامندش، یعنی استفاده‌ی عمومی از خرد در تمامی جهات، نیست. حال من از هر سو می‌شنوم: تعقل نکن! ارتشی می‌گوید: تعقل نکن! مشق نظام کن! مأمور اداره‌ی مالیات می‌گوید: تعقل نکن! بپرداز! کشیش می‌گوید: تعقل نکن! ایمان آور! (یک حکمران جهان می‌گوید: هرچقدر می‌خواهی و درباره‌ی هرچیز که مایلی تعقل کن، ولی اطاعت کن!). این‌ها همه در این‌جا تحدید آزادی است. اما چه تحدیدی مانع روشنگری می‌شود؟... پاسخ من این است: استفاده‌ی عمومی از خرد خود همواره باید آزاد باشد و این تنها خرد است که نزد انسان‌ها روشنائی می‌آورد.» (کانت در روشنگری چیست؟).

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

است. آن چه او در نقدِ دین افشا می‌کند، از مسیحیتِ پاپی بسی فراتر می‌رود و همه‌ی ادیان تک‌خدایی را شامل می‌شود؛ آن‌ها که دعوی حاکمیت سیاسی می‌کنند.

«چگونه در مسیحیتِ غرب، رهبر روحانی فرمان‌روایی می‌کرد و با چوب‌دست جادویی تکفیر، پادشاهان را، چون کودکان، تهدید و تنبیه می‌کرد. چگونه آن‌ها را تحریک به جنگ با خارجی‌ها (جنگ‌های صلیبی) می‌کرد که در نتیجه بخشی از جهان بی‌سرنشین می‌شد. چگونه شاهان را به جان یکدیگر می‌انداخت و رعایا را بر ضد اتوریتته‌ی پادشاه می‌شوراند و سرانجام، چگونه در بین مؤمنان به مسیحیتی که یکی و مدعی جهان‌روایی بود، تنها به این جرم که دگراندیش بودند، آتش کین برمی‌افروخت. ریشه‌ی این وضعیت افتراقی که حتی امروزه تنها نفع سیاسی می‌تواند از تظاهرات خونین آن جلوگیری کند، در همان اصل ایمانی کلیسا به یک اتوریتته‌ی استبدادی نهفته است... اگر بخواهیم تاریخ مسیحیت را در یک نگاه، چونان تابلویی، ترسیم کنیم باید چنین بانگ حیرت برآوریم: *Tantum religio potuit suadere* (چه بدی‌ها که دین برنینگیخته است).

هنگامی که قوانین ایمانی بخشی از قانون اساسی شوند، این کشیشان اند که فرمانروایی می‌کنند. کسانی که فکر می‌کنند از تعقل و حتی در نهایت از علم تفهیم می‌توانند به‌راستی صرف‌نظر کنند چون خود را تنها حافظ و مفسر مجاز اراده‌ی قانون‌گذار نامرئی و صاحب‌اختیار انحصاری آن چه ایمان تجویز می‌کند، می‌دانند. در نتیجه، به‌یمن قدرتی که در دست دارند، وظیفه‌ی آن‌ها نه اقناع بلکه امر و نهی است. حال از آن جا که خارج از روحانیت مابقی همه لائیک‌اند (از جمله رهبر سامان سیاسی)، در نهایت این کلیساست که بر دولت حکومت می‌کند، نه البته دقیقاً از طریق زور بلکه با نفوذ در روح انسان.» (کانت در «دین در درون مرزهای خرد محض».)

به این سان، نزد اصلی‌ترین فیلسوف روشنگری غرب، درآمیزي «اتوریتته‌ی سیاسی» و «اتوریتته‌ی دینی»، تلفیق قوانین ایمانی با قانون اساسی، به دین‌سالاری یا حکومت کشیشان می‌انجامد. در این راه آن چه به خطر می‌افتد

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

هگل جوان: «لانیسیته» یا جدایی دولت و «دین مثبت»

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

دوره‌ی اول، موسوم به دوره‌ی توینگنی (اقامت هگل در شهر توینگن آلمان در سال‌های ۱۷۸۸ تا ۱۷۹۴)، زمانه‌ی شیفتگی او به دین خلق^۲ (یا دین دولت - شهری) در یونان باستان است. موضع هگل در این مقطع امتزاج دین و دولت به‌سان نمونه‌ی آن در پولیس یا دولت‌شهرهای یونانی چون آتن است. آرمان هگل جوان، دینی است که عمیقاً با شهر و مردم آن از طریق مراسم، آیین‌ها و جشن‌ها عجین شده است. آزادی یا نیک‌بختی یونانیان وحدت سیاست و دین را ایجاب می‌کند: خدای حقیقی آتن، دختر زئوس، آتنا است. هم خدای فرزاندگی است و هم رئیس دادگاه شهر (در تراژدی خیرخواهان^۳ ایشیل). «تکوین روح خلق، بخشی امر دین خلق و بخشی کار روابط سیاسی است.»

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

دوره‌ی دوم، موسوم به پرنی (اقامت هگل در شهر پرن در سوئیس از ۱۷۹۳ تا ۱۷۹۶) زمانی است که هگل از جدایی دولت و دین حمایت می‌کند. از این پس و برای همیشه مقوله‌ی Volksreligion از گفتمان هگلی محو می‌شود و به جای آن، در این دوره، دین مثبت^۱ می‌نشیند. از «مثبت» یا «ایجابی» نیز هگل و روشنگران، مجموعه‌ی تدابیر، اقدامات و اعمالی جزئی (دگماتیکی) را می‌فهمند که ویژه‌ی مذهب‌اند و نمی‌توانند از عقل ناشی شوند. در این دوره است که هگل به عنوان وارث روشنگری^۲ (و تنها در این دوره زیرا پس از آن هگل هیچ‌گاه خود را روشنگر^۳ معرفی نمی‌کند) می‌خواهد مذهب (به‌طور مشخص مسیحیت) را از همه‌ی عناصر غیرعقلانی‌اش چون راز، پیامبری و معجزه پاک کند. اعتقاد هگل در این دوره، با توجه به تجربه و آموزش‌های تاریخ، بر این است که مسیحیت آزادی را «از خود بیگانه»^۴ و دولت را فاسد می‌کند. او در دست‌نویس خود موسوم به Die Positivität der christlichen (مثبت‌گرایی دین مسیحی)، که برای نخستین بار در سال ۱۹۰۷ در آلمان در مجموعه‌ی آثار یزدان‌شناسی هگل منتشر می‌شود، می‌خواهد نشان دهد که امور دولت نباید به دست کلیسا سپرده شوند.

الف) قوانین مدنی به امنیت افراد و اموال هر شهروند مربوط می‌شوند. عقاید مذهبی او در این جا به هیچ‌رو وارد دفتر محاسبات نمی‌شوند. بنابراین، ایمان فرد هرچه می‌خواهد باشد، تکلیف دولت است که از حقوق او به‌عنوان شهروند محافظت کند، و در قبال دولت نیز، شهروند تنها زمانی حقوق خود را از دست خواهد داد که به حقوق دیگری

1. religion positive

2. Aufklärung

3. Aufklärer

4. aliéné

آسیب رسانند... در رابطه با ایمان، شهروند هیچ‌گونه تعهدی در قبال دولت ندارد زیرا در این زمینه دولت در وضعیتی نیست که بتواند شرط و شروطی بگذارد و یا بپذیرد. اما از سوی دیگر، همه‌ی اعضای یک دولت (در این جا منظور قاطبه‌ی شهروندان یک کشور است - م)، در یک کلیسا متحداند و کلیسا، به‌عنوان یک سامان اجتماعی، حق دارد هرکس را که قوانین‌اش را نپذیرد از درون خود اخراج نماید. حال، شهروندی که به کلیسا ایمان نیاورده و یا آن را ترک کرده است، به‌حق می‌تواند از دولت بخواهد که حقوق مدنی‌اش را تضمین کند. اما کلیسا این شهروند را از جامعه‌ی مسیحی طرد می‌کند و در عین حال، چون تمامیت دولت را در بر می‌گیرد، او را از دولت نیز طرد می‌کند. (سلب حقوق شهروندی - م). حال کدام یک از طرفین در موضع حق قرار دارد؟ دولت سیاسی که وظیفه‌ی خود می‌داند حقوق هر شهروند شریفی را تضمین کند... دولتی که به هیچ‌رو نمی‌تواند در کار ایمان دخالت کند؟ و یا دولت کلیسایی^۱ که حق دارد هرکسی را که به دین دیگری روی آورد از خود طرد و در نتیجه حقوق شهروندی را از او سلب کند؟ در تقریباً همه‌ی کشورها، چه کاتولیک و چه پروتستان، دولت کلیسایی از حقوق خود برخلاف و در برابر دولت سیاسی دفاع می‌کند. در این کشورها، هیچ مؤمن به دین دیگری (غیرمسیحی - م) نمی‌تواند از حقوق مدنی و پشتیبانی قوانینی بهره‌مند شود که دیگر شهروندان (مسیحی - م) از آن‌ها برخوردارند، از جمله در مورد امور جنایی و مدنی. چنین فردی نمی‌تواند صاحب هیچ‌گونه مالکیت ارضی باشد و هیچ وظیفه‌ی دولتی انجام دهد. در ارتباط با مالیات نیز رفتار متفاوتی با او دارند... در زمینه‌ی ازدواج هم وضع به همین‌گونه است. در بسیاری از این کشورها، ازدواج تا زمانی که از طرف یک کارمند کلیسای حاکم عقدی بسته نشود، معتبر نیست...

...

ج) در این ایام، دولت بر این عقیده است که برای ایفای نقش تعلیم و تربیت جوانان به‌نحو احسن، کاری جز این نمی‌تواند که چنین وظیفه‌ای را کاملاً و یا تا حدی به عهده‌ی کلیسا سپارد... لیکن تعلیم و

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

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

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

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

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

کشف دیالکتیک در پنا و کار عظیم فلسفی او در پدیدارشناسی روح به هگل این امکان را می‌دهد که مشکل رابطه‌ی دولت و دین را از طریق «وحدت - جدایی - وحدت» (حفظ توأم با فراروی^۱ برای رسیدن به وحدتی نوین) - آن

1. Aufhebung

چه «ناجدایی»^۱ نامیده‌اند - حل کند. نزد هگل دین متعلق به ذهن مطلق^۲ است. در حالی که دولت شکلی از ذهن عینی^۳ است. از این‌رو، حوزه‌ی دین اساسی‌تر از حوزه‌ی سیاست به‌شمار می‌آید. با این همه، برتری تردیدناپذیر دین مسئله‌ی بغرنج و ظریف مناسبات دولت و دین را حل نمی‌کند. چون اگر درست باشد که دین به خودِ ذهن مطلق تعلق می‌گیرد، هگل به‌عنوان فیلسوفی که در عین حال واقع‌گرا است، همواره تأکید می‌ورزد که سه شکل اساسی ذهن مطلق یعنی هنر، دین و فلسفه تنها از طریق مناسبات‌شان با ذهن عینی که دولت شکلی از آن است اثربخش می‌گردند.^۴

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

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

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

1. non-séparation

2. esprit absolu

3. esprit objectif

4. effectivité

5. conscience de soi

6. profane

7. das weltliche Regiment

8. das weltliche Regiment

به سود خود زده‌اند. باید که روح خدایی به صورتی اندر باش^۱ در عنصر دنیوی نفوذ کند. به این سان است که حکمت در آن (عنصر دنیوی - م) عینی (در متن، کنکرت، مشخص - م) می‌شود. (هگل در دانشنامه‌ی علوم فلسفی - ۱۸۳۰).

در مهم‌ترین اثر فلسفی - سیاسی خود، اصول فلسفه‌ی حق، (دوره‌ی برلن، ۱۸۲۱)، هگل بنیاد دیدگاه خود نسبت به رابطه‌ی میان دولت و دین را بر اساس دو رکن قرار می‌دهد: ۱. آزادی خودآگاهی ۲. وحدت اعلای دولت و دین همچون نتیجه و محصول تمایز میان آن دو.

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

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

«باز هم می‌توانیم وحدت کلیسا و دولت را ذکر کنیم که در عصر مدرن تبدیل به یک آرمان تبیین‌گری^۲ بسیار بحث‌انگیز شده است و به‌صورت آرمانی برین معرفی می‌شود. اگر وحدت ضروری این دو، وحدت میان حقیقت اصول و نگره‌ی روح^۳ است، پس به همان اندازه نیز ضروری است که با این وحدت، نایکسانی^۴ بتواند به یک وجود ویژه نایل شود، تمایزی که بین آن دو واقعیت، در شکل وجدانی‌شان

1. immanente

2. detremination

3. esprit

4. différence

وجود دارد. در استبداد (در متن: دسپوتیسم - م) شرقی این وحدت بارها آرزو شده‌ی کلیسا و دولت یافت می‌شود اما در آن جا دولت حضور ندارد. دولت به معنی ترکیبی خودآگاه و تنها شایسته‌ی روح از یک واقعیت اخلاقی آزاد و یک رشد ارگانیک در زمینه‌ی حقوق، وجود ندارد. پس برای آن که دولت، به مثابه‌ی واقعیت اخلاقی حقیقی روح و واقعیت حقیقی‌ای که خود را می‌شناسد، به وجود آید، لازم است که میان دولت و واقعیت اتوریته از یک سو و ایمان از سوی دیگر یک جدایش‌پذیری^۱ به وقوع پیوندد. لیکن این جدایش‌پذیری هنگامی رخ می‌دهد که طرف کلیسا نیز خودش تجزیه شود. تنها در این صورت است که دولت، ماورای کلیساهای خاص، به کسب جهان‌روایی اندیشه نایل می‌شود... تجزیه‌ی کلیسا نه تنها برای دولت مصیبت بزرگی نبوده و نیست بلکه به شکرانه‌ی آن، دولت تبدیل به آن چیزی شده است که تبیین‌کننده‌اش به شمار می‌آید، یعنی واقعیتی اخلاقی و عقلانیتی خودآگاه. هم‌چنین، این تجزیه برای کلیسا نیز اقبال بزرگی محسوب می‌شود، هم برای تبیین‌گری او و هم برای آزادی و عقلانیت اندیشه.» (هگل در اصول فلسفه‌ی حق، بند ۲۷۰، همه جا تأکید از هگل است).

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

1. différenciation

ورطه‌ی یک رژیم کلیسایی^۱ فرو می‌افتد. البته دولت می‌تواند و باید هزینه‌ی معاش کلیساوندان را تأمین و از کلیسا محافظت کند، و پشتیبان آن باشد تا این نهاد دینی قادر باشد وظایف خاص خود را انجام دهد. نزد هگل، دولت حتی می‌تواند از همه‌ی شهروندان بخواهد که به کلیسای معینی بپیوندند...

از آن چه گذشت و در یک کلام نتیجه می‌گیریم که هگل، ابتدا «راه‌حل» را، مانند روشنگران، در جدایی دولت و دین یافت. اما دیری نپایید که، به نام ضرورت یگانگی ذهن مطلق و دمیدن روح خدایی در عنصر دنیوی، دولت ناب را در گونه‌ای از اتحاد اعلای آن با دین اصلاح شده‌ی لوتری پیدا کرد. در سرزمین فلسفه می‌بایست اندکی بعد متفکری انقلابی برمی‌خاست تا در پس نقدی رادیکال بر هگلیسم و ایدئالیسم زمانه، از واقعیت حقیقی «سیاست» و «دولت» توهم‌زدایی کند.

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

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

تأکید کنیم که در این هنگام از فعالیت فلسفی‌اش، دل‌مشغولی اصلی مارکس، همان‌طور که خود او نیز بعدها اشاره می‌کند، تصفیه حساب با دستگاه هگل و هگلیسم بود: «نخستین کاری که انجام دادم، در رفع تردیدهایی که بر من هجوم می‌آوردند، بازنگری انتقادی فلسفه‌ی حق هگل بود.» (قلمیاری در نقد اقتصاد سیاسی، پیش‌گفتار - ۱۸۵۹). در این رویارویی سخت و تراژیک با هگل - چون مارکس ابتدا هگلی بود و به‌رغم پدرکشی‌اش، از سیستم هگلی

1. Pfaffenregiment

2. Kreuznach

کاملاً خلاص نشد. دو مقوله‌ی فلسفه‌ی سیاسی یعنی «سیاست» و «دولت» مورد توجه ویژه‌ی مارکس قرار می‌گیرند. مارکس جوان، با دست زدن به نقد «سیاست» و نقد «دولت» در عصر مدرن، از این دو پدیداری که فلسفه‌ی کلاسیک سیاسی و ایدئولوژی حاکم - بورژوازی و ایدئالیستی - فetiš وار و وهم آمیز عرضه می‌کردند، رفع حجاب^۱ و راززدایی می‌کند.

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

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

۱. رهایش سیاسی، رهایش اجتماعی نیست.

در عصر جدید و با تشکیل دولت کمال یافته، «از خودیگانگی» انسان در حقیقت مضاعف می‌شود: از خودیگانگی هم در رابطه با مذهب (که در جامعه‌ی مدنی حفظ می‌شود) و هم در رابطه با دولت سیاسی که به قدرت برین نوینی بدل می‌گردد. عامل «قدسی»^۲ که واسطه میان «حوزه‌ی جامعه‌ی مدنی» و «حوزه‌ی حاکمیت» است از میان نمی‌رود. به جای قدوسیت آسمان (کلیسا)، قدوسیت زمینی (دولت) می‌نشیند. «جدایی» زمین و آسمان تبدیل به «جدایی» جامعه‌ی مدنی از یک سو و «دولت» و «سیاست» از سوی دیگر می‌شود. دین‌پرستی^۳ آسمانی جای خود را به دین‌پرستی زمینی می‌دهد: دین‌پرستی کالا، دین‌پرستی سرمایه، دین‌پرستی حقوق، دین‌پرستی دولت، دین‌پرستی میهن، دین‌پرستی اقتصاد، دین‌پرستی سیاست...

1. dévoilement

2. Sacré

3. Religiosité

اکنون، در هیئت «سیاست» و «دولت»، توهم^۱ و رازآمیزگری^۲ در قالب‌های زمینی تظاهر می‌کنند. در پیکره‌ی نامقدس آسمانی‌شان یا مقدس زمینی‌شان، همواره در «آسمان» سیر می‌کنند، لیکن این‌بار در «آسمان» زمینی. نیرویی هستند توانا و قادر (در خیال انسان‌ها) که انسان‌ها می‌آفرینند، آن‌ها را از خود جدا می‌کنند، آن‌ها را به نام «قرارداد»، «اراده‌ی عمومی»، «خرد» و غیره... ماورا و مافوق خود قرار می‌دهند، آن‌ها را بر خود حاکم می‌گردانند و خود را در انقیاد و اسارت آن‌ها درمی‌آورند. در نتیجه، رهایش^۳ حقیقی اجتماعی در گرو پایان بخشیدن به این «جدایی» سیاسی از طریق برچیدن «اصل مقدس دولت» عصر مدرن است.

«رابطه‌ی دولت سیاسی با جامعه‌ی مدنی درست همان‌قدر روحانی است که رابطه‌ی بهشت با زمین. دولت در همان تضاد با جامعه‌ی مدنی قرار دارد و از همان راهی که مذهب بر محدودیت‌های جهان غیرمذهبی^۴ فائق می‌آید، بر آن چیره می‌شود. یعنی جهان غیرمذهبی باید دوباره دولت سیاسی را تأیید و بازسازی کند، و اجازه دهد که بر او مسلط شود.»

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

۲. دولت لائیک گامی بزرگ به پیش است.

برونو باوئر هگلی، از خانواده‌ای پروتستان، استاد الهیات در برلن در سال‌های ۱۸۳۶-۴۰، اخراج شده از دانشگاه به‌خاطر جسارت‌های انتقادی‌اش در سال ۱۸۴۱، رساله‌ای در همان سال‌ها تحت عنوان «مسئله‌ی یهود» به رشته‌ی تحریر

1. illusion

2. mystification

3. Emancipation

4. profane

۵. در زمینه‌ی فوق، برای آشنایی بیش‌تر با نظرات مارکس، خواننده را رجوع می‌دهیم به سلسله بحث‌هایی که در طرحی نو، از جمله در شماره‌ی ۵۰، تحت عنوان: نقد سیاست، در پرتو قرائی از پروتاگوراس و مارکس، پیش کشیده‌ایم.

درمی آورد. او در آنجا تزه‌های بحث‌انگیزی پیرامون علل فقدان آزادی‌های مدنی و سیاسی برای یهودیان در کشورهای اروپای غربی، که در آن ایام هم‌چنان تحت سیطره‌ی دولت‌های دین‌سالار یا نیمه دین‌سالار (تئوکراتیک) قرار داشتند، ارائه می‌دهد.

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

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

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

- همزیستی دولت لائیک و جامعه‌ی قویاً دینی

در پاسخ خود، مارکس ابتدا به نمونه‌ی مشخص و موجود آمریکای شمالی اشاره می‌کند که در آن‌جا دولت لائیک (در نبود یک دین رسمی) با یک جامعه‌ی قویاً دینی همزیستی می‌کند.

«تنها در دولت‌های آزاد آمریکای شمالی - یا حداقل در برخی از آنان - است که مسئله‌ی یهود اهمیت خدانشناسانه‌ی خود را از دست می‌دهد و به وسیله‌ای حقیقتاً لائیک [همین واژه در متن - م] تبدیل می‌شود. تنها جایی که دولت سیاسی در شکل کاملاً پیشرفته‌ی آن وجود دارد، رابطه‌ی یهودی و انسان مذهبی به‌طور کلی نسبت به دولت سیاسی، یعنی رابطه‌ی دین و دولت، می‌تواند در شکل ناب و ویژه‌ی خود ظاهر شود. انتقاد از این رابطه به‌محض آن که دولت رابطه‌ی خود را با دین از حوزه‌ی خدانشناسانه^۱ خارج کند، به‌محض آن که دولت رابطه‌ی خود را با دین به‌شکل سیاسی برقرار کند و به‌محض آن که دولت واقعاً در مقام دولت عمل کند دیگر انتقادی خدانشناسانه نخواهد بود. در این موقع، انتقاد، به انتقادی از دولت سیاسی تبدیل می‌شود...»

«در ایالات متحده نه دین دولتی وجود دارد، نه دین رسمی اعلام شده‌ی اکثریت و نه تسلط یک مذهب بر مذهبی دیگر. دولت نسبت به تمامی مذاهب بیگانه است» (گوستاو دو بومون، ازدواج یا بردگی در ایالات متحده). در آمریکای شمالی حتی بعضی از ایالات هستند که «قانون اساسی آن‌ها، اعتقادات دینی و ایمان آوردن به مذهبی را اجباری ندانسته و آن‌ها را به عنوان شرطی از امتیازات سیاسی اعمال نمی‌کنند» (همان کتاب). با این وصف، «به‌عقیده‌ی مردم ایالات متحده، انسان لا‌مذهب، نمی‌تواند آدم شریفی باشد» (همان‌جا). با این همه، همان‌طور که بومون، توکویل و همیلتون انگلیسی یک‌صدا با اطمینان می‌گویند، آمریکای شمالی سرزمینی به‌تمام معنا دینی است. به هر صورت، ما ایالات آمریکای شمالی را تنها به‌عنوان یک نمونه مثال می‌زنیم. مسئله این است که رابطه بین رهایی سیاسی کامل و دین چیست؟ اگر ما در سرزمین رهایی سیاسی کامل، دریابیم که نه تنها دین وجود دارد بلکه به‌شکلی زنده و نیرومند هم وجود دارد، این موضوع

1. théologique

ثابت می‌کند که وجود دین با کمال دولت در تضاد نیست...
 رهایی سیاسی یهود، مسیحی، انسان مذهبی در یک کلام، رهایی دولت است از یهودیت، مسیحیت و از دین به‌طور کلی. دولت به شکل و ترتیبی مختص ماهیتش به‌عنوان دولت، با رهایی‌اش از دین دولتی، خود را از دین رها می‌کند. یعنی، با به‌رسمیت نشناختن هیچ دینی، و به‌جای آن، با به‌رسمیت شناختن خود به‌عنوان دولت، خود را تصدیق می‌کند. رهایی سیاسی از دین، رهایی به‌صورت مطلق و تام از دین نیست زیرا رهایی سیاسی شیوهی مطلق و تام رهایی بشری نیست. محدودیت‌های رهایی سیاسی بی‌درنگ از این واقعیت برمی‌آید که دولت می‌تواند خود را از مانعی رها کند بدون آن که انسان به‌طور واقعی از آن آزاد شود، و نیز این که دولت می‌تواند دولتی آزاد باشد بدون آن که انسان خود انسانی آزاد به‌شمار آید...
 بنابراین دولت می‌تواند خود را از دین رها کرده باشد حتی اگر اکثریت عظیمی هنوز دینی باشند.»

- لغو سیاسی دین، لغو دین در جامعه‌ی مدنی نیست

نکته‌ی دیگری که مارکس بر آن همواره تأکید می‌ورزد این است که لغو سیاسی دین (به‌عنوان دین رسمی) به‌معنای لغو دین در جامعه‌ی مدنی نیست. او، در جهت استدلال خود، مورد مالکیت، تولد، رتبه... را مثال می‌آورد. لغو سیاسی تمایزات مبنی بر مالکیت، تولد، تحصیلات، رتبه، شغل به‌معنای لغو اجتماعی این امتیازات واقعاً موجود در جامعه نیست.
 «برای مثال، دولت به‌عنوان دولت، مالکیت خصوصی را لغو می‌کند. انسان به‌شیوه‌ای سیاسی حکم الغای مالکیت خصوصی را صادر می‌کند. بلاواسطه شرط مالکیت برای حقوق انتخاباتی، حق انتخاب کردن و حق انتخاب شدن، همان‌طور که در ایالات آمریکای شمالی اتفاق افتاده است، از بین می‌رود. همیلتون این واقعیت را به‌طور کاملاً صحیحی از دیدگاه سیاسی تفسیر می‌کند: "توده‌ها بر مالکان خصوصی و ثروت مالی پیروزی کسب کرده‌اند" (همیلتون، انسان‌ها و رسوم در ایالات متحده آمریکای شمالی). آیا وقتی اشخاص فاقد مالکیت اقدام به وضع قانون برای مالکان کنند، مالکیت خصوصی به‌مفهوم ایده‌آلی

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

با این وصف، لغو سیاسی مالکیت خصوصی نه تنها مالکیت خصوصی را حذف نمی‌کند بلکه برعکس، حتی آن را به عنوان یک پیش فرض می‌شناسد. وقتی دولت اعلام می‌دارد که تولد، رتبه، تحصیلات و شغل تمایزات غیرسیاسی هستند و وقتی اعلام می‌دارد که هریک از آحاد مردم بدون توجه به این تمایزات در حاکمیت خلق به طور برابر سهیم‌اند، وقتی تمام عناصر تشکیل دهنده زندگی واقعی مردم را از نقطه نظر دولت بررسی می‌کند، در واقع تمایزات بر اساس تولد، رتبه، تحصیلات را به شیوهی خودش، لغو می‌کند. در این جا، دولت به مالکیت خصوصی، رتبه، تحصیلات و شغل اجازه می‌دهد عمل کنند و ماهیت خاص خود را به شیوهی خویش اثبات کنند، یعنی به عنوان مالکیت خصوصی، به عنوان رتبه، به عنوان تحصیلات و به عنوان شغل.»

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

نکته‌ی سومی که مارکس در رساله‌ی خود صریحاً بیان می‌کند این است که جدایی دولت و دین و تشکیل دولت لائیک یک گام بزرگ به پیش در درون ترتیب نظم کنونی جهان است.

«رهایش سیاسی مسلماً پیشرفت بزرگی است. در حقیقت، این رهایش آخرین شکل رهایش بشری نیست اما آخرین شکل رهایش بشر در نظم جهان کنونی است. لازم به گفتن نیست که در این جا ما از رهایی واقعی، از رهایی عملی صحبت می‌کنیم. انسان خود را به شکل سیاسی با راندن دین از قلمرو حقوق عمومی به قلمرو حقوق خصوصی، از دین رها می‌کند.»

-دولت مسیحی ناب، دولت بی‌خدا، دولت دموکراتیک است

نکته‌ی آخر و پرسش برانگیزی که در رساله‌ی مارکس، توجه ما را به خود جلب می‌کند این است که، به زعم او، دولت «مسیحی» ناب، درواقع دولت لائیکی است که هیچ دینی را به رسمیت نمی‌شناسد، دولتی است که «در شکل لائیک و

انسانی‌اش، باز نمود مبانی بشری‌ای است که مسیحیت بیان اغراق‌آمیز آن‌هاست»، و نه آن دولت دین‌سالاری که دین را پایه و اساس کار خود قرار می‌دهد.

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

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

* * *

1. Nichtsstaat

کتابنامه‌ی بخش سوم:

HOBBS Thomas

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

LOCKE John

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

SPINOZA Baruche

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

ROUSSEAU Jean-Jacques

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

KANT Emmanuel

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

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich

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

Ed. J. Vrin

- *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, cité dans Le projet hégélien

- *La philosophie de l'esprit (1805)*, cité dans Le projet hégélien.

MARX Karl

- *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel, Introduction*, (Euvres III pléiade

- *A propos de la question juive*, (Euvres III pléiade

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

نقد فلسفه‌ی حق هگل، مقدمه، ترجمه‌ی فارسی رضا سلحشور. ژانویه ۱۹۸۹، انتشارات نقد (هانور - آلمان). ترجمه‌ی خوب، با وسواس و دقتی است.

BAUER Bruno

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

سایر کتاب‌های مورد استفاده در این بخش:

درباره‌ی کانت و هگل:

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

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

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

درباره‌ی لائیسیت:

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

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

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

بخش چهارم

لائسیته در فرانسه

از انقلاب ۱۷۸۹ تا قانون جدایی دولت و کلیساها در ۱۹۰۵

با ملاحظات دربارهی اجرای حجاب اسلامی در مدارس فرانسه

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

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

در این بخش، ما به‌طور مشخص «نمونه‌ی لائیسیتیه‌ی فرانسوی را مطالعه خواهیم کرد. می‌گوییم «نمونه»، زیرا در این کشور است که لائیسیتیه، چنان‌که پیش از این نیز اشاره کرده‌ایم، چون واژه ابداع می‌شود و چون واقعیت، کم و بیش به‌صورت کامل، تحقق می‌پذیرد. زیرا، همان‌طور که اشاره خواهیم

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

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

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

عامل دوم را می‌توان در تحول‌گنْدِ کاتولیسیسم نشان داد، در قیاس با پروتستانسیسم که راه «رفرم» و عدم پیروی از یک نهاد متمرکز دینی را در پیش گرفت. کلیسای کاتولیک یا پاپی، دستگاه متمرکز، سلسله‌مراتبی و مقتدری را تشکیل می‌داد که به نام رستگاری بشر، مدعی هدایت انسان‌ها روی زمین، فرمان‌روایی بر کشور و دولت بود. از این‌رو، در برابر سکولاریسم/اسیون یا «دنیوی شدن» روابط اجتماعی و سیاسی سرسختانه مقاومت می‌کرد.

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

سرانجام باید از انقلاب کبیر فرانسه و سپس جنبش ضدکلیسا سالاری در سده‌ی نوزدهم این کشور سخن راند که در رادیکالیسم خود نسبت به فرایند سکولاریسم/اسیون در دیگر ممالک اروپایی، بی‌مانند بود.

لایسیته در فرانسه، با فراز و نشیب‌هایی، در طول سه دوره‌ی تاریخی

1. Saint-Barthelemy

متمایز از هم، تحقق می‌پذیرد: دوره‌ی اول، از انقلاب ۱۷۸۹ تا قرارداد ناپلئون با پاپ در سال ۱۸۰۱. مرحله‌ای است که روند جدایی دولت و کلیسا در عمل آغاز می‌شود.

دوره‌ی دوم، که طی آن لائیسیته با افت و خیزهایی به صورت ناقص اجرا می‌شود، از عقد قرارداد فوق شروع می‌شود و تا سال ۱۸۷۱ یعنی تأسیس جمهوری سوم فرانسه ادامه می‌یابد.

سرانجام از دهه‌ی ۱۸۷۰ به بعد است که جنبش اصلاحات لائیک به نتایج نسبتاً نهایی و کاملی یعنی تصویب قانون جدایی دولت و کلیساها در سال ۱۹۰۵ نایل می‌شود.

پس از این تاریخ و در طول سده‌ی بیستم، لائیسیته به صورت یکی از شاخص‌های اصلی و بنیادین جمهوری فرانسه درمی‌آید.

با این همه و با وجود بیش از دوست سال مبارزه، لائیسیته در فرانسه همواره در برابر پرسش‌ها، مقاومت‌ها و چالش‌های بزرگی قرار گرفته است. قضیه‌ی حجاب اسلامی در مدرسه‌ی لائیک و جدال نظری، سیاسی و اجتماعی بر سر پذیرش یا منع قانونی آن در مدارس دولتی فرانسه، یکی از این چالش‌ها به شمار می‌رود. در پایان این گفتار و در راستای بررسی و نقد برداشت‌های مختلف از لائیسیته در فرانسه (لائیسیته - جدایی، لائیسیته - بی‌طرفی و لائیسیته‌ی روادار و باز) ملاحظات در دفاع از لائیسیته خواهیم داشت.

اما پیش از آن که مراحل مختلف تحقق لائیسیته در فرانسه را مطالعه کنیم، لازم است که به اختصار رابطه‌ی سنتی موجود بین دولت و کلیسای این کشور را تا قبل از انقلاب ۱۷۸۹ بازگو کنیم.

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

1. Tradition Gallicanne

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

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

۱. «استقرار» کلیسا در امور سیاسی و اجتماعی. باید اشاره کنیم که در فرانسه، تا نیمه‌ی اول سده‌ی نوزدهم، کلیسای کاتولیک از نفوذ و قدرت سیاسی به‌سزایی برخوردار بود. کاردینال‌ها فی‌نفسه و مادام‌العمر سناتور بودند و در مجلس سنا (البته تنها در این مجلس) حق وتو داشتند. یعنی می‌توانستند هر لایحه‌ای را که مغایر یا ضد دین تشخیص می‌دادند رد کنند. کلیسا به امور اجتماعی چون ثبت احوال، ازدواج، تعلیم و تربیت (مدارس)، بهداشت (بیمارستان‌ها)، مؤسسات خیریه و غیره تسلط داشت. نماینده‌ای از روحانیت^۱ عضو شورای عالی نظام آموزشی کشور بود.

۲. دخالت آمرانه‌ی دولت در امور دین، در واقع «حق و حقوق پادشاه»، در عوض امتیازات نهاد دین، محسوب می‌شد. در فرانسه نهادی به‌نام وزارت دین وجود داشت. وزیر کیش^۲ اعمال قدرت می‌کردند و دولت در زمینه‌های مختلف از جمله امور مالی (پرداخت حقوق به کارمندان و صاحب‌منصبان کلیسای کاتولیک) و تشکیلاتی (تعیین اسقف‌ها)، کلیسا را تابع و وابسته‌ی خود می‌کرد.

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

۱. انقلاب ۱۷۸۹: سرآغاز لانیسیته در عمل

فرایند لانیسیزاسیون در فرانسه با اعلام آزادی وجدان در بیانیه‌ی حقوق بشر و

1. clerge

2. ministres de culte

شهروند در ۲۶ اوت ۱۷۸۹ آغاز می‌شود. در ماده‌ی دهم این بیانیه می‌خوانیم:

«هیچ‌کس را نباید به‌خاطر بیان عقیده‌ای، حتی مذهبی، به شرطی که مخل نظم عمومی تعیین شده توسط قانون نباشد، مورد آزار قرار داد.»
اهمیت تاریخی اصل فوق در این است که با به رسمیت شناختن آزادی وجدان به‌عنوان یکی از آزادی‌های فردی و با مشروط کردن آن به عدم اخلال در نظم عمومی، بیانیه، در حقیقت، امکان «جدا کردن» حوزه‌ی حقوقی خصوصی یا جامعه‌ی مدنی را از حوزه‌ی عمومی یا دولت و به‌طور مشخص «جدایی» امر دین و وجدان را از امر دولت فراهم می‌آورد.

بیانیه‌ی حقوق بشر و شهروند دو حوزه را از یکدیگر متمایز می‌کند: از یک‌سو، جامعه‌ی مدنی که مکان (یا فضای) آزادی‌های فردی، آزادی عقیده و وجدان و حتی آزادی مذهبی است؛ و از سوی دیگر، بخش عمومی یا دولت که در انفکاک از حوزه‌ی اولی، ضامن و پاسدار آن آزادی‌هاست. پیش‌شرط اصلی «جدایی دولت و دین»، همان‌طور که تأکید کردیم، جدایی دولت از جامعه‌ی مدنی است. این جدایی دومی که متقدم بر جدایی اولی است، بارزترین شاخص مدرنیته‌ی غرب به‌شمار می‌آید و در فرانسه با انقلاب کبیر آغاز می‌شود.

با این حال، بیانیه در مورد آزادی‌های فردی و به‌طور مشخص در زمینه‌ی لائسیته، وسیع محدودی دارد. زیرا تنها از آزادی وجدان صحبت می‌کند و آزادی کیش^۱ را تحت این نام و به‌طور کامل به رسمیت نمی‌شناسد.

اما قانون اساسی ۱۷۹۱، با تضمین آزادی‌های مذهبی، کمبود فوق را جبران می‌کند. در این قانون «آزادی هر انسان در عمل به کیشی که به آن پای‌بند است» تضمین می‌شود. ماده‌ی فوق به‌طور عمده مذاهب پروتستان و یهود را پیش چشم دارد. در قانون اساسی و تصمیم مجلس مؤسسان (۱۲ آوریل ۱۷۹۰) از «دین مستقر» یا «دین رسمی» سخنی به میان نمی‌آید.

1. liberté de cultes

انقلاب، بدین سان، آزادی کیش را مانند یکی از آزادی‌های بشری و هم‌تراز با آزادی وجدان به رسمیت می‌شناسد و با نفی «دین رسمی»، برای هیچ مذهبی امتیاز، برتری و یا حق ویژه‌ای قایل نمی‌شود.

از سوی دیگر، همین قانون اساسی اعلام می‌دارد که «شهروندان حق انتخاب وزرای دین خود را دارند». در نتیجه، گزینش کارمندان امور دین از حیطه‌ی اختیارات دولت، واتیکان و یا اسقف‌هایی که در کاتولیسم منصوب پاپ هستند خارج می‌شود. به این ترتیب، گامی دیگر در جهت جدایی دولت و دین با عدم مداخله‌ی دولت در امور مذهبی افراد برداشته می‌شود.

اما، در این جا انفکاک دولت از دین هنوز کامل نیست. در حقیقت، قدرت نوینباد، هم در مجلس مؤسسان و هم در قانون اساسی برخاسته از آن، می‌خواهد کلیسا را تحت نظارت و کنترل خود داشته باشد. از این‌رو لائیسزاسیون در انقلاب فرانسه جز در یک دوره‌ی کوتاه، کاملاً تحقق نمی‌پذیرد.

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

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

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

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

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

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

۲. از توافق‌نامه‌ی ناپلئونی (۱۸۰۱) تا جمهوری سوم (۱۸۷۱)

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

- توافق‌نامه‌ی ۱۸۰۱ و قوانین مدنی امپراطوری اول

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

۱. دولت فرانسه کاتولیسیسم را در حکم «مذهب اکثریت بزرگ شهروندان فرانسوی» به رسمیت می‌شناسد. (دیباچه‌ی توافق‌نامه).

۲. دولت فرانسه اسقف‌ها را تعیین و پاپ آن‌ها را از لحاظ شرعی منصوب می‌کند.^۱ (ماده ۴ و ۵).

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

۴- پاپ انتقال دارایی‌های کلیسا به دولت را به طور قطعی می‌پذیرد و در عوض، حقوق اسقف‌ها و کشیشان را دولت می‌پردازد. (ماده ۱۳ و ۱۴).

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

1. institution canonique

تأکید می‌کند. دولت فرانسه با پرداخت حقوق به مقامات کلیسایی و با برگماری اسقف‌ها و تأیید کشیش‌ها، در امور کلیسا مداخله می‌کند و این نهاد را تحت کنترل خود نگه می‌دارد. پس از یک دوره کوتاهی که انفکاک دولت و دین در بعد از انقلاب، امپراطوری مجدداً پیوند دولت و کلیسا را برقرار و بدین سان، سنت گالیگنی را که مبتنی بر تشکیل یک «کلیسای ملی فرانسوی» است، دوباره احیا می‌کند.

علاوه بر تنظیم مناسبات با کلیسای کاتولیک، ناپلئون، در آوریل ۱۸۰۲ به تعیین رابطه‌ی دولت با دو کلیسای پروتستان - کالوینیست و لوتری - دست می‌زند. این دو، بر اساس نظام باز هم سخت‌تری، نسبت به کاتولیسیسم، سازمان داده می‌شوند. به این معنا که دولت ناپلئونی در زمینه‌ی عملکرد و تصمیم‌گیری‌ها و حتی در ارتباط با آموزه و انتظامات درونی‌شان، نظارت و کنترل شدیدتری بر آن‌ها اعمال می‌کند.

پس از این تاریخ، مواد سازمندی^۱ به توافق‌نامه‌ی مذکور اضافه می‌شود. طبق این ماده‌های الحاقی، وجود کیش‌ها و ادیان مختلف در فرانسه، از جمله دین یهود در ۱۷ مارس ۱۸۰۸، به رسمیت شناخته می‌شوند. دولت موازینی که خود یهودیان وضع کرده بودند را محترم می‌شمارد.

قانون مدنی ۱۸۰۴ از «حق جهان‌شمول و تغییرناپذیر یعنی عقل طبیعی» سخن می‌راند و به «مذهب خاصی» ارجاع نمی‌کند.

قانون کیفری جدید، به تاریخ ۱۸۱۰، تنها ازدواج مدنی را به عنوان عقد معتبر به رسمیت می‌شناسد و ازدواج کلیسایی را قبل از انجام عقد مدنی ممنوع اعلام می‌کند.

ثبت احوال در حیطه‌ی اختیارات شهرداری‌ها باقی می‌ماند و بر حق طلاق در قانون مدنی ۱۸۰۴ تأکید می‌شود.

دولت امپراطوری نظام آموزشی را در انحصار خود قرار می‌دهد و دانشگاه واحدی ایجاد می‌کند. آموزش متوسطه و عالی را به دست پرسنل

1. orgnique

لائیک می‌سپارد. اما آموزش ابتدایی را به دلیل کمبود آموزگار لائیک و به خاطر مصالحه با کلیسا، به طور عمده در حوزه‌ی عمل کلیسا و فِرَق مذهبی باقی می‌گذارد. در مدارس ابتدایی تعلیمات دینی، مسیحی، همراه با ستایش امپراطوری و فرمان‌برداری از امپراطور تدریس می‌شوند.

با این همه باید تأکید کنیم که در این دوره، به رغم اصلاحات لائیک در قانون مدنی، جزا و در سیستم آموزشی، لایسیته به طور محدود و ناکاملی اجرا می‌شود. البته دولت، مستقل از نهاد کلیسا، عمل می‌کند و به این معنا می‌توان آن را لائیک دانست. اما لایسیته کامل نیست زیرا هنوز بندهای بسیاری دولت را به کلیسا وصل می‌کند؛ زیرا دولت هنوز کلیسا را تحت کنترل خود دارد. دولت به تمام معنا لائیک نیست زیرا کاتولیسیسم را در حکم مذهب اکثریت جامعه به رسمیت می‌شناسد و با کلیسا و واتیکان «قرارداد» می‌بندد. دولت به تمام معنا لائیک نیست زیرا در سازماندهی نهاد دین دخالت می‌کند و کلیسا را از لحاظ اقتصادی به خود وابسته می‌کند.

- منشور ۱۸۱۴ و بازگشت سلطنت

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

- کاتولیسیسم «دین دولتی» می‌شود (ماده ۶).

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

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

1. Restoration

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

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

- منشور ۱۸۳۰ و جنبش‌های ضدروحانیت سالاری

این منشور حاصل انقلاب ۱۸۳۰ و برافتادن رژیم مطلقه‌ی بورژن‌ها در فرانسه است. در این منشور:

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

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

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

1. Guizot

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

-قانون اساسی ۱۸۴۸

با انقلاب فوریه ۱۸۴۸ و برافتادن رژیم سلطنتی لوئی فیلیپ، جمهوری دوم فرانسه توسط جمهوری‌خواهان محافظه‌کار و میانه‌رو اعلام می‌شود. قانون اساسی نظام جدید که محصول چنین انقلابی است گامی دیگر در جهت جدایی دولت و دین برمی‌دارد. به این معنا که در آن اشاره‌ای به دین نمی‌شود، نه به نام «دین رسمی» و نه تحت عنوان «مذهب اکثریت مردم». اما دولت هم‌چنان با پرداختن حقوق وزرای دین پیوند خود را با کلیسا حفظ می‌کند: «وزرای دین، چه ادیانی که اکنون توسط قانون شناخته شده‌اند و چه آن‌هایی که در آینده شناخته خواهند شد، از حق دریافت مواجب دولتی برخوردار خواهند بود.» (ماده هفتم).

در ماده‌ی فوق، علاوه بر سه مذهب شناخته شده‌ی کاتولیک، پروتستان و یهود اشاره به ادیانی می‌شود که در آینده می‌توانند از سوی دولت شناخته شوند. از آن جمله است اسلام که در شرایط تصرف الجزایر در سال ۱۸۳۰ توسط استعمار فرانسه، می‌رود تا مذهب دوم این کشور (از لحاظ کمی) شود. با این حال، در این دوره ترس از مبارزات کارگری، بورژوازی فرانسه را به سوی ارتجاع سوق می‌دهد. این طبقه که به کلیسا چونان سنگری در برابر انقلاب اجتماعی توسل می‌جوید، در مورد امور آموزشی امتیازاتی برای روحانیت قایل می‌شود و در زمینه‌ی لائیسیت به عقب‌نشینی‌هایی دست می‌زند.

-امپراطوری دوم و تداوم ائتلاف دولت و کلیسا

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

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

۳. اصلاحات لائیک در جمهوری سوم

از اواخر دهه‌ی ۱۸۶۰، اصلاحات لائیک در فرانسه، به ابتکار فعالین سیاسی و بخشی از نمایندگان جمهوری‌خواه رادیکال مجلس، در ابعاد بیش از پیش گسترده‌ای آغاز می‌شوند.

رفرم‌ها بر حول دو محور انجام می‌پذیرند: از یک سو جدا کردن دولت از کلیسا و از سوی دیگر لائیک کردن نهادهای عمومی و به‌طور عمده و اساسی نهاد آموزش و پرورش یعنی مدارس. واقعیت این است که در فرانسه، مبارزه برای ایجاد یک «مدرسه‌ی رایگان و لائیک برای همه» به‌سان یکی از ارکان بنیادین جمهوریت، چون موتور اصلی اصلاحات عمل می‌کند. بیست سال پیش از آن که قانون جدایی دولت و کلیسا در سال ۱۹۰۵ تصویب شود، لائیسیته در مدارس فرانسه برقرار می‌شود.

الف: اصلاحات در جهت جدایی دولت و کلیسا

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

1. Jules Simon

حکومت دفاع ملی (به‌هنگام جنگ فرانسه و آلمان) در نطق پارلمانی خود، برای نخستین بار، از «جدایی» کلیساها و دولت صحبت می‌کند.

در ۱۸۶۹، لئون گامبتا^۱، جمهوری خواه و نماینده‌ی مجلس و سازمان دهنده‌ی جنبش مقاومت در شهرستان در زمان حکومت دفاع ملی، در برنامه‌ی جمهوری خواهی خود خواستار «لغو بودجه‌ی مربوط به ادیان و جدایی کلیساها و دولت» می‌شود. او، چندسال بعد (۱۸۷۷)، در خطابه‌ی معروفی حول خواست ایجاد مدرسه‌ی عمومی و لائیک، جسورانه و پیش از دیگر جمهوری خواهان، اعلام می‌کند: «کلریکالیسم، این است دشمن ما!».

در ۲ آوریل ۱۸۷۱، کمون پاریس، به نام آزادی وجدان، حکم جدایی دولت و کلیساها و لغو بودجه‌ی ادیان را صادر می‌کند.

در ۱۱ نوامبر ۱۸۷۱، برای نخستین بار، اصطلاح «لایسته» در روزنامه‌ای به نام Patrie (میهن) ظاهر می‌شود. در جلسه‌ی شورای شهر پیرامون مسایل آموزشی، یکی از اعضای سوسیالیست شورا از ضرورت لایسته در مدارس سخن می‌راند و خبرنگار حاضر در جلسه گفته‌ی وی را در جریده‌اش به چاپ می‌رساند.

در سال ۱۸۸۰، برنامه‌ی حزب کارگر فرانسه به قلم رهبر آن، ژول گد^۲، لغو بودجه‌ی ادیان و مصادره‌ی دارایی‌های گروه‌های مذهبی را مطرح می‌کند. در دهه ۱۸۸۰، قوانین متعددی ناظر بر مناسبات میان دولت و کلیسا و در جهت لایسزاسیون وضع می‌شوند.

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

۱۴ نوامبر ۱۸۸۱، لغو تمایزگذاری مذهبی در قبرستان‌ها.

۱۸۸۴، به رسمیت شناخت حق طلاق.

۲۱ مارس ۱۸۸۷، کاهش تدریجی بودجه‌ی اختصاصی دولت برای کلیساها و حقوق اسقف‌ها. در همین سال، تشیع جنازه‌ی مدنی (غیر مذهبی)

1. Léon Gambetta

2. Jules Guesde

آزاد اعلام می‌شود و در مورد پرسنل و کارکنان بیمارستان‌ها، اصلاحات لائیکی صورت می‌پذیرند.

بین سال‌های ۱۸۸۵ تا ۱۹۰۳، پنج طرح قانونی خواستار جدایی کلیساها و دولت می‌شوند که به مرحله‌ی تصویب نمی‌رسند.

ب: اصلاحات در جهت مدرسه‌ی لائیک

لائیسیته در مدرسه‌ی جمهوری (مدارس دولتی) بر دو اصل تفکیک‌ناپذیر استوار می‌شود: ۱. آموزگاران و به‌طور کلی پرسنل آموزشی باید لائیک (غیرروحانی و یا غیرکلیسایی) باشند و ۲. تعلیمات دینی در درون مدرسه انجام نمی‌پذیرد و نظام آموزشی در مدرسه‌ی دولتی نسبت به دین بی‌طرف است.

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

در ۳۰ اکتبر ۱۸۸۶، یک ماده‌ی قانونی اعلام می‌دارد که در مدارس ابتدایی «امر تدریس منحصرأ به پرسنل لائیک سپرده می‌شود.» آموزش باید در مورد ادیان موضعی کاملاً واکیداً بی‌طرفانه اتخاذ کند. از این تاریخ به بعد، برداشتن علایم مذهبی چون شمایل عیسای مصلوب از دیوارهای مدارس آغاز می‌شود.

۲. قانون ۱۹۰۵ یا قانون جدایی دولت و کلیساها

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

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

تضمین آزادی‌های مذهبی

ماده ۱: جمهوری، آزادی وجدان را تضمین می‌کند. جمهوری انجام آزادانه‌ی امور دینی را تضمین می‌کند.

ماده ۴: چهارم مفهوم ماده ۱ اول را مشخص می‌کند. تضمین آزادی‌های دینی تنها به معنای آزادی وجدان فردی نیست بلکه آزادی جمعی را نیز در بر می‌گیرد. به این ترتیب که به کلیساها اجازه می‌دهد طبق مقررات خاص خود، امور مربوط به خود را مانند هر انجمن خصوصی حقوقی مستقلاً سازمان دهند. طبق این ماده، اماکن مذهبی در عین حال که جزو مالکیت دولتی محسوب می‌شوند اما «به‌طور رایگان در اختیار انجمن‌های دینی قرار می‌گیرند».

جدایی دولت و دین

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

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

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

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

1. droit public

مذهبی در نظر گرفته شده‌اند، ممنوع است.»

«ماده‌ی ۲۸: از این پس نصب علامت یا نماد مذهبی بر دیوار بناهای دولتی (عمومی)^۱ و یا در هر محل عمومی دیگر، به استثنای اماکن دینی، محل تدفین در قبرستان‌ها و هم‌چنین موزه‌ها و نمایشگاه‌ها ممنوع است.»
از آن چه رفت، و به عنوان نتیجه‌گیری، فلسفه‌ی قانون ۱۹۰۵ یا در حقیقت قانون لائیسیته در فرانسه را می‌توان در سه نکته خلاصه کرد:

۱. انگیزه‌ی تدوین‌کنندگان این قانون استقرار صلح مذهبی از طریق تضمین آزادی کلیساها از یک‌سو و استقلال دولت نسبت دین از سوی دیگر است. ژان ژورس^۲، نماینده‌ی سوسیالیست مجلس و یکی از بانیان قانون ۱۹۰۵ گفت:

«قانونی که مجلس تصویب کرده است آزادی مذاهب را تأمین می‌کند... آزادی وجدان به‌طور کامل و مطلق تضمین می‌شود. قانون جدایی، در شکل کنونی‌اش، آزادمنش، عادلانه و سنجیده است.»

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

۳. اهمیت به‌سزای قانون ۱۹۰۵ در آن است که گسست دوگانه‌ای ایجاد می‌کند. گسست از دو سنت دیرپای و سخت جان در فرانسه. از یک‌سو، جدایی از سنت دین‌سالاری یا کلیسا‌سالاری در این کشور که در شکل دخالت کلیسا در امور بخش عمومی و دولت متبلور می‌شد. از سوی دیگر، جدایی از

1. public

2. Jean Jaures

سنت مداخله‌جویانه و تاریخی دولت در کار کلیسا و کنترل این نهاد از طرق مختلف.

۵. لایسیته در قوانین اساسی فرانسه

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

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

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

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

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

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

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

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

سرانجام در قانون اساسی جمهوری پنجم، در ۴ اکتبر ۱۹۵۸، می‌خوانیم: ماده‌ی ۲. فرانسه یک جمهوری تقسیم‌ناپذیر، لائیک، دموکراتیک و اجتماعی است. جمهوری برابری همه‌ی شهروندان را در برابر قانون، قطع نظر از منشأ، نژاد و یا مذهب آن‌ها، تضمین می‌کند. جمهوری همه‌ی اعتقادات را محترم می‌شمارد.»

۶. ملاحظات دربارہ‌ی قضیه‌ی حجاب اسلامی در فرانسه

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

پوشش اسلامی این دختران اما، در مواردی، همراه هست با امتناع آن‌ها از شرکت در کلاس درس بیولوژی و علوم طبیعی (درس تکامل انواع)، کلاس موسیقی، ورزش یا شنا (همراه با دانش‌آموزان پسر). در چند مورد، دانش‌آموزان دختری که در حفظ حجاب اسلامی خود در مدرسه مصمم بودند، پس از طی مراحل از مدرسه‌ی دولتی اخراج می‌شوند. ولی عموماً ماجرا از طریق پادرمیانی و صحبت با والدین، با متقاعد شدن دانش‌آموز به

برداشتن روسری اسلامی خود در صحن مدرسه و یا در سرکلاس خاتمه پیدا می‌کند.

با این همه و با وجود این که دختران محجبه در مدارس فرانسه شمار بسیار اندکی را نسبت به کل دانش‌آموزان تشکیل می‌دهند، قضیه‌ی موسوم به «روسری اسلامی»، از این تاریخ به بعد، می‌رود تا به یکی از مسایل مورد مشاجره و اختلاف در جامعه‌ی فرانسه تبدیل گردد. رسانه‌ها و مطبوعات، مدیران مدارس، پرسنل آموزشی و معلمان، روشنفکران، انجمن‌های مدافع لایسیت، سازمان‌های زنان، انجمن‌های دفاع از حقوق بشر، انجمن‌های دفاع از حقوق مهاجرین، نهادهای مذهبی، سازمان‌ها و احزاب سیاسی و بالاخره قوه‌ی قضاییه، مجلس و دولت... همه و همه درگیر این موضوع اجتماعی - دینی می‌شوند. سرانجام، در ۱۰ فوریه ۲۰۰۴، لایحه‌ی قانونی دولت درباره‌ی ممنوعیت حمل علامت‌های نمایش‌گرایانه^۱ مذهبی در مدارس دولتی فرانسه، با رضایت اکثریت عظیم مردم فرانسه و با رأی اکثریت شکنده‌ای از نمایندگان راست و چپ، از طرفداران حکومت تا اپوزیسیون چپ، به تصویب دو مجلس ملی و سنا می‌رسد.

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

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

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

1. ostentatoire

برداشت‌های نادرست از قضیه بی‌فایده نخواهد بود.

۱. ابتدا باید تصریح کنیم که بحث بر سر ممنوع کردن «تظاهر به دین» و به‌طور کلی هر دینی: در داخل مدارس یعنی دبستان‌ها و دبیرستان‌های دولتی فرانسه است و نه در مکان دیگری. مدارس خصوصی و مؤسسات آموزشی تحت اداره‌ی نهادهای مذهبی و غیرمذهبی، مشمول قانون نام‌برده نمی‌شوند. به این ترتیب، موضوع این قانون محدوده‌ی مشخصی را در نظر دارد و نباید آن را با موضوع آزادی‌های مذهبی در جامعه‌ی مدنی که دولت لائیک ضامن آن‌هاست، اشتباه گرفت.

۲. لائیسیته در مدرسه به معنای بی‌طرفی پرسنل آموزشی (از جمله معلمان که کارمندان دولت به‌شمار می‌آیند) و بی‌طرفی مضمون دروس آموزشی نسبت به دین یا ادیان مختلف است و نه به معنای بی‌طرفی شاگردان که نه میسر است و نه جایز. بحث بر سر این نیست که دانش‌آموز، هرروز صبح دست از عقیده و دینش بردارد و سپس وارد مدرسه شود. بحث بر سر این است که فضای عمومی تعلیم و تربیت کودکان و نوجوانان، بی‌طرفی خود را نسبت به ادیان و دکترین‌های مختلف حفظ کند. که مدرسه به کانون تبلیغ و نمایش دین یا آموزه‌ی خاصی و یا به میدان دسته‌بندی‌های مذهبی – عیسوی، موسوی، محمدی و غیره – درنیاید.

۳. در قضیه‌ی حجاب اسلامی نابرابری بین زن و مرد، تبعیض جنسیتی، تحقیر و نازل کردن زن و... مطرح می‌شوند. پیامدهایی که بیش از همه سازمان‌های زنان و انجمن‌های فمینیستی فرانسه را علیه حجاب اسلامی در مدارس بسیج می‌کنند.

شکست سیاست جذب^۱ در مورد مهاجران و فرانسوی‌های خارجی تبار، مشکلات «زندگی با هم» در مناطق و حومه‌های فقیرنشین و «بحران‌زده» با جمعیت کثیر خارجی، مسئله‌ی بحران هویت نزد جوانان خانواده‌های مهاجر،

رشد «قومی‌گرایی»^۱ و بنیادگرایی دینی و... جنبه‌های دیگر، متنوع و بغرنج قضیه را تشکیل می‌دهند.

بررسی و مطالعه‌ی موضوعات فوق، البته از حوصله‌ی بحث مختصر ما خارج است. اما، طرح اجمالی آن‌ها به این علت است که نکته‌ی مهمی را خاطر نشان کرده باشیم. این که قضیه‌ی حجاب اسلامی در مدارس فرانسه تنها محدود به پدیده‌ی لایسیته نمی‌شود بلکه بسیار فراتر از آن رفته، گستره‌ای از مسایل اجتماعی، سیاسی (تاریخی) و اقتصادی... - و حتی روانی و پنداشتی^۲ فرانسویان - را در بر می‌گیرد. در نتیجه، هر تحلیل جدی و جامع باید مجموعه‌ی مسایل و مناسبات در هم تنیده‌ی فوق را در نظر بگیرد. بغرنجی موضوع نیز از همین پیچیدگی و درهم آمیزی پدیده‌های مختلف بر می‌آید. ۴. قانون مورد بحث را نباید واکنش آنی، آمرانه و یک‌جانبه‌ی حکومت دست‌راستی کنونی فرانسه تلقی کرد. این اقدام حقوقی، حاصل پانزده سال بحث و مشاجره و مبارزه (از ۱۹۸۹ تا کنون) در بخش‌های مختلف جامعه‌ی مدنی فرانسه است. در این میان، به‌ویژه معلمان و مدیران مدارس دولتی، سازمان‌های زنان، انجمن‌های مدافع لایسیته، روشنفکران، نهادهای مذهبی چون کلیسای کاتولیک، پروتستان و مراجع یهودیان و مسلمانان... بیش‌ترین نقش و دخالت را داشته‌اند. شورای دولت، وزارت آموزش، کمیسیون مجلس ملی و یک گروه کار ویژه و مستقل، معروف به کمیسیون ستازی^۳، به نام یک وزیر سابق فرانسه، با شرکت چهره‌های سرشناس و مختلف علمی، اجتماعی، فرهنگی، روشنفکری و سیاسی فرانسه، ماه‌ها درباره قضیه‌ی حجاب اسلامی و مسئله‌ی لایسیته در مدارس تحقیق و بررسی کردند. سرانجام، با توجه به خواست عمومی فرانسویان که در نظرسنجی‌های مختلف ابراز می‌گردید، با توجه به توصیه‌ی کمیسیون ستازی و با توسل به دموکراسی پارلمانی و رأی موافق اکثریت نمایندگان مجلس از همه‌ی جناح‌ها، قانون مذکور به تصویب می‌رسد.

1. communautarisme

2. Imaginaire

3. Stasi

۵. یکی از دلایل قانون‌گذاری، پایان دادن به سیاست‌های متفاوت در برخورد با دختران محجبه در مدارس بود. در شرایط ناروشنی مقررات موجود، به علت بدیع بودن پدیده، واکنش مسئولین گونه‌گون و گاه متضاد بود. مدیران مدرسه و معلمان خواستار تعیین قاعده‌ای واحد و عمومی و لازم‌الاجرا برای همه‌ی مدارس دولتی بودند. آن‌ها از این بابت که یک حکم شورای دولت، مسئولیت تصمیم‌گیری و اقدام را به عهده‌ی آن‌ها گذارده بود سخت ناراضی بودند. به‌ویژه آن که تصمیم آن‌ها می‌توانست پیامد وخیمی در بر داشته باشد: اخراج دانش‌آموز محجبه از مدرسه‌ی دولتی برای همیشه.

۶. در ماجرای حجاب اسلامی، سه‌گرایش اصلی در فرانسه اظهار وجود کردند: طرفداران لائیسیت - جدایی، مدافعان لائیسیت - بی‌طرفی و آنان که از یک لائیسیت‌ی روادار و باز جانبداری می‌کنند.

- لائیسیت - جدایی

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

«مدرسه، چون مخاطبانش همه‌ی مردم‌اند، هیچ علامت تمایز دهنده‌ای که به‌طور عمد و از پیش (ما تقدم^۱) وابستگی افراد را نشان دهد، نمی‌پذیرد... در جامعه‌ی ما، مدرسه تنها نهادی است که به همگان اختصاص دارد... لائیسیت همیشه در چالش زیسته است. لائیسیت، در اصل، هم‌چون مدرسه‌ی عمومی (دولتی - م) و جمهوری و خودِ آزادی، همواره پیکار بوده و پیکار باقی مانده است. بنیاد جمهوری ما بر روی مدرسه استوار است. از این‌رو، نابودی مدرسه، نابودی جمهوری را سرعت می‌بخشد...» (نوامبر ۱۹۸۹، الیزابت بادانتیر، رئیس دبیره، الیزابت دوفونتونی، کاترین کیتزلر...).

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

1. a priori

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

- لانیسته - بی‌طرفی

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

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

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

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

- لائیسیته‌ی روادار و باز

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

1. identitaire

2. Communautarisme

حتی خطرناک برای آزادی‌هاست، دارای چنان پتانسیلی است که می‌تواند با پذیرفتن دختران محجبه در درون خود، آن‌ها را به تدریج جذب ارزش‌های لائیک کند.

کتابنامه‌ی بخش چهارم:

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

بخش پنجم

لائسیته در اروپا

منطق لائسیزاسیون و منطق سکولاریزاسیون

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

* * *

در بخش پیشین، لائسیته را در زادگاه اصلی‌اش یعنی فرانسه مطالعه کردیم. پیش از این نوشتیم و بار دیگر تأکید می‌کنیم که لائسیته از جمع دو اصل اساسی و تفکیک‌ناپذیر تشکیل شده است: ۱. جدایی امر دولت از امر ادیان و کلیساها و ۲. تضمین آزادی‌های مذهبی و به‌طورکلی آزادی وجدان در جامعه‌ی مدنی توسط دولت لائیک.

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

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

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

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

لائیسیت و سکولاریسم: دو پدیدار و منطق متفاوت

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

1. émancipation

سنت نیرومند کاتولیکی برخوردارند. آن‌جا که نیروهای اجتماعی لائیک در برابر کلیسای مقتدر، سلسله‌مراتبی و محافظه‌کار قرار می‌گیرند. کلیسایی که مصمم در حفظ اقتدار و سلطه‌ی خود بر جامعه و به‌ویژه بر نهاد دولت است. «آن‌جا که کلیسا... مدعی عهده‌داری امور جامعه در کلیت‌اش هست و خود را قدرتی رقیب دولت و رو در روی آن می‌نمایاند.» (فرانسواز شامپیون، ر.ک. به کتاب‌نامه‌ی پایانی این بخش، تأکیدها از من است).

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

منطق دومی یا سکولاریزاسیون، (دنیوی کردن، گیتیایی کردن؛ رجوع کنید به تعاریف مختلف از این مقوله در همان بخش دوم) ویژگی کشورهای پروتستان است. آن‌جا که «دین و حوزه‌های مختلف فعالیت اجتماعی به‌تدریج و به‌اتفاق دگرگون می‌شوند... کلیسای پروتستان (در موقعیت انحصاری یا فایق) قدرتی نیست که به‌سان کلیسای کاتولیک در مقابل دولت قرار گیرد بلکه نهادی است در دولت، سازنده‌ی انجسام و پیوند سیاسی، عهده‌دار مسئولیت‌های مشخص و در تبعیت از دولت، تبعیتی کمابیش پذیرفته شده یا مورد اعتراض» (همان‌جا).

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

پروتستانسیم، با این که الزاماً حامل روح دموکراتیک نیست، اما تشکیلاتی تام و تمام، مطلقاً سلسله‌مراتبی و یک‌پارچه (تک‌سنگی^۱)، به‌سان کلیسای کاتولیک نیست. در نتیجه، در این گونه جوامع، تضاد با روحانیت پروتستان و به‌طور کلی ضدیت با روحانیت‌سالاری به‌مراتب محدودتر و خفیف‌تر از کشورهای کاتولیک است. در سکولاریسم، بحثی از «لایک»، «لایسیزاسیون» و «جدایی دولت و کلیساها» در میان نیست. «تحول» دولت، کلیسا و جامعه به‌سوی «خروج» از زیر سلطه‌ی دین (و دین‌سالاری)، تدریجی، توأماً و با حفظ پیوندهای مختلفی میان دولت و کلیسا انجام می‌پذیرد. انگلستان، دانمارک و سوئد نمونه‌های تیبیک منطق سکولاریزاسیون را تشکیل می‌دهند. (با این که در سوئد، از سال ۲۰۰۰، قانون جدایی دولت و مذهب که در ۱۹۹۵ تصویب شد، به‌مورد اجرا گذاشته شده است). بر تقسیمات فوق دو نمونه‌ی دیگر را نیز باید اضافه کرد. کشورهایی که چندمذهبی^۲ هستند، یعنی در آن‌جا عمدتاً دو مذهب از نیروی کم و بیش برابری برخوردارند، چون آلمان و هلند؛ و سرانجام کشورهایی که در آن‌جا مسئله‌ی هویت مذهبی با مسئله‌ی ملی یا به‌طور کلی با مبارزه بر ضد قدرت خارجی گره خورده است، مانند ایرلند و یونان. به این ترتیب، در زمینه‌ی مناسبات دولت و دین، ما با چهار «تیپ» یا گونه کشور اروپایی روبه‌رو هستیم که هریک را در زیر بررسی می‌کنیم.

کشورهای کاتولیک - منطق لایسیزاسیون

اسپانیا

لایسیته در اسپانیا پس از سقوط فرانکیسم، رژیم‌ی که مذهب رسمی کشور را کاتولیک اعلام کرده بود، برقرار می‌شود. لایسیته در اسپانیا محصول اراده‌ای بود که می‌خواست مناسبات دولت و

1. monolithique 2. multi-confessionnels

کلیسا را با تفاهم و به دور از درگیری‌های گذشته میان طرفداران و مخالفان روحانیت‌سالاری حل کند.

این تعارضات در سال ۱۹۳۰، زمانی که جمهوری خواهان قانون اساسی سال ۱۹۱۲ را باطل اعلام می‌کنند، به نقطه‌ی اوج خود می‌رسند. در آن‌جا آمده بود:

«مذهب ملت همیشه و تا ابد مذهب کاتولیک، این تنها مذهب راستین... خواهد بود. ملت حافظ مذهب کاتولیک است و هر مذهب دیگری را غیرقانونی اعلام می‌کند.»

در آن هنگام، در مبارزه با اتحاد مقدس ارتجاع - کلیسا، جمهوری - خواهان راه و روش رادیکالی علیه کلیسا و دین در پیش می‌گیرند: مصادره‌ی اموال و دارایی‌های کلیسا، ممنوع کردن فرق مذهبی، بستن مدارس دینی و حتی قانون‌گذاری درباره‌ی «نبود خدا». بدین‌سان مبارزه‌ی جمهوری خواهان لائیک علیه طرفداران حاکمیت کلیسا تا لغو «قانونی» دین، هرچه بیش‌تر رادیکال می‌شود و این در حالی است که کلیسا بر ضد جمهوری و جمهوری خواهان «جنگ صلیبی» اعلام می‌کند. رژیم فرانکو که در فردای جنگ داخلی (ژوئیه ۱۹۳۶ - مارس ۱۹۳۹) و شکست جمهوری خواهان در اسپانیا برقرار می‌شود خود را «ناسیونال - کاتولیک» می‌نامد و با واتیکان توافق‌نامه‌ای امضا می‌کند. در آن‌جا تأکید می‌شود که «مذهب کاتولیک منطبق بر تعالیم حواریون^۱ و کلیسای رومی، همواره تنها مذهب ملت اسپانیا خواهد بود. این مذهب، بنا بر قانون الهی و حقوق شرعی منطبق با آیین کاتولیک، از حقوق و امتیازات ویژه‌ای برخوردار است.»

با این حال، در سال‌های پایانی فرانکیسم و در پی فروپاشی این رژیم (۱۹۷۵)، جامعه‌ی دینی و کلیسای کاتولیک اسپانیا متحول می‌شوند. لایه‌هایی از کلیسا، به‌ویژه کشیشان رده‌های پایین و مردمی، در جنبش دموکراتیک و ضدفرانکیستی شرکت می‌جویند. در سال ۱۹۷۰، کلیسای کاتولیک رسماً از

1. Apostolic

نقش خود در رابطه با جنگ داخلی انتقاد می‌کند.

امروزه روابط میان دولت و کلیسا در اسپانیا توسط قانون اساسی ۱۹۷۸ و متون پایه‌ای دیگر - چون قانون ۵ ژوئیه ۱۹۸۰ درباره‌ی آزادی‌های مذهبی - مشخص شده‌اند. در قانون اساسی، «جدایی کلیسا و دولت» به این صورت بنیاد نهاده شده است:

«هیچ مذهبی خصلت مذهب دولتی نخواهد داشت.» (ماده ۱۶ پاراگراف سوم).

با وجود تأکید فوق، این قانون «جدایی» کامل دولت و کلیسا را اعلام نمی‌کند، زیرا طبق آن، دولت با ادیان مختلف و به‌طور مشخص با کلیسای کاتولیک روابط رسمی برقرار می‌کند:

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

متون اساسی مختلفی آزادی کامل مذهبی را تضمین می‌کنند. اما کفر و اهانت به مذهب دیگر تحت پیگرد قانونی قرار نمی‌گیرند. بر اساس قانون ۱۹۸۰، دولت و کلیسای کاتولیک توافق‌نامه‌هایی امضا می‌کنند که بنا بر آن‌ها، مذهب فوق از امتیازاتی برخوردار می‌شود. از جمله یارانه‌ی سالیانه‌ای را دولت برای مخارج کلیسای کاتولیک در نظر می‌گیرد. در سپتامبر ۱۹۸۷، حکومت وقت سوسیالیستی قانونی می‌گذراند که به موجب آن از سال ۱۹۸۸ به بعد، مالیات‌دهندگان می‌توانند در صورت تمایل، نیم درصد از مالیات خود را در اختیار کلیسای کاتولیک قرار دهند.

توافق‌نامه‌هایی نیز با دو جامعه‌ی پروتستان و یهودی منعقد می‌شود. این دو از برخی امتیازات در زمینه‌ی مالی و ایجاد مدارس خصوصی مذهبی... برخوردار می‌شوند. در اول ژوئیه ۱۹۸۹ وزارت دادگستری اسپانیا اسلام را به‌عنوان دینی که در این کشور «کاملاً مستقر» شده و نزدیک به دویست هزار پیرو دارد به رسمیت می‌شناسد. به دنبال آن، دولت و جامعه‌ی مسلمانان اسپانیا توافق‌نامه‌ای در زمینه‌ی هم‌کاری مشترک امضا می‌کنند.

به‌طور کلی در اسپانیا یکی از جنبه‌های لائسیته یعنی آزادی‌های مذهبی رعایت می‌شود. اما در مورد برابری ادیان وضع به این گونه نیست. کلیسای کاتولیک، بالطبع به دلیل اهمیت تاریخی و اجتماعی‌اش از حقوق و امتیازات بیش‌تری بهره‌مند است. با این همه، ادیان دیگر نیز می‌توانند برای کسب چنین امتیازاتی مبارزه و در این راه از امکانات قانونی موجود استفاده کنند.

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

ایتالیا

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

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

با این حال، از آن‌جا که جنبش ضد روحانیت‌سالاری در حد نخبگان جامعه که قدرت دولتی را در دست دارند باقی می‌ماند و از حمایت وسیع مردمی برخوردار نمی‌شود و چون جنبش اتحاد ایتالیا با مقاومت و جنگ داخلی در مناطق میانی این کشور روبه‌رو می‌شود، راه‌حلی که در نهایت خود را تحمیل می‌کند مصالحه میان دو «رُم» است: رُمی که دولت ایتالیا را نمایندگی می‌کند و رُمی که کلیسای کاتولیک را.

در سال ۱۹۲۹، تحت رژیم موسولینی، قرارداد لاتران بین دولت ایتالیا و واتیکان منعقد می‌شود. بنا بر آن قرارداد، از یک سو واتیکان به‌عنوان دولتی مستقل و حاکم بر خود اعلام موجودیت می‌کند و از سوی دیگر پاپ دولت ایتالیا را به رسمیت می‌شناسد. نکته‌ی مهم دیگر این قرارداد این است که

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

در سال ۱۹۴۸ قانون اساسی جدید ایتالیا ضمن تأیید مجدد قرارداد لاتران اعلان می‌کند که «دولت و کلیسای کاتولیک خودمختار و مستقل از یکدیگر اند.» با این حال در سال‌های پس از جنگ است که حزب کاتولیک نیرومندی به نام دموکراسی مسیحی تشکیل می‌شود و طی چندین سال محور اصلی دستگاه دولتی ایتالیا می‌شود.

رهایی جامعه‌ی ایتالیا از قیومیت کلیسای کاتولیک با اتخاذ تصمیمات مهمی در دهه‌ی ۱۹۷۰ انجام می‌پذیرد: قانون‌گذاری درباره‌ی حق طلاق، سقط جنین و غیره. در این زمان است که مسایل مربوط به اخلاق در حوزه‌ی جنسی و خانوادگی از زیر قیومیت قانونی کلیسای کاتولیک خارج می‌شوند. به عنوان نتیجه‌گیری باید اذعان کرد که ایتالیا در میان کشورهای دارای سنت کاتولیکی، نمونه‌ی کشوری است که بیش از دیگران (به استثنای ایرلند) از منطق لائیسزاسیون دور است. روابط مبتنی بر قرارداد میان دولت و کلیسای کاتولیک، میان دولت و دیگر مذاهب، ویژگی «لائیتیه»ی ایتالیا را تشکیل می‌دهند. نقش اجتماعی مثبت مذهب و به طور مشخص کلیسای کاتولیک هیچ‌گاه در این کشور به زیر سؤال نمی‌روند و همواره حداقل اقدامات و تدابیر در جهت جدایی دولت و دین اتخاذ می‌شوند. دلایل آن نیز جمع سه عامل است. نخست، ضعف دولت ایتالیا است که جسارت لازم از جمله در زمینه‌ی لغو توافق‌نامه‌ی خود با واتیکان را ندارد. سپس این نکته که کلیسای کاتولیک و واتیکان هم‌چنان صاحب قدرت‌اند، زیرا اکثریت ایتالیایی‌ها به رغم کاهش نفوذ مذهب، هنوز پای‌بند آداب و آموزش‌های دینی‌اند. و سرانجام، عامل سوم این است که جنبش ضدکلریکالیسم (روحانیت‌سالاری)، به رغم وجود یک جریان تاریخی و نیرومند مخالف واتیکان در ایتالیا، هیچ‌گاه نتوانست اقشار وسیع اجتماعی را بر حول ارزش‌های خود متحد و بسیج کند. در سده‌ی بیستم، بخش مهمی از مردم ایتالیا به احزاب کمونیست، سوسیالیست و چپ لائیک می‌گرایند اما این

سازمان‌ها در مجموع هیچگاه مسئله‌ی لایسیته را در رأس دل‌مشغولی و برنامه‌های خود قرار نداده‌اند.

پرتغال

کاتولیسم در سده‌ی نوزدهم مذهب رسمی دولت پرتغال بود. با استقرار جمهوری در سال ۱۹۱۰ اصل جدایی دولت و دین اعلام می‌شود. سپس هم در قانون اساسی حکومت سالازار به سال ۱۹۳۳ و هم در بازبینی آن در سال ۱۹۵۱ بر اصل فوق تأکید می‌شود. با این وصف، کاتولیسم، در قانون اساسی، «مذهب ملت پرتغال» شناخته شده و از امتیاز خاصی برخوردار است. در سال ۱۹۴۰ توافق‌نامه‌ای میان دولت و واتیکان، مناسبات این دو و موقعیت حقوقی کلیسای کاتولیک در پرتغال را مشخص می‌کند. در سال ۱۹۷۱ قانونی در زمینه‌ی آزادی‌های مذهبی وضع می‌شود که تا امروز دارای اعتبار است. قانون اساسی ۱۹۷۶ پس از انقلاب و فروپاشی دیکتاتوری سالازاری، اصول اساسی لایسیته را مطرح می‌کند. از یک سو دولت آزادی وجدان و عقاید مذهبی را تضمین می‌کند (ماده‌ی ۴۱ بند ۱). هیچ‌کس به‌خاطر اعتقادات و یا انجام فرایض دینی نه از امتیاز خاصی برخوردار می‌شود و نه مورد اذیت و آزار قرار می‌گیرد (ماده‌ی ۴۱ بند ۲ و ۳). حق اعتراض به دلیلی وجدانی تضمین می‌شود (ماده‌ی ۴۱ بند ۶). و از سوی دیگر، قانون اساسی اعلام می‌دارد که کلیساها و جمعیت‌های مذهبی از دولت جدا هستند و می‌توانند آزادانه امور خود را سازمان دهند (ماده‌ی ۴۱ بند ۴). دولت در زمینه‌ی آموزش و پرورش و فرهنگ بی‌طرف است و آموزش عمومی (دولتی) غیرمذهبی است (ماده‌ی ۴۳ بند ۲ و ۳). احزاب سیاسی نباید خصلت مذهبی داشته باشند (ماده‌ی ۵۱ بند ۳). سندیکاها باید مستقل از ادیان باشند (ماده‌ی ۵۵ بند ۴). آزادی مدارس خصوصی مذهبی تضمین می‌شود (ماده‌ی ۴۳ بند ۱ و ۴). سرانجام، این نکته‌ی مهم که هر اصلاح قانون اساسی باید اصل جدایی دولت و کلیساها و آزادی وجدان، دین و نیایش را به رسمیت شناسد. به این ترتیب، طبق قانون اساسی سال ۱۹۷۶، لایسیته در پرتغال، در

مجموع، برقرار می‌شود. از یک سو دولت بی‌طرف و جدا از کلیسا اعلام می‌شود و از سوی دیگر، آزادی‌های مذهبی توسط دولت تضمین می‌شود. با این همه، قانون اساسی نام‌برده برخی ترتیبات توافق‌نامه‌ی ۱۹۴۰ میان دولت و واتیکان، از جمله امتیازات کلیسای کاتولیک نسبت به دیگر کلیساها را محفوظ نگه می‌دارد. کلیسای کاتولیک می‌تواند مدارس و دانشگاه خود را دایر کند. در مدارس دولتی، عملاً و برخلاف قانون اساسی، آموزش دین و اخلاق کاتولیک تدریس می‌شود. دولت ازدواج مذهبی را به رسمیت می‌شناسد و در عین حال بنا بر قانون اساسی حق طلاق مجاز است. قانون جزای مدنی در سال ۱۹۸۲ توهین به مذهب را جرم و سزاوار مجازات می‌شناسد.

به‌طور کلی، رژیم سیاسی پرتغال، به دلیل بی‌طرفی و جدایی دولت از کلیسا، رژیمی تقریباً لائیک است. آزادی‌های مذهبی به رسمیت شناخته شده‌اند، لیکن برابری ادیان مختلف کامل نیست زیرا کلیسای کاتولیک موقعیت برتر و برخی امتیازات خود را حفظ کرده است.

بلژیک

بلژیک، از نظر مناسبات دولت و دین، دارای ساختاری است که عموماً آن را رژیم «جدایی-شناسایی»^۱ می‌نامند. دولت از یک سو مستقل از کلیساهاست و توافق‌نامه‌ای با واتیکان امضا نکرده و از سوی دیگر مذاهب مختلف را به رسمیت می‌شناسد. این مذاهب با ذکر تاریخ رسمی شدن‌شان عبارت‌اند از: مذاهب کاتولیک و پروتستان (در قانون اساسی ۱۸۳۱ یعنی یک سال پس از استقلال بلژیک)، مذهب آنگلیکن (۱۸۳۵)، ادیان یهودی (۱۸۷۰) و اسلام (۱۹۷۴) و مذهب ارتودکس (۱۹۸۵). در سال ۱۹۷۰ در بازنگری قانون اساسی، «جمعیت‌های فلسفی غیر مذهبی» به رسمیت شناخته می‌شوند. پس از ۱۹۸۱، جریان لائیک و «خانه‌های لائیسیتیه» در شهرهای بزرگ رسمیت یافته

1. séparation-reconnaissance

و مورد حمایت مالی دولت قرار می‌گیرند.

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

سامان فوق ریشه در نظام سیاسی‌ای دارد که پس از استقلال بلژیک با قانون اساسی ۱۸۳۱ مستقر می‌شود. استقلالی که محصول استراتژی ائتلاف و اتحاد میان دو نیروی اصلی یعنی حزب لیبرال و کلیسای کاتولیک است. اما خیلی زود پس از استقلال، این اتحاد به‌ویژه بر سر نظام آموزش و پرورش از هم می‌پاشد. تاریخ لایسته در بلژیک در حقیقت تاریخ رقابت، نزاع و آشتی میان این دو نیرو است. از یک طرف، حزب رادیکال که خواهان ایجاد یک نظام آموزشی لائیک و عمومی است و از طرف دیگر کلیسای کاتولیک که به کنترل مجموعه‌ی سیستم آموزشی تمایل دارد. ساختار مبتنی بر وجود «رکن»‌های مختلف و رژیم مبتنی بر «جدایی - شناسایی»، در حقیقت، ترجمان کشمکش میان دو نیروی کاتولیک و لائیک در بلژیک به‌شمار می‌آید.

رکن کاتولیک در بلژیک از امتیازات قابل توجهی برخوردار است: پرداخت حقوق مقامات اداری کلیسا توسط دولت، آزادی عمل کامل مجامع مذهبی، آزادی انتشار روزنامه، تشکیل انجمن، ایجاد مدارس و دانشگاه و غیره. نظام آموزشی کاتولیک اساس «رکن» کاتولیک را تشکیل می‌دهد که

حوزه‌های فراتری را در بر می‌گیرد: تعاونی‌های کارگری، بیمارستان‌ها، بیمه‌های اجتماعی، انجمن‌های کشاورزان، زنان، کلوپ‌های تفریحی، خانه‌های سالمندان و...

رکن لیبرال نیز از بدو تشکیل دولت مستقل بلژیک ایجاد می‌شود. واکنش لیبرال‌ها در برابر تشکیل دانشگاه کاتولیک، ایجاد دانشگاه آزاد بروکسل چون نهادی لائیک بود که از استادان خود تعهد به «آزادی اندیشی» را می‌طلبید. اما برخلاف کاتولیک‌ها که سازمان‌های موازی خود را به وجود می‌آوردند، لیبرال‌ها بیش‌تر از همه برای لائیسزیزه کردن خدمات عمومی تلاش می‌کنند. در زمینه‌های نظام آموزشی، طرح‌های آن‌ها با برنامه‌های ضدکلیکال در فرانسه در همان زمان (یعنی نیمه دوم سده‌ی نوزدهم)، تشابهات فراوانی داشتند. اما رفرم آموزش و پرورش آن‌ها در سال ۱۸۷۹ که مقارن با رفرم ژول فری^۱ در فرانسه و مشابه آن است، در برابر مخالفت شدید و کارزار وسیع کلیسا با شکست مواجه می‌شود. پس از این تاریخ، خانواده‌ی لیبرال در بلژیک نهادهای خود را به وجود می‌آورد. اما در مجموع، «رکن» لیبرالی محدود و ناقص باقی می‌ماند. این رکن به‌طور وسیع تکیه بر نهادهای رسمی چون مدارس و بیمارستان‌های دولتی دارد.

رکن سوسیالیست که از رکن لیبرال نیرومندتر است با برآمدن و تکوین جنبش کارگری و سوسیالیستی بر پا می‌شود. این رکن در سده‌ی نوزدهم، در شکل انجمن‌های امدادی و همیاری کارگری ایجاد می‌شود. سپس با تشکیل حزب کارگری بلژیک در سال ۱۸۸۵ و ایجاد تعاونی‌ها، سندیکاها، باشگاه‌های تفریحی، بیمارستان‌ها و غیره، بخش بزرگی از طبقه‌ی کارگر بلژیک را متشکل می‌کند. به‌طور کلی در زمینه‌ی لائیسسته، دو خانواده‌ی لیبرالی و سوسیالیستی نظرها و برنامه‌های مشابهی داشته‌اند و از این رو در این مبارزه با هم ائتلاف کرده‌اند و می‌کنند.

سرانجام، جنبش خاص لائیک در آغاز سال‌های ۱۹۶۰ به رسمیت شناخته

1. Jules Ferry

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

کشورهای پروتستان - منطق سکولاریزاسیون

انگلستان

انگلستان چیزی به نام لایسیت نمی‌شناسد. زیرا کلیسای آنگلیکن در این کشور «مستقر» شده است. «استقرار»^۱ کلیسا به این معناست که این نهاد هم حقوق به رسمیت شناخته شده‌ای دارد و هم به انجام وظایفی ملزم است. پادشاه (یا ملکه) در رأس کلیسا قرار دارد و رسماً «پاسدار دیانت» است. در مجلس لُردها، اسقف‌های آنگلیکن ۲۶ نماینده دارند. کلیسای «مستقر»، برای هزینه‌ی نگهداری اماکن مذهبی یارانه‌ای از دولت دریافت می‌کند، اما کشیشان پروتستان حقوق‌بگیر دولت نیستند.

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

1. Etablissement

وضعیت فوق اما، شامل انگلیس می‌شود. در کشور گال^۱ (از ۱۹۲۰) و در ایرلند شمالی، کلیسای آنگلیکن مستقل از دولت است: در اسکاتلند نیز کلیسای پرسبتری^۲ (که انشقاقی از کالوینیسیم است) خودمختار است. در هر سه منطقه، نوعی «جدایی دولت از دین» به چشم می‌خورد. اما فقدان لائسنتیه در انگلیس به هیچ‌رو به نادیده گرفتن آزادی‌های مذهبی که برای همه به رسمیت شناخته شده‌اند، نینجامیده است. کلیساهای غیرآنگلیکن و به‌ویژه کلیسای کاتولیک از آزادی کاملی، بدون دخالت دولت، برخوردارند. در زندگی عملی، اعتقادات مذهبی محترم شمرده می‌شوند و به دلیل اعتقادات مذهبی می‌توان از خدمت سربازی امتناع ورزید. بسیاری از مدارس انگلستان وابسته به دو کلیسای آنگلیکن و کاتولیک هستند و از کمک دولتی برخوردارند. مدارس یهودی و مسلمان نیز وجود دارند که اولی‌ها از دولت کمک می‌گیرند. بنا بر قانون ۱۹۴۴ درباره‌ی آموزش در مدارس، تعلیم ادیان و دعای (عموماً مسیحی) صبحگاهی در همه‌ی مدارس اجباری است. اما آموزش ادیان خصلت تعلیم اصول دین را ندارد بلکه آشنا کردن محصلین با مذاهب بزرگ مسیحی و غیرمسیحی را هدف خود قرار داده است.

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

1. Galles

2. Presbyterien

3. evident

فرانسوا شامپیون به کار می‌برد و من به عاریت می‌گیرم). این «تو خالی شدن» هم چنین محصول نقشی است که در سده‌ی بیستم نهادهای عمومی و خدمات عمومی دولتی^۱ ایفا کرده‌اند.

در زیر، مقاطعی از فرایند سکولاریزاسیون به سبک انگلیسی را بازگو می‌کنیم:

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

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

- ۱۸۲۹، کاتولیک‌ها از همه‌ی حقوق شهروندی برخوردار می‌شوند.

- ۱۸۵۸، لغو آخرین تبعیضات علیه یهودیان.

- ۱۸۷۰، قانون فورستر تسهیلاتی در راه ایجاد مدارس دولتی ابتدایی

فراهم می‌کند، در عین حال که مدارس مذهبی نیز کماکان اجازه تأسیس دارند.

- ۱۸۷۱، لغو الزام به انگلیک‌تسم در رابطه با استخدام استادان دانشگاه

آکسفورد و کمبریج.

امروزه، در زمینه‌ی مناسبات دولت و کلیسا و به‌طور کلی در مورد نقش و

موقعیت کلیسای انگلیکن در انگلیس، هم در درون خود کلیسا و هم در

جامعه‌ی سیاسی، اختلافات و تعارضات شاخصی بروز کرده است. از یک سو

«محافظة کاران» حفظ کلیسای کنونی به‌عنوان نماینده‌ی قاطبه‌ی ملت را

خواهان‌اند و از سوی دیگر «مدرنیست‌ها» هرچه بیش‌تر انطباق دادن کلیسا با

تحولات جامعه و استقلال آن از دولت را می‌خواهند. برخی نیز

«استقرارزدایی»^۲ کلیسا را توصیه می‌کنند. اما با این همه و تا امروز، مشکله‌ی

«کلیسای ملی» در انگلستان، نزد هیچ نیرویی، چه مذهبی و چه سیاسی یا لائیک،

به «داو» یا چالشی مبارزاتی و واقعاً مهم تبدیل نشده است.

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

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

دانمارک

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

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

همان‌طور که آمد، از ابتدای تشکیل دولت مدرن در دانمارک پیوند دولت و کلیسای لوتری برقرار است. این استمرار، در عین حال، تغییر و تحول ژرفی را سبب می‌شود. در حقیقت به نام آزادی مذهبی و به‌طور کلی آزادی فردی است که لوتریسم در شکل «مذهب ملی» نهادینه می‌شود. دولت با قرار دادن کلیسا تحت قیمومیت خود نقش مهمی در تضمین پلورالیسم مذهبی، دفاع از استقلال کشیشان در برابر اسقف‌ها، و همچنین پاسداری از استقلال مردم متدین در مقابل کلیسا ایفا می‌کند. در این جا، نقش و تأثیر جریان‌های سکولاریست و اصلاح طلب درون کلیسا اهمیت فراوانی دارد. در این میان، به‌ویژه باید از نیکولای گروندتویج^۱ (۱۷۸۳-۱۸۷۲) کشیش پروتستان، یزدان‌شناس، اصلاح‌گر ملی و مذهبی و پایه‌گذار مکتب گروندتویجیسم نام برد.

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

1. N.F.S. Grundtvig

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

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

- حق احراز مقام کشیشی توسط زنان (قانون ۱۹۴۶).
رفرم‌های فوق، البته با مخالفت بخش محافظه کار روحانیت و کلیسا مواجه شد. اما از آن‌جا که دولت حامیان قدرتمندی در درون کلیسا داشت و کلیسای لوتری نیز فاقد رهبری متمرکزی بود، اصلاحات به طرز مساملت‌آمیزی انجام پذیرفتند.

امروزه، در دانمارک گونه‌ای ضدکلریکالیسم (ضدیت با روحانیت سالاری) وجود دارد. بدین‌سان که سوسیال دموکرات‌ها ابتدا در برنامه‌ی خود موضوع جدایی کلیسا و دولت را گنجانده بودند. آن‌ها بر این اعتقاد بودند که مذهب باید یک مسئله‌ی کاملاً شخصی باشد. اما از ابتدای سال‌های ۱۹۳۰ تغییر عقیده دادند و نظام مبتنی بر وجود «کلیسای ملی» را پذیرفتند و به‌جای طرح «جدایی»، دموکراتیزه کردن کلیسا و بقیه‌ی جامعه را به‌عنوان وظیفه‌ی اصلی در پیش راه خود گذاردند.

جمع‌بندی: در دانمارک، کلیسای لوتری در مقام یک کلیسای ملی، بخشی از دولت به شمار می‌آید و به این معنا، در این کشور، هم‌چون انگلیس، لائسیته به‌معنای جدایی دولت و کلیسا وجود ندارد. اما میان این دو کشور تفاوتی به چشم می‌خورد: لوتریسم در دانمارک مبین یک هویت فرهنگی است و نه سیاسی؛ در حالی که در انگلیس هویت سیاسی دارد. یعنی در این‌جا آن‌گلیکنیسم در مقام «دین مستقر»، همواره می‌خواهد ترجمان نمادین قدرت سیاسی‌ای باشد که گونه‌ای ارجاع به دین دارد.

1. paroisse

کشورهای چندمذهبی

هلند

در هلند دو مذهب اصلی دیده می‌شود: کلیسای رُفرمه (یا کالوینیست) و کلیسای کاتولیک که در اقلیت است ولی کمیت بزرگی را تشکیل می‌دهد. از این روست که ما با وضعیت کشوری چندمذهبی^۱ روبه‌رو هستیم. کالوینیسم، تا اواخر سده‌ی هجدهم «مذهب رسمی» کشور شناخته می‌شد. اما در پی انقلاب فرانسه و دخالت مستقیم این کشور در ولایات متحده (هلند کنونی)، «کلیسای رسمی» ملغی و «جدایی دولت و کلیسا» در سال ۱۷۹۸ اعلام می‌شود. با این همه، در سده‌ی نوزدهم پیوند دولت با کلیسای کالوینیست همچنان حفظ می‌شود. قانون اساسی سال ۱۸۴۸ در فصلی تحت عنوان «درباره‌ی مذهب»، مناسبات دولت و کلیساها را تعیین می‌کند. در سال ۱۹۸۳ در یک بازنگری قانون اساسی، فصل مذکور تماماً حذف و تنها به ذکر آزادی‌های مذهبی اکتفا می‌شود: «هرکس حق دارد و آزاد است مذهب یا عقاید خود را چه به صورت فردی و چه جمعی تبلیغ کند.» (ماده‌ی ۶). یک سال پیش از اصلاح قانون اساسی، کمک‌های مالی دولت به کلیساهای پروتستان، کاتولیک و جامعه‌ی یهودیان قطع می‌شوند؛ این کمک‌ها پرداخت حقوق به روحانیان و تأمین بودجه‌ی اداری کلیسا را شامل می‌شد. از آن پس کلیسا به عنوان شخصیت اخلاقی برخوردار از حقوق خصوصی به رسمیت شناخته می‌شود و در نتیجه استقلال اقتصادی خود را به دست می‌آورد. دولت هلند برخلاف آنچه در آلمان انجام می‌پذیرد، به اخذ «مالیات مذهبی» برای تأمین مخارج کلیسا متوسل نمی‌شود. با این همه، دولت یارانه‌ای برای فعالیت مؤسسات اجتماعی کلیساها اختصاص می‌دهد. از این دیدگاه، «جدایی دولت و کلیساها» در هلند با این که تا اندازه‌ای واقعی است اما کامل نیست. به ویژه آن

1. Pluri-confessionnel

که دولت هلند بخشی از تکالیف اجتماعی خود را به نهادهای کلیسایی محول کرده است، از جمله در زمینه آموزش و پرورش.

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

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

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

1. piliers

برخوردار بود.

رکن اومانیت هم شامل پروتستان‌هایی می‌شد که خود را در رکن پروتستان بازنمی شناختند و هم بیش از پیش آزاداندیشان را در بر می‌گرفت. این رکن در واقع از دو بخش مجزای لیبرالی و سوسیالیستی تشکیل می‌شد. این دو در مقایسه با رکن‌های کاتولیک و پروتستان ناقص و محدود بودند و رکن لیبرال حتی از خود مدرسه‌ای نداشت.

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

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

آلمان

در آلمان، پدیده‌ای به‌نام «دین دولتی» یا «کلیسای ملی» وجود ندارد. هم در قانون اساسی وایمار به‌سال ۱۹۱۹ (ماده‌ی ۱۳۷) و هم در قانون پایه‌ای ۱۹۴۹

1. mutation

که پس از جنگ جهانی دوم بر مبنای قانون اساسی اولی تدوین شد (ماده‌ی ۱۴۰)، تصریح شده است که در آلمان «کلیسای دولتی وجود ندارد». دولت آلمان از لحاظ مذهبی بی‌طرف، و به این معنا می‌توان گفت که لائیک است، اما کاملاً از دین جدا نیست. زیرا پیوندهایش را با کلیساهای مختلف حفظ کرده است. قانون اساسی ۱۹۱۹ و قانون پایه‌ای ۱۹۴۹ هر دو، در بندهای مختلفی، این روابط را مشخص کرده‌اند.

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

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

1. Lander

2. Rhenanie-Palatinat

3. Bade-Wurtemberg

4. Breme

5. Hesse

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

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

اما نهادهای شدن نقش کلیساها در «بخش عمومی» مانع تحقق آزادی‌های مذهبی نمی‌شود. قانون اساسی ۱۹۴۹ «آزادی ایمان و وجدان» و «آزادی عقیده‌ی» «مذهبی و فلسفی» (ماده‌ی ۴، بند ۱) را به رسمیت می‌شناسد. قانون، «آزادی انجام فرایض دینی» را تضمین می‌کند (ماده‌ی ۴، بند ۲). در زمان جنگ، هیچ‌کس را نمی‌توان ملزم به خدمت سربازی «برخلاف وجدانش» به دلیل مذهبی یا غیرمذهبی کرد (ماده‌ی ۴، بند ۳). بدین‌سان، آزادی مذهبی در معنای وسیع کلمه تعبیر می‌شود و اصولاً هیچ محدودیتی برای آن وجود ندارد. آزادی مذهبی نه تنها شامل عقاید و رسوم دینی می‌شود بلکه هر رفتار و انگیزه‌ی مذهبی را نیز در بر می‌گیرد.

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

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

آلمان به رهبری سوسیالیست‌ها، صریحاً ضدکلیریکال بود. رژیم جمهوری، در عین حال که آزادی‌های مذهبی را نهادینه می‌کند و «بی‌طرفی» دولت نسبت به کلیساها را اعلام می‌دارد (تا آن زمان کلیساها در آلمان، «کلیساهای دولتی» به‌شمار می‌آمدند)، سیاست‌های ضدکلیسایی شدیدی نیز به‌ویژه علیه مدارس مذهبی و آموزش دینی اتخاذ می‌کند. اما این اقدام‌های رادیکال با چنان مخالفت و مقاومتی از سوی دو کلیسای بزرگ کاتولیک و پروتستان روبه‌رو می‌شوند که در نهایت، قانون اساسی وایمار امتیازهای زیادی را برای کلیسا در جامعه‌ی آلمان قایل می‌شود. اگر کلیساهای آلمان خصلت «دولتی»^۱ خود را از دست دادند، در عوض تبدیل به «کلیساهای خلق»^۲ شدند که خود به‌خود همه‌ی آلمانی‌ها را به‌استثنای کسانی که عدم تعلق خود به کلیسا را صریحاً اعلام می‌کردند در بر می‌گرفتند. قانون اساسی ۱۹۱۹ با به رسمیت شناختن حقوق و مزایای وسیعی برای کلیسا، مورد تأیید حزب کاتولیک Zentrum قرار گرفت درحالی‌که کلیسا و افکار عمومی کاتولیک، در اکثریت‌شان، مخالف «دولت بی‌خدا» و «قانون اساسی فاقد اصول دینی» بودند.

از سوی دیگر، پروتستان‌تیسیم آلمان ویژگی‌های تاریخی خود را داشته است. البته در این جا، به‌سان هلند و دیگر کشورهای پروتستان، یک جریان لیبرالی در بطن پروتستان‌تیسیم رشد می‌کند که تحت تأثیر روشنگری^۳ و لوتریست‌هایی چون ترولتسچ^۴ شلایرماخر^۵ و فن‌هرناک^۶ طرفدار رهایی جامعه از سلطه‌ی کلیسا و دین‌سالاری است. پروتستان‌تیسیم آلمانی که روند غالب آن را جریان لوتری و تاحدودی کالوینیستی تشکیل می‌دهد، در هم‌کاری با دولت، در تکوین آنچه «روح پروسی» می‌نامند، کاملاً شرکت داشته است. این همان «فرهنگ» یا «ایدئولوژی آلمانی» است که بر مبنای پیش کلیت‌باورانه‌ای از جامعه، فداکاری در راه دولت، تبعیت از نیروهای مستقر و حتی نوعی تمایل به رژیم‌های مطلقه و قدرت‌طلب را تجویز می‌کند.

1. Staatskirchen 2. Volkskirchen 3. Aufklärung 4. E. Troeltsch
5. F. Schleiermacher 6. A. von Harnack

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

پس از جنگ جهانی دوم (۱۹۴۵) قابل تصور بود که فرایندی مشابه روند ۱۹۱۸ در آلمان تکرار شود. سوسیال دموکراسی، بار دیگر نیرومندترین حزب این کشور است و در ضمن خود را آلوده‌ی رژیم نازی (به‌سان کلیسای کاتولیک) نکرده است و از این بابت نیز سود می‌جوید. اما با این حال، آلمان اشغالی، پس از پیروزی متفقین بر نازیسم، در وضعیت دیگری قرار دارد. جمهوری فدرال آلمان، که در سال ۱۹۴۹ در اوضاع و احوال «جنگ سرد» پدید می‌آید، پیش از هرچیز باید «قطب ثبات و رونق غرب» در برابر «شرق» باشد. پس با این هدف و برای مشروعیت بخشیدن به نهادهای جدید و با آن که سابقه‌ی افتخارآمیزی در مخالفت با رژیم نازی ندارند، کلیساها را به خدمت می‌گیرند. در سال ۱۹۴۹، مسیحیت از نظر آلمانی‌ها و قدرت‌های اشغالی، بهترین ضامن استقرار جامعه‌ای مبتنی بر «حقوق بشر و شکوفایی اقتصادی» است. ده سال بعد در کنگره‌ی تاریخی بادگودسبرگ^۱ (۱۹۵۹) سوسیال دمو-کراسی آلمان نیز «وضعیت جدید» را در برنامه‌ی خود منعکس می‌کند: رها کردن هرگونه ارجاع به مارکسیسم، ترک ضدکلریکالیسم و در عوض و به‌جای آن تأکید بر نقش مهم کلیساها در تکوین اخلاقی جامعه. ارجاع به نقش کلیسا و دین در اوضاع جدید را می‌توان در قانون پایه‌ای ۱۹۴۹ مشاهده کرد. در مقدمه‌ی آن آمده است: «خلق آلمان... با آگاهی به مسئولیت‌اش در برابر خدا و در برابر انسان‌ها...»

1. Bad Godesberg

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

کشورهایی که با مسئله‌ی ملی روبه‌رو بوده‌اند

ایرلند و یونان

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

ایرلند

در ایرلند، که ۹۴٪ جمعیت آن کاتولیک‌اند، وضعیت مناسبات دولت و دین نسبتاً پیچیده است. زیرا در مواردی این کشور از لائسیتی بسیار دور است و در زمینه‌هایی به آن نزدیک. ایرلند در بیست سال گذشته تحولاتی در زمینه‌ی لائسیزاسیون به‌خود دیده اما هنوز گستره‌ی آن محدود است.

قانون اساسی جمهوری ایرلند، که در سال ۱۹۳۷ تصویب می‌شود، رسماً به مسیحیت ارجاع می‌کند. این قانون به‌نام «تثلیث پاک و مقدس» اعلام می‌دارد که «هر قدرتی از او ناشی می‌شود و اعمال چه انسان‌ها و چه دولت‌ها در آخرالزمان در معرض داوری او قرار می‌گیرند». در اصل ششم همان قانون

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

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

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

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

1. Daniel O' Connell

یک ملت صرفاً کاتولیک، ظهور می‌کند. با این حال تا اوایل سده‌ی بیستم، در کنار ناسیونالیسم جدید، جریان‌های ناسیونالیستی مذهبی قدیمی نیز به حیات خود ادامه می‌دهند. به صورتی که در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، مردم‌پسندترین رهبر ملی ایرلند، پروتستانی به نام چارلز پارنل است. پیش از این، ایرلندی‌های جوان، در قیام ۱۸۴۸، پرچم سه رنگی را به عنوان مظهر جنبش خود انتخاب می‌کنند. رنگ‌هایی که آرزوهای وحدت‌طلبانه‌ی آن‌ها را منعکس می‌کرد. رنگ سبز معرف کاتولیک‌ها، رنگ نارنجی نشانه‌ی پروتستان‌ها و رنگ سفید مظهر ترک‌مخاصمه و صلح میان آن دو جامعه بود. این درفش نشان شورشیان ۱۹۱۶، سپس نماد دولت آزاد ایرلند و سرانجام پرچم ملی جمهوری ایرلند می‌شود. از سال ۱۹۲۱ تا ۱۹۳۷ مبارزه‌ی سیاسی برای استقلال کامل ایرلند تحت رهبری کاتولیکی به نام «دو والرا»^۱، با قدرت گرفتن هرچه بیش تر نهاد کلیسای کاتولیک در جامعه همراه می‌شود. به عنوان نمونه در سال ۱۹۲۹ زیر فشار کلیسا مطبوعات در ایرلند تحت سانسور قرار می‌گیرند و انتشار آثار بسیاری از ناموران ادبیات جهانی و از میان آن‌ها تعداد زیادی از نویسندگان شهیر ایرلندی چون جرج برنارد شاو، جرج مور... ممنوع می‌شود.

به این ترتیب، کاتولیسیسم با این که به مذهب دولتی ایرلند تبدیل نمی‌شود و قانون اساسی ۱۹۳۷ نیز اصل جدایی دولت و کلیسا را باطل نمی‌کند، اما از موقعیت نهادین و ایدئولوژیک ممتازی برخوردار می‌شود. چند نمونه از آن امتیازات را ذکر می‌کنیم:

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

1. De Valera

کمک مالی دولت برخوردارند. بنابراین، مدارس عموماً خصوصی و خصلت مذهبی دارند و تعلیمات دینی، با این که اجباری نیست (اصل ۴۴ بند ۲ قانون اساسی) اما جزو مواد درسی قرار دارد. قانون اساسی حق طلاق را به رسمیت نمی‌شناسد و حتی اصل قانون‌گذاری در این باره را ممنوع کرده است. در نتیجه، به منظور لغو این ترتیب در قانون اساسی، رفرندومی در سال ۱۹۸۶ برگزار می‌شود اما اکثریت مردم علیه حق طلاق رأی می‌دهند و در نتیجه در ایرلند، طلاق گرفتن همواره ممنوع است. هم‌چنین سقط جنین نیز که در قانون اساسی ممنوع اعلام شده (اصل ۴۰، بند ۳)، در رفرندوم سال ۱۹۸۳ مورد مخالفت اکثریت مردم ایرلند قرار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری: کلیسای کاتولیک ایرلند، با وجود جدایی حقوقی‌اش از دولت، به سبب نقش تاریخی‌ای که در کسب استقلال و شکل دادن به هویت ملی ایرلندی‌ها ایفا کرده و می‌کند، از موقعیت برتر و ممتازی برخوردار است، به‌ویژه در زمینه اخلاقیات و آموزش و تربیت. از بیست سال پیش، یک جنبش لائیسزاسیون در ایرلند بر پا شده که ثمرات آن هنوز بارز نشده است. در عمل، میان دولت و کلیسای ایرلند پیوندهای ویژه‌ای برقرار است که «جدایی» آن‌ها را محدود می‌کند.

یونان

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

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

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

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

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

البته ناسازگاری میان دولت و کلیسا وجود دارد و عده‌ای، و نه فقط چپ‌ها، مسئله‌ی «جدایی دولت و کلیسا» را طرح می‌کنند. اما این فکر تا زمانی که این‌همانی مذهب اُرتُدُکس با هِلَنِسم بنیاد وجدان ملی یونانیان در همه‌ی طیف‌های‌شان را تشکیل می‌دهد، چالش سختی بیش نیست. درست در زمانی

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

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

البته روندهایی در یونان تحت تأثیر روشنگری، انقلاب‌های اروپایی، لیبرالیسم سیاسی غربی، سوسیالیسم، کمونیسم و جنبش‌های ضدکلریکال در اروپای غربی، قرار گرفته‌اند. اما این جریان‌ها یا نفوذ چندانی در جامعه‌ی یونانی نکردند و یا رنگ ملی به خود گرفتند یعنی کمابیش ایده‌ی اُرتُدُکسی و یا حداقل هویت هِلنی - مسیحی یونانی را تبلیغ کردند. بی‌دلیل نیست که هیچ‌یک از قوانین اساسی یونان، چه لیبرالی و چه جمهوری‌خواه، در طول تاریخ معاصر و پرالتهاب این کشور، ایده‌ی «برتری» کلیسای اُرتُدُکس را زیر سوال نبرده‌اند. در سده‌ی نوزدهم است که اصطلاح «هِلنی - مسیحی» به‌منظور تأکید بر تداوم هلنیسم از یونان باستان تا امروز، ساخته و پرداخته می‌شود. هم‌زمان با آن، آموزه‌ای تبلیغ می‌شود که به موجب آن یونان مدرن باید در جغرافیای هلنیسم که قبل از اشغال عثمانی وجود داشت، یعنی در زمان امپراطوری بیزانس، مجدداً بر پا شود. با این که امروز ایده‌ی «یونان بزرگ هِلنی» کنار گذاشته شده است، اما همواره فکر «هِلنی - مسیحی» در مرکز

1. Pasok

احساسات هویت‌جویانه‌ی یونانی باقی مانده است. پس از فروپاشی یوگوسلاوی و بروز مجدد اختلافات و درگیری‌های قومی و مذهبی در بالکان، همبستگی اُرتُدُ کسی در منطقه نیز رشد می‌کند. همه‌ی احزاب سیاسی یونانی بدون استثنا به این احساسات دامن می‌زنند، تا آن‌جا که عده‌ای حتی صحبت از تشکیل «قوس اُرتُدُ کس» در برابر «قوس مسلمان» می‌کنند.

جمع‌بندی: در یونان پدیده‌ای به نام لائسیتی به‌عنوان جدایی دولت و کلیسا وجود ندارد. دولت در این کشور بی‌طرف نبوده و پیوند فشرده‌ای را با کلیسای اُرتُدُ کس، به‌مثابه‌ی کلیسای ملی، حفظ کرده است.

* * *

فرایند ره‌ایش جوامع اروپای غربی از تغلب سیاسی و معنوی کلیسا و دین – و نه البته از نقش و نفوذ کارکرد مذهب، روح‌باوری و مانند آن‌ها که همواره در جامعه ادامه دارند – محصول تاریخ هر کشور از لحاظ شرایط تحول سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، دینی و غیره بوده و در نتیجه بسی متنوع و متفاوت است. نمونه‌ی فرانسوی لائسیتی، همان‌طور که پیش‌تر نوشتیم (رجوع کنید به بخش چهارم درباره‌ی لائسیتی در فرانسه)، تا حدی یک استثنا به‌شمار می‌آید. به‌عنوان مثال، فرانسه تنها کشور اروپایی است که در مدارس دولتی‌اش هیچ‌گونه آموزش مذهبی یا تعلیمات دینی وجود ندارد. در همین رابطه، قانون‌گذاری درباره‌ی منع حجاب اسلامی در مدارس دولتی فرانسه که اخیراً از طرف مجلس ملی این کشور انجام گرفت، در سایر کشورهای اروپایی که فرایند سکولاریزاسیون (و نه لائیسیزاسیون) را طی کرده‌اند، غیرقابل تصور است. با دور شدن کشورهای چون ایتالیا و اسپانیا از «منطق لائیسیزاسیون»، می‌توان گفت که روند اصلی در اروپای غربی، فرایند کشورهای دارای سنت پروتستان و یا کشورهای چندمذهبی یعنی پیروی از «منطق سکولاریزاسیون» است.

وجوه افتراق و اتفاق این دو پدیدار و منطق را بررسی‌های مشخص ما در دو بخش پیشین و کنونی آشکارا نشان می‌دهند.

در یک‌جا، «منطق لائیسیزاسیون»، جدایی دو نهاد، عدم مداخله‌ی آن‌ها

در امور یک‌دیگر از جمله عدم دخالت کلیساها و ادیان در نهادهای بخش عمومی (دولتی) و بی‌طرفی دولت در رابطه با مذاهب، مطرح است. در این حال، وجود یک دستگاه متمرکز، مقتدر و سلسله‌مراتبی چون کلیسای کاتولیک، مقاومت این نهاد در متحول کردن و انطباق دادن خود با جهان متحول و سرانجام اقتدارطلبی و سرسختی این قدرت معنوی فراملی در هدایت و کنترل دولت و جامعه، به عروج یک جنبش کمابیش رادیکال ضدکلیریکال (ضدروحانیت یا کلیساسالاری) و در نتیجه برقراری لانیسته به‌طور یک‌طرفه از جانب دولت متکی بر جنبش لائیک، به‌معنای هم‌فرایند و هم‌تحقق «جدایی دولت و کلیساها» می‌انجامد.

در جای دیگر، «منطق سکولاریزاسیون»، تحول هم‌زمانی و متأثر از هم و توأم با هم دولت - کلیسا - جامعه، به‌ویژه رفرم کلیسا و دین، به «تهی شدن» اقتدار و تغلب کلیسا و دین منجر می‌شود. در این حال، نه «جدایی» و «ضدکلیریکالیسم»، بلکه هم‌کاری و تباری دولت و کلیسا (و به‌طور مشخص کلیسای پروتستان) انجام می‌پذیرد. از یک سو، کلیسای اصلاح شده، استقلال و اتوریته‌ی سیاسی نهاد دولت را می‌پذیرد و از آن تبعیت می‌کند، و از سوی دیگر، دولت در عین حفظ بی‌طرفی خود، امتیازاتی برای کلیسا قایل می‌شود، در قانون اساسی «کلیسای ملی» یا «دین اکثریت مردم» را تحت این عنوان به رسمیت می‌شناسد، با این نهاد وارد تقسیم کار مشترک می‌شود و کلیساها را در امور بخش عمومی (دولتی) مشارکت می‌دهد.

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

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

کتابنامه‌ی مختصر بخش پنجم (به زبان فرانسه):

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

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

بخش هشتم

«لانیسته» و «سکولاریسم»

نقدی بر نظریه پردازی‌های ایرانی

بیش تر نظریه پردازی‌های ایرانی درباره‌ی «سکولاریسم» یا «لانیسته» حاوی آشفتگی، اشتباه، اختلاط و التقاط‌اند. در این بخش نقادی آرا و عقاید صاحب‌نظران ایرانی درباره‌ی دو پدیده نام‌برده را در راستای دقت و شفافیت هرچه بیش تر نظری، کاربرد مقوله‌ها در تمایزها و اختلاف‌های‌شان و تحلیل مشخص بر مبنای شرایط سیاسی، اجتماعی و تاریخی انجام می‌دهیم.

رونق دو مفهوم

نیاز تاریخی جامعه‌ی ایران به تحولی آزادی‌بخش، دموکراتیک و ترقی‌خواه، به‌ویژه پس از تجربه‌ی ۲۵ سال اخیر، امر «جدایی دولت و دین» را به یکی از موضوعات مطرح بدل کرده است.

«خروج از (سلطه‌ی) دین»^۱، در تاریخ مغرب‌زمین مسیحی و تحت اقتدار

۱. «خروج از دین» *Sortie de la religion* مفهومی است که Marcel Gauchet، متفکر فرانسوی در جامعه‌شناسی دینی، به‌جای «لانیسم» و «سکولاریسم» به کار می‌برد. «خروج از دین»، به‌معنای «پایان» نقش دین در جامعه نیست بلکه به‌مفهوم خارج شدن جامعه از زیر «سلطه‌ی» آن است. رجوع کنید به دو تألیف اصلی این جامعه‌شناس به‌زبان فرانسه: *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*

دین در دموکراسی. مسیر لانیسته.

Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion

افسون‌زدایی از جهان - یک تاریخ‌نگاری سیاسی دین.

کلیسا^۱، راه پرنشیب و فراز خود را در دو «منطق - فرایند» متمایز پیدا کرد. یکی در «سکولاریزاسیون» یا «تحول تدریجی، هماهنگ و دنیا‌گرای دین، دولت و جامعه‌ی مدنی» در کشورهای پروتستان و چندمذهبی؛ و دیگری در «لایسیزاسیون» یا «جدایی دولت و دین» در پی روندی رادیکال و ستیزه‌آمیز در آن‌جا که اکثریت قریب به اتفاق جمعیت را کاتولیک‌ها تشکیل می‌دادند و کلیسای پیرو واتیکان از قدرت بلامنازع می‌برخوردار بود.^۲

با این حال، دفتر چالش دولت، دین و جامعه‌ی مدنی در غرب، در شکل «سکولاریسم» یا «لایسیته» هیچ‌گاه بسته نشده است. آیا با انقلاب ایران و رشد بنیادگرایی، از «بازگشت دین» سخن نمی‌رانند؟ آیا امروزه در مغرب‌زمین، در حوزه‌های گوناگونی چون فلسفه‌ی سیاسی، جامعه‌شناسی دینی، تاریخ (مناسبات دولت و دین)، الهیات سیاسی^۳، حقوق، فرهنگ و هنر... بحث و جدل پیرامون معناهای مختلف «سکولاریزاسیون» و «لایسیته» و ویژگی، فرایند و نتایج آن‌ها هم‌چنان ادامه ندارد؟

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

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

۱. Cléricalisme: یا روحانیت‌گرایی

۲. به بخش پنجم رجوع کنید.

۳. Théologie politique

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

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

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

1. Emancipation

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

از آشفتگی نظری در ایران تا «جدل سکولاریزاسیون» در غرب
گفتار کنونی، در ادامه و تکمیل بخش‌های پیشین سه مبحث را در بر می‌گیرد. - مبحث اول شامل بررسی و نقد آرا و عقاید نظریه‌پردازان معاصر ایرانی درباره‌ی «سکولاریزاسیون» به‌طور عمده و «لایسته» به‌طور فرعی است. می‌گوییم فرعی، زیرا در این مورد کار چندانی به زبان فارسی انجام نگرفته است. دلایل آن را نیز توضیح خواهیم داد.

اما قبل از هرچیز باید تصریح کنیم که در این بررسی دسترسی به همه‌ی نوشته‌ها و گفته‌های ایرانیان در زمینه‌ی «سکولاریسم» یا «لایسته» برای ما میسر و مقدور نبوده است و در ضمن، احتمال دارد صاحب‌نظرانی که در این‌جا آرای‌شان را درباره‌ی موضوع مورد بحث به نقد می‌کشیم، نظرات جدیدتری طرح کرده باشند که ما از آن‌ها بی‌اطلاع باشیم. پس جستار حاضر خالی از کاستی و ایراد نیست و به هیچ‌رو نباید آن را کامل و پایان یافته تلقی کرد. با توجه به دو تذکر فوق، از میان گفتارها، تألیف‌ها و رساله‌هایی که مطالعه کرده‌ایم، هفت اثر زیر را بنا بر اهمیت نقادی‌شان برگزیده‌ایم.

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

* «سکولاریزم از نظر تا عمل» - محمد برقی - نشر قطره.

۱. «دین و دنیای جدید» - عبدالکریم سروش - کتاب سنت و سکولاریسم - مؤسسه فرهنگی صراط - ۱۳۸۲.

- سکولاریسم».^۱
۳. پرداختی نظری از محمدرضا نیکفر: «طرح یک نظریه‌ی بومی درباره‌ی سکولاریزاسیون».^۲
۴. نقطه‌نظری از سیدجواد طباطبایی در «دیاچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران».^۳
۵. رساله‌ای از مراد فرهادپور تحت عنوان «نکاتی پیرامون سکولاریزم».^۴
۶. مقاله‌ای از علی‌رضا علوی تبار به نام «سکولاریسم و دموکراسی - مورد جمهوری اسلامی ایران».^۵
۷. بحثی از مصطفی ملکیان تحت عنوان: «سکولاریسم و حکومت دینی؟!».^۶
- در این گفتار، بررسی و نقد تألیفات نام‌برده را حول شش محور اصلی و موضوعی - که خواهد آمد - انجام می‌دهیم. البته مطالعه‌ی مشخص و موردی هریک از این نوشته‌ها ضروری است و فرصت دیگری می‌طلبد.

- مبحث دوم که در گفتار دیگری ارائه خواهد شد، به‌طور مشخص پرسمان «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» را در بر می‌گیرد. می‌دانیم که در غرب این پدیده جزو بحث‌انگیزترین قضایای عصر جدید به‌ویژه در حوزه‌ی فلسفه، جامعه‌شناسی، الهیات سیاسی و تاریخ «مدرنیته» بوده و هم‌چنان نیز

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

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

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

شش محور اصلی نقد

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

۱. رجوع کنید به بخش دوم و پنجم.

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

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

الف: به استثنای محمد برقی که به امیل دورکهایم استناد می‌کند - یعنی در حقیقت به جامعه‌شناس فرانسوی که حتی در کشور خود به‌عنوان نظریه‌پرداز «لائسیته» شناخته نمی‌شود -، جمع تألیفات موردبررسی ما کم‌ترین ارجاعی به نظریه‌پردازان «لائسیته» نمی‌کند. از این رده، سید جواد طباطبایی را باید

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

ب: درباره‌ی سکولاریسم، اکثر کتاب‌های مورد استناد نویسندگان ما، انگلیسی یا آمریکایی‌اند (به‌ویژه نزد برقی و سروش). علاوه بر این، ارجاع به آن دسته از متفکران مغرب‌زمینی می‌شود که، همان‌طور که گفتیم: اکثراً جامعه‌شناس و به‌ندرت فیلسوف یا فیلسوف سیاسی هستند. در این میان، محمدرضا نیکفر و مراد فرهادپور با طرح نظریه‌های برخی فیلسوفان آلمانی درباره‌ی سکولاریسم، خود را متمایز می‌کنند.

می‌دانیم که «سکولاریسم»، از لحاظ تاریخی، ریشه و سرچشمه در تحولات فکری و دینی سده‌های میانه‌ی اروپا، در «نوزایش»^۱، در جنبش «اصلاح» دین و «اعتراض» به کلیسای مقتدر روم (پروتستانتیسم از جنبش جنبشی می‌روید)^۲ و سرانجام ریشه در «روشنگری»^۳ عصر مدرن دارد. کانون «سکولاریسم»، از لحاظ تاریخی، سرزمین امتزاج «فرم دین» یا یعنی Aufklärung به‌طور مشخص آلمان است. بیش از همه، فیلسوفان آلمانی یا آلمانی‌زبان، از هگل تا متفکران قرن بیستم این کشور، درباره‌ی سکولاریسم اندیشیده و جدل کرده‌اند. اندیشمندانی چون: هانس بلومینبرگ^۴، ارنست کانتوروویچ^۵، کارل لوویت^۶، کارل اشمیت^۷، ماکس وبر^۸، لئو استراس^۹،

1. Renaissance

۲. پروتستانتیسم Protestantisme از فعل Protester به‌معنای اعتراض کردن.

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

۴. Hans Blumenberg - فیلسوف معاصر آلمانی - اثر مهم او: *Die Legitimität der Neuzeit* - مشروعیت عصر نو.

۵. Ernst Hartwig Kantorowicz (۱۸۹۵-۱۹۹۳) - تاریخدان آلمانی متخصص قرون وسطی - تألیف مهم او:

The King's Two Bodies, A Study in Mediaeval Political Theology - دو پیکر پادشاه، پژوهشی در الهیات سیاسی قرون وسطی.

۶. Karl Löwith (۱۸۹۷-۱۹۷۳) - فیلسوف آلمانی - از آثار مهم او: *Von Hegel zu*

ارنست تر والچ^{۱۰} فردریش گوگارتن^{۱۱} و غیره.

در این رابطه، شگفت‌انگیز است که محمد برقمی در فصل دوم «سکولاریسم از نظر تا عمل» که به شرح «سکولاریسم و روند شکل‌گیری آن در غرب»^{۱۲} می‌پردازد، با این که در فصل‌های دیگر کتاب ارزشمند خود و به‌درستی از نقش مؤثر لوتر و پروتستانیسم سخن می‌گوید، اما در آن‌جا که فرانسه، اسپانیا، آمریکا و حتی روسیه (؟)^{۱۳} را به‌طور خاص و جداگانه، به‌عنوان 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 تحت شش سرفصل اصلی انجام داد:

۱. اختلاط «سکولاریسم» و «لانیسته».

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

- Nietzsche از هگل تا نیچه - *Meaning in History* معنای تاریخ.
۷. Carl Schmitt (۱۸۸۸-۱۹۸۵) - حقوق‌دان و فیلسوف سیاسی آلمانی - اثر مهم او: *Théologie politique* - الهیات سیاسی.
۸. Max Weber (۱۸۶۴-۱۹۲۰) - جامعه‌شناس آلمانی و حقوق‌دان. از آثار او: اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری - اخلاق اقتصادی ادیان جهانی.
۹. Leo Strauss (۱۸۷۹-۱۹۷۳) - فیلسوف آلمانی و مورخ فلسفه‌ی آلمان. آثار مهم او: *Le testament de Spinoza. Ecrits de Leo Strauss sur Spinoza et le judaïsme*؛ وصیت‌نامه سپینوزا؛ مکتوبات لئو استراس درباره‌ی سپینوزا و یهودیت - *La Renaissance du rationalisme* - *politique classique*؛ نوزایش خودگرایی سیاسی کلاسیک.
۱۰. Ernst troeltsch (۱۸۶۵-۱۹۲۳) - فیلسوف آلمانی، استاد الهیات پروتستان در دانشگاه هایدلبرگ. اثر مهم او: پروتستانیسم و مدرنیته.
۱۱. Friedrich Gogarten (۱۸۸۷-۱۹۶۷) - یزدان‌شناس و پاستور پروتستان آلمانی - اثر مهم او:

Destin et espérance des temps modernes. La sécularisation comme problème théologique

سرنوشت و امید عصر مدرن. سکولاریزاسیون به‌مثابه‌ی مسأله‌ی یزدان‌شناسانه.

۱۲. برقمی، همان، ص ۳۵. ۱۳. برقمی، همان، ص ۴۰-۶۵.

۳. دریافت‌های یک‌سویه از «سکولاریزاسیون».
۴. برداشت‌های بسیط و اختیاری از «سکولاریسم» و «لائسیته».
۵. اختلاط «سکولاریسم»، «دموکراسی» و... «حکومت دموکراتیک دینی».
۶. ابهام دوگانه: در نظریه‌های ایرانی و در «سکولاریزاسیون» (نتیجه‌گیری). در زیر، با استناد به تألیفات نام‌برده، هریک از عنوان‌های بالا را بررسی می‌کنیم.

۱. اختلاف «سکولاریسم» و «لائسیته»

(محمد برقی، محمدرضا نیکفر، سیدجواد طباطبایی)

«لائسیته» در اکثر متن‌های ایرانی یا اساساً مطرح نیست (که در این صورت، کاستی بزرگی محسوب می‌شود) و یا اگر مورد اشاره قرار می‌گیرد غالباً با «سکولاریسم» که مقوله‌ی دیگری است، اشتباه یا مترادف می‌شود و یا این که آمیزش آشفته و مبهمی از دو مفهوم، در تمام تعریف و توضیح، صورت می‌پذیرد.

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

«سکولاریسم پی‌آمد روند لائیک شدن جامعه است.»^۱ «دو مفهوم لائیک و سکولار که در فارسی به صورت مترادف به کار می‌روند... در غرب هم به‌ویژه در مباحث علوم سیاسی و اجتماعی به صورت مترادف به کار می‌روند.»^۲ «دو اصطلاح "سکولار" و "لائیک"، چه در زبان فارسی و چه در زبان‌های اروپایی، در بسیاری از موارد به صورت مترادف به کار برده می‌شوند. هرچند، گاه برای اصطلاح سکولار معنای وسیع‌تر از لائیک در نظر

۱. برقی، همان، پیش‌گفتار ص ۱۱. ۲. برقی، همان، ص ۱۷.

گرفته می‌شود.^۱ «از لائسیته تا سکولاریسم»^۲ «اگر پروتستان‌تسم در لائیک کردن جامعه و... نقشی دارد، همین توجه به امر این جهان است»^۳ «سکولاریسم به عنوان یک اصطلاح و یک مکتب فکری سال‌ها بعد و حتی بیش از یک قرن پس از لائیک شدن جوامع اروپایی، پیدا شد»^۴ محمدرضا نیکفر در «طرح یک نظریه‌ی بومی درباره‌ی سکولاریزاسیون» می‌نویسد (تأکیدها از من است):

«در پیوند تنگاتنگ معنایی با آن (اشاره به سکولاریسم است)، لائسیسم است.» «لائیزاسیون زیر چتر مفهومی سکولاریزاسیون می‌گنجد. مراد از آن عمدتاً تصریح جدایی دین و دولت و تأکید ویژه بر این جدایی است. در فارسی امروزین، سکولار و لائیک مترادف هم دانسته می‌شوند، چنان که در معنایی برابر گاه می‌گویند روشنفکر سکولار، گاه روشنفکر لائیک.» «در ایران... می‌توان... متأسف بود که چرا ما در مفهوم‌پردازی ضعیف بوده‌ایم و نسبی‌توانیم نامی بامسما داشته باشیم که بتوان آن را هم‌دوش معنایی سکولاریزاسیون و به‌اعتباری لائیزاسیون دانست»^۵

اما «سکولاریسم» به هیچ‌روپی آمد؛ «لائسیته» نیست؛ آن هم پی‌آمد چیزی که به گمان محمد برقی، «مترادف» «سکولاریسم» دانسته می‌شود. به همین سان، لائیزاسیون نیز، به‌خلاف نظر محمدرضا نیکفر، «زیر چتر سکولاریزاسیون» نمی‌رود. درواقع، نه از «لائسیته» به «سکولاریسم» راه می‌بریم و نه به عکس، از دومی به اولی می‌رسیم. نه این از آن برون آید و نه آن از این برآید.

«سکولاریسم» و «لائسیته» را به هیچ‌رو نباید هم‌سان و همانند تصور کرد. در زبان‌های خارجی نیز مترادف هم نیستند و اگر در زبانی، مانند فارسی، برابر هم نهاده می‌شوند، از روی ناآگاهی نسبت به اختلاف و افتراق‌شان و یا به علت ناتوانی این زبان و فرهنگ در برگردان این مقوله‌هاست؛ مقوله‌هایی که ریشه

۱. همان، ص ۳۵. ۲. همان، ص ۴۵. ۳. همان، ص ۷۰.

۴. همان، ص ۷۸. ۵. نیکفر، همان، (در متن مندرج در سایت نیلگون: ص ۱ و ۲).

در یونان، روم، مسیحیت و تاریخ تمدن (فرهنگ، حقوق و سیاست...) مغرب‌زمین دارند.

سرنوشت غریب و شگفت‌انگیزی پیدا کرده است سه مفهوم یونانی (لاتینی): لائوس، دموس و سکولار. از لائوس، لایسیته و لائیک؛ از دموس، دموکراسی و دموکرات؛ و از *aion* یونانی و *Saeculum* لاتین، سکولاریسم و سکولار برآمده‌اند. سه مفهومی که تاریخ مغرب‌زمین را رقم زده‌اند؛ سه مفهومی که پس از ۲ تا ۳ هزار سال که از کاربردشان توسط هومر و آتنی‌ها می‌گذرد، همواره در کانون پرسمان اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایرانی قرار دارند.

سه اصطلاح «سکولار»، «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» بر اساس ریشه‌ی مشترک لاتینی *Saeculum* (یا *siècle* در زبان فرانسه) که معنای «سده» یا «دوران صدساله» را می‌دهد، ساخته شده‌اند. واژه *Saeculum* در کتاب مقدس، ترجمه‌ی *aion* یونانی است که نزد هومر «نیروی حیات»، «زندگی»، «طول زمان» را بیان می‌کند. معنای اولیه‌ی این اصطلاح طول عمر انسان یا یک نسل است و سپس نزد فلاسفه، چون افلاطون، معنای عمر جاویدان، جاودانگی یا ازلیت را کسب می‌کند. اما این واژه، خود، منشأ هند و اروپایی دارد و اشتقاقی است از *ai-o* به همان معنای مدت عمر یا قوه‌ی حیات. در سانسکریت نیز *ayuh* و *ayus*، *ayuni*، *ayu* را با همین مفهوم پیدا می‌کنیم. سپس در لاتین، واژه‌ی *aeuum* را داریم که به معنای زمان، مدت، عمر، نسل، سده یا دوره‌ی صدساله و همچنین سلامتی و قوه‌ی حیات... است و معادل *aion* یونانی است و همان‌طور که گفتیم از یک ریشه‌ی مشترک هند و اروپایی نشأت می‌گیرد. سرانجام، در زبان عربی «یوم» یا اسم جمع «ایام» را داریم که تشابه آن با *aion* یونانی و *aeuum* لاتین نمایان است. «یوم» عربی که به معنای روز، روزها، روزگار، ادوار، عصر، عهد، طول زندگی، دهر و جهان است باید از همان

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

اما «لایک»، «لایسته» و «لایسیزاسیون» از خاستگاه دیگری، از مبدئی یونانی، برآمده‌اند. هر سه، از واژه‌ی laikos که خود نیز اشتقاقی از laos یونانی است سرچشمه می‌گیرند.

واژه‌ی laos نزد هومر (و باز نزد او) عنوانی است که به «سربازان عادی» در برابر سران و فرماندهان ارتش اطلاق می‌شود. با تأسیس و تشکیل «شهر»، واژه‌های Laos و démos برای نامیدن یک چیز یعنی «مردم» به کار می‌روند. با این تفاوت که laos به انسان‌های منفرد یا افراد جدا از هم گفته می‌شود، در حالی که démos به «اعضای شهر»، «شهروندان» یا مردمان مجتمع در مجلس شهر یا ecclesia اطلاق می‌شود؛ آن «مردمی» که در یونان قرن پنجم پیش از میلاد در polis مجتمع هستند و در polis تعریف، تبیین و هویت‌دار می‌شوند.

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

«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 اداره‌ی شهر یا امر «شهر - داری» (با خط فاصل میان آن دو، نه به معنای نهاد شهرداری بلکه به مفهوم شهر - اداری، به سان کشورداری، که همان politeia یا «سیاست» یونانی در مفهوم پروتاگوراسی است^۱)، چون افرادی «هم‌سان» (homoioi) و «برابر» (isoi)، شرکت می‌کنند.

واژه‌ی laoi مشتق دیگری از laos است که به مردم عادی جامعه، یعنی عوام، در تمایز با صاحب‌منصبان اطلاق می‌شود و در نوشته‌هایی که به زبان یونانی درباره‌ی مصر باستان موجود است، مصریانی را گویند که از کاهنان و مقامات دینی «جدا»^۲‌اند.

اما laic یا laïque واژه‌ای لاتینی است که از سده‌ی دوازده میلادی در گفتمان کلیسایی و به‌ویژه پس از سده‌ی شانزده در اروپا متداول می‌شود. این واژه نیز از همان کلمه‌ی یونانی laikos برآمده است. در زبان لاتین laikos یا laicus چون صفت به کار می‌رود و به معنای آن چیزی است که به «لائوس» یا مردم تعلق دارد، ناشی و یا برخاسته از مردم است. چیزی را گویند که عمومیت دارد، مشترک است، خارج از حوزه‌ی اداری و رسمی است، غیردولتی است، مدنی (غیرنظامی) در برابر نظامی است.

اصطلاح لائیک، ابتدا، در دوران معروف به سده‌های میانی، در حوزه‌ی کلیسای مسیحی مطرح و به کار برده می‌شود. معنای لائیک در آن زمان، به گونه‌ای مشخص، با ساختارمندی کلیسا چون جامعه‌ای دینی در ارتباط

۱. رجوع کنید به سلسله مقالات من تحت عنوان «نقد سیاست در پرتو قرائتی از پروتاگوراس و مارکس»، در طرحی نو، از جمله در شماره‌ی ۴۵.

۲. فرهنگ مورد استفاده: Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Pierre Chantraine.

است. به این ترتیب که جامعه‌ی مسیحی به دو «طبقه» یا دسته تقسیم می‌شود: لائیک‌ها *laïcs* و روحانیان *clercs*.

لائیک‌ها آن دسته از اعضای جامعه‌ی دینی یا مردمان مؤمن هستند که در قبال کلیسای مسیح وظایف دیگری جز آن چه غسل تعمید از آنان می‌طلبد، بر عهده ندارند. لائیک‌ها، در یک کلام، مسیحیان عادی، «خلق مسیح» یا اعضای ساده‌ی کلیسا هستند.

اما کلیسا یا *ecclesia* نیز از یونانی برگرفته شده است. در آتن سده‌ی پنجم پیش از میلاد این واژه به مجلس شهر اطلاق می‌شود و به معنای «فراخواندن» یا «دعوت» است: فراخواندن مردم، دعوت از مردم برای تجمع. در لاتین و در زبان کلیسایی، به معنای تجمع مؤمنین است. اصطلاح فوق از ریشه‌ی *Kaleo* برآمده است که به معنای صدا زدن، سر و صدا، خبر کردن، اعلام کردن، ابراز داشتن است. خود این افعال در زبان لاتین از ریشه‌ی هند و اروپایی *KLE* نشأت می‌گیرند که واژه‌ی «کلام» در زبان ما نیز احتمالاً از همین ریشه است. بدین سان، «کلیسا» و «کلام» می‌توانند از یک ریشه باشند.

بخش دیگر جامعه‌ی کلیسایی و «جدا» از لائیک‌ها را روحانیان *clercs* تشکیل می‌دهند. 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 مثابه‌ی افرادی که سرنوشت، آن‌ها را از سایر مؤمنین «جدا» کرده است، برخلاف لائیک‌ها، در جامعه‌ی مسیحی و در ساختار سلسله‌مراتبی دینی، دارای رتبه، شغل، منصب، مقام، قدرت و نفوذند. آن‌ها به نمایندگی از کلیسا، در حکومت و نهادهای دولتی، در انجمن‌ها و مؤسسات فرهنگی و در نظام تعلیم و تربیت... وظایف اداری، فرهنگی و آموزشی بر عهده دارند.^۱ سرانجام، «لائیسیت» چون مفهومی سیاسی - اجتماعی که در نیمه‌ی دوم

۱. مجله‌ی فلسفی به زبان فرانسه: *L'enseignement philosophique*.

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

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

پیش شرط «جدایی» دولت و دین، انفصال دیگری است که «جدایی دولت و جامعه مدنی» نام دارد که در عصر جدید مناسبات سرمایه‌داری، تکوین دولت – ملت و جامعه‌ی مستقل مدنی به وقوع می‌پیوندد.

به این سان، «سکولاریسم» و «لایسیته» چون دو «منطق» – فرایند – متفاوت و متمایز، دو مرحله از یک روند واحد را تشکیل نمی‌دهند و یا دو برهه از یک زمان مشترک نیستند. «سکولاریزاسیون» پس از «لایسیته» به وجود نمی‌آید بلکه، در معنای «دنیوی شدن» دین و کلیسا، همان‌طور که اشاره کردیم، از سده‌های میانی اروپا آغاز می‌شود. از سوی دیگر، «لایسیته» مبدأ معینی ندارد، چون انقلاب فرانسه در ۱۷۸۹ به تعبیر محمد بر قعی، چه هشتاد سال پس از آن واقعه است که جنبش سیاسی و اجتماعی برای تحقق «لایسیته» –

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

اصطلاحی که در این زمان بر سر زبان‌ها می‌افتد - در فرانسه شکل می‌گیرد و در اوایل سده‌ی بیستم یعنی در ۱۹۰۵ است که قانون موسوم به «جدایی دولت و کلیساها» از مجلس ملی این کشور می‌گذرد.^۱

در این میان، نقطه‌نظر جواد طباطبایی در «دیب‌چه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران» در ردِ همانندسازی سکولاریسم و لائسیته، با این که از لغزش‌ها خالی نیست، اما دارای اهمیت است:

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

اما جواد طباطبایی با تأکید به حق بر نامترادف بودن «سکولار» و «لائیک»، خود مرتکب خطایی می‌شود.

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

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

۲. طباطبایی، همان، ص ۳۲۱. ۳. «لائسیته چیست؟» همان.

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

سرانجام باید تأکید کنیم که اگر، به درستی، تنها در کشور فرانسه است که لایسیته تقریباً به‌طور کامل و واقعی تحقق می‌پذیرد، اما «منطق لایسیته» را می‌توان کم و بیش، طی دوره‌های تاریخی در اکثر کشورهای اروپای غربی که دارای سنت کاتولیکی نیرومند و به همان‌سان مبارزات ضد «کلریکال» نیرومند بوده‌اند، چون بلژیک، اسپانیا، پرتغال و - تا حدی و در دوره‌هایی - ایتالیا مشاهده کرد.^۲

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

1. Le Concordat.

۲. در این مورد رجوع کنید به بخش پنجم.

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

(محمد برقی، علی‌رضا علوی تبار، عبدالکریم سروش)

در پاره‌ای از متن‌های نام‌برده، «سکولار» و «لایک» را «عرفی» و «سکولار» ریسم را «جدایی دولت و دین» خوانده‌اند. در هردو مورد خطای سنگینی سر می‌زند.

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

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

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

۲. برقی، همان، ص ۱۷-۱۸.

۴. برقی، همان، ص ۳۵.

۶. برقی، همان، ص ۷۰.

۱. برقی، همان، ص ۱۷.

۳. برقی، همان، ص ۱۹.

۵. برقی، همان، ص ۳۹-۴۰.

۷. برقی، همان، ص ۶۵.

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

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

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

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

۱. علوی‌تبار، همان، ص ۸۱.

۲. سروش، «دین و دنیای جدید» در «سنت و سکولاریسم» ص ۸۹-۹۵.

در بررسی نظرات فوق، ابتدا باید تصریح کنیم که «سکولار» و «سکولاریزاسیون»، «لایک» و «لایسیزاسیون» برابری در زبان، فرهنگ، فلسفه، دین، سنت، سیاست، جامعه و تاریخ ایران ندارند و نمی‌توانند داشته باشند. تلاش‌هایی که در برگردان این مفاهیم به فارسی صورت گرفته و می‌گیرد، ساختن معادل‌هایی چون «دین - جدا» یا «دین - جداگری»^۱ و به‌ویژه برابر نهاده‌های مرسوم چون «عرف»، «عرفی» و «عرفیت»، نه تنها نادقیق و نارسایند، بلکه اصولاً غلط‌اند. از این‌رو، همان‌طور که مفاهیمی چون «دموکراسی»، «سوسیالیسم» و «امپریالیسم» را از واژگان غربی وارد زبان خود کرده‌ایم، منطقی‌تر است که با مقوله‌های «سکولار»، «سکولاریسم»، «لایک» و «لایسته»... نیز، که در تاریخ، فرهنگ، دین و سیاست غرب روییده، رشد کرده و متحول شده‌اند به همین صورت رفتار کنیم یعنی آن‌ها را در شکل و بیان «خارجی» یا جهان‌روای‌شان پذیرفته و «از آن خود» سازیم.

اما، به هر صورت، آن چه مسلم است این است که: «عرف» به هیچ‌رو نمی‌تواند معادل صحیح و ایرانی شده‌ی «سکولاریسم» یا «لایسته»^۲ی غربی باشد. «عرف» در زبان عربی چیزی را گویند که معروف، مشهور و آشناست؛ جزو سنت و عادت است؛ معمول، مرسوم، رایج و متداول است^۳ حتی در خود زبان عربی «سکولار» و «سکولاریسم» را «عرف» نمی‌گویند بلکه «علمانی»، «علمت» و «علمانیت» (به فتح یا به کسر عین) ترجمه کرده‌اند^۴ که هم می‌تواند «علمی کردن» و هم «عالمی کردن» (یا «دنیوی کردن») را معنا دهد. این اصطلاح دومی، البته، به «سکولاریسم» نزدیک‌تر است.

«عرف» در مفهومی که در فرهنگ و تاریخ ایران کسب کرده، نه قادر است مضمون شناخته شده‌ی تاریخی «لایسته» یعنی دو اصل «جدایی دولت و دین» و «آزادی‌های مذهبی در جامعه‌ی مدنی» را بیان کند و نه ترجمان مضمون «سکولاریسم» یعنی «این‌زمانی» شدن حوزه‌های مختلف اجتماعی،

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

۲. فرهنگ معاصر عربی - فارسی، آذرتاش آذرنوش.

3. Dictionnaire arabe-Français A.B. Kazimirski

«دنیوی» شدن دین و تحول تدریجی و هماهنگی ارکان جامعه به سوی «خروج از سلطه‌ی دین»، باشد. از سوی دیگر، «عرف» چون سنت، عادت و رسم برخلاف ادعایی که می‌شود، ضرورتاً «غیردینی» نیست زیرا می‌تواند از ادیان، آیین‌ها و سنتن پیشین با خصلتی دینی برآمده باشد و در حقیقت تضاد و تناقضی با دین مسلط حاضر نداشته باشد. در این باره، محمدرضا نیکفر، به درستی خاطر نشان می‌سازد:

«عرف به معنای آن چیزی است که... شرع آن را امضا می‌کند، تحمل می‌کند یا در صدد تغییر آن برمی‌آید، چنین چیزی لزوماً سکولار نیست و می‌تواند از سنت دینی و دین‌خوی دیگری جز دین مرکز آمده باشد.»^۱

اما خطای بزرگ دیگر، اختلاط «سکولاریسم» و مقوله‌ی «جدایی دولت و دین» است. باید تأکید کنیم که «سکولاریسم» با هرگونه مفهوم «جدایی» (از دین) بیگانه است. در «سکولاریسم» دولت و نهادهای عمومی از دین و کلیسا هرگز «جدا» نمی‌شوند. مفهوم «جدایی»^۲ دولت از دین و کلیسا در منظومه‌ی نظری و عملی «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» محلی از اعراب ندارد. مقوله‌ی «جدایی»، «گسست» یا «انفکاک» دین و کلیسا تنها در «منطق - فرایند» «لانیسته» یافت می‌شود. در «منطق - فرایند» «سکولاریسم»، «پیوند» دولت و نهادهای عمومی با دین و کلیسا هرگز قطع نمی‌شود، لیکن در این جا ما با دولت، نهادهای جامعه مدنی و کلیسای سروکار داریم که در هم‌کاری، هم‌یاری و هم‌بستگی با هم، خود نیز متحول، متجدد و «امروزی» می‌شوند و در این سیر تحول و تقابل مسالمت‌آمیز و غیرآنتاگونیستی، دین موضع مسلط خود را در جامعه به تدریج از دست می‌دهد. در مناطقی که روند «سکولاریزاسیون» را طی کرده‌اند یعنی در کشورهای پروتستان یا چندمذهبی چون دانمارک، آلمان، هلند، انگلستان و... مناسبات دولت و کلیسا (یا

۱. نیکفر، همان، ص ۲.

کلیساها) هیچ‌گاه مبتنی بر «جدایی» و «استقلال» کامل آن‌ها نبوده و نیست.^۱ در انگلستان، چون یکی از نمونه‌های «منطق سکولاریسم»، پادشاه در رأس کلیسای آنگلیکن «پاسدار دیانت» است. کلیسای «مستقر» حقوق به رسمیت شناخته شده‌ای دارد، تحت کنترل پارلمان است، دارای نمایندگانی در مجلس اعیان است و از یارانه‌ی دولتی برای تأمین حیاتش بهره‌مند است. در آلمان نیز، چون نمونه‌ی دیگری از فرایند «سکولاریزاسیون» در اروپا، با این که طبق قانون پایه‌ای ۱۹۴۹ «کلیسای دولتی وجود ندارد» و دولت از لحاظ مذهبی بی‌طرف است، اما همین دولت، طبق روابط و قوانینی، پیوندهای خود را با کلیساهای مختلف حفظ کرده است و از جمله، سهمی از مالیات شهروندان را به امور کلیساها اختصاص می‌دهد.

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

در آخر باید اضافه کنیم که «سکولاریسم» یا «لایسیته» به هیچ‌رو نمی‌خواهند دین را از «سیاست» جدا کنند (بنا به گفته‌ی عبدالکریم سروش) و یا دین را «خصوصی» سازند و از زندگی اجتماعی جدا کنند (بنا به گفته‌ی علی‌رضا علوی تبار). «جدایی دولت از دین»، نه به معنای ممانعت از فعالیت سیاسی آزاد دین‌باوران است و نه به مفهوم «دعوت به جدا کردن دین از جامعه». پیش از این توضیح دادیم که درست برخلاف چنین تعاریف و تفاسیر ناروایی، «سکولاریسم» و «لایسیته» با نفی و لغو دین‌سالاری (دین دولتی یا

۱. در این مورد رجوع کنید به بخش پنجم.

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

۳. دریافت‌های یک‌سویه از «سکولاریزاسیون»

(عبدالکریم سروش، سیدجواد طباطبایی، مراد فرهادپور)

ایراد اساسی مهمی که به بیش‌تر مطالعات ایرانی درباره‌ی «سکولاریزاسیون» وارد می‌دانیم این است که از این «مفهوم فرایند» تاریخی، تعریف و تفسیر واحد و یک‌جانبه‌ای ارائه می‌دهند و طبعاً در پرتو چنین برداشت یک‌سویه و ناکاملی است که استنتاج‌های غلطی هم به عمل می‌آورند.

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

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

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

2. Sémiotique

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

- عبدالکریم سروش

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

«در عصر جدید، سکولاریسم به معنای کنار گذاشتن آگاهانه 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 می‌دهد و نه مبنای عمل.»^۱

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

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

معطوف به این امر بکند... معنای سکولاریسم دقیقاً این است.^۱ «سکولاریسم همه انگیزه‌ها را غیردینی می‌کند، از جمله انگیزه‌های سیاسی، انگیزه‌های آموزشی و اصولاً هر انگیزه‌ای را... به این ترتیب سکولاریسم در همه ابعاد و شئون زندگی پیاده می‌شود... و درواقع... جای مذهب را می‌گیرد. این که می‌گویند سکولاریسم ضد مذهب نیست البته سخن درستی است، سکولاریسم ضد مذهب نیست، اما بدتر از ضد مذهب است. برای این که رقیب و جانشین مذهب است... سکولاریسم به این معنا جای دین را پر کرده است. سکولاریسم انگیزه برای عمل به شما می‌دهد، انگیزه‌ای که دیگر احتیاجی به دین باقی نمی‌گذارد. به اندیشه شما رنگ دنیوی می‌زند، به طوری که رنگ دینی را از آن می‌زداید.»^۲

«در مغرب زمین، اقلّ سه - چهار قرن است که سکولاریسم، به این معنا و با این تعریف مشخص که گفتم، متولد شده است. یعنی، اولاً سعی کرده‌اند آفت‌هایی را که از تصرفات عاملان و متولیان دین پدید می‌آید حذف کنند، ثانیاً به عقل رجوع کنند، آن هم عقل جمعی.»^۳ «سکولاریسم چیزی نیست جز علمی و عقلانی شدن تدبیر اجتماع... «علمانیت» به معنای «علمی بودن یا علمی شدن» را باید دقیق‌ترین ترجمه سکولاریسم دانست.»^۴

به این سان، عبدالکریم سروش معنا و مبنای «سکولاریسم» را به یکی از دامنه‌های آن فرو می‌کاهد: «غیردینی»، «علمی» و «عقلانی» شدن همه چیز در عصر جدید، از اندیشه‌ها و انگیزه‌ها تا معیشت و حکومت؛ آن هم در یک تعبیر رایج و مطلق‌گرایانه از عقلانیت و علمانیت غربی. بر پایه‌ی چنین تعریف یک‌سویه‌ای از «سکولاریسم» است که او می‌تواند به نتیجه‌گیری دلخواه خود برسد، یعنی با مطلق کردن «سکولاریسم» چون «عقل‌گرایی محض»، «نفع‌طلبی» و با فروکاستن این پدیده به «دنیای کوچکی» انسان «جدید»

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

۲. همان، ص ۹۲-۹۳.

۳. همان، ص ۸۶.

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

«متصرف» در برابر عالم «انسان دیندار» متوسل «به حضور خداوند»، سخن از «راه خروج از سکولاریسم» راند:

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

«سکولاریزاسیون»، در یکی از مبانی آن، فرایند «خودمختار»^۳ شدن انسان غربی در این جهان و از جمله «رهاش» او از قیومیت و سلطه‌ی دین و کلیساست. در این جنبه، سکولاریسم ریشه در اندیشه‌ی «روشنگری»، در نقد دین و در اعتراضات و مبارزات ضدروحانیت‌گرایی دارد. اما حتی در این دامنه‌ی غیردینی و ضددین‌سالاری‌اش، «سکولاریزاسیون»، به هیچ‌رو، به معنای «راسیونالیسم» مطلق، «علمانیت» محض و «دین‌زدایی» از جامعه، آن‌طور که عبدالکریم سروش تعبیر می‌کند، نیست بلکه به‌طور عمده به مفهوم نسخ امتیازات و اقتدارات کلیسا و صاحب‌منصبان دینی در زمینه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است.

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

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

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

از «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون»، دیگر خبری از «رقیب و جانشین مذهب» بودن، «بدر 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»، ازجمله، ریشه در جنبش «اصلاح دین» و «پروتستانتیزم» دارد؛ یعنی در آن برداشت خاص دینی از مناسبات انسان با خدا که مستقیماً به ایمان و وجدان ذهنی هر فرد، مستقل از اتوریته ها 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»^۱ 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 یک خودمختاری آفریده شده، انکار می کند، خبری نیست. در یزدان شناسی مسیحی، تجسد خدا (در تن مسیح)^۲ هم بر منزلت جهان تأکید دارد و هم بر تمایز آن از خدا. به این سان، «سکولاریزاسیون» می تواند چون تداوم «الوهیت زدایی از جهان توسط خدا»^۳ 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 راه کارها

1 Mondanisation

2 Incarnation

۳. رجوع کنید به: Dédivinisation du monde par Dieu

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

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

- سیدجواد طباطبایی

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

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

«در تمدن مسیحی، تاریخی جز "تاریخ قدسانی" یعنی شرح ظهور و بطون امور "قدسانی" و قلمرو "ایمان"، نمی‌توانست تدوین شود. تکوین تاریخ در قلمرو مسیحیت نیازمند تحولی در مبانی نظری الهیات بود که بر حسب معمول از آن به *sécularisation* تعبیر می‌کنند».^۳

«الهیات مسیحی... مکانی در بیرون ساحت "قدسانی" را به رسمیت نمی‌شناخت و همین امر موجب شد که در سده‌های میانه‌ی متأخر مسیحیت، با تجدیدنظری در مبانی فهم خود، نسبت میان دین و

۱. *Le désenchantement du monde* ؛ Religion de la sortie de la religion.

۲. طباطبایی، همان؛ ص ۳۱۹. ۳. طباطبایی، همان؛ ص ۳۲۱.

دنیا - یا شرع و عرف و عقل و ایمان - را مورد توجه قرار دهد. درواقع، آن چه *secularisation* 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.^۱

با *secularisation* دوره‌ای جدید در تاریخ مسیحیت و الهیات مسیحی آغاز شد... *secularisation* آغاز دوره‌ای نو در تاریخ مسیحیت و حادثه‌ای بود که راه تحول آتی را باز کرد.^۲

«اسلام، به خلاف مسیحیت، دین دنیا هم بود. با توجه به تعبیری که در مورد مسیحیت به کار گرفته شد، می‌توان گفت که کوشش برای *secularisation* اسلام - که دست‌کم صدساله است - اگر بتوان گفت "سالمی به انتفاء موضوع" است زیرا *secularisation* اسلام در درون اوست و اسلام نیازی به آن نداشته است... اسلام از همان آغاز *Secular* بود.»^۳

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

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

۲. طباطبایی، همان؛ ص ۳۲۲.

۱. طباطبایی، همان؛ ص ۳۲۱.

۳. طباطبایی، همان؛ ص ۳۲۴.

(تأکیدها از من است)

«سکولاریزاسیون فرع مسألهٔ تکوین دولت مدرن است. این نکته یک واقعیت اساسی تاریخی را بیان می‌کند... اگر مفهوم‌های سکولار و سکولاریزاسیون را دقیق و همه‌جانبه به کار بریم این هردو سخن (گفته‌ی حسن حنفی و جواد طباطبایی درباره‌ی سکولاریزاسیون) را باید بی‌معنا یا دست‌کم شگفت‌انگیز اعلام کنیم، چون از نکتهٔ روشی بالا این نتیجه را می‌گیریم که مسألهٔ سکولاریزاسیون را باید در اصل در پیوند با موضوع صورت‌بندی دولت مدرن بررسی کنیم نه دین. سخن حنفی در این مورد که «اسلام در ذات خود دینی است سکولار» بدان می‌ماند که بگوییم اسلام در ذات خود فراورنده‌ی دولت مدرن است.»^۱

استدلال فوق، به نظر نگارنده، از آن جهت نمی‌تواند راهگشا و رضایت‌بخش باشد که محصور تعبیر و تفسیر صرفاً «مدرن‌گرایانه» ای از «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» است، به این معنا که پدیدار را در یکی از دامنه‌ها و معناهایش «تقلیل» می‌دهد. درواقع، با عطف توجه تنها به یکی از زمینه‌ها و دامنه‌های «سکولاریزاسیون» – «سکولاریزاسیون» چون جنبه‌ای از «مدرنیت» که تشکیل و تکوین دولت مدرن، «خودمختار» و «آزاد» از قیومیت دینی و کلیسایی یکی از خاصه‌های آن به شمار می‌رود – و با نادیده گرفتن دامنه‌ی «دینی» «سکولاریزاسیون» یعنی «دنیوی شدن مسیحیت»؛ جنبه‌ای که صرفاً مورد توجه جواد طباطبایی و حسن حنفی است – محمدرضا نیکفر از مبانی تعریفی متفاوت و دیگری حرکت می‌کند. در نتیجه او نمی‌تواند در چارچوب بحث و تبیین نظری مخاطبانش از «سکولاریسم» – با این که این چارچوب نیز تقلیل‌گرایانه است ولی ناوارد نیست – به نقد نظریه‌ی آن‌ها پردازد.

از این گذشته، به علت ابهام «سکولاریزاسیون» و چندمعنایی این مقوله که جنبه‌ی «دینی» آن یکی از مبانی‌اش به شمار می‌آید، مسئله‌انگیز مناسبات دولت و دین در «جهان اسلام» (و در ایران) را نمی‌توان، صرفاً، با سلاح

۱. نیکفر، همان، ص ۱۳ (سایت نیلگون).

مفاهیمی چون «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» حل و فصل کرد. از این رو است که، به باور ما، در حوزه‌ی مناسبات دولت و دین و مسئله‌ی «جدایی» آن دو، جدل با سلاح مفهومی «لانیسته» و از سنگر مفهومی «لانیسته»، بسی کارا تر و بُرنده تر خواهد بود.

پیش تر گفتیم یک معنای «سکولاریزاسیون» «دنیوی شدن» دین و به طور مشخص مسیحیت است. در حقیقت، چیزی «دنیوی» می شود که «دنایی» نیست. «سکولار» و «سکولاریزاسیون» در اصل و نسب خود، همان طور که اشاره کردیم و در گفتار دیگری درباره‌ی «جدل سکولاریزاسیون در غرب» بیش تر توضیح خواهیم داد، یک مفهوم کلیسایی - حقوقی بوده است. در انجیل از واژه‌ی *saeculo* برای نامیدن «این جهان» استفاده شده است. در نامه‌ی پولس مقدس به رومیان می خوانیم (توضیح درون هلال ها از من است):

«هم رنگ این جهان (دنای کنونی، در متن فرانسه) (*saeculo*) در متن لاتین) نشوید (خود را با این جهان وفق ندهید) بلکه با تجدید افکار خود، تغییری در شما شکل گیرد، تا بتوانید اراده‌ی خدا را تشخیص دهید و آن چه را که نزد او مفید، بسنده و کامل است بشناسید.»^۱

و در روایت یوحنا، «این جهان» (*saeculo*) در برابر «جهان موعود» قرار دارد: «قلمرو من به این جهان تعلق ندارد.»^۲

پس در ترمینولوژی مسیحی، «سده» *saeculo* ناظر بر فاصله‌ی ژرف میان دو جهان است: از یک سو، قلمرو مسیح که روحانی و مقدس و از سوی دیگر، جهان حاضر که ناسوتی^۳، دنیوی و غیرمقدس است.

سپس، «سکولاریزاسیون» در مفهوم «پیوستن به سده»، فرایندی را گویند که طی آن کشیشی منصب و مرتبه کلیسایی خود را ترک می کند و به *Soeculum* (سده، زمانه، ایام یا دنیا) بازمی گردد. در این جا و هم چنان در اصطلاح شناسی

۱. انجیل، نامه‌ی پولس به رومیان؛ باب دوازدهم ۳.

۲. انجیل، روایت قدیس یوحنا، باب هجدهم ۳۶.

مسیحی، «سده» در برابر «قاعده» قرار می‌گیرد. زندگی در «سده» یا در «این جهان» در قطب مخالف زندگی قاعده‌مند و خاص روحانی (clerc) قرار دارد. دو نوع زندگی، دو نوع وظیفه و تکلیف، دو نوع انسان مسیحی: laïc و cleric وجود دارند؛ از یک سو، clerics یا روحانیانی که به دور از اشتغالات دنیوی، زندگی خود را تماماً وقف امر کلیسا و خدا می‌کنند و از سوی دیگر، laïcs یا «خلقِ خدایی» که در «این روزگار» زندگی می‌کنند و جامعه‌ی مؤمنان را تشکیل می‌دهند. این دوگانگی بنیادین، که از ابتدای مسیحیت در تعالیم مسیح به روایت حواریون وجود داشته است، زمینه‌ای می‌شود 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 صومعه‌ای 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 جنبش‌های ضدقیومیتِ کلیسا (در جریان انقلاب‌ها و جنبش‌های اجتماعی و سیاسی سده‌ی نوزدهم) معنا و دامنه‌ی فراتری می‌گیرد. از این رو است که ما همواره از چندمعنایی و چندگانگی «سکولاریزاسیون» سخن می‌گوییم. در این میان، دو مفهوم اصلی آن را تاکنون برجسته کردیم: یکی، «رهایی» از قیومیت و سلطه‌ی دین تحت تأثیر اندیشه‌های روشنگری و جنبش‌های اجتماعی - سیاسی؛ و دیگری، «دنیوی شدن مسیحیت» تحت تأثیر اصلاحات دینی و «الهیات سکولاریزاسیون».^۱

اما در این میان، ایراد اساسی در بحث سیدجواد طباطبایی (و احتمالاً متفکران دینیِ مسلمانی چون حسن حنفی) آن جا است که: اولاً، سیدجواد طباطبایی «سکولاریزاسیون» را به یکی از دامنه‌های آن یعنی «دنیوی شدن مسیحیت» یا «سکولاریزاسیون مسیحی» تقلیل می‌دهد. به عبارت دیگر، همان‌طور که خود او با صراحت بیان می‌دارد، این مفهوم -

1 Théologie de la sécularisation

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

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

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

- مراد فرهادپور

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

«مقصود از سکولاریزاسیون توضیح و توصیف انتقال سرزمین‌هایی به زیر سلطه‌ی اقتدارات سیاسی غیرروحانی بود که پیشتر تحت نظارت کلیسا قرار داشت.»^۱ البته در این عبارت نه‌چندان سلیس، درست‌تر آن است که به جای «سرزمین‌ها» بخوانیم «زمین‌ها» یا «املاک»...
«در هر حال، خلع ید از کلیسا - زیرا هدف نهایی از این هیاهوی همگانی همین بود - اساساً مضمونی اقتصادی داشت... بر این اساس

۱. به نقل از فرهنگ و دین، «جدانگاری دین و دنیا»، طرح نو، تهران ۱۳۷۴، ص ۱۲۴.

می‌توان گفت سلب مالکیت از کلیسا جوهر تاریخی سکولاریزاسیون بود. مضمون اقتصادی نه "در تحلیل نهایی" بلکه از آغاز و به‌صورتی ملموس - یعنی از دیدگاه دهقانان، روحانیان، اشراف و شاهزادگانی که سکولاریزاسیون را به‌مثابه زندگی و سرنوشت تجربه می‌کردند - دست بالا را داشت و مضمون مسلط محسوب می‌شد... تردیدی نیست که توضیح و تفسیر فرآیند سلب مالکیت به‌منزله جوهر تاریخی سکولاریزاسیون، مستلزم تحلیل آن در متن فرایند کلی‌تر و عمیق‌تری است که می‌توان آن را تحت عناوین گوناگونی، نظیر "بحران تاریخی - ساختاری جامعه‌ی فئودالی"، "گذر از فئودالیسم به سرمایه‌داری"، "ظهور جامعه‌ی بورژوایی" یا "ریشه‌های تاریخی مدرنیته" مورد بررسی قرار داد.

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

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

«روشنگری هرگز جریان یک‌دستی نبود و به‌ویژه از لحاظ نسبتش با دین و تفکر دینی، شکل تحقق و پیامدهای آن در آلمان، فرانسه و انگلیس متفاوت بود. فقط در فرانسه بود که تقابل فلسفه روشنگری با کاتولیسیسم اهمیتی مرکزی یافت و زمینه را برای نزاع سکولاریسم و روحانیت‌گرایی فراهم آورد.»^۱

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

۱. مراد فرهادپور، همان.

تاریخی» و یک «مضمون اقتصادی» ندارد بلکه بنا بر «مکان‌ها» و «زمان‌های» گونه‌گون تظاهر و تکوینش معناها، مضمون‌ها و فرایندهای متفاوتی کسب کرده است که تاکنون سه مفهوم - فرایند آن را تمیز و توضیح داده‌ایم:

یکم در ترمینولوژی مسیحی؛ فرایند ترک مقام و رتبه‌ی کلیسایی از سوی صاحب‌منصبان 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؛ فرایند دگرگونی و تحول در مبانی ناظر بر مناسبات دین و دنیا، از جمله پذیرش «استقلال» و «خودمختاری» این دنیا در اداره‌ی امور سیاسی، قضایی... خود، در (و با حضور خدا)، پدیداری که «دین» خروج از (سلطه‌ی) دین» نامیده‌اند و ما نیز همین فرمول‌بندی را اختیار کرده‌ایم.

سوم در فرهنگ خردگرایی «روشنگری» و در جنبش‌های سیاسی و اجتماعی ضدروحانیت‌گرا؛ فرایند «رهايش» بشر از دین و مذهب و به‌طورکلی از هر قدرت استعلایی.

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

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

1 néologisme

می‌فروشد.^۱

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

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

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

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

1 dictionnaire de Furetière; 1650

2. Longueville

3. Joseph II (1741-1790)

4. Le traité de Juneville (1801)

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

ثانیاً، «سکولاریزاسیون»‌های بزرگ در آلمان و دیگر مناطق پروتستان (اتریش، شمال اروپا) را نباید یک‌سویه، «گذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری» و «ظهور جامعه‌ی بورژوازی» تلقی کرد؛ با این‌که در این دوران تاریخی، اغلب پدیده‌ها بر زمینه‌ی چنین فرایندی قرار می‌گیرند. فرایندی که یک‌دست نبوده‌اند و جنبه‌های گونه‌گون و گاه متضادی نیز دارند. «سکولاریزاسیون» در این جا به واقع، به معنای جابه‌جا شدن مالکیت فئودالی از دستی به دستی دیگر، از فئودالیت‌های کلیسایی (غیرموروئی) به فئودالیت‌های پرنسی (موروئی) است. «سکولاریزاسیون»‌ها در آلمان، در پی صلح وستفالی و یا قرارداد لونویل، به خاطر زبان‌هایی که پرنس‌های آلمانی دیده بودند، انجام می‌گرفت. از سوی دیگر، اسقف‌ها به پروتستان‌تیسیم می‌گراییدند تا به عنوان پرنس یا متنفذ محلی، قلمرو کلیسای روم را به مالکیت موروئی خود درآوردند. از این منظر، «سکولاریزاسیون» را می‌توان «موروئی کردن املاک کلیسایی» نامید؛ چه از این طریق، مالکیتی که به «تن مسیح» و «جامعه‌ی مؤمنین» (تعریف دینی - مسیحی از کلیسا) تعلق داشت، جنبه‌ی ازلی خود را از دست می‌داد و به این معنا «دنیوی» و «ناسوتی» یعنی «سکولاریزه» می‌گردید. ثالثاً، نه «سکولاریسم» و نه «روشنگری» در غرب هیچ‌گاه به منزله‌ی ایدئولوژی تعریف و شناخته نشده‌اند. نه «سکولاریزاسیون»‌های پاپ، اسقف‌ها و یا ناپلئون «ایدئولوژیک» بودند و نه، بنا بر تعریف کانت، اندیشه‌های «روشنگری»!^۱

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

از سوی دیگر، اقدامات انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۹) علیه روحانیت‌گرایی در سلب مالکیت از کلیسا را باید نوع ویژه‌ای از «سکولاریزاسیون» دانست. در این‌جا دولت انقلابی به‌خاطر تثبیت خود به‌عنوان دولت ملی و تجسم «حاکمیت ملی» و برای تأمین نیازهای مالی‌اش، مایملک کلیسا را به تصرف خود درمی‌آورد. در این‌جا اسقف‌ها «سکولار» نمی‌شوند تا زمین‌های کلیسای روم را به چنگ آورند، بلکه دولت، رأساً و آمرانه، قلمرو کلیسا را مصادره می‌کند. در این‌جا، سلب مالکیت از کلیسا را به‌راستی می‌توان بخشی از فرایند طولانی‌تکوین دولت مدرن بورژوازی در «جدایی» و «استقلال» از کلیسا نامید.

۴. برداشت‌های بسیط و اختیاری از «سکولاریسم» و «لانیسته»

(محمدرضا نیکفر)

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

«طرح یک نظریه‌ی بومی درباره‌ی سکولاریزاسیون» از محمدرضا نیکفر نمونه‌ی شاخص از برداشتی بسیط و اختیاری از «سکولاریزاسیون» است که در زیر مورد توجه قرار می‌دهیم.

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

«روش مقاله... بازاندیشی مفهوم سکولاریزاسیون از اندرونِ موقعیت وجودی - تاریخی کنونی انسانِ خطه‌ی فرهنگی ماست.»^۱

این تلاش فکری، تا آن جا که به «بازاندیشی» مبانی «مدرنیته» یعنی اصولی چون آزادی زن، حکومت قانون، دموکراسی، جدایی دولت و دین، لغو امتیازات... عدالت و پیشرفت... برای ایرانِ امروز می‌پردازد، نه می‌تواند مورد مخالفت هیچ دموکراتی باشد و نه موضوع نقد ما در این جا قرار گیرد. اما ایراد کار آن جا ظاهر می‌شود که نویسنده مقوله‌ی «سکولاریزاسیون» را وارد معرکه می‌کند و می‌خواهد در «فرمول» محدود و تنگ آن اغلب مبانی و مفاهیم «مدرنیته» را متجلی و متبلور سازد. به بیان دیگر، خاصه‌های «مدرنیته» را خاصه‌های «سکولاریزاسیون» بنمایاند و «معرفی» کند. مثلاً در فرازهای زیر (تأکیدها از من است):

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

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

«وجود پدیده‌ای به نام قانون و نظام قانونی، لغو مجموعه‌ای از

۱. نیکفر، همان.

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

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

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

۱. نیکفر، همان، ص ۱ (سایت نیلگون).

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

ایراد دوم در آن‌جاست که دریافتِ بسیط، نامحدود و فراگیرنده از «سکولاریزاسیون» و «بار کردن» بیش از اندازه‌ی آن باعث می‌شود معنای نخستین و اصلی این مقوله در لابه‌لای انبوهی از مقوله‌ها و پدیده‌های دیگر، اگر نه محو ولی حداقل کدر، کم‌رنگ و یا گم شود. به عبارت دیگر، بیم آن می‌رود که این‌همانی 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 مبانی 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 «نظریه‌ی مدرنیته»ی ایرانی (و یا حتی نظریه‌ی «جدایی دولت و دین») را تبیین و تدوین کرد. «سکولاریزاسیون» برای چنین آزمونی کارایی لازم را ندارد. «سکولاریزاسیون» مفهوم چندمعنا و پُر ابهامی است و همان‌طور که نشان دادیم، یک پا در الهیات مسیحی «دنیوی» شده دارد و یک پا در مبانی خردگرا و غیردینی روشنگری؛ از این رو به هیچ «ترتیبی» که بخواهد آن را در چارچوب معین یکی از دو محبوس کند، تن نمی‌دهد.

۵. اختلاط «سکولاریسم»، «دموکراسی» و «حکومت دموکراتیک

دینی» (مصطفی ملکیان، علی‌رضا علوی تبار)

نوع دیگری از آشفتگی نظری در متن‌های نام‌برده را می‌توان 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 اختلاطی اند. آن‌ها، به حکم پذیرش «اکثریت» و «دموکراسی»، در پی «سازگار» کردن دو متناقض یعنی «سکولاریسم» و «حکومت دینی» اند. درحالی که می‌دانیم در این «سازگاری» وهمی و پنداری، حتی با پشتوانه‌ی «رأی اکثریت» که تنها معیار و ملاک می‌شود، نه از «دموکراسی» به معنای حقیقی کلمه خبری خواهد بود و نه از «سکولاریسم» و به طریق اولی از «لایسیت».

در فرازهای زیر تأکیدها از نگارنده است:

- مصطفی ملکیان

«آن چه تا این جا گفتم دفاعیه‌ای بود از سکولاریسم. این دفاعیه طبعاً به معنی مخالفتی است با حکومت دینی، به معنایی که گفتم، قصد دوم من این است که نشان دهم با وجود همین مبانی سکولاریسم، حکومت دینی در شرایط خاصی می‌تواند پدید آید، به نحوی که با مبانی سکولاریسم، که ذکر کردم، ناسازگار نباشد... آن شرایط کدامند؟ یک شرط این است که وقتی در جامعه‌ای اکثریت افراد (و در صورت ایده آل و آرمانی، همه) بگویند، ما در عین این که می‌دانیم 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 می‌دانیم و می‌خواهیم در جامعه‌ای که خودمان آن را می‌سازیم، باورهای دینی مبنای تصمیم‌گیری‌های جمعی باشد. در این صورت می‌توان حکومت دینی داشت (که بر مبنای باورهای دینی است) به نحوی که با سکولاریسم هم ناسازگاری نداشته باشد؛ چون مردم هم می‌گویند، ما همین را می‌خواهیم.»^۱

- علی رضا علوی تبار

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

۱. ملکیان، همان، ص ۲۵۷.

را پذیرفت؟

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

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

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

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

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

۱. علوی تبار، همان، ص ۸۲.

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

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

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

می‌خواهند یا نه... هیچ‌یک از این پرسش‌ها، به‌طور مشخص، پرسش و مشغله‌ی «سکولاریسم» یا «سکولاریزاسیون» را تشکیل نمی‌دهند.

اما «دموکراسی»، در معنای سیاسی‌اش، ناظر بر مناسبات مردم با حکومت (و به‌طور کلی دولت) است و در یک معنای کامل و بسیط، ناظر بر مشارکت مردم در به دست گرفتن امور خود و یا تصرف امور توسط مردم به دست مردم است (دموکراسی به معنای یونانی آن همانا «قدرت مردم» است). در این معنای آخری، یعنی خودمختاری و استقلال مردم یا حاکمیت مردم بر امور خود، در رهایی از هرگونه سلطه، البته می‌توان پیوندی و ارتباطی میان «سکولاریسم» و «دموکراسی» پیدا کرد. خروج از قیومیت دین (در «سکولاریسم» و «لایسته») وجهی از فرایند قدرت‌گیری مردم در اداره‌ی امور خود (در «دموکراسی») به‌شمار می‌آید.

با این همه، «سکولاریسم» و «دموکراسی» لازم و ملزوم یک‌دیگر نیستند. «سکولاریسم» بدون «دموکراسی» می‌تواند وجود داشته باشد، هم‌چنان‌که، «دموکراسی» هم بدون «سکولاریسم» می‌تواند باشد، اما بدون تردید به‌صورتی محدود و ناقص! ولی آن چه مسلم است، «سکولاریسم» (یا «لایسته») با «حکومت دینی»، ناسازگار است، چون تناقضی در خود است، تناقضی آشکار و ماهوی در جوهر معنایی و مفهومی هریک!

۶ نتیجه‌گیری: ابهام دوگانه در «سکولاریزاسیون» و در

نظریه‌های ایرانی

از آن چه که رفت چه نتیجه می‌توان گرفت؟

پرداخت‌های نظری ایرانیان، حداقل آن‌هایی که در طول این مقاله مورد بررسی اجمالی ما قرار گرفتند، دچار ابهام و آشفتگی بسیارند.

تعریف‌ها، تفسیرها و دریافت‌ها از «سکولاریسم» یا «به‌ندرت» از «لایسته»، درباره‌ی موارد نادرست، یک‌جانبه و تقلیل یافته؛ درباره‌ی، به عکس، بسیط و فراگیر («توتالتر»)، و در پاره‌ای دیگر نیز، شخصی و اختیاری‌اند.

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

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

حاصل آن که در این آشفتگی، اختلاط و التقاط عمومی، نزد بیش‌تر صاحب‌نظران مورد مطالعه‌ی ما، ولی نه در بین همه‌ی آن‌ها (چون محمدرضا نیکفر)، این «سکولاریزاسیون» یا «لایسیته» است که از «معرکه» «مغلوب» بیرون می‌آید.

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

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

سوآل می‌برد.

به این سان، نامعلومی و ابهام «سکولاریزاسیون»، این مقوله را به یکی از موضوع‌های جدل‌برانگیز اندیشه‌ی سیاسی، جامعه‌شناسی دینی و به‌ویژه فلسفه‌ی سیاسی بدل کرده است. از هگل که پیرامون «گیتی‌گرایی» (Verzeltlichung) مسیحیت، از «واقعیت بخشیدن» (réalisation) به مذهب و نه «انحلال» آن سخن می‌راند و از این واژه، برای تفسیر «عصر جدید»، یک مقوله‌ی فلسفی می‌سازد تا هایدگر که «سکولاریزاسیون» را «نااندیشه‌ی سرگردان» می‌خواند و یا دریدا که «سکولاریزاسیون» و «لایسیزاسیون» را «مفهوم‌های زیادی مسیحی» می‌انگارد... از «جابه‌جا شدن»، «رادیکالیزاسیون» و یا «وارونه شدن» این مقوله نزد فوئرباخ، مارکس جوان و نیچه تا «خنثی شدن» آن در جامعه‌شناسی تاریخی وبری... و سرانجام، جمع‌بندی از این «جدل فلسفی» و نقد «قضیه‌ی سکولاریزاسیون» («سکولاریزاسیون» چون «مقوله‌ی نامشروعیت عصر مدرن») توسط هانس بلومنبرگ - در نقد نظریه‌ی کارل اشمیت - ... این‌ها همه سطح‌های مختلف بحثی هستند که تحت عنوان «جدل سکولاریزاسیون در فلسفه‌ی غرب»، موضوع تأملات آتی ما قرار خواهند گرفت.

نمایه

آ	پ
آخوندزاده، میرزا فتحعلی، ۱۳	پاپ پی هفتم، ۹۶
آدمیت، فریدون، ۲۴	پارنل، چارلز، ۱۴۵
آشوری، داریوش، ۳۲	پدیدارشناسی روح (ک)، ۷۴
	پروتاگوراس، ۱۶۸
الف	
ارسطو، ۵۲	ت
اسپینوزا، باروخ، ۴۹، ۵۰، ۶۳-۶۱	تروالج، ارنست، ۱۶۳
استراس، لئو، ۱۶۲	تورات، ۵۱
اشمیت، کارل، ۱۶۲، ۲۰۳	
اصول فلسفه‌ی حق (ک)، ۷۱، ۷۶، ۷۷	حنفی، حسن، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۷
اُکانل، دانیل، ۱۴۴	د
انجیل، ۲۷، ۲۸، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۵۷، ۶۶، ۶۸	دانته آلیگیری، ۴۰
	دانشنامه‌ی لاروس (ک)، ۱۴
	دیره، رئیس، ۱۱۱
ب	دریدا، ژاک، ۲۰۳
بادانتر، الیزابت، ۱۱۱	دوپادو، مارسیل، ۴۰، ۴۱
باوئر، برونو، ۱۸، ۵۰، ۷۸، ۸۱	دورکهایم، امیل، ۱۶۱
برقعی، محمد، ۱۵۸، ۱۶۵-۱۶۱	دوفونتونی، الیزابت، ۱۱۱
۱۷۰، ۱۷۳، ۱۸۴	دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران (ک)، ۱۵۹، ۱۷۱، ۱۸۳
بلومینرگ، هانس، ۱۶۲، ۲۰۳	
بناپارت، لوئی، ۱۰۰	ر
بناپارت، ناپلئون، ۹۱، ۹۶، ۹۷، ۱۹۲، ۱۹۳	رفرم ژول فری، ۱۲۹

- روسو، ژان ژاک، ۴۹، ۵۰، ۷-۶۳، ع
 ۱۹۰
 علوی تبار، علی رضا، ۱۵۹، ۱۷۳،
 ۱۷۷، ۲۰۰-۱۹۷
 عیسی، ۳۸
- ژ
 ژورس، ژان، ۱۰۵
 ژوزف دوم، ۱۹۲
- س
 سالازار، ۱۲۶
 سروش، عبدالکریم، ۱۵۸، ۱۶۲،
 ۱۷۳، ۱۷۴، ۷۷-۸۱، ۱۸۳،
 ۱۸۴
 سکولاریسم، از نظر تا عمل (ک)،
 ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۳
 سنت و سکولاریسم (ک)، ۱۵۸
- ق
 قانون فورسیر، ۱۳۲
 قرارداد اجتماعی (ک)، ۶۴، ۶۵، ۶۶
 قرارداد لاتران، ۱۲۴، ۱۲۵
 قرارداد لونویل، ۱۹۲، ۱۹۳
- ک
 کانت، امانوئل، ۴۹، ۵۰، ۷۱-۶۸،
 ۸۸، ۱۹۳
 کانتوروویچ، ارنست، ۱۶۲
 کُمپانی، دینو، ۴۰
 کمون پاریس، ۱۴، ۱۰۱، ۱۰۲
 کینترلر، کاترین، ۱۱۱
- ط
 طباطبایی، سید جواد، ۱۵۹، ۱۶۱،
 ۱۶۴، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۸،
 ۱۷۹، ۸۵-۱۸۳، ۱۸۷، ۱۸۸
 طرحی نو (ن)، ۴۰

- گ
گد، ژول، ۱۰۲
گروندتویج، نیکولای، ۱۳۴
گوکالپ، ضیاء، ۳۱
گوگارتن، فردریش، ۱۶۳
لاک، جان، ۴۹، ۵۰، ۵۷، ۵۸، ۶۰، ۶۱
- و
ویر، ماکس، ۴۲، ۱۶۲، ۲۰۳
ولتر، ۱۹۰
- ه
هائز، ۶۲-۴۹
هایدگر، مارتین، ۲۰۳
هگل، فردریش ویلهلم، ۱۸، ۴۹، ۵۰، ۷۱، ۷۲، ۷۴-۹، ۸۸
۱۶۲، ۲۰۳
هومر، ۱۲، ۱۶۶، ۱۶۷
- ل
لوتر، مارتین، ۴۲، ۱۶۳
لونگیل، ۱۹۲
لوویت، کارل، ۱۶۲
لویاتان (ک)، ۵۳، ۵۴، ۵۵
لويس، ۳۲
- م
مارکس، کارل، ۱۰، ۱۸، ۳۳، ۴۹، ۵۰، ۷۸-۸۶، ۲۰۳
ماکیاولی - اندیشه‌ی سیاسی فلورانسی و
سنت جمهورخواهی آتلانتیک (ک)،
۴۰
ماکیاولی، نیکولو، ۴۲
مکتوبات (ک)، ۱۳
ملکیان، مصطفی، ۱۵۹، ۱۹۷-۲۰۰
مور، جرج، ۱۴۵
موسولینی، بنیتو، ۱۲۴
- ن
نیچه، فردریش، ۱۷۸، ۲۰۳
نسیکفر، محمدرضا، ۱۵۹، ۱۶۲