

«لایسیته» و «سکولاریسم»

گفتار اول

نقدی بر نظریه پردازی های ایرانی

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

رونق دو مفهوم

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

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

با این حال، دفتر چالش دولت، دین و جامعه ی مدنی در غرب، در شکل «سکولاریسم» یا «لایسیته»، همواره بسته نشده است. آیا با انقلاب ایران و رشد بنیادگرایی، از «بازگشت دین» سخن

نمی‌رانند؟ آیا امروزه در مغرب زمین، در حوزه‌های گوناگونی چون فلسفه‌ی سیاسی، جامعه‌شناسی دینی، تاریخ (مناسبات دولت و دین)، الهیات سیاسی،^۵ حقوق، فرهنگ و هنر... بحث و جدل پیرامون معناهای مختلف «سکولاریزاسیون» و «لایسیسته»؛ 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 نام برده پیدا کرد، اکنون چون مشکلی سیاسی - اجتماعی و بغرنجی نظری - عملی، پیش روی ما قرار دارد. پس بی دلیل نیست که در گفتمان سیاسی جاری در کشور ما، به ویژه نزد فعالان سیاسی و روشنفکران این سرزمین، واژه‌های «سکولار»، «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» و تا حدودی اصطلاحات «لایک»، «لایسیسته» و «لایسیزاسیون» رونق و رواجی نسبی یافته‌اند؛ به طوری که این مفاهیم جهان‌روای برآمده از اروپا یا دقیق‌تر گفته باشیم، این فرآورده‌های یونانی - مسیحی - لاتینی، اکنون دیگر وارد زبان سیاسی ایرانیان شده‌اند.

در تأیید ادعای فوق، کافیت در حوزه‌ی اندیشه و عمل سیاسی در داخل و خارج ایران، به عنوان‌های زیر که تحت‌لوی آن‌ها فعالیت سیاسی انجام می‌پذیرد و یا پیرامون آن‌ها بحث نظری در می‌گیرد، توجه کنیم:

«جمهوری لایک»، «جمهوری سکولار»، «جمهوری خواهان لایک»، «جامعه‌ی سکولار»، «سکولاریسم و دموکراسی»، «معنا و مبنای سکولاریسم»، «شکست لایسیسته؟»، «طرح یک نظریه بومی در باره‌ی 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، تاویل‌ها و نظریه پردازی‌های ایرانی در باره‌ی «سکولاریسم» یا «لایسیسته» حاوی آشفتگی، اشتباه، اختلاط و التقاط‌اند. 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 پر نشیب و فراز. اختلاط «سکولاریسم» و «لایسیسته» و مترادف دانستن آن‌ها. کاربرد ناروای این مقوله‌ها در بحث‌های سیاسی و نظری. و

سرانجام، شوریدگی در آن جا که با «بسط دادن» بیش از حد «سکولاریسم» یا «لایسیته»، معنای اصلی آن ها در لابلاهی انبوهی از پدیده ها و مقوله های دیگر، کدر، مخدوش و حتا محو می شود.

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

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

از آشفته گی نظری در ایران تا «جدل سکولاریزاسیون» در غرب

گفتار کنونی، در ادامه و تکمیل سلسله بحث های پیشین^۷ ما تحت نام «آن چیست که لایسیته می نامند؟»،^۸ سه مبحث را در بر می گیرد.

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

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

با توجه به دو تذکر فوق، از میان گفتارها، تالیف ها و رساله هایی که مطالعه کرده ایم، هشت

نمونه‌ی زیر را بنا بر اهمیت نقادی‌شان برگزیده‌ایم.

- ۱- کتاب محمد برقی به نام «سکولاریسم، از نظر تا عمل».^۸
- ۲- دو گفتار از عبدالکریم سروش: «دین و دنیای جدید»^۹ و «معنا و مبنای سکولاریسم».^{۱۰}
- ۳- پرداختی نظری از محمد رضا نیکفر: «طرح یک نظریه‌ی بومی در باره‌ی «سکولاریزاسیون»».^{۱۱}
- ۴- مقاله‌ای از ابوالحسن بنی‌صدر: «شکست لائیسیته؟».^{۱۲}
- ۵- نقطه‌نظری از سید جواد طباطبایی در «دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران».^{۱۳}
- ۶- رساله‌ای از مراد فرهاد پور تحت عنوان «شکات‌پیرامون سکولاریزم».^{۱۴}
- ۷- مقاله‌ای از علی رضا علوی تبار به نام «سکولاریسم و دموکراسی - مورد جمهوری اسلامی ایران».^{۱۵}
- ۸- بحثی از مصطفی ملکیان تحت عنوان: «سکولاریسم و حکومت دینی؟!».^{۱۶}

در این گفتار نخست، بررسی و نقد تالیفات نام برده را حول شش محور اصلی و موضوعی بالا انجام می‌دهیم. مطالعه‌ی مشخص و موردی هر یک از این مکتوبات نیاز به پرداخت‌های مستقلی دارد.

- **مبحث دوم** که در گفتار دیگری ارائه خواهد شد، به طور مشخص پیرامون «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» را در بر می‌گیرد. می‌دانیم که در غرب، این پدیدار جزو بحث انگیزترین قضایای عصر جدید به ویژه در حوزه‌ی فلسفه، جامعه‌شناسی، الهیات سیاسی و تاریخ «مدرنیته» بوده و هم‌چنان نیز هست. در این مورد، توضیحات مختصری در نوشتارهای پیشین داده‌ایم.^{۱۷} در تکمیل و تدقیق آن‌ها و تحت عنوان «جدل سکولاریزاسیون در غرب»، تئوری‌های غربی به ویژه در اندیشه و فلسفه‌ی آلمانی را مورد تامل 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 «لائیسیته» - یا گونه‌ای از آن - در جنبش اجتماعی و سیاسی ایران است. به باور نگارنده، در زمینه‌ی معین مناسبات دولت و دین و مساله انگیز

«جدایی» آن دو، «منطق مفهومی لائسیته» نسبت به «منطق مفهومی سکولاریسم» که چند معنایی و پر ابهام است، دقیق تر، شفاف تر و قاطع تر می باشد. و این در حالی است که دفاع از «لائسیته» و مبارزه برای تحقق آن در شرایط کنونی کشور ما، چه بسا، دشوار تر، ناهموار تر و معمای تر باشد... اثبات چنین ادعایی، چنین گزینشی و چنین بدیلی برای جامعه ی ایران، البته نیاز به بازبینی مناسبات دولت و دین و نقد اندیشه های ناظر بر آن در طول تاریخ کشور ما - حداقل از دوران تدارک انقلاب مشروطه تا کنون - دارد... مباحثی که در ادامه ی راهی که در پیش گرفته ایم موضوع کار های آتی ما قرار خواهند گرفت.

شش محور اصلی نقد

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

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

نامه ها، منابع و مراجع خارجیِ مورد استفاده و استنادِ این مفسران ایرانی نشان می دهد که:

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

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

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

در این رابطه، شگفت انگیز است که محمد برقی، در فصل دوم «سکولاریسم از نظر تا عمل» که به شرح «سکولاریسم و روند شکل گیری آن در غرب»^{۳۱} می پردازد، با این که در فصل های دیگر کتاب ارزشمند خود و به درستی از نقش موثر لوتر و پروتستانتیسم سخن می گوید، اما در آن جا که فرانسه، اسپانیا، آمریکا و حتی روسیه (؟)^{۳۲} را به طور خاص و جداگانه، به عنوان نمونه های سکولاریسم، بررسی می کند، از نمونه ی شاخص یا «مدل» آلمان که مرکز سکولاریزاسیون اروپا بود، نامی نمی برد.

در مجموع، نقادی نظریه پردازی های ایرانی را می توان تحت شش سرفصل اصلی انجام داد:

- ۱- اختلاط «سکولاریسم» و «لایسیته».
- ۲- اختلاط «سکولاریسم»، «عرف» و «جدایی دولت و دین».
- ۳- دریافت های یک سویه از «سکولاریزاسیون».
- ۴- برداشت های بسیط و اختیاری از «سکولاریسم» و «لایسیته».
- ۵- اختلاط «سکولاریسم»، «دموکراسی» و ... «حکومت دموکراتیک دینی».
- ۶- ابهام دوگانه: در نظریه های ایرانی و در «سکولاریزاسیون» (نتیجه گیری).
در زیر، با استناد به تالیفات نام برده، هر یک از عنوان های بالا را بررسی می کنیم.

۱- اختلاط «سکولاریسم» و «لایسیته» (محمد برقی، محمد رضا نیکفر، سید جواد طباطبایی)

«لایسیته»، در اکثر متن های ایرانی، یا اساساً مطرح نیست (که در این صورت، کاستی بزرگی محسوب می شود) و یا اگر مورد اشاره قرار می گیرد، غالباً با «سکولاریسم» که مقوله ی دیگری است، اشتباه یا مترادف می گردد و یا این که آمیزش آشفته و مبهمی از دو مفهوم، در مقام تعریف و توضیح، انجام می پذیرد.

در «سکولاریسم، از نظر تا عمل»، به قلم محمد برقی، می خوانیم (تاکیدات از من است):

«سکولاریسم پی آمده روند لائیک شدن جامعه است».^{۳۳} «دو مفهوم لائیک و سکولار که در فارسی به صورت مترادف به کار می روند... در غرب هم به ویژه در مباحث علوم سیاسی و اجتماعی به صورت مترادف به کار می روند».^{۳۴} «دو اصطلاح «سکولار» و «لائیک»، چه در زبان فارسی و چه در زبان های اروپایی، در بسیاری از موارد به صورت مترادف به کار برده می شوند. هر چند گاه برای اصطلاح سکولار معنای وسیع تر از لائیک در نظر گرفته می شود».^{۳۵} «از لایسیته تا سکولاریسم».^{۳۶} «اگر پروتستانتیسم در لائیک کردن جامعه ... نقشی دارد، همین توجه به امر این جهان است».^{۳۷} «سکولاریسم» به عنوان یک اصطلاح و یک مکتب فکری سال

های سال و حتی بیش از یک قرن پس از لائیک شدن جوامع اروپایی، پیداشد».^{۳۸}

محمد رضا نیکفر در «طرح یک نظریه ی بومی در باره ی سکولاریزاسیون» می نویسد (تاکیدات از من است):

«در پیوند تنگاتنگ معنایی با آن (اشاره به سکولاریسم است)، لائیسیم است». «لائیسیزاسیون زیر چتر مفهومی سکولاریزاسیون می گنجد. مراد از آن عمدتاً تصریح جدایی دین و دولت و تاکید ویژه بر این جدایی است. در فارسی امروزین، سکولار و لائیک مترادف هم دانسته می شوند، چنان که در معنایی برابر گاه می گویند روشنفکر سکولار، گاه روشنفکر لائیک». «در ایران... می توان... متأسف بود که چرا ما در مفهوم پردازی ضعیف بوده ایم و نمی توانیم نامی با مسما داشته باشیم که بتوان آن را هم دوش معنایی سکولاریزاسیون و به اعتباری لائیسیزاسیون دانست».^{۳۹}

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

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

سرنوشت غریب و شگفت انگیزی پیدا کرده است، سه مفهوم یونانی (لاتینی): لائوس، دِموس و سکولار. از لائوس، لائیسیت و لائیک؛ از دِموس، دموکراسی و دموکرات و از aion یونانی یا Saeculum لاتین، سکولاریسم و سکولار برآمده اتد. سه مفهومی که تاریخ مغرب زمین را رقم زده اند؛ سه مفهومی که پس از ۲ تا ۳ هزار سال که از کاربردشان توسط هومر و آتنی ها

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 صد ساله» 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 اولیه 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، منشایی هند و اروپایی دارد و اشتقاقی است از ai-o به همان معنای مدت عمر یا قوه‌ی حیات. در سانسکریت نیز ayu، ayuni، ayus و ayuh را با همین مفهوم پیدا می‌کنیم. سپس در لاتین، واژه aeuum را داریم که به معنای زمان، مدت، عمر، نسل، سده یا دوره‌ی صد ساله و همچنین سلامتی و قوه‌ی حیات... است و معادل aion یونانی است و همان طور 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.^{۴۰}

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 نمود. اصطلاح نام برده، به مثابه‌ی مفهوم Concept در حوزه‌های مختلفی به کار رفته و می‌رود: در الهیات (مسیحی) و حقوق، در فلسفه (به ویژه فلسفه سیاسی)، در جامعه‌شناسی، در سیاست، فرهنگ و هنر (از جمله در نقاشی)...

«سکولاریسم»، در وجه سیاسی - اجتماعی که یکی از دامنه‌های آن می‌باشد، فرآیند تحول تدریجی و هماهنگ دین (و نهاد کلیسا) و دولت و جامعه مدنی در جهت ملزومات «ایام» ما است، که در نهایت به «سلطه‌ی دین و کلیسا» بر امور سیاسی و اجتماعی پایان می‌بخشد.

اما «لائیک»، «لائیسیته» و «لائیسیزاسیون»، از خاستگاه دیگری، از مبدایی 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 می شود. با تاسیس و تشکیل «شهر»، واژه های Laos و demos برای نامیدن یک چیز یعنی «مردم» به کار می روند. با این تفاوت که laos به انسان های منفرد یا افراد جدا از هم گفته می شود، در حالیکه demos به «اعضای شهر»، «شهروندان» یا مردمان مجتمع در مجلس شهر یا ecclesia اطلاق می شود. آن «مردمی» که در یونان پنجم پیش از میلاد در polis مجتمع هستند و در polis تعریف، تبیین و هویت دار می شوند. «شهر» یا polis یونانی - آتنی، «مکانی» است که از «شهروندان» تشکیل شده و به «شهروندان» تعلق دارد؛ محل هم - زیستی و هم - ستیزی stasis است. سرانجام، «شهروندان» (به استثنای زنان، بردگان و خارجیان) مردمی هستند که در اداره ی شهر یا امر «شهر - داری» (با خط فاصل میان آن دو، نه به معنای نهاد شهرداری بلکه به مفهوم شهر - اداری، به سان کشورداری، که همان politeia یا «سیاست» یونانی در مفهوم پروتاگوراسی است^{۴۱})، چون افرادی «همسان» homoioi و «برابر» isoi شرکت می کنند.

واژه ی laoī مشتق دیگری از laos است که به مردم عادی جامعه، یعنی عوام، در تمایز با صاحب منصبان اطلاق می گردد و در نوشته هایی که به زبان یونانی در باره ی مصر باستان موجود است، مصریانی را گویند که از کاهنان و مقامات دینی «جدا» یند.^{۴۲}

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

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

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

اما کلیسا یا ecclesia نیز از یونانی برگرفته شده است. در آتن سده ی پنجم پیش از میلاد، این

واژه به مجلس شهر اطلاق می شود و به معنای «فراخواندن» یا «دعوت» است: فراخواندن مردم، دعوت از مردم برای تجمع. در لاتین و در زبان کلیسایی، به معنای تجمع مؤمنین است. اصطلاح فوق از ریشه ی Kaleo بر آمده است که به معنای صدا زدن، سر و صدا، خبر کردن، اعلام کردن، ابراز داشتن است. خود این افعال در زبان لاتین از ریشه ی هند و اروپایی KLE نشات می گیرند که واژه «کلام» در زبان ما نیز احتمالاً از همین ریشه است. بدین سان، «کلیسا» و «کلام» می توانند از یک ریشه باشند.

بخش دیگر جامعه ی کلیسایی و «جدا» از لائیک ها را روحانیون cleres تشکیل می دهند. این واژه از Kleros و Kolaphos یونانی برگرفته شده که به معنای «بُرش» یا جدا شدن ناشی از سرنوشت است. کلیساوتدان یا کارمندان کلیسا، به مثابه ی افرادی که سرنوشت، آن ها را از سایر مؤمنین «جدا» کرده است، بر خلاف لائیک ها، در جامعه ی مسیحی و در ساختار سلسله مراتبی دینی، دارای رتبه، شغل، منصب، مقام، قدرت و نفوذند. آن ها، به نمایندگی از کلیسا، در حکومت و نهاد های دولتی، در انجمن ها و مؤسسات فرهنگی و در نظام تعلیم و تربیت... وظایف اداری، فرهنگی و آموزشی بر عهده دارند.^{۴۳}

سرانجام، «لانیسته»، چون مفهومی سیاسی - اجتماعی که در نیمه ی دوم قرن ۱۹ ابداع می شود، ناظر بر یک گسست سیاسی معین و خاصی است. فرآیندی رادیکال که در طی آن، دولت^{۴۴} و نهاد های عمومی (دولتی) از کلیسا ها «جدا» می شوند. و این «جدایی» بدین معناست که کاملاً به صورت «مستقل» و «خودمختار» - بدون ارجاع به دین یا مذهبی - در اداره ی امور خود عمل می کنند. لانیسته، در آن معنای تاریخی که به ویژه در فرانسه کسب کرده است، از دو رکن تفکیک ناپذیر تشکیل می شود:

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

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

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

وقوع می پیوندد.

بدین سان، «سکولاریسم» و «لایسیته» چون دو «منطق - فرآیند» متفاوت و متمایز، دو مرحله از یک روند واحد را تشکیل نمی دهند و یا دو برهه از یک زمان مشترک نیستند. «سکولاریزاسیون» پس از «لایسیته» به وجود نمی آید بلکه، در معنای «دنیوی شدن» دین و کلیسا، همان طور که اشاره کردیم، از سده های میانی اروپا آغاز می شود. از سوی دیگر، «لایسیته» مبدأ معینی ندارد (چون انقلاب فرانسه در ۱۷۸۹، به تعبیر محمد برقی)، چه هشتاد سال پس از آن واقعه است که جنبش سیاسی و اجتماعی برای تحقق «لایسیته» (اصطلاحی که در این زمان بر سر زبان ها می افتد) در فرانسه شکل می گیرد و در اوایل سده ی بیستم یعنی در ۱۹۰۵ است که قانون موسوم به «جدایی دولت و کلیساها» از مجلس ملی این کشور می گذرد.^{۴۵}

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

«گاهی واژه *laïcité* را با اصطلاح *secular* معادل می گیرند که به هیچ وجه درست نیست. مفهوم *laïcité* اصطلاحی فرانسوی است و در آغاز برای بیان نظام حکومتی برآمده از انقلاب فرانسه به کار رفته است. جز فرانسه، مکزیک و با مسامحه ای ترکیه - که از این حیث، مقلد فرانسه است - هیچ یک از نظام های حکومتی اروپای مسیحی را نمی توان «لایک» خواند».^{۴۶}

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

اصطلاح *laïcité* همان طور که گفتیم و در «آن چیست که لایسیته می نامند؟» به تفصیل توضیح داده ایم،^{۴۷} برای نخستین بار در نوامبر سال ۱۸۷۱ در فرانسه، در یکی از جلسات شورای شهر در حومه ی پاریس که در باره ی «لایسیته در نظام آموزشی» شور می کردند، مطرح می شود. اما در حقیقت، تکوین لایسیته به معنای «عدم دخالت دولت در امور دین و کلیسا»، «جدایی دولت و نهادهای عمومی از ادیان و کلیساها» و «آزادی های مذهبی»، به صورت واقعی و مستمر در جمهوری سوم فرانسه (از ۱۸۷۰ به بعد) و در پی سال ها مبارزات اجتماعی، سیاسی و پارلمانی... انجام می پذیرد. البته در انقلاب فرانسه و در «دوره ی ترور»، ژاکوبن ها علیه کلیسا دست به

اقداماتی رادیکال و لائیک می زنند. اما از یک سو، عمر این دوره بسیار کوتاه بود و از سوی دیگر، با دخالت مستقیم و آشکار در امور دینی، سرکوب و منع آزادی های مذهبی، تخریب اماکن دینی و کلیساها... دولت انقلابی یکی از دو اصل بنیادین لائیسیته یعنی تامین آزادی های دینی و عدم دخالت در امر ایمان را زیر پا می گذارد. پس از دوران انقلاب، مناسبات دولت و دین در فرانسه مراحل پر نشیب و فرازی را سیر می کند. از آن جمله است «توافق نامه»^{۴۸} ناپلئونی یا انعقاد قرار دادی میان دولت امپراطوری با کلیسای کاتولیک وابسته به واتیکان و سپس، در اثر باز گشت سلطنت متحد کلیسا، برقراری مجدد امتیازات کلیسا و تصریح «دین اکثریت» در قوانین پایه ای کشور.

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

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

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

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

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

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

«لائیسیته یا عرفی شدن به معنی جدا شدن مذهب از نهاد های عمومی و واگذاری آن ها به

دولت است». ^{۵۰} «دو مفهوم لائیک و سکولار ... عموماً عرفی ترجمه می شوند». ^{۵۱} «سکولاریسم» یا «نظام عرفی» یا «جدایی دین و حکومت». ^{۵۲} «لائیک» در زبان فارسی به «عرفی» و «خیر دینی» و سکولار به «عرفی» و ... ترجمه شده است. ^{۵۳} «به جای هر دو اصطلاح لائیک و سکولار کلمه ی «عرفی» را برای آن ها به کار می بریم. و از آن روی که در این نوشته کاربرد سیاسی این مفاهیم مورد نظر است، لذا همه جا مقصود مان از این اصطلاحات، جدایی نهاد دین از حکومت می باشد - همان که در غرب تحت عنوان «جدایی کلیسا از حکومت» از آن یاد می شود. ^{۵۴} «اگر پروتستانتیسم در ... آماده کردن (جامعه) برای جدایی دین از حکومت نقشی دارد، همین توجه به امر این جهان است». ^{۵۵} «بدین ترتیب ملاحظه می شود که در غرب، کشورهای مختلف با انگیزه های مختلف و از راه های مختلف مسیر جدایی کلیسا و نهاد های دینی از حکومت و یا به اصطلاح معروف در ایران دین از حکومت را پیموده اند». ^{۵۶}

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

«شاید برابر نهاده ی فارسی «دین جدایی» برای آن (منظور سکولاریزاسیون است) مناسب تر از سایر برابر نهاده ها باشد». «کاربرد های مختلف سکولاریسم: ... ۲- خصوصی سازی دین و جدا کردن آن از زندگی اجتماعی. این کاربرد از سکولاریسم دعوتی است به جدا کردن دین و جامعه ... ۳- نگرشی خاص در مورد نسبت میان دین و قدرت و سیاسی. ذیل این کاربرد می توان از سه کاربرد جزئی تر سخن گفت: ۳،۱: جدایی دین از حکومت (Separation of religion and state). ۳،۲: جدایی دین از دولت (Separation of religion and government). ۳،۳: جدایی دین از امور سیاسی (Separation of religion and politics) ... با نگاهی به کاربرد های مختلف سکولاریسم و مقایسه ی آن با ارکان اندیشه ی دموکراسی می توان گفت که تنها یک شکل از سکولاریسم برای داشتن دموکراسی ضروری است. آن شکل از سکولاریسم هم عبارت است از «جدایی دین از حکومت». ^{۵۷}

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

است):

«توصیف غلطی نیست اگر بگوییم که ما در عصر سکولاریسم زندگی می‌کنیم. پی‌آمدهای ساده‌ی 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. ریشه‌ی سکولاریسم خیلی عمیق‌تر از این هاست. جدایی دین از سیاست (سیاست یا دولت؟) در واقع یکی از ابتدایی‌ترین میوه‌هایی است که از شاخه‌ی آن درخت (سکولاریسم) می‌توان چید».^{۵۸}

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

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

«عرف»، در مفهومی که در فرهنگ و تاریخ ایران کسب کرده است، نه قادر است مضمون شناخته شده ی تاریخی «لایسیته» یعنی دو اصل «جدایی دولت و دین» و «آزادی های مذهبی در

جامعه‌ی مدنی» را بیان کند و نه ترجمان مضمون «سکولاریسم» یعنی «این زمانی» شدن حوزه‌های مختلف اجتماعی، «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، بر خلاف ادعایی که می‌شود، ضرورتاً «غیر دینی» نیست زیرا می‌تواند از ادیان، آیین‌ها و سنن پیشین با خصلتی دینی برآمده باشد و در حقیقت تضاد و تناقضی با دین مسلط حاضر نداشته باشد. در این باره، محمد رضا 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 بر می‌آید، چنین چیزی لزوماً سکولار نیست و می‌تواند از سنت دینی و دین خوی دیگری جز دین مرکز آمده باشد».^{۶۲}

اما خطای بزرگ دیگر، اختلاط «سکولاریسم» و مقوله‌ی «جدایی دولت و دین» است. باید تاکید کنیم که «سکولاریسم» با هر گونه مفهوم «جدایی» (از دین) بیگانه است. در «سکولاریسم»، دولت و نهاد های عمومی از دین و کلیسا هرگز «جدا» نمی‌شوند. مفهوم «جدایی»^{۶۳} 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 - فرآیند» «لایسیسته» یافت می‌شود. در «منطق - فرآیند» «سکولاریسم»، «پیوند» دولت و نهاد های عمومی با دین و کلیسا هرگز قطع نمی‌گردد، لیکن در این جا ما با دولت، نهاد های جامعه مدنی و کلیسایی سروکار داریم که در هم کاری، هم یاری و هم بستگی با هم، خود نیز متحول، متجدد و «امروزی» می‌شوند و در این سیر تحول و تقابل مسالمت آمیز و غیر آنتاگونیستی، دین موضع مسلط خود را در جامعه به تدریج از دست می‌دهد. در مناطقی که روند «سکولاریزاسیون» را طی کرده اند یعنی در کشورهای پروتستان یا چند مذهبی چون دانمارک، آلمان، هلند، انگلستان و... مناسبات دولت و کلیسا (یا کلیساهای) هیچ گاه مبتنی بر «جدایی» و «استقلال» کامل آن ها نبوده و نیست.^{۶۴}

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

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

تصریح کنیم که اگر امروز در مغرب زمین، دو نهاد دولت و دین کاملاً مستقل از یک دیگر 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 کشور های غربی طی بیش از سه دهه پیموده‌اند. اما در همین جا باید تاکید کنیم که این فرجام مشترک و واحد، از مسیر های مختلف و با پیش گرفتن منطق های متمایز و گاه متضاد که به طور عمده در دو منطق - فرآیند «سکولاریزاسیون» و «لایسیزاسیون» مشخص کردیم، حاصل شده است.

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

۳- دریافت های یک سویه از «سکولاریزاسیون»

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

ایراد اساسی مهمی که به بیشتر مطالعات ایرانی در باره‌ی «سکولاریزاسیون» وارد می‌دانیم این است که از این «مفهوم - فرآیند» تاریخی، تعریف و تفسیر واحد و یک جانبه‌ی رایج می‌دهند و طبعاً در پرتو چنین برداشت یک سویه و نا کاملی است که استنتاج های غلطی هم به عمل می‌آورند.

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

را در این «فرمول معجزه آفرین» بگنجانند.

فردریک نیچه دشواری «تعریف» برخی مفاهیم را چنین توضیح می دهد:

«هر مفهومی که در آن نشانه های معنایی فرآیندی کامل خلاصه شده باشد، تن به تعریف نمی دهد. تنها آن چیزی تعریف بردار است که فاقد تاریخ باشد».^{۶۵}

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

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

- عبدالکریم سروش

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

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

«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 می کند: یکی در اندیشه های ما و دیگری در انگیزه های ما. یعنی انسان دانستنی های خود را منحصر می کند به آن چه در این عالم ماده می شود دید و خواند، این می شود سکولاریسم در اندیشه. از آن طرف، انگیزه های ما هم سکولار بشود بدین معناست که انسان فقط برای همین حیات و برای همین معیشت دنیوی و همین دنیا جوش بزند و تمام تلاش خود را معطوف به این امر بکند... معنای سکولاریسم دقیقاً این است».^{۶۸}

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

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

«سکولاریسم چیزی نیست جز علمی و عقلانی شدن تدبیر اجتماع... «علمانیت» به معنای «علمی بودن یا علمی شدن» را باید دقیق ترین ترجمه ی سکولاریسم دانست».^{۷۱}

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

متوسل «به حضورِ خداوند»، سخن از «راه خروج از سکولاریسم» راند:

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

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

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

می دانیم که «سکولاریسم»، از جمله، ریشه در جنبش «اصلاح دین» و «پروتستانتیسم» دارد؛ یعنی در آن برداشت خاص دینی از مناسبات انسان با خدا که مستقیماً به ایمان و وجدان ذهنی هر

فرد، مستقل از 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»^{۷۵} 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، تسجد خدا (در تن مسیح)^{۷۶} هم بر منزلت جهان تاکید دارد و هم بر تمایز آن از خدا. بدین سان، «سکولاریزاسیون» می تواند چون تداوم «لوهیت زدایی از جهان توسط خدا»^{۷۷} در طی زمان، به نظر آید. جهانی که به دست انسان ها سپرده شده است و در نتیجه باید بنا بر علل و عوامل عینی و واقعی اش، شناخته شود، از لحاظ سیاسی توسط دولت و با استفاده از راهکارها و فن آوری های زمانه اداره و سازمان دهی شود ... در این جاست که می توان از مسیحیت یا یهودیتی سخن راند که با تاکید بر خودمختاری انسان ها در این جهان - در «حضور» خدای مسیحی یا یهودی و نه در «برابر»، در «غیاب» و یا در «مرگ خدا» - به «دین خروج از دین»^{۷۸} در می آید.

— سید جواد طباطبایی

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

«نکته اساسی در تمایز میان اسلام و مسیحیت این است که مسیحیت، به گونه ای که در نخستین

سده های تاریخ این دین تدوین شد، به خلاف اسلام که دیانت دنیا هم بود، دیانت «دنیا» نبود و همین امر موجب شد که مسیحیت، به عنوان دینی «قدسانی» و فراگیر، نتواند دنیا را در استقلال آن و در تعادلی با آخرت مورد توجه قرار دهد.^{۷۹}

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

«الهیات مسیحی... مکانی در بیرون ساحت «قدسانی» را به رسمیت نمی شناخت و همین امر موجب شد که در سده های میانه ی متاخر، مسیحیت، با تجدید نظری در مبانی فهم خود، نسبت میان دین و دنیا - یا شرع و عرف و عقل و ایمان - را مورد توجه قرار دهد. در واقع، آن چه *sécularisation* خوانده شده، جز بازاندیشی (منظور، بازاندیشی توسط الهیات مسیحی است) نسبت دین و دنیا، شناسایی اصالت و استقلال دنیا و قلمرو عرف نسبت به «دین» و ایجاد تعادلی میان آن دو ساحت حیات نیست».^{۸۱}

«*sécularisation* دوره ای جدید در تاریخ مسیحیت و الهیات مسیحی آغاز شد... *sécularisation* آغاز دوره ای نو در تاریخ مسیحیت و حادثه ای بود که راه تحول آتی را باز کرد».^{۸۲}

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

جواد طباطبایی، به خلاف محمد برقی، عبدالکریم سروش یا محمد رضا نیکفر که دامنه ی «دینی» سکولاریزاسیون («دنیوی شدن مسیحیت») را مورد توجه و تأمل خود قرار نمی دهند، به راستی بر این جنبه از قضایا (گر چه کمی با عراق) تأکید می ورزد. اما اشکال بحث او در این جا نیست و پاسخ محمد رضا نیکفر به او و حسن حنفی نیز قانع کننده نیست، زیرا که این پاسخ، خود، هم چنان بر درک یک سویه ای از «سکولاریسم» استوار است و افزون بر این می خواهد تنها با سلاح «سکولاریزاسیون» به جنگ مخالفان یا منتقدان آن در جهان اسلام رود، کاری که از این طرق،

ناممکن است.

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

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

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

از این گذشته، به علت ابهام «سکولاریزاسیون» و چند معنایی این مقوله که جنبه ی «دینی» آن یکی از مبانی اش می باشد، مساله انگیز مناسبات دولت و دین در «جهان اسلام» (و در ایران) را نمی توان، صرفاً، با سلاح مفاهیمی چون «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون»، حل و فصل نمود. از

این روست که، به باور ما، در حوزه ی مناسبات دولت و دین و مساله ی «جدایی» آن دو، جدل با سلاح مفهومی «لایسیته» و از سنگر مفهومی «لایسیته»، بسی کاراتر و بُرنده تر خواهد بود.

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

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

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

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

«قلمرو من به این جهان تعلق ندارد».^{۸۶}

پس در ترمینولوژی مسیحی، «سده» soeculo ناظر بر فاصله ی ژرف میان دو جهان است: از یکسو، قلمرو مسیح که روحانی و مقدس و از سوی دیگر، جهان حاضر که ناسوتی،^{۸۷} دنیوی و غیر مقدس است.

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

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

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

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

دوماً، سید جواد طباطبایی «سکولاریزاسیون مسیحی» مورد تاکید به سزای خود را نیز صرفاً در فرآیند گذار از قلمرو قدسانی به قلمرو دنیوی خلاصه می کند؛ بی آن که مضامین چندگانه و مختلف آن در غرب را مورد تامل قرار دهد. در نتیجه او با ساده پنداری **شگفت انگیزی** می تواند مدعی شود که مسأله ای به نام سکولاریزاسیون در ایران (یا در جهان اسلام) وجود ندارد!! زیرا «سکولاریزاسیون» به زعم او چیزی نیست جز «دنیوی شدن» مسیحیت در غرب و چون اسلام، به خلاف مسیحیت، از ابتدا «دین دنیا» بوده و هست، پس در نتیجه نیازی نیز به «سکولار» شدن مجدد ندارد. اما بحث اصلی در این جاست که «سکولاریزاسیون مسیحی» در مغرب زمین را نباید صرفاً و

به تنهایی در تحول مسیحیت از «دین آخرت» به «دین دنیا» خلاصه کرد. آن چه که سید جواد طباطبایی به درستی «بازاندیشی نسبت دین و دنیا» توسط الهیات مسیحی می نامد ولی مضمونش را هیچ گاه باز نمی کند، از جمله شامل دگرش و تحول نظری این الهیات در زمینه ی نگاه و برخوردش به مناسبات مذهب و کلیسا یا کشور- داری و اداره ی امور جامعه است، یعنی به گونه ای، پذیرش استقلال و خود مختاری ساحت دولت و قانون گذاری از قیومیت دین و کلیسا، توسط الهیات مسیحی است. و این همان ویژگی اساسی در مسیحیت (پذیرش استقلال و خودمختاری دولت و کشور داری از قیومیت دین) - و غایب در اسلام - است که «مسیحیت» را، بنا بر گمان عده ای، «دین خروج از دین» می سازد. و درست این همان جنبه ی مهمی است که سید جواد طباطبایی و همه ی کسانی که از بی نیازی اسلام به «سکولاریسم» سخن می رانند، در تعریف و تفسیر خود از «سکولاریزاسیون غربی» مورد نظر قرار نمی دهند. چه در غیر این صورت، آن ها ناگزیر باید نشان دهند که چنین مضمونی از «سکولاریزاسیون دینی» یعنی تحول مبانی نظری الهیات دینی در جهت تن دادن به «پس نشستن دین از امر دولت - مداری و کشور- داری» و پذیرش «خودمختاری و استقلال امر دولت و قانون گذاری نسبت به احکام دینی»... در اسلام نیز وجود دارد... اما این ادعایی است که حتا تخیلش در اسلام بسی دشوار است.

— مراد فرهاد پور

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

«"مقصود از سکولاریزاسیون توضیح و توصیف انتقال سرزمین هایی به زیر سلطه ی اقتدارات

سیاسی غیر روحانی بود که پیشتر تحت نظارت کلیسا قرار داشت.^{۸۹} البته در این عبارت نه چندان سلیس، درست تر آن است که به جای «سرزمین ها» بخوانیم «زمین ها» یا «ملاک» ...».

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

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

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

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

«روشنگری هرگز جریان یکدستی نبود و به ویژه از لحاظ نسبتش با دین و تفکر دینی، شکل تحقق و پیامدهای آن در آلمان، فرانسه و انگلیس متفاوت بود. فقط در فرانسه بود که تقابل فلسفه ی روشنگری با کاتولیسیسم اهمیتی مرکزی یافت و زمینه را برای نزاع سکولاریسم و روحانیت گرایي فراهم آورد».^{۹۰}

با توجه به آنچه که تا کنون در باره ی «سکولاریزاسیون» گفته ایم، کوشش مراد فرهاد پور در تبیین «جوهری تاریخی» و «مضمونی اقتصادی» برای این پدیده را تلاشی بیهوده می انگاریم. زیرا

که «سکولاریزاسیون» یک «جوهر تاریخی» و یک «مضمون اقتصادی» ندارد بلکه بنا بر «مکان‌ها» و «زمان‌های» گونه‌گون تظاهر و تکوینش؛ معنا‌ها، مضمون‌ها و فرآیندهای متفاوتی کسب کرده است که تا کنون سه مفهوم-فرآیند آن را تمیز و توضیح داده ایم:

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

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

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

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

در پایان سده شانزدهم میلادی، اصطلاحات *séculariser* (۱۵۸۶) و *sécularisation* (۱۵۸۹) چون واژگانی نو^{۹۱} در زبان فرانسه ظاهر می‌شوند. فرهنگ لغت فرانسه به سال ۱۶۹۰، «سکولاریزاسیون» را اقدامی از سوی اتوریتته 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 می‌فروشد.^{۹۲}

سپس در متن اختلاف‌ها و جنگ‌های مذهبی است که این اصطلاح به ویژه وارد سیاست و تاریخ آلمان می‌شود؛ هنگام مذاکرات صلح وستفالی^{۹۳} در سال ۱۶۴۸ که به جنگ سی ساله میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها خاتمه می‌دهد. در جریان مذاکرات، میانجی‌فرانسوی، لونگوویل،^{۹۴} پیشنهادی مبنی بر «سکولاریزه» کردن تعدادی از قلمروهای متعلق به کلیسا را مطرح می‌کند.

سپس در پایان سده هجدهم، واژه ی «سکولاریزاسیون» را در مناسبت با رفرم‌های امپراطور «روشنگر» اتریش، ژوزف دوم،^{۹۵} 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 که این واژه را به یک مقوله‌ی سیاسی متداول و بحث انگیز در اروپا تبدیل کرد، اقداماتی بود که در سال ۱۸۰۳، در پی شکست امپراطوری پروس از ناپلئون، تحت عنوان «سکولاریزاسیون» انجام گرفت. در این جنگ، 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 به خاطر جلب حمایت یا بی‌طرفی آن‌ها، ناپلئون، طبق قرارداد لونویل،^{۹۶} دست به «سکولاریزاسیون»‌هایی می‌زند. بدین ترتیب که مالکیت تعدادی از سرزمین‌های کلیسایی را به پرنس‌های پروتستان آلمان انتقال می‌دهد.

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

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 اتوریته کلیسایی انجام می‌گیرد و در نتیجه ضرورتاً مفهوم «سلب مالکیت» یا «خلع‌ید» از کلیسا با مضمون اقتصادی گذار به سرمایه داری را ندارد.

دوماً، «سکولاریزاسیون»‌های بزرگ در آلمان و دیگر مناطق پروتستان (اتریش، شمال اروپا) را نباید یک سویه، «گذار از فئودالیسم به سرمایه داری» و «ظهور جامعه‌ی بورژوایی» تلقی کرد؛ با این که در این دوران تاریخی، اغلب پدیده‌ها بر زمینه‌ی چنین فرآیندی قرار می‌گیرند. فرایندی که یکدست نبوده، جنبه‌های گونه‌گون و گاه متضادی نیز دارند. «سکولاریزاسیون» در این جا، به واقع، به معنای جا به جا شدن مالکیت فئودالی از دستی به دستی دیگر، از فئودالیت کلیسایی (غیر موروثی) به فئودالیت پرنسی (موروثی) است. «سکولاریزاسیون»‌ها در آلمان، در پی صلح وستفالی و یا قرارداد لونویل، به خاطر زیان‌هایی که پرنس‌های آلمانی دیده بودند، انجام می‌گرفت. از سوی دیگر، اسقف‌ها به پروتستان‌تیسیم می‌گراییدند تا به عنوان پرنس یا متنفذ محلی، قلمروی کلیسای روم را به مالکیت موروثی خود در آوردند. از این منظر، «سکولاریزاسیون» را می‌توان «موروثی کردن املاک کلیسایی» نامید؛ چه بدین وسیله، مالکیتی که به «تن مسیح» و «جامعه‌ی مومنین» (تعریف دینی - مسیحی از کلیسا) تعلق داشت، جنبه‌ی ازلی خود را از دست می‌داد و به این معنا

«دنیوی» و «ناسوتی» یعنی «سکولاریزه» می‌گردید.

سوماً، نه «سکولاریسم» و نه «روشنگری» در غرب هیچ گاه 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»!^{۹۷}

از سوی دیگر، اقدامات انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۹) بر علیه روحانیت‌گرایی در سلب مالکیت از کلیسا را باید نوع ویژه‌ای از «سکولاریزاسیون» دانست. در این جا دولت انقلابی به خاطر تثبیت خود به عنوان دولت ملی و تجسم «حاکمیت ملی» و برای تامین نیازهای مالی‌اش، مایملک کلیسا را به تصرف خود در می‌آورد. در این جا، اسقف‌ها «سکولار» نمی‌شوند تا زمین‌های کلیسای روم را به چنگ آورند، بلکه دولت، راساً و آمرانه، قلمرو کلیسا را مصادره می‌کند. در این جا، سلب مالکیت از کلیسا را به راستی می‌توان بخشی از فرآیند طولانی‌تکوین دولت مدرن بورژوایی در «جدایی» و «استقلال» از کلیسا نامید.

۴- برداشت‌های بسیط و اختیاری از «سکولاریسم» و «لایسیته» (محمد رضا نیکفر، ابوالحسن بنی صدر)

در مورد کاربرد «سکولاریزاسیون»، عده‌ای بر این نظرند که این مقوله را در طول تاریخ، «پُر‌بار» کرده‌اند و بیش از ظرفیت و توانش از آن بار کشیده و می‌کشند. در نتیجه، مفهوم کارایی‌اش را از دست داده و چندان قابل استفاده نیست. انتقاد ما به پاره‌ای از نظریه پردازی‌های ایرانی پیرامون «سکولاریسم» یا «لایسیته» در همین راستاست. برخی، در «بازی» با مفاهیم، آزادی‌های بی‌حد و حصری به خود می‌دهند، بطوریکه دریافت بسیط، اراده‌گرا، اختیاری و شخصی‌آن‌ها از پدیده، سبب مخدوش شدن و حتا محو شدن معنای اصلی آن می‌گردد.

«طرح یک نظریه‌ی بومی در باره‌ی سکولاریزاسیون»، از محمد رضا نیکفر و «شکست لایسیته؟» از ابوالحسن بنی صدر، دو نمونه‌ی شاخص از برداشتی بسیط و اختیاری، اولی از «سکولاریزاسیون» و دومی از «لایسیته» است که در زیر مورد توجه قرار می‌دهیم.

- محمد رضا نیکفر

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

«روش مقاله ... بازاندیشی مفهوم سکولاریزاسیون از اندرون موقعیت وجودی-تاریخی کنونی انسان خطه ی فرهنگی ماست».^{۹۸}

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

«سکولاریزاسیون در حیطه ی فرهنگی ما یعنی آزادی زن ... جایگاه واقعی تاریخی پرسش سکولاریزاسیون و پاسخگویی به آن در ایران امروز پرسمان آزادی، عدالت و پیشرفت است و بحث سکولاریسم یکی از مقدمه های بحث گرد هر یک 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 می شود از روند تاریخی ای که مشخصه های عمده ای از آن با این سه نکته به بیان در می آیند.»

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

«وجود پدیده ای به نام قانون و نظام قانونی، لغو مجموعه ای از امتیازهای سنتی، وجود

دستگاه آموزش متمایز از نظام حوزوی، مراقبت نسبی بر امر گردش پول، تمرکز اعلام شده قدرت قهری در دست دولت، حضور نسبی زنان در جامعه، چیرگی نسبی بر نظام خان-خانی و بسیاری چیزهای دیگر، بنا بر زاویه دید گشوده شده، نمود های سکولاریزاسیون هستند. سکولاریزاسیون به عنوان مفهومی حقوقی جنبه ای از روند لغو امتیاز های سنتی را... نامگذاری می کند و در ادامه در همین راستا، سویه ی مهمی از روند شکل گیری دولت مدرن می شود.»

«سکولاریزاسیون فرع مساله ی تکوین دولت مدرن است.»

«قانونیت در نهایت مبتنی بر برابر دانی زن و مرد و مشارکت برابر آنان در گزارش و اجرای قانون است. اگر زمانی می توانستیم به گوییم سکولاریزاسیون در نزد ما با یک کلمه معنا شدنی است، و آن معنا کلمه قانون است.»^{۹۹}

از این طرح، سه ایراد اساسی می توان گرفت:

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

ایراد دوم در آن جاست که دریافت بسیط، نامحدود و فراگیرنده از «سکولاریزاسیون» و

«بارکردن» بیش از اندازه ی آن باعث می گردد که معنای نخستین و اصلی این مقوله در لابلای انبوهی از مقوله ها و پدیده های دیگر، اگر نه محو ولی حداقل کدر، کم رنگ و یا گم شود. به عبارت دیگر، بیم آن می رود که این همانی شدن با شمار فراوانی از مباحث دیگر چون پیشرفت، دموکراسی، برابری، گردش پول و غیره، بر یکی از مبانی مرکزی و اصلی «سکولاریزاسیون» - و البته نه تنها مبنای مرکزی و اصلی آن - که مناسبات دین و دنیا باشد، سایه افکند؛ آن را کنار یا پس زند.

سرانجام ایراد سوم ما این است که مفهوم «سکولاریزاسیون» چنان «توانا» و «شفاف» نیست که به یاری آن بتوان «نظریه ی مدرنیته» ی ایرانی (و یا حتی نظریه ی «جدایی دولت و دین») را تبیین و تدوین کرد. «سلاح مفهومی» «سکولاریزاسیون» برای چنین آزمونی کارایی لازم را ندارد. «سکولاریزاسیون»، مفهوم چند معنادار و پُر ابهامی است و همان طور که نشان دادیم، یک پا در الهیات مسیحی «دنیوی» شده دارد و یک پا در مبانی خردگرا و غیر دینی روشنگری؛ از این رو تن به هیچ «ترتیبی» که به خواهد او را در چهارچوب معین یکی از آن دو محبوس کند، نمی دهد.

- ابوالحسن بنی صدر

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

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

مقاله ی نامبرده، در دو بخش است. با ماجرای قانون منع علایم آشکار دینی از جمله حجاب اسلامی در مدارس دولتی فرانسه، آغاز می شود و سپس با «خاصه های» مختلف «لائیسیته» ی

«ابداعی» مولف، ختم می شود. ابتدا فراز هایی از بخش دوم را نقل و بررسی می کنیم و سپس اشاره ای کوتاه به موضوع اول خواهیم کرد (تاکیدات از من است):

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

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

«خاصه های زیر را می توان برای لایسیته بر شمرد:

خاصه اول آن می تواند عبارت باشد از... جنبش آزادی انسان از قدرت... پایان گرفتن رابطه

قوا میان بنیادها و باقی نگذاشتن محل برای سلطه یکی بر دیگری و تامین همکاری آن ها به قصد الغای سانسورها برای دست یابی به تامین بی طرفی دولت در آن چه به باورها و اندیشه ها و اطلاعات مربوط می شود... تا که جریان آزادی اندیشه ها و جریان آزادی اطلاعات برقرار شود...

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

خاصه سوم: خسونت زدایی دایمی...

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

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

خاصه ششم: اشتراک و همبستگی است.

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

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

«برابری در کار و در رجوع به قاضی و واقعی بودن برابری ها»... این ها همه اکثراً هیچ ربطی به «لایسیسته» ندارند.

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

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

در پیش گفتیم که «لایسیسته»، در مفهوم تاریخی ای که به ویژه در فرانسه کسب کرده است، از دو رکن **تفکیک ناپذیر** تشکیل شده است: دولت از یک سو، آزادی های مذهبی را تامین و تضمین می کند و در امور ادیان و نهاد های مذهبی - که مستقل از دولت اند - دخالت و اعمال نفوذ نمی کند و از سوی دیگر، **هیچ دینی را تبلیغ نمی کند و (در قانون اساسی خود) به رسمیت**

نمی شناسد و برای هیچ مذهبی امتیازی قایل نمی شود، ولو این که مذهب اکثریت مردم باشد. و در ضمن، تصریح کردیم که پیش شرط «جدایی» دولت و دین، جدایی دیگری است که «جدایی» دولت و جامعه مدنی می نامند که در عصر جدید، همراه با انکشاف مناسبات سرمایه داری و «مدرنیته»، شکل می گیرد.

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

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

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

کلمه، «لائیک» به شمار نمی آیند. علاوه بر این، به یک دلیل دیگر نیز این رژیم ها را نمی توان «لائیک» دانست: در این سیستم ها، پیش شرط «لائیسیت» که «جدایی دولت و جامعه مدنی» باشد، به دلیل دیکتاتوری تک حزبی یا استبداد و در نتیجه به علت فقدان یک جامعه ی مدنی آزاد، هنوز پدیدار نشده است.

«لائیسیت» بدین سان، نه تنها «دین ستیز» نیست بلکه به عکس، حتا «مناسب ترین» شرایط را برای رشد و تکوین دین در جامعه - در استقلال از دولت - فراهم می آورد. از این روست که مارکس، در دوران نقد فلسفی اش (۱۸۴۳ - ۱۸۴۷ و به ویژه در دوره ی «عزلت کروژناخی»^{۱۱})، پارادوکس جالبی طرح می کند. او می گوید که «دولت لائیک»، دولتی که هیچ دینی را به رسمیت نمی شناسد، دولت «مسیحی ناب» است. دولت «مسیحی ناب»، دولتی است که «ترجمان لائیک و انسانی مبانی بشری ای است که مسیحیت بیان اغراق آمیز آن است» و نه آن دولت دین سالاری که دین را پایه و اساس کار خود قرار می دهد. نقل فراز هایی از این «خلاف عرف» گویی مارکسی در این جا، برای بحث ما، خالی از فایده نیست (تاکیدات از من است):

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

دولت به اصطلاح مسیحی نفی مسیحی دولت است، اما مسلماً تحقق سیاسی مسیحیت نمی باشد. دولتی که هنوز به مسیحیت به شکل دین معترف است، دولتی است که هنوز به شکل سیاسی به آن اعتراف ندارد زیرا که هنوز نسبت به آن به شکلی دینی رفتار می کند. چنین دولتی هنوز تحقق حقیقی بنیاد بشری دین نیست، زیرا به پذیرفتن شکل غیر واقعی و تخیلی این هسته بشری ادامه می دهد. دولت به اصطلاح مسیحی یک دولت ناقص است و مسیحیت به عنوان مکمل و تقدیس

این نقص، عمل می‌کند. لذا دین الزاماً به وسیله‌ای برای دولت تبدیل می‌شود. دولت به اصطلاح مسیحی دولتی است ریاکار... دولت به اصطلاح مسیحی برای تکمیل خود، به عنوان یک دولت، به دین مسیحی احتیاج دارد. دولت دمکراتیک، دولت حقیقی، برای تکمیل سیاسی خود احتیاج به دین ندارد، برعکس، می‌تواند دین را جدا کند، زیرا بنیاد بشری دین در آن به شیوه دنیوی تحقق می‌یابد.^{۱۰۲}

و اما راجع به بخش دیگر مقاله «شکست لائیسیته؟» در باره‌ی ماجرای «حجاب اسلامی» در فرانسه، ما پیش از این در این مورد و در دفاع از لائیسیته به مثابه‌ی دستاورد مهم تاریخی مردمان این کشور، اظهار نظر کرده‌ایم.^{۱۰۳} با این که موضوع خارج از بحث کنونی ما است، اما در رد برخی احکام غیر واقعی و نادرست مقاله، لازم می‌دانیم که به اختصار توضیحاتی بدهیم. ابوالحسن بنی صدر مدعی است که:

«اقدام حکومت شیراک، هم گزارش‌گر شکست لائیسیته است و هم بیان‌گر استبداد لائیسیته و هم شکست عمومی لیبرالیسم را گزارش می‌دهد. در حقیقت قرار بود دولت و مدرسه بی‌طرف بمانند و حالا از دانش آموز می‌خواهند بی‌طرف بشود. آیا آقای شیراک نمی‌داند که انسان بدون اندیشه راهنما وجود ندارد؟ آیا او نمی‌داند که هیچ استبدادی موفق به ایجاد انسان خنثی نگشته است؟ لائیسیته خود مرام نیست. قرار بود زمینه را آماده کند تا علم مرام بگردد.»

«ماتاریا حجاب را واجب می‌داند و بی‌حجابی را اعمال خشونت جنسی به مسلمانان و حکومت شیراک حجاب را حرام و «حجاب را اعمال خشونت بر فرانسوی‌ها می‌انگارد». یکی بی‌حجابی را ممنوع می‌کند و دیگری حجاب را».^{۱۰۴}

مطالب فوق پاسخ‌هایی را می‌طلبند:

- قانون منع علائم آشکار دینی، چون حجاب اسلامی، کیپا^{۱۰۵} یهودی و یا صلیب مسیحی، تنها شامل مدارس دولتی (ابتدایی و متوسطه) می‌شود و نه مدارس خصوصی، شهر یا جامعه.

- «اقدام» نام برده، عمل خود سرانه‌ی ژاک شیراک، رئیس جمهور فرانسه، نبوده بلکه ماده‌ی قانونی‌ای می‌باشد که در دو مجلس ملی و سنای فرانسه با رای اکثریت بزرگ و شکننده‌ی نمایندگان منتخب مردم، اعم از راست، میانه و چپ، به تصویب می‌رسد.

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

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

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

عقاید فلسفی، دینی و غیر دینی است، اما نمی تواند محل تظاهر مذهبی و یا Communautarisme^{۱۰۷} باشد.

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

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

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

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

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

(مصطفی ملکیان، علی رضا علوی تبار)

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

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

در فراز های زیر تاکیدات از نگارنده است:

مصطفی ملکیان

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

ناسازگاری نداشته باشد؛ چون مردم هم می گویند، ما همین را می خواهیم».^{۱۰۹}

علی رضا علوی تبار

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

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

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

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

مصطفی ملکیان و علی رضا علوی تبار، هر دو، پس از گذشت بیست و شش سال از تجربه ی منفی، شکست خورده و مصیبت بار حکومت دینی در ایران، باز هم یک حکومت دینی تجویز می کنند؛ اما حکومتی که «مشروعیت» خود را، این بار، از رأی دموکراتیک مردم کسب کرده باشد. آنها بین دموکراسی و حکومت دینی مورد نظرشان، ناسازگاری نمی بینند، چون «مردم هم

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 علی رضا علوی تبار بین حکومت دینی دلخواه خود و «دموکراسی» در معنای وسیع کلمه - دموکراسی سیاسی، اجتماعی و 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 یکسویه 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/بدی" (علی رضا علوی تبار) - از پشتوانه‌ی رای دموکراتیک مردم برخوردار باشد، دیگر نیازی به «سکولاریسم» ندارد (علی رضا علوی تبار) و یا با مبانی «سکولاریسم» مورد نظر، ناسازگار نمی‌باشد (مصطفی ملکیان). در این جا، از یکسو، دو مقوله باهم 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»، همان طور که پیش از این تصریح کرده ایم، در یک مفهوم اصلی اش، ناظر بر مناسبات دین و دنیا است: دینی که دنیوی می‌شود و دنیایی که مستقل و خودمختار از قیمومیت دین می‌گردد. در این میان، به ویژه امر دولت مداری از حوزه‌ی تسلط و قیمومیت دین «خارج» می‌شود. بدین سان، «سکولاریسم» (و به طریق اولی لائیسیته)، نافی هر گونه «حکومت دینی» است، صرف نظر از شکل انتخابی دموکراتیک حکومت آن که نه موضوع «لائیسیته» است و نه «سکولاریسم».

به طور کلی، هیچ رابطه‌ای میان «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» از یکطرف 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 می خواهند یا نه... هیچ یک از این پرسش ها، به طور مشخص، پرسش و مشغله ی «سکولاریسم» یا «سکولاریزاسیون» را تشکیل نمی دهند.

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

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

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

از آن چه که رفت چه نتیجه می توان گرفت؟

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

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

«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» یکسو نگری‌ها و یا فراگیر نگری‌ها یعنی در واقع مخدوش و یا حتا محو می‌شود و آن معنا عبارت است از «خروج از سلطه‌ی دین».

سرانجام، مقوله‌ها و پدیدارهایی چون «سکولاریزاسیون»، «لایسیته»، «عرف»، «دمکراسی»، «دنیوی شدن»، «جدایی دولت و دین»، «حکومت دمکراتیک دینی»... بدون توجه به تمایزات و تناقضات شان، در یک کوشش جا به جا کننده، یکسان کننده یا سازگار کننده، که گاه ناممکن و عبث می‌باشد، درهم و برهم، آمیخته می‌شوند...

حاصل آن که در این آشفتگی، اختلاط و التقاط عمومی، نزد بیشتر صاحب نظران مورد مطالعه‌ی ما، ولی نه در بین همه‌ی آن‌ها (چون محمد رضا 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 دگر نیز دارد: در خود مقوله‌ی «سکولاریزاسیون»! در طول این نوشته به این موضوع اشاره کرده ایم و برخی جوانب آن را را نیز نمایان ساخته ایم.

گفتیم که «سکولاریزاسیون» مقوله‌ی پارادگمال و «پر باری» است. هم ریشه‌ی مسیحی - کلیسایی - حقوقی دارد و در معنایی مبین «دنیوی شدن» مسیحیت است و هم رشته 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 برنامه سیاسی، مطرح می‌شود و از سوی دیگر، به منزله‌ی «انتقال» مضمون‌ها، طرح‌ها و مُدل‌های تکوین یافته در ساحت دینی (مسیحی) به عصر کنونی - که به «قضیه‌ی سکولاریزاسیون» معروف است - «نوین» بودن «عصر نوین» را زیر سوال می‌برد.

بدین سان، نامعلومی و ابهام «سکولاریزاسیون»، این مقوله را به یکی از موضوع‌های جدل برانگیز اندیشه‌ی سیاسی، جامعه‌شناسی دینی و به ویژه فلسفه‌ی سیاسی بدل کرده است. از هگل که، پیرامون «گیتی‌گرایی» Verweltlichung 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 «نا اندیشه‌ی سرگردان» می‌خواند و یا دریدا

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

یاد داشت ها

۱ - Théocratie

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

دین. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* ؛ افسون زدایی از جهان - یک تاریخ نگاری سیاسی

۳ - Cléricalisme : یا روحانیت گرایی

۴ - رجوع کنید به «آن چیست که لایسیته می نامند؟» گفتار پنجم - طرحی نو - انتشارات «شورای موقت سوسیالیست های چپ ایران» - شماره ۸۹ تیر ۱۳۸۳.

۵ - Théologie politique

۶ - Emancipation

۷ - در «طرحی نو»، شماره های: ۷۹ تا ۹۱.

۸ - «سکولاریزم از نظر تا عمل» - محمد برقی - نشر قطر.

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

۱۰ - «معنا و مبنای سکولاریسم» - عبدالکریم سروش - مجله کیان - شماره ۲۶ - ۱۳۷۴.

۱۱ - «طرح یک نظریه ی بومی در باره ی سکولاریزاسون» - محمد رضا نیکفر - مجله آفتاب شماره ۲۷ - تیر ۱۳۸۲.

- ۱۲ - «شکست لائیسیتیه؟!» - اوالجسن بنی صدر - انقلاب اسلامی شماره ۵۱۴ و ۵۱۵ دی - بهمن ۱۳۸۲.
- ۱۳ - «دیباچه ای بر نظریه ی انحطاط ایران» - سید جواد طباطبایی - نشر نگاه معاصر.
- ۱۴ - «نکاتی پیرامون سکولاریزم» - مراد فرهاد پور - کیان شماره ۲۶ - ۱۳۷۴.
- ۱۵ - «سکولاریسم و دموکراسی - مورد جمهوری اسلامی ایران» - علی رضا علوی تبار - مجله آفتاب شماره ۳۳ - اسفند ۱۳۸۲.
- ۱۶ - «سکولاریسم و حکومت دینی؟!» - مصطفی ملکیان - کتاب «سنت و سکولاریسم» - مؤسسه فرهنگی صراط - ۱۳۸۲.
- ۱۷ - رجوع کنید به «آن چیست که لائیسیتیه می نامند؟!» گفتار دوم و پنجم - طرحی نو - شماره های ۸۱ و ۸۹ - آبان ۸۲ و تیر ۸۳.
- ۱۸ - Emile Durkheim (۱۸۵۸ - ۱۹۱۷) ؛ جامعه شناس فرانسوی.
- ۱۹ - Alain Touraine ؛ جامعه شناس معاصر فرانسوی.
- ۲۰ - Renaissance
- ۲۱ - پروتستانتیسم Protestantisme از فعل Protester به معنای اعتراض کردن.
- ۲۲ - به فرانسه : Les lumières و به آلمانی : Aufklärung
- ۲۳ - Hans Blumenberg - فیلسوف معاصر آلمانی - اثر مهم او: *Die legitimität der neuzeit* - مشروعیت عصر نو.
- ۲۴ - Ernst Hartwig Kantorowicz (۱۸۹۵ - ۱۹۶۳) - تاریخ دان آلمانی متخصص قرون وسطی - تألیف مهم او: *The King's Two Bodies, A Study in Mediaeval polical Theology* - دو پیکر پادشاه، پژوهشی در الهیات سیاسی قرون وسطی.
- ۲۵ - Karl Löwith (۱۸۹۷ - ۱۹۷۳) - فیلسوف آلمانی - از آثار مهم او: *Von Hegel zu Nietzsche* از هگل تا نیچه - *Meaning in History* معنای تاریخ.
- ۲۶ - Carl Schmitt (۱۸۸۸ - ۱۹۸۵) - حقوق دان و فیلسوف سیاسی آلمانی - اثر مهم او: *Théologie politique* - الهیات سیاسی
- ۲۷ - Max Weber (۱۸۶۴ - ۱۹۲۰) - جامعه شناس آلمانی و حقوق دان. از آثار او: *اتیک پروتستان و روح سرمایه داری* - *اتیک اقتصادی ادیان جهانی*.
- ۲۸ - Leo Strauss (۱۸۷۹ - ۱۹۷۳) - فیلسوف سیاسی آلمانی و مورخ فلسفه ی آلمان. ا. آثار مهم او: *Le testament de Spiniza. Ecrits de Leo Strauss sur Spinoza et le judaïsme* ؛ وصیت نامه اسپینوزا؛ مکتوبات لئو استراس در باره ی اسپینوزا و یهودیت - *La Renaissance du rationalisme politique classique* ؛ نوزایش خردگرایی سیاسی کلاسیک.
- ۲۹ - Ernst troeltsch (۱۸۶۵ - ۱۹۲۳) - فیلسوف آلمانی، استاد الهیات پروتستان در دانشگاه هایدلبرگ. اثر مهم او: پروتستانتیسم و مدرنیته.
- ۳۰ - Friedrich Gogarten (۱۸۸۷ - ۱۹۶۷) - یزدان شناس و پاستور پروتستان آلمانی - اثر مهم او: *Destin et espérance des temps modernes. La sécularisation comme problème théologique*

سرنوشت و امید عصر مدرن. سکولاریزاسیون به مثابه ی مساله ی یزدان شناسانه .

۳۱- برقی، همان، ص ۳۵.

۳۲- برقی، همان، ص ۴۰-۶۵.

۳۳- برقی، همان، پیشگفتار ص ۱۱.

۳۴- برقی، همان، ص ۱۷.

۳۵- برقی، همان، ص ۳۵.

۳۶- برقی، همان، ص ۴۵.

۳۷- برقی، همان، ص ۷۰.

۳۸- برقی، همان، ص ۷۸.

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

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

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

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

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

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

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

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

۴۶- طباطبایی، همان، ص ۳۲۱.

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

۴۸- Le Concordat

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

۵۰- برقی، همان، ص ۱۷.

۵۱- برقی، همان، ص ۱۷-۱۸.

۵۲- برقی، همان، ص ۱۹.

۵۳- برقی، همان، ص ۳۵.

۵۴- برقی، همان، ص ۳۹-۴۰.

۵۵- برقی، همان، ص ۷۰.

۵۶- برقی، همان، ص ۶۵.

۵۷- علوی تبار، همان، ص ۸۱.

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

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

۶۰- فرهنگ معاصر عربی- فارسی، آذرتاش آذرنوش.

۶۱- Dictionnaire arabe-Français A.B. Kazimirski

۶۲- نیکفر، همان، ص ۲.

۶۳- Séparation

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

۶۵- نیچه، تبار شناسی اخلاق، ترجمه ی داریوش آشوری- مؤسسه انتشارات آگاه- ص ۱۰۰. با اصلاحاتی از من در مقایسه با متن

فرانسوی: Généalogie de la morale in O.C. t. 7, 1971, trad. Fr. I. Hildenbrand et J. Gratién p. 271

۶۶- Sémiotique

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

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

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

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

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

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

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

۷۴- Autonomie

۷۵- Mondanisation

۷۶- Incarnation

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

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

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

۷۹ – طباطبائی، همان؛ ص ۳۱۹.

۸۰ – طباطبائی، همان؛ ص ۳۲۱.

۸۱ – طباطبائی، همان؛ ص ۳۲۱.

۸۲ – طباطبائی، همان؛ ص ۳۲۲.

۸۳ – طباطبائی، همان؛ ص ۳۲۴.

۸۴ – نیکفر، همان، ص ۱۳ (سایت نیلگون).

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

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

۸۷ – Temporel

۸۸ – Théologie de la sécularisation

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

۹۰ – مراد فرهاد پور، همان.

۹۱ – néologisme

۹۲ – dictionnaire de Furetière ; 1650

۹۳ – Westphalie

۹۴ – Longueville

۹۵ – Joseph II (1741 - 1790)

۹۶ – Le traité de luneville (1801)

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

۹۸ – نیکفر، همان، ص ۱ (سایت نیلگون).

۹۹ – نیکفر، همان.

۱۰۰ – بنی صدر، همان.

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

۱۰۲ – مارکس؛ «درباره ی مساله ی یهود».

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

۱۰۴ – بنی صدر، همان.

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

Ostentatoire – ۱۰۶

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

Intégration – ۱۰۸

۱۰۹ – ملکیان، همان؛ ص ۲۵۷.

۱۱۰ – علوی تبار، همان؛ ص ۸۲.