

مداخله ای در جدل سکولاریزاسیون در ایران سکولاریزاسیون: زمان ها و زمینه ها

مورخ و فیلسوف باید بپرسند که آیا مضامین شناخت بشر از خود و دنیا، نمی توانند هم در شکلی مذهبی و افسانه ای و هم در بیانی شاعرانه و نظری، تاریخاً تحقق یابند، به نحوی که یک مطلب فلسفی ضرورتاً نباید از معادل آن در الهیات ناشی گردد، حتی اگر هر دو، در ساحت تاریخی - فرهنگی مشترکی، بیان شوند.

هانس بلومبرگ (تاریخ و فرجام شناسی) (۱)

سکولاریزاسیون تنها به معنای فقدان یا سقوط نیست (سقوط از ساحت مقدس به دنیای نامقدس، از جماعت (امت) سازماند (ارگانیک) به جامعه ای قراردادی و یا از حضور وجود Dasein به فراموشی آن... بلکه سکولاریزاسیون، هم زمان، نشان گر جنبش رهایی بخش است.

جیانی و تیمو (سکولاریزاسیون اندیشه) (۲)

«خروج از دین»، در بحث من، بر اساس تشخیصی است که همه ی مذاهب شناخته شده ی تا کنونی، در چهارچوب کارکردی مبتنی بر سامان دادن ساحت اجتماعی آکنده از مذهب، ساخته و پرداخته شده اند. این نقش، امروزه، به گمان من، پایان یافته است... شهر، از این پس، بدون خدایان، وجود دارد. خدایان، البته، به بقای خود ادامه می دهند، اما نقش قانون گذاری آن ها از بین می رود... خدا نمی میرد، اما دست از دخالت در امور سیاسی انسان ها بر می دارد.

مارسیل گوشه (جهانی جادوزده؟) (۳)

بغرنج «سکولاریزاسیون»

موضوع اصلی لائیسیته و سکولاریزاسیون - این دو مفهوم پایه ای در فلسفه ی سیاسی، جامعه شناسی و الهیات سیاسی در غرب- همواره رهایی «سیاست» و «امر عمومی» از دین، شریعت و دستگاه آن بوده است. بدین معنا، به راستی می توان گفت که در ایران امروز، پرسمان لائیسیته و سکولاریزاسیون، یکی از مهمترین بغرنج ها، اگر نه عمده ترین بغرنج ما، در میدان نظری و عملی است. در میدان نقد همراه با عمل تغییردهنده ی اوضاع و شرایط.

لائیسیته و سکولاریزاسیون، دیروز در غرب و امروز در جمهوری اسلامی ایران، پرسشی را طرح می کنند که تنها به چگونگی فرایند «خروج» (۴) جامعه از «سیادت» دین - مسیحیت در آن جا و اسلام در این جا - محدود نمی شود. فرا تر از آن، پرسش فوق العاده اصلی و بنیادین دیگری را نیز در برابر ما قرار می دهند. چگونگی خودمختاری، استقلال و درون بودی (۵) «سیاست» و «امر عمومی» نسبت به هر آن چه که استعلایی، برین و «برون بود» (۶) است. چه در شکل آسمانی و چه دنیوی، زمینی یا به اصطلاح «سکولار». بدین سان، مسأله ی لائیسیته و سکولاریزاسیون (هم در دیروز غرب و هم در امروز ایران) تنها به مناسبات دنیا و دین تحویل نمی گردد بلکه، به گونه ای، «چگونه دنیوی بودن؟» را نیز مطرح می کند. چه، دنیوی نیز می تواند مطلق، دین خوی، مقدس و خدایی شود.

اما در زادگاه سکولاریزاسیون و لائیسیته، فرایند گذر از سیادت دین چگونه تحقق یافت؟

می دانیم که در غرب، بر سر تعریف، مضمون (چون تعریف و مضمون یگانه ای وجود ندارند) و ریشه های تاریخی

این دو مفهوم، بویژه مقوله‌ی پیچیده‌ی سکولاریزاسیون، «جدل» بزرگی میان فیلسوفان، جامعه‌شناسان و اندیش‌مندان سیاست و الهیات در می‌گیرد. این مشاجره‌ی نظری، در پی بحث‌های ماکس وبر (از جمله در اثر معروف او به نام *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری* - ۱۹۲۰) و کارل اشمیت (در نوشتارهای او پیرامون *الهیات سیاسی* در ۱۹۲۲ و ۱۹۶۹)، به طور عمده در آلمان رخ می‌دهد. در سامانی که سکولاریزاسیون با رفرم دین (رفرماسیون) (۷) و پروتستانیسم، همزاد و همراه می‌شود. ریشه‌های فلسفی، جامعه‌شناسیک، سیاسی و دینی این جدل که به آغاز قرن نوزدهم یا مدرنیته بر می‌گردند، تنها در نحله‌ی فلسفی اش، رنگین‌کمانی از کانت، هگل، فوئرباخ تا مارکس و نیچه... آرنت و هایدگر... و سر آخر فیلسوف معاصر چون بلومبرگ را در بر می‌گیرند (۸). بررسی این ریشه‌ها البته نیاز به تعمق و تأمل جداگانه‌ای دارد که در جای خود باید انجام پذیرد.

اما، با وجود چنین پیشینه‌ای، جدل سکولاریزاسیون در غرب، به صورت حاد و آشکار، در نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم رخ می‌دهد. این جدل حتا تا آن جا نیز پیش می‌رود که نظریه‌ای، «تجدد» مدرنیته نسبت به عصر پیش از خود را زیر سؤال می‌برد. بدین سان، «قضیه‌ی سکولاریزاسیون» (۹) طرح می‌شود که بلومبرگ آن را، در کتابی که در رد آن می‌نویسد (*مشروعیت عصر مدرن* - ۱۹۶۶)، چنین فرموله می‌کند: «ب چیزی نیست جز سکولاریزاسیون الف» (۱۰). در راستای این گونه «تقلیل ساده‌انگارانه تاریخ به تکرار-همیشه-همان» (بلومبرگ در همانجا) و بینشی جوهر باورانه (۱۱) از تاریخ، طرح می‌شود که تمامی فلسفه‌ی تاریخ و فلسفه‌ی ترقی (۱۲) چیزی جز سکولاریزاسیون فرجام‌شناسی مسیحی نیست و حتا ماتریالیسم تاریخی مارکس نیز همانا «*مسیح‌باوری* (منجی باوری)» (۱۳) به *زبان اقتصاد سیاسی* است (کارل لوویت در *تاریخ و رستگاری - پیش‌انگاشت‌های یزدان شناختی فلسفه‌ی تاریخ* - ۱۹۴۰). در همین حال، تزهایی در باره «انتقال»، «جا به جا شدن» (۱۴) و یا «تغییر شکل» (۱۵) مقوله‌ها از قلمرو دین و الهیات سیاسی مسیحی به ساحت سکولار و «دنیای» سیاسی و اجتماعی ارایه می‌شوند. در این میان، فرمول معروف کارل اشمیت که «*همه‌ی مفاهیم پرمغز نظریه مدرن دولت چیزی جز مفاهیم الهیات سکولار (یا سکولاریزه) نیستند*» (۱۶)، راه‌گشای نظریه‌هایی می‌گردد که «مشروعیت» عصر جدید در «گسست» از قرون وسطی دینی را منکر می‌شوند. در یک کلام، پرسشی طرح می‌شود که آیا مدرنیته - و سکولاریزاسیون چون «*چکیده‌ی فرایندهای تشکیل دهنده‌ی آن*» (۱۷) - **بُرشنی** یا **گسستی** ریشه‌ای و **آغازی نو** بوده و یا در حقیقت **ادامه و تکرار** همان گذشته‌ی دینی، اما در شکل‌های نامقدس، زمینی، این جهانی، این زمانی و در یک کلام «سکولار» است؟

اما باید توجه کنیم که جدل پیرامون پرسش فوق، زمانی در غرب رخ می‌دهد که اقتدار و سلطه دین و کلیسا بر جامعه و سیاست در این سامان‌ها، از مدت‌ها قبل، یعنی حداقل صد سال پیش از آن، طی **دو گونه فرایند تاریخی متمایز** رو به پایان یافته بود. از یکسو، فرایندی دراز و کم و بیش مسالمت‌آمیز ولی درهم‌آمیخته، از اصلاحات دینی تا تحولات فرهنگی، علمی، سیاسی و اقتصادی... در آن جا که *رفرماسیون* صورت گرفته، یعنی در کشورهای عمدتاً پروتستان. فرایندی که به **کناره‌گیری دین از امر سیاسی و عمومی یا سکولاریزاسیون** می‌انجامد. از سوی دیگر، فرایند جنبش‌های سیاسی و انقلاب‌های اجتماعی در آن جا که اصلاح دین و سیاست در برابر سرسختی دستگاه کلیسا و اشرافیت متحد او با مشکل و مانع رو به رو می‌شود. به ویژه در نظام‌های سیاسی مقتدر و متمرکزی که از کلیسای کاتولیکی به همان سان مقتدر و متمرکز برخوردارند. فرایندی که به **اقدام سیاسی و یکجانبه‌ی «جدایی دولت از دین و کلیساها»** (۱۸) یا **لائسیته** می‌انجامد.

اما اکنون که مدرنیته (در پی دو فرایند سکولاریزاسیون و لائسیته) بر سده‌ی میانی دینی (*کلریکال*) (۱۹) غالب شده است، مسایلی دیگر و نوین طرح می‌شوند. از این پس، این مدرنیته است که چون هر پدیدار اجتماعی، می‌رود تا تضادها، محدودیت‌ها و نابسامانی‌های خود را به نمایش گذارد. در نتیجه بررسی، بازنگری و نقد آن از مواضع و منافع اجتماعی، سیاسی و طبقاتی مختلف و متضاد در دستور روز قرار می‌گیرند. از این میان دو نقد متمایز در غرب را می‌توان تمیز داد:

- یکی، مخالفت با مدرنیته (از جمله با سکولاریزاسیون و لائسیته) از موضع ارتجاعی است. از موضع حفظ

گونه ای حاکمیت دینی در شرایط پایان یافتن سلطه ی دین و روحانیت سالاری (کلریکالیسم). از موضع نفی دموکراسی، آزادی های فردی و حقوق بشر... در شرایط پایان یافتن مناسبات اجتماعی کهن. این نقد، به ویژه در آلمان میان دو جنگ جهانی، بخشاً، از موضع و بینشی نزدیک یا متمایل به ناسیونال-سوسیالیسم صورت می گیرد. دکتربینی که نزد پاره ای از متفکران آلمانی در آن زمان - چون کارل اشمیت و البته نه تنها او بلکه حتا فیلسوف سترگی چون هایدگر - از جذابیتی هر چند موقت برخوردار شده بود. در رد این نگاه به روند تاریخ که مشروعیت مدرنیته را زیر سؤال می برد، اقامه ی دعوای بلومبرگ تحت عنوان «قضیه ی سکولاریزاسیون»، در دفاع از «مشروعیت عصر جدید» انجام می پذیرد.

- نقد دیگر به مدرنیته، نه از موضعی عقب گرا برای حفظ مناسبات پیشین، بلکه از موضع افشای تضادها و محدودیت های نظام جدید سرمایه داری در جهت «گذر» از آن، صورت می گیرد. در این جا، سکولاریزاسیون نه از موضع «سکولار شدن (یا سکولاریزاسیون) مسیحیت» و پاسداری از گونه ای استمرار حاکمیت دینی یا استعلاپی، بلکه از پایگاهی انجام می پذیرد که نظم جدید، مقدساتی جدید چون «کالا»، «سرمایه»، «دولت»، «ملت»، «اقتصاد»، «سیاست»... را جایگزین مقدسات کهنه کرده است. در نتیجه وظیفه ی نوینی را در دستور کار قرار می دهد: **سکولاریزاسیون سکولاریزاسیون** (یا سکولار کردن سکولاریزاسیون). در این نقد، روحی از مارکس حضور دارد. آن جا که او سخن از *آلیناسیون* (از خود بیگانگی)، شینی گرای و فیش گرای (بُت واره پرستی) (۲۰) می کند. به ویژه در مقدمه ای بر نقد فلسفه ی حق هگل که می گوید:

«پس وظیفه ی تاریخ است که، آنگاه که [خصلت] آن جهانی حقیقت ناپدید شده است، حقیقت این جهان را مستقر سازد. و این، ابتدا، وظیفه ی فلسفه ی در خدمت تاریخ است که، آنگاه که پیکره ی مقدس خودبیگانگی انسان برملا شده (منظور خودبیگانگی دینی است)، خودبیگانگی را در پیکره ی نامقدسش (منظور در شکل سکولار و غیر دینی است) برملا سازد. بدین ترتیب، نقد آسمان به نقد زمین بدل می شود، نقد مذهب به نقد حقوق و نقد الهیات به نقد سیاست.» (۲۱).

اما ببینیم، در شرایط امروز جامعه ی ما در ایران، مناسبات فلسفه، نظریه سیاسی و عمل دگرسازی سیاسی - اجتماعی با این دو مقوله - بویژه با سکولاریزاسیون که موضوع بحث کنونی ما می باشد - چه گونه است؟ در حقیقت باید گفت که «جدل سکولاریزاسیون»، در ایران نیز در گرفته است. اما، با وجود همانندی هایش با نمونه ی غربی، به صورتی دیگر توجیه می شود.

می دانیم که در طول تاریخ ایران، میان دین و «سیاست» همواره پیوندی فشرده برقرار بوده است. سلطه ی معنوی مذهب بر جامعه همواره اعمال شده است. این پیوند و سلطه را می توان، از جمله در سده ی گذشته نشان داد. هم در مشروطیتی که متمم بر قانون اساسی اش، به تغلب دین قانونیت بنیادی و ابدی می بخشد و هم در دوره ی حکومت ملی دکتر مصدق که بخشی از روحانیت نقش مؤثری در سقوط آن ایفا می کند. اما در ایران، مسأله ی «جدایی» دولت و دین (یعنی لائیسیته) یا مسأله ی پایان بخشیدن به سیادت همه جانبه ی دین بر حیات اجتماعی و سیاسی (یعنی سکولاریزاسیون)، در حقیقت به صورت بارز و حادی با استقرار حکومت اسلامی مطرح می شود. تا این زمان، هیچ گاه، مسأله ی سکولاریزاسیون یا لائیسیته به معضلی اصلی و یا حتا به یکی از معضلات اصلی ما در حوزه ی فلسفه سیاسی و عمل سیاسی - اجتماعی تبدیل نمی شود. نه در میان روشنفکران و نه در بین کنشگران سیاسی - اجتماعی. این **کسری بزرگ** در حالی است که بسیاری از مفاهیم و مقوله های سیاسی غربی، چون کنستیتوسیون (قانون اساسی)، دموکراسی، لیبرالیسم، سوسیالیسم، فنودالیسم، کاپیتالیزم و امپریالیسم... وارد ادبیات سیاسی ما شده اند و به کار می روند. بدون شک بررسی دلایل این فقدان در گفتمان سیاسی معاصر ایران خود موضوع بحث جداگانه ای است. دستکم می دانیم که یکی از علت ها - علاوه بر ضعف تاریخی نیروهای «لائیک» در ایران و نفوذ بینش و شیوه ی تفکر دینی حتا در میان آنان - این واقعیت آشنای

تاریخی بوده است که در مبارزه با استعمار و استبداد و قدرت های خارجی حامی آن ها، بخشی از روحانیت ایران همواره خود را در صف جنبش (و حتا در رأس آن) قرار داده است. به طوری که امر «رهائی» در جامعه ی ما، در ابعاد مختلف اش، از جمله در زمینه ی استقلال و خود مختاری امر سیاسی - اجتماعی و به طور کلی امر عمومی از مذهب، همیشه، تحت الشعاع **تضاد به اصطلاح اصلی تر** «مبارزه با استعمار» که در صف مقدم آن بخشی از روحانیت همواره حضور داشته، قرار گرفته است. روحانیتی که، با توسل به نفوذ دینی- معنوی اش در بین مردم، مردمی که در اکثریت عظیم شان دارای اعتقادات دینی اند، قادر به ایفای چنین نقشی بوده است. در نتیجه، امر «رهایی» از سلطه ی دین در کشور ما، در میدان زار "مصلحت طلبی سیاسی" و "وحدت در برابر بیگانه"... همواره محدود، مخدوش، منحرف و یا مسدود شده است. در یک کلام، قربانی شده است.

با توجه به آن چه رفت، موضوع بحث کنونی ما، این پرسش است که آیا می توان در ایران امروز، چه در حوزه ی فلسفه ی سیاسی و چه در گستره ی عمل تغییر دهنده سیاسی - اجتماعی، دو اصطلاح سکولاریزاسیون و لائیسیته را، با علم به بنیادها و تعریف های غربی شان، به کار بُرد - تزی که مورد دفاع من در این نوشتار است - و یا این که، به ادعای مخالفان، این مقولات غربی - مسیحی، به دلیل اختلاف شرایط ایران و اسلام با غرب و مسیحیت، فاقد کارائی در کشور ما می باشند. به عبارت دیگر، اگر بخواهیم اصطلاح بلومبرگ را به کار بریم، باید بگویم که از نظر این ناسخان ایرانی سکولاریزاسیون و لائیسیته، کاربرد چنین مقولاتی در شرایط خاص جامعه ی ما، «نا مشروع» است.

از میان مخالفان کاربرد سکولاریزاسیون و لائیسیته در ایران، که نادر هم نیستند، من با توجه به اهمیت و نوعی بودن بحث شان، اظهار نظر محمد برقی و به طور عمده، به دلیل مخالفتِ رادیکال و اساسی اش با سکولاریزاسیون، نظرات سید جواد طباطبایی را مورد تأمل قرار داده ام. ابتدا، با آوردن فزازهایی از نوشتارهای آن ها، به طرح بحث کلیدی هر دو می پردازم. سپس، در هر مورد، در سنتزی، به نقد و رد نظرات آن ها خواهم پرداخت. پس از آن، بحث اثباتی خود را در دفاع از مشروعیت کاربرد مفهوم سکولاریزاسیون در ایران، **به رغم احتیاط های لازم**، مطرح می کنم. این بحث را به پشتوانه ی دریافت های موجود از معنا و مفهوم سکولاریزاسیون در پرتو زمان ها و زمینه های آن در غرب و تعریفی که از این مقوله - پدیدار به دست خواهم داد، انجام می دهم. در آخر، موضع سیاسی خود را پیرامون پرسش **لائیسیته یا/و سکولاریزاسیون؛ کدام طرح سیاسی برای ایران؟** در میان می گذارم.

محمد برقی:

نقی سکولاریزاسیون در ایران به خاطر "هماهنگ کردن اسلام با شرایط"

یکی از ناسخان سکولاریزاسیون (و لائیسیته) در ایران، محمد برقی، نویسنده سکولاریزم/از نظر تا عمل است. پیشتر، در کتاب **لائیسیته چیست؟** به نقد دریافت های آشفته ی او از این مفاهیم پرداخته ام. برقی، با تقلیل و تنزل فرایند سکولاریزاسیون به یکی از تبیین ها و مضمون هایش، یعنی به طور عمده وجه دینی - مسیحی اش، کاربرد سکولاریزاسیون (و به طریق اولی لائیسیته) در ایران را رد می کند. او این موضع را به استناد ویژگی دین اسلام و تفاوت هایش با مسیحیت و به موجب دریافتی یکجانبه و یکبعدی از سکولاریزاسیون که در حقیقت مفهومی چند بعدی و چند گانه دارد، اتخاذ می کند. مخالفت برقی با کاربرد اصطلاح سکولاریزاسیون در ایران، در نهایت، به دفاع او از ضرورت تلفیق دین و دولت (یا در اصطلاح اختیاری او، حکومت) در جامعه ی ما می انجامد.

فرازهای زیر به روشن شدن بحث او کمک می کنند:

«امر حکومت و دین چنان به هم آمیخته است که اسلام دین حکومت گر شناخته شده است...»

مسئله ی جدایی دین و حکومت در اسلام کاملاً ویژگی خود را دارد و از الگوی غرب نمی تواند پیروی کند. زیرا فقه و بخش حقوقی اسلام... چنان با خود دین اسلام در هم آمیخته است که تفکیک این دو مشکل است.

روحانیت شیعه هیچ گاه بخشی از حکومت و جدا از مردم نشد... در جنبش های مردمی دو قرنه ی اخیر همه جا بدنه ی اصلی روحانیت را در کنار مردم می بینیم... همین ویژگی است که در جنبش عرفی گرایان ایران باید توجه شود. روند برخورد با نهاد روحانیت در اسلام از روند مبارزات نیروهای غیر دینی بر علیه کلیسا در غرب کاملاً متمایز خواهد بود...

در جامعه ی اسلامی، بر عکس آن چه در اروپا و در رابطه با مسیحیت، معروف است، دین عامل بی حرکتی و سستی شناخته نشده است... سخن بر سر آن است که دین اسلام آن خصوصیتی را که کلیسا در غرب داشته... ندارد...

در مسیحیت حاکم، یعنی کاتولیک، دنیا و پرداختن به آن مذموم بود و رهبانیت و تزه و ترک لذت این جهانی هدف از آموزش های اصلی دین بود. به همین سبب نیز پروتستانیسیم که روی مردم را از جهان دیگر به سوی این جهان برگرداند یکی از موانع اصلی رشد و توسعه را از جلوی پای جامعه برداشت. و کالونیسیم با آموزش خود در مورد کسب ثروت و قدرت در این جهان به قول ماکس وبر موتور حرکت تمدن غرب شد... اما پیامبر اسلام از همان آغاز اعلام می کند که در دین او رهبانیت نیست... به طور کلی همین که مسلمان این دنیا را مزرعه ی آخرت می داند یعنی توجه به آن را قبول دارد... کسب مال حلال و بهره گیری مشروع از زندگی... مورد قبول است...

وقتی به ایران می رسم باید به ویژگی های شیعه و شرایط کنونی خودمان توجه خاص کرده، و آن دستاورد کلی در رابطه با اسلام را با شرایط ایران هماهنگ کنیم.» (۲۲) (تأکید از من است)

از این گفته ها که چکیده ی مواضع نویسندگان در مورد موضوع بحث ما را بازتاب می دهند، چنین بر می آید که:

۱- دریافت نویسندگان از سکولاریزاسیون یا لائیسیته در غرب، محدود به یکی از فرایندها و ابعاد آن می شود که همانا «سکولاریزاسیون مسیحیت» یا به عبارت صحیح تر، مبحث سکولاریزاسیون در الهیات مسیحی و بویژه در ادبیات دینی نخله های پروتستان آن است. این درک یکجانبه، ناقص و تقلیل گرایانه از سکولاریزاسیون و لائیسیته - دو مفهومی که معنا و مضمون شان، طی زمان، از حوزه ی محدود نخستین خود بسیار فراتر می روند - در حقیقت، **پایه و اساس** بحث مخالفین ایرانی سکولاریزاسیون را تشکیل می دهد. نمونه ی بارز آن را به طور کامل و رادیکال نزد سید جواد طباطبایی مشاهده خواهیم کرد. یکی از موارد نقد اثباتی و ایجابی من نیز در همین رابطه خواهد بود، یعنی در نشان دادن چندانی تعریف و مضمون سکولاریزاسیون و انطباق برخی از معنا ها و کارکردهای آن با جامعه ی کنونی ایران. در این جا، البته به صورت جنبی، باید اشاره به خلط مبحثی در کتاب سکولاریزم از نظر تا عمل کنم. نویسندگان، به نادرستی، دو مفهوم متمایز سکولاریزاسیون و لائیسیته را مشابه و مترادف می پندارد و به رسم ناروایی که در گفتمان حقوقی و عامیانه رایج است، آن ها را با «عرف»، که به معنای «عادت»، «سنت» و «رسم» است، همسان می کند. هر دو را نیز «عرفی کردن» می نامد... در جایی دیگر، به این خلط مفهوم و آشفتگی در سکولاریزم از نظر تا عمل برخورد کرده ام (۲۳).

۲- با این که نویسندگان، پیاپی و با الفاظی کم و بیش یکسان، از تفاوت مسیحیت و اسلام سخن می راند و از این امر بدیهی می خواهد نتیجه دلخواه خود را بگیرد («عرفی کردن» یا سکولاریزاسیون در ایران با آن چه که در غرب گذشت متفاوت است) اما مطلب مستدلی در توضیح حکم خود به غیر از آن چه که در فرازهای بالا آورده ایم، ارایه نمی دهد. متأسفانه در این چند جمله نیز، آشفتگی در تبیین ویژگی های مسیحیت چنان است که کمک چندانی به روشن شدن بحث نمی کند. زیرا در همان جا، از یکسو، مسیحیت، در نخله ی کاتولیک، «عامل بی حرکتی و سستی» نمایانده می شود (که چون حکمی کلی و مطلق، بدون توجه به تاریخ و زمان، البته غیر قابل دفاع است) و چند سطر پس از آن، همین حکم نیز از سوی نویسندگان رد می شود. با طرح این نکته که همین مسیحیت، ولی این بار در نخله های دیگرش، چون پروتستانیسیم، «روی مردم را از جهان دیگر به سوی این جهان برمی گرداند و یکی از موانع اصلی رشد و توسعه را از جلوی پای جامعه بر می دارد» و یا چون کالونیسیم (که شعبه ی دیگری از همان مسیحیت است) «با آموزش خود در مورد کسب ثروت و قدرت در این جهان... موتور حرکت

تمدن غرب می‌گردد». (که خود این احکام مطلق نیز، حتا به پشتوانه‌ی تز بحث انگیز ماکس وبر، باز جای تردید و پرسش‌های فراوان دارند). بدین سان، خود نویسنده معترف است که مسیحیتی که پایه و اساس حکم‌ناکارایی سکولاریزاسیون در ایران قرار گرفته، در طول تاریخ، یکدست و یکسان نبوده است، و این وضع، البته نه تنها در باره‌ی دین عیسوی بلکه در مورد همه‌ی ادیان که به فرقه‌های مذهبی گوناگون تقسیم می‌شوند، صدق می‌کند. در حقیقت ایراد اکثر این گونه اظهار نظرها، چه در مورد ادیانی چون مسیحیت یا اسلام و چه در مورد پدیدارهای سیاسی - اجتماعی چون سکولاریزاسیون، لائیسیته... در یکبعدی و یکسویه نگری طرح‌کنندگان آن‌هاست که پیچیدگی، چندانی و چندگانگی پدیدارها را مورد توجه قرار نمی‌دهند و یا نمی‌خواهند بدهند. اینان برای رسیدن به نتیجه‌گیری ساده و اختیاری خود، پدیدارهای بغرنج و چندگانه را در قالب واحد و یگانه‌ای وانمود می‌سازند.

۳- گونه‌ای تلفیق دین با حکومت، نه البته در شکل افراطی جمهوری اسلامی کنونی، نتیجه‌ای است که به راستی می‌توان از کتاب *سکولاریزم از نظر تا عمل*، در رد سکولاریزاسیون و لائیسیته در ایران، به دست آورد. نویسنده، خود نیز، بر آن تأکید دارد. در آن جا که می‌گوید: «باید به ویژگی‌های شیعه و شرایط کنونی خودمان توجه خاص کرده، و دستاورد کلی در رابطه با اسلام را با شرایط ایران هماهنگ کنیم». بدین ترتیب، همان‌طور که در بحث سید جواد طباطبایی نیز خواهیم دید، اختلاف اصلی، نه لغوی و بر سر واژه است و نه بر سر تعریف و تبیین سکولاریزاسیون و لائیسیته در دنیای غرب یا شرق، بلکه بر سر موضوع اساسی جدایی دین و دولت و به‌طور کلی «خروج» جامعه‌ی ایران از سیطره‌ی مذهب در زمینه‌ی اداره‌ی امور سیاسی و اجتماعی است. در این جا، جدل سکولاریزاسیون و لائیسیته در ایران، کمابیش مضامین مشابه و نزدیکی با جدل سکولاریزاسیون در غرب در نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم پیدا می‌کند. در هر دو جا، به گونه‌ای، ما با مقاومتی عقب‌گرا رو به رو هستیم. مخالفت با جنبش «رهايش» سیاسی و اجتماعی از سلطه‌های استعلاپی چون دین، هر چند که چنین امری همواره سخت، بغرنج و نامسلم می‌باشد...

سید جواد طباطبایی:

نفی سکولاریزاسیون در ایران بر پایه تلخیصی از سکولاریزاسیون

اهمیت نظر طباطبایی، به عنوان یکی از منتقدین اصلی و رادیکال طرح «سکولاریزاسیون» در ایران، در آن جاست که او سعی دارد از دریچه‌ی تاریخ، فلسفه سیاسی و الهیات... غربی وارد میدان شود. میدان مخالفت با تقلید و دنباله‌روی از غرب، از جمله در مورد کاربرد مقوله‌ی سکولاریزاسیون در ایران (۲۴). او، در مصاحبه‌ای با تارنمای *جامعه‌شناسی ایران* (۲۵)، امتناع خود را، یکبار دیگر، با تلخیص سکولاریزاسیون غربی، تجدید می‌کند. این مخالفت خود را، طباطبایی، پیش از این، در کتاب *دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران*، طرح کرده بود و در آن جا، سکولاریزاسیون برای ایران را موضوعی منتفی (سالبه‌ی به انتفاً موضوع) خوانده بود.

برای روشن کردن استدلال‌های اصلی طباطبایی، ناگزیر باید، هم از گفت و گوی اخیر او در سایت جامعه‌شناسی ایران و هم از کتاب نامبرده، فزاینده‌ای را بیاوریم.

طباطبایی، در گفت و گو با تارنمای *جامعه‌شناسی ایران* و در توضیح این که چرا به باور او «سکولاریسم یک پاسخ درست و یک مسئله مطلوب در موقعیت ایرانی - اسلامی نیست»، چنین می‌گوید:

«قطعه حرکت من، اعتقاد به وجود تمایز میان دو دین اسلام و مسیحیت است. اسلام و مسیحیت، دو دین کاملاً متفاوت هستند و دو نظام الهیاتی کاملاً متفاوتی دارند. بنابراین احکام یکی از آنها را بر دیگری نمی‌توان اطلاق کرد. **سکولاریزاسیون یکی از مسائل مهمی است که در مسیحیت ظاهر شده و به نظر من سکولاریزاسیون به معنای جامعه‌شناختی‌ای که در ایران به کار رفته، یکی از این موارد استفاده و اطلاق نادرست است...**

این واژه سکولاریزاسیون معادل درستی در زبان فارسی ندارد. چرا معادل درستی برای آن نداریم؟ چون مبنا و زیربنای این واژه در کشور ما وجود نداشته است... در کتاب مقدس و در نامه‌های پولس قدیس که اساس و پایه مسیحیت را درست کرده، به صراحت می‌خوانیم که «برحذر باشید که تشبیه به دنیا پیدا نکنید. معنی‌اش این است که مومن مسیحی واقعی، کسی است که فرزند زمان خود نباشد. این درحالی است که اتفاقاً به ما تاکید کرده‌اند که اسلام می‌گوید «فرزند زمان خودمان باشید»؛ یعنی عرف، زمان و دنیا را قبول کرده است. این دین با دینی که در اصل خود می‌گوید «مخالف عرف و زمان خود باشید»، دو الهیات متفاوت خواهند داشت. وقتی متاخرین مسیحی بحث سکولاریزاسیون را مطرح می‌کنند می‌خواهند توضیح بدهند که پولس قدیس می‌گفت که تشبیه به دنیا پیدا نکنید و مخالف سکولوس باشید اما شما در مقابل باید موافق سکولوس باشید و این روند را نیز سکولاریزاسیون نام می‌نهند. به این معنی که مومن مسیحی چگونه می‌تواند رابطه میان دین و دنیای خودش را بازسازی و درست کند. اما در اسلام، مسائل از آغاز به گونه‌ای متفاوت مطرح شده است و برای همین هم من می‌گویم که نمی‌توان از سکولاریزاسیون در اسلام سخن گفت و باید پاسخی متفاوت به مسئله متفاوت داد...» (۲۶)

در دیباچه ای بر نظریه ی انحطاط... همین مضمون را با تفصیل و ایفانی بیشتر پیدا می کنیم:

«نکته ی 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...»

مسیحیت دیانت تجسد است و به سبب همین تجسد... تنها ساحت «قدسانی» در آن اصالت دارد و «دنیا» امری اعتباری است... این نکته ی بنیادین... موجب شد که [در مسیحیت] جایی برای ساحت «غیر قدسانی» که می توان «دنیا» یا قلمرو «عرف» نامید، وجود نداشته باشد...

تکوین تاریخ در قلمرو مسیحیت نیازمند تحولی در مبانی نظری الهیات بود که بر حسب معمول از آن به *Sécularisation* تعبیر می کنند. الهیات مسیحی، مکانی در بیرون ساحت «قدسانی» را به رسمیت نمی شناخت و همین امر موجب شد که در سده های میانه ی متأخر، مسیحیت با تجدید نظری در مبانی مهم خود، نسبت میان دین و دنیا را مورد توجه قرار دهد. در واقع، آن چه *Sécularisation* خوانده شد، جز باز ادیشی نسبت دین و دنیا، شناسایی اصالت و استقلال دنیا و قلمرو عرف نسبت به «دین» و ایجاد تعادلی میان آن دو ساحت حیات نیست...

با *Sécularisation* دوره ی جدید در تاریخ مسیحیت و الهیات مسیحی آغاز شد.

اسلام، به خلاف مسیحیت، دین دنیا هم بود. 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... این دین، «دنیا» و قلمرو «عرف» را به رسمیت شناخته است. اسلام از همان آغاز *Sécular* بود.» (۲۷) (تأکیدات همه جا از من است).**

فرازهای بالا، ترجمان چکیده ای از نظرات طباطبایی پیرامون سکولاریزاسیون در ایران است که هم در یکی از کتاب های اصلی او و هم در گفت و گویی رسانه ای بیان شده اند. بر آن ها، من، ایرادهایی اساسی وارد می دانم که هر یک، به تنهایی، بنیاد استدلالی بحث او را متزلزل و غیر قابل دفاع می سازد.

۱- طباطبایی، به صورتی مسلم و قاطع، سکولاریزاسیون چند زمانی و چند بُعدی را به یکی از زمان ها و بُعد هایش، «سکولاریزاسیون مسیحیت»، تقلیل می دهد: سکولاریزاسیون یکی از مسائل مهمی است که در مسیحیت ظاهر شده... تکوین تاریخ در قلمرو مسیحیت نیازمند تحولی در مبانی نظری الهیات بود که بر حسب معمول از آن به *Sécularisation* تعبیر می کنند... با *Sécularisation* دوره ی جدید در تاریخ مسیحیت و الهیات مسیحی آغاز شد... بدین سان، او نیز، خوانش واحد و یگانه ای از این مقوله - پدیدار تاریخی در مغرب زمین دارد.

اما، همان طور که در ادامه ی این سطور به تفصیل توضیح خواهیم داد، «سکولاریزاسیون» پدیداری چند بُعدی و چند زمانی است و در نتیجه نمی تواند و نباید به یکی از حالت ها و جنبه هایش که دینی- مسیحی است، تحویل یا تقلیل داده شود. طباطبایی، با کاهش معنا و مفهوم «سکولاریزاسیون» به یکی از نمود هایش - به نمود دینی- مسیحی اش- در نهایت، اهم استدلال خود را بر تعبیر و تفسیری اختیاری و بکجانبه قرار می دهد که چیزی جز ساده کردن افراطی و جزمی (دگماتیک) قضایای سکولاریزاسیون در غرب نیست. با حرکت از چنین تعبیر و تفسیری

تقلیل گرایانه است که او سعی می کند، سکولاریزاسیون در دنیای اسلام و به طور مشخص در ایران را به حکم «مسیحی بودن» سرشت و ماهیت آن از یکسو و تفاوت مسلم دو دین اسلام و مسیحیت از سوی دیگر... نفی و رد کند.

۲- ریشه ی لغوی واژه ی سکولاریزاسیون (Saeculum) و معنا و مفهوم آن را، همان طور که توضیح خواهیم داد، می توان و باید، سده ها پیش از حادثه ی مسیح و مسیحیت، در Aiôn یونانی و در دولت - شهر ها یا پولیس یونانی پیدا و مشاهده کرد. جدال میان منطق دینی (خدایی، آن جهانی) و منطق شهر یا پولیس (زمینی، انسانی و این جهانی) را می توان سده ها پیش از آن که از زبان مسیح یا پولس قدیس طرح شود، نخستین بار، در نیرومند ترین و خشن ترین و در عین حال شکوهمند ترین تقابلی که به مرگ و سیه روزی می انجامد، در تراژدی آنتیگون سوفوکل مشاهده کرد.

اما با وجود این که Saeculum، ترجمه ی لاتین آیون یونانی، وارد کلام مسیحی - انجیلی می شود و در همین راستا، سکولاریزاسیون، **در یکی از زمان های نخستین اش**، به موضوع **مسیحی** امر قدسی (خدایی، آن جهانی و نامیرا) و امر غیر قدسی (زمینی، این جهانی و میرا) می پردازد، با این همه اما **هیچ گاه** سکولاریزاسیون در این سطح و حوزه، یعنی در ساحت الهیات مسیحی، باقی نمانده و محدود نمی شود. این واژه، هم چنان که نشان خواهیم داد، از ابتدای هزاره ی اول و بویژه از سده ی شانزدهم به بعد، چون مفهوم یا پارادایگم، **به تصرف دیگر حوزه های تفکر و عمل در می آید.** حوزه هایی چون فلسفه، هنر، ادبیات، اندیشه، سیاست، حقوق، جامعه شناسی، تاریخ... سرانجام، سکولاریزاسیون، به طور مشخص، در یکی از تبیین ها و معنا های اصلی اش، چون فرایند خروج از سلطه ی دین، چون فرایند خود مختار شدن انسان، جامعه، نهادهای سیاسی و اجتماعی و در یک کلام، خودمختاری امر سیاست و امر عمومی Res publica نسبت به دین، ظاهر می شود.

۳- این که بسیاری از اصطلاحات، ابتدا در حوزه ی دین و الهیات طرح و حتا ابداع می شوند (واژه ی لائیک نیز ابتدا در زبان کلیسایی به کار رفته است) و سپس به **تصرف** Appropriation دیگر زمینه ها و حوزه ها، از جمله اندیشه های غیر دینی در می آیند و حتا در چنین مسیری تغییر و تحول معنایی و مفهومی پیدا می کنند، نه تنها شگفت انگیز نیست بلکه رایج و حتا می تواند طبیعی نیز تلقی شود. می دانیم که «سوسیالیسم» نیز ابتدا ریشه در تفسیرهای بشردوستانه مسیحی داشته است و سوسیالیسم آته ایست مارکسی در جدال با سوسیالیسم های تخیلی چون سوسیالیسم مسیحی، شکل می گیرد. بلمونبرگ این موضوع را به صورت مناسبی چنین توضیح می دهد:

مورخ و فیلسوف باید بپرسند که آیا مضامین شناخت بشر از خود و دنیا، نمی توانند هم در شکلی مذهبی و افسانه ای و هم در بیانی شاعرانه و نظری (تئوریک)، تاریخاً تحقق یابند، به نحوی که یک مطلب فلسفی ضرورتاً نباید از معادل آن در الهیات ناشی گردد، حتا اگر هر دو، در ساحت تاریخی - فرهنگی مشترکی، بیان شوند. (تاریخ و فرجام شناسی، زیر نویس: ۱)

۴- طباطبایی، تنها به تلخیص سکولاریزاسیون در یکی از نمودهایش، سکولاریزاسیون مسیحی، نمی پردازد بلکه از این پدیدار نیز دریافتی تقلیل گرا، بکسویه، و جزمی دارد. او، در این حوزه نیز، دست به ساده نگری می زند و از محدوده ی بحث قدسانی - غیر قدسانی فرا تر نمی رود. او به موضوعات دیگر «سکولاریزاسیون دین» در الهیات سیاسی مسیحی (چه کاتولیک و چه پروتستان...) چون رفرم دین در نگاه و مناسباتش نسبت به امر عمومی، امر خصوصی، سیاست، اقتصاد، فرهنگ و به طور کلی امور جامعه ی مدنی... نمی پردازد. رفرمی که با نام سکولاریزاسیون در یکی از زمان های مشخص شده و به کناره گیری دین و کلیسا از امر «سیاست» و «امر عمومی» Res publica می انجامد. می دانیم که در قلب مسیحیت و از ابتدای کار، یعنی نزد خود مسیح، تضادی بنیادین وجود داشته است. در بستر این تضاد است که امکان «خروج از مسیحیت در خود مسیحیت» (به قول مارسل گوشه)، چون یکی از **گزینه های محتمل** که تحقق نیز می یابد، فراهم می شود. **می گویم، گزینش محتمل، زیرا، به قول باز هم گوشه، مسیحیت می توانست راه دیگری، مشابه دیگر ادیان توحیدی را**

پیماید، اگر چنانچه یکسلسله وقایعی خارج از مسیحیت همزمان رخ نمی دادند. «خروج از مسیحیت در خود مسیحیت» بدین معناست که خود دین شرایط و و ابزار و مقدمات «خروج از خود» را فراهم می کند. توضیح این تضاد بنیادین ما را به طرح ایراد دیگری سوق می دهد.

۵- ایراد چهارم من به نظر طباطبایی در رد سکولاریزاسیون در ایران، ناظر بر نگاه او، به طور کلی، نسبت به مسیحیت است. نخست او مدعی می شود که در ایران «اطلاعات و فهم ما در باره ی مسیحیت ابتدایی تر از آن است که بتوان در باره ی آن صحبت کرد» (۲۸). اما سپس، هم چون روشنفکرانی از خود راضی، بر خود روا می دارد که در این باره، نه تنها صحبت کند بلکه دریافت هایی اختیاری و یکجانبه، چون احکامی مطلق و مسلم، تجویز کند. و این همه، در حالی است که متفکران غربی، پس از سال های متمادی کار و پژوهش در باره ی مسیحیت (یک نمونه ی آن را می توان مارسل گُوشه فرانسوی نامید)، همواره تزه های خود را در باره ی سیر مسیحیت، با تواضع، به صورت شرطی و احتمالی و به عنوان یکی از راه حل ها و گزینه های Options ممکن و نه محتوم، ارایه می دهند. در تحلیل از مسیحیت، یکی از این تزه ها یا «گزینه ها» ممکن، این است که این دین، از همان ابتدا، هم چون اسلام و سایر ادیان، و بر خلاف تعبیر طباطبایی و دیگران، **دین دنیا نیز بود**. در حقیقت، دین مسیح بر تضادی استوار است که در خود کلام مسیح وجود دارد:

«قلمرو من به این جهان تعلق ندارد.» (انجیل به روایت اقدیس یوحنا، باب هجدهم، ۳۶).

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

«گوسفندان مرا به چرا بر... بره های مرا به چرا بر» (انجیل به روایت اقدیس یوحنا، باب بیست و یکم، ۱۵ و ۱۸).

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

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

«اقتداری نیست جز از جانب خدا و همه ی قدرت های موجود توسط خدا نهاده شده اند.» (نامه به رومی ها، باب سیزدهم، ۴۱).

از روز نخست، سنگ بنای مسیحیت و کلیسای مسیح بر «دوگانگی» یا «تضادی» گذارده می شود که نقش مهمی در سیر تحول سیاسی و دینی در غرب ایفا می کند. این «تضاد»، به نقل از پیر مَنان Pierre Manent، در کجاست؟

«در تعریفی که کلیسا از خود ارایه می دهد «تضادی» وجود دارد. از يك سو کلیسا رستگاری ای می آورد که به این جهان زمینی تعلق ندارد. دنیای «قیصر» دنیای مورد علاقه ی کلیسا نیست. از سوی دیگر، کلیسا، از سوی خداوند و فرزندش، عهده دار هدایت انسان ها به سوی رستگاری می شود. وظیفه ای که به فیض الهی تنها نیروی مقاله اش خود کلیسا است. پس از این، کلیسا «حق نظارت» یا بهتر بگوییم «وظیفه کنترل» بر هر آن چه دارد که این رستگاری را به خطر می اندازد. حال چون اعمال انسان ها در برابر بدیل خیر و شر قرار می گیرند... کلیسا «وظیفه نظارت» بر همه ی فعالیت های بشری را برای خود مشروع می شمارد. از میان آنها، مهمترین و سنگین ترین شان، به دلیل نتایج حاصله، اعمالی است که حکمرانان انجام می دهند. پس کلیسا، به حکم علت وجودی اش، باید هوشیارانه مراقب باشد که حکومت کنندگان به حکومت شوندهگان دستور انجام کاری بر خلاف رستگاری شان ندهند. بدین سان، کلیسا، بطور منطقی و نه بر حسب اوضاع و شرایط، می رود تا قدرت تام و تمام *plénitude potestatis* را برای خود طلب کند. مطالبه ای که تمام ابعاد وسیع اش را با رفرم گرگورین *Grégorien* در پایان سده ی یازدهم به دست می آورد. در این دوره، کلیسای مسیحی به تنهایی و بطور حقیقی، با *Respublica* یکی می شود.

تضاد ویژه ای که در درون دکتترین کلیسای کاتولیک وجود دارد عبارت از این است که کلیسا، **همزمان**، از یکسو

انسان ها را آزاد می گذارد تا در این جهان زمینی هر طور که مایلند خود را سازمان دهند و از سوی دیگر گرایش به تحمیل نظامی دین سالار بر آن ها دارد." (۲۹).

عیسی در زمان حیاتش مشروعیت قیصر را می پذیرد. قدرتی که حاکمیتش را باید از خدا بگیرد. («و هیچ قدرتی بر من نخواهی داشت»). او جامعه ی هوادارانش را دعوت به تشکیل نهادی برای انجام وظایف و تکالیف سیاسی و یا اعمال قدرت سیاسی نمی کند. او، بر خلاف رسولان دین یهود و اسلام، قوانین یا احکامی ناظر بر اداره ی امور شهر وضع یا تجویز نمی کند. اما از سوی دیگر عیسی تأکید می کند که مسیحیان باید از او اطاعت کنند و به حواریون و کشیشان گوش فرا دهند. در غیر این صورت یا با او نخواهند بود و یا، با او، در کلیسای او نخواهند بود.

اما آن چه که در واقع روی داد، سیر کلیسا به سوی قدرت تام و تمام این جهانی پس از فروپاشی امپراطوری روم در سده های میانی بود. یعنی تحمیل دین سالاری و اقتدار کلیسا در همه جا. با این حال، آن چه که نباید از نظر دور داشت این است که آن دوگانگی یا تضاد بنیادین در مسیحیت، امکان مساعدی برای خروج از دین سالاری مسیحی حتی در شکل دینی آن فراهم می کند. به بیان دیگر مبارزه علیه جنبه ی تئوکراتیک مسیحیت با توسل به جنبه ی دیگر آن که «امر قیصر» را از «امر کلیسا» جدا می کرد، امکان پذیر گردید.

در سده ی نوزدهم است که پاپ لئون سیزده Léon XIII در دکتترین کلیسا تجدید نظری به عمل می آورد. در سه سند مهم کلیسایی: Diuturnum illud (1881) و Immortale Dei (1885) و Sapientiae christianae (1890) این پاپ اعلام می کند که دو قدرت روحانی spirituel و این جهانی temporel (کلیسا و دولت) هر کدام حاکم بر خود sovereign و کاملاً مستقل از یکدیگر اند. هر يك طبیعت ویژه ی خود را داراست و هدف و غایت خاص خود را دنبال می کند: «هر يك از این دو در نوع خود بزرگترین قدرت است». در سده ی بیستم، پاپ پی XI و پی ۱۲ Pie XII همین منطق را در پیش می گیرند و تصریح می کنند که حاکمیت دولت در حوزه ی متمایزی نسبت به حوزه ی کلیسا اعمال می شود و سودمند نیست که قدرت دنیوی تحت سالاری کلیسا درآید.

این «تناقض نخستین» در مسیحیت، تناقضی که مسیحیت را به «دین خروج از دین» در می آورد، مارسل گُوشه آن را به صورتی دیگر توضیح می دهد:

«آن چه که ویژگی مسیحیت را می سازد، غرابت آن چون دینی توحیدی است. آن چه که مسیحیت را از سایر ادیان توحیدی متمایز می سازد، یکی از جنبه های غیر توحیدی (مشرک) یا چند خدایی آن است. در یک کلام، تجسد و وحی مسیحایی است که بر محور آن شخص مسیح قرار دارد. من فکر می کنم که تکلیف همه چیز در این جا روشن می شود. در آن جا که ایده ی خدا-انسان، این پیام آور خدایی دوردست، منطق دوگانه ای را وارد میدان می کند. از یکسو، ما با برون بودگی بی نهایت خدایی رو به رو هستیم که تنها از طریق نماینده اش می توان او را شناخت. از سوی دیگر، با احتمال ارزش دهی به ساحت بشری رو به رو هستیم، زیرا خداوند، به مثابه خدا، موهن ندانسته که شکل آدمی به خود گیرد. بنابراین، هم با گونه ای خدایی شدن ساحت زمینی مواجه هستیم و هم، و همزمان، با غیریت و دگربودگی بی نهایت خدایی... در حقیقت، ویژگی تاریخی مسیحیت این بوده است که همواره بازی با تضادها کرده است. به عنوان نمونه، تضاد میان ارزش دهی به ساحت بشری و ارزش زدایی رادیکال به همین ساحت به نام دور بودن خدا... در کنار حرکت پس زدن دنیا، همواره و همزمان، حرکت وارونه نیز وجود داشته است: «ارج گذاری» فعالیت دنیوی به معنای ارزش دهی به آن». (همان ۲۹)

بدین سان، از نگاه گُوشه، مشاهده می کنیم که مسیحیت نیز، مانند همه ی ادیان و از جمله اسلام، از همان ابتدا و در یکی از دو جنبه ی متضادش، قلمرو «دنیا» را به رسمیت شناخته و در نتیجه به گونه ای می توان گفت که «سکولار» بوده است. با این حال، مسأله ی سکولاریزاسیون مطرح است، نه صرفاً و عمدتاً به معنای توجه دین به دنیا، بلکه به مفهوم خودمختاری سیاست یا جدایی امر سیاست و «امر عمومی» نسبت به دین.

۴- سرانجام، ایراد آخر من به موضع طباطبایی این است که مسأله ی اصلی سکولاریزاسیون، درست برخلاف تصور او، «دنیایی شدن» دین (به مفهوم هگلی آن یعنی به خوانید پروتستانی شدن دنیا) - حد اقل از سده ی

شانزده به این سو - نبوده و نیست. **مسأله ی اصلی سکولاریزاسیون، چگونه دنیایی بودن دین است.** دینی که نقش قانون گذاری اش از بین می رود. دینی که دست از دخالت در امور سیاسی و عمومی انسان ها بر می دارد.

حال، اگر بپذیریم که در ایران، بغرنج فرایند خودمختاری حوزه ی سیاست و امر عمومی نسبت به دین، یکی از معضلات اساسی روز است، چه اصطلاح و مفهومی بهتر و دقیق از «سکولاریزاسیون» (با همه ی احتیاط های لازمی که در آخر این نوشته به آنها اشاره خواهیم کرد) - و لائیسیته (در حوزه ی مربوط به مبارزه و برنامه ی سیاسی) می توانند ترجمان چنین فرایندی واقع گردند؟

زمان ها و زمینه های سکولاریزاسیون در غرب

۱- زمان های سکولاریزاسیون

بحث مخالفان سکولاریزاسیون (و به طریق اولی لائیسیته) در ایران، همانطور که اشاره کردیم، دارای ایرادی اساسی است که بیش از هر چیز از نگرش یکسویه آن ها به پدیدارهای چندگانه و بغرنج اجتماعی و سیاسی ناشی می گردد. در راستای چنین نگرشی، آن ها نمی توانند سکولاریزاسیون را در زمان های (moments) مختلفش، یعنی در چندگانگی اش، مورد توجه قرار دهند و تنها به یکی از زمان های آن که همانا زمان دینی، کلیسایی و مسیحی باشد - هر چند که، در فرایند سکولاریزاسیون، بنیادین نیز به حساب آید- بسنده می کنند.

نا گفته پیدا ست که «زمان» مورد نظر ما، در این جا، زمان واحد، ممتد و بازگشت ناپذیر تاریخ یکخطی نیست، بلکه لحظه های مختلف و (گاه) درهم آمیخته ای است که در متن آن ها، سکولاریزاسیون معنا و مفهوم ویژه ی خود را کسب می کند. با چنین دریافتی است که از «**زمان های سکولاریزاسیون**» سخن می رانیم. با این ملاحظه که آن چه در زیر آورده و توضیح می دهیم، فهرستی جامع و کامل نیست:

- **زمان یونانی:** خودمختاری شهر و «امور انسانی».
- **زمان مسیحی آغازین:** امر قدسی و غیر قدسی.
- **زمان اگوستینی:** شهر خدا و شهر انسان.
- **زمان کلیسایی:** کشیش ها و «لائیک ها».
- **زمان ماکیاولی:** اندیشه ی سیاسی بی خدا.
- **زمان لاکئی:** مرز بندی دولت با دین.
- **زمان پروتستانی:** جنگ دو سکولاریزاسیون.
- **زمان وستپالی:** سکولاریزاسیون یا انتقال مالکیت کلیسا.
- **زمان انقلاب فرانسه:** سکولاریزاسیون چون برنامه اجتماعی.
- **زمان هگلی:** Verweltlichung چون تحقق پذیری روح مسیحیت در این دنیا.
- **زمان مارکسی:** «گذر از مدرنیته» یا سکولارکردن سکولاریزاسیون!
- **زمان وبری:** سکولاریزاسیون چون «جادوزدایی جهان» و... Beruf.
- **زمان «پارادایم سکولاریزاسیون»:** سکولاریزاسیون چون افول اقتدار دین.

- **زمان یونانی:** خودمختاری شهر و «امور انسانی».

از نقطه نظر واژه شناسی، سکولاریزاسیون و لائیسیته، هر دو، ریشه در یونان باستان - باز این یونان گریزناپذیر -

دارند. **Saeculum** برگردان لاتین واژه یونانی - هومری **Aiôn** است. نزد فلاسفه یونانی، این واژه به معنای نیروی حیاتی، زندگی، مدت زمان، نسل و سپس... جاودانگی است. از دنیای کنونی (o outos aiôn) در تمایز با دنیای آتی (o mellôn aiôn) سخن می رود. توجه کنیم که در یونانی، Aiôn، ابتدا به معنای مدت زمانی محدود و معین و مربوط به عمر یک یا چند نسل است و سپس، در فلسفه، تبدیل به جاودانگی می شود. اما لائیسیت (که موضوع فعلی بحث ما نیست ولی ریشه یابی واژه شناسیک آن در این جا بی فایده نخواهد بود)، نو واژه ای فرانسوی است که مشتقی از لایکوس **Laikos** یونانی است که خود نیز ریشه در لائوس **Laos** یونانی دارد. لائوس، نزد هومر، به معنای «سربازان ساده» (در تمایز با فرماندهان، رهبران و رئیسان) است و به طور کلی در یونان باستان، به مردم، افراد عامی، توده، اهالی شهر و یا شهروندان مجتمع در انجمن شهر (**Ekklesia**) (۳۰) گفته می شد.

اما زمان یونانی سکولاریزاسیون (و لائیسیت) تنها به واژه شناسی محدود نمی شود بلکه، همان طور که در جایی دیگر بحث کرده ایم (۲۱)، خصلت مضمونی و مفهومی دارد. بدین معنا که در یونان باستان، برای نخستین بار در تاریخ، و پنج سده پیش از مسیحیت، تضاد میان دو نگاه، دو برداشت، دو گفتمان یا دو لوگوس (۲۲) متفاوت و متضاد نسبت به دنیا، انسان و شهر (پولیس)... مطرح می شوند: تضاد میان دنیای اسطوره و دنیای عقلانی، دنیای خدایان نامیرا و دنیای انسان های میرا... در شهر (پولیس)، در صلح، در جنگ، در سیاست، در هنر، در تئاتر و... در فلسفه. تضاد میان دو «منطق»: «منطق» دین و «منطق» دولت (پولیس)، «منطق» خصوصی و خانوادگی و «منطق» کشوری و عمومی... (آنتیگون) (۲۳). تضاد میان دو «سیاست»: «سیاست» چون راهبری مردم توسط «شیان» (۲۴)، چون امری برین، متعالی، خدایی (فیلسوف - شاهی) و برون بود (افلاطون) و «سیاست» چون امری انسانی و درون بود، چون خودمختاری آدمی، چون مشارکت شهروندان در اداره ی امور خود (پروتاگوراس، سوفیست ها، خطابه ی پریکلز) (۲۵) و یا چون ساحت «چیزهای انسانی» و «فعالیت های آدمی» که خارج از خود، قابل شناخت و توضیح نیستند (ارسطو، اخلاق نیکوماخوس). بدین سان، زمان یونانی سکولاریزاسیون، «فرایند جدا شدن خودمختاری انسان است که عموماً و بر حسب عادت سکولاریزاسیون می نامند و به صورت تعیین کننده ای از یونان آغاز می شود» (۲۶).

- زمان مسیحی آغازین: امر قدسی و غیر قدسی.

این زمان، که بیش از همه مورد توجه و استناد منقدین سکولاریزاسیون در ایران قرار گرفته، لحظه ای را در فرایند این مقوله تشکیل می دهد که معنا و مفهوم سکولاریزاسیون با دو قلمرو قدسی و روحانی از یکسو و غیر قدسی و نفسانی از سوی دیگر - در عصر حیات مسیح و پیروان او: لوک، ژان، ماتئو و پولس- مترادف می شوند. سکولاریزاسیون، در این جا، ترجمان **Saeculum** به معنای سده (قرن)، دنیوی، این دنیایی و زمینی است که در مقابل قدسی و قدسیت (sacré و sacralité) قرار می گیرد.

در انجیل، کم نیستند فرازهایی که در آن ها، از **Saeculum** سخن رفته است: «فرزندان این دنیا...» (انجیل به روایت لوک قدیس، ۱۶ - ۸)؛ «قلمرو من به این جهان تعلق ندارد» (انجیل به روایت ژان قدیس، ۱۸ - ۳۶)؛ «اما وسوسه های دنیوی و فریبندگی ثروت، کلام [خدایی] را خاموش و بی ثمر می سازند.» (انجیل به روایت ماتئو قدیس، ۱۳ - ۲۲)... در این جا، **Saeculum**، به مفهوم زمان انسانی، یک سده و یا عمر یک نسل (در نخستین معنای لاتینی)، از جهت درازای زمان، مدتی محدود و معین است و در برابر جاودانگی قرار می گیرد. به عبارت دیگر، پایانش در آغازش ثبت شده است (۳۷). **Saeculum**، در عین حال، به معنای مکان و محل فعالیت های دنیایی است و پیروان مسیح، چون پولس قدیس، همواره مؤمنین را دعوت به نگرستن آخرت یا عالم بالا کرده اند: «تشبه به دنیای کنونی پیدا نکنید، بلکه بجدید نظر و دآوری کنید تا در شما دگرگونی ایجاد شود...» (پولس قدیس، نامه به رومی ها، ۱۲ - ۲). پس در این جا، بر فاصله ای ارزش گذاری می شود که قلمرو روحانی و جاودانه مسیح را از ناسوت یا قلمرو مادی این جهانی، در تمامیت اش، جدا می سازد. به عبارت دیگر، بر تمایز اساسی میان دنیای

روحانی و مقدس از یکسو و دنیای نامقدس و زمان بند زمینی از سوی دیگر، تأکید می شود (۳۸).

- زمان اگوستنی: شهر خدا و شهر انسان.

نزد اگوستن قدیس، در چهار صد و ده پس از میلاد، هنگام فروپاشی روم توسط بربرها، اختلاف روحانی و قدسی از یکسو و غیر روحانی و غیر قدسی از سوی دیگر، تبیین خود را در تمایز دو نوع «شهر» می یابد. در این دنیا، در تاریخ بشری، در «شهر» زمینی، دو تاریخ دنیوی و مقدس، در هم می آمیزند، بدون آنکه با هم یکی شوند، که این خود بیانگر نوعی سکولاریزاسیون نگاه دینی است. اگوستن، همه ی چیز های نمایان، مالکیت ها و قدرت های زمینی را در واحد نمادین «شهر انسان» متبلور می داند. شهری که به قول او «خاستگاه و فرجامش، هر دو، زمینی اند و در نتیجه امید ها در آن، نمی توانند از افق یک سده (Saeculum, siècle) فراتر روند» (۳۹). اما در مقابل، شهر خدا یا شهر مقدس وجود دارد که در همین جهان خاکی «شهروندان و اعضای تبعیدی خود را به دنیا می آورد... تا روزی که آن ها قلمرو موعود را تصاحب شوند و با فرمانفرمای خود، با پادشاه سده ها (Saeculums siècles)، حکمرانی کنند» (۴۰). پس «سده»، دنیا، تنها تبعیدگاهی برای آدمیان است. البته، شهر خدا در این دنیا، در پیکر کلیسا، وجود دارد، اما هیچ گاه در این دنیا «متحقق» نمی شود و هرگز نخواهد شد.

بدین سان، بر خلاف تصور یکسویه و ساده ای که دو قلمرو Saeculum و Sacré (این جهانی- نامقدس و آن جهانی- مقدس) در مسیحیت را در **همزیستی** (در عین یکی نبودن) نمی بیند («در مسیحیت، جایی برای ساحت غیر قدسانی» که می توان «دنیا» نامید، وجود ندارد... در تمدن مسیحیت، تاریخی جز «تاریخ قدسانی» نمی توانست ایجاد شود» - طباطبایی)، نزد متفکر بزرگ مسیحی و در لحظه ای که زمان اگوستنی سکولاریزاسیون می نامیم، قلمرو مقدس Sacré و قلمرو به اصطلاح «عرفی» Saeculum، هر دو، در «پیکر» کلیسا متجلی می شوند. کلیسایی که نامش را مسیحیان از یونانیان وام می گیرند (Ekklesia)، جایی که در اصل خصلت دینی ندارد بلکه محل اجتماع مردم در انجمن شهر است. کلیسایی که ترجمان بارز وجود و همزیستی «دو دنیا» در مسیحیت است. کلیسایی دو تکه و متشکل از دو سنخ از مردم مسیحی: کشیش ها و لائیک ها.

- زمان کلیسایی: کشیش ها و «لائیک ها».

Saeculum، در این زمان، وجهی است که اختلاف میان دو نوع زندگی را نشان می دهد: زندگی دنیوی اکثریت عظیم مؤمنان و زندگی خاص و پارسایانه کشیشان. پدران کلیسا، از سده ی چهارم و پنجم میلادی، تقابل فوق را در وجود دو نوع مسیحی duo genera christianorum تبیین کردند. از یکسو، روحانیون مسیحی یا *کلیرک ها* (clercs) که اعضا و صاحب منصبان کلیسا می باشند و از سوی دیگر، «لائیک ها» (با معنای کنونی غیر دینی آن نباید اشتباه شود) (۴۱) که شامل دیگر مسیحیان و از جمله آن دسته از مؤمنان و کشیشان سکولاری می شود که به امور دنیوی می پردازند. بدین ترتیب مشاهده می کنیم که در زمان کلیسایی نیز، دوگانگی ای پذیرفته و تصریح می شود. از یکسو، روحانیت یا *clergé* ای را داریم که از فعالیت های دنیوی به دور می ماند و زندگی خاصی دارد که نیایش در راه دین و خدا ست و از سوی دیگر، مؤمنان یا «لائیک هایی» را داریم که به فعالیت های اجتماعی در خدمت مردم می پردازند. اینان، اما، موظفند که از دسته اول که نقش «شبان» را ایفا می کنند («گوسفندان مرا به چرا بر... بره های مرا به چرا بر») و برای مردم مسیحی نور و نمونه می آورند، پیروی کنند (۴۲).

- زمان ماکیاولی: اندیشه ی سیاسی بی خدا.

در حوزه ی خاص اندیشه ی سیاسی، گسست بنیادین از دین، با جنبش اومانیزم و نوزایش اروپا و در رابطه ای تنگاتنگ با ساختار سیاسی شهر- دولت های خودمختار ایتالیای شمالی، انجام می پذیرد. در این زمان است که با ماکیاول (و گیشاردن) (۴۳)، اندیشه سیاسی و تاریخ نگاری بر محور حوادث سیاسی و با توجه به ابعاد جغرافیایی،

اجتماعی و نظامی آن‌ها، بدون کمترین ارجاعی و استنادی به دین و تاریخ مقدس، ابداع یا اختراع می‌شوند. از سوی دیگر، با شهریار و بویژه گفتار در باره ی اولین دهه ی تیتلیو ماکیاول است که برای نخستین بار در اروپا: «درک و دریافتی از سیاست، مستقل از اخلاق و دین، ارایه می‌شوند. هدف «سیاست»، چون هنری مستقل، خودمختار و برآمده از تجربه ی تاریخی، این است که از همه ی وسایل کارآمد برای حفظ خود، در جنگل افراد، احزاب و کشور های متخاصم، بهره جوید.» (۴۴)

ماکیاول با قراردادن «مبارزه»، «اختلاف»، «تضاد»، «چندانی»، «آشفستگی» و «تنازع» در معنا و مفهوم «سیاست»، با چشم پوشیدن از «سیاست فرشتگان» بانی «نظریه سیاسی ای بدون خدا، بدون مشیت الهی و بدون مذهب می‌شود.» (۴۵)

- زمان لاک: مرزبندی دولت با دین.

جان لاک، چون فیلسوف اصلی لیبرالیسم سیاسی، در تعریفی اولیه از سکولاریزاسیون که آزادی خواهی سیاسی- عقیدتی باشد، برای نخستین بار و به طور مشخص و منسجم، حدود و اختیارات کلیساها و دولت را تعیین می‌کند. از کلیساها، تعریفی چون انجمن های آزاد و داوطلبانه به منظور نیایش، ارایه می‌دهد و بر ضرورت «مرزبندی روشن بین کلیساها و دولت در زمینه ی حقوق و اختیارات آن‌ها» (۴۶) تأکید می‌ورزد. قلمرو دولت شامل امور مربوط به مالکیت و زندگی در بُعد دنیوی و مادی می‌گردد. بنا بر این مرزبندی، توسل کلیسا به دادگاه های دینی یا عرفی یا توسل به زور و سرکوب اعتقادات فردی، خارج از حدود و اختیارات آن‌ها قرار دارد. در همین راستا نیز، دولت نباید در امور مربوط به اعتقادات درونی افراد، دخالت کند. تبلیغ دین در صورتی مشروعیت دارد که جلب انسان، نه از طریق زور بلکه تنها با تکیه بر «متقاعد شدن درونی روح» انجام پذیرد. و این ادعا را لاک، نه تنها در درون مرزهای اروپا، بلکه در همه جا ایراد می‌کند. او، در رساله ای در باره ی رواداری، مسیحی کردن اجباری سرخ پوستان آمریکا را نیز بر مبنای همان مرزبندی میان حدود و اختیارات دولت و دین، محکوم می‌کند (۴۷).

- زمان پروتستانی: جنگ دو سکولاریزاسیون.

در سده شانزدهم، هنگامی که رفرم دین در اروپا آغاز می‌گردید و مارتن لوتر، تهیدستی نخستین را به کلیساوندان متنفذ خاطر نشان می‌کرد، کلیسا، بویژه در آلمان، صاحب اموال و املاک فراوانی بود. بنا بر این، کلیسا، هم از اقتدار سیاسی و هم از مالکیت ارضی و منطقه ای برخوردار بود. روحانیت آلمان جزو ثروت مندترین روحانیت آن زمان به شمار می‌رفت. رودخانه ی راین، که گذرگاه سرزمین بزرگ کلیسا محسوب می‌شد، به تقریب تماماً در مالکیت کلیسای آلمان قرار داشت. کلیسا را در آن زمان به خاطر همین «سکولاریزاسیون»، یا سکولار بودنش، سرزنش می‌کردند. چون قویاً در امور دنیوی (سیاسی و اقتصادی) دخالت می‌کرد. اما سکولاریزاسیونی از نوع دیگر نیز کلیسای کاتولیک را تحدید می‌کرد: سکولاریزاسیون های پروتستانی. بسیاری از اسقف ها و راهبان بزرگ آلمانی که به پروتستانسیسم می‌گراییدند و از کلیسای کاتولیک جدا می‌شدند، زمین های اسقفی و راهبی کلیسا را در اختیار و تصرف خود نگه می‌داشتند و بدین ترتیب، آن‌ها را تبدیل به مالکیت های خصوصی و دنیوی (سکولار) می‌کردند. بدین سان، دو نوع «سکولاریزاسیون»: یکی، سکولاریزاسیون کاتولیک، به معنای نفوذ و اقتدار کلیسا در امور دنیوی (سیاست، اقتصاد و مالکیت) و دیگری، و در برابر آن، «سکولاریزاسیون» پروتستانی، به معنای جدایی از کلیسا و تبدیل املاک کلیسایی به مالکیت های خصوصی، در برابر هم قرار می‌گیرند و زمینه ها و شرایط جنگ های سی ساله دینی در اروپا را فراهم می‌کنند.

- زمان وستپالی: انتقال مالکیت کلیسا.

اصطلاح «سکولاریزاسیون»، چون نواژه ای در زبان فرانسه، برای نخستین بار در سال ۱۵۵۳، در قضیه ای حقوقی راجع به انتقال اموال کلیسا، به کار برده می شود. اما می دانیم و مشهور است که این واژه، معنای سیاسی خود را در جریان مذاکرات صلح وستپالی Westphalie در سال ۱۶۴۸ پیدا می کند. بنا بر این قرارداد، که به جنگ سی ساله در اروپا پایان می دهد، بخشی از املاک کلیسا به مقامات سکولار و یا به بخش خصوصی انتقال داده می شود. بدین ترتیب، اقدام موسوم به «سکولاریزاسیون ها»، در این زمان، با توزیع و تقسیم املاک و اموال کلیسا به سود مردم و بخش خصوصی، معنایی مهم، سیاسی و نمادین (سمبولیک)، پیدا می کند: برقراری صلح دینی با به رسمیت شناختن پلورالیسم مذهبی در اروپا، پس از جنگی خونین و دراز، که ریشه، از جمله، در اختلاف ها و انشقاق های دینی میان کاتولیک ها و پروتستانت ها داشت.

- زمان انقلاب فرانسه: سکولاریزاسیون چون برنامه اجتماعی.

در دورانی که با برآمدن مناسبات سرمایه داری و طبقه ی جدید بورژوازی، به انقلاب فرانسه می انجامد، سکولاریزاسیون با مسایل و برنامه های اجتماعی گره می خورد. سکولاریزاسیون عملی می شود در جهت توزیع و تقسیم عادلانه ی ثروت، در مبارزه با بطالت کلیساوندان و کشیشانی که به خرج مردم زحمتکش و تولید کننده، صاحب ثروت های کلان، قدرت و اقتدار شده بودند. در این زمان، «سکولاریزاسیون» را می توان اقدامی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در جهت تغییر روابط اجتماعی کهنه و گذار به مناسبات جدید سرمایه دارانه نامید. به گفته ی مارکس، در انگلیس، سکولاریزاسیون زمین های کلیسا به سود بورژوازی پروتستانی انجام می پذیرد که در پی آن، همین طبقه ی جدید، کشاورزان آواره و رانده شده از زمین های کلیسایی را در اقتصاد صنعتی خود به کار می گیرد (۴۸).

اما با انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹ و «ملی کردن» املاک و دارایی های کلیسایی است که سکولاریزاسیون، در مفهومی سیاسی - اجتماعی، متحقق می شود. («همه ی دارایی های کلیسا در اختیار ملت قرار می گیرند» - قانون ۲ نوامبر ۱۷۸۹). این اقدام، که معنایش، البته، فراتر از کنشی نمادین می رود، نشانگر پروژه ای اجتماعی برای تغییر بنیادین جامعه ی کهن بر مبنای ایده های حقوق بشر و شهروندی است که فلاسفه ی عصر روشنگری اروپا بانی و طراح آن بودند. در حقیقت، در این زمان است که به تعبیر بلومبرگ، «نخستین تماس بارز میان فلسفه و سکولاریزاسیون برقرار می شود». و سکولاریزاسیون تبدیل به «شعار رهایی از همه ی سلطه های دینی و کلیسایی و همه ی بقایای سده های میانی می شود» (۴۹).

- زمان هگلی: Verweltlichung یا تحقق پذیری روح مسیحیت در این دنیا.

هگل، نه از واژه های آلمانی Säkularisation یا Säkularisierung، بلکه، در همه جا، از اصطلاح Verweltlichung استفاده می کند که به معنای دنیایی شدن است و برگردان فرانسوی آن Mondanisation می شود. Verweltlichung، البته، معادل سکولاریزاسیون در تعریف ریشه شناسیک این واژه است: این جهانی شدن، تعلق داشتن به سده و زمان حال. با این همه، جا دارد از خود بپرسیم چرا هگل واژه سکولاریزاسیون را در فلسفه اش به کار نمی برد.

عصر جدید، نزد هگل، تکامل، تکمیل و پایان تاریخ پیشین است، نه به دلیل آن که انسان ها را از تاریخ گذشته و مسیحیت آزاد می کند (پروژه روشنگری و انقلاب فرانسه)... بلکه - در راستای پروژه فرماسیون و پروتستانتیسم در آلمان - «بدین سبب که عصر مدرن، به دور از حذف مضمون ذاتی مسیحیت، این مضمون را به طور جهانی تحقق می بخشد» (۵۰). بدین سان، Verweltlichung هگلی، تعبیری اثباتی از سکولاریزاسیون است. تعبیری که

می خواهد بر **گسستی** که رادیکالیسم انقلاب فرانسه در حرکت بی وقفه ی «روح تاریخ» ایجاد کرده بود و پیش زمینه ی فرایند لائیسیته فرانسوی را تشکیل می داد، یعنی بر گسست از مسیحیت، از طریق آشتی دادن مضمون مدرن عصر جدید با اصل مسیحیت، پایان دهد. به قول ناشر و مفسر آثار هگل، کارل لودویک میشله، تاریخ، آن طور که هگل می فهمید و «توجیه» می کرد، چیزی نبود جز تاریخ Verweltlichung و «هدف تاریخ هگلی نیز این جهانی کردن Verweltlichung مسیحیت بود» (۵۱).

هگل، فرایند «تحقق بخشی» اصل principe مسیحیت که آزادی سوئیژکتیو یا فردی می نامد را طی مراحل مختلف نشان می دهد. توضیح و تشریح این مراحل بغرنج از حوصله ی این نوشتار خارج است. در چند کلام، تز اصلی او این است که مسیحیت رسمی در کالبد کلیسا چون قدرتی این جهانی، هیچ گاه قادر به «ایجاد دنیا» از طریق اصل خود که فردیت آزاد باشد، نگردد. در سده های میانی، کلیسا بر دنیای غرب (روم) و شرق (بیزانس) غالب و حاکم شد، اما تقسیم جهان به دو قطب مخالف (جدایی ساحت روحانی و ساحت دنیوی) باقی ماند. در نتیجه، از آن جا که نتوانست دنیا را با حرکت از آن اصل ایجاد کند، تبدیل به نیرویی شد که مبارزه با بربریت آداب و رسوم و توحش را با وسایلی انجام می داد که به همان اندازه وحشیانه بودند یعنی از طریق ترس از جهنم، تعقیب و ترور بی دینان... بدین ترتیب کلیسای سده های میانه، با جدا کردن آنتاگونیستی قلمرو روحانی از قلمرو دنیوی، راه هر گونه آشتی دادن «درونی» با دنیا، هر گونه روحانی کردن واقعی آداب و رسوم و نهادهای سکولار را مسدود کرد. سپس هگل توضیح می دهد که چگونه با رفرم پروتستان و لوتر است که خروج از انشقاق میسر می گردد. لوتری که تجرد را رد می کند، زن می گیرد و ازدواج را چون وظیفه و عامل مشارکت در زندگی جمعی محترم می شمارد. لوتری که تقدیس فقر را محکوم می کند و از منزلت کار پرمشقت اما استقلال بخش سخن می راند. و سرانجام لوتری که اطاعت کورکورانه را رد می کند و به جای آن از آزادی به مثابه امری خدایی سخن می راند.

سرانجام هگل، در ادامه ی رفرم دین و رفرماسیون - و نه روشنگری - مدرنیته را تحقق پذیری روح مسیحیت می داند و از اصل مدرنیته چنین تجلیل می کند:

«این است... پرچم نوینی که به اهتزاز درآمده است. واپسین پرچمی که به دور آن، خلق ها جمع می شوند. پرچم **روح آزاد** (تأکید از هگل است) که هم در خود است و هم در حقیقت. روحی که تنها چون در حقیقت است، در خود می باشد. این است پرچمی که در زیر آن خدمت می کنیم و بر دوش خود می بریم. زمان، از ابتدا و تا به امروز، هیچ وظیفه ای بر عهده نداشته و ندارد جز این که اصل *principe* را در جهان متحقق سازد.» (۵۲)

و این اصل را هگل در فلسفه ی حق چنین توضیح می دهد:

«حق فرد (سوئیژکتیو) به رضامندی یا حق آزادی فردی، نقطه ی بحرانی و مرکزی در اختلاف میان عصر عتیق و جدید است. این حق، در بی نهایتش، توسط مسیحیت بیان شده است و اکنون می رود که به اصل جهان روای واقعی دنیای نوین تبدیل شود.» (۵۳)

- **زمان مارکسی:** «گذر از مدرنیته» یا سکولارکردن سکولاریزاسیون!

در این جا، یکی از زمان های مارکسی: زمان فلسفی او در Kreusnach در ۱۸۴۳ و یکسال بعد، در *سالنامه های فرانسوی - آلمانی*، مورد نظر ما می باشد. آن هنگام که مارکس، پیرامون نظریه ی دولت، در آمدی بر نقد فلسفه ی حق هگل را می نویسد و پیرامون رابطه ی دولت و دین، در نقد نظرات برونو بائر، مسئله ی یهود را به رشته ی تحریر در می آورد.

در این زمان، در گسستی سخت و همواره ناتمام از هگل است که مارکس جوان، دست به نقد «سیاست» و «دولت» در عصر مدرن می زند و از این دو بُت ساخته (فتیش) فلسفه ی سیاسی و ایدئولوژی حاکم، کشف حجاب و راز زدایی Dévoilement, Aléthéia, ἀγθησία کرده و می گوید که:

«وظیفه ی فلسفه ی در خدمت تاریخ، آن گاه که شکل مقدس (به خوانید دینی) خود - بیگانگی انسان بر ملا

شده است، بر ملا سختن بیگانگی در اشکال نامقدس و زمینی اش (به خوانید سکولار) می باشد یعنی این که «از/ نقد انسان به نقد زمین، از نقد مذهب به نقد حقوق و از نقد الهیات به نقد سیاست می رسمیم» (۵۴).

در عصر جدید و با تشکیل دولت تمام عیار، از خود بیگانگی انسان، در حقیقت دو چندان می شود: از خود بیگانگی، هم در رابطه با مذهب (که در جامعه ی مدنی حفظ می شود) و هم در رابطه با دولت سیاسی ای که به قدرت ترافرازنده نوینی بدل می شود. عامل «قدسی» که میانجی ساحت جامعه ی مدنی و حوزه ی حاکمیت است، از میان نمی رود. به جای کلیسای مقدس، دولت مقدس می نشیند. «جدایی» زمین و آسمان تبدیل به «جدایی» جامعه ی مدنی از یکسو و «دولت» و «سیاست» از سوی دیگر می شود. دین خوبی Religiosité آسمانی جای خود را به دین خوبی زمینی می دهد: پرستش کالا، پرستش سرمایه، پرستش مالکیت، پرستش دولت، قوم، ملیت یا ملت پرستی، پرستش سرزمین، بُت سازی از «اقتصاد»، از «سیاست»...

اکنون، در شکل «سیاست» و «دولت»، توهم و راز آمیزگری mystification در قالب های زمینی تظاهر می کنند. در پیکره ی نا مقدس آسمانی و یا مقدس زمینی. همواره در «آسمان» سیر می کنند، لیکن این بار در آسمانی زمینی. نیرویی هستند توانا و قادر (در خیال انسان ها) که انسان ها می آفرینند، آن ها را از خود جدا می سازند، آن ها را به نام «فرار داد»، «اراده عمومی»، «خرد» و غیره... ماورا و مافوق خود قرار می دهند، آن ها را حاکم بر خود می گردانند و خود را در انقیاد و اسارت آن ها در می آورند. در نتیجه، رهایش حقیقی اجتماعی در گرو پایان بخشیدن به این «جدایی» سیاسی از طریق برجیدن «اصل مقدس دولت» عصر مدرن است.

"رابطه ی دولت سیاسی با جامعه ی مدنی درست همان قدر روحانی است که رابطه ی بهشت با زمین. دولت در همان تضاد با جامعه ی مدنی قرار دارد (تضاد بهشت با زمین) و از همان راهی که مذهب بر محدودیت های جهان غیر مذهبی فائق می آید، بر دنیا چیره می شود. یعنی جهان غیر مذهبی باید دوباره دولت سیاسی را تایید نماید، بازسازی کند و اجازه دهد که بر او مسلط شود" (۵۵).

"تنها زمانی که انسان نیروهای خاص خود را به عنوان نیروهای اجتماعی تشخیص داده و سازمان دهد و دیگر نیروی اجتماعی را به شکل قدرتی سیاسی از خود جدا نماید، تنها در این هنگام است که رهایش بشر کامل خواهد شد." (۵۶) (تأکیدات از من است).

پس بدین سان، این لحظه از فرایند سکولاریزاسیون، این زمان خاص از زمان های مارکسی را می توان زمان نقد مدرنیته سرمایه داری در مقام و از موضع گذر کردن از آن و فراسوی آن رفتن، یعنی زمان سکولاریزاسیون حقیقی، زمان سکولار کردن خود سکولاریزاسیون یا به عبارت دیگر سکولاریزاسیون سکولاریزاسیون... نامید.

- زمان وبری: سکولاریزاسیون چون «جادودزایی جهان» و... Beruf.

نام ماکس وبر، همواره، در آن جا که از مدرنیته چون سکولاریزاسیون مسیحیت در شکل پروتستانیسم، تعبیر می شود، به روا و ناروا، بر زبان جاری می شود.

به ناروا، زیرا که وبر نظریه پرداز «سکولاریزاسیون» نبود. او کمتر از این واژه (جز در چند مورد در نوشتارها و کنفرانس هایش) و بیشتر از راسیونالیزاسیون، «جادودزایی جهان» و غیره سخن می راند.

ولی به روا، در آن جا که او، در مقاله ای در سال ۱۹۰۶، از گذار و تبدیل فرقه های (sectes) پروتستان آمریکا به انجمن های «لایک»، چون فرایند سکولاریزاسیون Säkularisationprozeß، صحبت می کند و آن را یکی از شاخص های مدرنیته ارزیابی می کند:

«در عصر جدید، همه ی پدیدارهای برآمده از مفاهیم مذهبی تسلیم رشد مداوم فرایند ویژه سکولاریزاسیون Säkularisationprozeß می گردند» (۵۷).

تأکید کنیم که از نقطه نظر جامعه شناسی و تاریخی، چیزی در این جا سکولاریزه، یعنی تبدیل به چیز دیگری

می شود که در عین حال پیوند با گذشته ی خود را قطع نمی کند. به عبارتی دیگر، با پدیداری چون «تبدیل شدن - حفظ کردن» رو به رو هستیم. شیوه ای که اثر و رد پای آن چه که سکولار می شود را در خود حفظ می کند.

باز به روا، آن جا که نظریه مشهور وبری Entzauberung der Welt یا «جادودزایی جهان» می تواند، به بیانی، جنبه یا وجهی از سکولاریزاسیون تلقی شود. «جادودزایی جهان» نزد وبر به معنای رد میانجیگری های سحرآمیز، خدازدایی از فرایندهای طبیعی و رها کردن فکر وجود معنایی اخلاقی برای جهان است. «فرایند تاریخی- دینی جادودزایی جهان که از پیامبری یهودیت عصر عنیق آغاز می شود، به یاری اندیشه ی علمی یونانی، همه ی ابزارهای سحرآمیز جست و جوی رستگاری را چون خرافات و حرمت شکنی، رد می کند» (۵۸).

از نظر وبر، پروتستانیسم با رد مطلق این ایده که رستگاری از طریق آیین عشاء ربانی و کلیسا به دست می آید، ادامه دهنده و پایان دهنده فرایند فوق می باشد.

و سرانجام، شاید و بیش از همه، بتوان ایده ی وبری Beruf یا دعوت الهی به کار حرفه ای را ترجمان سکولاریزاسیون دین (مسیحی) به شمار آورد. آن جا که دکترین پروتستانی تقدیر، جنبه ی فلج کننده ی خود را از دست می دهد و بر عکس تبدیل به محرکی روانی و دینی در جهت «کامیابی» در انجام وظایف دنیوی می گردد. هنگامی که انسان، در موقعیت و جایگاه اجتماعی اش، هم شخص خود و هم علاقه ی خود را وقف پیشه ای کند و دست به کاری مولد زند... روح سرمایه داری، به قول وبر، از جمله - و البته این «ازجمله» را همواره باید به خاطر آورد - از همین اخلاق سکولار شده ی پروتستانی برمی خیزد. نزد لوتر، به گفته ی وبر:

«تنها وسیله ی ادامه ی زندگی مقبول خدا... نه پارسایی رهبانی بلکه منحصراً انجام وظایف درون - جهانی است که از جایگاه هر فرد در زندگی ناشی می شود، موقعیتی که، بدین ترتیب، کار حرفه ای یا Beruf او چون دعوتی الهی می گردد.» (۵۹)

- زمان «پارادیگم سکولاریزاسیون»: سکولاریزاسیون چون افول اقتدار دین.

جامعه شناسی آلمانی و آمریکایی، با حرکت از ماکس وبر (در حوزه ی نقد دین و جامعه شناسی دین و تز اصلی او در مورد رابطه ی پروتستانیسم با پیدایش سرمایه داری) و هم چنین با حرکت از مارکس و اگوست کنت، سخن از «پارادیگم سکولاریزاسیون» می راند و آن را چون افول نفوذ مسلط یا اقتدار دین و نهاد آن در جامعه تعریف می کند. در این میان، به چند صاحب نظر اصلی «پارادیگم سکولاریزاسیون» اشاره می کنیم (۶۰):

- هوارد یکر Howard Becker سکولاریزاسیون را «افول معنای Bedeutung دین سامان یافته چون ابزاری برای کنترل» تعریف می کند.

- بریان ویلسون Bryan R. Wilson سکولاریزاسیون را «فرایندی» می نامد که «در آن، اندیشه، عمل و نهادهای مذهبی اهمیت (معنای) اجتماعی خود را از دست می دهند».

- پیتر برژه Peter L. Berger سکولاریزاسیون را «فرایندی» تعریف می کند که «در آن، بخش های کاملی از جامعه و فرهنگ از زیر نفوذ و اقتدار نهادها و نمادهای دینی خارج می شوند».

- کارل دوپل آئر Karel Dobbelaere، «سه سطح» اصلی برای تحلیل از سکولاریزاسیون قایل می شود: اجتماعی، سازمانی و خصوصی (فردی). سکولاریزاسیون فرایند استقلال و خود مختاری این سه سطح یا ساحت است.

... -

از آن چه که رفت، نتیجه می گیریم که سکولاریزاسیون، دارای لحظه های تعریفی و تبیینی مختلف و گاه

متضادی است که در زمان و بستر واحدی جای نمی گیرند. تعریفی که امروزه از آن به دست می دهیم، کم و بیش نزدیک به پارادیکمی سیاسی - اجتماعی چون فرایندی است که به کاهش نقش و نفوذ دین در امور سیاسی و اجتماعی می انجامد. جامعه ی «سکولاریزه»، جامعه ای است که در آن «جدایی» سه حوزه ی قانون، دانش و سیاست (قدرت سیاسی) متحقق شده اند و می دانیم که دین همواره گرایش به سوی یکدست کردن این زمینه ها، تحت نفوذ و سلطه ی بی چون چرا و تام و تمام خود، داشته است. سرانجام در اختتام این بخش و در همین راستا، تعریف هانس بلومبرگ، به عنوان یکی از صاحب نظران اصلی سکولاریزاسیون را می آوریم:

«سکولاریزاسیون اصطلاحی است که به فرایندی درازمدت اطلاق می شود که طی آن، در زندگی خصوصی روزمره، پیوندهای مذهبی، پیش داوری های منعالی، چشم داشت ها از ماورای زندگی، نیایش ها و عبارت های منجمد رو به احتضار می روند» (۶۱).

۲- زمینه های سکولاریزاسیون

این زمینه ها را، با وام گرفتن از ژان کلود مونو(۶۲)، در پنج عنوان اصلی نشان می دهیم:

- ۱- سکولاریزاسیون دانش.
- ۲- سکولاریزاسیون قدرت سیاسی.
- ۳- رواداری و آزادی وجدان.
- ۴- چندگرایی دینی و فردیت یافتن ایمان.
- ۵- خودمختاری حوزه های اجتماعی.

- سکولاریزاسیون دانش

سکولاریزاسیون دانش به معنای استقلال و خود مختاری دانش و روش های آن نسبت به الهیات است. فرایندی که در غرب به سکولاریزاسیون در حوزه ی دانش می انجامد، مراحل گوناگونی را طی کرده است. بیکن، دکارت، پاسکال، اسپینوزا، لاک، نیوتن، دالامبر و بسیاری دیگر... نمایندگان نظری این حرکت اساسی بوده اند.

در سده ی شانزده و هفده میلادی است که، به قول بلومبرگ، باز تعریفی از پایگاه دانش در غرب، با تثبیت سه «حق»، انجام می پذیرد. یکم، حق آزاد کنجکاوی نظری. دوم، حق آزاد اندیشه در شک کردن و به پرسش بردن عقاید پذیرفته شده. و سوم، حق آزمودن، حتا آن جا که برضد احکام کتاب آسمانی باشد. سکولاریزاسیون دانش، از این دیدگاه، به معنای رهایی اندیشه از هنجارهای «حقیقت» از پیش تعیین شده توسط کتاب مقدس است.

بلومبرگ نشان می دهد که با انقلاب کوپرنیکی (پایان مرکز عالم بودن زمین)، گسستی انقلابی نسبت به نظم دنیوی اساساً مسیحی رخ می دهد. در پی آن و در اثر مخالفت های کلیسا، خودمختاری فعالیت های علمی و پژوهشی نسبت به کنترل و دخالت دین شکل می گیرند، فعالیت هایی که همواره درگیر با کلیسا بوده اند. نمونه ی مشهور و آشکار آن را در محکوم کردن گالیله در یک دادگاه دینی مشاهده می کنیم.

در این بین، مدافعان آزادی علم و پژوهش، چون اسپینوزا و پاسکال، نقش بارزی ایفا می کنند. آن ها با استفاده از تمایزی که مسیحیت میان امر قدسی و دنیوی قایل می شود، بر این نکته ی اساسی تأکید می ورزند که موضوع علم، امور این جهانی است و بنابر این تابع زمان، قابل تغییر و نسخ پذیر است. در حالی که موضوع الهیات چیزهای ثابت و تغییر ناپذیر می باشد. در نتیجه آن ها که می خواهند هنجارهای نظامی را بر نظامی دیگر تحمیل کنند، راه به سوی استبداد می برند.

سرانجام، سکولاریزاسیون دانش یا موردی که میشل دو سیرتو Michel de Certeau، سکولاریزاسیون آن چه که تصور شدنی است، می نامد، به معنای توضیح غیر دینی امور سیاسی، اجتماعی، حوادث طبیعی و غیره است. به قول او، برای نخستین بار، از لحظه ای از تاریخ غرب، گفتمانی انجام می پذیرد که به خود می اندیشد، بدون آن که دینی باشد و به نظم ترافرازنده، متعال یا فراسوی خود رجوع کند. از این پس، این دنیای اجتماعی و سیاسی است که «توضیح دهنده» چیزی می شود که در گذشته، همین چیز، «توضیح دهنده ی» تمام و کمال جهان بشری و تاریخی بود. (۶۳)

- سکولاریزاسیون قدرت سیاسی

سکولار شدن قدرت سیاسی در اروپا محصول انقلاب سیاسی ای است که در نیمه ی اول سده ی هفده، پس از انقلاب دینی (رفرماسیون) در نیمه ی اول سده ی شانزده و همراه با انقلاب علمی صورت می پذیرد. فرایندی که به سکولاریزاسیون قدرت سیاسی و تثبیت نهاد دولت به جای نهاد کلیسا می انجامد، مجموعه تحولات و دگرگونی هایی گاه انقلابی است که به اشکال مختلف، شرایط خودمختاری سیاست نسبت به نهاد دین و کلیسا را فراهم می کنند.

اما ویژگی سکولاریزاسیون قدرت سیاسی در اروپا بطور مشخص از شرایطی ناشی می شود که دین و کلیسا نه تنها نقش سامان دهنده و متحد کننده خود را از دست می دهند بلکه خود نیز تبدیل به عاملان اصلی اختلاف، انشعاب، چند پارگی، هرج و مرج، ناامنی، بی ثباتی و جنگ می شوند. در چنین وضعیتی است که امکان برآمدن لویاتان هابسی برای استقرار صلح اجتماعی و دینی، از طریق تثبیت نهادی فرای اختلافات و مناقشات مذهبی و مستقل از کلیساهای متخاصم... فراهم می شود.

کارل اشمیت، در همین راستا می نویسد:

«دولت [مدرن] اساساً محصول جنگ داخلی مذهبی است و به بیان دقیق تر محصول گذر از جنگ مذهبی از طریق خنثی شدن و سکولار شدن جنبه های مذهبی یعنی از طریق الهیات زدایی است.» (۶۴).

پس، حاکمیت دولت به جای حاکمیت کلیسا یا کلیساهای متخاصم و از هم گسیخته، می نشیند و قادر می شود که به خشونت دینی پایان دهد.

بدین سان، جنگ مذهبی شرایط برآمدن سکولاریزاسیون قدرت سیاسی یعنی خودمختاری نهاد دولت را به وجود می آورد. دولت به عنوان نهادی بی طرف موفق به برقراری صلح دینی می شود و سیاست از معیارها و هنجارهای فراسوی حوزه ی عمل دولت (چون معیارها و هنجارهای دینی) آزاد می شود. این نوع سکولاریزاسیون، در عین حال، نمی توانست تحقق یابد اگر با سکولاریزاسیونی از نوع دیگر همراه و همزمان نمی گردید؛ کناره گیری آگاهانه ی کلیساهای از دخالت در امور سیاست و دولت. این نوع سکولاریزاسیون، همان چیزی است که طباطبایی و دیگران، به راحتی، از کنار آن می گذرند.

- رواداری و آزادی وجدان

مبارزه برای آزادی وجدان، چون حق طبیعی انسان، در مقابل فشارها و دخالت های دولتی، یکی از زمینه های سکولاریزاسیون در اروپا و آمریکا می گردد. این مبارزه شرایط مساعدی برای جدایی دین - چون امر خصوصی و وجدانی - و دولت - چون نهادی که نباید در مسایل مربوط به وجدان آدمی دخالت کند - به وجود می آورد. جنبش دفاع از رواداری و آزادی وجدان، در سده هفدهم و هجدهم در انگلستان، طی جنگ داخلی و انقلابات این کشور، آغاز و توسعه می یابد. در این زمان است که بیانیه های دفاع از آزادی وجدان چون حق پایه ای انسان، که در حقیقت نخستین منشورهای حقوق بشری است، انتشار می یابند. به عنوان نمونه، در بیانیه ی حقوق ویرزینی در ایالات متحده آمریکا، که عمیقاً دینی است، چنین می خوانیم:

«دین یا کیشی که از خدا ناشی می شوند و طریقه ی ادای آن ها، تنها باید توسط عقل و اعتقاد هدایت شوند و نه هرگز توسط زور و خشونت. در نتیجه هر کس باید از آزادی کامل وجدان و آزادی کامل برای ادای دینی که وجدانش به او حکم می کند، برخوردار باشد» (۶۵).

بدین سان، پارادکس سکولاریزاسیون در این جا است که زمینه ها و شرایط آن را از جمله جریان هایی به وجود می آورند که به شدت مذهبی اند. اینان (چون نحله هایی از پروتستان ها)، در دفاع از اعتقادات دینی خود که مورد سرکوب کلیسای حاکم و دولت حامی آن قرار می گرفت، مدافع مرز بندی میان حقوق و وظایف دین از یکسو و وظایف و اختیارات دولت از سوی دیگر، می شوند. نظریه پرداز اصلی جدایی اختیارات دین و دولت جان لاک است که پیشتر مورد توجه قرار دادیم.

- چندگرایی دینی و تفرد ایمان

اگر سکولاریزاسیون در غرب زمینه ی مشترکی داشته باشد، بی شک این زمینه را پلورالیسم دینی و تفرد ایمان تشکیل می دهند. با انقلاب دینی سده ی شانزدهم اروپا - و لوتری که برای خوانش فردی و بی واسطه ی کتاب مقدس، ارزشی خدانشناسانه قایل می شود- ایمان تبدیل به رابطه ای ذهنی و شخصی میان فرد و خدا، بدون وساطت روحانیت و دستگاه دین، می شود. از سوی دیگر، فردیت یافتن ایمان، ناگزیر، با تجزیه و چندگرایی دینی، فزونی می یابد. دین، بدین سان، خصلت «فراگیرنده» و «انبوهی» (۶۶) خود را در هدایت کلیت جامعه از دست می دهد. همه مهمتر، پس از یک دوران طولانی تفتیش عقاید و اختناق دینی، سرانجام شرایطی در غرب پیش می آید که وجود انشقاقات مذهبی و کلیساهای مختلف یعنی پلورالیسم دینی به رسمیت شناخته می شود. هم چنین نیز، تغییر دین، گرایش از مذهب و کیشی معین به مذهب و کیشی دیگر، ترک دین و یا اقرار به آته ایسم و لادریگری... این ها همه به امور مسلم و پذیرفته ای در می آیند. اما، تنها در حوزه ی ایمان نیست که چندگرایی و تفرد، زمینه ساز سکولاریزاسیون می گردند. خودمختار شدن جامعه ی مدنی جنبه ی بنیادین دیگری از آن پارادیکم را تشکیل می دهد.

- خودمختاری حوزه های اجتماعی

یکی دیگر از زمینه های سکولاریزاسیون، بلکه مهمترین اش، جدایش پذیری کارکردی (۶۷) و تخصصی شدن فزاینده حوزه های فعالیت اجتماعی است. دینامیسم اجتماعی فوق را ماکس وبر با مفهوم Eigengesetzlichkeit توضیح می دهد، که فرانسه ی آن autonomisation و معادل فارسی آن را می توان **فرایند خودمختار شدن ساحت های اجتماعی** نامید. در هر یک از زمینه های فعالیت اجتماعی، گروه ها و افراد متعلق به آن، طالب حق خودمختاری در حوزه ی حرفه ای خاص خود می شوند. بدین معنا که تنها از هنجارهای «درونی» خود، از ویژگی ها، ارزش ها و «منطق ذاتی» حوزه ی فعالیت خود - در هنر، اقتصاد، حقوق، سیاست و غیره - پیروی کنند. افراد و گروه های اجتماعی، در عین حال، هر گونه هنجار برونی ای را که بخواهد از خارج، از حوزه ی دیگر ارزشی، محدودیت و ممنوعیتی برای آن ها ایجاد کند، رد می کنند. دو نمونه از خودمختاری ساحت اجتماعی را حقوق و هنر تشکیل می دهند.

سکولاریزاسیون حقوق زمانی متحقق می شود که کیفر قضایی از مجازات مذهبی، که جرم چون اقدامی که به دیگری آسیب رساند از گناه به مثابه سرپیچی از احکام دینی، تفکیک شود. در مجموع می توان گفت که یکی از مراحل سرنوشت ساز سکولاریزاسیون - که اهمیت آن را امروز به ویژه در حکومت اسلامی آشکارا مشاهده می کنیم - سکولاریزاسیون در حوزه ی امور قضایی است. اهمیت کلیدی آن به ویژه از جهتی است که با به رسمیت شناختن و قانونی کردن آزادی عقیده و نقد و به کمک «دست سکولار» دولت، راه بر ستم و سرکوب دگراندیشان، مسدود می شود.

نمونه ی دیگر سکولاریزاسون در راستای مقوله ی وبری Eigengesetzlichkeit، خودمختاری در حوزه ی هنر است.

هنری که در غرب - و البته نه تنها در غرب - همواره طی سده ها، از طریق بت ها، تصویرها، مجسمه ها، نقش ها، معبد ها، کلیساها و دیگر نمود های دینی... ارتباطی ژرف و تنگاتنگ با دین داشته است. از این رو، خودمختاری هنر به معنای آزاد شدن آن از تفتیش دین، به مفهوم تثبیت مشروعیت هنر بر مبانی و اصول ارزشی خاص خود است. از این پس، هنرمند، قضاوت مذهب و اخلاق را چون تهاجمی از خارج به خود و ساحت خود تلقی می کند، چون « تجاوز به آن چه که حقیقتاً آفریننده ترین و شخصی ترین چیزها ست» (۶۸).

مواضعی در مناسبت با جدل سکولاریزاسیون در ایران

من این مواضع را در خطوط کلی، تحت دو عنوان طرح می کنم:

- ۱ - فرایند خودمختاری «سیاست» و «امر عمومی» نسبت به دین.
- ۲ - پرسش لائیسیته و/یا سکولاریزاسیون: کدام طرح سیاسی برای ایران؟

۱- فرایند خودمختاری «سیاست» و «امر عمومی» نسبت به دین.

موضع مخالفان کاربرد واژه سکولاریزاسیون (و همچنین لائیسیته) در ایران، کسانی چون طباطبایی و دیگران، دارای ایرادی اساسی و غیر قابل ترمیم است. از یکسو، آن ها سکولاریزاسیون را به یکی از زمان ها و زمینه هایش، یعنی گیتی گرایی مسیحیت (و آن هم، بخشاً، به صورتی موهوم و غیر واقعی)، تخفیف می دهند. در نتیجه، به مفهوم دیگر سکولاریزاسیون که فرایند **رهایش اجتماعی - سیاسی از سلطه ی دین** باشد، نمی پردازند. از سوی دیگر، به بهانه ی ویژگی های جامعه ی ایران و اسلام و اختلاف های شان با سامان های غربی و مسیحیت - که البته غیر قابل انکار است - روادار گونه ای **تلفیق و آمیزش** دولت و دین در ایران می شوند. بدین سان، با چنین موضعی اساسی، به روشنی می توان دریافت که چرا اینان از بررسی همه جانبه و بغرنج (و نه یکسویه و ساده انگار) مقوله ی چند بعدی سکولاریزاسیون، آگاهانه امتناع می ورزند.

پدیدار و مفهوم سکولاریزاسیون، در یکی از زمان ها و تعریف هایش، ما را به موضوع اساسی و بنیادینی در مناسبت با جوامع تحت سلطه ی دین - چه شرقی و چه غربی - سوق می دهد که مسئله ی خودمختاری و خودمختاری «سیاست» و «امر عمومی» Res publica نسبت به دین می باشد.

می دانیم که در غرب، فرایند فوق از سال هزار مسیحی آغاز می شود و تنها در آغاز سده ی شانزدهم است که برآمدی نمایان و نهادین می یابد. این فرایند، به قول مارسل گُوشه، بدون رابطه با ویژگی مسیحیت - و آن هم نوعی از مسیحیت - نیست، اما به صورت خودکار از آن ناشی نمی گردد. عوامل مختلف اجتماعی و سیاسی چون فنودالیت، اقتصاد نوین روستایی، رشد شهرهای خودمختار، تشکیل و تثبیت مناطق پادشاهی و از همه مهمتر پیدایش دولت... نقشی اساسی در تکوین خود مختاری «سیاست» نسبت به دین ایفا می کنند.

«این عوامل، اروپای غربی را به آن جا سوق می دهند که واقعه ای بی سابقه در آن رخ می دهد: پیدایش جامعه ای که خود را، خارج از وابستگی های مذهبی، سازمان می دهد. از این پس، قدرت سیاسی دیگر قدرتی مقدس نیست که از آسمان نازل شده باشد. قدرت سیاسی از دل جامعه برون می آید. و این همان چیزی است که ما دموکراسی می نامیم. واقعه ی مرکزی این فرایند نیز، تشکیل نهادی است که محرک اصلی خود مختاری جامعه و تصرف استقلال جامعه توسط خود، می شود؛ یعنی دولت» (۶۹).

بدین سان، در غرب، دیالکتیکی سخت، طی زمانی دراز، بین دولت و دین عمل می کند که برآیند نهایی و سرانجام آن، چیزی جز برآمدن «سیاست» و «امر عمومی» چون ساحت هایی مستقل و آزاد نسبت به دین و مذهب، نیست.

بسان همه ی جوامع بشری، در طول تاریخ ایران نیز، چه پیش و چه پس از اسلام، همواره پیوندی فشرده و ارگانیک

میان دین و قدرت سیاسی (و در عصر معاصر، میان دین و «امر عمومی»)، برقرار بوده است. این پیوند، بویژه در دو دوره صفوی و قاجار، رو به تحکیم و تثبیت می گذارد. از آن پس، دین و روحانیت نقش تعیین کننده ای در امور سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران بازی می کنند. در جنبش تنباکو و مشروطیت، سیطره و اقتدار دین را نه تنها در حوزه قدرت (پوزیسیون) بلکه، از همه مهمتر، در حوزه ایپوزیسیون سیاسی حکومت مشاهده می کنیم. نمود آشکار و بارز سلطه ی دین بر جنبش سیاسی و اجتماعی ایران، نقش روحانیت در رأس و رهبری آن است. ترجمان و تبلور عالی نفوذ دین بر «سیاست» در ایران، متمم قانون اساسی مشروطه است که ایده ی تفوکراسی اسلامی نوع شیعه ایرانی را هفتاد و سه سال قبل از استقرار جمهوری اسلامی، چون قانون پایه مدون می کند. و اما دوران استبداد پهلوی، در فرایند تاریخی تحقق بخشی دین سالاری موعود در آن متمم یا، به عبارتی دیگر، در فرایند تغلب دین و روحانیت در ایران، پارانتزی بیش و کوتاه به لحاظ تاریخی نبود. چه این رژیم، در دوران پهلوی، بویژه پس از کوتای ۲۸ مرداد، در حقیقت، با استقرار دیکتاتوری، ضدیت با آزادی و دموکراسی و سرکوب روشنفکران و فعالیت های سیاسی و اجتماعی آنان - که بطور عمده و کلان متوجه طیف نیروهای غیر مذهبی می شود - و با تشدید بی عدالتی ها... زمینه ها و شرایط حاکمیت سیاسی دین در ایران را فراهم می کند. این زمینه ها و شرایط، البته محصول عوامل ملی و بین المللی دیگری نیز هستند که طرح آن ها در این جا مقدور نیست.

حال، با توجه به ویژگی های تاریخی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و دینی... جامعه ی ایران و تفاوت های آن با جوامع غربی، آن چه که در آن جا، طی چندین سده، راه حلی تحت نام «خروج از دین» در شکل سکولاریزاسیون یا لائیسیتیه پیدا می کند، گره گاه **مشترکی** است که امروزه ما نیز در ایران با آن رو به رو می باشیم. از این رو نیز، مفهوم سکولاریزاسیون، تحت دریافت رهایش «سیاست» و «امر عمومی» از دین و هر قدرت برین دیگر، نه تنها با مسایل و مشکلات جامعه ی ایران بیگانه نیست بلکه مربوط بوده و مطرح می باشد.

من، «سکولاریزاسیون» را، در یکی از دریافت ها و زمان هایش - سکولاریزاسیونی که چون از زمان، تاریخ و سامانی دیگر برخاسته، نیاز به «تصرفی مجدد» در جامعه و زمان امروزی ما دارد- فرایند خود مختاری حوزه ی «سیاست» Politeia و «امر عمومی» Res publica نسبت به دین می خوانم.

در باره ی این دو مقوله و پدیدار بنیادین در عمل و اندیشه ی سیاسی - که اولی از دموکراسی یونان و دومی از جمهوری روم برآمده اند - پیش از این در نوشتارهایی صحبت کرده ام (۷۰). در یک کلام، می گویم که «سیاست» یا Politique در معنای نخستین و اصیل آن، برخاسته از پولیس (شهر) و *پولیتیای* یونانی است که «شهروندی» می نامیم. این مقوله، ابتدا، در بدعت سوفسطایی- پروتاگوراسی (یونانی)، به مفهوم دخالت و مشارکت شهروندان در اداره ی امور خود است. پس از آن است که «سیاست» معنای «حکومت کردن و تحت حکومت قرار گرفتن» (هانا آرنه) را به خود می گیرد و تحت این مفهوم، از جمهوری افلاطون تا به امروز، در عمل سیاسی و فلسفه ی کلاسیک سیاسی جا می افتد. «سیاست»، از نگاه دخالت و مشارکت شهروندان در اداره ی امور خود، از نگاه *پولیتیای* یونانی، حتا نمی تواند به راستی نام دیگر *دموس کراسی* (مردم سالاری) باشد چون در دموکراسی نیز، هم چنان، مقوله و پدیدار **قدرت** Kratos و در نتیجه، به گونه ای مسأله حکومت، دولت و سلطه، البته از راه دیگری و به نام «مردم»، دوباره وارد و حاکم می شود.

اما Res publica یا «امر عمومی» به هر آن چه که امر عموم یا جمهور مردم است (و نه خصوصی، شخصی، گروهی و کمونته ای Communautaire) اطلاق می شود. پس در این نگاه نیز، جمهوری، پیش از این که بیان نوعی حکومت و نظام باشد، ترجمان تعلق و تصرف عمومی، اشتراکی و مشارکتی است. آن چه که تحت برداشتی از سکولاریزاسیون، «فرایند خود مختاری سیاست و امر عمومی» می نامیم، روندی است که طی آن دو ساحت نام برده، در معنایی که از آن ها به دست دادیم، از قدرت و مرجعی مافوق و خارج از خود، پیروی نمی کنند بلکه صاحب اختیار خود بوده و بر محور خود می چرخند. در این جا «خودمختاری» نه به معنای اختصاصی شدن حوزه ی سیاست و جدا شدن آن از جامعه - پدیداری که با مدرنیته تقویت و تثبیت می شود و بحران ژرف کنونی «سیاست» را می آفریند - بلکه به مفهوم خودمختاری و استقلال نسبت به دین، شریعت، احکام و اصول آن است. به معنای خود-گردانی، خود-محوری و خود-

تأسیسی در ابداع راه و روش های تغییر پذیر و نسخ پذیر برای خود است. به معنای آن است که انسان های مجتمع در نهاد های عمومی سیاسی و اجتماعی...، با حفظ چند گانگی خود، بدون پیروی از احکامی برین و برون ساخته از خود، در اداره ی امور خود مشارکت می کنند. از این موضع است که برابری، برابر حقوقی اجتماعی، که مهمترین اش برابری زن و مرد و رهایش زن باشد، طرح می شود و سکولاریزاسیون، از جمله، چون فرایند خارج شدن جامعه از حاکمیت قانون و اقتدار دین، هموار کننده راه به چنین سوپی است.

۲- پرسش لائیسیتیه و/یا سکولاریزاسیون، کدام طرح برای ایران؟

در کتاب *لائیسیتیه چیست؟* و برخی نوشته های دیگر، در باره ی معنا، مفهوم لائیسیتیه، زمینه ها و زمان های آن و تمایزاتش با سکولاریزاسیون، مطالبی نوشته ام. در این جا، محور های اصلی آن بحث را بازگو می کنم:

لائیسیتیه، به طور مشخص، پس از انقلاب فرانسه و بویژه در نیمه ی دوم سده نوزدهم و اوایل سده ی بیستم در این کشور، با تصویب «قانون جدایی دولت از کلیساها» در سال ۱۹۰۵، برقرار می شود. *لائیسیتیه*، آن طور که در زادگاهش تعریف و تبیین شده، آن چیزی است که از اتحاد دو مضمون سیاسی، که لازم و ملزوم یکدیگر و جداناپذیرند، تشکیل می شود:

۱ - جدایی دولت (که در برگرنده ی سه قوای قانون گذاری، اجرایی و قضائی است) و بخش ها و نهادهای عمومی جامعه از ادیان و نهاد های آن ها. به عبارت دیگر و بطور مشخص تر، می گوئیم استقلال دولت نسبت به ارجاعات مذهبی.

۲ - تضمین و تأمین آزادی از سوی دولت لائیک برای همه ی اعتقادات، اعم از مذهبی و غیر مذهبی.

با حرکت از تعریف و تبیین فوق، جدایی دولت و دین بدین معناست که امر شهروندی یعنی شهروند بودن و از حقوق شهروندی برخوردار بودن هیچ رابطه ای با مذهب یا مسلک افراد ندارد. دولت و نهاد های اجتماعی، سیاست های خود را مستقل از نهاد های دینی، مستقل از شریعت دین و صرف نظر از این که این سیاست ها در انطباق با اصول و احکام دینی هستند یا نه، تعیین و تبیین می کنند. سر انجام دولت و نهاد های عمومی برای تعیین حقوق و آزادی شهروندان، اعتقادات مذهبی آنان را به هیچ رو ملاک و معیار کار خود قرار نمی دهند. بدین ترتیب، **لائیسیتیه از جمع دو اصل اساسی و تفکیک ناپذیر تشکیل شده است: ۱- جدایی امر دولت از امر دین و نهاد آن و ۲- تضمین آزادی های مذهبی و بطور کلی آزادی وجدان در جامعه ی مدنی توسط دولت لائیک.**

گفتم که فرانسه نزدیک ترین کشور در جهان به تعریف فوق از *لائیسیتیه* است. در سایر کشورها، *لائیسیتیه* یا اساساً غایب است و یا اگر چیزی بدین مضمون، در اروپا، آمریکای شمالی و لاتین... وجود دارد، با کیفیت های مختلف و کمابیش کامل، ناقص و یا محدود اجرا می شود. در اروپا، مناسبات دولت و دین، به دلیل شرایط تاریخی خاص هر منطقه و کشور - از لحاظ تحولات سیاسی (تشکیل دولت- ملت ها) و دینی (رفرم دین و تحول کلیسا) - متفاوت بوده اند. بدین ترتیب، در این زمینه ما با وضعیت همسانی رو به رو نیستیم. با این حال در کشور های مختلف اروپایی جنبه های مشابه و مشترکی یافت می شوند که امکان انجام تقسیم بندی بر مبنای درجه و کیفیت «جدایی» دولت و کلیسا را به ما می دهند.

من در آن کتاب، تقسیم بندی ای را مبنای کار خود قرار دادم که از فرانسواز شامپیون (۷۱)، پژوهشگر فرانسوی در امور جامعه شناسی ادیان و *لائیسیتیه*، وام گرفته ام. او، در پرتو سیر تحول سیاسی - دینی اروپا از سده ی هجدهم تا به امروز، فرایند رهایش جوامع غربی از قیومیت و *سلطه ی کلیسا* و مذهب را تحت «*دو منطق*» متفاوت *لائیسیزاسیون* و *سکولاریزاسیون* توضیح می دهد. تقسیم بندی او با شرایط تاریخی، سیاسی و اجتماعی اروپا بیشتر انطباق پیدا می کند و من آن را مناسب تر از دسته بندی های دیگر تشخیص دادم. نکات اساسی آن بحث را یاد آوری می کنم:

لائسیسم و سکولاریسم: دو پدیدار و منطق متفاوت اند.

منطق اولی یا لائیسزاسیون *Laïcisation* به طور عمده ویژگی کشورهایی است که از یک سنت نیرومند کاتولیکی برخوردارند. آن جا که نیروهای اجتماعی لائیک در برابر کلیسای مقتدر، سلسله مراتبی و محافظه کار قرار می گیرند. کلیسایی که مصمم در حفظ اقتدار و سلطه ی خود بر جامعه و بویژه بر نهاد دولت است. آن جا که کلیسا... مدعی عهده داری امور جامعه در تمامیت اش می باشد و خود را قدرتی رقیب دولت و رو در روی آن می نمایاند.

در منطق لائیسزاسیون، قدرت سیاسی برای «رهایی» دولت و نهاد های عمومی از سلطه و سیطره ی کلیسا بسیج می شود و بطور مستقیم و یک جانبه اقدام می کند. سرانجام، در پی یک سلسله تعارض ها و کشاکش ها، گاه آرام و گاه خشن، گاه موضعی و گاه عمومی، گاه پیش رونده و گاه پس رونده، میان مخالفان و موافقان *cléricisme* (روحانیت سالاری)، میان «دولت ملی مدرن» از یک سو و کلیسای کاتولیک وابسته به واتیکان با خصمتی فرا ملی از سوی دیگر، امر «جدایی دولت و کلیساها»، تحقق می پذیرد.

منطق دومی یا سکولاریزاسیون، ویژگی کشور های پروتستان است. آن جا که دین و حوزه های مختلف فعالیت اجتماعی به تدریج و به اتفاق دگرگون می شوند... کلیسای پروتستان در موقعیت انحصاری یا فائق، قدرتی نیست که بسان کلیسای کاتولیک در مقابل دولت قرار گیرد بلکه نهادی است در دولت، سازنده ی انسجام و پیوند سیاسی، عهده دار مسئولیت های مشخص و در تبعیتی کمابیش پذیرفته شده یا مورد اعتراض دولت.

در منطق سکولاریزاسیون، ریشه ی اختلافاتی که در کشور های کاتولیک، دولت و کلیسا را در مقابل هم قرار می دهند، وجود ندارد. از یک سو، «دولت مدرن» با «کلیسای فرا ملی» در تعارض قرار نمی گیرد و حتی برعکس، کلیساهای پروتستان بخشی از هویت دولت - ملت ها می گردند. از سوی دیگر پروتستانیسم، با این که الزاماً حامل روح دمکراتیک نیست، اما تشکیلاتی تام و تمام، به طور مطلق سلسله مراتبی و یک پارچه، بسان کلیسای کاتولیک، نیست. در نتیجه، در این گونه جوامع، تضاد با روحانیت پروتستان و به طور کلی ضدیت با روحانیت سالاری به مراتب محدود تر و خفیف تر از کشورهای کاتولیک است. در سکولاریزاسیون کشورهای پروتستان، بحثی از «لائسیسم»، «لائیسزاسیون» و یا اصطلاح «جدایی» (*Séparation*) دولت و کلیساها در میان نیست. «تحول» دولت، کلیسا و جامعه به سوی «خروج» از سلطه ی دین (و دین سالاری)، تدریجی، همراه با هم و با حفظ پیوند هایی میان دولت و کلیسا، انجام می پذیرد.

بحث فوق، البته به راستی می تواند نقدی را برانگیزد، هم چنان که بر انگیخت. بویژه در آن جا که می تواند برداشت رادیکال و مطلق از اختلاف میان سکولاریزاسیون و لائیسیت به دست دهد، به طوری که مناسبات و پیوند میان آن ها را مخدوش و مستور کند. اکنون، با اتکا به آن چه که در این نوشتار، در رابطه با زمان ها و زمینه های سکولاریزاسیون و از این میان، فرایند خودمختاری سیاسی و اجتماعی نسبت به دین، آوردم، می توانم بحث خود را پیرامون اختلاف و ارتباط لائیسیت و سکولاریزاسیون و دو منطق نامبرده، که در عین حال واقعیتی تاریخی است، متعادل و مشخص کنم.

در این باره، باید بگویم که پروپلماتیک «سکولاریزاسیون» و مناسباتش با مسیحیت، مسأله ای است که، با وجود سؤ تعبیر مخالفان ایرانی سکولاریزاسیون از آن، نمی توان به سادگی از کنار آن گذشت. در حقیقت، بغرنج «سکولاریزاسیون» را می توانم در سه نکته، چنین بیان کنم:

۱- از این مقوله، بر حسب این که در چه حوزه ای قرار گرفته ایم - حوزه ی سیاسی یا فلسفی؛ یزدان شناسی یا جامعه شناسی؛ فرهنگی، هنری، تاریخی یا اجتماعی - تعریف های گوناگون، پربار و متفاوتی به دست داده اند. در يك کلام، «سکولاریزاسیون» چون پدیدار، در طول زمان و تاریخ و در مکان های مختلف، به موضوعات بسیار مختلف و متفاوتی اطلاق شده که در این نوشته نیز به آن ها اشاره کردم. در این میان، اندیشمندان معاصر چون هایدگر و دریدا نیز، اصل واژه را زیر سوال برده اند. هایدگر می گوید:

"صحبت کردن از «سکولاریزاسیون» *Sakularisierung*، همراه کننده است، زیرا برای اینکه «سکولاریزاسیون» یا «گیتی گرایی» *Verweltlichung* در کار باشد، ابتدا دنیایی باید وجود داشته باشد تا به خاطر آن و در بستر آن بتوان خود را «دنیوی کرد» (۷۲).

دریدا نیز، این مقوله را زیر سؤال می برد، چون هم در «سکولاریزاسیون» و هم در «لائیسیزاسیون»، او «مضامین خیلی مسیحی» مشاهده می کند (۷۳).

۲- مشکل دوم این است که سکولاریزاسیون، در زمان ها و زمینه هایی، همان طور که نشان دادیم، با دین (و مشخصاً مسیحیت و بویژه پروتستانیسم) در «مناسبات تبانی و همدستی» قرار می گیرد. جدل بزرگ متفکران سده ی ۱۹ و ۲۰ (از فوئرباخ، مارکس و نیچه تا... هایدگر، آرنه، اشمیت، اشتروس، لویوتز و بلومبرگ...)، بر سر همین «گره گاه» اصلی است: این که آیا «سکولاریزاسیون» «گسست از دین» است و یا، در عین حال، «ادامه ی همان» اما در شکلی دیگر، در شکل زمینی یا دنیوی؟ پرسش فوق ما را به نقطه ای بس مهم تر سوق می دهد و آن این است که خود «تجدد» یا عصر «نو» (که سکولاریزاسیون، یکی از محرکه های اصلی آن به شمار می رود) تا چه حد نسبت به گذشته «نو» می باشد؟ آیا واقعاً «نوبین» است و یا ادامه «کهنه» ای است که خود را در «شکلی» دیگر - و این بار نه «ترافرازانده» و «آن جهانی» بلکه زمینی و این جهانی - به نمایش می گذارد؟ به عبارت دیگر، آیا «ترقی» جانشین «مشیت الهی» *Providence*، «دولت» جانشین «کلیسا» و... در نمونه ی مارکسیسم، «کمونیسم» جانشین «رستگاری موعود» دینی... نمی شود؟

۳- مشکل سوم این است که از لحاظ تاریخی، سکولاریزاسیون، در کشورهای پروتستان، با فرایند پروتستانیسم و فرماسیون (لوتریسم) به صورتی ژرف عجین می باشد. برخی از مهمترین نظریه پردازان سکولاریزاسیون، چون آرنست تروالچ (۷۴)، از یزدان شناسان پروتستان بودند. در مناسبات با پروتستانیسم است که سکولاریزاسیون هیچگاه به «جدایی» «واقعی» دولت و دین نمی انجامد بلکه این دو، همواره در همزیستی و همکاری با هم به سر برده و می برند. برای دریافت این مطلب تنها کافی است نگاه کنیم به وضعیت کنونی مناسبات دولت، دین و جامعه در کشور های عمدتاً پروتستانی چون انگلستان، آلمان، ایالات متحده آمریکا...

حال، با توجه به ملاحظات فوق و در برابر پرسش: سکولاریزاسیون یا لائیسیت، کدام طرح برای ایران؟ چه پاسخ یا پاسخ هایی را می توان به پیش نهاد؟

همان طور که در رد نظرات مخالفان سکولاریزاسیون در ایران بیان کردم، این مقوله - پدیدار، در یکی از زمان ها و زمینه ها و تبیین های اصلی اش، به معنای فرایند تاریخی خروج جامعه از سیادت دین، در نظام دین سالاری (تئوکراسی) کنونی ایران، نه تنها مطرح می باشد بلکه، با ملاحظات که در بالا به آن ها اشاره کردم، می تواند و می بایست موضوع عاجل کار فکری و عملی کنش گران سیاسی و اجتماعی ایران قرار گیرد. با این حال، اما، «سکولاریزاسیون» را نمی توان تبدیل به «شعار» و «برنامه» مشخص سیاسی کرد. در حالی که در مورد لائیسیت، وضع بدین گونه نیست. «جدایی دولت و دین» از طریق اقدامی قانونی به اتکای جنبشی یا انقلابی سیاس - اجتماعی امکان پذیر است. به عنوان نمونه، اقدامی چون تصویب قانون ۱۹۰۵ در فرانسه که به جدایی دولت و کلیساها رسمیت بخشید. اما سکولاریزاسیون در معناهای مختلف اش و از جمله در مفهوم «فرایند خروج جامعه از سلطه ی دین» نمی تواند و نباید موضوع کار قانون گذار، برنامه ریز سیاسی و یا اقدام دولتی... قرار گیرد. تحقق بخشی این امر، بیش از هر چیز، در فرایند تحولات فرهنگی، اجتماعی و ساختاری، طی طول زمان، میسر می گردد.

می دانیم که خود مختاری سیاسی - اجتماعی نسبت به دین، در شرایط تاریخی کشور ما، روندی بغرنج، سخت و طولانی خواهد بود. در اروپای غربی، نقد و نفی دین سالاری، در شکل «سکولاریزاسیون» و «لائسیته»، حداقل دو سده به درازا کشید و با این حال امروزه در این سامان ها، با وجود مدرنیته و روشنگری (Aufklärung)، سخن از «بازگشت دین» (البته نه به هیچ رو در شکل سابق) می کنند. موانع فرایند تحقق سکولاریزاسیون و لائسیته در کشور ما، آن سدهای مختلف فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و تاریخی ای هستند که جامعه ی ایران را از آزادی، دموکراسی، جمهوری، حقوق بشر، حکومت قانون، برابری زن و مرد، عدالت اجتماعی، ترقی... باز نگهداشته است. در این واپس ماندگی، دو عامل اصلی یعنی **استبداد شرقی و دین سالاری اسلامی**، بدون تردید نقشی مهم، اساسی و تعیین کننده داشته و دارند. مقابله با این دو در همه ی عرصه ها و به ویژه در حوزه ی اندیشه و فرهنگ و نقد و پراتیک سیاسی - اجتماعی، همواره یک میدان اصلی مبارزه و مقاومت را تشکیل می دهد.

راه کاری که امروزه در مقابل چپ سوسیالیستی آزادی خواه و دموکرات - در گسست از چپ سنتی توتالیتر - و به طور کلی تر در مقابل روند های جمهوری خواه، دموکرات و لائیک در داخل و خارج کشور - در گسست از دو نظم استبدادی پادشاهی و اسلامی - قرار دارد، همواره همان فعالیت اپوزیسیونی یا فعالیت عملی- انتقادی در جهت تغییر و دگرسازی وضع موجود است. چیزی که مارکس در نخستین تز از تزهایی در باره ی فوئرباخ، "فعالیت «انقلابی» یا فعالیت «عملی - انتقادی»" می نامد (۷۵).

تا آنجا که به وجه عملی - سیاسی و اپوزیسیونی جنبش تغییر اوضاع و شرایط مربوط می شود، در دستور کار عاجل و بلاواسطه ی آن، مبارزه در راه استقرار جمهوری دموکراتیک و لائیک در ایران قرار دارد. در این راستا، لائسیته یا جدایی دولت و دین، چون شعار و برنامه ی سیاسی، در بستر فرایند تاریخی خروج جامعه ی ایران از نفوذ و اقتدار دین که سکولاریزاسیون می نامیم، یکی از محورهای اصلی و تعیین کننده ی این مبارزه و مقاومت را تشکیل می دهد.

یادداشت ها

۱. به نقل از: *Histoire et eschatologie* (Geschichte und Eschatologie) - Une recension de l'ouvrage de **Bultmann** Archives de philosophie, vol 67. 2004(2).
و هم چنین در: *Hans Blumenberg - J.C.Monod* - Belin - 2007. P.127
۲. *La sécularisation de la pensée* - Introduction. **Gianni Vattimo**. Seuil. Paris 1988.
۳. Un monde désenchanté. **Marcel Gauchet**. Pocket. 2007
۴. مقوله «خروج از دین» Sortie de la religion را من از مارسل گُوشه، از جمله در کتاب مشهورش به نام «جادوزدگی جهان» Le désenchantement du monde وام گرفته ام. (رجوع کنید(ر.ک.) به کتابنامه).
۵. درون بودی، ذاتی، درون ماندگار، درونی: Immanenza, Immanenz, Immanence
۶. تراگذرنده، ترافرازنده، برین، استعالی، متعالی: Transzendent, Transzendental, Transcendant, Transcendental
۷. رفرماسیون Réformation: دورانی که رفرم دین در مسیحیت را در بر می گیرد. سده ی شانزدهم، از دهه ۱۵۲۰ تا جدایی کلیساهای پروتستان از کلیسای روم. در رأس رفرماتورها مذهب، مارتین لوتر قرار داشت.
۸. در این جا همین را بگوئیم که مضامین این جدل و ریشه های فلسفی آن را محقق فرانسوی، ژان کلود مونو، در کتابی تحت عنوان *جدل سوکلاریزاسیون، از هگل تا بلومبرگ* (ر.ک. به کتابنامه) در رنگین کمانی نظری از هگل، فوئرباخ، مارکس و نیچه... تا وبر... هایدگر و آرنتم... و سپس اشمیت، لوویت... و سرانجام بلومبرگ تشریح کرده است. در این میان، البته، بسیاری دیگر از جمله کانتورویچ... در حوزه ی تاریخ، برژه... در جامعه شناسی و تروالنتش (ر.ک. به کتابنامه) و گوگارتن(ر.ک. به کتابنامه)... در حوزه ای به همان سان با اهمیت یعنی الهیات مسیحی و پروتستانیسیم، جای می گیرند.
۹. قضیه ی سکولاریزاسیون : Théorème de la sécularisation
۱۰. B est la sécularisation de A
۱۱. جوهر باورانه : Essentialiste
۱۲. فلسفه ی ترقی: Philosophie de progrès
۱۳. مسیحاباوری، منجی باوری : Messianisme
۱۴. انتقال، جا به جایی : Transfert, Transposition, Déplacement, Umsetzung
۱۵. تغییر شکل: Transformation
۱۶. کارل اشمیت در Théologie politique : ر. ک. به کتابنامه
۱۷. هانس بلومبرگ.
۱۸. قانون لائیسیتیه در فرانسه (۱۹۰۵) تحت عنوان: La loi de la séparation de l'Etat et des Eglises
۱۹. کلیسا سالاری، روحانیت سالاری : Cléricalisme
۲۰. شیئی گرایی، فتیشسیم : Fétichisme, Réification
۲۱. مارکس، نقد فلسفه حق هگل، مقدمه. ر.ک. به کتابنامه.
۲۲. *سکولاریسم از نظر تا عمل*، محمد برقعی، صفحه های ۱۳۰ تا ۱۳۶ (ر.ک. به کتابنامه).
۲۳. در کتاب لائیسیتیه چیست؟ صفحه های ۱۶۴ تا ۱۷۸ (ر.ک. به کتابنامه).
۲۴. طباطبایی در گفت و گو با جامعه شناسان در سایت *جامعه شناسی ایران*، ۳ اردیبهشت ۱۳۸۶.
۲۵. *sociologyofiran.com*
۲۶. همانجا.
۲۷. دیپاچه ای بر نظریه ی انحطاط ایران، جلد نخست، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۰. صفحه های ۳۱۷ تا ۳۲۸.
۲۸. مصاحبه با تارنمای جامعه شناسی ایران.

۳۹. نقل قول اولی از: Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme* و دومی از مارسل گوئشه در: *دنیای جادوزده؟* : 143 - 189. Marcel Gauchet. *Un monde désenchanté*. (ر.ک. به کتابنامه).
۳۰. Ekklesia, εκκλησία : نامی است که یونانیان باستان عموماً به انجمن شهر (یا مجلس مردم یا دیموس) داده بودند. *آگورا* (Agora), میدان شهر یا میدان عامه و عمومی، نام دیگر و مترادف آن است. مجلس خلق، همان طور که از نام و مضمونش پیداست، همگانی بود و خصلت دینی نداشت. سازواره ای (ارگانیسمی) بود که یونانیان اختراع کرده بودند و در اغلب شهر های یونان، چه دموکراتیک و چه الیگارشیکی، وجود داشت. (واژگان تاریخ و تمدن یونانی به زبان فرانسه). جالب این جاست که مسیحیت این مفهوم را برای نام گذاری محل تجمع مؤمنان خود، یعنی کلیسا، از یونانیان وام می گیرد و بدین سان، Ekklesia عمومی چون مکان تجمع، رایزنی و تصمیم گیری مردمی برای اداره ی امور شهر را تبدیل به عبادت گاه می کند.
۳۱. نگاه کنید به مقاله ی من تحت عنوان: مبانی فلسفی - سیاسی مسأله ی لائیک؛ پروتاگوراس - افلاطون، آنتیگون، خطابه ی پریکلِس. در طرحی نو شماره های ۱۰۸، ۱۰۹ و ۱۱۰، بهمن ۱۳۸۴ - فروردین ۱۳۸۵.
۳۲. Logos, λόγος : مفهوم ژرف و بغرنجی است که از هراکلیت برآمده و ابتدا به معنای گزینش، جمع کردن، پیش گستردن و چیدن است و سپس معانی مختلفی چون کلام، سخن، گفتار، عقل یا خرد(درون-بود)، خردمندی، برهان، منطق... را می گیرد. در الهیات مسیحی، لوگوس مفهومی دینی پیدا می کن: یا دومین شخص تثلیث است و یا خدا. هایدگر، در تفسیر قطعه ی پنجاهم هراکلیت، *لوگوس* را به تفصیل معنا می کند. چند کلمه از این تفسیر را در زیر می آوریم:
- «از دوران باستان، لوگوس هراکلیتی را به صور مختلف تفسیر کرده اند: چون ضریب، چون کلام(سخن)، چون قانون دنیا، چون آن چیزی که «منطقی» است، چون ضرورت اندیشه، چون معنا *sens*، چون خرد... مفهوم لوگوس را ما در *λεγειν, legen* پیدا می کنیم که به معنای «گفتن» و «حرف زدن» است. بدین سان لوگوس هم بیان مطلب است و هم خود مطلب یا آن چه که بیان شده است...»
- اما *λεγειν, legen*، در اصل، به معنای قرار دادن، جمع کردن و پیش گستردن، قراردادن و نشان دادن پس از جمع شدن و جمع آوری کردن چیزهای دیگر... است.» هایدگر در: Heidegger, *Essais et conférences*, Gallimard, P. 250-251.
۳۳. مبانی فلسفی - سیاسی مسأله ی لائیک؛ پروتاگوراس - افلاطون، آنتیگون، خطابه ی پریکلِس. زیر نویس ۳۱.
۳۴. همانجا.
۳۵. همانجا.
۳۶. *Le meurtre du Pasteur*. Benny Lévy, P. 14 - 15. ر.ک به کتابنامه.
۳۷. *Sécularisation et laïcité*. Jean-Claude Momod. P. 77. ر.ک. به کتابنامه.
۳۸. همانجا.
۳۹. اوگوستن قدیس، شهر خدا، فصل ۱۸، بخش ۱۷.
۴۰. همانجا، فصل ۱۵، بخش ۱.
۴۱. لائیک در شکل نگارش *laïque*، پس از انقلاب ۱۷۸۹ و بویژه در نیمه ی دوم قرن نوزده در فرانسه در فرایند مبارزات ضدکلیسالی و برای لائیسیتیه، به کسانی گویند که خواهان جدایی دولت و کلیساها هستند، اعم از این که غیر مذهبی یا بی دین باشند و یا دین باور. با این همه، در شکل نگارش *Laïc*، این واژه معنای قدیمی خود را هم چنان حفظ کرده است: کسانی که دیندار و مؤمن اند اما کشیش یا صاحب منصب و مقام کلیسایی نیستند.
۴۲. *Sécularisation et laïcité*. Jean-Claude Momod. Page 79. ر.ک. به کتابنامه.
۴۳. Guichardin. *Storia d'Italia*.
۴۴. Raymond Aron. *L'homme contre les tyrans*. Paris, Gallimard, 1946, p. 467.
۴۵. Edgar Quinet به نقل از Miguel Abensour در مصاحبه ای با لوموند شماره ی ۱۱ آوریل ۲۰۰۸.
۴۶. جان لاک، *Lettre sur la tolérance* (۱۶۸۶). ص ۱۶۸. ر.ک. به کتابنامه.
۴۷. جان لاک، *Essai sur la tolérance* (۱۶۸۷) در *Lettre sur la tolérance* ص ۱۳۲. ر.ک. به کتابنامه.
۴۸. کارل مارکس، سرمایه، کتاب اول، بخش ۸، فصل ۲۷، سلب مالکیت از جمعیت روستایی.
۴۹. هانس بلومبرگ، مشروعیت عصر جدید، صفحه های ۲۷ - ۲۸. ر.ک. به کتابنامه.

۵۰. Hegel und französische Revolution :Joachim Ritter
به نقل از J-C. Monod در *La querelle de la sécularisation* ص ۳۰. ر.ک. به کتابنامه.
۵۱. Karl Ludwig Michelet به نقل از J-C. Monod در *La querelle de la sécularisation* ص ۴۵.
۵۲. هگل، درس هایی درباره ی فلسفه ی تاریخ ، جلد پنجم، ترجمه فرانسه. ر.ک. به کتابنامه.
۵۳. همانجا.
۵۴. کارل مارکس، *نقد فلسفه ی حق هگل*، مقدمه. ر.ک. به کتابنامه.
۵۵. کارل مارکس، *درباره ی مسأله ی یهود*. ر.ک. به کتابنامه.
۵۶. همانجا
۵۷. در اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری، ص ۲۸۵ ر.ک. به کتابنامه.
۵۸. همانجا، ص. ۱۲۲
۵۹. همانجا، ص. ۷۲
۶۰. برای آشنایی با منابع مربوط به این صاحب نظران، ر.ک. به کتابنامه
۶۱. مشروعیت عصر جدید، هانس بلومبرگ، ص ۱۱.
۶۲. *سکولاریزاسیون و لائیسیتیه* از ژان کلود مونو، صفحه های ۳۱ تا ۵۴، ر.ک. به کتابنامه.
۶۳. *Lieux de transit*, Michel de Certeau, Esprit, février 1973
۶۴. الهیات زدایی : Déthéologisation . کارل اشمیت به نقل از مونو، همانجا (زیرنویس ۶۲).
۶۵. بیانیه حقوق ویرژینی، ۱۷۷۶، ماده ۱۸ ، به نقل از مونو، همانجا.
۶۶. انبوهی : Massif
۶۷. جدایش پذیری کارکردی: Différenciation fonctionnelle
۶۸. ماکس وبر به نقل از مومود، همانجا
۶۹. *Un monde désenchanté*, Marcel Gauchet, p 184
۷۰. رجوع کنید به سلسله بحث های من در باره ی «نقد سیاست» در طرحی نو: www.tarhino.com
۷۱. *Entre laïcisation et sécularisation*, Françoise Champion, Le Débat, 77, 1993.
۷۲. هایدگر، *نیچه*، جلد دوم.
۷۳. دریدا: *La religion*, Jacques Derrida, Paris, Seuil, 1996. P.80
۷۴. TROELTSCH Ernst. ر.ک. به کتابنامه.
۷۵. Karl Marx, *Les thèses sur feuerbach*, par Georges Labica, PUF, thèse 1, p.20

کتاب نامه

از میان منابع بی شمار موجود در غرب، در باره ی سکولاریزاسیون، پاره ای از کتاب های اساسی، به زبان های فرانسه، آلمانی و انگلیسی را برگزیده ایم:

1. **BERGER Peter L.**, *The sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, 1967; *La Religion dans la conscience moderne*. Paris, Editions du cerf, 197
2. **BECKER Howard**, *Säkularisierungsprozesse. Idealtypische Analyse mit besonderer Berücksichtigung der durch bevölkerungsbewegung hervorgerufenen Persönlichkeitsveränderung*, Kölner Vierteljahrsbeft für Soziologie, 10, Munich/Leipzig, 1932.
3. **BLUMENBERG Hans**, *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort, Suhrkamp, 1988; *La légitimité des temp modernes*, Paris, Gallimard, 2000.
4. **COX Harvey**, *The Secular City*, New York, Macmillan & Co., 1965.
5. **DERRIDA Jacques**, *Foi et savoir, Les deux sources de la religion aux limites de la simple raison*, in **Derrida J. et Vattimo G.** , *La religion*, Paris, Seuil, 1996.
6. **DOBDELAERE Karel**, *Secularization: An Analysis at three Levels*, Bruxelles, P. Lang, 2002.
7. **GAUCHET Marcel**, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard.
- *La Religion dans la démocratie*, Parcours de la laïcité, Paris, Gallimard, 1988.
- *Un monde désenchanté? Les éditions de l' atelier*, Paris, 2004.
8. **GOGARTEN Friedrich**, *Die Säkularisierung als theologisches problem*, Stuttgart, F. Vorwerk Verlag.
9. **HEGEL**, *Leçons sur la philosophie de l' histoire*, t. 5, P. Garniron, Vrin, 1978.
10. **HABERMAS Jürgen**, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris Gallimard, 1988.
11. **ISAMBERT François-André**, *La sécularisation interne du christianisme*, Revue Française de Sociologie, N° 17, P. 573-589.
12. **Kantorowicz Ernst**, *The king s Two Bodies*, A study in Mediaeval Political Theology, Princeton University Press, 1957; *Les deux corps du Roi*, Paris gallimard, 1989.
13. **LEFORT Claude**, *Permanence du théologico-politique* in le temps de la réflexion, n° 2 ,1981, p.13-60.
14. **LEVY Benny**, *Le meurtre du Pasteur, Critique de la vision politique du monde*, Verdier, 2002.
15. **LOCKE John**, *Lettre sur la tolerance*, tr. J-F. Spitz, Flammarion.
- *Essai sur la tolerance*, idem.
- *Sur la difference entre pouvoir ecclesiastique et pouvoir civil*, idem.
16. **LÖWITH Karl**, *Meaning in History*, Chicago, University of Chicago Press, 1949; *Histoire et Salut, Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Gallimard, 2002.
17. **LÜBBE Hermann**, *La sécularisation ou l' affaiblissement social des institutions religieuses*, extrait de *Religion nach der Aufklärung*, in *Revue de metaphysique et de morale*, n° 2 , 1995. p.165 - 183.
18. **MARX Karl**
نقد فلسفه ی حق هگل، مقدمه، ترجمه ی فارسی رضا سلحشور، ۱۹۸۹، انتشارات نقد.
در باره ی مسأله ی یهود، ترجمه ی فارسی از روی متن ۱۹۷۷ متن انگلیسی از انتشارات پلیکان، چاپ خارج کشور.
19. **MONOD Jean-Claude**, *La querelle de la sécularisation*, Vrin, 2002.
- *Sécularisation et laïcité*, puf, 2007.
- *Hans Blumenberg*, Belin, 2007.
20. **SCHMITT Carl**, *Théologie politique*, I et II, Gallimard, 1988; *politische Theologie*, duncker & Humblot , 1988.
21. **TROELTSCH Ernst**, *Die Bedeutung des protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, Munich/Berlin, Oldenbourg, 1911; *Protestatisme et modernité*, Gallimard, 1991.
22. **VATIMO Gianni**, *La sécularisation de la pensée*, Seuil, 1988.
23. **WEBER Max**, *Die protestantische Ethic und der "Geist" des Kapitalismus*, *L' Ethique protestante et l' esprit du capitalisme*, Gallimard, 2003.
24. **WILSON Bryan R.**, *Religion in Secular Society*, 1969, Penguin.
25. **WEIL Eric**, *Essais et conférences*, Chap II: *La sécularisation de l' action et de la pensée politiques à l' époque moderne*, Vrin, 1991.