

دموکراسی و آزادی مذهبی در بستر لائیسیته : نقدی بر پارادوکس‌های لائیسیته فرانسوی

دکتر علی اکبر گرجی

استادیار دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی Email: A_gorji@sbu.ac.ir

تاریخ دریافت مقاله: ۸۶/۸/۲۳ تاریخ پذیرش نهایی: ۸۶/۱۱/۳

چکیده

لائیسیته مفهومی است که به چارچوب بندی مناسبات دین و دنیا یا سیاست (قدرت سیاسی) و دیانت می پردازد. این مفهوم، همانند بسیاری از مفاهیم غیر بومی (دموکراسی، جمهوری، قانون، پارلمان، تفکیک قوا،...) در ادبیات سیاسی-حقوقی ایران دچار آشفتگی، ابهام و برداشت‌های ناسازما شده است به گونه‌ای که گاه آن را مترادف با سکولاریسم قلمداد می کنند و گاه آن را در ناسازگاری مطلق با دین و دین‌مداری می انگارند.

از دیگر سو اما، در کشورهای لائیک نیز برداشت کاملاً یکسانی درباره مفهوم، فلسفه و روش‌های تحقق لائیسیته وجود ندارد. گروهی نگاه حداکثری بدان داشته و بر لائیسیزاسیون^۱ کون و مکان پافشاری می کنند و دسته ای هم با نگاهی متعادل بر دیدگاهی اقلی درباره لائیسیته تاکید می ورزند.

وجود این آشفتگی‌های مفهومی و نیز ضرورت شفاف ساختن مناسبات لائیسیته با مفاهیمی چون دموکراسی و آزادی مذهبی امروزه نیازمند کاربست نگرشی نقادانه و پیرایشگرانه است. بدین خاطر، چیستی لائیسیته را در نخستین فراز این نوشتار مورد مطالعه قرار خواهیم داد (گفتار نخست) و پس از آن به تامل پیرامون این پرسش خواهیم پرداخت که آیا نظام سیاسی لائیک می‌تواند بستر ساز شایسته ای برای گفتمان آزادی مذهبی، (گفتار دوم) و مردم سالاری باشد (گفتار سوم).

واژگان کلیدی: لائیسیته، دموکراسی، آزادی مذهبی، بی طرفی دولت، برابری ادیان..

مقدمه

در حال حاضر نزدیک به صد و سه سال از زمان تصویب قانون «جدایی دولت و کلیساها» (Loi du 9 décembre 1905) در فرانسه می‌گذرد. این قانون در سایه حکومت جمهوری سوم در ۹ دسامبر ۱۹۰۵ به تصویب مجلس ملی این کشور رسید و به «قانون لائیسیتته»^۱ شهرت یافت. اگر چه امروزه در فرانسه و دیگر کشورهای اروپای غربی مناسبات حقوقی-سیاسی دولت و کلیساها شکل ثابت خود را پیدا کرده است، اما روابط دین و دولت هنوز هم هر از چند گاهی دچار تنش‌های سختی می‌شود. هم اکنون در بسیاری از کشورهای اروپایی کلیساها سودای دستیابی به قدرت سیاسی را در سر نمی‌پرورانند، اما برخی موضع‌گیری‌های آنها با سیاست‌های اتخاذی دولت‌ها ناسازگار است. به عنوان مثال می‌توان به مسایلی چون سقط جنین، ازدواج تک‌جنسیتی^۲ و... اشاره داشت که هنوز هم سیاست رسمی واتیکان مخالف پذیرش این مباحث است.^۳

مطالعه مناسبات دین و سیاست در چشم اندازی تاریخی موید وجود کش و قوس‌های فراوانی خواهد بود. روابط این دو، گاه مبتنی بر دوستی و ارادت ورزی متقابل و گاه مبتنی بر رقابت یا کشمکش‌های بنیادی بوده است. در نهایت، ظهور و بروز تنش‌های لاینحل میان این دو نهاد آسمانی و زمینی، برخی از کشورها را به این نتیجه رساند که باید روابط آنها را در چارچوبی مشخص و معین قالب بندی کرد. لائیسیتته و لائیسیزاسیون نیز یکی از تلاش‌هایی است که برخی از کشورهای جهان برای تعریف و تبیین حقوقی روابط نهاد دین و قدرت بدان متمسک شده‌اند.^۴ در واقع، یکی از اهداف بنیادین ترسیم قلمرو دقیق دین ورزی و سیاست ورزی در این جوامع تنش‌زدایی از روابط دین و دولت است. حال پرسش مقدری که می‌توان مطرح کرد آن است که این کشورها تا چه حدی به غایات این

1. Homosexuel

۲. البته مشروط بر عدم تداخل رسمی و مستقیم حوزه قدرت و دیانت، شاید وجود این سطح از تعارض و اختلاف دیدگاه بین دولت و کلیساها طبیعی به نظر برسد.

۳. آغاز فرایند «جدایی دولت و دین» در فرانسه را می‌توان در قرون وسطی با صدور «حکم نانت» L'Edit de Nantes در سال ۱۵۹۸ توسط هائری چهارم نشان داد. مطابق این حکم، برای نخستین بار در اروپا، تعلق مذهبی از تعلق ملی جدا می‌گردد و مشروعیت دو مذهب کاتولیک و پروتستان اعلام می‌شوند. این حکم در سال ۱۶۸۵ توسط لویی چهاردهم فسخ می‌شود. رک. وثیق شیدان، لائیسیتته چیست؟ نشر اختران - ۱۳۸۴.

تفکیک نزدیک شده اند؟ آیا اساساً روش هایی که برخی از آنها برای اعمال این تفکیک به کار بسته اند درست بوده یا خیر؟

به طور خلاصه باید گفت، مسأله مهاجرت افراد غیر اروپایی و به ویژه مسلمانان به کشورهای سنتاً مسیحی و اصرار این افراد تازه وارد بر استفاده از سنت ها و ظواهر فرهنگی خود و مهم تر از آن ظهور پدیده ای بنام بنیادگرایی اسلامی باعث طرح دوباره و چندباره روابط دین و سیاست در این جوامع شده است. از دیدگاه جامعه شناسی، طرح مجدد مباحث مربوط به لائیسیته در کشورهای اروپای غربی را می توان نوعی تلاش برای دفاع از فرهنگ غربی در برابر فرهنگ ها و خرده فرهنگ های اجنبی دانست. تلاشی که گاه با تفسیرها، رفتارها و بعضاً با نوعی هراس از بیگانه^۱، شوینسم^۲، بدبینی نامعقول، بیگانه ستیزی و حتی اعمال راسیستی^۳ همراه شده است. بدیهی است، نمی توان ریشه تمام مباحث مطروحه را درباره لائیسیته در اروپا صرفاً در رفتار مهاجران مسلمان، بودیست، یهودی یا ... جستجو کرد. مثلاً، خودداری یکی از قضات ایتالیایی^۴ در سال ۲۰۰۶ از حضور در جلسه دادرسی به خاطر نصب صلیب ترسایان در سالن دادگاه می تواند در این زمینه روشنگر باشد. نصب علائم مذهبی در دادگاه های ایتالیا توسط بخشنامه^۵ وزیر فاشیست در سال ۱۹۲۶ الزامی شد. این بخشنامه و تعداد دیگری از مقررات وضع شده در زمان حکومت فاشیست ها هنوز ملغی اعلام نشده اند. در حال حاضر ایتالیا تحت رژیم معاهده لاتران^۶ و کنکورد^۷ منعقد در ۱۱ فوریه ۱۹۲۹ بین این کشور به نمایندگی بنیتو موسیلینی و واتیکان به سر می برد. این معاهده در سال ۱۹۸۴ به ابتکار بتینو کراکسی^۸ رییس شورا تجدید شد، اما استدلال قاضی لوییجی^۹ تستی این است که نصب این صلیب با عقاید او سازگار نیست و نشانه نقض بیطرفی دستگاه قضایی است. در این راستا، وی به

1. Xénophobie
2. Chauvinisme
3. Racisme
4. Luigi Tosti
5. Rocco
6. Le régime du traité de Latran
7. Le régime du concordat
8. Bettino Craxi

ماده ۳ قانون اساسی ۲۷ دسامبر ۱۹۴۷ استناد می کند که در آن تمامی شهروندان، بدون در نظر گرفتن تمایزات جنسی، نژادی، زبانی و مذهبی در برابر قانون یکسان شمرده شده اند (Luigi Tosti, 2006).

در فرانسه نیز موارد مشابهی رخ داده است: به هنگام درگذشت پاپ ژان پل دوم دولت فرانسه پرچم های این کشور را به حالت نیمه برافراشته درآورد. این امر بلافاصله با اعتراض گروهی از آموزگاران و نیز گروه های *آزاد اندیش*^۱ مواجه شد، چرا که به نوعی نشانگر گرایشات مذهبی دولت بود. (WEILL Nicolas, 2005). فروش درخت نوئل در مدارس نیز اعتراضات مشابهی را در فرانسه برانگیخت. (MEUNIER Dominique, 2004). در مورد بحث برانگیز دیگری، فرمانداری سن سن دئی با استناد به اصل بی طرفی دولت (لائسیسته) از ورود زنان محجبه به مراسم کسب تابعیت ممانعت به عمل آورد (BERNARD Philippe, 2004).

در هر حال، هدف ما در نوشتار حاضر بررسی مناسبات حقوقی لائسیسته با مفاهیمی چون دموکراسی و آزادی مذهبی است. بدین خاطر در فراز نخستین این مقاله، درباره چستی لائسیسته تامل خواهیم کرد (گفتار یک). سپس به تحلیل مناسبات لائسیسته و آزادی مذهبی خواهیم پرداخت (گفتار دو) و دست آخر نیز نسبت لائسیسته و دموکراسی را مورد کنکاش قرار خواهیم داد (گفتار سه).

گفتار نخست - چستی لائسیسته

لائسیسته^۲ مفهومی است که به چارچوب بندی مناسبات دین و دنیا یا سیاست (قدرت سیاسی) و دیانت می پردازد، اما مناسبات دین و دولت می تواند اشکال و قالب های دیگری جز لائسیسته داشته باشد. بدین خاطر در آغاز به بررسی الگوهای گوناگون روابط دین و دولت می پردازیم (بند اول). سپس از ماهیت و مبانی لائسیسته خواهیم پرسید (بند دوم) و سرانجام نیز به مطالعه تجربه فرانسوی لائسیسته خواهیم پرداخت (بند سوم).

1. Les libres-penseurs

۲. Laïcité را می توان با اندکی تسامح به عرفی بودن قدرت سیاسی (حکومت) ترجمه کرد.

بند اول - الگوهای گوناگون مناسبات دین و دولت

در نگاهی کلی می‌توان رابطه دین و دولت را در ۴ شکل زیر خلاصه کرد:

الف - الگوی ادغام

آنچه در حالت نخست، یعنی در حالت ادغام دین و دولت به چشم می‌خورد، یگانگی است. در این حالت اصولاً نمی‌توان تمایز محسوسی بین دین و دولت قائل شد. اصولاً دولت در این فرمول پدیده‌ای دینی و مذهب نیز متقابلاً پدیده دولتی است؛ به دیگر سخن، نوعی رابطه تولید و باز تولید بین دولت دینی و دین دولتی وجود دارد. مثال‌های تاریخی این فرمول را می‌توان در روم باستان، ژاپن پیش از جنگ جهانی دوم یا در برخی قرائت‌های اسلامی از دولت و ولایت فقیه جستجو کرد.

ب - الگوی اتحاد

در این حالت بین نهاد دین (سازمان‌ها، نهادها و کارکردهای دینی) و دولت نوعی رابطه حقوقی برقرار است. در حالت اتحاد دین و دولت، هریک از این دو نهاد از شخصیت حقوقی مستقلی برخوردارند، اما ساز و کارهای خاصی این دو را به هم پیوند می‌دهد، شناسایی ادیان و کلیساهای مختلف، انتصاب رؤسا و مدیران نهادهای مذهبی، پرداخت حقوق و مستمری از سوی دولت به اعضا و کارکنان نهادهای مذهبی و ...

شاید بتوان مثل اعلامی این حالت را دولت انگلیس دانست، زیرا پادشاه یا ملکه آن در رأس کلیسای انگلیکن^۱ - که صاحب امتیازات خاصی است - وظیفه «پاسداری از دین رسمی» و «کلیسای مستقر»^۲ را به عهده دارد. به دیگر سخن در نظام سیاسی انگلستان اصل نخستین لائیسیته یعنی جدایی دین از سیاست موجود نیست و بدین خاطر در لائیک قلمداد کردن این نظام باید با تأمل بیشتری برخورد کرد. البته این یگانگی بیشتر در سطح کلی و نظری است، چه در عرصه عمل مدیریت سیاسی کشور جنبه دینی و کلریکال ندارد.

ج - الگوی انفکاک

در نظام انفکاک یا استقلال، هیچ یک از نهادهای دین و دولت حق مداخله در امور مربوط به دیگری را ندارد. وظیفه دولت تضمین آزادی مذهبی و احتراز از ورود به امور

1. Anglican

2. Église établie

دینی است. در این نظام که گاه به نظام بی طرفی نیز مشهور شده است می توان حالت‌های مختلفی را مشاهده کرد، از جمله حالت تساهل که در آن دولت واقعیت‌های مذهبی و وجود آنها را به رسمیت می شناسد و مطابق وزن اجتماعی هر یک از ادیان با آنها برخورد می کند. در این حالت نیز دولت مطلقاً از دخالت در امور ادیان و مذاهب احتراز می ورزد. در کشور فرانسه هم سامانه حقوقی حاکم بر روابط دین و دولت همین نظام *انفکاک تساهل‌گر*^۱ است. این نظام در خود فرانسه بیشتر به نظام لائیسیتیه^۲ مشهور شده است.

د- الگوی خصومت

در حالت بعدی، حکومت نه تنها از دخالت در امور دینی خودداری می کند، بلکه چنان برخورد می کند که گویی اصلاً واقعیتهای دین و مذهب در جامعه وجود ندارد. برخی معتقدند این نوع بی تفاوتی ها گاه می تواند حالت خصمانه ای به خود بگیرد. به عنوان مثال، درست است که در اتحاد جماهیر شوروی سابق هم فرمان ۱۳ ژانویه ۱۹۱۸ مبنی بر جدایی کلیسا و دولت وجود داشت، اما با توجه به استیلای روحیه مذهب ستیزی در نظام‌های کمونیستی، باور مسأله بی طرفی دولت نسبت به ادیان تقریباً غیر ممکن به نظر می رسید. بنابراین، به رغم ماهیت کاملاً ماتریالیستی نظام‌های کمونیستی، جدایی دین و دولت در این نظام‌ها را نمی توان با جدایی این دو نهاد در نظام‌های دموکراتیک جهان یکسان قلمداد کرد. همگن نبودن این دو نوع جدایی بدین خاطر است که رکن لائیسیتیه یعنی مسأله آزادی وجدان به ویژه آزادی های دینی در نظام های کمونیستی مفقود بود^۳ (Jean BAUBÉROT).

با این توضیحات، لائیسیتیه اساساً هیچ ارتباطی با دین-خصمی و مبارزه با مظاهر دینی ندارد. اگر ضدیت با دین را به عنوان شاخصه ای برای لائیک بودن یک دولت در نظر

1. Le régime de la séparation tolérante

2. Le régime de laïcité

3. Jean Baubérot On peut la caractériser, dans une première approche, par un double refus : celui d'un athéisme d'État (explicite notamment par la mention : la République respecte toutes les croyances) et celui de toute religion officielle (enseignement public laïque, séparation des Églises et de l'État) en vue d'assurer une complète égalité des citoyens en matière de croyance et une pleine liberté de conscience. ».

Jean Baubérot « La laïcité », [http://w](http://www.org/5france/fichefrancais/aaz/laicite.html)

www.org/5france/fichefrancais/aaz/laicite.html [ww.ambafrance-](http://www.ambafrance-)

بگیریم، شاید بتوان شمار قابل توجهی از دولت‌های خودکامه را نیز لائیک نامید. به عکس، لائیسیته متضمن نبود هرگونه الزام و اجبار خارجی در زمینه اندیشه و گرایش‌های روحی است. بنابراین لائیسیته اصولاً نسبتی با دگماتیسم مذهبی، دولتی، فردی و گروهی ندارد. نتیجه آنکه لائیسیته به هیچ عنوان در چارچوب الگوی خصومت میان دین و دولت قابل تحلیل نیست.

بند دوم - مفاهیم و مبانی لائیسیته

در آغاز باید از چیستی لائیسیته پرسید (الف) و سپس به جستجوی بنیادهای نظری لائیسیته پرداخت (ب):

الف - مفهوم شناسی

پیش از ورود به اصل بحث لازم است از مفهوم واژه شناختی لائیسیته پرسیده شود: مطابق فرهنگ نامه معروف لاروس لائیسیته مأخوذ از ریشه لائیک^۱ است. لائیک نیز برگرفته از ریشه لاتین لکوس^۲ (متعلق به مردم) می باشد. لائیک دارای دو معنای کم و بیش مرتبط است:

ویژگی انسانی است که به کلیسا نمی رود یا به اهل کلیسا تعلق ندارد.

صفت کسی است که اساساً با مذهب یا احساس مذهبی بیگانه است.

با این وصف، ممکن است شخصی با کلیسا بیگانه باشد، اما در عین حال دارای اعتقادات مذهبی محکمی نیز باشد، یعنی مثلاً یک مسیحی کاتولیک یا پروتستان را می توان به خاطر خودداری آنها از مراد با کلیسا لائیک نامید. اما در معنای دوم لائیک کسی است که اصولاً با دین و مذهب بیگانه است (Larousse, 2003, p. 928).

بنابراین، از دیدگاه فرهنگ لاروس لائیسیته اولاً، مبین ویژگی امر لائیک است، یعنی بیانگر استقلال از مفاهیم مذهبی یا جانبدارانه است. ثانیاً، نظامی است که کلیساها را از دایره اعمال قدرت سیاسی و اداری خارج کرده و آنها را تا حدی از مداخله در امر آموزش عمومی باز می دارد (Larousse, 2003, p. 928).

1. Laïque ou laïc

2. Laicus, du gr. laikos

در فرهنگ‌نامه‌های تخصصی نیز معانی کم و بیش مشابهی برای واژه لائیسیته برشمرده‌اند. مثلاً، دانشنامه حقوقی کرنو لائیسیته را ویژگی غیرمذهبی^۱ نهاد یا ساختار سیاسی دانسته است. (CORNU (G.), 2005, p. 526). در این دانشنامه در توضیح اصطلاح «لائیسیته دولت^۲» چنین آمده است:

« خنثی بودن جمهوری نسبت به مذهب که در نهایت به جدایی کلیساها از دولت انجامید^۳». از دیدگاه ژرارد کرنو، نویسنده دانشنامه حقوقی یاد شده، لائیسیته بنیاد صلح مدنی و مذهبی است و مستلزم وجود چهار عنصر است:

نخست، لائیسیته مستلزم غیر تئوکراتیک بودن دولت و عدم تعلق آن به گرایش‌های مذهبی است.

دوم، لائیسیته مبین انحصار قوای عمومی در انجام وظایف دولتی (قانونگذاری، اجرا، دادگستری) است.

سوم، لائیسیته مستلزم احترام به آزادی وجدان، آزادی‌های مذهبی و عدم دخالت دولت در انجام مراسم مذهبی و به طور کلی در امور کلیساهاست.

و چهارم، لائیسیته مستلزم احترام به تکثر اندیشه و تنوع عقاید است (CORNU (G.), 2005, p. 526).

بنابراین، در برداشتی کلی می‌توان لائیسیته را همان جدایی دین از سیاست^۴ دانست. نماد سیاست نیز در وهله اول قدرت و در وهله دوم دولت که خود مظهر بارز اعمال زور و اقتدار در جامعه سیاسی است. بنابراین لائیسیته یعنی جدایی دین از قدرت یا جدایی دولت از دین. البته در اینجا ما به مفهوم عام دولت^۵ نظر دوخته ایم، یعنی تمامی نهادهایی که به نحوی از انحا در روند اعمال قدرت سیاسی دخیل هستند، مانند قوای سه‌گانه و دیگر نهادهای خاص حکومتی (مثل نهادهای اعمال دادرسی اساسی که معمولاً در الگوی اروپایی آن خارج از حوزه نفوذ قوای سه‌گانه هستند). لائیسیته معمولاً در این جمله

-
1. Le caractère non confessionnel
 2. Laïcité de l'État
 3. La neutralité de la république
 4. La séparation de religion et de politique
 5. State, Etat

انجیلی تبلور می یابد که «آنچه را به سزار تعلق دارد به سزار برگردانید و آنچه را به خدا متعلق است به خدا برگردانید». پیامد حقوقی این جدایی نیز در درجه اول عدم مداخله سیاست در دیانت و تفکیک حوزه دیانت از سیاست است. اعزام دیانت به حواشی غیرسیاسی از نخستین میوه های لائیسزاسیون است.

ب- مبنا شناسی

با تامل در مباحث فوق می توان در مجموع سه شالوده انکارناپذیر را برای لائیسیته بازشناخت: آزادی مذهبی، برابری حقوقی ادیان و بی طرفی دولت. در سطور زیر به توضیح مختصر هر یک از این پایه ها می پردازیم:

۱. آزادی مذهبی

آزادی مذهبی را می توان از لحاظ نظری، چونان عنصر یا ارزش پایه ای قلمداد کرد که در چارچوب لائیسیته امکان نشو و نمای آن مهیاتر می شود، چه تفکیک سپهر دینی از سپهر سیاسی دقیقاً به معنای عدم دخالت دولت در امور دینی و بالعکس است. بدیهی است میوه نخستین پرهیز قدرت سیاسی از مداخله در حوزه دینی، رشد و تقویت آزادی دینی است. یعنی آزادی دینی باید قاعدتاً در نظام لائیک از جایگاه والایی برخوردار باشد. حداقل این نکته مسجل است که منع آزادی مذهبی با جوهر لائیسیته (بی طرفی) ناسازگار است، یعنی نظام سیاسی نافی حق آزادی دینی را نمی توان لائیک نامید.

البته طبیعی است وقتی در اینجا از دین یا مذهب سخن می گوئیم به هیچ عنوان اشاره ای به مذهب یا دین سیاسی نداریم، چه دین سیاسی اصولاً با لائیسیته مانع الجمع است و شاید هم نوعی تضاد ذاتی و ماهیتی بین دین سیاسی و اصل لائیسیته وجود دارد. بنابراین می توان گفت در نظام لائیک نباید اصولاً به دنبال جایگاهی برای آزادی دین سیاسی گشت، چه مفهوم لائیسیته مترادف است با نبود آزادی برای ادیان سیاسی یا جنبه های سیاسی ادیان (اولین محدودیت آزادی مذهبی در نظام لائیک). این محدودیت برای کارمندان و ماموران دولت جنبه مطلق تری دارد، به بیان دیگر لائیسیته در ذات خود نافی آزادی مذهبی کارکنان دولت و نمایندگان قدرت عمومی در حین انجام وظیفه است.

پس هنگامی که سخن از ارتباط آزادی مذهبی و لائیسیته می‌رود، باید توجه داشت که بیشتر آزادی مذهبی شهروندان مطمح نظر است نه آزادی مذهبی ماموران دولتی. اما بدیهی است از سوی دیگر ادیان غیر سیاسی یا ساحات غیرسیاسی ادیان در جامعه لائیک باید از آزادی کامل برخوردار باشند. این نکته نیز نباید مغفول بماند که گاه ترسیم حد و مرز موشکافانه هر یک از حوزه‌های سیاسی و غیر سیاسی دشوار می‌نماید. دقیقاً همین اختلاط حوزه‌ها است که در مواردی منجر به برداشت‌های رادیکال و افراط‌گرایانه از لائیسیته می‌شود به گونه‌ای که گاه برخی از لائیک‌ها مرزهای لائیسیته را حتی تا خصوصی‌ترین حوزه‌های زندگی (همانند نحوه پوشش افراد، آنهم افرادی که به هیچ عنوان نماینده دولت و قدرت سیاسی نیستند) نیز گسترش می‌دهند. امروزه در همین راستا برخی از طرفداران منع حجاب در فرانسه به جنبه سیاسی حجاب اشاره کرده و آن را نماد اسلام سیاسی یا افراط‌گرایان اسلامی می‌دانند.

۲. برابری حقوقی ادیان^۱

برابری حقوقی ادیان هم از دیگر بنیادهای مفهوم لائیسیته است، بدین معنا که دولت غیر دینی یا لائیک دین خاصی را بر ادیان دیگر ترجیح نمی‌دهد و وضعیت حقوقی همه ادیان در جامعه لائیک برابر است. دولت و سازمان‌های وابسته به قدرت عمومی در مواجهات خود با شهروندان (از جمله در امور اداری، استخدامی و خدمات رسانی) از سنجه‌های غیر دینی بهره می‌گیرند. با این رویکرد، شناسایی دین رسمی یا اقلیت‌های دینی رسمی مغایر با اصل برابری حقوقی ادیان خواهد بود. شناسایی دین رسمی در نظام سیاسی به معنای آن است که دین مورد نظر نسبت به سایر ادیان موجود از موقعیت ممتاز برخوردار است. شناسایی چنین موقعیتی برای گزینه دینی با اصل برابری حقوقی ادیان - به عنوان یکی از پایه‌های بنیادین لائیسیته - سازگار به نظر نمی‌رسد.

۳. بی طرفی دولت

بی طرفی دولت اساس، جوهره و شالوده انکارناپذیر لائیسیته است. در این معنا قلمرو اعمال اقتدار دولت محدود شده و از هرگونه مداخله در زندگی دینی و معنوی افراد خودداری می کند. به بیان دیگر، حکومت در این معنا هیچگونه رسالت دین مدارانه یا دین ستیزانه برای خود قائل نیست؛ تعقیب ماموریت‌های دین گرایانه یا دین ستیز توسط نظام سیاسی با ماهیت لائیسیته تعارض مبنایی دارد.

قائل شدن ماموریت دینی برای حکومت معمولاً با ترجیح گزینه‌ای بر گزینه‌های دیگر همراه خواهد شد، نتیجه این تراجیح، نابرابری حقوقی و در نهایت تخدیش اصل آزادی دینی است. به همین خاطر می توان گفت بدون وجود هر یک از پایه های سه گانه مذکور (آزادی دینی، برابری حقوقی و بی طرفی) سخن گفتن از حکومت لائیک غیرممکن به نظر می رسد.

به عنوان مثال، یکی از وظایف اصلی حکومت، ارائه خدمات عمومی (مانند آموزش و پرورش) است؛ بی طرفی دولت یا به طور کلی تر جدایی قدرت و سیاست از دین در اینجا بدین معناست که نمادهای سیاست و نمایندگان قدرت عمومی (آموزگاران و مدیران مدارس، دانشگاه‌ها و نهادهای آموزشی) به هنگام ایفای ماموریت دولتی از ترویج اندیشه‌های مذهبی و تبلیغ به نفع یکی از ادیان یا نحله‌های روحانی احتراز ورزند. اجبار برخی از شهروندان (در اینجا دانش آموزان) به انجام رفتار مذهبی خاص یا اجبار آنها به پرهیز از رفتار مذهبی (مانند انتخاب نوع پوشش) با روح لائیسیته ناسازگار به نظر می رسد، زیرا همانگونه که اشاره شد، لائیسیته به معنای تفکیک حوزه دیانت ورزی از حوزه سیاست‌پردازی است و تلاش برای وادار ساختن شهروندان یا کاربران خدمات عمومی به انجام یا عدم انجام رفتاری مذهبی به هیچ عنوان منطبق با مفهوم لائیسیته به نظر نمی رسد. شهروندان (دانش آموزان و دیگر کاربران خدمات عمومی) نماینده قدرت و حکومت یا نماد سیاست نیستند، بنابراین چگونه می توان با استناد به اصل لائیسیته آنان را وادار به انجام یا ترک رفتار یا عقیده دینی کرد؟ البته نمی توان در مواردی منکر ضرورت پوشش همسان یا متحد الشكل (خصوصاً در امور ورزشی یا نظامی) شد، اما آیا توجیه یا مشروع جلوه دادن این ضرورت‌ها با توسل به مفهوم لائیسیته صورت می گیرد؟ شاید به همین

خاطر است که برخی از حقوقدان‌های فرانسوی استناد به اصل لائیسیتته را در قضیه منع علایم مذهبی موجه ندانسته و بجای آن استناد به مفهوم نظم عمومی را توصیه می‌کنند. نکته دیگر آنکه، حقوقدان‌ها از دو گونه بی‌طرفی سخن به میان آورده‌اند: بی‌طرفی مثبت^۱ و بی‌طرفی منفی^۲. در بی‌طرفی مثبت بر این اندیشه تاکید می‌شود که دولت نباید به انکار واقعیت‌های مذهبی بپردازد. وظیفه دولت تکریم همه مذاهب است. تاکید ماده ۱ قانون اساسی ۱۹۵۸ فرانسه بر *احترام* به همه مذاهب نیز موید بی‌طرفی مثبت است، زیرا نفس احترام، خود نشانگر نگاه مثبت به مقوله ادیان است. *احترام* به همه مذاهب صرفاً به معنای شناسایی و مدارای با آنها نیست. احترام به یک امر نشانگر نوعی تعلق خاطر نسبت به آن امر است. به عکس، در بی‌طرفی منفی، نه تنها مساله تکریم ادیان مطرح نمی‌شود، بلکه اصولاً، پدیده دینی مورد نفی و انکار قرار می‌گیرد (SÉGUR (Ph.), 1996, pp. 117 à 134).

بند سوم - جلوه‌های گوناگون لائیسیتته

واژه لائیسیتته در جمهوری سوم فرانسه تبدیل به یکی از عناصر مهم ادبیات سیاسی و نهادی این کشور شد. در این دوره لائیسیتته به عنوان یکی از شاخصه‌های اساسی حوزه عمومی در نظر گرفته می‌شد. در چنین برداشتی، حوزه عمومی می‌بایست از هرگونه کنترل خاص گرا^۳، به ویژه از سوی کلیساها رها می‌شد. در این دوره سلطه کلیسا بر حوزه عمومی مانع بنیادین ایجاد شهروندی برابری گرا و جهانی تلقی می‌شد. با چنین نگرشی است که لائیسیتته می‌توانست به نظام اخلاقی، نظام حقوقی، نظام ایدئولوژیک و نظام فرهنگی تبدیل گردد (DUHAMEL (O.) et MENY (Y.), 1992, p.561):

الف - لائیسیتته چونان نظام اخلاقی

براساس اخلاق لائیک هر نوع تبعیت وفادارانه جز اطاعت شهروندان محکوم است. هیچ اقتداری جز اقتدار دولت شایسته اطاعت نیست: اجبار تنها و تنها از قرارداد اجتماعی

1. La thèse de la neutralité positive

2. La thèse de la neutralité négative

3. Contrôle particulariste

برمی‌خیزد که خود دست ساخت آدمیان است. قدرت اجبارکردن نیز به هیچ مقام از پیش تعیین شده‌ای تعلق نمی‌گیرد. پیداست که این، اخلاقی‌رهایی بخش است که همزمان بر حقوق فردی در مقابل حقوق جوامع و بر آزادی اندیشه در مقابل بردگی ناشی از هر باور برتر از شخص تاکید می‌کند. با این حساب، اخلاق لائیک به همان اندازه که منکر جایگاه مذهب و دین در جامعه می‌شود به همان مقدار نیز به انکار شان متافیزیک و حتا فلسفه می‌پردازد. لنگرگاه اصلی اخلاق لائیک اعتماد بی حد و حصر به شاهکار رهایی بخش^۱ علم و دانش اثبات‌گرا^۲ است (DUHAMEL (O.) et MENY (Y.), *Op. cit.*, p.561).

ب- لائیسیتته چونان نظام حقوقی

لائیسیتته در قامت نظام حقوقی، مدعی داشتن توانایی لازم برای آفرینش هنجارها و قواعد لازم برای حمایت از نهادهای سیاسی در برابر قیومت نخبه‌گرایانه است. دقیقاً با همین ذهنیت است که باید قوانین بزرگ جمهوری سوم و به خصوص قوانین تدوین شده توسط ژول فری دربارهٔ مدرسه را تحلیل کرد. قانون ژول فری^۳ آموزش را همانند حق و تکلیفی برای شهروندان در نظر می‌گیرد که باید در فضای عمومی از هر گونه نفوذ خاص در امان بماند. آموزش باید خارج از نظارت و نفوذ طیف خاص و با روشی خنثی گونه ارائه گردد. در سایهٔ چنین روشی است که مدرسه لائیک می‌تواند داعیهٔ دولت‌سازی و اتحاد ملی را داشته باشد. گسترش قلمروی اصل لائیسیتته به ایجاد تعهد بی‌طرفی کارمندان دولت^۴ نیز می‌انجامد، بدین معنا که کارمندان دولت باید در مواجهه با دیگر مذاهب و تعلقات فکری بدون جانبداری و با بیطرفی رفتار نمایند (DUHAMEL (O.) et MENY (Y.), *Op. cit.*, p.561).

1. Émancipatrice
2. Savoir positif
3. Jules FERRY
4. Obligation de neutralité du fonctionnaire

ج- لائیسیتته چونان ایدئولوژی

« برداشت سیاسی - فلسفی ای از لائیسیتته وجود دارد به نام لائیسسیم^۱ که از آن دکترین، اخلاق، ایدئولوژی و سیستم می سازد و بدین سان عملاً دین یا ایدئولوژی جدیدی را جانشین دین سالاری کهن می کند. در این ایدئولوژی سازی نامیوم و افراطی، لائیسیتته تبدیل به «دین سالاری» دیگری و این بار «سکولار» می شود: هیولای جدیدی که برای نابودی اش، لائیسیتته، در اصل، به وجود آمده است». (وثیق شیدان، ۱۳۸۴).

لائیسیتته به منزله ایدئولوژی دارای دو چهره متفاوت است:

الف- روحانی ستیزی^۲

ب- لادری گری^۳

در تاریخ سیاسی - اجتماعی فرانسه، به ویژه در جمهوری سوم، ایدئولوژیزه کردن لائیسیتته در حالی صورت می گرفت که گروهی آن را به عنوان ابزار رهایی اقلیت هایی چون پروتستان ها و یهودیان در نظر می گرفتند (DUHAMEL (O.) et MENY (Y.), *Op. cit.*, p.561).

د- لائیسیتته چونان نظام فرهنگی

اندیشه لائیسیتته بسان فرهنگ در دیگر کشورهای جهان به ویژه کشورهای دارای فرهنگ لاتین گسترش یافته است. البته در کشورهای انگلوساکسون توسعه فرهنگ لائیسیتته قرین توفیق نبوده است، زیرا در این کشورها روابط دین و سیاست با روش های دیگری سامان یافته است. (DUHAMEL (O.) et MENY (Y.), *Op. cit.*, p.562).

لائیسیتته، گاه در خارج از مغرب زمین نیز توسعه چشمگیری پیدا کرده است. در برخی موارد هم، لائیسیتته را تنها روش دولت سازی^۴ قلمداد کرده اند. حزب کنگره در هند و احزاب بعث، بورقیبیسیم و کمالیسم را می توان از مدافعان لائیسیتته در جهان اسلام دانست. (DUHAMEL (O.) et MENY (Y.), *Op. cit.*, p.561).

1. Laïcisme
2. Anticléricalisme
3. Agnosticisme
4. Un mode obligatoire de construction de l'Etat.

بند چهارم - تجربه فرانسوی لائیسیته

اتحاد جمهوری و لائیسیته در فرانسه در بستر تاریخی و فلسفی چالش برانگیز به دست آمده است. لائیسیته پدیده‌ای تاریخی است یا به عبارت دقیق‌تر لائیسیته فرانسوی محصول تحولات تاریخی آن کشور است. در قرون وسطا قدرت مذهبی بر قدرت دولتی تسلط یافته بود، ولی قدرت سیاسی نیز همیشه در سودای بازیافتن برتری خود در حوزه امور عرفی بود. انقلاب کبیر فرانسه نیز در اثر مقاومت‌های کلیسای کاتولیک در برابر اهداف انقلابی به نوعی جنبش ضد کلیسایی تبدیل شد، اما طراحی پایه‌های واقعی لائیسیته در فرانسه به دوران پس از انقلاب و به ویژه به دوره جمهوری سوم بر می‌گردد (CALENDRE (O.), 1995, p.9).

در نگرش فلسفی و غیر تاریخی، لائیسیته یکی از ارزش‌های بنیادین جمهوری فرانسوی است و بدون این ارزش جمهوری فرانسه امکان بقای خود را از دست خواهد داد. (CALENDRE (O.), *op. cit.*, p.10). بدین خاطر در فراز حاضر ابتدا نگاهی به جایگاه حقوقی لائیسیته در جمهوری فرانسه خواهیم افکند (الف) و پس از آن با بررسی نقادانه گزارش کمیسیون استازی گرایش‌های جدید مربوط به لائیسیته را مورد مطالعه قرار خواهیم داد (ب).

الف - جایگاه حقوقی لائیسیته در فرانسه

ماده اول قانون اساسی جمهوری پنجم (۱۹۵۸) مقرر می‌دارد: «فرانسه [دارای] جمهوری غیرقابل تفکیک، لائیک، مردم‌سالار، اجتماعی و نامتمرکز است». بنابراین یکی از اصول پایه‌ای نظام سیاسی فرانسه لائیسیته است. سابقه این اصل، اما مقدم بر جمهوری پنجم است.^۱ ماده ۱۰ اعلامیه حقوق بشر و شهروند ۲۶ اوت ۱۷۸۹ تصریح می‌کند: «هیچکس نباید به خاطر عقاید خود، حتا عقاید

۱. دوره‌های مختلف شکل‌گیری لائیسیته در فرانسه را می‌توان به شرح زیر دسته‌بندی نمود:

- دوره نخست «جدایی»، ۱۷۹۵ - ۱۸۰۱
 - دوره موافقت نامه ناپلئونی (Concordat) با کلیسای کاتولیک و پاپ، ۱۸۰۱ - ۱۸۷۱.
 - دوره دوم «جدایی»، کمون پاریس - ۱۸۷۱.
 - دوره مبارزه برای «مدرسه لائیک» در جمهوری سوم، ۱۸۸۰ - ۱۸۹۰.
 - دوره سوم «جدایی»، آغاز قرن بیستم، ۱۹۰۳ - ۱۹۰۵.
- برای مطالعه بیشتر درباره تاریخ لائیسیته در فرانسه می‌توان به کتب زیر رجوع کرد:

مذهبی، نگران باشد، مشروط بر آنکه بروز این عقاید منحل نظم عمومی مبتنی بر قانون نباشد^۱. البته این اعلامیه را نمی توان کاملاً لائیک دانست چون در دیباچه آن صریحاً از مسأله « وجود متعالی^۲ » سخن به میان آمده که اشاره صریحی به حضرت باری تعالی دارد: « مجلس ملی در حضور و سایه عنایات حضرت باری تعالی، حقوق بشر و شهروند را به شرح زیر بازشناخته و اعلام می دارد». با توجه به اینکه هم اکنون اعلامیه حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹ به موجب تصمیم ۱۶ ژوئیه ۱۹۷۱ شورای قانون اساسی هم وزن و هم شان قانون اساسی است، این پرسش قابل طرح است که آیا میان این دیباچه و ماده اول قانون اساسی جمهوری پنجم - مبنی بر لائیک بودن نظام سیاسی فرانسه - تضادی وجود دارد؟

دیباچه قانون اساسی ۱۹۴۶- که در حال حاضر یکی از متون لازم الاجرا و ملحق به قانون اساسی فعلی فرانسه است^۳ - نیز به صورت عینی تر به مسأله آزادی عقیده در امور کاری و شغلی اشاره کرده و بر این نکته پافشاری می کند که هیچکس را نمی توان در امر کار و استخدام به خاطر ریشه ها، افکار و عقاید او مورد کم توجهی یا آسیب رسانی قرار داد^۴. به علاوه، در این دیباچه « سازماندهی آموزش عمومی لائیک و رایگان در تمام مراحل^۵ » از تکالیف دولت برشمرده شده است. در کنار این اشاره های مستقیم، دیباچه ۱۹۴۶ از « اصول بنیادین شناخته شده توسط قوانین جمهوری^۶ » سخن می گوید. یکی از

-Le TOURNEAU Dominique, *L'Église et l'État en France*, PUF, coll. Que sais-je ? 2000, 123. p.

-Jean-Marc SCHIAPPA (coord.), 1905 : *La loi de la séparation des Églises et de l'État*, Syllepse, Paris, 2005, 642.

1. Article 10 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789 : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public. »

2. Être suprême

۳. درباره چگونگی الحاق دیباچه ۱۹۴۶ به قانون اساسی ۱۹۵۸ و ارزش حقوقی آن بنگرید:

GORDJI (A.-A.), *Les normes de références du contrôle de la constitutionnalité*, s. dir. M. de VILLIERS, Faculté de droit et de sciences politiques de l'Université de Nantes, *Mémoire de DEA*, 2001.

4. "Nul ne peut être lésé dans son travail ou son emploi, en raison de ses origines, de ses opinions ou de ses croyances".

5. "Enseignement public gratuit et laïque à tous les degrés".

6. "Principes fondamentaux reconnus par les lois de la République".

در این باره می توان به منبع زیر رجوع کرد:

این اصول بنیادین همان *اصل جدایی کلیساها از دولت* است که توسط قانون ۹ دسامبر ۱۹۰۵ به تصویب قانونگذار جمهوری سوم رسیده است. آزادی آموزش (گرجی، ۱۳۸۴، ش ۵۶۵) و آزادی وجدان^۱ نیز از دیگر اصول بنیادین شناخته شده توسط قوانین جمهوری است. بدیهی است هر یک از این اصول به گونه ای به تقویت اصل لائیسیتیه می پردازند.

افزون بر این، فرانسه یکی از کشورهایی است که کنوانسیون اروپایی حقوق بشر را امضا و وارد نظم حقوقی خود کرده است. در ماده ۹ این کنوانسیون آمده است:

« همه افراد از حق آزادی اندیشه، آزادی وجدان و آزادی مذهب برخوردارند. این حق مستلزم داشتن آزادی تغییر دین یا عقیده است. همچنین، این حق مستلزم برخورداری از آزادی ظاهر ساختن مذهب یا عقیده است، خواه به صورت فردی یا جمعی، خواه به صورت عمومی یا خصوصی، خواه در انجام مناسک و مراسم مذهبی و خواه در آموزش^۲. در نهایت، برآیند تحولات و نگرش‌های موجود در جامعه فرانسوی جمهوری سوم تصویب قانون ۹ دسامبر ۱۹۰۵ مشهور به قانون جدایی کلیساها و دولت بود. این قانون در ماده ۱ خود با تأکید بر جنبه مثبت آزادی مذهبی مقرر می داشت:

«جمهوری، آزادی عقیده را تأمین می کند و همچنین در چارچوب محدودیت‌های برخاسته از مقتضیات نظم عمومی به تضمین اعمال آزادانه مذاهب می پردازد». ماده ۲ همین قانون نیز دقیقاً بر این امر تأکید می کند که هیچ مذهبی در جمهوری فرانسه به

1. La liberté de conscience

2. Article 9 de la Con². La liberté de conscience
vention européenne des droits de l'homme : «1) Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites.

2) La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles qui, prévues par la loi, constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou à la protection des droits et libertés d'autrui. »

درباره جایگاه لائیسیتیه فرانسوی در برخورد با الزامات برخاسته از الزامات پیوستن به اتحادیه اروپا و بخصوص کنوانسیون اروپایی حقوق بشر به منبع زیر رک.

D. LOCHAK, in M. D. CHARLIER-DAGRAS, *La laïcité française à l'épreuve de l'intégration européenne*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 7.

رسمیت شناخته نمی‌شود و به هیچ مذهبی نیز حقوق یا کمک مالی پرداخت نمی‌شود. بنابراین هدف دولت فرانسه، انکار وجود مذاهب نیست. هدف، عدم ترجیح مذهبی بر مذاهب دیگر است. بدین خاطر است که در ماده ۲ قانون جدایی به اصل بی طرفی دولت در برابر ادیان و استقلال سیاست از مذهب تاکید می‌شود. قانون یاد شده در مواد ۲۶، ۲۸، ۳۴ و ۳۵ به تدقیق مقوله استقلال دولت از دین پرداخته و بویژه به ممنوعیت استفاده از نمادهای مذهبی در اماکن عمومی می‌پردازد.

قانون جدایی دولت از کلیساها آثار حقوقی متعددی را در پی داشت:

اول- حذف کلیه موسسات عمومی^۱ که به اعمال ماموریت های مذهبی می‌پرداختند.
دوم- خارج کردن روسای کلیساها از جرگه ماموران عمومی و عدم پرداخت حقوق دولتی به آنها.

سوم- حذف ردیف مخصوص بودجه مذاهب از بودجه دولت.

چهارم- شناسایی برابری تمام ادیان، صرف نظر از اهمیت آنها.

پنجم- به دست آوردن اختیار سازماندهی آزادانه امور داخلی توسط کلیساها و منع مداخله دولت در این امور.

ماده ۳۱ قانون جدایی در راستای تضمین هر چه بهتر آزادی مذهبی به ایجاد جرم «صدمه به آزادی مذهبی» می‌پردازد. بدین سان ماده ۳۱ به مجازات کسانی می‌پردازد که از طرق اقدامات خارج از حدود صلاحیت‌های قانونی^۲، تهدید^۳ و خشونت^۴ فردی را مجبور به اعمال مذهب یا ترک آن نمایند.

رویه‌های قضایی شورای قانون اساسی و شورای دولتی نیز در موارد متعدد به تایید و تضمین آزادی مذهبی به عنوان یکی از عناصر سازنده لائیسیتته پرداخته‌اند. هرچند که تحلیل مشبع رویه‌های این دو نهاد حقوقی برجسته در این مجمل نمی‌گنجد، اما به اجمال می‌توان گفت از نظر این دو مرجع هر گونه تبعیض مبتنی بر عقیده، غیر قانونی است.

1. Les établissements publics qui assureraient l'exercice des cultes

2. Voie de fait

3. Menace

4. Violence

به رغم تاکید قانون لائسیتته بر جدایی دولت از کلیساها، این مساله در مواردی با نسبیّت روبرو شده است. نخست اینکه میان جمهوری فرانسه و واتیکان از سال ۱۹۲۱ روابط دیپلماتیک برقرار شده است و همین امر کلیساهای کاتولیک فرانسه را در موقعیت ویژه‌ای قرار می‌دهد. دوم اینکه، ممنوعیت مساعدت مالی دولت نیز به کلیساها جنبه مطلق ندارد. توضیح آنکه، برخی از فعالیت‌های کلیساها دارای شاخصه منفعت عمومی است (فعالیت‌های بیمارستانی، آموزشگاه‌های مذهبی خصوصی، و...) و به همین خاطر از معافیت‌های مالیاتی بهره می‌برند.

هرچند که قانون ۹ دسامبر ۱۹۰۵ برخی از دشواری‌های مناسبات دین و دولت را در فرانسه حل کرد، اما چالش‌های دینداری و قدرت سیاسی هنوز هم برای دولتمردان این کشور مساله ساز است. تشکیل هیات *تامل پیرامون اجرای اصل لائسیتته در جمهوری*^۱ به دستور *ژاک شیراک*^۲ و به ریاست *برنارد استازی*^۳ موید همین امر است.

ب- نقدی بر گزارش کمیسیون استازی

کمیسیون استازی، در گزارش نهایی خود، لائسیتته را پایه و بنیان قرارداد جمهوری خواهانه^۴ قلمداد می‌کند. این اصل مبتنی بر سه ارزش لاینفک است:

۱- آزادی دینی^۵

۲- برابری حقوقی گزینه‌های دینی و معنوی (روحی)^۶

۳- بی طرفی قوای سیاسی^۷

از دیدگاه کمیسیون استازی، آزادی دینی به شهروندان اجازه می‌دهد تا خود به تنظیم زندگی روحانی یا مذهبی^۸ خویش بپردازند. برابری حقوقی نیز با یک نگاه سلبی به منزله منع هر نوع تبعیض یا اجبار و عدم ترجیح یک گزینه دینی یا روحانی خاص توسط دولت

1. Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République

این هیات، گزارش نهایی خود را در تاریخ ۱۱ دسامبر ۲۰۰۳ به رییس جمهور فرانسه تقدیم کرد.
۲. رییس جمهور وقت فرانسه

3. Bernard STASI

4. Pacte républicain

5. La liberté de conscience

6. Des options spirituelles et religieuses

7. La neutralité du pouvoir politique

8. La vie spirituelle ou religieuse

در نظر گرفته شده است. مفهوم بی طرفی هم به معنای پرهیز حکومت از هر نوع مداخله در امور روحانی و مذهبی است.

بنابر گزارش استازی، مقررات قانونی موجود در فرانسه مؤید آن است که دولت فرانسه حداقل در عرصه نظر هیچ مذهب یا دین خاصی را مرجح نمی دارد، اما حضور تکثر گرایانه همه آنها را کم و بیش به رسمیت می شناسد. عدم شناسایی رسمی ادیان به معنای نادیده انگاشتن وجود آنها یا نگاه خصمانه به آنها نیست. هدف قانونگذار فرانسوی، احتراز از معرفی مذهب رسمی^۱، خودداری از شناسایی مذاهب خاص و طرد هرگونه تمایزگذاری بین ادیان مختلف (برابری ادیان) است. ماده دوم قانون جدایی بر این نکته تأکید می کند که جمهوری فرانسه به هیچ مذهبی حقوق یا کمک مالی پرداخت نمی کند. این حکم اولاً، بدان معنا است که دیگر کلیسا در شمار دستگاه‌های خدمت عمومی^۲ نیست و ثانیاً، اعطای کمک های مالی به کلیسا ممنوع است. نتایج تلقی نکردن کلیسا به عنوان یکی از سازمان‌های خدمات عمومی متعدد است. از جمله از بین رفتن وزارت ادیان و بودجه مخصوص آن، عدم پرداخت حقوق و مواجب از سوی دولت به وزرای ادیان، پایان یافتن مداخلات دولت در سازماندهی مذاهب به خصوص در زمینه تعیین سران کلیسایی.

شاید مهم‌ترین پیامد حذف کلیسا از نظام خدمات عمومی واگذاری نوعی آزادی مطلق به کلیساها در امر سازماندهی دینی و تبدیل آنها به گونه‌ای انجمن یا گروه خصوصی فعال در حوزه جامعه مدنی^۳ است.

دربارۀ ممنوعیت مساعدت‌های مالی به ادیان نیز باید خاطر نشان کرد که منظور قانون ۱۹۰۵ ممنوعیت تعیین کمک‌های «دائمی و منظم» برای ادیان است و الا اعطای کمک‌های مالی به منظور انجام فعالیت‌های عام المنفعه، اعمال خیرخواهانه، اداره بیمارستان‌ها و مهد کودک‌ها و... توسط ماده ۲ همین قانون تجویز شده است.

۱. دقیقاً برخلاف آنچه در اصل ۱۲ و ۱۳ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران پیرامون دین رسمی ایران (اسلام و مذهب جعفری اثنی عشری) و ادیان سه گانه شناخته شده (زرتشتی، کلیمی و مسیحی) مطرح آمده است. در فرانسه هم تا قبل از قانون ۹ دسامبر ۱۹۰۵ تقریباً وضعیتی مشابه با وضعیت کنونی ادیان در جمهوری اسلامی حاکم بود (رسمیت یک دین و شناسایی برخی از ادیان).

2. Service public

3. Société civile

تضمین آزادی مذهبی در نظام حقوقی فرانسه، اولاً، به این معناست که حکومت فرانسه موظف به محترم شمردن این آزادی است. ثانیاً، دولت مکلف به پیش بینی ساز و کارهای تربیتی، تنبیهی و... برای جلوگیری از تجاوز به آزادی یادشده است.

دولت فرانسه خصوصاً آقای ژاک شیراک پس از گزارش مبسوط آقای استازی دربارهٔ اجرای اصل لائیسیتته مواضع قاطعانه ای را درباره موضوع مانحن فیه اتخاذ کرد. رییس جمهور وقت فرانسه در یکی از سخنان خود به صراحت، لائیسیتته را غیر قابل بحث اعلام کرد و در تاریخ ۱۳ دسامبر ۲۰۰۳ نیز در اظهار نظر مبسوطی مواضع خود را دربارهٔ لائیسیتته به عنوان رکن رکن جمهوری فرانسه اعلام نمود. آقای شیراک در سخنان خود ضمن ارائهٔ چند پیشنهاد تازه به تأیید اکثر پیشنهادهای کمیسیون استازی پرداخت. موارد نادری از پیشنهادهای این کمیسیون مانند اعلام یک روز تعطیل برای مسلمانان و یک روز دیگر برای یهودیان نیز با مخالفت صریح رییس جمهور شیراک مواجهه شد.^۱

جهت ارائهٔ شمای دقیق تری از آنچه در گزارش هیات استازی آمده است، باید گفت کمیسیون مذکور راه حل های گوناگونی را برای اجرای بهتر اصل لائیسیتته در جامعه فرانسه پیش بینی می کند، یکی از مهم ترین آنها پیشنهاد تصویب قانونی جدید دربارهٔ لائیسیتته است. قانونی که با قاطعیت و صراحت به اختلاف تفسیرها دربارهٔ لائیسیتته خاتمه دهد. اهداف اصلی این قانون را باید در دو مورد زیر خلاصه کرد:

اول - تدقیق قواعد کارکرد امور عمومی و شرکتهای

نظر کمیسیون استازی این است که قانون جدید باید به تأیید اصل بی طرفی ماموران عمومی پرداخته و حتی در قراردادهای خود با شرکتهایی که به نمایندگی از دولت به انجام خدمات عمومی مبادرت می کنند نیز باید «تعهد به بی طرفی کارکنان» گنجانده شود. بالعکس، باید تصریح شود که ماموران عمومی نباید به خاطر جنس، نژاد، اندیشه یا مذهب خود مورد طرد واقع شوند.

۱. پرسش این است که آیا می توان قرارداد روز یکشنبه بعنوان تعطیل رسمی در فرانسه را به منزله ترجیح یک گزینه دینی بر گزینه های دیگر تلقی کرد؟

دیگر نکته مهم و تامل برانگیزی که در این بخش از گزارش کمیسیون استازی ذکر شده، به مساله تعهد «کاربران خدمات عمومی به انطباق با مقتضیات کارکرد امور عمومی» مربوط می شود. پیشنهاد عینی این کمیسیون تصویب مقررات قانونی ذیل است:

« ضمن احترام به آزادی مذهبی و ویژگی های خاص موسسات خصوصی طرف قرارداد با دولت، استفاده از لباس ها یا علائم مبین تعلق مذهبی یا سیاسی در مدارس، کالج ها و دبیرستان ها ممنوع است. اتخاذ هر نوع مجازات باید متناسب [با عمل انجام شده] باشد و پس از دعوت دانش آموز به تطبیق با تعهداتش صورت گیرد».

منظور از «لباس ها یا علائم مذهبی ممنوعه، لباس ها یا علائم آشکار مانند صلیب بزرگ، نقاب [روسری و چادر] و کیبا [شب کلاه یهودیان] است. علائم ناپیدا مانند مدال ها، صلیب های کوچک، ستاره های داوود، دستان فاطمه یا قرآن های کوچک به عنوان علائم آشکار کننده تعلق مذهبی در نظر گرفته نخواهند شد».

چنانکه ملاحظه می شود، کمیسیون استازی مفهوم لائیسیته را به گونه ای گسترش داده است که مرزهای آن حریم خصوصی افراد و آزادی های فردی کاربران خدمات عمومی را هم درمی نوردد. درحالی که لائیسیته اصولاً به معنای جدایی دین و دولت است و نه به معنای جدایی مردم از دیانت. جوهر لائیسیته بی طرفی دولت و ماموران قوای عمومی است، نه بی طرفی افراد عادی، کاربران خدمات عمومی و نهادهای جامعه مدنی.

جهت گیری حداکثری کمیسیون استازی هنگامی آشکارتر می شود که بدانیم این کمیسیون پیشنهادهایی را هم برای لائیسیزه کردن دانشگاه ها، شرکت ها و بیمارستان ها ارائه داده است. به عنوان مثال، این کمیسیون، پیشنهاد «درج ماده ای در قانون کار به منظور تجویز شرکت ها به گنجاندن مقرراتی در آیین نامه های داخلی آنها را برای لباس ها و علائم مذهبی» مطرح می کند. توجیه این پیشنهاد هم در خود آن نهفته است: « الزامات امنیتی، الزام های مربوط به مشتری ها یا صلح اجتماعی داخلی».

آقای برنارد استازی در یکی از اظهار نظرهای خود^۱ در پاسخ به این پرسش که « چرا برخلاف نظریه اولیه خود به تصویب قانون منع علائم مذهبی [به ویژه حجاب اسلامی] روی آوردید؟»، گفت: پس از تشکیل کمیسیون تامل پیرامون اصل لائیسیته بسیاری از زنان

۱. در برنامه تلویزیونی ۱۰۰ دقیقه برای اقناع که در تاریخ ۱۹ ژانویه ۲۰۰۴ از شبکه فرانس ۲ پخش شد.

مسلمان طی مراجعات خود به این کمیسیون از اجبارها و تحمیل هایی که در محیط زندگی آنها برای حفظ حجاب اسلامی وجود دارد، شکوه کردند. ظاهراً اطلاع آقای استازی از وجود چنین تحمیل هایی در خانواده های مسلمان نظر ایشان را به سمت ممنوعیت کلی حجاب و علایم مذهبی سوق داده است، اما اشکال اصلی این نظریه کلی بودن آن است. سؤال این است که اگر واقعاً هدف آقای استازی و همفکران ایشان رفع اجبارها و حجاب های تحمیلی (و به قول برخی از آنها ازدواج های اجباری و...) است پس چرا مستقیماً به مبارزه با این امور بر نمی خیزند، یعنی چرا به منع این اجبارها که در بسیاری از موارد هم واقعا مغایر شان انسان و آزادی فردی است، نمی پردازند؟ آیا منطقی است به خاطر وجود حجاب اجباری در برخی از خانواده ها به مبارزه با کسانی بپردازیم که خود با آزادی و اختیار تمام به انتخاب حجاب پرداخته اند؟ آیا تحدید آزادی های فردی و مذهبی همه مسلمانان با استناد به وجود برخی رویه های نادرست در بین بعضی از خانواده های مسلمان منطقی به نظر می رسد؟ مبارزه با رویه های نادرست و بعضاً غیر انسانی می تواند در چارچوب مقررات قانونی موجود یا مقررات جدیدی انجام گیرد. بنابراین تحدید آزادی های فردی و مذهبی با استناد به وجود رویه های منفی مذکور (رویه های مغایر با اصل انتخاب و آزادی های فردی) توجیه ناپذیر است. گاه، نادیده گرفتن این اصل اولیه، آنچنان بی پروا و ناشیانه صورت می گیرد که ذهن آدمی را ناخودآگاه به سمت جستجوی علت ها و انگیزه های سیاسی و ایدئولوژیک سوق می دهد.

در این راستا، می توان پرسید قلمرو و حدود نهایی لائیسیته کجاست؟ آیا می توان هر روزه با تحدید بیشتر آزادی های فردی شهروندان مرزهای لائیسیته را گسترش داد؟ آیا می توان ممنوعیت ابراز علایق مذهبی در سپهر حکومتی را به سپهر شهروندی (حوزه عمومی و جامعه مدنی) هم تعمیم داده و آزادی مذهبی را در حریم خصوصی فرد زندانی کرد؟ به عبارت دیگر، چه نسبت و رابطه ای بین لائیسیته و قلمروهای سه گانه حکومتی، عمومی (شهروندی) و خصوصی برقرار است؟ تعریف علامت یا نشانه مذهبی چیست؟ مفهوم و حدو مرز «بارز یا آشکار بودن نشانه مذهبی» کدام است؟ آیا «نشانه مذهبی» چیز ثابت، متعین، مشخص و غیر قابل تغییر است؟ آیا علامت مذهبی فقط جنبه مادی و فیزیکی دارد و آیا اصوات و الحان را هم در بر می گیرد؟ آیا برخی از مشخصات جسمانی

و فیزیکی فرد هم می تواند جزو علایم مذهبی به شمار رود، مثلا، در بسیاری از موارد نمی توان تردید کرد که داشتن محاسن از علایم مذهبی است.^۱ در چنین مواردی، تناقض آلود بودن نظریات لائیک های تندرو به خوبی آشکار می شود، زیرا سودای اینان گسترش قلمروی لائیسیته تا حریم خصوصی و فردی است. بدیهی است در چنین صورتی سخن گفتن از آزادی مذهبی یا بی طرفی دولت نسبت به ادیان محمل چندانی نخواهد داشت.

دوم- تضمین تنوع روحانی و معنوی در کشور

پیشنهاد عینی کمیسیون استازی برای حصول تنوع روحانی یا معنوی در فرانسه اعلام دو عید کپیور و فطر به عنوان روزهای تعطیل در تمام مدارس کشور است. در عرصه شرکت ها نیز باید به کارکنان اجازه داد تا یک روز را به عنوان جشن مذهبی انتخاب کنند. سومین پیشنهاد عینی این کمیسیون معطوف به پر کردن خلأ بسیار محسوس مرکز مطالعات اسلامی در فرانسه می باشد. در این راستا، پیشنهاد تاسیس « مدرسه ملی مطالعات اسلامی » را هم می توان پاسخی به اعتراضات چندین ساله موجود در فرانسه دانست مبنی بر نبود مرکز عالی مطالعات اسلامی آن هم در کشوری که بیش از پنج میلیون از جمعیت آن را مسلمانان تشکیل می دهند.

سرنوشت قانون لائیسیته

دولت فرانسه پس از بررسی گزارش کمیسیون استازی، لایحه ای را درباره نحوه پیاده کردن اصل لائیسیته در مدارس و دبیرستان ها تقدیم پارلمان فرانسه کرد. این لایحه در تاریخ ۱۵ مارس ۲۰۰۴ و تحت عنوان «قانون تنظیم [کننده نحوه] حمل علایم و پوشش های بیانگر تعلق مذهبی در مدارس، کالج ها و دبیرستان های عمومی» به تصویب پارلمان رسید. (J.O. N° 65 DU 2004, P. 5190, Loi N° 2004-228 du 2004)

۱. شگفت آنکه، آقای لوک فری وزیر وقت آموزش ملی فرانسه، در تاریخ ۲۳ ژانویه ۲۰۰۴، صراحتا اعلام کرد: اگر ریش هم از نشانه های مذهبی به شمار رود، می تواند با ممنوعیت مواجه شود.

ماده اول این قانون چنین مقرر می‌دارد: «در مدارس، کالج‌ها و دبیرستان‌های عمومی، حمل نشانه‌ها یا لباس‌هایی ممنوع است که دانش‌آموزان توسط آنها به نمایاندن آشکار تعلق مذهبی مبادرت کنند».

«آیین‌نامه داخلی یادآور می‌شود که اجرای هر نوع آیین انضباطی^۱ باید پس از گفتگو با دانش‌آموز صورت گیرد.»^{۱۶}

قانون مذکور از آغاز سال تحصیلی ۲۰۰۴ (سپتامبر) در مدارس، دبیرستان‌ها و کالج‌های عمومی به اجرا درآمد. وزارت آموزش ملی، آموزش عالی و تحقیقات فرانسه نیز در تاریخ ۱۸ مه ۲۰۰۴ و در اجرای قانون لائیسیته به انتشار آیین‌نامه اجرایی مبادرت کرد. آیین‌نامه اجرایی قانون لائیسیته بسیار تفصیلی‌تر از خود این قانون است. ماده اول این آیین‌نامه به مبانی و اصول لائیسیته (اصل آزادی مذهبی، بی‌طرفی سرویس عمومی و...) می‌پردازد، ماده ۲ آن به قلمرو اجرایی اصل لائیسیته، ماده ۳ به نحوه انجام گفتگو با دانش‌آموز پیش از انجام اقدامات تنبیهی و ماده ۴ هم به نحوه تدوین آیین‌نامه‌های داخلی مدارس اشاره می‌کند.

ماده دوم آیین‌نامه اجرایی قانون لائیسیته دارای نکات درخور توجهی است. مطابق بند یک ماده ۲ آیین‌نامه، منظور از لباس‌ها و نشانه‌های ممنوعه، آنهایی هستند که همانند حجاب اسلامی، کپیا و صلیب مسیحیان استفاده از آنها بلافاصله باعث شناساندن تعلق مذهبی می‌شود. ... قانون، حق دانش‌آموزان را برای استفاده از علائم مذهبی ناپیدا زیر سؤال نمی‌برد.

تردید ناپذیر آن که تصویب مقررات اخیر نیز نمی‌تواند در تنظیم مناسبات دین و دولت با توفیق شایسته‌ای روبرو گردد، زیرا مقررات مذکور، خواه ناخواه، قلمرو آزادی مذهبی را فروکاسته و همین امر پیامدهای نامیمونی را در جامعه به بار خواهد آورد.

1. Procédure disciplinaire

2. Il est inséré, dans le code de l'éducation, après l'article L. 141-5, un article L. 141-5-1 ainsi rédigé : «Article L.141-5-1- Dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une apparence religieuse est interdit. Le règlement intérieur rappelle que la mise en œuvre d'une procédure disciplinaire est précédée d'un dialogue avec l'élève. »

گفتار دوم - نسبت آزادی مذهبی و لائیسیتته

بند نخست - مفهوم آزادی مذهبی

آزادی مذهبی یکی از جنبه های خاص آزادی اندیشه است. درست است که آزادی مذهبی در چارچوب آزادی عقیده قرار می گیرد، اما در عین حال مرزهای آن از حدود و ثغور آزادی اندیشه در می گذرد. تحلیل آزادی مذهبی در چارچوب آزادی عقیده بدین سان خواهد بود که افراد بتوانند آزادانه تعلق یا عدم تعلق فکری خود را به مذهبی خاص اعلام نموده و یا در انتخاب و عدم انتخاب مذهب یا تغییر آن از آزادی لازم برخوردار باشند. این تعریف منطبق با عناصر موجود در ماده ۱۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب مجمع عمومی سازمان ملل متحد (۱۰ دسامبر ۱۹۴۸) است:

«هر شخصی حق دارد از آزادی اندیشه، وجدان و دین بهره مند شود: این حق مستلزم تغییر دین یا اعتقاد و هم چنین آزادی اظهار دین یا اعتقاد، در قالب آموزش دینی، عبادت و اجرای آیین ها و مراسم دینی به تنهایی یا به صورت جمعی، به طور خصوصی یا عمومی است.» (پوینده، ۱۳۷۸)

مذهب را نمی توان در چارچوب اندیشه محصور کرده یا آن را به باورهای محض اعتقادی و تجربه های درونی (اندیشه، ایمان، اعتقاد و تجربه دینی) فرو کاست. اندیشه و اعتقاد مذهبی نهایتاً دارای جنبه های رفتاری ویژه ای خواهد بود (وجه بیرونی دین و دینداری). بنابراین، نمی توان مدعی تفکیک مطلق بین دو حوزه عقیده و رفتار شد. اندیشه مذهبی را نیز نمی توان به صورت مطلق از رفتار مذهبی منفک کرد. نتیجه آنکه، تضمین آزادی مذهبی باید توأمان در دو حوزه اندیشه و رفتار صورت پذیرد. به عنوان مثال، نمی توان شهروندان جامعه ای را از لحاظ مذهبی آزاد دانست، اما در عین حال آنها را از انجام اعمال و تظاهرات مذهبی یا از حق سازماندهی مذهبی (برخورداری از نهادها و سازمان های دینی) منع نمود.^۱ بدین خاطر است که ماده ۱۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر در قسمت دوم خود به تضمین آزادی رفتار مذهبی نیز پرداخته و از « آزادی اظهار دین یا

۱. به دیگر سخن، نمی توان به فرد یا جامعه گفت: مذهبی بیاندیش اما لائیک زندگی کن، مسیحی یا مسلمان باش اما بی خدا (آته) زندگی کن.

اعتقاد، در قالب آموزش دینی، عبادت و اجرای آیین ها و مراسم دینی به تنهایی یا به صورت جمعی به طور خصوصی یا عمومی» سخن به میان آورده است.

خلاصه آنکه آزادی دینی دارای دو شالوده اساسی است:

۱- امکان یا توانایی علنی و بیرونی کردن تعلقات دینی و انتخاب یا عدم انتخاب آزادانه

دین یا تغییر و انصراف از آن (Jacques ROBERT et DUFFAR (J.), 1999, p. 588).

۲- آزادی داشتن رفتار و زندگی مذهبی

طرف مقابل آزادی مذهبی نیز در اغلب موارد، دولت و نهادهای اعمال اقتدار است. ستیز آزادی و قدرت در اینجا نیز به گونه ای بارز خودنمایی می کند، بدین سان که دولت‌ها (قدرت) بر اساس گرایش طبیعی خود (میل به گسترش) معمولاً در صدد تسلط بر دین و نهادهای دینی بوده اند؛ از سوی دیگر آزادی مذهبی نیز جز در سایه رهایی از سلطه مطلقه قدرت شکوفا نخواهد شد. اینجاست که می توان از تقابل حق سازماندهی آزادانه دین و دولت به عنوان نماد اعمال اقتدار سیاسی سخن به میان آورد.

بند دوم- محدودیت های آزادی مذهبی

در فرانسه، قانون ۹ دسامبر ۱۹۰۵ در ماده ۱ خود با تاکید بر وظیفه نظام سیاسی در تضمین اصل آزادی عقیده یادآور می شود: جمهوری، همچنین اعمال آزادانه مذاهب را در چارچوب محدودیت های برخاسته از مقتضیات نظم عمومی، تضمین می کند.

اما بند ۲ ماده ۹ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر نگاه دقیق تری به مساله محدودیت های آزادی مذهبی دارد. مطابق این مقررات « آزادی ظاهر ساختن مذهب یا عقیده تنها می تواند به موجب قانون محدود شود. این محدودیت ها شامل اقدامات ضروری در جامعه ای دموکراتیک برای حفظ امنیت عمومی، نظم، بهداشت، اخلاق عمومی یا پاسداری از حقوق و آزادی های دیگران است».

بنابراین، چنانکه مشاهده می شود در مجموع سه گونه شرط برای محدود ساختن آزادی مذهبی در بند ۲ ماده ۹ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر مذکور افتاده است (کوچ نژاد عباس،

۱۳۸۳، صص. ۱۶۹-۱۷۸):

الف- انطباق با قانون

تعیین حقوق و تکالیف شهروندان از وظایف و صلاحیت های زمامداران کشور است. بنابراین، در اصل چنین صلاحیتی نمی توان تردید روا داشت، اما مهم آن که تعیین قلمرو حقوق و تکالیف باید در چارچوب اندیشه دولت قانونمدار (حاکمیت قانون) صورت پذیرد. (زارعی، ۱۳۸۰، صص. ۶۷-۵۱ - لوران، ۱۳۸۵، صص. ۲۱۱-۲۵۶، گرجی، ۱۳۸۴، شماره ۵۳۵ - مالمیر، ۱۳۸۵، ص ۲۱۶) به دیگر سخن، قبض و بسط حقوق و آزادی های فردی و گروهی نباید تابع میل و اراده شخصی زمامداران باشد. قانون تنها ابزاری است که مشروعیت ایفای چنین مأموریت خطیری را بر عهده دارد. مطابق رویه دیوان اروپایی حقوق بشر قانون داخلی، خود باید از کیفیتی مناسب برخوردار باشد (Kruslin C/ Frznce, 24 avril, 1990, & 17) و نظارت بر کیفیت قوانین هم بر عهده نهادهای ناظر بر معاهدات حقوق بشر می باشد.

الزام آوری، آمریت (بایدانگاری) و عمومیت را می توان سه خصیصه اصلی و ذاتی قانون دانست، یعنی بدون وجود این ویژگی ها می توان در قانون بودن مصوبه ای تشکیک نمود. بدیهی است، قانون خوب و شایسته را نمی توان صرفاً با سه خصیصه یادشده بازشناخت. برخی از نویسندگان خصایص ذاتی بیشتری را برای قانون در نظر می گیرند: ۱- الزام آور، ۲- عام، ۳- امری، ۴- علنی، ۵- واضح، ۶- مفید قطعیت، ۷- معطوف به آینده، ۸- مصوب مراجع ذی صلاح. از نظر ایشان، « منظور از ویژگی های ذاتی قانون، آن دسته از وجوه ممیز و عناصر مقوم است که بدون وجود آنها اساساً قانون تشکیل نمی شود. اگر قانونی این ویژگی ها را دارا نباشد از موقعیت قانون برخوردار نخواهد شد و کارکردهای ضروری قانون - کارکردهای حداقلی - را انجام نخواهد داد». (راسخ، ۱۳۸۴، صص ۴۴-۲۷)

قانون شایسته قانونی است که دارای دسته ای از ویژگی های عرضی باشد. ویژگی های عرضی « آن دسته از ویژگی هاست که اگر قاعده ای فاقد آنها باشد با این حال شاید هنوز بتوان آن را قانون نامید. از آنجا که این نوع صفات برآمده از ارائه تئوری خاص حقوقی هستند و از این رو به نحو آشکار در بخش های انعطاف پذیر فهرست ویژگی ها قرار دارند، آنها را عرضی نامیده ایم. افزون بر این، ویژگی های مندرج در این بخش متاثر از

اهداف ارزشی تئوری یا تئوری‌های حقوقی پیشنهادی هستند. با این وصف، شاید بتوان سیاهه زیر را «حداکثری» و «ایدئولوژیک» نیز نامید. احتمالاً، مهم‌ترین ویژگی ذاتی قانون الزام آور بودن آن است. اما در کنار الزام آوری، لازم است قانون، به تعبیر افلاطون، توان ترغیب و اقناع شهروندان را نیز داشته باشد و الا در عمل کسی از آن پیروی نخواهد کرد. مهم‌ترین ویژگی‌هایی که قانون را ترغیب کننده می‌سازند، می‌توان در فهرست زیر (ویژگی‌های عرضی) یافت: ۱- پاسخگوی نیازهای جامعه. ۲- منعکس کننده نظر اکثریت. ۳- تامین کننده منفعت عموم. ۴- منطبق با اخلاق. ۵- معطوف به عدالت. ۶- مستمر. ۷- کارآمد. ۸- انجام شدنی. ۹- پیشرو. (راسخ محمد، ۱۳۸۴، صص. ۲۷ تا ۴۴).

ب- هدفی مشروع

از لحاظ حقوقی، اغلب حقوق و آزادی‌های بنیادی در برخورد با مفاهیمی چون «نظم عمومی^۱ یا سود همگانی^۲» یا در مقام تعارض با حق یا آزادی دیگر(ان)^۳ از قابلیت نسبی شدن^۴ برخوردارند. به عنوان مثال می‌توان به تعارض حق حیات جنین با حق حیات مادری که سودای سقط جنین را در سر می‌پروراند^۵، تعارض حق اعتصاب با اصل تداوم خدمات عمومی^۶ (به عنوان یکی از عناصر سازنده نظم عمومی یا سود عام) و تعارض حق مالکیت خصوصی و سلب مالکیت به خاطر منافع عمومی^۱ اشاره داشت. (گرجی، ۱۳۸۳).

1. Ordre public

2. Intérêt général

۳. اصل چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز بر پایه چنین اندیشه‌ای استوار گشته است: «هیچکس نمی‌تواند اعمال حق خویش را وسیله اضرار به غیر یا تجاوز به منافع عمومی قرار دهد».

4. Relativisation

۵. به رأی مشهور دیوان عالی آمریکا تحت عنوان *Roe v. Wade* (1973) این رأی در ۲۲ ژانویه ۱۹۷۳ توسط دیوان عالی ایالات متحده آمریکا صادر شد. رأی مذکور با ایجاد سازش بین حقوق مادر و جنین، ایام بارداری را به سه دوره سه‌ماهه تقسیم کرده و حکم هر دوره را به تفکیک بیان می‌کند: در طول سه‌ماهه نخست بارداری، زن می‌تواند پس از مشورت با یک پزشک، آزادانه درباره سقط جنین تصمیم‌گیری کند؛ در طول سه‌ماهه دوم، دولت می‌تواند برای ملاحظه عاقلانه خطرات پیش‌آمده به وضع مقررات مبادرت کند؛ در سه‌ماهه سوم، سقط جنین می‌تواند ممنوع شود، استثنای وارده بر این ممنوعیت فقط موردی است که اقتضای سلامت مادر سقط جنین باشد. بنگرید:

- گرجی، علی اکبر، «حمایت از آزادی و برابری توسط دیوان عالی ایالات متحده آمریکا»، نشریه حقوق اساسی، شماره ۲، ۱۳۸۳.

(۱) در این زمینه بنگرید به تصمیم جالب شورای قانون اساسی فرانسه:

حساسیت دادگاه اروپایی حقوق بشر نیز به مشروعیت اهداف محدودسازی آزادی‌ها غیر قابل انکار است. از جمله در مورد حق احترام به حریم خصوصی و خانوادگی افراد در برخی موارد، نگرانی‌های مربوط به سلامت یا تربیت اطفال، ایجاب می‌کند که به خاطر حمایت از کودک (هدف مشروع) پدر و مادر وی از حق سرپرستی محروم شوند و از کودک در خانواده‌ای دیگر نگهداری بشود^۲ یا در مورد آزادی بیان، از نظر این دادگاه محکومیت روزنامه‌نگار به خاطر ایراد تهمت به سیاستمدار (حفظ حقوق دیگری) مشروع بوده است.^۳ همچنین، ممنوعیت انتشار خلاصه کتاب - نوشته یک مأمور مخفی سابق بریتانیا - را به منظور (حفظ امنیت ملی)^۴ مشروع دانسته است. (کوچ‌نژاد، ۱۳۸۳، صص. ۱۶۹-۱۷۸).

ضرورت جامعه دموکراتیک

ضروری بودن محدودیت‌ها بدین معنی است که آنها باید در پاسخ به نیازهای اساسی جامعه اتخاذ شوند. اقدامات اتخاذی باید با معیارهای دموکراتیک منطبق باشند. در جامعه اروپا، مفهوم جامعه دموکراتیک، مهم‌ترین ارزش «نظم عمومی اروپایی» محسوب می‌شود و حقوق بشر اروپایی حول محور آن قرار می‌گیرد و این امر در مقدمه معاهده اروپایی حقوق بشر مذکور مطرح شده است (VEGLERIS Philipe, 1968, P. 227). رویه قضایی دادگاه اروپایی حقوق بشر، ویژگی‌های جامعه دموکراتیک را برمی‌شمارد.^۵ از نظر این دادگاه، عوامل سازنده یک جامعه دموکراتیک، عبارتند از: کثرت‌گرایی^۶، تساهل^۷ و باز بودن^۸.

1.- Décision du Conseil constitutionnel relative à la Continuité du service public de la radio et de la télévision en cas de cessation concertée du travail : N° 79-105 DC, 25 juillet 1979, 33, (L.) ET PHILIP (L.), *Les grandes décisions du Conseil Rec.* 1979. Et Cf. : FAVOREU *constitutionnel*, Dalloz, 12e éd., 2003, N° 27.

2) Expropriation pour cause d'utilité publique.

2.Riemes 22 zvril, 1992, A. 226 B.

3. Obeschlick, 23 mzi, 1991, A 204.

4. Observer et Guzrdizn, 23 mzi 1991, A. 216.

5. Handyside C/Royaume- Uni, 7 décembre 1976

6. Pluralisme

7. Tolérance

8. Esprit d'ouverture

همچنین این دادگاه^۱ معتقد است دموکراسی به معنی تسلط همیشگی عقیده اکثریت نیست، بلکه باید توازنی در جامعه باشد و با عقیده اقلیت نیز باید با رفتاری متناسب برخورد شده و از موقعیت اکثریت نباید سوء استفاده شود (کوچ نژاد، ۱۳۸۳، صص. ۱۶۹-۱۷۸).^۲

گفتار سوم - نسبت دموکراسی با لائیسیته

پیش از پرداختن به نسبت دموکراسی و لائیسیته (بند دوم)، باید از چیستی دموکراسی پرسید (بند اول).

بند نخست - مبانی حداقلی دموکراسی

دموکراسی در مفهوم شکلی آن عبارت است از روشی برای حکومت کردن. دموکراسی به عنوان یکی از مدل های نظام سیاسی بر خود مختاری^۳ و اراده های آزاد مردم متکی است. بر اساس همین طرز تلقی است که اندیشمندانی مانند لیپست^۴ دموکراسی را سامان سیاسی می دانند که فرصت های قانونی منظمی را برای تغییر مقامات حکومتی در اختیار می گذارد. در این دیدگاه، دموکراسی گونه ای سازوکار اجتماعی است که به بیشترین بخش ممکن از مردم اجازه می دهد تا با انتخاب از میان رقاباتی که بر سر تصاحب مناصب سیاسی درگیرند بر تصمیم گیری های کلان تأثیر بگذارند. (لیپست سیمور مارتین، ۱۳۸۳، صص. ۶۷۶-۷۲۶).

مفهوم دموکراسی در تبیین آبراهام لینکلن نهفته است که دموکراسی همانا حکمرانی بر مردم، برای مردم و از سوی مردم است. بنابراین در روش مردم سالارانه حاکمیت و حکومت، وابستگی خاصی بین پدیده «قدرت» و «مردم» وجود دارد. به گفته سیمون گبیر-قبر^۵، حقوقدان فرانسوی، «امروزه، دموکراسی سیاسی را می توان نظامی دانست که در آن

1. L'arrêt Young, James et Webster, 13 2001, 1982, A. 844.

۲. در این زمینه همچنین بنگرید به: حدادی مهدی، «ممنوعیت حجاب در اروپا از نظر موازین حقوق بشر»، پژوهش های حقوقی، ۱۳۸۵، ش. ۹، صص. ۹۷-۱۲۳.

3. Self - government

4.S.M. LIPSET

5.Simon GOYARD-FABRE

مقامات و نهادهای سیاسی در سیطره حاکمیت قانون^۱ قرار دارند. در این برداشت، دولت قانونمدار شکل حقوقی تکامل یافته ای است که می تواند به تضمین دموکراسی بپردازد. با تاکید بر اندیشه حاکمیت مردم^۲ و نمایندگی^۳، دولت مردم سالار از درون صندوق های رای بیرون می آید. در چنین صورتی، نمایندگی را باید منشا تولید مشروعیت برای زمامداران دانست، چرا که در مقوله نمایندگی انطباق اعمال نمایندگان با اعمال موکلین مفروض گرفته می شود. اراده ملی در نمایندگی و در قانون جلوه می کند. سامانه مردم سالار مستلزم وجود نهادهای منفک است (تفکیک قوا). پاسداشت سلسله مراتب هنجارهای (قواعد) حقوقی بنیاد نظم عمومی را تشکیل می دهد» (GOYARD-FABRE (Simon), 1998, pp. 179 et 180).

شالوده های بنیادین حکومت مردم سالار را می توان در مقوله های مشروعیت مردمی^۴ (تطابق هنجاری بین زمامداران و شهروندان)، مشارکت همگانی^۵، شناسایی و تضمین آزادی های فردی و گروهی^۶، قانونمداری و برابری تلخیص نمود. (گرجی علی اکبر، ۱۳۷۸). «از لحاظ فلسفی نیز، دموکراسی بر سه پیش فرض استوار است: ۱- رضایت مردم

1. État de droit

2. La souveraineté du peuple

3. La représentation

۴. اساسی ترین مولفه قدرت سیاسی در تمام نظام های سیاسی، مقوله حقانیت یا همان مشروعیت است که پدیداری، پویایی، پایایی و میرایی هر دولت و تبعاً دولت مردم سالار نسبتی ضروری با آن دارد. اساس حکومت مردم سالار، اعتقاد و اعتماد جمهور ملت به بنیادهای قدرت سیاسی است و اصولاً بدون چنین اعتقاد و اعتمادی دموکراسی به معنای حقیقی کلمه تحقق نمی یابد.

۵. بارزترین نمود عینی ساز و کارهای دموکراتیک، مشارکت جمعی است. بنابراین دموکراسی مقوم به مشارکت جمعی اکثریت - بنیاد است. بدون شناسایی و تضمین حق مشارکت شهروندان در امور عمومی سخن گفتن از دموکراسی بی مورد است. بدیهی است مشارکت مورد نظر هنگامی به کمال مطلوب خود نزدیک می شود که دارای گستره، ژرفا و بُرد موضوعی قابل توجه و معقول باشد، چه در غیر این صورت امکان دگرذیسی حکومت دموکراسی به نوعی اریستوکراسی یا حتی الیگارشی پنهان دور از ذهن نخواهد بود. مفهوم مشارکت جمعی آن است که شهروندان جامعه بتوانند با توسل به روشهای قانونی در عرصه عمومی حضور یافته و به صورت بندی قدرت بپردازند، یعنی به عبارت دیگر مشارکت حقیقی آن است که هر شهروندی بتواند با تمسک به مجاری و سازوکارهای مختلف در روند تصمیم گیری ها، تصمیم سازی ها و مدیریت کلان و خرد جامعه شرکت و نظارت کرده و در صورت تمایل بتواند با احراز صلاحیت ها و توانمندی های خاصی به هرم فوقانی قدرت اجتماعی نیز صعود نماید. بطور خلاصه، سازوکارهای دموکراتیک را می توان در دو مرحله مورد ارزیابی قرار داد: ۱- در مرحله کسب قدرت (پذیرش راهبردهایی چون انتخابات عمومی آزاد و منصفانه، رفراندوم و...) ۲- در مرحله اعمال قدرت (تحدید قلمرو صلاحیت های هر یک از زمامداران، تضمین حق نظارت مردم بر قدرت، گردش قدرت، و...).

نسبت به قدرت^۱. ۲- آزادی برابر همه شهروندان^۲. ۳- تضمین اصل برابری توسط نهادهای قدرت^۳. بدین سان، دموکراسی ملهم از اندیشه لیبرالیسم است، یعنی باید از آزادی‌های فردی در برابر هر گونه بیدادگری دولتی حمایت کرد. با این رویکرد، دموکراسی باید از ابزارها و فنون حقوقی خاصی برای پاسداری از آزادی‌ها استفاده کند. مثلاً، می‌توان از تفکیک قوا، استقلال دادگاه‌ها، قانونمند بودن اعمال اداری، حمایت حقوقی از آزادی‌های بنیادین، و... یاد کرد. در نگاه نمادین، پایه بنیادین دموکراسی را می‌توان آزادی برابر شهروندان دانست. در *شهر وجدان‌های خودمختار*^۴ دموکراسی، عبارت است از دولت آزادی^۵ (DEBRÉ Michel, 1949, p. 21).

بند دوم- امکان یا امتناع سازگاری دموکراسی با لائیسیتته

تردیدی نیست که اقتضای ذاتی لائیسیتته زمینی کردن خاستگاه قدرت یا مشروعیت است. بنابراین دموکراسی و لائیسیتته در این مساله همپوشانی کامل دارند، چرا که شالوده نخستین دموکراسی مشروعیت عرفی قدرت سیاسی است و غایت نهایی لائیسیتته نیز اعزام دین به حواشی سیاست است. بنابراین دموکراسی یا جمهوری لائیک اساساً با تئوکراسی ناسازگار است. در دموکراسی لائیک اصل بر انحصار اعمال قدرت سیاسی توسط مقامات عرفی و رد هر نوع مداخله مقامات مذهبی در این فرایند است.

در اینجا می‌توان یادآور شد که ریشه یونانی کلمه لائیک (لکوس^۷) مبین امر «متعلق به مردم» است، یعنی امری که از دایره نخبگان و خواص (روحانیون مذهبی) بیرون است و به عموم مردم تعلق دارد. دموکراسی نیز در معنای اکثریت - بنیاد، آن امری است که به عموم مردم تعلق دارد و اساساً به حکومتی اطلاق می‌شود که برخاسته از مردم و در

1. Le consentement du peuple au pouvoir.

2. L'égalité de tous les citoyens.

3. La garantie de la légalité par l'organisation constitutionnelle des pouvoirs.

4. La Cité des consciences autonomes

5. Le gouvernement de la liberté

6. DEBRÉ Michel, *Revue du droit public*, 1949, p. 21 sq. Cité par, GOYARD-FABRE (Simon), *op. cit.*, p.180.

7. Laicus, du gr. laikos

راستای تامین منافع آنهاست. با این وصف است که می توان از سازگاری لائیسیته با دموکراسی سخن گفت.

با چنین رویکردی است که قانون اساسی ۱۹۵۸ فرانسه هم در اولین ماده خود بر همپوشانی دموکراسی و لائیسیته صحه گذارده است: *فرانسه دارای نظام جمهوری، تفکیک ناپذیر، لائیک، دموکراتیک و اجتماعی است. جمهوری برابری در پیشگاه قانون را برای همه شهروندان بدون در نظر گرفتن تفاوت های اصالتی، نژادی و مذهبی تضمین می کند. نظام فرانسه به تمام اعتقادات احترام می گذارد. سازمان آن نیز بر نظامی غیر متمرکز استوار است.*

البته، سخن گفتن از سازگاری لائیسیته با دموکراسی به معنای نفی امکان سازگاری آن با دیگر نظام های ارزشی نیست. درست است که بنیان دموکراسی غیر آسمانی و عرفی است، اما از لحاظ منطقی می توان آن را چونان روشی قلمداد کرد که با سامانه های ارزشی گوناگون سازگار افتد. بدیهی است سازگاری دموکراسی با نظام های ارزشی گوناگون تا جایی امکان پذیر است که این نظام ها بنیان های ضروری و حداقلی دموکراسی را نفی نکنند.

از دیگر سو، لائیسیته در مفهوم تئوریک خود مستلزم وجود آزادی مذهبی است. بنابراین تحدید آزادی مذهبی در خارج از سپهر قدرت سیاسی به هیچ عنوان با منطق درونی لائیسیته سازگار نیست. دموکراسی نیز در مفهوم حداقلی خود بدون پاسداشت نظری و عملی حقوق و آزادی های فردی و گروهی امکان تحقق نخواهد یافت. بدیهی است، آزادی مذهبی و آزادی اندیشه به طور کلی تر از جمله برجسته ترین حقوق بنیادین است.

نکته مهم دیگر آن است که مقتضای درون-ذاتی لائیسیته بی طرفی و خنثی بودن دولت و قدرت سیاسی نسبت به هرگونه گرایش مذهبی است. پیامد طبیعی این بیطرفی ایجاد فضایی آزاد برای تمام مکاتب، گروه ها و گرایش های مذهبی است (تکثر دینی)، بنابراین از لحاظ نظری و منطقی، حکومت لائیک نه تنها نباید مانعی در راه مشارکت احزاب و

۱. تفکیک ناپذیر بودن جمهوری فرانسه بدان معناست که تمام عناصر سازنده این جمهوری یک جامعه واحد از شهروندان را تشکیل می دهند و قوانین جمهوری نیز در اقضا نقاط کشور اجرا می شود و تبعیضی در میان نخواهد بود. چنانکه شورای قانون اساسی فرانسه در تصمیم شماره ۲۹۰-۹۱ خود صریحا یادآور می شود «مفهوم ملت کرس با قانون اساسی سازگار نیست». رک.

گروه‌های مذهبی ایجاد کند، بلکه به نوعی می‌تواند مشوق آنها نیز باشد (تکثر سیاسی). تنها محدودیت دولت لائیک آن است که به احزاب و گروه‌های سیاسی گوشزد کند که آزادی مذهبی آنها در عرصه زمامداری رنگ خواهد باخت و در انجام اعمال حاکمیتی حق مداخله دادن گرایش مذهبی خود را از دست خواهند داد. به دیگر سخن، در سایه حکومت لائیک می‌توان مذهبی فکر کرد، اما نمی‌توان با مذهب حکومت کرد. چنانکه پیش از این اشاره شد، تضمین آزادی مذهبی و عدم مداخله دولت در حوزه دینی مشروط بر مراعات نظم عمومی و حقوق و آزادی‌های دیگران است.

نتیجه‌گیری

رهیافت نهایی مطالعه حاضر را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد: لائیسیته نیز همانند دیگر مفاهیم حوزه علوم انسانی از قابلیت سوء برداشت و نتیجتاً سوء استفاده برخوردار است. به عنوان مثال، در برداشتی غیر انسانی و بنیادگرایانه می‌توان لائیسیته را تبدیل به ایدئولوژی کرد. لائیسیته به منزله ایدئولوژی هیچ تفاوت ماهیتی با دیگر ایدئولوژی‌های توتالیتار ندارد.

لائیسیته در مفهوم حقوقی آن هیچ نسبتی با مذهب ستیزی یا مذهب-انکاری ندارد. لائیسیته با شناختن مذهبی به عنوان مذهب رسمی سازگار نیست.

لائیسیته تحت شرایطی خاص می‌تواند با دموکراسی و آزادی مذهبی سازگار باشد، اما این سازگاری مطلق نیست. تعیین دقیق قلمرو لائیسیته و لائیسیزاسیون تاثیر شگرفی در شفاف ساختن روابط لائیسیته، دموکراسی و آزادی مذهبی دارد. به هر میزان قلمرو لائیسیزاسیون محدودتر باشد (دیدگاه حداقلی) امکان سازگاری لائیسیته با دموکراسی و آزادی مذهبی بیشتر می‌شود. به عکس، به هر میزان که دایره لائیسیزاسیون گسترش یابد، عرصه دموکراسی و آزادی مذهبی تنگ‌تر خواهد شد. مثلاً، تعمیم و گسترش لائیسیته از حوزه اعمال حاکمیت به حوزه عمومی یا احیاناً حوزه خصوصی، نتیجه‌ای جز ستیز با آزادی و برافکندن بنیان‌های اولیه زندگی دموکراتیک نخواهد داشت.

میان دموکراسی و لائیسیته به اصطلاح منطقیون رابطه عموم و خصوص من وجه برقرار است. با این توضیح که هر نظام دموکراتیکی را نمی‌توان لائیک دانست و هر نظام سیاسی لائیک را نیز نباید دموکراتیک نامید. بنابراین، نتیجه آن است که برخی از نظام‌های

دموکراتیک لائیک هستند (مثل نظام فرانسه) و برخی دیگر غیر لائیک (نظام سیاسی انگلستان). به عکس، برخی از نظام‌های لائیک با شاخصه‌های اولیه دموکراسی سازگار هستند (ترکیه، فرانسه)، درحالیکه برخی دیگر از آنها فاقد شالوده‌های نخستین نظام مردم سالار هستند (رژیم عراق در ایام حکومت بعثی صدام، رژیم پهلوی^۱).

فهرست منابع

- فارسی:

- پش، لوران (بهار ۱۳۸۵) «حاکمیت قانون در فرانسه»، مترجم احمد مرکز مال میر، نشریه مجلس و پژوهش، سال سیزدهم، شماره ۵۱.
- پوینده، محمد جعفر (۱۳۷۸)، نوشته گلن جانسون، *اعلامیه جهانی حقوق بشر و تاریخچه آن*، نشر نی، چاپ سوم.
- حدادی، مهدی (۱۳۸۵) «ممنوعیت حجاب در اروپا از نظر موازین حقوق بشر»، *پژوهش‌های حقوقی*، ش ۹.
- راسخ، محمد (۱۳۸۴) *بنیاد نظری اصلاح نظام ثانوگذار*، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.
- (بهار ۱۳۸۵) «ویژگی‌های ذاتی و عرضی قانون»، *مجلس و پژوهش*، سال سیزدهم، ش ۵۱.
- زارعی محمد حسین (۱۳۸۰) «حاکمیت قانون در اندیشه‌های سیاسی و حقوقی»، *نامه مفید*، ش ۲۶.
- کوچ نژاد، عباس (۱۳۸۳) «محدودیت‌های حقوق بشر در اسناد بین‌المللی»، *نشریه حقوق اساسی*، ش ۳.
- گرجی، علی اکبر (۱۳۸۳) «حمایت از آزادی و برابری توسط دیوان عالی ایالات متحده آمریکا»، *نشریه حقوق اساسی*، ش ۲.
- (۱۳۸۳) «مبنا و مفهوم حقوق بنیادین»، *نشریه حقوق اساسی*، ش ۲.

۱. البته اگر قانون اساسی مشروطه بویژه متمم ۱۲۸۶ آن را مبنای تحلیل خود قرار دهیم، نمی‌توان رژیم سلطنتی پهلوی را لائیک دانست. به دیگر سخن، نظام سیاسی طراحی شده در قانون اساسی مشروطیت با ویژه گی‌های لائیسیته (بخصوص اصل برابری ادیان و آزادی مذهبی) سازگار نیست. اما، دگردیسی عملی این نظام سیاسی و متروک ماندن پایه‌های مشروطه مشروعه (بخصوص اصل دوم متمم قانون اساسی مشهور به اصل طراز)، نظام یادشده را به سمت گونه‌ای لائیسیته هدایت کرد.

- (۱۳۷۸) «تکون دموکراسی در بستر جامعه مدنی»، **مجموعه مقالات همایش دین و دموکراسی**، دانشگاه مازندران.
- (شهریور ۱۳۸۴) «اصول بنیادین و قوانین جمهوری: کدام قانون؟ کدام جمهوری؟»، **شرق**، ش ۵۶۵.
- **مبانی حقوق عمومی**، جزوه درسی دوره کارشناسی ارشد حقوق عمومی، نیم سال اول تحصیلی ۱۳۸۶-۱۳۸۷ همچنین بنگرید به «دولت قانونمدار»، **شرق**، پنجشنبه ۶ مرداد ۱۳۸۴، سال دوم، شماره ۵۳۵.
- لیست، سیمور مارتین (بهار ۱۳۸۳) **دایره المعارف دموکراسی**، ترجمه، ج. دوم، تهران، کتابخانه تخصصی وزارت امور خارجه.
- مالیر، احمد (۱۳۸۵) **حاکمیت قانون، مفاهیم، مبانی و برداشت ها**، مرکز پژوهش های مجلس، چاپ دوم.
- وثیق، شیدان (۱۳۸۴) **لائسیته چیست؟** تهران، نشر اختران .

- **فرانسه:**

- BERNARD Philippe, « La préfecture de Seine-Saint-Denis interdit à des femmes voilées l'accès à son salon d'honneur », *Le Monde*, article paru dans l'édition du 24.12.04.
- BAUBÉROT Jean « La laïcité », <http://www.ambafrance-zm.org/5france/fichefrancais/aaz/laicite.html>
- CALENDRE (O.), *La République et la laïcité*, Mémoire de DEA, 1995.
- CORNU (G.), *Vocabulaire juridique*, Paris, PUF, 7^e éd., 2005.
- DEBRÉ Michel, *Revue du droit public*, 1949.
- DUHAMEL (O.) et MENY (Y.), (sous la direction de-), *Dictionnaire constitutionnel*, Paris, P.U.F., 1992.
- GORDJI (A.-A.), *Les normes de références du contrôle de la constitutionnalité*, s. dir. M. de VILLIERS, Faculté de droit et de sciences politiques de l'Université de Nantes, *Mémoire de DEA*, 2001.

- GOYARD-FABRE (Simon), Qu'est-ce que la démocratie ? La généalogie philosophique d'une grande aventure humaine, Paris, Armand-Colin, 1998.
- FAVOREU (L.) ET PHILIP (L.), *Les grandes décisions du Conseil constitutionnel*, Dalloz, 12e éd., 2003, N° 27.
- *Le petit Larousse*, Larousse, 2003.
- LOCHAK (D.), in M. D. CHARLIER-DAGRAS, *La laïcité française à l'épreuve de l'intégration européenne*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- MEUNIER Dominique, « Le ventre de "une" un sapin de Noël a-t-il encore sa place à l'école laïque? », *Le Monde*, 16.12.04.
- ROBERT (J.) et DUFFAR (J.), *Droits de l'homme et libertés fondamentales*, Paris, Montchrestien, 7° éd., 1999.
- SÉGUR (Ph.), « Le principe constitutionnel de laïcité, *Annales de l'Université des Sciences Sociales de Toulouse*, 1996.
- SCHIAPPA Jean-Marc (coord.), 1905 : *La loi de la séparation des Églises et de l'État*, Syllepse, Paris, 2005.
- Le TOURNEAU Dominique, *L'Église et l'État en France*, PUF, coll. Que sais-je ? 2000.
- « Le Juge Luigi Tosti doit être relaxé ! », Submitted by admin on 6 February, 2006, <http://www.iheu.org/node/1909>.
- WEILL Nicolas, « Le deuil public pour le pape choque les libres-penseurs », *Le Monde*, 04.04.05.
- VEGLERIS Philipe, « Valeur et signification de la Clause dans une société démocratique dans la Convention européenne des droits de l'homme », *Revue droits de l'homme*, 1968, VI.