

لانیسیته چیست؟

نقد و بررسی کتاب

◀ لانیسیته چیست؟ شیدان وثیق؛ چاپ اول، تهران: اختران، ۱۳۹۱ سید صادق حقیقت - بابک ولدی

محقق حوزوی، دانشیار رشته علوم سیاسی در دانشگاه مفید
دانشجوی کارشناسی ارشد رشته اندیشه سیاسی اسلام در دانشگاه مفید

واژگان از پنج دیدگاه بررسی کرد: بررسی معنای لغوی در برابر معنای اصطلاحی واژگان، تفاوت معنای تاریخی با معنای امروزی، خلط معنای حقیقی و معنای مطلوب، تامل در فهم معنای «جدایی دین از سیاست» و «جدایی نهاد دین از نهاد سیاست» و نقد نقد نظریه‌های ایرانی. ابتدا به نقد مفهومی دو اصطلاح سکولاریسم و لانیسیته و اصطلاحات مرتبط با آنها می‌پردازیم.

لانیسیته و سکولاریسم: معنای لغوی یا اصطلاحی؟

مهم‌ترین رویکرد شیدان وثیق به معنای واژگان «لانیسیته» و «سکولاریسم» که مبنای تحلیل‌های بعدی اوست، ارائه تعریفی بر پایه ریشه‌شناسی (etymology) واژگان به جای معنای اصطلاحی آنان است. ریشه‌شناسی، علم مطالعه تاریخی واژه است؛ مسائلی مانند اینکه واژه‌ها چه موقع و از چه منبعی وارد شده‌اند و اینکه در طول زمان چه تغییری در ساختار (فرم) و معنای آنها ایجاد شده است. با این روش، واژه لانیسیته این‌گونه ریشه‌یابی می‌شود:

لانیسیته از واژه «لایگس» که خود نیز اشتقاقی از «لائوس» یونانی است ریشه می‌گیرد. نزد هومر، لائوس عنوانی بود که به «سربازان عادی» در برابر رؤسا و سران ارتش اطلاق می‌شد. سپس با تأسیس و تشکیل «شهر» یونانی (پولیس)، لائوس معنای «مردم»، «افراد شهر»، «اعضای شهر»، «شهروندان» و یا «مردمان مجتمع در مجلس شهر» را پیدا می‌کند... لائویی مشتق دیگری از واژه لائوس است که به مردم عادی جامعه (عوام) در تمایز با منصب‌داران اطلاق شد... اما «لایک» نه واژه‌ای یونانی، بلکه لاتینی است که از سده دوازدهم میلادی در گفتمان کلیسایی به ویژه پس از قرن شانزدهم، در اروپا فراگیر می‌شود. این واژه نیز از کلمه یونانی «لایگس» برآمده و از همان ریشه لائوس استخراج می‌شود.^۱

۱. شیدان وثیق؛ لانیسیته چیست؟؛ ص ۲۶ و ۲۷.

چکیده: کتاب «لانیسیته چیست؟» اثر شیدان وثیق را شاید بتوان مختصرترین، و در عین حال عمیق‌ترین اثر فارسی دانست که در خصوص معنای «لانیسیته» و «سکولاریسم» چشم‌اندازی تاریخی و مفهومی جامعی پیش روی خواننده قرار می‌دهد. وثیق به خوبی این واژگان را از منظر بومی بررسی کرده، آراء اندیشمندان ایرانی را نیز در نهایت دقت به چالش کشیده است. با این حال، کتاب مذکور با همه جامعیت در بررسی معنای لانیسیته و سکولاریسم، دچار آشفتگی و عدم انسجام روش‌شناسی است. نویسنده در نوشتار حاضر سعی در بررسی و نقد کتاب مذکور دارد. در راستای این هدف، وی نوشتار را در دو بخش ارائه نموده است. بخش اول اختصاص به مفهوم‌شناسی دارد که نویسنده، کتاب را به لحاظ تعریف واژگان از چند دیدگاه در بوته نقد و بررسی قرار می‌دهد: بررسی معنای لغوی در برابر معنای اصطلاحی واژگان، تفاوت معنای تاریخی با معنای امروزی، خلط معنای حقیقی و معنای مطلوب، تامل در فهم معنای «جدایی دین از سیاست» و «جدایی نهاد دین از نهاد سیاست». وی در بخش دوم با اشاره به این مسأله که شیدان وثیق در آخر کتابش، نظریه‌ی تنی چند از اندیشمندان ایرانی را در باب سکولاریسم و لانیسیته نقل و نقد کرده است، به نقل کلام اندیشمندان، نقد وثیق بر آن‌ها و نقد‌های خویش بر نقد‌های وثیق می‌پردازد.

کلیدواژه: کتاب لانیسیته چیست؟ شیدان وثیق، سکولاریسم، لانیسیته، معرفی و نقد کتاب.

بخش اول: مفهوم‌شناسی

شاید بتوان کتاب لانیسیته چیست؟ شیدان وثیق را مختصرترین و در عین حال عمیق‌ترین اثر فارسی دانست که در درباره معنای «لانیسیته» و «سکولاریسم» چشم‌اندازی تاریخی و مفهومی جامع پیش روی خواننده قرار می‌دهد. وی به خوبی این واژگان را از منظر بومی بررسی کرده و آراء اندیشمندان ایرانی را در نهایت دقت به چالش کشیده است. با این حال، شاید بر کتاب ایرادهایی نیز وارد باشد. با در نظر گرفتن اینکه آنچه در نهایت از مفاهیم «لانیسیته» و «سکولاریسم» مراد می‌شود، «جدایی نهاد دین از نهاد سیاست» است، به تحلیل نقادانه کتاب مذکور می‌پردازیم. کتاب را می‌توان به لحاظ تعریف

بر این اساس، صفت «سکولار» سه معنای اصلی دارد:

۱. عصری را توصیف می‌کند که در آن، منطق درون‌مان در جهان غلبه می‌یابد؛

۲. عصری را توصیف می‌کند که در آن ایمان دینی به شکل سنتی آن سستی می‌گیرد و اعتقاد به دینی مشخص با دم و دستگاهی مشخص در جهت‌گیری‌های انسان‌ها در حوزه ارزش‌ها و نگاه عمومی به زندگی و به جهان، به گزینه‌ای در میان مجموعه‌ای از گزینه‌های مختلف تبدیل می‌شود؛

۳. دولتی را توصیف می‌کند که بر زمینه تفکیک نهاد و نقش‌ها در عصر جدید، از نهاد دین منفک شده است.

البته واژه «سکولار» کاربردهای دیگری هم دارد؛ برای مثال وقتی می‌گویند «روشنفکر سکولار»، منظور کسی است که منطق وی منطق توضیح درون‌مان در جهان است، اعتقاد دینی را امری خصوصی می‌داند و معتقد است که نهاد دین نباید در

نهاد دولت دخالت کند. چنین کسی لزوماً آتئیست یا ضد دین نیست و می‌تواند مؤمن هم باشد.

وی ریشه معنایی واژه سکولاریسم را نیز وی این‌گونه تشریح می‌کند:

«سه اصطلاح «سکولار»، «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» بر اساس ریشه مشترک لاتینی saeculum (یا siècle در زبان فرانسه) که معنای «سده» یا «دوران صدساله» را می‌دهد، ساخته

شده‌اند. واژه saeculum در کتاب مقدس ترجمه ایونانی aion یونانی است که نزد هومر «نیروی حیات»، «زندگی» و «طول زمان» را بیان می‌کند. ... بدین سان، «سکولاریزاسیون» را انطباق با سده، زمانه، ایام ما و این دنیا و یا به معنای سازگاری با روزگار، «این جهانی»، «ایامی» و «دنیوی» تعبیر کرد و یا سرانجام به مفهوم «گیتیانه» و «گیتی‌گرایی» تفسیر کرد.^۲

از دیدگاه زبان‌شناسی، معنای واژگان هم اعتبار «در زمانی» دارند، هم «هم زمانی». معنای یک واژه به اعتبار «در زمانی» یا diachronic، بسته به تحول و تغییر معنایی واژه در سیرتطور تاریخی و فرهنگی است؛ بنابراین، معنای واژه و تغییرات را با جستجوی معنای آن در فرهنگ‌ها و دوره‌های تاریخی باید جست؛ یعنی اعتبار معنایی تاریخی و فرهنگی از این راه مورد نظر است. به تعبیر نیچه، «هر مفهومی که در آن نشانه‌های

معنایی فرایندی کامل خلاصه شده باشد، تن به تعریف نمی‌دهد. تنها آن چیزی تعریف بردار است که فاقد تاریخ باشد». روش نویسنده کتاب ناظر بر همین مدعا در تعریف یا بهتر بگوییم تعریف ناپذیری این دو واژه است؛ چرا که در این روش واژگان در یک تعریف کامل نمی‌گنجند؛ بلکه به این دلیل که تجربه‌های فرهنگی در دوره‌های تاریخی گوناگون هر کدام معنایی در متن ویژه زمانی به آن داده، تعریف کامل و جامعی را بر نمی‌تابند. اما در زبان‌شناسی پس از سوسور، معنای واژگان اعتبار «هم زمانی» یا synchronic نیز دارند و این به آن معناست که واژه در کنار واژگان دیگر نیز معنا پیدا می‌کند؛ یعنی یک واژه تنها با پیشینه تاریخی خود در گفتگو نیست و معنای خود را از ریشه لغوی خود نمی‌گیرد؛ بلکه معنای آن در رابطه با واژگانی است که با آن در زمانی واحد هم‌نشینی دارد. بنابراین، واژگان «سکولاریسم» و «لائیسیته» نیز در هم‌نشینی با مفاهیمی چون «دولت دینی» یا «حکومت دینی»، فارغ از صبغه فرهنگی و یا تجربه تاریخی این واژگان، معناپذیر و فهمیدنی هستند. این معنا، معنای اصطلاحی است.

از سوی دیگر، واژگان و در کل زبان، همچون گذشته «امری مقدس» با توانایی‌های قدسی نیست که امری عطا شده باشد و برای آن صورت و ماده‌ای اینهمانی قائل باشیم. زبان و معنادگی به پدیده‌ها، امری انسانی و قراردادی است و در حال تغییر و تحول؛ بنابراین، این اختیار انسانی وجود دارد که جدای از سیطره معنای تاریخی، واژگان را بر حسب نیاز و مورد استفاده در زمینه‌های دانش بشری، دخل، تصرف و یا واژه‌سازی کنیم. امری که امروز با گسترش دانش بشری و پیچیدگی روابط میان مفاهیم بسیار متداول است.

بنابراین، آنچه منظور ما از واژگان لائیسیته و سکولاریسم می‌تواند باشد، نه ریشه‌شناسی لغوی آنها به شکل «در زمانی» که بلکه معنای اصطلاحی است که از هم‌نشینی این واژگان با واژگان دیگر در متن و زمینه خاص (در اینجا حوزه اندیشه سیاسی)، به اختیار برگزیده شده است. برای نمونه، معنای لغوی واژه فاشیسم Fascism از ریشه fascio به معنای دسته‌ای از میله‌هاست که حول محوری به هم بسته شده‌اند؛ اما در عین حال می‌دانیم که معنای اصطلاحی آن در حوزه اندیشه سیاسی و تاریخ سیاست، در اصطلاح واژه، چیز دیگری است. از این رو، از نظر اصطلاحی دو واژه سکولاریسم و لائیسیته را می‌توان به سادگی «جدایی نهاد دین از نهاد سیاست» دانست و آن را از معنای لغوی جدا نمود. این امر منافاتی با تمایز معنایی‌شان در دو جغرافیای متفاوت انگلستان و فرانسه ندارد. سکولاریسم و لائیسیته از یک حیث معادل و از حیث دیگر متفاوتند. به بیان دیگر، معنای اصطلاحی سکولاریسم و لائیسیته جدایی دو نهاد است؛ هر چند نوع «جدایی» متفاوت باشد

شاید بتوان کتاب لائیسیته

چیست؟ شیدان وثیق را

مختصرترین و در عین حال

عمیق‌ترین اثر فارسی دانست که

در درباره معنای «لائیسیته» و

«سکولاریسم» چشم‌اندازی تاریخی

و مفهومی جامع پیش روی خواننده

قرار می‌دهد. وی به خوبی این

واژگان را از منظر بومی بررسی

کرده و آراء اندیشمندان ایرانی را

در نهایت دقت به

چالش کشیده است.

در تقابل با کلیسای سالیاری شکل می‌گیرد، در حالی که در کشورهای پروتستان اروپا، لائیک و لائیسیته و لائیسیزاسیون ناشناخته‌اند. در این کشورها، فرایند دنیوی شدن و تغییر و تحول دولت و دین - دینی که فاقد کلیسایی مقتدر چون کاتولیسم است - را سکولاریسم می‌نامند. لائیسیته و سکولاریسم با وجود تشابهاتی، دو مقوله و پدیدار سیاسی - تاریخی متفاوتند.^۵

وی در جایی دیگر زیر عنوان «لائیک کلیسا و لائیک مدرن: دو معنا!» معنای لائیک کلیسا را در تمایز با لائیک مدرن را به این شکل روشن می‌کند که «جامعه مسیحی به دو «طبقه» یا دسته تقسیم می‌شدند: لائیکها و کلرکها».^۶

افزون بر آنکه ضرورت دارد در چنین مواردی بر جداسازی معنای لغوی از معنای اصطلاحی تأکید شود، تکیه و پافشاری بر معنای تاریخی بر اساس تجربه تاریخی، معنای هر دو واژه «لائیسیته» و «سکولاریسم» را محدود به حوزه فرهنگی جوامع اروپایی خاصی می‌کند. از این رو، هرگونه تطبیق معنایی آنها با جوامعی که خارج از تجربه تاریخی و فرهنگی اروپایی باشند، تعریفی اگر نه کاملاً اشتباه، می‌توان گفت ناقص و ناکافی قلمداد می‌شود؛ به ویژه برای جوامعی که خارج از حوزه فرهنگی اروپایی بوده و تجربه تاریخی مشترکی با این کشورها و دوره روشنگری آنان نداشته‌اند (نمونه آن کشورهای اسلامی)، با رویکردی نتیجه‌گرا نه فرایندگرا، صرفاً نتیجه عمل می‌تواند کارآمد باشد. بدان معنا که آنچه ما از این دو واژه می‌فهمیم، معنایی است که امروز افاده می‌کنند. به دیگر بیان، جوامع خارج از تجربه روشنگری نیاز چندانی به تدقیق در معنای تاریخی که فرایند و تجربه‌ای منحصر به فرد اروپایی است، ندارند؛ مگر به علاقه تاریخی و ریشه‌یابی لغوی. هرچند لائیسیزاسیون و سکولاریزاسیون در تجربه تاریخی اروپا تفاوت‌هایی با هم داشته‌اند؛ اما در کاربرد این دو اصطلاح برای کشورهای جهان سوم و کشورهای اسلامی، آن تدقیق چندان راهگشا نیست. در حوزه اندیشه سیاسی با رویکردی نتیجه‌گرا، هر دو واژه تقریباً یک معنا را افاده می‌کنند؛ زیرا هر دو در جوامعی که این مفاهیم نهادینه شده‌اند، کمابیش به یک نتیجه رسیده‌اند. بنابراین، امروز هرگاه یکی از دو واژه سکولاریسم یا لائیسیته در جهان به کار می‌روند، تحقیقاً و الزاماً کاربر، آن معنای تاریخی را در ذهن ندارد و هر دو را حدوداً معادل دیگری قرار می‌دهد؛ هرچند هر یک سرگذشت و ریشه معنایی متفاوتی داشته باشد. برخلاف نظر نویسنده کتاب، گمان نمی‌رود جوامع کاتولیک با واژه «سکولاریسم» و پیامدهای آن و جوامع پروتستان با واژه «لائیسیته» و پیامدهای آن بیگانه باشند؛ از آن روی که در عین تجربه‌ها و فرایندهای متفاوت تطور واژگان، هر دو در نتیجه جدایی نهاد دین از نهاد دولت، قادر به گفتگو، همکاری و فهم

و هرچند، همان‌گونه که خواهد آمد، در تحقق خارجی شان در این دو منطقه جغرافیایی، تفاوت‌هایی نیز پیدا کرده باشند. در مجموع نسبت بین سکولاریسم و لائیسیته را به دو اعتبار می‌توان بررسی کرد: به اعتبار تحقق تاریخی با رویکرد فرایندگرا و به رویکرد نتیجه‌گرا.

رویکرد اول در فهم تفاوت این دو اصطلاح به ما کمک می‌کند. در فرایند سکولاریسم، دولت سعی کرد کلیسا را از دولت جدا کند و این امر با استقبال الهیات پروتستان مواجه شد. برعکس، در تجربه لائیسیته، روحانیت مقاومت کرد و به شکلی سخت‌تر از دولت جدا شد. در رویکرد نتیجه‌گرا اما، ممکن است به این دقت نظرها و ریشه‌های تاریخی توجه کافی نشود؛ به ویژه در تجربه کشورهای غیرمسیحی. چرا که تمایزی که بین تجربه انگلستان و فرانسه گذاشته شده، مربوط به کشورهای مسیحی با دو مذهب پروتستان و کاتولیک است. پس در کشورهای جهان سوم و اسلامی، اگر رویکرد فرایندگرا مد نظر باشد، به جای آنکه بگوییم کاربرد یک اصطلاح درست و دیگری نادرست است، باید گفت تجربه این کشور بخصوص (در دوره زمانی خاص) به تجربه لائیسیته یا سکولاریسم نزدیک تر است. به طور مثال، باید گفت تجربه ترکیه در زمان آتاتورک به لائیسیته نزدیک تر است. بعید نیست بر اساس همان رویکرد فرایندگرا، بتوان بین دوره‌های مختلف ایران، مثل زمان رضاشاه و دوره جمهوری اسلامی، تمایز قائل شد.

تفاوت گذاری میان فرایند تاریخی و معنای امروزی

نویسنده کتاب لائیسیته چیست؟^۷ دقتی و سواس‌گونه تمایز معنایی دیگری میان مفاهیم لائیسیته و سکولاریسم قایل می‌شود که ریشه در تجربه تاریخی جوامع گوناگون مسیحی دارد و هر کدام یا راه لائیسیزاسیون را پیموده‌اند یا سکولاریزاسیون: «لائیسیته و سکولاریسم همسان نیستند؛ زیرا ترجمان دو منطق متمایز و متفاوت در تاریخ غرب بوده‌اند».^۸

همان‌گونه که اشاره شد، این رویکرد تاریخی بر اساس روشی است که وثیق در فهم معنای واژگان، به علاقه ریشه‌شناسی اتخاذ کرده است. بر اساس این مبنا، وی این پیش فرض را ملاک استدلال خویش قرار داده و در نقدی بر نظریه‌های دیگر اندیشمندان ایرانی، آنها را متهم به کج‌فهمی از معنای راستین این واژگان می‌کند؛ در حالی که رویکرد فرایندگرا تعاریف را محدود به پیشینه تجربی وقایع می‌کند و رویکرد نتیجه‌گرا قابلیت نظری شدن دارد و از این راه می‌تواند وارد حوزه‌های نظری چون فلسفه، اندیشه سیاسی یا حقوق و همچنین وارد حوزه‌های جغرافیایی دیگر، یعنی غیر انگلستان و فرانسه شود. نویسنده در تعریفی تاریخی از این دو واژه چنین توضیح می‌دهد:

جنبش برای تحقق لائیسیته و دولت لائیک (غیردینی) را لائیسیزاسیون می‌نامند. لائیسیزاسیون در کشورهای کاتولیک غربی و

۵. همان، ص ۹.

۶. همان، ص ۲۸.

۴. همان، ص ۱۸.

و فرایندگرا) و معنای رایج آنها (بر اساس رویکرد نتیجه‌گرا) از سویی دیگر، مرتب از یک سطح به سطح دیگر جهش می‌کند. سپس خود با اعتراف به اینکه: «این منطق که مختص کشورهای پروتستان است در شرایط کشورهای کاتولیک نیز می‌تواند وجود داشته باشد»^{۱۰} اساس تحلیل خود را زیر سوال می‌برد و نتیجه این می‌شود که «منطق جدایی دو نهاد»، در نهایت و بر اساس رویکرد نتیجه‌گرا، هم در شرایط کشورهای پروتستان و هم در شرایط کشورهای کاتولیک و همچنین برای کشورهای غیرمسیحی، می‌تواند به یک نتیجه تقریباً مشابه برسد. این «منطق جدایی» که از نتیجه فرایندی تاریخی حاصل شده، با رویکردی نتیجه‌گرا و با دستی گشاده، قابلیت نظری شدن در حوزه‌های مورد علاقه علوم انسانی، برای نمونه در اندیشه سیاسی، حقوق و قانون‌گذاری را خواهد داشت. این در حالی است که تعریف فرایندگرا، خود را تنها در حوزه تاریخ تحول مفاهیم محدود کرده و از انعطاف لازم و کافی برای نظریه‌پردازی برخوردار نیست.

تمیز معنای حقیقی از مطلوب

حال اگر این فرض را بپذیریم که لائسیسته و سکولاریسم، با توجه به استدلال بالا و بر اساس رویکرد نتیجه‌گرا، معنایی واحد، یعنی «جدایی نهاد دین از نهاد سیاست» (با عنایت به تفاوت معنایی «جدایی» در آن دو اصطلاح) را افاده می‌کنند، باید گفت مؤلف محترم کتاب در مواردی معنای حقیقی را با معنای مطلوب در هم می‌آمیزد؛ مسئله‌ای دیگر که موجب عدم تفاهم در تعریف واژگان می‌شود. البته این درهم‌آمیزی و عدم تفاهم در بین دیگر نظریه‌پردازان نیز وجود دارد که در جای خود به آن پرداخته خواهد شد؛ اما منظور از معنای حقیقی در اینجا چیست؟ اگر به واژه‌ای معنایی دهیم که جامع و مانع باشد و اگر از آن چیزی کم شود، نقض غرض شود و اگر به آن چیزی اضافه شود به معنای عام آن افزوده نشود، در اینجا می‌گوییم که معنایی حقیقی وجود دارد. برای نمونه در تعریف صندلی، بر اساس فرض، به سادگی می‌گوییم: «شیئی با طراحی ویژه که برای نشستن از آن استفاده می‌شود». حال اگر از آن شیئی جز نشستن، استفاده دیگری کنیم، استفاده مطلوب؛ اما غیرحقیقی خود را انجام داده‌ایم یا اگر این صندلی سنگی باشد، جنس مطلوب خود را برگزیده‌ایم، هرچند در معنای حقیقی اش چنین چیزی اخذ نشده باشد. بر روی میز هم می‌توان نشست، هرچند کارکرد حقیقی آن نیست.

شایدان وثیق بین دو تعریف حقیقی لائسیسته و سکولاریسم و تعریف مطلوب خود تمایز قائل نشده است. او در برشمردن ویژگی‌های لائسیسته، ابتدا تعریفی مدرن از آن ارائه می‌دهد که بنا بر ادعا محصول جنبش‌های لیبرال است؛ یعنی جدایی حوزه عمومی از حوزه خصوصی:

یکدیگرند. شاهد این مسئله افزون بر مطالعه مشاهدتی در این جوامع، آن است که واژه «لائسیسته» وارد زبان انگلیسی شده است.

با همین استدلال می‌توان به نقد مدعای دیگر نویسنده ذیل عنوان «فرد لائیک؟ جامعه لائیک؟ نه... نهاد لائیک!» پرداخت. بار دیگر، وثیق با تعریفی یک‌جانبه، دایره معنایی این واژگان را تنگ کرده، تفکیکی میان معنی واژه در حوزه اندیشه سیاسی (با رویکرد نتیجه‌گرا) و معنی‌شناسی تاریخی (با رویکرد فرایندگرا)، قائل نمی‌شود:

«اگر در تعریف کلیسایی، یک فرد مسیحی بیرون از دستگاه اداری کلیسا را لائیک می‌نامند و جامعه دینی را به دو بخش لائیک و کلیساوند تقسیم می‌کنند، در تعریف مدرن، عبارتی چون «فرد لائیک» به همان اندازه بی‌معنا و پوچ است که «جامعه لائیک». لائیک صفتی است که در وصف یک نهاد به کار می‌رود و به فرد یا جامعه اطلاق نمی‌شود. ... جامعه نمی‌تواند لائیک باشد»^۷.

پس در اندیشه سیاسی می‌توان از فرد لائیک و جامعه لائیک به مثابه فرد یا جامعه‌ای که باور به جدایی نهاد دین از نهاد سیاست دارد، سخن راند؛ جدای از آنکه این فرد یا جامعه، همان طور که وثیق می‌گوید، مذهبی، لادری‌گرا یا ملحد باشد. این درست است که دو فرایند لائسیزاسیون و سکولاریزاسیون، دو تجربه تاریخی را طی کرده‌اند؛ اما جامعه و فردی که به جدایی نهاد دین از نهاد دولت معتقد است، می‌تواند متصف به یکی از این صفات شود؛ اما وثیق دوباره تفکیکی دیگر قائل می‌شود:

«البته از جامعه سکولار می‌توان صحبت کرد. سکولاریسم، همان طور که خواهیم دید، بردگش دین و نهادهای جامعه در راستای خروج دینانه از اقتدار سیاسی - اجتماعی دین دلالت می‌کند»^۸. این فرق سکولار و لائیک نیست که فرق معنای لغوی و اصطلاحی آن دو است. سکولاریسم هم جدایی دو نهاد است.

وثیق در جایی دیگر اما، چنین ادامه می‌دهد: منطق سکولاریزاسیون، همان طور که در پیش اشاره کردیم، ناظر بر دگرگونی توأمان و تدریجی مذهب و حوزه‌های مختلف فعالیت اجتماعی است. در ابتدا، روند ترک کلیساوندی (صاحب منصبی کلیسایی) از سوی یک فرد مذهبی را سکولاریزاسیون می‌نامند. سکولاریزاسیون در عین حال معنای دیگری نیز دارد، و آن از تصرف کلیسا خارج کردن مایملک این نهاد است»^۹.

او به جای جدا کردن معنای لغوی از معنای اصطلاحی از یک طرف و تمایز بین تجربه تاریخی این دو اصطلاح (بر اساس رویکرد تاریخی

۷. همان، ص ۲۳.

۸. همان، ص ۳۴.

۹. همان، ص ۴۴.

۱۰. همان، ص ۴۵.

«لائیسیته جزئی از «جدایی دولت و جامعه مدنی» (یا جدایی حوزه عمومی از حوزه خصوصی) است که یکی از بنیادهای عصر مدرن را تشکیل می‌دهد. جدایی دولت و جامعه مدنی پیش شرط لائیسیته است... لائیسیته جدایی دین از دولت است و نه از سیاست و دولت محدود به حکومت یا قدرت اجرایی نمی‌شود»^{۱۱}.

درست است که از منظر تاریخی، لیبرالی‌زاسیون با لائیسیزاسیون و سکولاریزاسیون در اروپا همگام و همزمان پیش رفتند و محصول عصر روشنگری هستند و این اندیشه‌های لیبرال بود که به جدایی نهاد دین از نهاد سیاست یاری رساند؛ اما نباید آموزه‌های تاثیرگذار کمونیستی و سوسیالیستی را که نویسنده کتاب نیز به آنها اشاراتی می‌کند، نادیده گرفت. همچنین چه به لحاظ نظری و چه بر اساس نمونه‌های تاریخی، هر دو حتماً نباید به یک نتیجه ختم شوند. ما می‌توانیم چه به لحاظ نظری و چه در عمل، دولتی لائیک یا سکولار را تصور کنیم که حتی به جامعه مدنی - چه رسد به استقلال فعالیت‌ها بدون مداخله در حوزه خصوصی - فرصت ظهور و بروز را ندهد. نمونه‌های عینی آن را می‌توان در بسیاری از رژیم‌های تمامیت‌خواه و توتالیتر قرن بیستم دید؛ در حالی که آنها دولت‌هایی غیردینی بوده، حوزه عمومی را از حوزه خصوصی تفکیک نکرده و به برقراری جامعه توده‌وار^{۱۲} گرایش داشته‌اند. این دیکتاتوری‌های سکولار و لائیک را که بیشتر آنها از سوسیالیسم و کمونیسم تاثیر پذیرفتند، می‌توان در آمریکای جنوبی، جنبش‌های رهایی‌بخش عرب (سوسیال ناسیونالیسم عرب)، کشورهای اروپای شرقی پیش از فروپاشی شوروی و حتی در خود اتحاد جماهیر شوروی دید. پان ترکیسم آتاتورک نمونه‌ای دیگر است. بنابراین، آنجا که وثیق می‌نویسد «لائیسیته دین ستیز نیست، بلکه ضامن فعالیت ادیان در همه عرصه‌های اجتماعی و سیاسی است»^{۱۳} به مدد مطلوب خود اشاره دارد، نه به معنا و تعریف لائیسیته. به این دلیل که به قطع اتحاد جماهیر شوروی و دیگر مثال‌های فوق نه تنها سکولار و لائیک، بلکه دین ستیز نیز بودند و با روی کار آمدن، فعالیت کلیساها و مساجد و مراسم مذهبی را ممنوع و روحانیان را تحت فشار قرار دادند. این همان معنای مطلوبی است که وثیق از لائیسیته و سکولاریسم انتظار دارد: لیبرال (جدایی حوزه عمومی از حوزه خصوصی) و دموکرات (تضمین و آزادی از سوی دولت برای همه اعتقادات اعم از مذهبی و غیرمذهبی): «لائیسیته... آن چیزی است که از اتحاد دو مضمون سیاسی، لازم و ملزوم و جداناپذیر تشکیل می‌شود: ۱. جدایی دولت (که در برگیرنده سه قوه مقننه، مجریه و قضاییه است) و بخش‌های عمومی جامعه از نهاد دین، کلیسا، و مشخصاً استقلال دولت نسبت به ادیان و ارجاعات

مذهبی و ۲. تضمین و آزادی از سوی دولت لائیک برای همه اعتقادات اعم از مذهبی و غیرمذهبی»^{۱۴}.

وجود «تضمین و آزادی» مؤلفه‌های لائیسیته مطلوب است، نه معنا یا تعریف لائیسیته. اینکه مطلوب ما از دولت لائیک، نمونه فرانسوی آن باشد، تعریف حقیقی آن نیست؛ چرا که لائیسیته انواع مختلفی دارد. بنابراین، برخلاف ادعای نویسنده در همه گونهای دولت لائیک یا سکولار «معنای آزادی ادیان روشن» نیست، بلکه «مفهوم جدایی دولت و دین بدیهی‌تر» است، البته با قید «نهاد» بر «دین»! نویسنده فرض را بر این می‌گیرد که دولت لائیک در برابر کلیسای کاتولیک معنا می‌دهد.

بنابراین، اگر دولتی دینی باشد، بر این اساس، صفت «سکولار» سه معنای اصلی دارد:

۱. عصری را توصیف می‌کند که در آن، منطبق درون‌مان در جهان غلبه می‌یابد؛

۲. عصری را توصیف می‌کند که در آن ایمان دینی به شکل سنتی آن سستی می‌گیرد.

۳. دولتی را توصیف می‌کند که بر زمینه تفکیک نهاد و نقش‌ها در عصر جدید، از نهاد دین منفک شده است.

وضع می‌کند، بر همه ادیان آن کشور لازم الاجراست؟ قانون منع حجاب اسلامی و به طور کلی هرگونه نشانی که نمایشگر دینی در مدارس دولتی فرانسه باشد، برداشت از مفهوم «جدایی نهاد دین از نهاد سیاست» به طور عام است. قانونگذار در این مورد ضرورتاً به مذهب کاتولیک نمی‌نگرد و تاریخ لائیسیته را در نظر نمی‌گیرد. او معنای اصطلاحی و امروزی لائیک و عام بودن همه ادیان را در نظر دارد.

«جدایی دین از سیاست» یا «جدایی نهاد دین از نهاد سیاست»؟ از دیگر آشفتگی‌های معانی و تعاریفی که به تصور دین ستیزی ماهوی واژگان سکولاریسم، لائیسیته و عرفی‌گرایی می‌انجامد، در فهم و تمییز دو مفهوم «جدایی دین از سیاست» و «جدایی نهاد دین از نهاد سیاست» ریشه دارد. بحث درباره این مسئله، به ویژه برای فضای فرهنگ سیاسی ما، می‌تواند بسیاری از سوءتعبیرهای تاریخی و دغدغه‌های امروزی حوزه اندیشه سیاسی را برطرف کند. مسئله اساسی در اینجا، این پرسش است که آنچه ما از این واژگان می‌فهمیم، کدام یک از این دو تعبیر است: «جدایی دین از سیاست» یا «جدایی نهاد دین از نهاد سیاست»؟ تعبیر این واژگان در فرهنگ اروپایی یا

۱۱. همان، ص ۹ و ۱۰.

۱۲. mass society

۱۳. شیدان وثیق؛ لائیسیته چیست؟؛ ص ۱۰.

۱۴. همان، ص ۱۶ و ۱۷.

جدایی دو نهاد فهمیده می‌شود و عجب آنکه، برخلاف فهمی که در غرب وجود دارد، این معنای اول است که به ذهن می‌رسد. عجیب‌تر آن است که این مسئله مهم، تفکیک بحث جدایی دین از سیاست و نهاد دین از نهاد سیاست، در کمتر متنی مورد توجه قرار گرفته و گویا همه به این خلط واقفند و به خوبی با هم تفاهم می‌کنند! معنایی که از سکولاریسم در بدو امر به ذهن یک ایرانی می‌رسد (جدایی دین از سیاست)، غیر از معنایی است که در غرب می‌فهمند (جدایی دو نهاد)؛ نکته مهم آن است که بین این دو امر تلازم وجود ندارد؛ برای مثال در اندیشه سیاسی اسلامی کسانی هستند که به جدایی دو نهاد قائلند؛ در حالی که الزاماً به معنای اول سکولاریسم نیستند.^{۱۶}

در ایران متأسفانه خلط‌های مفهومی دیگری نیز وجود دارد. از نمونه‌های تاریخی آن می‌توان به سخن معروف مدرس در عینیت سیاست و دیانت اشاره کرد که در واقع در دفاع از کیان مام وطن بیان شده است و ربط مستقیمی به دو معنای فوق ندارد:

«اگر کسی از سرحد ایران بدون اجازه دولت ایران پایش را بگذارد در ایران و ما قدرت داشته باشیم، او را با تیر می‌زنیم و هیچ نمی‌بینیم که کلاه پوستی سرش است یا عمامه یا شاپو. بعد گلوله که خورد ... می‌بینیم که ختنه شده است یا نه. اگر ختنه شده است بر او نماز می‌کنیم و او را دفن می‌کنیم؛ والا هیچ. پس هیچ فرق نمی‌کند. دیانت ما عین سیاست ما هست؛ سیاست ما عین دیانت ما است ... منشاء سیاست ما دیانت ماست».^{۱۷}

این گفته که از جمله‌های پراچاع در رد عرفی‌گرایی است و به ظاهر دلالت بر نفی سکولاریسم و لائسیسته دارد، ربطی به نسبت دین و سیاست و یا نهادهای آنها ندارد و در واقع شاهدی بردخالت یک امر دینی در یک امر سیاسی است، نه آن‌گونه که پنداشته می‌شود، این همانی دین و سیاست یا نهادهای آنها. آنچنان که می‌توان از این سخنان و شأن نزول آن (احتمال حمله عثمانی به حکومت ایران در زمان رضاشاه) برداشت کرد، نه حکمی عام بلکه موضع‌گیری خاصی در برابر یک امر سیاسی مشخص بر پایه یک رفتار یا هنجار دینی است که مدرس بر اساس آن در دفاع از مرزهای ایران ایراد کرده است. او با این سخنان خواسته بیان کند غیرت ملی ما به همان استواری غیرت دینی ماست. تو گویی کشور همان حرمت دین را دارد. دیگر آنکه، برخی اندیشمندان ایرانی و جهان اسلام مفهوم نهاد دین در مورد اسلام را سالبه به انتفاء موضوع دانسته و گفته‌اند در اسلام، طبقه روحانی همانند کلیسا در مسیحیت نداریم؛ در حالی که نهاد روحانیت به شکلی دیگر

تمامیت فرهنگی غرب به عنوان زادگاه و جایگاهی که این واژگان نهادینه شده‌اند، چیست؟ و در ایران کدام معنا فهمیده می‌شود؟

ابتدا باید گفت در جدایی دین از سیاست، از واژگان دین و سیاست چه معنایی مراد می‌شود؟ مفهوم دین در این تعبیر، «امردینی» است. امر دینی هر آن چیزی است که به دین مربوط باشد. این امر می‌تواند برای نمونه، اندیشه دینی، «عرفان دینی» یا «اخلاق دینی» باشند. از سوی دیگر، منظور از «سیاست» در اینجا «امر سیاسی» است. امور دینی و سیاسی می‌توانند عینی یا ذهنی باشند. امر سیاسی و امر دینی حوزه ویژه‌ای از زندگی اجتماعی را در بر ندارد، بلکه می‌تواند هر دو گستره جامعه و حکومت (در جوامع توده‌وار) و یا هر دو حوزه عمومی و خصوصی (در جوامع مدنی) را در برگیرد؛ در حالی که منظور

«سه اصطلاح «سکولار»،

«سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون»

بر اساس ریشه مشترک لاتینی

saeculum (یا siècle در زبان

فرانسه) که معنای «سده» یا

«دوران صدساله» را می‌دهد،

ساخته شده‌اند. واژه saeculum

در کتاب مقدس ترجمه aion

یونانی است که نزد هومر «نیروی

حیات»، «زندگی» و «طول زمان»

را بیان می‌کند.

تفاوت‌هایی، این کارکرد را در جامعه به عهده دارد. نهاد سیاست نیز در اینجا دولت به معنای حکومت^{۱۵} است که همچون نهاد دین هم جنبه عینی دارد، هم ذهنی. پس، مقصود از دولت در زبان فارسی مشخصاً (government) است، نه واژه state. واژه دولت به معنای state شامل چهار عنصر سرزمین، مردم، حاکمیت و حکومت می‌شود. البته منظور از دولت قوه مجریه نیست، بلکه منظور از حکومت یا government، همه ارکان و نهادهای یک نظام سیاسی، همچون قوای مجریه، مقننه قضاییه است. بنابراین، آنگاه که می‌گوییم جدایی نهاد دین از نهاد سیاست منظور ما جدایی کلیسا از دولت یا جدایی نهاد روحانیت از دولت است. منظور از لائسیسته و سکولاریسم جدایی دو نهاد دین و سیاست (کلیسا و دولت) است، نه جدایی خود دین از سیاست؛ چرا که در مسیحیت این بحث چندان مطرح نبوده که دین مسیحیت بخواهد آموزه‌های سیاسی داشته باشد و به شکل حداکثری در سیاست دخالت کند؛ اما فهم این مسئله در ایران چگونه بوده است؟ در ایران از سکولاریسم یا عرفی‌گرایی، هم جدایی دین از سیاست و هم

۱۶. سیدصادق حقیقت؛ تشیع و عرفی‌گرایی؛ فصلنامه علمی - پژوهشی رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی.

۱۷. محمد ترکمان؛ مدرس در پنج دوره تقنینیه؛ ص ۴۲۰.

15. government

نهاد» الزاماً معنای دین‌ستیزی یا انزوای سیاسی را ندارد. همان گونه که اشاره شد، امر دینی می‌تواند در امر سیاسی دخالت داشته باشد؛ برای مثال، فلسفه، اندیشه یا اخلاق دینی می‌توانند در اندیشه سیاسی و دیگر امور سیاسی وارد شوند؛ همان گونه که مثلاً در فلسفه عمومی یا فلسفه اخلاق وارد می‌شوند. گفتیم که گستره‌ای که امور دینی و امور سیاسی را در بر می‌گیرند، محدود نیست و هم عینی و هم ذهنی است و همه فعالیت‌های اجتماعی و فردی را شامل می‌شوند. جدایی دو نهاد به معنای عدم دخالت آنها در امور هم است، نه عدم ارتباط آنها. بلکه انگلستان رئیس تشریفاتی کلیسای ارتدکس است؛ اما در آن دخالت غیرمعمول ندارد و این عین سکولاریسم است. نمونه دیگر فعالیت‌ها، اندیشه‌ها و اخلاق مسیحی در قالب احزاب امروزی سوسیال مسیحی و دموکرات مسیحی اروپا است؛ در عین حال کشورهای اروپایی لائیک یا سکولار هستند؛ به این معنا که نهاد دین (کلیسا) هیچ دخالتی در نهاد سیاست (دولت) ندارد. این نشان از آن دارد که روند سکولاریزاسیون یا لائیسیزاسیون «امردینی» را از «امر سیاسی» جدا نکرده، بلکه تنها جدایی «نهاد دین» را از «نهاد سیاست» نهاده‌کننده کرده است. در اینجا توجه خواننده تیزبین را به این نکته مهم جلب می‌کنیم که نسبت داشتن دین و سیاست در کشورهای سکولار غربی، با نسبت دین و سیاست در کشورهای ضدسکولاری همانند ایران اسلامی، اساساً به دو معناست. اگر در غرب، دین و سیاست با هم ارتباط دارند، به معنای ارتباط امر سیاسی و امر دینی با تفسیر فوق است؛ اما نسبت داشتن دین و سیاست در ایران اسلامی به این معناست که گزاره‌های دینی در سیاست تعیین‌کننده باشند و تکلیف آن را مشخص کنند؛ امری که در سکولاریسم غربی بی‌معناست. بنا بر تعریف غربی، دین و سیاست با هم مرتبطند؛ اما این به آن معنا نیست که گزاره‌هایی از دین در سیاست وارد شوند یا برای آن تعیین تکلیف نمایند. در نروژ نیز گاه یک کشیش نخست وزیر بوده، اما این مسئله در قالب سکولاریسم رخ داده و اساساً با فهمی که ما از رابطه دو نهاد داریم (همانند مدل ولایت فقیه)، متفاوت است.

گاهی فهم نادرست ما از معنای حوزه خصوصی، همان گونه که وثیق نیز به درستی به آن اشاره دارد، باعث درکی نادرست نسبت به گستره فعالیت دین در نظام «سکولار» یا «لائیک» شده است. حوزه خصوصی به هیچ وجه معنای فردی یا شخصی شدن دین و یا داعیه دینزدایی از جامعه را ندارد. متأسفانه این تصور نادرست، در جامعه ما جا افتاده که سکولاریسم به دنبال خصوصی کردن دین است؛ بنابراین، در معنای «لائیسیته» و «سکولاریسم» جدایی دین از سیاست، به معنای جدایی امر دینی از امر سیاسی، منتفی است. همان گونه که اساساً تصور نمی‌شود، دین بخواهد برای سیاست تعیین تکلیف کند یا گزاره‌های دینی بخواهند به شکل حداکثری در سیاست وارد شوند.

وجود دارد. این درست است که در اسلام طبقه روحانی در اصل و بر اساس آموزه‌های قرآنی و روایی وجود نداشته؛ اما در گذشت تاریخ تحولاتی منجر به شکل‌گیری گونه‌ای از طبقه روحانی به ویژه در تشیع شده است. همان گونه که اشاره شد، اگر بر اساس تعریفی اعتباری، نهاد را هم دارای جلوه عینی و هم جلوه ذهنی بدانیم، آن‌گاه می‌توان از نهاد دین در اسلام نیز سخن گفت. برای مثال، بر اساس نظریه ولایت فقیه، این شخص فقیه است که در رأس حکومت قرار می‌گیرد. طبقه روحانی در مسیحیت تنها بخشی از کلیساست. بخش دیگر آن کتاب و شریعت دین است و منظور از کلیسا در واقع کلیت این هر دو است. پروتستانیسم همچون مذهب کاتولیک طبقه روحانی ندارد؛ بنابراین، معنای نهاد را در اینجا باید مجموع هر دو جنبه ذهنی و عینی در نظر بگیریم. روحانیت در اسلام نیز این کلیت را بر عهده می‌گیرد. سوم آنکه طرح مسئله‌ای ذات‌گرایانه است که بر پایه آن این گونه استدلال می‌شود که اسلام در ذات خود دینی سکولار و این جهانی است؛ در صورتی که مسیحیت آن جهانی است و در امور دنیوی دخالتی ندارد. در بخش دیگر به نقد این مدعا خواهیم پرداخت.

اگر این مبانی را برای استدلال بپذیریم، طرح چند نادرستی رایج در تعبیر واژگان، به فهم آنان یاری خواهد رساند. یکی آنکه، «جدایی دو



وثیق، سکولاریسم و لائیسیته را با رویکردی نتیجه‌گرا معادل هم می‌داند: «دو مفهوم لائیک و سکولار که در فارسی به صورت مترادف به کار می‌روند... در غرب هم به‌ویژه در مباحث علوم سیاسی و اجتماعی به صورت مترادف به کار می‌روند».^{۱۸} دو اصطلاح «سکولار» و «لائیک»، چه در زبان فارسی و چه در زبانهای اروپایی، در بسیاری از موارد به صورت مترادف به کار برده می‌شوند. «اگر پروتستانتیسم در لائیک کردن جامعه و... نقشی دارد، همین توجه به امر این جهان است».^{۱۹}

در عین حال، برقی همان گونه که وثیق به درستی دریافته، به چند خطا دچار می‌شود: اول اینکه طبق یک احتمال واژه «سکولار» را اعم از واژه «لائیک» دانسته است؛ در حالی که چنین تفصیلی و جویی ندارد: «هرچند، گاه برای اصطلاح سکولار معنای وسیع‌تر از لائیک در نظر گرفته می‌شود».^{۲۰} دوم اینکه بین سکولاریسم و لائیسیته نوعی تقدم و تأخر زمانی قائل می‌شود و اولی را پیامد دومی معرفی می‌کند: «سکولاریسم به عنوان یک اصطلاح و یک مکتب فکری سال‌ها بعد و حتی بیش از یک قرن پس از لائیک شدن جوامع اروپایی، پیدا شد».^{۲۱} «سکولاریسم پیامد روند لائیک شدن جامعه است».^{۲۲} در این جا، ایراد وثیق به برقی وارد است: «... سکولاریسم به هیچ رو پیامد لائیسیته نیست».^{۲۳} گویا برقی در این که یکی را «پیامد» دیگری خوانده، دچار درهم آمیزی تعریف تاریخی با معنای اصطلاحی شده است. حتی از منظر تاریخی نیز سکولاریسم نتیجه لائیک شدن جامعه در هیچ کشوری نبوده است؛ چرا که از نظر تاریخی این دو تجربه‌های متفاوت در دو نقطه جغرافیایی بوده‌اند.

سپس تعریفی از محمدرضا نیکفراز مقاله «طرح یک نظریه بومی درباره سکولاریزاسیون» طرح شده است:

«[آن چه] در پیوند تنگاتنگ معانی با آن [سکولاریسم]، لائیسیم است. لائیسیزاسیون زیر چتر مفهومی سکولاریزاسیون می‌گنجد. مراد از آن عمدتاً تصریح جدایی دین و دولت و تأکید ویژه بر این جدایی است. در فارسی امروزین، سکولار و لائیک مترادف هم دانسته می‌شوند، چنان که در معانی برابرگاه می‌گویند روشنفکر سکولار، گاه روشنفکر لائیک. در ایران... می‌توان... متأسف بود که چرا ما در مفهوم‌پردازی ضعیف بوده‌ایم و نمی‌توانیم نامی بامسما داشته باشیم که بتوان آن را هم دوش معنایی سکولاریزاسیون، و به اعتباری لائیسیزاسیون، دانست».^{۲۴}

۱۸. محمد برقی؛ سکولاریزم: از نظر تا عمل؛ ص ۱۷.

۱۹. همان، ص ۷۰.

۲۰. همان، ص ۳۵.

۲۱. همان، ص ۷۸.

۲۲. همان، ص ۱۱.

۲۳. شیدان وثیق؛ لائیسیته چیست؟ ص ۱۶۵.

۲۴. محمدرضا نیکفراز؛ طرح یک نظریه بومی درباره سکولاریزاسیون.

کوتاه سخن آنکه بر پایه دلایل بالا و تمیز معانی مفاهیم، آنچه در جوامع غربی می‌گذرد، نه دین‌ستیزی است و نه انزوای دین، بلکه جدایی دو نهاد است: جدایی کلیسا از دولت. واژگان لائیسیته و سکولاریسم در این کشورها به یقین همین معنای اخیر را دارند. در ایران اما به شکلی دیگر، این واژگان هر دو معنای جدایی دین از سیاست و جدایی نهاد دین از نهاد سیاست را می‌دهند؛ هرچند اولی انسباق به ذهن دارد.

بخش دوم: نقد نقد نظریه‌های ایرانی

شیدان وثیق در قسمت آخر کتاب خود نظریه تنی چند از اندیشمندان ایرانی در باب سکولاریسم و لائیسیته را نقل و نقد کرده است. ما نیز به همان ترتیب به نقل کلام ایشان، نقد وثیق بر آنها و نقدهای احتمالی بر نقدهای وی خواهیم پرداخت.

رویگرد عمده نظریه‌پردازان بومی و پاسخ نویسنده کتاب همان روش معنای تاریخی و ریشه‌شناسی واژه و خلط آن با معنای مطلوب است. به نظر می‌رسد که این روش پیش فرض اولیه‌ای را بنا نهاده که هرچه

نظریه‌ها پیش می‌روند، عدم تفاهم و اجماع اندیشمندان ایرانی را ناممکن‌تر می‌کند! از آنجا که وثیق نیز در مقام منتقد آن نظریه‌ها، با همان روش پاسخ می‌دهد، گرفتار نوعی جبر تاریخی و سلطه‌زبانی و فرهنگی شده و توانایی برون رفت را به آنها نمی‌دهد. برخی نظریه‌پردازان، نمونه‌های تاریخی یا نظام سیاسی مطلوب در کشورهای مورد علاقه خود از نظر سازمان سیاسی را با اشاره‌ای مستقیم یا غیرمستقیم، تبدیل به تعاریف و نظریه‌های عام کرده‌اند. اگر در معنای اصطلاحی اولیه واژگان لائیسیته، سکولاریسم و عرفی‌گرایی تفاهم نظری حاصل شود، آن‌گاه هر نظریه‌پرداز معنای مطلوب خود را می‌تواند، نظریه‌پردازی کند. در این صورت، باب گفتگو و نقد بر پایه اجماع اولیه باز می‌شود. با توجه به اینکه عمده مسئله را در روش‌شناسی می‌توان یافت و تاکنون از این منظر به نقد کتاب پرداخته شده است، اکنون بر پایه استدلال‌های بالا به نقد نظریه‌های ایرانی و نقد شیدان وثیق بر آنها که در فصلی جداگانه از کتاب آمده است، می‌پردازیم. در این بخش، وثیق آرای نظریه‌پردازان ایرانی لائیسیته و سکولاریسم چون محمد برقی، محمدرضا نیکفراز، سید جواد طباطبایی، علی‌رضا علوی‌تبار، عبدالکریم سروش، مراد فرهادپور و مصطفی ملکیان را به خوبی به نقد کشیده است. ما نیز به تحلیل آرای آنها پرداخته و در حد وسع نقد نویسنده را نیز به بوته نقد می‌گذاریم.

آنچه منظور ما از واژگان لائیسیته و سکولاریسم می‌تواند باشد، نه ریشه‌شناسی لغوی آنها به شکل «در زمانی» که بلکه معنای اصطلاحی است که از هم نشینی این واژگان با واژگان دیگر در متن و زمینه خاص (در اینجا حوزه اندیشه سیاسی)، به اختیار برگزیده شده است.

محمد برقی در اثر خود سکولاریسم، از نظر تا عمل، به درستی و برخلاف

گاهی واژه laicite را با اصطلاح secular معادل می‌گیرند که به هیچ وجه درست نیست. مفهوم laicite اصطلاحی فرانسوی است و در آغاز برای بیان نظام حکومتی برآمده از انقلاب فرانسه به کار رفته است. جز فرانسه، مکزیک و با مسامحه ای ترکیه که از این حیث مقلد فرانسه است، هیچ یک از نظام‌های حکومتی اروپای مسیحی را نمی‌توان لائیک خواند.^{۲۸}

ایراد وثیق به طباطبایی، در عین حال که اصل تحلیل او را می‌پذیرد، آن است که «لائیسیته» را به دوالی سه کشور محدود کرده است و این امر از منظری که وی نشان داده است؛ «یعنی از منظر تبیین «لائیسیته» و «سکولاریسم»، چون دو «منطق- فرایند» متفاوت و به لحاظ واقعیت تاریخی، قابل دفاع نیست.^{۲۹} پیش از این موضع وثیق را با توجه بر نقد روش وی به چالش کشیدیم. هرچند بستر تاریخی سکولاریسم و لائیسیته یکسان نبوده؛ اما امروز هر دو، به خصوص در کاربردشان در خصوص کشورهای غیرمسیحی، معنای جدایی دو نهاد دولت و نهاد دین را افاده می‌نماید؛ اما گویا نیکفر به درستی همچون برقی، معنای اصطلاحی آن دو واژه را در نظر دارد. با وجود این، در پس ذهن خود تفاوت‌های تاریخی را هم فراموش نکرده و با احتیاط از «پیوند تنگاتنگ معانی»، و نه از ترادفشان آن‌گونه که برقی توضیح داده، سخن می‌گوید.

شاهد آنکه در جمله بعد، تعاریف شیدان وثیق بین دو تعریف حقیقی تاریخی را در نظر می‌گیرد. از آنجا که به دلیل تاریخی، لائیسیزاسیون تنها جدایی نهاد دین از نهاد دولت بوده؛ اما سکولاریزاسیون نه تنها روند این جدایی را از دولت در برداشته، بلکه باعث رفم در دین هم شده، نیکفر معنایی وسیع‌تر برای سکولاریسم قائل می‌شود و لائیسیزاسیون را «زیر

شیدان وثیق بین دو تعریف حقیقی لائیسیته و سکولاریسم و تعریف مطلوب خود تمایز قائل نشده است. او در بر شمردن ویژگی‌های لائیسیته، ابتدا تعریفی مدرن از آن ارائه می‌دهد که بنا بر ادعا محصول جنبش‌های لیبرال است، یعنی جدایی حوزه عمومی از حوزه خصوصی.

چتر مفهومی «سکولاریزاسیون» قرار می‌دهد. وی همچنین از مشکل یافتن معادلی مناسب و «نامی بامسما» در زبان فارسی برای این واژگان سخن می‌گوید. این مشکل از آنجا ناشی می‌شود که معنای تاریخی، سایه سنگینی بر مفاهیم انداخته و برای «مفهوم پردازی» و معادل سازی، گویا ابتدا باید مذهب شیعه و شرایط سیاسی، اجتماعی و تاریخی ایران را با همین شرایط در کشورهای پروتستان و کاتولیک و مذاهب آنها برابر قرار دهیم تا دریابیم که کدام یک به شرایط ما نزدیک بوده و بر آن اساس واژه و تعریف نزدیک به فرهنگ خود را «مفهوم سازی» یا «بازسازی مفهومی» کنیم. نوعی مفهوم سازی که واژه‌های برگزیده، همه حق مطلب را درباره گستردگی معنایی و تاریخی واژگان

وثیق در نقد بر تعاریف برقی و نیکفر، بر روش ریشه‌شناسی واژه و جستجوی معنای تاریخی واژگان «لائیسیته» و «سکولاریسم» و جدایی معنای و تعاریف آنها اصرار می‌ورزد. وی همچون بخش‌های پیشین کتاب و به تکرار و اصرار، ریشه‌شناسی مفصلی از واژگان «لائیسیته» و «سکولاریسم» ارائه می‌دهد:

«واژه saeculum در کتاب مقدس، ترجمه ی aion یونانی است که نزد هومر «نیروی حیات»، «زندگی»، «طول زمان» را بیان می‌کند... بدین سان، «سکولاریزاسیون» را می‌توان انطباق با سده، زمانه، ایام ما و این دنیا تبیین کرد... و یا سرانجام به مفهوم «گیتیان» و «گیتی‌گرایی» تفسیر کرد... «سکولاریسم»، در وجه سیاسی - اجتماعی که یکی از عرصه‌های آن به شمار می‌آید، فرایند تحول تدریجی و هماهنگ دین (و نهاد کلیسا) و دولت و جامعه مدنی در جهت الزامات «ایام» ماست که در نهایت به «سلطه دین و کلیسا» بر امور سیاسی و اجتماعی پایان می‌بخشد. اما «لائیک»، «لائیسیته» و «لائیسیزاسیون» از خاستگاه دیگری، از مبدئی یونانی، برآمده‌اند.^{۲۵}

سپس وی تجربه تاریخی و فرایندهای شکل‌گیری آنها را بازگو می‌کند^{۲۶} و در انتها، معنای مطلوب خود را به این شکل به آن اضافه می‌کند:

«لائیسیته، در آن معنای تاریخی که به ویژه در فرانسه کسب کرده است، از دورکن تفکیک‌ناپذیر تشکیل می‌شود: ۱. دولت آزادی‌های مذهبی را تأمین و تضمین می‌کند و در امور ادیان و کلیساها - که مستقل از دولت‌اند، دخالت و اعمال نفوذ نمی‌کند. ۲. دولت در حوزه عملکرد خود؛ یعنی در گستره آنچه بخش عمومی (دولتی) می‌نامند که به همگان تعلق دارد، هیچ مذهبی را تبلیغ نمی‌کند و هیچ دینی را به رسمیت نمی‌شناسد.^{۲۷}

در نقد تحلیل وثیق باید یادآور شد: اولاً این معانی برای سکولاریسم و لائیسیته لغوی هستند و همان‌گونه که توضیح داده شد، لازم است بین معنای لغوی و اصطلاحی تمایز قائل شویم. پیش از این در تفاوت‌گذاری میان معنای لغوی و اصطلاحی و همچنین فرایند تاریخی و نتیجه امروزی، به این موارد ایرادهایی وارد کردیم. ثانیاً معنای مطلوبی که وثیق از این واژگان در نظر دارد، مغایر با معنای حقیقی آنهاست. هر کس لازم است معنا و تعریف اصطلاحی را از مدل مطلوب خود جدا کند.

وثیق نسبت به تعریف سید جواد طباطبایی مبنی بر «نامترادف بودن سکولار و لائیک» در کتاب دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران نظر موافق دارد؛ هرچند به آن ایرادهایی را وارد می‌داند:

۲۵. شیدان وثیق؛ لائیسیته چیست؟؛ ص ۱۶۶ و ۱۶۵.

۲۶. همان، ص ۱۶۸ - ۱۶۹.

۲۷. همان، ص ۱۷۰.

۲۸. سید جواد طباطبایی؛ دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط در ایران؛ ص ۲۲۱.

۲۹. شیدان وثیق؛ لائیسیته چیست؟؛ ص ۱۷۲.

در مجموع، به نظر می‌رسد «عرفی» در مقابل «سکولار» و «لائیک»، «عرفی‌گرایی» در مقابل «سکولاریسم» و «لائیسیته»، و «عرفی شدن» یا «عرفی سازی» در برابر «سکولاریزاسیون» و «لائیسیزاسیون»، معادل‌های مناسبی باشند.

در حالی که علیرضا علوی تبار هم معنای اصطلاحی واژه را در نظر می‌گیرد؛ اما تعاریف مطلوب خود را ارائه می‌دهد که خالی از اشکال نیست:

«شاید برابر نهاده فارسی «دین جدایی» برای آن [سکولاریزاسیون] مناسب‌تر از سایر برابر نهادها باشد. کاربردهای مختلف سکولاریسم: ۱. خصوصی سازی دین و جدا کردن آن از زندگی اجتماعی. این کاربرد از سکولاریسم دعوتی است به جدا کردن دین و جامعه. ۲. نگرشی خاص در مورد نسبت میان دین و قدرت سیاسی. ذیل این کاربرد می‌توان از سه کاربرد جزئی ترسخن گفت: ۱. جدایی دین از حکومت، ۲^{۳۸}. جدایی دین از دولت، ۳^{۳۹}. جدایی دین از امور سیاسی، ۴^{۴۰}... با نگاهی به کاربردهای مختلف سکولاریسم و مقایسه آن با ارکان اندیشه دموکراسی می‌توان گفت که تنها یک شکل از سکولاریسم برای داشتن دموکراسی ضروری است، آن شکل از سکولاریسم هم عبارت است از «جدایی دین از حکومت»^{۴۱}.

برابر نهاده‌های فارسی علوی تبار، البته پیشنهادی است که هم باید از طرف کارشناسان زبان فارسی تأیید شود و هم از نظر محتوایی از سوی متخصصان علوم سیاسی و علوم اجتماعی؛ اما درباره کاربردهای آن باید اذعان داشت، خصوصی سازی به آن معنا نیست که دین از زندگی و فعالیت اجتماعی جدا و به امری فردی تبدیل شود. همان طور که وثیق نیز پیش‌تر به درستی یادآور شد، حوزه خصوصی در برابر حوزه عمومی، جامعه مدنی را نیز در بر می‌گیرد. همچنین متذکر شدیم که می‌توان دولت‌های سکولار و یا لائیک دین ستیز را نیز تصور کرد، بنابراین اینکه دین تا چه اندازه اجازه فعالیت در جامعه و در امور سیاسی را داشته باشد، بسته به نوع دولت سکولار است، نه خود واژگان «سکولاریسم» یا «لائیسیته». به بیان دیگر، مفهوم آنها هیچ تضمینی برای دموکراتیک بودنشان نیست. در کاربردهای جزئی تر آن باید اشاره کرد همان گونه که گفتیم این واژگان در معنای اصلی شان مفهوم «جدایی نهاد دین از نهاد سیاست» را به ذهن متبادر می‌کند. در این جا، «نهاد سیاست» حکومت به معنای government است، نه دولت یا state و اساساً «سکولاریسم» و «لائیسیته» معنای «جدایی دین از امور سیاسی» را که علوی تبار آن را جزء «کاربردهای جزئی تر» می‌آورد، نمی‌دهد. کیفیت ارتباط امر سیاسی و امر دینی را قبلاً بررسی کردیم و نیازی به تکرار آن نیست.

مورد نظر را کند. به نظر می‌رسد این کار نه ضرورتی دارد، نه در همه موارد شدنی است. اگر معنای اصطلاحی واژگان و مفهوم امروزی آنها را در متن اندیشه سیاسی در نظر بگیریم، همان روشی که محمد برقی از آن آغاز می‌کند، می‌توانیم در یافتن تعریف و معادلی در زبان فارسی به توافق برسیم که زبان رایج آن را مصطلح کرده است و درک و تفاهمی از معنای آنها به صورت بین‌الذهانی وجود دارد: «لائیسیته یا عرفی شدن به معنی جدا شدن مذهب از نهادهای عمومی و واگذاری آنها به دولت است»^{۳۰} «دو مفهوم لائیک و سکولار... عموماً عرفی ترجمه می‌شوند»^{۳۱}. سکولاریسم یا نظام عرفی یا جدایی دین و حکومت»^{۳۲}. «لائیک در زبان فارسی به «عرفی» و «غیردینی» و سکولار به «عرفی» و... ترجمه شده است»^{۳۳}. «به جای هر دو اصطلاح لائیک و سکولار کلمه «عرفی» را برای آنها به کار می‌بریم؛ و از آن روی که در این نوشته کاربرد سیاسی این مفاهیم مورد نظر است، لذا همه جا مقصودمان از این اصطلاحات، جدایی نهاد دین از حکومت می‌باشد- همان که در غرب تحت عنوان «جدایی کلیسا از حکومت» از آن یاد می‌شود»^{۳۴}. «اگر پروتستانیسم در... آماده کردن (جامعه) برای جدایی دین از حکومت نقشی دارد، همین توجه به امر این جهان است»^{۳۵}. «بدین ترتیب، ملاحظه می‌شود که در غرب، کشورهای مختلف با انگیزه‌های مختلف و از راه‌های مختلف مسیر جدایی کلیسا و نهادهای دینی از حکومت و یا به اصطلاح معروف در ایران، دین از حکومت را پیموده‌اند»^{۳۶}.

مهدی مهدوی، دبیر گروه جامعه‌شناسی دین انجمن جامعه‌شناسی ایران در نشست‌هایی که به مناسبت نقد کتاب لائیسیته چیست؟^{۳۷} شیدان وثیق در روز پنجم خرداد ماه سال ۱۳۸۸ در سرای اهل قلم برگزار شد، عمدتاً به معرفی کتاب پرداخت و در ضمن، اشکالی به دیدگاه‌های طباطبایی و شجاعی زند وارد دانست: «نگاه این افراد در بحث و طرح مسأله لائیسیته، نگاهی متمحور است. آنها می‌گویند در اسلام، روحانیت از ابتدا در امور دنیا مداخله می‌کرده و در نتیجه، سکولاریسم در کشوری مثل ایران یا جوامع اسلامی محقق نمی‌شود. من فکر می‌کنم این برداشت شتاب‌زده‌ای است... این رویکردها را می‌توان رویکردهایی جوهری نامید که من در مقابل، رویکردهای زمینه محور و غیرجوهری را مطرح می‌کنم که به تجربه تاریخی و عینی جوامع توجه دارند»^{۳۷}. در عین حال به نظر نمی‌رسد، دیدگاه امثال طباطبایی جوهرگرایانه، متن محور و دور از واقعیات تاریخی و اجتماعی باشد.

۳۰. محمد برقی؛ سکولاریزم: از نظر تا عمل؛ ص ۱۷.

۳۱. همان، ص ۱۷-۱۸.

۳۲. همان، ص ۱۹.

۳۳. همان، ص ۳۵.

۳۴. همان، ص ۳۹-۴۰.

۳۵. همان، ص ۷۰.

۳۶. همان، ص ۶۵.

۳۷. مهدی مهدوی؛ نقد کتاب لائیسیته چیست؟.

38. separation of religion and government

39. separation of religion and state

40. separation of religion and politics

۴۱. علیرضا علوی تبار؛ سکولاریسم و دموکراسی - مورد جمهوری اسلامی؛ ص ۸۱.

سروش در مقاله خود، «دین و دنیای جدید»، از سکولاریسم چنین تعریفی ارائه می‌کند:

«توصیف غلطی نیست اگر بگوییم که ما در عصر سکولاریسم زندگی می‌کنیم. پیامدهای ساده سکولاریسم این است که دین و دولت از هم جدا بشوند... اینکه سکولاریسم را بر مبنای جدایی دین از دولت تعریف می‌کنند، هم سطحی و هم گمراه‌کننده است. ریشه سکولاریسم خیلی عمیق‌تر از اینهاست. جدایی دین از سیاست در واقع یکی از ابتدایی‌ترین میوه‌هایی است که از شاخه‌های آن درخت (سکولاریسم) می‌توان چید».^{۴۲}

وثیق در بررسی دیدگاه‌های بالا تصریح می‌کند که این واژگان و مشتقات آن «برابری در زبان، فرهنگ، فلسفه، دین، سنت، سیاست، جامعه و تاریخ ایران ندارند و نمی‌توانند داشته باشند».^{۴۳} در صورتی که اگر معنای اصطلاحی را در نظر بگیریم، نه تنها این امر شدنی است، بلکه برای خروج از این بن‌بست ضروری به نظر می‌رسد. وی تلاش‌هایی که در برگردان این مفاهیم به فارسی صورت گرفته را «نه تنها نادقیق و نارسا» می‌داند، بلکه از دیدگاه او «اصولاً غلط هستند؛»^{۴۴} «به ویژه برابری‌های مرسوم چون «عرف»، «عرفی» و «عرفیت». این در حالی است که اگر بنا بر ترجمه باشد، بهترین ترجمه سکولاریسم «عرفی‌گرایی» است، نه آنچنان که نویسنده می‌گوید «عرف» و مانند آن. سپس خود معنای لغوی عرف را در زبان عربی این‌گونه تعریف می‌کند: «در زبان عربی چیزی را گویند که معروف، مشهور و آشناست. جزء سنت و عادت «سکولار» و «سکولاریسم» را «عرف» نمی‌گویند. وی بر اساس همین روش استدلال، بدین شکل نتیجه‌گیری می‌کند: «عرف» در مفهومی که در فرهنگ و تاریخ ایران کسب کرده، نه قادر است مضمون شناخته‌شده تاریخی «لائسیسته»؛ یعنی دو اصل «جدایی دولت و دین» و «آزادی‌های مذهبی در جامعه مدنی» را بیان کند و نه می‌تواند ترجمان مضمون «سکولاریسم»، یعنی «این‌زمانی» شدن حوزه‌های مختلف اجتماعی، «دنیوی» شدن دین و تحول تدریجی و هماهنگی ارکان جامعه به سوی «خروج از سلطه دین» باشد. وی در ادامه استدلال می‌کند که ««عرف»... ضرورتاً غیردینی نیست؛ زیرا می‌تواند از ادیان، آیین‌ها و سنن پیشین با خصلتی دینی برآمده باشد»^{۴۴} و از نیکفرچنین تأییدی را ذکر می‌کند: «عرف به معنای آن چیزی است که... شرع آن را امضا می‌کند، تحمل می‌کند یا درصد تغییر آن برمی‌آید. چنین چیزی لزوماً سکولار نیست و می‌تواند از سنت دینی و دین‌خویی دیگری جز دین مرکز آمده باشد».^{۴۵}

در نقد این اشکال‌ها بر معادل «عرف» و «عرفی‌گرایی» سه نکته را می‌توان به میان کشید:

نخست آنکه معنای لغوی سکولوم (سده، دوران صدساله) و سکولار (این‌زمانی، این‌جهانی) همان اندازه می‌تواند برای «سکولاریسم» (دنیوی شدن دین) بعید باشد که معنای لغوی «عرف» (سنت، عادت، مرسوم و رایج) برای «عرفی‌گرایی». دوم آنکه وجود عرف در کنار دین در همه فرهنگ‌ها نشان از همزیستی دارد. عرف می‌تواند حیطه‌ای را در برگیرد که دین در آن سکوت کرده یا برای آن پاسخی نداشته باشد. بر خلاف ادعا «امضا شرع» و یا «تحمل» قطعاً نشان از تأیید دینی ندارد. در برخی موارد، عرف می‌تواند در مقام رقیب و حتی در مواردی معاند با دین قرار گیرد. اینکه عرف می‌تواند «از سنت دینی و دین‌خویی دیگری» آمده باشد، از ویژگی‌های این چنین فرهنگی حکایت دارد؛ در

حالی که می‌توان نمونه‌های امروزی بسیاری نام برد که از فرهنگی روشنگر، عقل‌گرا، معتقد به تساهل و تسامح و احترام‌گذار به حقوق بشر نیز سخن گفت. «سنت» به خودی خود بار ارزشی منفی ندارد. نتیجه «سنت روشنگری» نهادینه شدن «فرهنگ روشنگری» است. سوم آنکه در مفهوم واژه «عرف»، خصلت و اراده انسانی وجود دارد. در حالی که شریعت، قوانین و اخلاق دینی خصلتی الهی دارند و برای آنها سرچشمه‌ای الهی قائلیم. عرف را

سنتی تعیین می‌کند که ریشه در زندگی و روابط بشری دارد و سرچشمه آن انسانی است. نکته آخر این است که مقصود از عرفی‌گرایی، اساساً خود عرف با آن معنای محدودش نیست و به هر حال، باید معادلی را برگزید که کمترین مشکل را داشته باشد. به تعبیر امام علی (ع)، عاقل کسی نیست که بتواند خیر را از شر تشخیص دهد، بلکه عاقل کسی است که شر کم‌تر را از خیر بیشتر تمایز دهد.^{۴۶} بنابراین، به نظر می‌رسد واژه «عرفی‌گرایی» برای رساندن مقصود، دولتی که قوانین خود را از عرف و نه بر اساس قوانین شریعت، می‌تواند مناسب باشد.

نقد دیگر وثیق بر سه گفته اخیر که آن را «خطای بزرگ دیگر» می‌خواند، به گمان او «اختلاط «سکولاریسم» و مقوله «جدایی دولت و دین» است».^{۴۷} وی تأکید می‌کند: «در سکولاریسم دولت و نهادهای عمومی

از دیگر آشفته‌گی‌های معنایی و تعاریفی که به تصور دین‌ستیزی ماهوی واژگان سکولاریسم، لائسیسته و عرفی‌گرایی می‌انجامد، در فهم و تمییز دو مفهوم «جدایی دین از سیاست» و «جدایی نهاد دین از نهاد سیاست» ریشه دارد. بحث درباره این مسئله، به ویژه برای فضای فرهنگ سیاسی ما، می‌تواند بسیاری از سوءتعبیرهای تاریخی و دغدغه‌های امروزی حوزه اندیشه سیاسی را بر طرف کند.

۴۶. لیس العاقل من يعرف الخیر من الشرولکن العاقل من يعرف خیرالشرین (شرح نهج البلاغه ابن ابی‌الحدید، ج ۶، ص ۳۲۱ و بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۶).
۴۷. همان، ص ۱۷۶.

۴۲. عبدالکریم سروش؛ دین و دنیای جدید؛ تهران: ص ۸۹ - ۹۰.

۴۳. شیدان وثیق؛ لائسیسته چیست؟؛ ص ۱۷۶.

۴۴. همان، ص ۱۷۶.

۴۵. همان، ص ۱۷۶.

همه چیز در عصر جدید...»^{۵۵} این ایراد وثیق، فروکاستن، نسبت به تعاریف سروش وارد است؛ اما درباره عقلانی بودن سکولاریسم باید نکته‌ای را توضیح داد. پیش از این در بخش اول کتاب، وثیق می‌گوید «لائسیسته با عقل‌گرایی همسان نیست»؛^{۵۶} و در جایی دیگر «قرارداد» را یکی از «بنیادهای فلسفی لائسیسته» می‌داند.^{۵۷} تذکر این نکته لازم است که قرارداد بر عقل‌گرایی تکیه می‌زند؛ یعنی باور به عقل و این پیش‌فرض که طرفین قرارداد عقلانی تصمیم می‌گیرند و نیازی به قیم ندارند. تا جایی که به تصمیم و عمل عقلانی در انسان اعتقادی نباشد، به منعی بیرون از اراده انسانی برای تعیین سرنوشت نیاز دیده می‌شود. در غیر این صورت، انسان‌های عاقل بر پایه قرارداد، دولت و قوانین آن را شکل می‌دهند، بدون نیاز به قیمومیت دین و شریعت دینی؛ بنابراین، لازمه لائسیسته به نوعی اعتقاد به عقل‌گرایی است؛ اما نه ضرورتاً از نوع «محض» آن و نه آن‌گونه که وثیق به درستی به سروش انتقاد می‌کند، «نفع‌طلبی» و «فروکاستن این پدیده به «دنای کوچک» انسان «جدید» «متصرف» در برابر عالم «انسان دیندار» متوسل «به حضور خداوند». بنابراین، به گفته وثیق، «سکولاریزاسیون» به هیچ‌رو، به معنای «راسیونالیسم» مطلق، «علمانیت» محض و «دین‌زدایی» از جامعه، آن‌طور که سروش تعبیر می‌کند، نیست...»^{۵۸} و آن چنان که سروش می‌گوید، سکولاریسم «رقیب و جانشین مذهب» بودن، «بدتر از مذهب بودن»، «رنگ دینی را از اندیشه زدودن، «اخلاق را از اندیشه خدا» عاری و فارغ کردن و یا «فقط از سود و زیان افعال» سخن گفتن... نیست. به عکس، در اینجا، صحبت از «اصلاح و انطباق و امروزی شدن دین» می‌شود؛ و در این جا، فاعل و مفعول «سکولاریزاسیون»، همانا خود دین است. این معنای دوم دین و دیگر جنبه مهم آن است؛ یعنی «این جهانی شدن دین».^{۵۹}

تفسیر دیگر، دیدگاه سیدجواد طباطبایی است که در «سکولاریسم»، به گفته وثیق، تنها به جنبه «دنیوی شدن مسیحیت» توجه می‌کند:

«نکته اساسی در تمایز میان اسلام و مسیحیت این است که مسیحیت، به گونه‌ای که در نخستین سده‌های تاریخ این دین تدوین شد، برخلاف 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 تعالی با آخرت مورد توجه قرار دهد.»^{۶۰} «اسلام برخلاف مسیحیت، دین دنیا هم بود. با توجه به تعبیری که در مورد مسیحیت به کار گرفته شد، می‌توان گفت که کوشش برای secularisation اسلام -

از دین و کلیسا هرگز جدا نمی‌شوند».^{۴۸} در تحلیل این ادعا، جدا کردن «نهاد دین» از «دین» ضروری است. این گفته درست است که در کشورهای پروتستان «پیوند دولت و نهادهای عمومی با دین و کلیسا هرگز قطع نمی‌شود».^{۴۹} اما شریعت و قوانین دین در دولت و قوانین موضوعه دخالتی ندارند و مقصود ما از «جدایی نهاد دین» دقیقاً همین مطلب است.

این انتقاد وثیق، اما به گفته‌های سروش و علوی تبار وارد است: «سکولاریسم» و «لائسیسته» به هیچ‌رو نمی‌خواهند دین را از «سیاست» «جدا» کنند (بنا به گفته عبدالکریم سروش) و یا دین را «خصوصی» سازند و از زندگی اجتماعی جدا کنند (بنا به گفته علوی تبار). «جدایی دولت از دین»، نه به معنای ممانعت از فعالیت سیاسی آزاد دین باوران است و نه به مفهوم «دعوت به جدا کردن دین از جامعه».^{۵۰}

در بخشی دیگر از کتاب، وثیق برداشت‌های یک‌سویه از مفهوم «سکولاریزاسیون»، نزد نظریه‌پردازان ایرانی را بررسی می‌کند:

«... نزد صاحب‌نظران ایرانی ما، ... یکی، برداشت عبدالکریم سروش است که «سکولاریسم» را در «دین‌زدایی» و «عقل‌باوری» عصر جدید خلاصه و محدود می‌کند (سروش، همان). «پس سکولاریسم عبارت شد از توجه کردن به این عالم ماده و چشم برگرفتن از مراتبی که ورای این حیات تنگ مادی ما قرار دارد».^{۵۱} «سکولاریسم همه انگیزه‌ها را غیردینی

می‌کند، از جمله انگیزه‌های سیاسی، انگیزه‌های آموزشی و اصولاً هر انگیزه‌ای را».^{۵۲} «در مغرب زمین، ... اولاً سعی کرده‌اند آفت‌هایی را که از تصرفات عاملان و متولیان دین پدید می‌آید حذف کنند، ثانیاً به عقل رجوع کنند، آن هم عقل جمعی».^{۵۳} «سکولاریسم چیزی نیست جز علمی و عقلانی شدن

تدبیر اجتماع ... «علمانیت» به معنای «علمی بودن یا علمی شدن» را دقیق‌ترین ترجمه سکولاریسم دانست».^{۵۴}

به این سان، عبدالکریم سروش معنا و مبنای «سکولاریسم» را به یکی از دامنه‌های آن فرو می‌کاهد: «غیردینی»، «علمی» و «عقلانی» شدن

گاهی فهم نادرست ما از معنای

حوزه خصوصی، همان گونه که

وثیق نیز به درستی به آن اشاره

دارد، باعث درکی نادرست نسبت

به گستره فعالیت دین در نظام

«سکولار» یا «لائیک» شده است.

حوزه خصوصی به هیچ وجه معنای

فردی یا شخصی شدن دین و یا

داعیه دین‌زدایی از جامعه را ندارد.

۴۸. همان، ص ۱۷۶.

۴۹. همان، ص ۱۷۶.

۵۰. همان، ص ۱۷۷.

۵۱. عبدالکریم سروش؛ دین و دنیای جدید؛ ص ۷۹.

۵۲. همان، ص ۹۲ - ۹۳.

۵۳. همان، ص ۸۶.

۵۴. همان.

۵۵. شیدان وثیق؛ لائسیسته چیست؟؛ ص ۱۸۰.

۵۶. همان، ص ۲۲.

۵۷. همان، ص ۵۰.

۵۸. همان، ص ۱۸۱.

۵۹. همان، ص ۱۸۱ - ۱۸۲.

۶۰. سیدجواد طباطبایی؛ دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط در ایران؛ ص ۳۱۹.

سپس، وثیق به طرح ایراد اساسی خود به طباطبایی و محمد حنفی می‌پردازد که ایرادهایی به جا هستند:

«اولاً، سید جواد طباطبایی سکولاریزاسیون را به یکی از دامنه‌های آن، یعنی «دنیوی شدن مسیحیت» یا «سکولاریزاسیون مسیحی»، تقلیل می‌دهد. ثانیاً، طباطبایی «سکولاریزاسیون مسیحی» مورد تأکید به سزای خود را نیز صرفاً در فرایند گذار از قلمرو قدسانی به قلمرو دنیوی خلاصه می‌کند؛ بی آنکه مضامین چندگانه و مختلف آن را در غروب مورد تأمل قرار دهد. در نتیجه، او با ساده‌پنداری شگفت‌انگیزی می‌تواند مدعی شود که مسئله‌ای به نام سکولاریزاسیون در ایران (یا در جهان اسلام) وجود ندارد.^{۶۷}»

به بیانی دیگر، در خصوص مدعای طباطبایی:

«توجه به چند نکته دیگر لازم به نظر می‌رسد: اولاً لازم است بین دو معنای لغوی و اصطلاحی سکولاریزاسیون تفاوت قایل شویم. درست است که اسلام، برخلاف مسیحیت، از ابتدا ما را به دنیا فرا خوانده و از زهد منفی پرهیز داده؛ اما این معنای سکولاریزاسیون دین اسلام نباید با مبحث سکولاریسم در سیاست (جدایی دین از سیاست و جدایی نهاد دین از نهاد سیاست) خلط شود. می‌توان تصور نمود که حکومت پیامبر (ص) از طرف خدا باشد؛ اما در عین حال، به دنیا به این معنا توجه کند. به بیان دیگر، ولایی (و غیرسکولاریستی) بودن حکومت با سکولاریزاسیون آن (به معنای نفی زهد و توجه به دنیا) منافاتی ندارد. نکته دوم این است که تدقیق در بستر شکل‌گیری واژگان، هرچند به فهم دقیق تر موضوع کمک می‌کند؛ اما با کاربرد تخصصی آن در یک حوزه دانش تنافی ندارد. اگر به دقت به کیفیت شکل‌گیری اصطلاح سکولاریسم توجه کنیم، همان گونه که طباطبایی اشاره دارد، تفاوت زیادی بین اسلام و مسیحیت مشاهده می‌شود؛ اما در حوزه علوم اجتماعی و علوم سیاسی وقتی از این اصطلاح سخن به میان می‌آید، جدایی نهاد دین از نهاد سیاست قصد می‌شود.^{۶۸}»

وثیق نمونه سوم دیگری ارائه می‌دهد که به گفته او از جمله «نظریه‌پردازی‌های یک جانبه روشنفکران ایرانی» است که در رساله «نکاتی پیرامون سکولاریسم» به قلم مراد فرهادپور آمده است. وی تفسیر فرهادپور را یک سوپه‌نگری و تقلیل فرایند سکولاریزاسیون به «سلب مالکیت از کلیسا» چون «جوهر تاریخی» می‌داند:

«مقصود از سکولاریزاسیون توضیح و توصیف انتقال

که دست‌کم صدساله است - اگر بتوان گفت: «سالبه به انتفاء موضوع» است؛ زیرا secularisation اسلام در درون اوست و اسلام نیازی به آن نداشته است... اسلام از همان آغاز secular بود.^{۶۱}»

در ایراد به این مدعای طباطبایی، وثیق پاسخ محمدرضا نیکفر به او و حسن حنفی، روشنفکر معاصر مصری را که گفته است: «اسلام در ذات خود دینی است سکولار، از این رو به یک سکولاریسم اضافی برگرفته از تمدن غربی نیاز ندارد.»^{۶۲} قانع‌کننده نمی‌داند؛ «زیرا این پاسخ، خود، همچنان بردرک یک سوپه‌ای از «سکولاریسم» استوار است و افزون بر این می‌خواهد تنها با سلاح «سکولاریزاسیون» به جنگ مخالفان یا منتقدان آن در جهان اسلام رود، کاری که از این طریق، ناممکن است.^{۶۳}»

«سکولاریزاسیون فرع مسئله تکوین دولت مدرن است. این نکته یک واقعیت اساسی تاریخی را بیان می‌کند... اگر مفهوم‌های سکولار و سکولاریزاسیون را دقیق و همه‌جانبه به کار بریم، این هر دو سخن (گفته حسن حنفی و سید جواد طباطبایی درباره سکولاریزاسیون) را باید بی‌معنا یا دست‌کم شگفت‌انگیز اعلام کنیم؛ چون از نکته روشی بالا این نتیجه را می‌گیریم که مسئله سکولاریزاسیون را باید در اصل در پیوند با موضوع صورت‌بندی دولت مدرن بررسی کنیم، نه دین. سخن حنفی در این مورد که «اسلام در ذات خود دینی است سکولار» بدان می‌ماند که بگوییم اسلام در ذات خود فرآورده دولت مدرن است.^{۶۴}»

به نظر وثیق، استدلال نیکفر «از آن جهت نمی‌تواند راهگشا و رضایت‌بخش باشد که محور تعبیر و تفسیر صرفاً مدرن‌گرایانه‌ای از سکولاریسم و سکولاریزاسیون است؛ به این معنا که پدیدار را در یکی از دامنه‌ها و معنایش «تقلیل» می‌دهد.^{۶۵} در ادامه وثیق بدون جداکردن معنای لغوی از معنای اصطلاحی و با در نظر گرفتن معنا بر پایه فرایند تاریخی می‌افزاید: «از این گذشته، به علت ابهام سکولاریزاسیون و چندمعنایی این مقوله که جنبه دینی آن یکی از مبانی‌اش به شمار می‌آید، مسئله مناسبات دولت و دین در «جهان اسلام» (و در ایران) را نمی‌توان صرفاً، با سلاح مفاهیمی چون سکولاریسم و سکولاریزاسیون حل و فصل کرد. از این رو است که به باور ما، در حوزه مناسبات دولت و دین و مسئله جدایی آن دو، جدل با سلاح مفهومی لائیسیتِه، بسی کاراتر و برنده‌تر خواهد بود.»^{۶۶} در حالی که به نظر می‌رسد تفاوت این دو در اینجا و از این روش کارساز نیست، بلکه همان گونه که پیش‌تر اشاره شد، جداکردن معنای لغوی از معنای اصطلاحی کارگر خواهد بود.

۶۱. همان، ص ۳۲۴.

۶۲. شیدان وثیق؛ لائیسیتِه چیست؟؛ ص ۱۸۴.

۶۳. همان، ص ۱۸۴.

۶۴. محمدرضا نیکفر؛ طرح یک نظریه بومی درباره سکولاریزاسیون؛ ص ۱۳.

۶۵. شیدان وثیق؛ لائیسیتِه چیست؟؛ ص ۱۸۵.

۶۶. همان، ص ۱۸۶.

۶۷. همان، ص ۱۸۸.

۶۸. سیدصادق حقیقت؛ تشیع عرفی‌گرایی.

فرهنگی ما» می‌داند:

«جایگاه واقعی تاریخی پرسش سکولاریزاسیون و پاسنگویی به آن در ایران امروز پرسمان آزادی، عدالت و پیشرفت است... وجود پدیده‌ای به نام قانون و نظام قانونی، لغو مجموعه‌ای از امتیازهای سنتی، وجود دستگاه آموزش متمایز از نظام حوزوی، مراقبت نسبی بر امر گردش پول، تمرکز اعلام شده قدرت قهری در دست دولت، حضور نسبی زنان در جامعه، چیرگی نسبی بر نظام خان‌خانی و بسیاری چیزهای دیگر، بنا بر زاویه دید گشوده شده، نمودهای سکولاریزاسیون هستند... اگر زمانی می‌توانستیم بگوییم سکولاریزاسیون در نزد ما با یک کلمه معناشدنی است و آن معنا کلمه قانون است».^{۷۲}

از این برداشت، وثیق سه ایراد اساسی می‌گیرد که ایراد دوم بیشتر از همان جنس ایراد اول است:

«ایراد اول: تعریف بسیط و ولنگ و وازی است که محمدرضا نیکفر از «سکولاریزاسیون» ارائه می‌دهد؛ اختلاطی است که نویسنده بین مبانی متنوع و گسترده مدرنیته چون آزادی، پیشرفت، حقوق بشر، دولت، قانون... و مقوله محصور و محدود سکولاریزاسیون انجام می‌دهد. سرانجام، ایراد سوم ما این است که مفهوم سکولاریزاسیون چنان توانا و شفاف نیست که به یاری آن بتوان «نظریه مدرنیته» ایرانی (و حتی نظریه جدایی دولت و دین را تبیین و تدوین کرد».^{۷۳}

هرچند ایرادات وثیق به نیکفر کاملاً وارد به نظر می‌رسد، با این حال همین انتقادات به روش وی در تعریف واژگان معتبر است. پیش از این گفتیم که وثیق در جای جای کتاب معنای مطلوب و اختیاری خود را در تعریف وارد کرده، گاه آنها را با «تضمین و تأمین آزادی... برای همه اعتقادات اعم از مذهبی و غیرمذهبی» می‌داند یا جامعه مدنی را از الزامات آن می‌شمارد و گاه دین ستیز نبودن سکولاریسم و لائیسیته را جزء ویژگی‌های آن برمی‌شمرد. همچنین در نقد گفته‌های نیکفر باید گفت: مسئله آزادی زن تنها در جدایی نهاد دین از نهاد سیاست مطرح نیست. آزادی زن یا برابری زن و مرد، الزاماً تابع دین نیست، بلکه زن ستیزی یا نابرابری زن و مرد می‌تواند از فرهنگ مردسالار جامعه ناشی شود. در جدایی دو نهاد، تضمینی برای از میان رفتن مردسالاری نیست؛ همان طور که ضامن مردم‌سالاری، آزادی و رواداری دینی یا فرهنگی، حقوق بشر و حاکمیت قانون نیست. همان گونه که پیش از این بیان شد، سکولاریسم یا لائیسیته می‌تواند اقتدارگرا^{۷۴} یا توتالیتر (تمامیت‌خواه)^{۷۵} باشد. به ویژه در حیطه فرهنگی ما، آنجا که دغدغه

سرزمین‌هایی به زیر سلطه اقتدارات سیاسی غیرروحانی بود که پیش‌تر تحت نظارت کلیسا قرار داشت... ایدئولوژی سکولاریسم به منزله جزئی از ایدئولوژی روشنگری تدوین شد... فقط در فرانسه بود که تقابل فلسفه روشنگری با کاتولیسم اهمیتی مرکزی یافت و زمینه را برای نزاع سکولاریسم و روحانیت‌گرایی فراهم آورد».^{۶۹}

به تعبیر وثیق، در عبارت نه چندان سلیس بالا، درست‌تر آن است که به جای «سرزمین‌ها» بخوانیم «زمین‌ها» یا «املاک»!^{۷۰} از نظر محتوایی، ایراد وثیق به فرهادپور در کوشش وی در تبیین «جوهری تاریخی» و «مضمونی اقتصادی» برای این پدیده و نادیده گرفتن مضامین دیگری که در این کتاب سعی در دفاع از آنها داشته، خلاصه می‌شود. به عقیده وی، فرهادپور به نادرستی از جوهر تاریخی سکولاریزاسیون سخن گفته است: «مفهوم سکولاریزاسیون به معنای «دنیوی کردن املاک کلیسا» پیچیده‌تر، متنوع‌تر و چندجانبه‌تر از آن چیزی است که نزد مراد فرهادپور در سلب مالکیت کلیسا با مضمونی اساساً اقتصادی و در متن «گذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری» و «ظهور جامعه بورژوازی» متجلی می‌شود».^{۷۱}

بر پایه دلایل بالا و تمیز معانی

مفاهیم، آنچه در جوامع غربی

می‌گذرد، نه دین‌ستیزی است و نه

انزوای دین، بلکه جدایی دو نهاد

است: جدایی کلیسا از دولت.

در ایران اما به شکلی دیگر، این

واژگان هر دو معنای جدایی دین از

سیاست و جدایی نهاد دین از نهاد

سیاست را می‌دهند؛ هر چند اولی

انسباق به ذهن دارد.

است. این روش همان گونه که پیش از اشاره شد، با معنای امروزی و اصطلاحی آنها در حوزه اندیشه سیاسی کاملاً همخوانی ندارد. باید توجه داشت در اینجا و به اقتضای بحث که در زمینه نظریه پردازی و برابری واژه در اندیشه سیاسی است، روش مفهوم-نتیجه کارایی بیشتر دارد.

نویسنده در بخش دیگری از کتاب، ذیل عنوان «برداشت‌های بسیط و اختیاری از سکولاریسم و لائیسیته، نظریه محمدرضا نیکفر در مقاله «طرح یک نظریه بومی درباره سکولاریزاسیون» را برداشتی بسیط و اختیاری می‌داند. نیکفر روش مقاله خود را «بازاندیشی مفهوم سکولاریزاسیون از درون موقعیت وجودی - تاریخی کنونی انسان خطه

۷۲. همان.

۷۳. همان، ص ۱۹۶ - ۱۹۷.

74. authoritarian

75. totalitarian

۶۹. مراد فرهادپور؛ نکاتی پیرامون سکولاریزم.

۷۰. شیدان وثیق؛ لائیسیته چیست؟ ص ۱۸۹.

۷۱. همان، ص ۱۹۱ - ۱۹۲.

ترتیب، «سکولاریسم (وبه طریق اولی لائیسیتِه) نافی هرگونه حکومت دینی است، صرف نظر از شکل انتخابی دموکراتیک حکومت آن که نه موضوع لائیسیتِه است و نه سکولاریسم. البته، می توان پیوند ارتباطی میان سکولاریسم و دموکراسی پیدا کرد. خروج از قیومیت دین (در سکولاریسم و لائیسیتِه) وجهی از فرایند قدرت گیری مردم در اداره امور خود (در دموکراسی) به شمار می آید. با این همه، سکولاریسم و دموکراسی لازم و ملزوم یکدیگر نیستند. سکولاریسم بدون دموکراسی می تواند وجود داشته باشد، همچنان که دموکراسی هم بدون سکولاریسم می تواند باشد؛ اما بدون تردید به صورتی محدود و ناقص!». ^{۷۸}

به بیانی دیگر، در خصوص بحث ملکبان برای اثبات سکولاریسم، افزون بر اشکالی که در نوع استدلال وجود دارد ^{۷۹} بین دموکراسی و سکولاریسم به شکل عجیبی خلط شده است. خواست اکثریت مقتضای دموکراسی است، نه سکولاریسم. نه هر سکولاریسمی مبتنی بر خواست اکثریت است و نه هر نوع دموکراسی الزاماً مبتنی بر سکولاریسم. عرفی گرای می تواند مبتنی بر اقتدارگرایی و توتالیترانیسم باشد، همان گونه که حداقل طبق برخی قرائت ها، نوعی دموکراسی می تواند دینی و غیرسکولاریستی باشد. سکولاریسم در نقطه مقابل حکومت دینی قرار دارد؛ چرا که در حکومت دینی، مسائل حکومتی بر اساس شریعت تنظیم میشود و در حکومت عرفیگرا، آزاد از آن. دموکراسی و خواست اکثریت است که می تواند با حکومت دینی جمع شود. ^{۸۰}

نتیجه

کتاب شیدان وثیق، «لائیسیتِه چیست؟»، کتابی مختصر و مفید و نقادانه و عالمانه است که خواندن آن به دانش پژوهان این موضوع توصیه می شود. این کتاب اما، با همه جامع بودن در بررسی تعریف معنای واژگان سکولاریسم و لائیسیتِه، دچار آشفتگی و عدم انسجام روش شناسی است. این نقصان را از دو منظر می توان بررسی کرد: نخست آنکه رویکرد روش شناسی وی با اهداف بومی ما که نظریه پردازی و معادل سازی است، همخوانی ندارد. شاید به دست دادن اطلاعات تاریخی دقیق در این زمینه مفید واقع شود؛ اما اصرار بر نگاه فرایندگرا و تاریخی، انعطاف در نظریه پردازی و معادل سازی را دشوار می کند. دیگر آنکه، یک دست نبودن روش شناسی در تعریف واژگان و درهم آمیزی معنای اختیاری و مطلوب با آنچه معنای حقیقی واژه است، تعاریف و معانی گسترده و خاصی به واژه می دهد که هرگونه مصالحه ضمنی و پایه ای را ناممکن می کند.

وثیق می بایست میان معنای لغوی و معنای اصطلاحی واژگان سکولاریسم و لائیسیتِه تمایز قائل می شد. وی با محدود کردن خود

نیکفر در مقام نظریه پرداز است، شاید جدایی دو نهاد گام واپسین نباشد. اختلاط مفاهیم، همان گونه که وثیق نیز اشاره می کند، نوع دیگری از آشفتگی نظری به وجود می آورد که در نوشته های مصطفی ملکبان و علی رضا علوی تبار نیز می توان یافت. ملکبان چنین می نویسد:

«آنچه تا اینجا گفتم دفاعیه ای بود از سکولاریسم. این دفاعیه طبعاً به معنی مخالفتی است با حکومت دینی به معنایی که گفتم. قصد دوم من این است که نشان دهم با وجود همین مبانی سکولاریسم، حکومت دینی در شرایط خاصی می تواند پدید آید، به گونه ای که با مبانی سکولاریسم که ذکر کردم، ناسازگار نباشد... آن شرایط کدامند؟ یک شرط این است که وقتی در جامعه ای اکثریت افراد (و در صورت ایده آل و آرمانی، همه) بگویند، ما در عین اینکه می دانیم باورهای دینی بالفعل قابل تحقیق نیستند و هیچ دلیلی بر صدق و کذبشان وجود ندارد، به این باورها دلبستگی داریم و همان ها را مبنای حکومت خود می دانیم و می خواهیم در جامعه ای که خودمان آن را می سازیم، باورهای دینی مبنای تصمیم گیری های جمعی باشد. در این صورت، می توان حکومت دینی داشت که بر مبنای باورهای دینی است، به نحوی که با سکولاریسم هم ناسازگاری نداشته باشد؛ چون مردم هم می گویند، ما همین را می خواهیم». ^{۷۶}

همچنین، علوی تبار در رساله «سکولاریسم و دموکراسی» می نویسد:

«تنها یک شکل از سکولاریسم برای داشتن دموکراسی ضروری است. آن شکل از سکولاریسم هم عبارت است از جدایی دین از حکومت... اگر دینی شدن حکومت به معنای «حق ویژه و مشروعیت ابدی» باشد، نمی توان حکومت دموکراتیک و در عین حال دینی داشت. سکولاریسم به این معنا برای دموکراسی ضروری است». ^{۷۷}

ایراد وثیق به دیدگاه های اخیر این است که ملکبان و علوی تبار، به حکم پذیرش اکثریت و دموکراسی، در پی سازگار کردن دو متناقض یعنی سکولاریسم و حکومت دینی اند. در حالی که می دانیم در این سازگاری وهمی و پنداری، حتی با پشتوانه رأی اکثریت که تنها معیار و ملاک می شود، نه از دموکراسی به معنای حقیقی کلمه خبری خواهد بود و نه از سکولاریسم و به طرق اولی از لائیسیتِه... .

اینجا از یک سو، دو مقوله با هم خلط می شوند، سکولاریسم و دموکراسی (یا مشروعیت مردمی حکومت) و از سوی دیگر، با سازگار خواندن سکولاریسم و حکومت دینی، خطای فاحشی صورت می گیرد. به این

۷۸. شیدان وثیق؛ لائیسیتِه چیست؟؛ ص ۱۹۸ - ۲۰۱.

۷۹. سیدصادق حقیقت؛ تشیع و عرفی گرایی.

۸۰. همان.

۷۶. مصطفی ملکبان؛ سکولاریسم و حکومت دینی؟!؛ ص ۲۵۷.

۷۷. علیرضا علوی تبار؛ سکولاریسم و دموکراسی - مورد جمهوری اسلامی؛ ص ۸۲.

کتابنامه

- برقی، محمد؛ سکولاریزم: از نظر تا عمل؛ تهران: نشر قطره، ۱۳۸۱.
- ترکمان، محمد؛ مدرس در پنج دوره تقنینیه؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷.
- حقیقت، سیدصادق؛ تشیع و عرفی گرایی؛ فصلنامه علمی - پژوهشی رهیافتهای سیاسی و بین‌المللی، ش ۱۸ (تابستان ۱۳۸۸).
- سروش، عبدالکریم؛ «دین و دنیای جدید»، در کتاب: سنت و سکولاریسم؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۲.
- _____؛ «معنا و مبنای سکولاریسم»؛ مجله کیان، شماره ۲۶، ۱۳۷۴.
- طباطبایی، سیدجواد؛ دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط در ایران؛ تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۰.
- علوی تبار، علی رضا؛ «سکولاریسم و دموکراسی - مورد جمهوری اسلامی»؛ مجله آفتاب، شماره ۳۳، ۱۳۸۲.
- فهادپور، مراد؛ «نکاتی پیرامون سکولاریزم»؛ مجله کیان، شماره ۲۶، ۱۳۷۴.
- ملکیان، مصطفی؛ «سکولاریسم و حکومت دینی؟!»؛ در کتاب: سنت و سکولاریسم؛ مؤسسه صراط، ۱۳۸۲.
- مهدوی، مهدی؛ «نقد کتاب لائیسیته چیست؟»، <http://www.isa.org.ir/node/966>
- نیکفر، محمدرضا؛ «طرح یک نظریه بومی درباره سکولاریزاسیون»؛ مجله آفتاب، شماره ۲۷، ۱۳۸۲.
- وثیق، شیدان؛ لائیسیته چیست؟؛ تهران: نشر اختران، چاپ دوم، ۱۳۸۷.

در معنای لغوی، امکان در نظر گرفتن اصطلاحی واژه در حوزه کاربرد آن، یعنی اندیشه سیاسی و علوم سیاسی را نمی‌دهد. این رویکرد تالی اتخاذ روش منطق تاریخی - فرایندی تعریف واژگان می‌شود؛ روشی که ما را در فهم از نتیجه تاریخی مشترک سکولاریزاسیون و لائیسیزاسیون دور می‌کند.

دغدغه نظریه پرداز بومی، اولویت شناخت کارکردی سکولاریسم و لائیسیته در حوزه اندیشه است. بنابراین، در معادل سازی نیز معنای اصطلاحی و کاربردی آن در صدر توجه قرار دارد، نه تاریخ نگاری یا واژه شناسی. همچنین واژه اصطلاحی از اجماع ضمنی کاربران آن موجودیت می‌یابد و فراگیر می‌شود. این از ویژگی های زبان زنده و پویاست که توسط مردم به وجود آمده و تطور می‌یابد و گاهی تغییر ماهیت می‌دهد. بنابراین، باید معنای یک واژه را اول در زمان استفاده آن در نظر گرفت و دوم در حوزه به کارگیری. این اتفاق به طور طبیعی در معادل سازی، ترجمه و نیز سفر واژه‌ای از فرهنگ و زبانی بیگانه رخ می‌دهد. بنابراین، هر چند آن معادل و ترجمه دقیق نباشد، در آگاهی بین‌الاذهانی از آن واژه میان کاربران زبان فهم مشترکی به وجود می‌آید. برای نمونه، معادل «عرفی گرایی» برای واژگان لائیسیته و سکولاریسم یک توافق زبانی ضمنی است که فهم مشترک از این واژگان اصطلاحی با در نظر گرفتن روشی منعطف تر، می‌تواند نقطه آغازین اجماع برای نظریه پردازان بعدی باشد.

پوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
سال بیست و چهارم