

اولیویه روآ یکی از اسلام‌شناسان بزرگ دنیاست که تاکنون کتاب‌ها و مقالات زیادی در مورد اسلام نگاشته است. او با با نظرات بسیاری از صاحب‌نظران و پژوهشگران اسلامی ایران آشنایی دارد. از وی تاکنون چند کتاب به فارسی منتشر شده است. متن زیر ترجمه بخشی از کتاب «اسلام در مواجهه با سکولاریسم» می‌باشد.

با وجود آنکه می‌توان بخشی از نظرات وی در مورد نقش اصلاح‌طلبی اسلامی و مخالفت صریح وی با «لانیسیته فلسفی و ایدئولوژیکی» را مورد سؤال قرار داد، اما تمام نوشته‌های وی دارای نکات بسیار جالب و آموزنده‌ای در مورد اسلام سیاسی و نقش آن در جامعه امروز می‌باشند. او در بسیاری از نوشته‌های خود، به بررسی نقش اسلام و روحانیت در ایران امروز می‌پردازد، از این رو آشنایی با نظرات وی خصوصاً برای طرفداران چپ ایرانی جالب توجه خواهد بود.

در متن زیر، او هنگام صحبت از لانیسیته، جنبه‌های متفاوتی برای آن قائل است که لازم است به آن توجه شود. بطور خلاصه او در مورد لانیسیته چنین می‌گوید:

«در فرانسه لانیسیته یک شکل تشدید شده سیاسی و ایدئولوژیک سکولاریسم غربی است که در دو سطح توسعه یافته است:

1. جدایی سفت و سخت کلیسا و دولت؛ پشت صحنه یک اختلاف سیاسی بین دولت و کلیسای کاتولیک به قانونی انجامید که به شدت حضور دین در فضای عمومی را تنظیم می‌کند (۱۹۰۵). این آن چیزی است که من لانیسیته حقوقی می‌نامم.
2. تفسیر ایدئولوژیک و فلسفی از لانیسیته که مدعی ارائه یک سیستم ارزشی مشترک به همه شهروندان از طریق اخراج دین به حریم خصوصی می‌باشد. من این را لانیسیته ایدئولوژیک خطاب می‌کنم.»

اسلام و سکولاریزاسیون

نوشته: اولیویه روآ

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۱۰۸۷۵

استفاده نادرست از لانیسیته در فرانسه معاصر، ما را از نیاز به مقابله با پرسش اساسی رابطه بین دگم،

تاریخ مذهبی، و سکولاریزاسیون مبرا نمی‌سازد. کاملاً واضح است که یک عنصر ویژه مسیحی در تاریخ ساخت دولت و سکولاریزاسیون در غرب وجود دارد. سؤال این است که آیا این مدل اعتبار جهانی دارد، یعنی آیا با وجود فقدان تجربه نهادهای شناخته شده در غرب، سکولاریزاسیون واقعی امکان پذیر است؛ مسأله دوم مشخص کردن این موضوع است که آیا اشکال دیگر رسیدن به سکولاریزاسیون در اسلام تجربه شده است؛ و در نهایت، ما بایست به بررسی این موضوع بپردازیم که آیا حتی در صورت فقدان یک روند داخلی سکولاریزاسیون، امکان قرض گرفتن فرم‌های دیگری که در جاهای دیگر بسط داده شده‌اند، وجود دارد یا اینکه سکولاریزاسیون نیاز به بازسازی اسلام دارد.

آیا لائیسیتیه مسیحی است؟

چه چیزی مختص اسلام است، و چه چیزی قابل انطباق بر هر مذهب، یا حداقل ادیان توحیدی بزرگ غربی می‌باشد؟ در واقع، بسیاری از انتقاداتی که متوجه اسلام گشته است، به هیچ وجه مختص آن نیست. هیچ دین دنیوی و غیر روحانی، حداقل در میان ادیان توحیدی عمده وجود ندارد. بنا به تعریف، هر دین توحیدی، مدعی بیان حقیقت و اظهار نظر در مورد همه اعمال و رفتار انسانی است. همان‌طور که کاردینال راتسینگر، وقتی که رئیس جماعت طریقت ایمان بود، همیشه مدعی می‌گشت، در واقع یک حقیقت وجود دارد.^۱ هر مؤمنی معتقد است که قانون خدا برتر از قانون انسانی است و یک اکثریت پارلمانی نمی‌تواند در مورد حقیقت تصمیم بگیرد: کلیسای کاتولیک هرگز قانون اجازه سقط جنین را نپذیرفته است. در این معنا، لائیسیتیه هیچ ربطی به ارزش‌های مشترک ندارد، بلکه همان‌طور که من اشاره کرده‌ام [منظور بخش اول کتاب است. م.] مربوط به قبول قوانین مشترک بازی است، و این دو یکی نیستند. اینجا، این بدان معنی است که کلیسا خشونت یا اشکال غیرقانونی مخالفت با قانونی که آن بدون شک به عنوان غیر قابل پذیرش در نظر می‌گیرد، را رد می‌نماید. اما، حتی اگر هم اکنون لائیسیتیه از نظر سیاسی پذیرفته شده است، بسیاری از رجال مذهبی مسیحی و یهودی به محدودیت‌های آن اشاره نموده‌اند: اسقف اعظم لوستیگر، پاستور دکلمون، و خاخام بزرگ ژوزف سیتروک، بر علیه قانون «مبتنی بر لائیسیتیه» (ممنوعیت دانش‌آموزان از پوشیدن حجاب در مدرسه) اعتراض نموده‌اند، و ناراحتی خود را از تشدید تداگیری که نشانه‌های مذهبی را از فضای عمومی حذف می‌کنند، را پنهان نمی‌سازند.^۲ این ایده که نمی‌توان دین را محدود به حریم خصوصی

نمود، مورد تائید تمام ادیان بزرگ است.

با این وجود، وقتی که هدف اشاره به ذات ویژه اسلام است، تأکید بر این واقعیت می‌گردد که مسیحیت اصل لائیسیته را پذیرفته است (زیرا، مسیح در انجیل می‌گوید، «پس نزد سزار تسلیم چیزهای متعلق به سزار و نزد خدا چیزهای متعلق به خدا شو» [متی ۲۲:۲۱]). اما این به معنی ارتکاب یک اشتباه متدیک است که احتمالاً بیش از هر چیز بحث را آلوده نموده است: یعنی حرکت مداوم از سطح الهی به سطح سیاسی یا حتی رسم مذهبی. وقتی که یک عالم الهیات یا پاپ اشاره به متی برای امرزیدن لائیسیته می‌کند، هیچ چیز کاتولیک‌تر از آن وجود ندارد، اما وجود چنین ایه‌ای هیچ‌گاه نه کلیسا را سکولار یا یک الهیات لائیسیته را تضمین نکرده است. برنامه درسی نوشته شده توسط پاپ پیوس نهم در سال ۱۸۶۴ بیانگر رد کلی لائیسیته با آن درکی که ما امروز از آن داریم، می‌باشد (پاپ گزاره ۵۵ را به عنوان حکم نادرست مشخص کرد: «کلیسا باید از دولت و دولت از کلیسا جدا شود»). و وقتی نهایتاً کلیسا جمهوری سکولار را پذیرفت، به این دلیل نبود که کمیسیون‌های از علما، سال‌ها صرف بازخوانی انجیل نمودند، بلکه واتیکان از ظهور اجتناب‌ناپذیر جمهوری درس عبرت سیاسی گرفت و خود را با آن منطبق نمود (کمیسیون‌ها فقط در خدمت ارائه دلایل فلسفی برای توجیه تصمیماتی هستند که به دلایل سیاسی از قبل اتخاذ شده‌اند). باده‌نوشی مون‌سینور لویژری به افتخار جمهوری در الجزایر در سال ۱۸۹۰، که به معنی پذیرش جمهوری توسط واتیکان بود، نه کار یک عالم مذهبی بلکه عمل یک سیاستمدار واقعی بود. واقعیت این است که پس از آن، با استقرار دموکراسی مسیحی، اکثریت رأی دهندگان و روحانیت کاتولیک وارد حوزه لائیسیته شدند. و این چیز خوب بیشتر مربوط به تحولات اجتماعی و عمل سیاسی مومنان است تا اشاره و رجوع به متی. در نهایت پذیرش لائیسیته عواقب سیاسی برای مشارکت کاتولیک‌ها (دموکراسی مسیحی)، حضور کلیسا در دنیا (جنبش‌های کاتولیکی مانند کارگران مسیحی جوان)، و کلیساشناسی (کیشیش‌های کارگر، ماهیت روحانیت، نقش عوام)، و همچنین برای الهیات (الهیات‌رهای بخش، انسان‌گرایی و غیره) در بر داشت. واتیکان دوم پیامد تغییراتی بود که در نتیجه سکولاریزاسیون و لائیسیته به وقوع پیوست و تجسم تلاش پاسخ مثبت به شیوه مثبت، منسجم و جهانی بود؛ حتی اگر آن، یک واکنش محافظه‌کارانه را در هر رخدادی تحریک نمود - به جز حامیان ارتجاعی مون‌سینور لوفور - اما نتوانست گذشته را خنثی نماید بلکه صرفاً به آن با چشمانی متفاوت نگریست. ارتباط بین تغییرات درونی کلیسا و سکولاریزاسیون بعدها بوجود آمد: اصلاح دینی شرط پذیرش لائیسیته نیست. تا آنجا که مربوط به سکولاریزاسیون می‌شود، آن در هر حال اتفاق می‌افتد، اگر چه آن اغلب مردود دانسته می‌شود.

اما این استدلال برای قرار دادن اسلام و مسیحیت در یک قایق کافی نیست؛ این فقط نشان می‌دهد که این کلیسا نبود که لائیسیته را ترویج نمود بلکه مقاومتی که در برابر آن نمود بر پایه دلایل سیاسی بود، یک منازعه قدرت که توسط ارجاعیات الهی مشروع می‌گشت. سؤال این است که آیا اختلاف بین کلیسا و دنیای مدرن می‌توانست پس از شکست اندیشه کاتولیسیم در جنگ علنی حل شود یا اینکه اگر مسیحیت فرضیه الهی پذیرش تطابق دوگانه: دو پادشاهی زمینی و آسمانی را نداشت، این اختلاف قابل حل بود. این به معنی آن است که گفته شود، فشار سیاسی کلیسا را به حقیقت پیامی در انجیل رساند که در اثر شیفتگی خود، حتی اگر نه به خاطر اعمال قدرت سکولار و دنیوی خودش، بلکه حداقل کنترل آن، پیام مربوطه را فراموش کرده بود. آیا مسیحیت، علی‌رغم خود یا کلیسا، به ایجاد حوزه سکولاریزاسیون و لائیسیته‌ای که ما امروز می‌شناسیم کمک نکرد؟

مارسل گوشه مسیحیت را به عنوان «دین خروج از دین^۲» تعریف می‌کند؛ این به معنی آن نیست که کلیسا سکولاریزاسیون جامعه را قبول و یا حمایت کرد بلکه قالب مذهبی مسیحیت، سکولاریزاسیون را اجازه می‌داد، زیرا آن یک قدرت متعالی، یعنی دولت، را برای آنچه که در جامعه می‌توانست غیرمذهبی درک شود، لازم می‌شمرد. سکولاریزاسیون به معنی پایان تعالی نیست بلکه استقرار یک تعالی غیرمذهبی، از یک نظر دین سکولار و دنیوی است. در واقع از طریق تقدیس دولت (زیرا آن مورد تأیید خدا بود) شکل خاصی از مسیحیت توانست کمک به مشروعیت استقلال حوزه سیاسی نماید.

این نویسندگان مسیحی بودند که در قرون وسطی جدایی کلیسا از دولت، و همچنین استقلال امر سیاسی و حق ممکن آن برای کنترل حوزه دین را تئوریزه کردند. وقتی که ویلیام از اوکام (حدود ۱۲۸۵-۱۳۴۹) کنترل دولت بر کلیسا را توجیه کرد، او این اقدام را به عنوان عضوی از مردم عادی (او یک راهب بود) انجام نداد، بلکه او استقلال را بیان اراده الهی تلقی می‌کرد. قانون قبل از هر چیز بیان اراده است: قانون مثبت، قانون دولت، نیازی به انعکاس هیچ اخلاق فرضی طبیعی ندارد؛ آن اصل است، درست همان‌طور که اراده الهی خلاق است. در نتیجه، آن فقط تئوری دو پادشاهی نبود بلکه تقلید پادشاهی زمینی از پادشاهی آسمانی بود که در عوض به آن امکان داد که حوزه دینی را به حاشیه براند، زیرا آنچه که سکولار و دنیوی بود در واقع خود الهی محسوب می‌گشت. فضای سیاسی غرب از زهدان مذهبی مسیحیت زاده شد، خودمختاری جدیدی بر علیه کلیسا به مثابه یک نهاد تئوریزه گشت، اما این امر توسط متفکران و عواملی که خود مسیحی بودند، صورت گرفت مثلاً حقوق‌دانانی که با صبر و حوصله یک حالت قانونی را تعریف کردند که از حالت موروثی استقلال واقعی آغاز شد در عین آنکه سنت قانونی روم را نیز دوباره به دست آورد. بحث در میان دو طبقه در حوزه

تفکر مسیحی بوجود آمد. به طور خلاصه، اگر چه لائیسیته مانع درگیر شدن دولت در دگم می‌گردد، اما ما باید این سؤال در مورد ریشه‌های مذهبی لائیسیته، ریشه‌هایی که در واقع اغلب دوباره ظهور می‌کنند، را مطرح کنیم. ما می‌توانیم استدلال را به جلو سوق دهیم: تقدیس دولت آن را قادر به بیرون انداختن کلیسا از حوزه سیاسی نمود. از این منظر، حالت مقدس دولت و نظم حقوقی آن، در حوزه دنیوی تعالی که توسط مذهب تعریف شده است، به اجرا گذاشته می‌شود. نتیجه اینکه، هیچ لائیسیته واقعی بدون دولت قدرتمند امکان‌پذیر نیست: حوزه سیاسی در مرکز پروسه سکولاریزاسیون قرار دارد.

به این ترتیب می‌توان هم گفت که لائیسیته بر علیه کلیسای کاتولیک ساخته شد (که به لحاظ تاریخی در آن شکی وجود ندارد) و هم اینکه مسیحیت لائیسیته را ممکن ساخت. از این نظر، ما می‌توانیم ادعا کنیم که پروتستان‌یسم بیشتر مدرن است، زیرا آن فکر یک کلیسای نهادینه شده را رد می‌کند، آن مانع سیاسی سکولاریزاسیون را حذف نمود.

حتی اگر ما ریشه‌های مسیحی دولت مدرن را بپذیریم (این امر برای کشورهای با سنت حقوقی رومی واقعیاتی اثبات شده به نظر می‌رسد)، در آن صورت چند سؤال مطرح می‌شود: آیا گذر از دولت متعالی مدرن یک شرط ضروری برای ایجاد یک نظم خودمختار برای امر سیاسی محسوب می‌شود؟ آیا این واقعیت که مدل یاد شده در یک زمینه مذهبی و تاریخی معینی بوقوع پیوست، آن را ویژه و غیرقابل صادر کردن به حوزه‌های فرهنگی دیگر نمی‌کند؟ چگونه ارتباط بین نظم امر مذهبی و نظم امر سیاسی برقرار می‌شود؟

آیا دگم مسلمان مانع لائیسیته است؟

تعریف اسلام، یا هر مذهب دیگری، به عنوان مجموعه جامعی از تعصبات و دگم‌ها، بر پیش فرض گزینشی از متون و تفاسیر قرار دارد. هر منتقد الهیات قرآنی خود را در موقعیت ناخوشایند یک متخصص الهیات قرار می‌دهد تا این که بتواند وارد حوزه نقد خویش شود. من وارد این بحث کلامی نخواهم گشت، و فقط به دو نکته اشاره می‌کنم. اول، برای تعریف اسلام به عنوان یک دسته از هنجارهای بسته و مسلمانان چون کسانی که به ساختن جامعه‌ای که عضویت هر گروه دیگری را منع می‌نمایند، دقیقاً به معنی قبول تعریف بنیادگرایان از اسلام است. این به معنی رجوع به یک اسلام

خیالی است، نه به دنیای واقعی مسلمانان، و بنیادگرایان را به نمایندگان معتبر اسلام بدل می‌کند، حتی اگر این امر با نیت خیرخواهانه و به خاطر لیبرال‌های مظلومی باشد که نمی‌توانند صدای خود را بلند کنند. همچنین این منبع خشم نسبت به بنیادگرایان مدرنی، مانند طارق رمضان است که متهم به استفاده از زبانی دوگانه می‌باشند، زیرا آن‌ها این بنیادگرایی را به گفتمان مدرن ترجمه می‌کنند. اما در عین حال، از آنجا که صحبت در مورد دگم بخشی از بحث است، ما باید آن را مورد توجه قرار دهیم.

به طور کلی، دو مکتب متضاد در پلمیک‌های معاصر در مورد دگم مسلمانان وجود دارد. اول، کسانی هستند که معتقدند دگم اسلامی یک مانع بنیانی در راه سکولاریزاسیون، و همان‌طور در استقرار لائیسیته می‌باشد. این استدلال نزدیک به هم و حول سه نکته قرار دارد:

1. در اسلام هیچ جدایی بین دین و دولت وجود ندارد (دین و دولت).
2. شریعت با حقوق بشر (به ویژه حقوق زنان) و دموکراسی (چون قانون خدا بر انسان تحمیل می‌گردد)، سازگاری ندارد
3. مؤمن فقط با جامعه مؤمنین (امت) می‌تواند تعریف شود و از این رو فرد مؤمن هیچ آگاهی در مورد جامعه سیاسی شهروندان ندارد (به جز آنکه در مورد دیگری - یعنی غیر مسلمان - مثل اهل ذمه، یا تحت‌الحمایه فکر کند).^۴

دو نتیجه امکان‌پذیر است: یا یک اصلاح دینی ضروری است، یا اینکه اسلام قابل اصلاح نیست و بنابراین مسلمانان یقیناً به عنوان مسلمان از مدرنیته محروم هستند. دیدگاه دوم توسط جنبش‌های بنیادگرای اسلامی حمایت می‌شود، که در واقع، از یک سو معتقدند که اسلام یک سیستم کامل و فراگیر است، و از سوی دیگر (اسلام از تعرض، نه فقط در رابطه با اصول عقاید و شریعت (به عبارت دیگر اصول کلی) بلکه همچنین در فقه (در انطباق عینی شریعت)، مصون است.

در هر دو مورد، ما با این موضوع مواجه هستیم که من آن را، موضع جوهرگرایی می‌نامم؛ یعنی بینشی که اسلام را یک سیستم فکری ثابت و جاودانی در نظر می‌گیرد. منتقدان اسلام و مسلمانان بنیادگرایان هر دو آینه یگدیگر هستند، و هر دو بینش مشترک خود از اسلام، البته با علامت معکوس، را در یکدیگر تقویت می‌کنند. البته این موضع توسط پارادایم وحی در اسلام حمایت می‌شود: آن پس از مدت طولانی قابل توجهی (بیست و سه سال)، مکان (مکه و مدینه)، و واسطه (محمد پیغمبر)، ناشناخته برای دو مذهب ابراهیمی دیگر، رخ داد.

برای مقابله با این رویکرد متفکران و متکلمان اصلاح طلب، لیبرال، و یا معتدل، متکی بر مباحث کلامی و فلسفی فراوانی در دوران اموی (۷۵۰-۹۶۱) و عباسی (۱۲۵۸-۷۵۰) متکی می‌گردند. مثل مکتب عقلی معتزله (که بنا بر تعریف تفکر بنیادگرایی، دوره‌ای است که اسلام توسط فلسفه یونانی تباه گشت). البته، این متفکرین شامل طیف گسترده‌ای از عقاید، اعم از محافظه‌کار میانه‌رو، که از نظر الهیات بسیار ارتدوکس اما از نظر پیامدهای ممکن دگم در حوزه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بسیار انعطاف‌پذیر بودند، گرفته تا اصلاح‌طلبان واقعی، که معتقد به بازنگری مسائل کلامی بودند، می‌گشت.

لیبرال‌های ارتدوکس از تکنیک‌های تفسیر و فقه (تفسیر و حدیث) تفسیر متن و نقل قول گفته‌ها و اعمال پیامبر] و ابزاری که توسط مداری حقوقی عمده (استدلال به روش قیاسی، اجماع عالمان، اشاره به رفاع عمومی، اعتراض به هر چیزی که ممکن است به یک فتنه [نفاق در میان مسلمانان] ختم شود و غیره) استفاده می‌کردند. آن‌ها دارای مجموعه منابع بسیار بزرگ‌تری نسبت به بنیادگرایان بودند، که به شکل بسیار موکدی به مجموعه نوشته‌جات قرآن و سنت (حدیث) چسبیده بودند، اما آن‌ها نمی‌توانستند اعتبار متون را مورد سؤال قرار دهند. آن‌ها از متون مشابه، نتیجه‌گیری‌های متفاوتی که اشکارا نسبت به نتایج بنیادگرایان ازاده‌تر و بازرتر بود، می‌گرفتند. به عنوان مثال، آن‌ها دعوت بی‌رویه به جهاد را به چالش کشیدند، یا بر علیه شورش بر ضد دولت مستقر، اعم از اسلامی و غیر اسلامی بودند. آنان لزوماً پایبند به ارزش‌های به اصطلاح غربی نبودند، اما به طور سیستماتیک کاراکتر اسلامی آن ارزش‌ها را مورد سؤال قرار می‌دادند. در یک کلمه، هر چیزی که به صراحت بر علیه اسلام نیست، قابل قبول می‌باشد. چشم‌پوشی از این ایده که یک فرم سیاسی اسلامی ویژه‌ای وجود دارد، امری پذیرفته شده بوده.

البته این مکتب بسیار پویا نیست (هر چند برخی از نویسندگان، مانند شیخ بوتی سوریه‌ای، تفکر بکری حول اخلاق‌زیستی در پرتو اسلام را توسعه دادند). این امر هر چند مستلزم جذب منفعلانه مدرنیته تحمیلی از طریق اعلام عدم ضدیت آن با اسلام است، اما به آن یک کاراکتر اسلامی و یا ارزش ویژه‌ای به آن نمی‌دهد. این مکتب با سکولاریزاسیون همراه است، لائیسیته را تأیید می‌کند، اما آن یک رویکرد جدید دینی را ترویج نمی‌کند. در این دسته می‌توان، روحانیون درباری، مفتی‌های جمهوری، ائمه مساجد بزرگ رسمی، از ترکیه تا مراکش، از پاریس تا قاهره را یافت.

رویکرد دیگر شامل تکیه بر فرم خاصی از سفسطه و استدلال غلط است که عملاً سیر سازش را ممکن می‌سازد در حالی که اصول را حفظ می‌نماید: مانند رویکرد، شورای اروپایی قنوا، یا سازمان‌های اتحادیه مسلمانان فرانسه، باریشه‌های اخوان‌المسلمین، مستقر در لندن، که از مفهوم «فقه اقلیت» دفاع

می‌کند- یعنی یک فقه خاص مسلمانان به عنوان یک اقلیت که آن‌ها را از تعداد معینی از قوانین معاف می‌سازد (برای نمونه، اجازه اخذ وام بانکی برای خرید خانه). نوع دیگر این عمل‌گرایی که مبتنی بر سکولاریزاسیون قانونی نیست، موضع طارق رمضان در مورد مهلت قانونی در رابطه با تنبیه قانونی است: نرم حذف نشده است، اما آن به اجرا گذاشته نمی‌شود. در هیچ‌کدام از این موارد مسأله اصلاح و فرم مطرح نیست، بلکه بیشتر انطباق عملی است که به قبول عملی سکولاریزاسیون، که دین، جامعه و سیاست را جدا می‌سازد، منجر می‌شود. رویکردی از این نوع، ارتدوکسی را حفظ می‌کند، در حالی که به مؤمن اجازه زندگی در جامعه‌ای که لائیسیته حاکم است را می‌دهد. این یک پاسخ عملی است که ایده‌ال را از واقعیت جدا می‌سازد. اما در عمق، آن به وضوح، چشم‌پوشی از برقراری ایده‌ال در عمل را علامت می‌دهد؛ اگر چه ممکن است افرادی، خواب اسلام به عنوان یک راه‌حل برای اکثریت مردم را در سر پیرورانند. ما از گونه‌های دیگر مهدویت جان سالم به در برده‌ایم.

رفرمیسم در الهیات

به موازات این ابتکارات عملی، یک مکتب جدید و واقعاً اصلاح‌طلب، که حاضر به ورود به سفسطه عالمان، معتدلین و بنیادگرایان نیست، طلوع کرده است. این متکلمین (در ایران، آن‌ها صحبت از «کلام نو»، یا الهیات جدید می‌کنند) اغلب از سنت علمای قدیم دست شسته و بندرت از مدارس می‌ایند (بسیاری از آنان دارای تحصیلات سکولار و اغلب علمی هستند). نکته مشترک این اصلاح‌طلبان این است که قرآن باید از تجسم انتزاعی‌اش در یک تاریخ و مکان معین جدا شود. از نظر آنان، حقوق الهی (فقه) بر پایه فرهنگ‌های پدرسالانه بنا شد و به شریعتی که در آغاز بسیار بازتر و متنوع‌تر بود، شکل و فرم داد. بایستی اسلام را از فرهنگ جدا نمود (ایرانیان در گفتن «عرب‌زدایی» هیچ تردیدی ندارند) و نه اینکه آن را به یک فرهنگ جدید دیگری وفق داد. این موضع متکلمان جدیدی چون ارکون، سروش، کدیور، ابوالفضل، و ابو زید است^۱. شریعت به عنوان قالب یک معنی معرفی می‌شود که بعدها علمای سنتی آن را در یک قانون سفت و سخت (فقه) فسیل نمودند. بنابراین، بایست وسعت این معنی بازگشایی گردد، و ما باید هم نگران فرهنگ‌های خاص بوده و هم اسیر مسئولان رسمی نگردیم. قدرت دولتی چون مدافع اسلام در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه برعکس، منشاء فسیل شدن آن است. زیرا آن اسلام را به ابزاری برای تداوم نظم مستقر تبدیل می‌کند: بنابراین مردم سالارانه‌گری و آزادی و باز شدن دینی دست در دست هم پیش می‌روند. رفرمیسم جدایی سیاست از دین را تقبل نموده، کمتر

در پی رهایی سیاست از دین است (مانند فرانسه) تا رهایی دین از سیاست، و آزادی را به طور یکسان به عالم الهی و مؤمن ساده باز برمی گرداند. از این منظر، لائیسیته نه نتیجه یک استدلال کلامی است نه تاکیدی بر برتری قانونی اقتدار سکولار است، بلکه یک پرنسیپ متدیک برای بهبود شیوه‌های بازندیشی دینی است. اسلام می‌باید از سیاست رها شود.

از این رو عبدالکریم سروش ایرانی بطور منطقی از نیاز به آنچه که او «قبضه دین» می‌نامد، یعنی خروج دین از حوزه سیاسی و همچنین از جامعه سنتی، جایی که آن در درجه اول محافظه‌کاری سیاسی را توجیه می‌نماید، دفاع می‌کند. دولت باید از دین جدا شود: این البته از نظر سیاسی یک موضع لائیسیته است. سروش، مانند بسیاری از پروتستان‌های امریکایی، مدافع جدایی کلیسا و دولت است، اما خواهان آن است که جامعه مدنی یک جامعه مذهبی باقی بماند. بنابراین او تمایلی به استفاده از اصطلاح «سکولاریزاسیون» ندارد؛ او معتقد است که دین همچنان می‌تواند در جامعه نقش داشته باشد. از این رو، وی سخن از «جامعه مدنی دینی» می‌گوید که نمونه جالبی از لائیسیته بدون سکولاریزاسیون است و یادآور برنامه پیوریتن‌های آمریکایی می‌باشد. در اینجا مذهب جانبدار مقاومت در برابر نهادهای شدن قدرت است: این دولت نیست که شهروند را از دین آزاد می‌کند، مانند سنت لائیسیته فرانسه، بلکه این دین است که شهروند را از قدرت مطلق دولت آزاد می‌نماید.^۷ اما چگونه ممکن است جامعه مدنی دینی و دموکراسی را آشتی داد، وقتی که مؤمن متکی بر نُرْم و هنجار الهی است؟ ما باید فرض کنیم که شهروند به عنوان یک فرد مؤمن عمل می‌کند، اما در باطن، هیچ اجباری از سوی دولت یا روحانیت بر او تحمیل نمی‌شود و نیز آنچه را که او هنجار الهی تلقی می‌کند، او بر دیگران تحمیل نمی‌نماید: کاراکتر مطلق ایمان دست در دست تکثر نظرات پیش می‌رود، این بدان معنی است که اگر اکثریت شهروندان مانند مؤمنین رفتار نکنند، آن گاه جامعه بطور قطعی سکولار می‌گردد، زیرا هیچ قدرتی برای تحمیل ایمان بر مومنان وجود ندارد.

این دیدگاه قابل مقایسه با درک کالونیستی از پیوریتن‌ها می‌باشد که در واقع حکومت (شهر-دولت ژنو یا بوستون) توسط شهروندان همچون یک پیکر، بدون آن که نهادهای ویژه مذهبی کنترل دولت را در اختیار داشته باشند، مدیریت می‌شود. فقدان نهادهای ویژه مذهبی معنی است، وقتی که فرایند افول نه ایمان بلکه توهم هزارساله شروع می‌شود. در واقع ما خود را در یک دنیای دمکراتیک سکولار می‌یابیم (که در آن ممکن است بعضی از قوانین مثل ممنوعیت زنا همچنان دوام یابد). سروش به طور کاملاً منطقی خواهان فسخ حفاظت‌های مذهبی است که در قانون اساسی ایران اسلامی وجود دارد (مفهوم ولایت فقیه، که موضع راهنما و هادی انقلاب را دارد، و همچنین شورای نگهبان که سیرت

اسلامی قوانین و نامزدهای انتخاباتی را بررسی می‌کند، و به معنی سانسور اراده مردم است). جالب آن که، این چشم‌انداز نیز از عناصری اقتباس شده است، که در ایالات متحده تحت عنوان راست مسیحی دسته‌بندی می‌شوند، که اگرچه جزمی به نظر می‌رسند، اما انتخابات را تنها منبع مشروعیت سیاسی تلقی می‌نمایند. واقعیت این است این دیدگاه دینی، که در ایران به مثابه لیبرال و در ایالات متحده محافظه‌کار در نظر گرفته می‌شود، بی‌شک انتی‌تزلز لائیسیته فلسفی فرانسوی است، و نشان می‌دهد که آن فلسفه، انحصاری در ایجاد یک عرصه دموکراتیک ندارد.

دیگر اصلاح‌طلبان راه‌های مختلفی را گشوده‌اند، زیرا بنا بر تعریف، اظهار آزادی در انتقاد از علوم دینی همراه با کثرت‌گرایی است. من در اینجا قصد بررسی نظرات این نویسندگان را ندارم، که بنا به گفته رشید بنزین،

نشان می‌دهد که در زیر گفتمان دینی، مسائل و استراتژی‌هایی پنهان گشته‌اند که اغلب مربوط به فرهنگ، انسان‌شناسی، و علایق سیاسی می‌باشند. تمام این اندیشمندان خواهان پایان استفاده ایدئولوژیکی و عملی از متون مقدس هستند. قرآن هیچ صلاحیتی در پاسخ به همه سؤالات معاصر ندارد. آن نه یک کد قانونی است و نه یک رساله علوم سیاسی. رسیدگی به مسائل دموکراسی، لائیسیته، حقوق بشر، برابری بین زن و مرد، بایستی مستقل از متن قرآن صورت گیرد.^۸

این به درک پیغمبر به عنوان مرد زمان خود می‌رسد (که در واقع، کاملاً همخوان با توحید دقیق اسلامی است، چرا که فقط خدا مطلق است)، و دگم غیر مخلوق بودن قرآن را رد می‌کند (که در هر حال، فقط بعدها توسط مدارس سختگیری چون حنبلی تحمیل شد) و در نتیجه از ابزار مفهومی نقد مدرن (زبان‌شناسی، تاریخ، جامعه‌شناسی، مطالعات تطبیقی، و غیره) استفاده می‌کند. این همچنین به پرداختن به دلیل و تفسیر شخصی، قرار گرفتن در معرض نقد هم‌سنخی‌ها می‌رسد.

در هر نمونه‌ای از این رفرمیسم، هنجار قانونی به یک ارزش اخلاقی بدل می‌گردد و دیگر نمی‌تواند موضوعی برای یک قانون سفت و جامد گردد یا اینکه توسط دولت به اجرا گذاشته شود. دیگر مسئله سازگاری شریعت با قانون مدرن موضوعیت ندارد، چرا که شریعت دیگر به عنوان یک کد قانونی تعریف نمی‌شود (در واقع، خود مفهوم فقه از بین می‌رود). ارزش بر هنجار، یا به عبارتی دیگر، روح بر کلمه غلبه می‌کند.

این برنامه بسیار روشن است، و واضح است که این نوع از اسلام نه فقط با لائیسیته و سکولاریزاسیون سازگار است، بلکه در جهت دومی عمل می‌کند و اولی را توجیه می‌نماید.

به دلایل روشن، من مسأله پذیرش این نوع قرائت از اسلام را در نظر نخواهم گرفت. یک اسلام اصلاح طلب و لیبرال از همان لحظه‌ای وجود دارد که مسلمانان واجد شرایط آن را در آثارشان مطرح می‌کنند. البته، آن‌ها توسط دیگر علمای الهیات، روشنفکران، یا کنشگران به چالش کشیده می‌شوند، اما این دیگر ربطی به اسلام‌شناسان درباری، اکادمی، و یا کوکتل‌پارتی ندارد که از خارج به آن نمرات خوب و بد بدهند. ما فقط این واقعیت را ثبت می‌کنیم که یک الهیات اسلامی لیبرال می‌تواند وجود داشته باشد.

در هر حال، دو دسته از مشکلات ناشی از اصلاح‌طلبی دینی وجود دارند: هواداران آن چه کسانی هستند؟ آیا سازگار بودن با لائیسیت و دموکراسی شرط لازمی برای اسلام محسوب می‌شود؟ ارائه آن با این جملات، استدلال را به آنجا می‌کشاند که یا همه چیز را بر سر پیروزی لیبرال‌ها بر بنیادگرایان شرط‌بندی نمود یا به این نتیجه رسید که لیبرال‌ها به لحاظ ساختاری شکست خورده‌اند چرا که شنونده‌ای ندارند. به دلایلی که من در کتاب «اسلام جهانی‌شده» مطرح نموده‌ام، واضح است که اشکال تعصب دینی که احیاگری دینی امروزین را به جلو سوق می‌دهند، از لیبرال بودن فرسنگ‌ها فاصله دارند. بنابراین، نتیجه این می‌شود که سیاست زورمندی در جهت پرورش لائیسیت می‌تواند به رواج این اصلاح‌طلبی اسلامی و به ضرر اشکال دیگر مذهبی (بنیادگرایی، محافظه‌کاری، سنت‌گرایی) منجر گردد. یک بار دیگر اینکه، در واقع تفکر بیان نشده لائیسیت مداخله در الهیات است.

اما مشکل بزرگ روش یاد شده این است که آن، جای ممتازی به دکم می‌دهد، بدون آنکه توضیح دهد به چه طریقی دکم یک دین به رابطه آن با دنیای سیاسی مرتبط می‌گردد و بدون آنکه بپرسد که چگونه آن در تولید رفتار و سلوک مشخص عمل می‌کند. روابط بین بنیادگرایی، لائیسیت، و سکولاریزاسیون بسیار پیچیده‌تر هستند (مثلاً، مسأله بسیار مورد بحث اجتهاد [حق تفسیر] به خودی خود نشانه لیبرالیسم نیست، از آن جایی که هم وهابی‌های عربستان و هم ایت‌الله‌های ایرانی آن را به رسمیت می‌شناسند، هر چند تحت نظارت). در نهایت، به عهده گرفتن سیاست ترویج اندیشمندان اصلاح‌طلب در چارچوب فعلی، زمانی که هویت مسلمان آغشته به یک رنگ ضدامپریالیستی است، اغلب می‌تواند منجر به به دادن بوسه مرگ به آن‌ها گردد. در غرب شکل مناسب مدال دادن، انتصاب و ارزش دادن به مسلمین «خوب» در نظر گرفته می‌شود، هر چند معلوم نیست که آیا هدف آن افزایش اعتبار آنها [مسلمین خوب] در کشورهای مسلمان است، یا برعکس، برای تأکید بر انزوای آنان، بهتر این است که فناتیسم و تاریک‌اندیشی جوامع مسلمان بدنام گردد.

اصلاح‌طلبی مذهبی فقط وقتی معنا دارد که آن درک مسائل فرهنگی، اجتماعی، و سیاسی افراد درگیر

را روشن کند. همه ایده‌های مارتین لوتر جدید نبودند، اما شاهکار نبوغ او این بود که آن‌ها را به یک مانیفست بدل کند (نود و پنج تر روشن و متمایز) و برای عموم پست کند. مانیفست به خاطر تکنولوژی چاپ توانست به گردش بیافتد، و پیامدهای سیاسی و اجتماعی آن بلافاصله درک شدند. از این نظر، لوتر به خمینی خیلی نزدیک‌تر است تا پاپ ژان بیست و سوم. پیوند بین دین و سیاست را اسلام‌گرایان بهتر از اصلاح‌طلبان توانسته‌اند درک نمایند. همه چیز دال بر این است که اصلاح‌طلبان یک نفوذ معطوف به گذشته خواهند یافت؛ یعنی، آن‌ها زبانی را ارائه خواهند داد که بتوان در مورد تغییرات واقع شده، به دلایل دیگری فکر کرد.

به همین دلیل ما باید به ریشه‌های سکولاریزاسیون در روندهای اصلی جوامع مسلمان نیز نگاه کنیم. روش مورخان و انسان‌شناسان شامل بررسی راهی است که در آن، جوامع مسلمان در مورد مسئله محیط مذهبی که در آن بسر می‌برند، به طور مشخص موضع اتخاذ کرده‌اند.

اشکال عملی لائیسیتیه:

تاریخ و جوامع جهان اسلام

در واقع، مورخان و مردم‌شناسان اشاره می‌کنند که اسلام هم از نظر سیاسی و هم جامعه‌شناختی سکولاریزاسیون را تجربه کرده است. این اعتقاد به اندازه‌ای غنی و پیچیده است که می‌توان آن را در جهات مختلف کشید؛ آن همچنین، دارای یک ساخت استادانه و اغلب بسیار سیاسی می‌باشد (که عمدتاً تحت تاثیر تاریخ و انتخاب پادشاهان بود)؛ تحول متنوعی است که راه‌های بسیاری را گشود و بحث میان مکتب‌های انقدر متفاوتی را دامن زد تا می‌توان آنچه مقتضی است، را یافت. همه مقامات در اسلام از این نظر که توسط شاخص‌های مذهبی تعیین نمی‌شدند، سکولار بودند. به استثنای دوران محمد، هرگز تنوکراسی وجود نداشت. سلاطین، امیران، ژنرال‌ها، و رئیس‌جمهوران با دنبال نمودن فرایندهای کاملاً دنیوی (زور، جانشینی، کودتا، یا حتی انتخابات) قدرت گرفتند (و بعدها به قدرت گرفتن ادامه دادند)، و در رابطه با مشروعیت خود، راضی به مذاکره با دسته‌ای از علمای کم و بیش دست‌اموزی بودند و این علما با قید قانون دولتی مثبتی، کنترل آنان بر احوال شخصی را تصدیق

می‌کردند (قانون، یک کلمه یونانی است، و به وضوح نشان می‌دهد که قرض گرفتن کلمات به رسمیت شناخته می‌شد). به علاوه، علما یک تئوری کامل برای احترام به اتوریته مستقر (بشمول اتوریته غیر مسلمان) بسط دادند. تا هم بقای جامعه مسلمان را تضمین نمایند و هم از فتنه - یعنی تقسیم جامعه جلوگیری کنند.^۱ نظر کهنه غالباً تکراری که بنا بر آن اسلام، باقی ماندن تحت یک حکومت غیر مسلمان را ممنوع کرده است، نادرست می‌باشد: یک بار دیگر، این وابسته به مفسرین است. این امر اتفاقی نیست که تفسیرات «خشن»، شبیه تفسیرات ابن تیمتیه، در حال حاضر در محافل رادیکال اسلامی متداول می‌باشند، اما تفاسیر دیگر به همان اندازه معتبری نیز وجود دارند- مثلاً، در اندیشه طارق رمضان، با وجود دودلی که ایجاد می‌کند، در واقع آن یک تئوری، در باره مشروعیت و عمل یک اقلیت اسلامی است. برای بسیاری از عالمان، این مجوز یک مصلحت است [منظور قبول بسیاری از قوانین غیر اسلامی. م] یا اینکه، برای طارق رمضان، روزی این ایده‌ال قابل دسترسی است که تغییر دین غیر مسلمین ممکن باشد. از این رو، قبول این واقعیت مشکل سختی نیست: امید فرجام خواهانه برای پیروزی دین حقیقی جز، طبیعتاً یکتاپرستی اعم از مسیحیت یا اسلام است. هر کسی برای دیدن خواب انقلاب آزاد است، لغو سرمایه‌داری، آمدن مهدی و یا مسیح به زمین. هر طوری که فرد زندگی میکند، اعم از صاحب دنیا یا صرفاً مستاجر، مسأله مهم احترام به شرایط اجاره‌نامه می‌باشد.

همچنین این سکولاریسم سیاسی ظنین خود را در ساختارهای اجتماعی غیر مذهبی در جوامع مسلمان می‌یابد. جوامع سنتی - بدون در نظر گرفتن صحت این اصطلاح - بر پایه منطق مردم‌شناسی (قبیله‌گرایی [عصبیه]، یعنی هر شکلی از همبستگی گروهی بر اساس خویشاوندی و پیوندهای ازدواج)، کدهای رفتاری، و قوانین عرفی که در آن اسلام نقش کمی بازی می‌کند، سازمان‌دهی شده‌اند. در جنوب مصر، زادگاه و گهواره «گاما اسلامی» رادیکال، تاریک به عبارتی انتقام سنتی، جان قربانیان بسیار بیشتری را نسبت به خشونت مذهبی می‌گیرد و در میان مسلمین و مسیحیان قطبی دقیقاً به یک شکل اجرا می‌شود؛ توسل به شریعت هرگز نتوانسته است آن را نابود سازد. طالبان در قبایل پشتون در افغانستان هرگز موفق به جایگزینی کدها و قوانین قبیله‌ای که از پشتون‌والی سرچشمه می‌گیرند با شریعت، که بسیار متفاوت هستند، نگشت (برعکس آنچه که گفته می‌شود، معلوم نیست که کدها و قوانین قبیله‌ای بیشتر به نفع زنان باشد. زیرا آن مانع ارث بردن زنان است، آن طلب می‌کند که یک بیوه بی‌بچه با برادرشوهر فوت شده ازدواج کند، و نیز از زنان به عنوان یک وسیله مبادله برای پایان دادن به انتقام‌جویی استفاده برد). قدرت استعماری از مراکش فرانسه گرفته

تا هند بریتانیا، به طور آشکار متوجه امکانات ضد اسلامی سنت گشت و از آن‌ها استفاده نمود. در نهایت، اسلام به شکل متفاوتی در مناطق جغرافیایی مختلف گسترش یافت که دلالت بر تنوع جوامع مسلمان (از جمله تنوع موقعیت زنان) دارد؛ می‌توان گفت تنوع فرهنگی اسلام، ظرفیت بزرگ آن را در انطباق با فرهنگ‌ها و سیستم‌های سیاسی مختلف، نشان می‌دهد اما آن همچنین نشان می‌دهد که اسلام هرگز به تنهایی توضیحی برای یک واقعیت اجتماعی نیست^{۱۱}.

کاربرد کامل شریعت که بین قانون عرفی و قانون مثبت گرفتار گشت، هرگز چیزی به جز یک ایده‌ال یا حتی یک شعار سیاسی نبود، و این اتفاقاً توضیح می‌دهد که چرا گروه‌های مختلف بنیادگرا در درجه اول جنبش‌های اپوزیسیون بوده‌اند. اما به شکلی که شریعت تولید می‌شود، حتی اگر کاربرد آن در عمل محدود است، نیز نشان می‌دهد که آن دقیقاً گرایش به آزادی خود از قید مسئولان امور سیاسی دارد؛ تولید شده توسط دسته‌ای از متخصصین، دنباله‌رو قوانینی که از یک مکتب تا مکتب دیگر متفاوت اما همه مبتنی بر سفسطه و استدلال غلط، قیاس، استنتاج و امثالهم می‌باشد که بنا بر تعریف هرگز خواست مطلق را در نظر نمی‌گیرد. شریعت با فرض وجود یک فضای قانونی خودمختار، بطور متناقضی باعث تقویت استحکام خودمختاری حوزه سیاسی می‌گردد. سنت عالمان، به تعریف یک فرم از جامعه مدنی نزدیک‌تر می‌شود تا حکومت مذهبی، زیرا آن از کنترل مرکزی دولت، تا زمانی که توسط اختیارات دولتی دستکاری نشده است، گریزان می‌باشد.

همان‌طور که اولیویه کاره اشاره می‌کند، اگر اسلام نگران جهان غیر روحانی است، به این دلیل است که اسلام نیز توسط جهان تحت تأثیر قرار گرفته است؛ مداخلات حاکمان در دین بسیار بیشتر از عکس آن است؛ عالمان به راحتی رام، دانش و فضل اصلاح، و سانسور اعمال می‌شود^{۱۲}. رابطه در هر دو جهت پیش می‌رود، مثلاً ساکت‌ترین شخصیت‌های مذهبی ایران، وقتی که خواهان جدایی دولت و روحانیت گشتند، این امر را فهمیدند: عدم وجود تمایز بین دولت و دین، دین را بیشتر سکولاریزه می‌کند تا اینکه آن دولت را مذهبی.

تا دوره معاصر، سکولاریزاسیون در کشورهای مسلمان به طور معمول و بدون مسئولان امر مذهبی و سیاسی پیش رفته بود (به جز در ایران در قرن بیستم، اما دقیقاً به این خاطر که ایران دارای شکلی از سازمان مذهبی است که در جهان سنی وجود ندارد). در اروپای غربی، برعکس، خود ماهیت قدرت توسط تنش شکل گرفته بود. از این نظر، اسلام هرگز یک ایده‌ال خدسالارانه، نه از نظر مؤسسات (روحانیت پیش از خمینی هرگز خواستار قدرت نگشت) و نه حتی از نظر قانون، نداشت؛ امکان برقراری شریعت به عنوان قانون دولتی به خودی خود آن‌طور که طرفداران اسلام سیاسی از سید قطب

گرفته تا خمینی گفته‌اند، یک حکومت اسلامی را تعریف نمی‌کند.

در عمل سکولاریزاسیون بر مردم مسلمان نیز تاثیر گذاشته است. اما در اسلام، نوعی امتناع در اعمال آن بر اصول اساسی جامعه‌شناسی دینی که در رابطه با رفتار مشخص فرد مؤمن است، وجود داشته است. این جامعه‌شناسی از مطالعه مردم اروپا به وجود آمد و نشان می‌دهد که تغییر رفتار مؤمنین (از جمله، پدیده مسیحیت‌زدایی) ربطی به تغییرات دکم ندارد: دلایل افول مراسم مذهبی در بوس (Beauce) و ثبات آن در رورگ (Rouergue) (دو منطقه در فرانسه. م) ارتباطی با بحث و گفتگوهای مذهبی ندارد. همین امر در مورد اسلام حقیقت دارد: حوزه و فرایند کاملی از سکولاریزاسیون وجود دارد که ربطی به تغییرات دکم و عقاید تعصب‌آمیز ندارد. البته، سؤال جالب و پیچیده رابطه بین مباحث مذهبی و جامعه‌شناسی اجتماعی-مثلاً بین اخلاق سرمایه‌داری و پروتستانیسم (ماکس وبر)، بین ساختار خانواده و تقدیر (امانوئل تود)-همچنان باقی است.^{۱۲} اما یک چیز قطعی است: هرگز این رابطه علت و معلولی (که پروتستانیسم سرمایه‌داری را ایجاد می‌کند، یا سرمایه‌داری موجب اصلاحات و جنبش پروتستان‌ها می‌گردد) وجود ندارد.^{۱۳}

لازم است بار دیگر گفته شود، اشاره به تنوع و سکولاریزاسیون جوامع واقعی مسلمان، اگر چه سازگاری عملی اسلام، سکولاریزاسیون و لائیسیته را نشان می‌دهد، اما این مشکل را به طور کامل حل و فصل نمی‌کند. اسلام‌گرایی که اسلام را به یک ایدئولوژی سیاسی تبدیل می‌کند، در مورد این واقعیت که تاکنون یک حکومت واقعی اسلامی وجود نداشته است بحث و جدل می‌نماید و با ارائه یک تحلیل مدرن از دولت، دوباره تلاش می‌کند که فقدان جدایی بین امر دینی و امر سیاسی را بر پایه یک عامل ایدئولوژیک تنوریزه کند. ما به مسأله دولت برمی‌گردیم.

لائیسیته: دستاورد جدایی کلیسا و دولت

لائیسیته در غرب پیش از هر چیز بر اساس تقابل و رویارویی بین امپراتور و پاپ، پادشاه و رم، جمهوری و کلیسا-یا به عبارتی، بین دو نهاد-ساخته شد. نمونه ناقض امریکا، واقعاً برعکس نیست: پدران بنیان‌گذار آن بر علیه شان و مقام محرز کلیسای انگلیسی که آن‌ها از آن فرار کرده بودند، جدایی دولت و کلیسا، که به هیچ وجه به معنی جدایی دین از سیاست نیست (به خاطر اهمیت دین مدنی)، را مقرر نمودند. بنابراین فرم جدایی آمریکایی در پاسخ به مشکلات پیچیده اروپا در سر جایش قرار می‌گیرد.

مسأله لائیسته در جهان غرب این قدر مربوط به رابطه بین تقدس و کفر نیست، زیرا در نهایت، هر دو عرصه در یک معنا اقامه تقدس دارند. لائیسیتته فرانسوی به خاطر فقدان دو عامل ایجادکننده آن، نتوانست جای پای در دنیای مسلمین بیابد: یک دولت مقدس و نهاد دینی که نه برای قدرت دنیوی بلکه برای سازمان‌دهی سلسله مراتب جهان دنیوی مطابق با شرایط یک فضای مقدس، رقابت می‌کنند. این موضوع توضیح می‌دهد که چرا کمال اتاتورک دولت ژاکوبینی، همراه با تمام آلات مشروعیت آن (ناسیونالیسم، مدرسه، اسطوره ملت واحد) را به ترکیه وارد کرد. او نیازی به حذف روحانیت نداشت، زیرا آن‌ها مرکز دیگری برای مشروعیت تلقی نمی‌گشتند: او صرفاً آن‌ها را به کارمندان دولتی تبدیل نمود.

علاوه بر این، همان‌طور که من قبلاً مطرح نمودم، نهاد و تقدس دولت غربی از فرض دولت در مورد یک سرچشمه و مبدا مذهبی به منظور استقرار خود، جدایی‌ناپذیر است. قانون بر پایه اراده: خدا، پادشاه، بدنه سیاسی، قرار دارد. در این مورد، دولت حامل ارزش است: ارزش‌های جمهوری مثبت هستند. مبارزه بین کلیسا و دولت (حتی وقتی که هر دو یک باور را داشته باشند)، هر چه بیشتر بر همان تصویر مشروعیت، یک فضای یکسان برای سازمان جامعه متکی شوند، قوی‌تر می‌گردد. در اصل، لائیسیتته بدون یک دولت قوی وجود ندارد. همان‌طور که قبلاً گفته‌ام، در واقع تقدس دولت بود که امکان ظهور یک فضای سکولار را فراهم ساخت. در اینجا، دین با گذر خود از حوزه سیاست، شرط سکولاریسم محسوب می‌شود.

در اسلام سنیان، نه کلیسا وجود دارد و نه تقدیس دولت. قدرت قراردادی است، نه به خاطر اراده مردم بلکه چون که آن مشروع است: سلطان یا امیر قدرت را با توسل به زور غصب و آن را با یک قرارداد کم و بیش صریح با علما حفظ می‌کند (او تا زمانی که از اسلام در خارج دفاع می‌کند و در داخل کشور حامی شریعت است، مشروعیت دارد)؛ پیروزی یا شکست نشانه تائید یا بی‌تفاوتی الهی است. قدرت هرگز متعالی یا مقدس نیست. آن هرگز منبع قانون نیز نمی‌باشد. دولت در اسلام همیشه ضعیف بوده است. کمتر به خاطر دلایلی که منتسکیو عنوان می‌کند (استبداد یک مرد)، بلکه برعکس، به خاطر آنکه جامعه مدنی از انعطاف‌پذیری دو پدیده قوی‌تر برخوردار هستند: عصبیت (یا قوه عصبیه، از اصطلاحات ابن خلدون) و شریعت. قدرت قوی به معنی دولت قوی نیست.

اما اگر دولت و لائیسیتته ارتباط نزدیکی با هم دارند، بنابراین اسلام می‌بایست تجربه یک دولت مدرن قوی را کسب می‌کرد، و نه استبدادی. دموکراسی فقط بعد از برقراری یک دولت مدرن امکان‌پذیر است. به همین دلیل است که بحث دائمی مدل ترکیه وجود دارد. گفته می‌شود که اسلام قطار تاریخ را

از دست داده است. و از نظر بسیاری تنها از طریق تربیت سخت می‌توان آن را قادر به رسیدن به همه مراحل نمود، که هم بنوبه خود اشکال معینی از استعمار (مثلاً، تحت‌الحمایه بودن) را توجیه می‌کند و هم حمایت از رژیم‌های اقتدارگرا استبدادی (مانند رئیس‌جمهور بن‌علی در تونس) و هم مداخلات نظامی که کم و بیش منجر به دوره‌های طولانی کنترل می‌شود (عراق پس از دخالت امریکا)^{۱۵}. پس از این، بحث از سکولاریزاسیون به مسأله دولت برمی‌گردد، که اصلاً تعجب‌برانگیز نیست؛ چرا که ما دیده‌ایم تا چه اندازه‌ای در سنت اروپایی به ویژه فرانسوی، هر تاملی در باره دموکراسی و لائیسیت، از مسأله دولت جدائی‌ناپذیر است. آیا این واقعیت که یک پارادایم محصول یک تاریخ خاص است. این معنی را می‌دهد که آن ارزش جهانشمول ندارد؟ یا برای آنکه آن قابل اقتباس باشد، شرایط تاریخی که آن را تولید نموده است بایستی تکرار شوند (تسریع شوند و در نتیجه به خشونت و سوتفاهم ختم گردند)؟

تصور سیاسی از اسلام:

آیا یک فرهنگ سیاسی اسلامی وجود دارد؟

برعکس ترسیم تداوم بیش از چهارده قرن؛ اسلام بسیار انعطاف‌پذیر است، بدون آنکه مدل اکس‌انته [ex-ante - مدلی که یک عمل را قبل از وقوع آن در محاسبات وارد می‌کند] را برقرار سازد، خود را با سیستم‌های مختلف سازگار می‌کند. اما، رجوع سیستماتیک به فرهنگ سیاسی اسلام، تلقین می‌کند که یک پیکربندی نامتغیر و خیالی از قدرت وجود دارد که رابطه بین مسلمین و حوزه سیاسی را ایجاد می‌کند و هم اکنون، ان در مشکل یکی کردن مدل دولت مدرن و دموکراسی هویدا می‌شود. چگونه ما می‌توانیم در مورد بازگشت مذهبی فکر کنیم بدون آنکه آن را شکلی از قدمت و کهن‌گرایی در نظر بگیریم؟ کهن‌گرایی فرض را بر تداوم روش تفکر می‌نهد، لحظه‌ای خود را با مدرنیته می‌پوشاند اما مانند یک عنصر اصلی سرکوب شده باز می‌گردد، درست، مانند حقیقتِ هویتی که در جستجوی خویش است. همیشه تلاش می‌شود که با برشمردن اصطلاحاتی چون دینِ تغییرناپذیر، دگم، طرز فکر، یا فرهنگ، به توضیح پاسخ‌های مختلفی پرداخت که هر جامعه به سؤالاتِ نظمِ اجتماعی، اشکال سیاسی، شیوه‌های اقتصادی، رابطه با فضا و جا، و تعریفِ خویش، می‌دهد. مشکل اساسی همچنان سرچایش باقی می‌ماند: چگونه یک دین در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی

عمل می‌کند؟ چگونه آن رفتار مومنان را تعیین می‌نماید؟ البته، یک فرد می‌تواند از نظر طرز فکر دلیل آورد: مؤمن هنجار را بر اساس اینکه بین دولت و دین فرقی وجود ندارد، درونی ساخته است؛ در نتیجه وی نمی‌تواند سازگاری با لائیسیته را مدیریت کند. اما چرا مؤمن درست آن هنجار و نه هنجار دیگری را درونی ساخته است؟ چه رابطه‌ای بین هنجار و عمل وجود دارد؟ آیا ممنوعیت زنا در مسیحیت، تعداد ارتکاب آن در دنیای مسیحیت را کاهش داد؟ قطعاً نه، اگر چه آن به ایجاد بازار گناه کمک نمود که بعلاوه با انواع زیادی از فتواها و دستگاه‌ها بدان رسیدگی می‌شد. در نتیجه هنجار بی‌گناه نیست، اما آن هرگز به طور مستقیم عمل نمی‌کند.

یک هنجار مذهبی به مثابه یک هنجار اجتماعی یا سیاسی فقط وقتی عمل می‌کند که آن بوسیله مکانیزم‌هایی سازگار، بازتنظیم، و بیان شوند؛ همه این مکانیزم‌ها نه تنها دخالت مقامات دیگر (و سیستم‌های هنجاری دیگر): قانون و نظم سیاسی، بلکه نیز اشکال دیگر مذهبی که در طول زمان و مکان تغییر می‌کنند، را از پیش طلب می‌کنند. دگم فقط از طریق بازخوانی و اجرا-یعنی، در شکل یک تعصب مذهبی وجود دارد. در این کتاب، من این نظر را بسط داده‌ام که عامل اصلی در برقراری آنچه که به عنوان لائیسیته شناخته می‌شود نظم سیاسی بود و نه دگم. لائیسیته توسط ابزار سیاسی استقرار یافت. و آن، برای اسلام جا دارد، در حالی که سکولاریزاسیون توسط تغییرات در اشکال تعصبات مذهبی فرد مؤمن، نهادینه شده است.

بنابراین بسیار مهم است که بنیم مفاهیم دینی چگونه در رابطه با ادغام در جهان، برنامه سیاسی، و روابط با جامعه و کشور، بیان می‌شوند. آنچه که برای ما اهمیت دارد نه محتوی دگم به خودی خود بلکه فرمول‌بندی آن در رابطه با ادغام فرد مؤمن در جهان است. این ادغام انتزاعی نیست. حتی اگر فرد مؤمن خود را محافظ یک اعتقاد و یک تصور رستگارکننده‌ای در نظر گیرد که همیشه و در همه جا معتبر باشد، باز هم مشخص است که وی آن را در یک متن ویژه‌ای بیان می‌کند. مثلاً، امکان ندارد که چیزی از مناقشات کلامی در لحظات خاص تاریخی (به عنوان نمونه، قرن‌های پنجم و شانزدهم در مسیحیت) را فهمید، اگر آن‌ها را بدون ارتباط تاریخی‌اشان در نظر بگیریم.

البته این امکان وجود دارد که در مورد یک دنیای سیاسی خیالی اسلامی صحبت نمود-یعنی، تئوری‌های تکراری قدرت اندیشمندان و علما- اما آنچه که قابل توجه است، اینکه آن‌ها هیچ وقت به اجرا در نمی‌آیند. آن‌ها هرگز کمک به تعریف یک نوع نظام سیاسی نکرده‌اند. به جز وقتی که حوزه حقوقی را رها نموده و از ایدئولوژی به آن برسند (خمینی)، و این یک پدیده مدرن است. آنچه که دگم را تعریف می‌کند نه یک سیستم سیاسی بلکه یک بینش سیاسی خیالی است، که قطعاً به تفسیر

بستگی دارد. چشم‌انداز سیاسی مسلط امروز در میان اسلام‌گرایان و همچنین بنیادگرایان، دوران پیامبر است. اما این چشم‌انداز یک انتقال به گذشته نیست (چرا باید برای مسلمین چهارده قرن طول بکشد که آن‌ها متوجه گردند که فقط مدل سیاسی پیامبر مشروع است؟). اغلب، به روز کردن گذشته، تلاش برای جایز شمردن یک شکل از مدرنیته است.

به عنوان مثال، سردرگمی دائمی در مورد اسلام‌گرایان و نو بنیادگرایان را در نظر بگیرید.^{۱۷} از نظر اولی، برقراری دوباره اسلام از طریق دولت صورت می‌گیرد؛ برای دومی، از طریق تقوی فردی. با این حال همه آن‌ها در مورد یک چشم‌انداز سیاسی نظر مشترک دارند: این عقیده که ایده‌آل جامعه مسلمین آنی است که در زمان پیامبر وجود داشت. اما این پارادایم هرگز به طور مستقیم عمل نمی‌کند. بسیاری از علما و بیشتر نویسندگان مدرن صفحات زیادی را صرف تعریف شرایط مورد نیاز خلیفه نموده‌اند، اما هیچ‌کس به طور جدی در جستجوی آن خلیفه تلاش ننموده است. هم اکنون عین همین موضوع توسط فرقه‌های سیاسی مطرح شده است؛ (مانند حزب‌التحریر، یک حزب نیمه مخفی که در لندن تاسیس شده است و از میان جوانان مسلمان نسل دوم سر بازگیری می‌کند)، که منطقی را دنبال می‌کند که دیگر هیچ چیز مشترکی با قانون اسلامی سنتی ندارد (خلافت حزب‌التحریر در واقع توسط خود حزب تجسم می‌شود و نه یک فرد: این درک از حزب به عنوان یک عامل سیاسی به خودی خود میراثی از مارکسیسم است).^{۱۷}

در واقع، اگر کسی بخواهد، لیستی از آنچه که پایه چشم‌انداز سیاسی اسلامی (خلافت، عدم جدایی دین و سیاست) را تشکیل می‌دهد، تهیه کند، ممکن است مشاهده شود که این پارادایم‌ها از طریق وساطت پیچیدگی‌ها و تفصیلات حقوقی و ایدئولوژیکی عمل می‌کنند. یک دگم مذهبی هرگز به طور مستقیم در سیاست تأثیر ندارد. آن فقط اگر توسط یک ایدئولوژی سیاسی، توسعه و بسط حقوقی، یا مکانیزمی از قدرت، منطبق، بیان و بازتعریف شود، که همه وابسته به وضعیت مشخص سیاسی هستند، می‌تواند عمل کند (ما خواهیم دید که چگونه دولت اسلامی در واقع یک توسعه ایدئولوژیکی مخصوص به قرن بیستم است).

اما بعضی از نویسندگان، مانند ساموئل هانتینگتون (و نظر غالب) در ذهن خود یک پیوند مستقیم بین دگم و سیستم سیاسی مجسم می‌کنند، پیوندی که ظاهراً با یک فرهنگ تحقق می‌یابد: فرهنگ مسلمین یا عرب-مسلمان. خلاصه، حتی اگر فکر این است که جوامع مسلمان در معرض یک فرایند سکولاریزاسیون قرار دارند، با وجود این اسلام، فرهنگ سیاسی و در واقع قالب ذهنی عوامل فردی را مهار می‌کند، درست مانند اروپای سکولار که عمیقاً مسیحی باقی‌مانده است. در نتیجه این عقیده وجود

دارد که چشم انداز جامع اسلام در ایدئولوژی‌های سیاسی شرق میانه باقی می‌ماند (با پان عربیسم بدون سکولاریزاسیون پان‌اسلامیسم)، و مشکل تصور نهادهای سیاسی خودمختار و درک شهروند مستقل از روابط قبیله‌ای خود و همجوشی عاطفی با جامعه، به عنوان نشانه‌های تداوم فرهنگ عرب-مسلمان که سرسختانه در مقابل دولت مدرن مقاومت می‌کنند، درک شده‌اند.

از همان ابتدا، من همین سؤال را تکرار کردم: چه چیزی به ما اجازه می‌دهد تا بگوئیم که دگم رفتار مومنان را تعیین می‌کند؟ پاسخ برای بنیادگرایان و نوزادگان مسیحی واضح به نظر می‌رسد: مؤمن خود تصمیم می‌گیرد که حکم دگم را پیش ببرد. برای مسلمانی که از نظر جامعه‌شناختی به عنوان کسی تعریف می‌شود که به صراحت احساس یا نیازی به بیان اعتقاد خود ندارد، ما به مفهوم فرهنگ مراجعه می‌کنیم؛ و به علاوه فرض بر این است که از آن در توضیح این موضوع استفاده شود: چرا یک جامعه بر اساس دین تعیین می‌شود، هر چند که دین به طور صریح و روشن نه جایی در قانون دارد و نه در نهادها.

بطور خلاصه، فرهنگ به عنوان عاملی که دین را قادر به شکل دادن جامعه و همچنین شکل دادن طرز فکر می‌کند، درک می‌گردد. این فکر واقعی پشت مفهوم «برخورد تمدن‌ها» می‌باشد. تمدن‌ها در اساس مذهبی هستند، حتی وقتی که سکولار گشته‌اند. هیچ‌کس نمی‌تواند از دین بگریزد، و فرهنگ میانجی بین دین و جامعه است: از هنگامی که ایمان از دست رفته است این آن چیزی است که برای مذهب باقی‌مانده است. از این رو، سکولاریزاسیون تداوم پدیده دینی بدون تقدس است. این با تحلیل‌هایی که لانیسیته فرانسه را شکل برعکس تعالی مذهبی در نظر می‌گیرد، همخوانی دارد.

در نتیجه دو سناریو که اسلام را محدود به انزوا می‌کند، وجود دارد: مذهب سکولار که در فرهنگ بیان می‌شود و دین بنیادگرا که مستقیماً در درخواست حکومت دینی نمایان است. حتی وقتی یک نفر دیگر معتقد نیست، وی مسلمان باقی می‌ماند. ترس از جماعت‌باوری [communitarianism] قابل فهم‌تر است، زیرا از نظر جامعه‌شناسی آن چه مسلمان را مشخص می‌کند بدین وسیله و بنا به تعریف به هر گونه بازگشت مذهبی به فرهنگ اصلی مذهبی که او در خود دارد، قابل بسط می‌گردد: در نتیجه بنیادگرایی همیشه به عنوان تعمیم فرهنگ اصلی درک می‌شود. بنابراین لانیسیته واقعی نیازمند چشم‌پوشی از هرگونه ارجاعی به هویت، به جز شهروندی سیاسی می‌باشد.

مشکل این نوع تجزیه و تحلیل‌ها که مدعی توضیح فرهنگ بوسیله مذهب می‌باشند، این است که عنصر اصلی مذهبی را هیچ‌گاه نمی‌توان این‌گونه ایزوله نمود: آنچه که به اصطلاح فرهنگ عرب-مسلمان خوانده می‌شود، در اصل، بیشتر از مردم‌شناسی جوامع عرب نشأت می‌گیرد تا از خود اسلام.

آن یک تداوم نادرستی را مرسوم نمود (از پان-اسلامیسم به پان-عربیسم) که قابل محاسبه نیست (مثلاً، پان-عربیسم یک شکل از ناسیونالیسم قومی بر پایه مدل پان ژرمانیسم است که قبلاً در اروپا بسط یافت؛ به طور مشابه، دولت اسلامی، ناشی از چشم‌انداز مدرن دولت ایدئولوژیکی است). در واقع، فرهنگ اسلامی یک ساختار خیالی است که بر پایه عناصری از دگم، پارادایم تاریخی، ویژگی‌های جامعه‌شناختی، و روش‌های فکری قرار دارد که همه زیر نام فرهنگ متحد شده‌اند. اصطلاح «فرهنگ» زاید است: فرهنگ اسلامی یا مسلمانی به عنوان نام‌تغییری در هر نوع ممکن از جامعه مسلمانان معرفی می‌گردد. به طور کلی ما می‌توانیم آن را در همان جایی بباییم که ما آن را در لحظه اول قرار دادیم. علاوه بر این، حتی اگر فرهنگ یک پایه مذهبی داشته باشد (نکته‌ای که من در اینجا بدان نخواهم پرداخت)، بعضی از پارادایم‌ها (مانند دولت یا دموکراسی) به خوبی می‌توانند خودمختار و مستقل گشته و به خارج صادر شوند: آن گاه سؤال این است، آیا یک مدل سیاسی می‌تواند در یک زمینه جدید جای داده شود، و هر فرض ناسازگاری بی‌پایه و اساس باشد. اما ما هنوز مجبور به تعیین این هستیم که آیا اکتساب این مدل جدید به معنی گذر از یک ترتیب تاریخی است که این مدل با آن به وجود آمد. در مدل‌های سیاسی مورد استفاده، زمینه قلمروزدایی (به عنوان مثال، مهاجرت)، از فرهنگ‌های اصلی‌اشان جدا می‌گردد. اشتباه بزرگ استفاده از فرهنگ به عنوان پایه تحلیل سیاسی، با توجه به مسأله مذهب، این است که آن بنیادگرایی را به عنوان بازگشت بعد دینی یک فرهنگ سنتی تلقی می‌کند، در حالی که بر عکس، بنیادگرایان مدرن در فرایند از دست دادن هویت فرهنگی مشارکت دارند. این بازگشت امر مذهبی است که پیوند بین فرهنگ و دین را به روشی که شاید رادیکال‌تر از روندهای اهرسته سکولاریزاسیون است، مورد سؤال قرار می‌دهد.

در واقع مسأله جهانی شدن در هیچ موردی هنوز حل و فصل نشده است: جهان‌شمولیت مدل‌های حقوقی و سیاسی و/یا جهان‌شمولیت حالت‌های بالنسبه مذهبی، مستقل از محتوای الهی ادیان. من به بحث در مورد پروتستان‌یسم و سرمایه‌داری اشاره نمودم: ما به شکل کاملاً واضحی می‌بینیم که چگونه اخلاق کاری جدید در چارچوب سرمایه‌داری ایجاد شد اما آن نه فقط به کاتولیک‌ها بلکه مسلمین نیز صادر گشت (مثلاً، به شکل موسیاد، یک سندیکای ترکیه‌ای، شرکت‌های کوچکی را متحد کرد که به شدت ملهم از اخلاق کاری بودند)^{۱۸}.

سپس سؤال تعیین این می‌شود که آیا این دو شکل جهانی شدن به هم نزدیک می‌شوند، یا برخلاف درک کوتاه‌فکرانه از جهان‌روایی فرانسوی، توسعه مدل‌های جدید دولت و جامعه (به ویژه جامعه مدنی) و توسعه اشکال فردباورانه و از نظر فرهنگی آزاد بنیادگرایی، دست در دست هم پیش نمی‌روند. در

یک کلمه، جهانی شدن ممکن است تغذیه‌کننده توسعه بنیادگرایی مذهبی باشد در عین حالی که تزیف‌کننده آن دولتی باشد که لائیسیته را ممکن ساخت. و این احتمالاً آن چیزی است که در حال اتفاق است.

سوال جانبی فهم این است که آیا این امری مطلوب است. اما به آن باید به شکل دیگری به جز امید لائیک، پاسخ داد. ما باید فرایندهای پویا را در عمل تجربه کنیم.

پرانتر حکومت اسلامی و ایجاد فضا برای لائیسیته

کل تاریخ جهان اسلام نشان می‌دهد، که در واقع قدرت سکولار بود و هرگز مقدس نگشت. و این باز اسلامی نمودن قرن بیستم است که از طریق بازخوانی اسلام (اسلام‌گرایی، نوبنیادگرایی)، خود را اشکارا به عنوان بازگشت به اصول معرفی می‌کند؛ اما ان در واقعیت یک تأمل ایدئولوژیکی از مذهب است. که موازنه بین سیاست و دین را به هم زده است. در عین حال که آن‌ها بر نیاز بازگشت به دوره پیامبر تأکید دارند، هر دو اسلام‌گرایان و نوبنیادگرایان، اولین کسانی هستند که عنوان می‌کنند، هیچ تشکیلات سیاسی در دنیای مسلمین در سرتاسر جهان هیچ‌گاه با تشکیلات یک حکومت اسلامی واقعی مطابقت نداشته است. در واقع مسأله دولت یک مسأله بسیار مدرن است.

آن بر اساس دو مدل تشکیل شده بود. اول اقتباس یک دستگاه دولتی سکولار و اقتدارگرا بر اساس نوع اروپایی، با پیروی از مدل استبدادی آسیایی در قرن نوزدهم (محمدعلی در مصر)، و سپس مصطفی کمال اتاتورک و رضا شاه در قرن بیستم، به شکل رژیم‌های سوسیالیستی یا فاشیستی (حزب واحد، رهبر کاریزماتیک، رل بزرگ برای سرویس‌های امنیتی و ارتش)، از ناصریسم گرفته تا جبهه ملی آزادی الجزایر تا احزاب بعث. این مدل‌های قدرته‌خواهی لائیسیته هرگز قادر به ترکیب شدن با دموکراسی نبودند، به جز در ترکیه. مدل دوم حکومت اسلامی است، در واقع محصول تحول اسلام به یک ایدئولوژی سیاسی که عمدتاً تحت تأثیر فلسفه‌های سیاسی اروپاست که در آن این دولت است که جامعه را شکل می‌دهد.

در مورد دولت‌های خودکامه، درخواست عمومی برای یک حکومت اسلامی، دقیقاً به عنوان اعتراض و طلب اعتبار برای بخشی از جامعه ظاهر می‌شود، خصوصاً وقتی که این دولت‌ها مشروعیت ضدامپریالیستی و ملی‌گرایی خود را از دست دادند (مصر پس از ناصر، الجزایر بعد از بومدین). رد

لائسیته رد رژیم است و امید اینکه در آینده هر رژیمی تحت کنترل قانون و به دور از حاکمین کنونی باشد و در نتیجه فساد و قدرت شخصی حذف گردد. مسأله، اعتراض جامعه سنتی نیست، بلکه برعکس، بیان میل به بازپس گرفتن حکومت توسط نسل جدیدی است که خارج از تحول دولت قرار دارند: دانش‌جویان، جمعیت شهری، تکنوکرات‌ها.

من قبلاً معمای حکومت اسلامی را مورد بررسی قرار داده‌ام^{۱۸}. کافی است گفته شود که تعریف آن توسط ابوالعلا مودودی، خمینی، یا اخوان المسلمین، از شریعت یا سنت‌های سیاسی جهان اسلام اقتباس نشده است، بلکه آن در واقع یک بازخوانی اسلامی از مفاهیم سیاسی مدرن (دولت، انقلاب، ایدئولوژی، جامعه) است، بنابراین دقیقاً تاملی بر استقلال و رواج فضای سیاسی، با استفاده از ایدئولوژی به عنوان مفهومی میانجی‌گر می‌باشد: حکومت اسلامی حکومتی نیست که شریعت را به عنوان قانون دولتی به رسمیت بشناسد بلکه آنی است که باعث می‌شود که دین را به یک ایدئولوژی حکومتی بدل کند. در حکومتی از این نوع، مانند ایران اسلامی، دین جایگاه سیاست را تعیین نمی‌کند، بلکه برعکس. تنها جایی که حکومت اسلامی تشکیل شده است، ایران می‌باشد. و این احتمالاً یک حادثه نیست، زیرا کشور دارای دو مرکز قدرت است: مذهب و دولت. علاوه بر این، نشان داده شده است که انقلاب اسلامی در واقع جامعه را بیشتر به سمت کنترل دولتی سوق داد^{۱۹}. اما، مهمتر از همه، آن با این پیکربندی شروع می‌کند که مسأله لائیسیته را واقعاً می‌توان با در نظر گرفتن جدایی بین مجموعه‌ای از فرآورده‌های معرفتی و هنجارهای مذهبی و مدیران دولتی مورد ملاحظه قرار داد.

استیلای ایدئولوژی چیزی نیست جز بازگشت سیاست، تأکید بر برتری امر سیاسی بر قانون دینی سنتی. اما تأثیر رژیم اسلامی از این نوع، همیشه عکس خودش است: برای ایران، شتاب‌گیری سکولاریزاسیون همراه با کاهش مراعات مذهبی، و برای افغانستان پس از شکست طالبان، سیاست‌زدایی اسلام است. در ایران در کنار اصلاح‌طلبان، روحانیون سنت‌گرا اگرچه خواهان سکولاریزاسیون نیستند (آن‌ها تأکید دارند که جامعه مدنی بایستی مذهبی باشد) اما طالب جدایی دین و دولت به خاطر حفظ دین هستند. موضع ایت‌الله سیستانی در عراق، اگرچه در خط نگرش ثابت روحانیت سطح بالای شیعه عراق در تمام طول قرن بیستم است، اما باید همچنین بدان در پرتو شکست انقلاب اسلامی در ایران نگریست: سیستانی خواهان حکومت اسلامی نیست که خود پایه‌های مشروعیت مذهبی را تضعیف نماید، و از همین رو حاضر به درگیر شدن در جزئیات روزمره سیاسی نمی‌باشد.

بنابراین پرسش، تداوم یک فرهنگ اسلامی نیست بلکه ظهور ناگهانی روش‌های جدید دینی است که

ایدئولوژیک می‌گردند و اشکال نو دینداری در چارچوب ملت-دولت مدرن می‌باشد. در نتیجه، انقلاب اسلامی عملاً منجر به برقراری لائیسیته می‌شود، زیرا با بیش از حد سیاسی کردن دین، آن‌ها نقش آن را به عنوان توسل از بین می‌برند و هر دو روحانیون سنتی و مومنان جدید را وادار به آرزوی یک عرصه معنوی در خارج از سیاست می‌نماید. پس آنچه که در قدرت باقی می‌ماند دیگر نه مذهب بلکه یک دستگاه سیاسی-روحانی است که از نظم اخلاقی برای حفظ موقعیت خود در قدرت استفاده می‌برد. در این صورت، بازگشت احساس مذهبی در خارج از سیاست، در خارج از مذهب رسمی، در واقع در بیرون از اسلام شیعی به وقوع می‌پیوندد: بازگشت به تصوف، اعتقاد به تلفیق عقاید مختلف، علاقه به مسیحیت، و البته فراموش نشود، اته ایسم. سیاسی کردن دین با جدایی دین از سیاست خاتمه می‌یابد. در نهایت، مطالبه دموکراسی می‌تواند لائیک گردد.

برگرفته از ترجمه انگلیسی کتاب اسلام در مواجهه با سکولاریسم، فصل اسلام و سکولاریزاسیون
Olivier Roy, Secularism Confronts Islam, Chapter 2, Islam and Secularization. 2007

۱ «اصل تحمل و احترام به آزادی وجدان، اندیشه و مذهب که یک جایگاه اخلاقی اساسی است... نمی‌تواند انقدر کاهش یابد طوری که محتویات درک‌های مذهبی مختلف در یک سطح قرار گیرد، مثل اینکه دیگر یک حقیقت عینی و جهانشمول وجود ندارد.» (کاردینال جوزف راتسینگر، رئیس جماعت طریقت ایمان، دومینیس لسوس، واتیکان، سپتامبر ۲۰۰۰)

۲ برای بیان غیر قابل انعطاف امتناع از دیدن محدودیت دین به حریم خصوصی، نگاه کنید به سخنرانی مون سینور میکلیوره در اکتبر ۲۰۰۶ در کمیسیون مجمع عمومی در نیویورک

۳ مارسل گوشه، سرخوردگی از جهان

۴ من می‌خواهم خودم را به این استدلال محدود کنم، و از این موضوع نیز آگاهی دارم که دیگرانی وجود دارند که ناسازگاری اسلام با غرب را در جهاد، یهودی‌ستیزی، رد تجزیه و تحلیل علمی از متن قرآن و غیره می‌یابند. اما این دلایل به سختی تحمل آب را دارند چرا که از حمایت متفق‌القول مسلمین برخوردار نیستند و همچنین اینکه مسیحیت خود چنین مشکلاتی را دارد، یا داشته است (توجه کنید به تبلیغات بر علیه داروینیسیم که هم از طرف یک بخش از راست مسیحی آمریکا و هم نوبنیادگرایان اسلامی حمایت می‌شود)

۵ اولین شکل پذیرش لائیسیته جدایی دین از هر نوع سیستم سیاسی جزئی است؛ در ادامه مقایسه با کاتولیسم، این جدایی در پشت صحنه ابتکار عمل لاویگری، چنانچه در مباحث آن زمان منعکس شده است، صورت گرفت. (درنامه کاردینال رامپولا به اسقف سنت فلور گفته می‌شود « کلیسا هیچ چیزی که با هر چیزی از دولت ناسازگاری داشته باشد، ندارد» زیرا «قصد آن قبل از هر چیز پیشرفت دین، حفظ و رشد آن چیزی است که باید تمام تلاش خود را نثار غیرت و تعصب و محافظت از آن نمود.») این موضوع امروز بدون آنکه گفته شود پیش می‌رود، اما در آن زمان نیاز به گفتن داشت. این موضوع امروز با موضع بسیاری از علما مطابقت دارد.

۶ معرفی بسیار روشنی از این روشنفکران در کتاب رشید بنزین، «متفکران جدید

۷ «اسلام» وجود دارد. هم چنین نگاه کنید به ملک چپل، «مانیفست برای اسلام»
سروش در اینجا به روح خاص انقلاب اسلامی علیه شاه ایران وفادار باقی
می ماند؛ میشل فوکو لب این انقلاب را چنین ارائه می دهد: یک انقلاب مذهبی
به معنی ظهور یک نظم بهتر نیست بلکه این است که برای یک قدرت دنیوی
ادعای حقیقت مطلق و تعالی غیر ممکن است. نگاه کنید به اولیویر روآ، «معمای
قیام: میشل فوکو و ایران»، واکارمس، شماره ۲۸، سال ۲۰۰۴

۸ رشید بنزین، مصاحبه با لا کرویکس، فوریه ۲۰۰۴

۹ اولیویه روآ، اسلام جهانی شده، در جستجوی یک امت جدید

۱۰ خالد ابوالفضل، «ایجاد یک بالانس: گفتمان حقوقی اسلامی در اقلیت‌های
مسلمان» در کتاب «ایا مسلمانان در راه آمریکایی شدن هستند؟» با ویراستاری
ایوون یازبک، او به ویژه از فتوای رشید رضا نقل می کند که بنا بر آن مسلمانان
بوسنی و هرزگوین پس از ضمیمه شدن کشورشان توسط اتریش در سال ۱۹۰۸
اجازه یافتند در کشور خود باقی بمانند. برنارد لوئیس دیدگاه متفاوتی در کتاب
مسلمانان اروپا بیان می کند.

۱۱ اولیویر کاره، «اسلام سکولار و یا بازگشت به سنت بزرگ»؛ کلیفورد گیرتز، «اسلام
تحت نظر»؛ در مقابل، نویسنده‌ای مانند برنارد لوئیس، مایل است که نشان دهد
مشکلات اسلامی مطرح شده فقط مربوط به جهان عرب هستند. نگاه کنید مثلاً به
کتاب «بحران اسلام».

۱۲ کاره، اسلام سکولار

۱۳ امانوئل تود، سیاره سوم: ساختار خانواده و سیستم ایدئولوژیک.

۱۴ من ضمناً اشاره کردم که تقدیر برای توضیح دو نگرش متناقض استفاده می شود:
اعتقاد به سرنوشت و تقدیر اعراب (مکتوب) و به اصطلاح روحیه کارافرینی
کالونیستی (موفقیت اقتصادی به عنوان نشانه‌ای از رستگاری درک می شود که
فقط در روز قیامت معلوم می گردد)

۱۵ اشغال نظامی عراق توسط آمریکا مبتنی بر این تربیت خشن است؛ حکومت ائتلاف
موقت عراق به صراحت مدل بازسازی آلمان پس از جنگ جهانی دوم را انتخاب
نمود: آموزش فضائل دموکراسی به مردمی که توسط استبداد آسیایی شستشوی

مغزی شده‌اند. نتایج قاطع به نظر نمی‌رسند.

۱۶ این سردرگمی در فرّ طارق که توسط کارولین فورست در مورد طارق رمضان نوشته شده است، در آن جایی که وی اصرار در توصیف وی به عنوان یک برادر مسلمان دارد، بسیار واضح است؛ مثل اینکه یکی بخواهد النده را کمونیست و ژاسپین را تروتسکیست خطاب کند. در واقع، اصطلاح «برادر مسلمان» چه معنی می‌دهد؟ وفاداری به یک جنبش فکری؛ عضویت در یک سازمان؛ قصد برقراری نوع خاصی از دولت، یک مکتب فکری، یک آموزش فکری ویژه، یک اعتقاد ایدئولوژیک؟ راه‌های بسیاری برای مارکسیست، تروتسکیست، پیرو «اقدام فرانسه»، فاشیست شدن یا بودن وجود دارد، و عین همین موضوع برای اخوان المسلمین نیز صادق است.

۱۷ برای حزب‌التحریر به وب‌سایت www.hizb-ut-tahrir.org مراجعه کنید.

۱۸ بورکو گولتکین، ابزارسازی از اسلام با استراتژی ارتقاء اجتماعی از طریق بخش خصوصی

۱۹ اولیویه روآ، شکست اسلام سیاسی

۲۰ فرهاد خسروخاور و اولیویه روآ، ایران: چگونگی خروج از انقلاب دینی