

برگزاری جشن جنبش دادخواهی در استکهلم



محاكمة حميد نوري، متهم به مشاركت در اعدام زندانيان سياسي در سال ۶۷، در دادگاه استكهلم به روزهاي پاياني اش نزديك ميشود. گفته ها و ياد مانده هاي شاهدان جان به در برده و شاكيان جنايات نظام جمهوري اسلامي در دهه شصت، چه در زندانها و چه بيرون از آن، نه تنها در رسانه هاي ايران و جهان بازتاب يافت، بلكه عاملان و مجريان آن در ايران را نيز به تكاپو و نگراني وا داشت كه خود اذعاني است بر جناياتي كه سالها سعي در لاپوشاني آن داشتند و اين حاصل است پيروزمندانۀ براي جنبش دادخواهي. پيروزي بر نظامي كه تماميت خواهي را در عرصه نابودي شهروندان آزاديخواه و دگراندیش دنبال ميكند.

و ما، كميته برگزار كننده جشن جنبش دادخواهي در استكهلم، اين پيروزي را در روز يكشنبه ۸ ماه مي از ساعت ۱۸ تا ۲۰ در آدرس زير جشن ميگيريم. برگزاري اين جشن هم پژواك صدای انسان آزادي خواه و اندیشه ي عدالتخواهانه اوست و هم سپاس از مجريان و برگزاركنندگان دادگاه، شاهدان و شاكيان و هم قدرداني از بازتاب دهنده گان روند دادگاه در ايران و جهان بويژه از منظر آگاهي

رسانی از آنچه که رژیم اسلامی تلاش بر پرده پوشی آن داشته است.

امید ما اینست که این اقدام در کنار فعالیت های دیگری که در این زمینه انجام میشود، صدای رسای اعتراض همگانی علیه رژیم دیکتاتوری ایران شود و همگام با خواسته های برحق جنبش دادخواهی و دیگر جنبشهای جاری در ایران برای آزادی زندانیان سیاسی، دگراندیش و صنفی و همچنین لغو مجازات اعدام و شکنجه زندانیان گردد.

زمان و مکان جشن:

8 مه 2022 در استکهلم

kl 18:00 – 20:00 , 2022-05-08

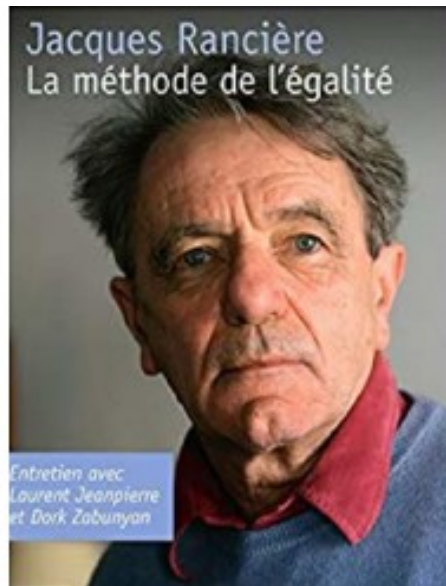
Allaktivitetshuset, Stora salen

Sturegatan 10, Sundbyberg

**کمیته جشن جنبش دادخواهی در استکهلم
30 آوریل 2022**

**ژاک رانسیر درباره دموکراسی،
جنبشهای میدانی، تسخیر قدرت و**

شکل زندگی خودمختار



مقدمه و ترجمه از شیدان وثیق

مقدمه

امروزه، کنشگران رهایی‌خواه با مسائلی دشوار رو به رو هستند. در دنیای پر تحول و تضاد کنونی، آنها ناگزیر باید، در فرایند مبارزه‌ی عملی و نظری برای تغییر وضع موجود، پاسخ به بغرنج‌های زمانه‌ی خود دهند. یک وظیفه‌ی اصلی آنها، نقد و نفی شکل زندگی زیر سلطه‌ی کنونی و آبداع شکل‌ها و شیوه‌های نوین زندگی مشترک، خودمختار و خودگردان است. این مهم را اما نباید چون غایتی بدانند که در آینده‌ای دور و نامعلوم باید تحقق پذیرد بلکه چون الزامی و اقدامی برای همین زمان حال و در مکانی که می‌زییم باید در نظر گیرند. این وظیفه را آنها باید با خودسازماندهی «امر مشترک» در آزادی، برابری و رهایی از سلطه‌های سرمایه، دولت، مالکیت، دین و دیگر قدرت‌ها... به پیش برانند.



بعد با نگارش کتابی زیر عنوان «فلسفه و اندیشه‌های رانسییر»، به نقد رادیکال مارکسیسم علم‌باور و آکادمیک آلتوسر پرداخت. رانسییر، از آن پس تا امروز، به تبیین اندیشه‌های فلسفی و سیاسی بر مبنای اصل و شیوه‌ی برابری‌خواهی پرداخته است. پاره‌ای از مهم‌ترین آثار او عبارتند از: «پارادوکس‌ها» (اثر مشترک آلتوسر، ایتین بالیبار...) (1965)، «پارادوکس‌ها» (1974)، «پارادوکس‌ها» (1981)، «پارادوکس‌ها» (1983)، «پارادوکس‌ها» (1987)، «پارادوکس‌ها» (1995)، «پارادوکس‌ها» (1998)، «پارادوکس‌ها» (2005)، «پارادوکس‌ها» (2012).

برخی آثار رانسییر به زبان فارسی ترجمه و در ایران منتشر شده‌اند. نگارنده‌ی این سطور نیز نوشته‌هایی از او را ترجمه و تفسیر کرده است.² در کتابنامه‌ی پیوسته این نوشتار، فهرستی از کارهای رانسییر را به زبان فرانسه آورده‌ایم که خواننده را برای اطلاعات بیشتر به آنها رجوع می‌دهیم.

ویژگی یکتایی که فیلسوف ما را از دیگران متمایز می‌سازد این است که، برخلاف سنتی که همواره در بین فلاسفه ساسی و متفکران متعهد و انقلابی رواج داشته و همچنان دارد، رانسییر نسخه یا فرمولی راه‌بردی، برنامه‌ای و حاضر و آماده برای به کار بردن و ایجاد دنیایی بهتر به دست نمی‌دهد. او دانشی نجات‌بخش، که بنا بر عرف ماکسیستی و انقلابی تنها در توانایی و اختیار پیشتار «دانا» برای انتقال به توده «نادان» است، ارائه نمی‌دهد، تجویز نمی‌کند.

نظریه‌پردازی رانسییر در میدان سیاسی، به طور عمده، قلمیاری در جهت یک بینش و ایده‌ی اصلی است. و آن این است که سوژه‌های اجتماعی، به صورت فردی و جمعی، در برابری و آزادی کامل و از راه ایجاد شکل‌های جدید زندگی اشتراکی (کُلکتیو)، که خودمختار و مستقل از دولت و قدرتها باید شکل گیرند، قادرند «امر مشترک» و رهایی³ یعنی آن چه که رانسییر «امر مشترک»⁴ می‌نامد را خود به دست

گیرند و خود به پیش رانند. و این مهم بدون توسل به نماینده‌ای، واسطه‌ای، رهبری، حزبی، سرپرستی، قیمی، مافوقی و یا پیشقراولی. از سوی دیگر، نکته‌ی اساسی در نظریه رانسیر این است که امر ایجاد شکل‌های زندگی برابری‌خواه و رهایی‌گرا، یک دورنما، هدف یا غایت برای آینده‌ای نامعلوم در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه اقدام و الزامی است که از هم اکنون و در هر مکان باید تجربه و در پیش گرفته شود.

چهار موضوع اصلی نوآوران در فلسفه رانسیر را بازگو کنیم.

- اولی و مهم‌تر از همه، روش (مِتْد) برابری‌خواهی در نظریه او است. همه‌ی افراد در فهم و درک همه چیز، در اندیشه‌کردن و تصمیم گرفتن در امر محسوس، به صورت فردی و جمعی، یعنی در مورد هر آن چه که به اداره‌ی امور مختلف خود و جامعه برمی‌گردد، برابر و همسان می‌باشند. آنها نیازی به استاد دانا، که به واقع نادان است، ندارند. سوژه‌های جمعی، برای فکر کردن، تصمیم گرفتن و به اجرا درآوردن، نیازی به نماینده، رهبر، لیدر، حزب و یا پیشقراولی که از آنها «نمایندگی» کند، ندارند. علمی انقلابی و نجات‌بخش، در توانایی و قابلیت عده‌ای صاحب دانش، که به مردم باید انتقال داده شود، وجود ندارد. این برابری و همسانی همه در خودآموزی به صورت فردی و کلیکتیو، در ادراک و تصمیم‌گیری نیز از هم اکنون، در هر جا و در هر عمل اجتماعی باید به کار رود و به اجرا درآید.

- دومی، ایده آزمودن رهایی‌خواهی از امروز و در هر مکان است. و این چیزی نیست جز امر خود - رهایی⁵. یعنی رهایی انسان‌ها از سلطه‌های گوناگون، به دست خود و برای خود در برابری، خودمختاری و خودگردانی، در حرکت‌های جمعی و مشارکتی، از هم اکنون، و در استقلال و انفصال از دولت، حکومت، نهادهای رسمی و قدرتها.

- سومین بحث نوآورانهی رانسیر، تعریف و تبیین او از مقوله «سیاست»⁶ است. نزد او، سیاست همیشه و در هر زمان وجود ندارد، بلکه **سیاست** **وجود**⁷ دارند. یعنی زمان‌هایی که در آنها یک گسیختگی و انفصال به وجود می‌آید، از آن چه که «سیاست» در معنای معمول و سنتی آن می‌نامند، یعنی تفاهم عمومی، دولت‌گرایی، مدیریت امور حکومتی و مبارزه‌ی احزاب برای تسخیر قدرت و اعمال آن که همه‌ی این‌ها را رانسیر «**سیاست**» می‌نامد. اما **سیاست** یا «سیاست» در نگاه ویژه رانسیر، چیز دیگری است. رخداد گسست و جدایی از جانب سوژه‌های جمعی است که در برابری با هم دست به ایجاد شکل‌ها و شیوه‌های دیگر زندگی مستقل از دولت، دست به تصمیم‌گیری و اداره‌ی امور خود در میدان‌های مختلف می‌زنند. به عبارت دیگر، سیاست زمانی وجود واقعی دارد که روند طبیعی سیاست‌ورزی به معنای حکومت‌داری، اعمال سلطه و مبارزه برای قدرت دچار مانع و مختل می‌شود، از هم می‌پاشد و برهم می‌خورد.

- چهارمین موضوع ابداعی رانسیر، ایده‌ی شکل‌دهی به شیوه‌ای دیگر از زندگی مشترک، در تقابل با نظریه سنتی مبارزه برای تسخیر قدرت و واگذاری امر‌هایی به آینده پس‌انقلابی و موهوم است. این اشکال نوین زندگی، که از هم اکنون باید آزموده شوند، تنها با ایجاد فضا‌های مشارکتی در همبستگی‌های جمعی، با ابداع شکل‌های جدید، با دست گرفتن امر مشترک، با شکل‌دهی به ذهنیت‌های جدید و پراتیک‌های نوین سیاسی، اجتماعی و ره‌ایی‌خواهانه در آزادی، برابری و در مناسباتی غیر سلسله‌مراتبی، دولت‌گرا و سلطه‌گرا، معنا پیدا می‌کنند.

گزاره‌هایی که در زیر می‌خوانید برگرفته از گفتگویی است که در سال 2017، ناشر آثار رانسیر، اریک هازان (انتشارات فابریک)، با او انجام داده و در کتابی زیر عنوان **سیاست** **وجود** **سیاست**

منتشر کرده است.⁸ در آن جا، رانسیر تزه‌های فلسفی و سیاسی اصلی خود را با نگاهی به اوضاع کنونی جهان توضیح می‌دهد. گزاره‌های انتخابی ما در باره‌ی پروبلما تیک‌هایی هستند که امروزه در جنبش‌های خواهی در جهان و همچنین در ایران نیز مطرح می‌باشند. یکی، معنای دموکراسی و تضاد آن با نمایندگی است. دیگری، نگاهی به دو انقلاب روسیه و چین و ناکامی جنبش‌های ضدسیستمی در سال‌های گذشته است. موضوع سوم، توهمی است که همواره در چپ سنتی وجود داشته و دارد که تغییر اوضاع از راه تسخیر قدرت و دولت می‌گذرد. و سرانجام، موضوع چهارم، این ایده‌ی مرکزی در فلسفه‌ی سیاسی رانسیری است: الزام ایجاد شکل‌های زندگی خودمختار از هم اکنون و در هر جا.

دموکراسی، از دیدگاه رانسیر، نوعی رژیم یا نظام نبوده و با سیستم نمایندگی نیز مغایرت دارد. دموکراسی پروند بی‌پایان، پرتنش و پرتضاد مداخله‌ی جمعی (کالکتیو) در اظهار نظر و تصمیم‌گیری برابری در امر مشترک و اداره‌ی خودمختار زندگی اجتماعی و سیاسی از سوی خودِ مردمان یا بسیارانی است که سهمی در تبیین سرنوشت خود ندارند. دموکراسی از سوی تعدادی از افراد منتخب، حرفه‌ای، صاحب دانش یا پیشرو... «نمایندگی» نمی‌شود بلکه به گونه‌ای مستقیم و بی‌واسطه، در برابری، آزادی و گسست از هر بوروکراسی، هیرارشی و قدرتی چون دولت، احزاب، نماینده و غیره اعمال می‌شود. تجربه دو انقلاب بزرگ قرن بیستم (در روسیه و چین)، انقلاب‌های ضد استعماری و ضد امپریالیستی جهان سوم و جنبش‌های اخیر میدانی و ضدسیستمی در سراسر گیتی، همگی تا کنون نشان داده‌اند که این مبارزات یا به بازتولید سلطه و ارتجاع انجامیدند، در شکل دیکتاتوری‌ها، حکومت‌های فاسد، جنگ‌های قومی، اعتلای اسلام‌گرایی... و یا به رغم گام‌هایی در جهت دخالت‌گری مشارکتی و دموکراسی مستقیم، موفق به ایجاد اشکال نوین و خودمختار زندگی مشترک و برابری‌خواهانه در گسست از سلطه‌گری نشدند. در این میان ایده‌ی تسخیر

قدرت و دولت برای تغییر اوضاع، که همچنان نزد نیروهای رادیکال و انقلابی غالب است، همیشه نشان‌گر توهم و تخیلی بیش نبوده است، چه تغییر اوضاع به معنای پایان دادن به سلطه‌های گوناگون، از جمله سلطه سرمایه‌داری، و پیش‌برد امرهایی به هیچ رو از مسیر تصرف یک مرکز یا دژ مستحکم چون قدرت دولتی نمی‌گذرد. مسأله‌ی اصلی، امروزه، ایجاد شکل‌های نوین همبستگی و زندگی مشترک در استقلال نسبت به دولت و قدرتها و به طور کلی در رد و نفی آنهاست. شکل‌هایی که از هم اکنون و در هر جا باید تجربه شوند و به صورتی واقعی مناسبات مبتنی بر اشتراک، برابری و رهایی از سلطه‌ها را به وجود آورند.

تذکر: در ترجمه زیر، عنوان‌ها و مطالب داخل کروشه همه جا از مترجم است.

شیدان وثیق

آوریل 2022 - اردیبهشت 1401

در چه زمانه‌ای زندگی می‌کنیم؟ گفتگو با ژاک رانسیر (گزیده‌ها)

دموکراسی و نمایندگی: دو منطق متضاد

دموکراسی، گونه‌ای رژیم سیاسی نیست بلکه وضعیتی برابری‌خواهانه است. شرط آنارشیست وجود خود قدرت است. به‌ویژه قدرت سیاسی‌ای که هم و غم خود را بی‌وقفه صرف پس زدن این شرط می‌کند [شرط برابری‌خواهانه و آنارشیست، یعنی دموکراسی در تبیین رانسیر]. اعمال قدرت سیاسی بر پایه دموکراسی، در خود یک تناقض است، زیرا که اصل دموکراسی ناقض

قدرت است.

میان منطق دموکراتیک و منطق نمایندگی، تضادی اصولی وجود دارد. از اصل دموکراتیک، قواعد و اصولی را البته می‌توان نتیجه گرفت که ویژگی آنها ایجاد دموکراسی بیشتر در نهادها می‌باشد؛ از جمله شکل قرعه‌کشی [برای انتخابات] و تبیین نمایندگی‌های کوتاه‌مدت، غیر قابل تمدید و یگانه. اما این‌ها همه نسخه‌هایی نیستند برای «تقویت دموکراسی»، چنان که امروز می‌گویند، بلکه الزامات ویژه‌ای هستند برای فاصله گرفتن از بینش غالبی که دموکراسی و نمایندگی را همانند می‌کند و از سوی دیگر برای نشان دادن این است که رژیم‌های نمایندگی امروزی ما به واقع بیش از پیش الیگارشیک شده‌اند. اما دموکراسی، انتخاب تعدادی اندک توسط تعدادی بزرگ نیست بلکه چیز دیگری است.

من بارها گوشزد کرده‌ام که نمایندگی چون اصل، دموکراسی نیست. دموکراسی انتخاب نمایندگان نیست بلکه توانایی کسانی است که آنها را برای حکومت کردن صاحب صلاحیت نمی‌دانند. افکار عمومی مسلط نمایندگی را چون حرکتی معرفی می‌کند که از پائین راه می‌افتد؛ توسط مردمی که چون پیکری جمعی نمایندگان را برای خود انتخاب می‌کنند. اما مردم سیاسی داده‌ای نیست که از پیش وجود داشته باشد بلکه نتیجه [پیامد] است. این مردم نیستند که برای خود نماینده انتخاب می‌کنند بلکه اصل نمایندگی است که گونه‌ای مردم می‌سازد. و امر نمایندگی در تفکر کسانی که سیستم نمایندگی را اختراع کرده‌اند، بدین معناست که بخشی از جامعه به طور طبیعی بنا بر موقعیت‌اش دارای صلاحیت نمایندگی کردن از منافع عموم است. در نتیجه، نمایندگی تبدیل به شغل طبقه سیاستمداران حرفه‌ای شده است. طبقه‌ای که به‌طور اساسی خود را بازتولید می‌کند و بازتولیدگری خود را به تأیید شکل ویژه‌ای از مردمی می‌رساند که امر نمایندگی را تولید می‌کنند، یعنی توسط رأی‌دهندگان. اینان با انتخاب جناحی از میان جناح‌های مختلف

سیاسی، شکل‌بندیِ قدرتِ طبقه سیاستمداران را تغییر می‌دهند.

بر خلاف تصور چپ "رادیکالی" که همیشه دلیل بی‌اعتبار شدن سیستم انتخاباتی را در میزان کم شرکت‌کننده در این یا آن انتخابات جزئی نشان می‌دهد، سیستم نمایندگی در حال از هم‌پاشیدگی نیست [مورد نظر رانسیر در این جا اوضاع انتخابات در کشورهای غربی است]. نهادها موجوداتی زنده نیستند. آنها در اثر امراضشان نمی‌میرند. اما سیستم نمایندگی تاب می‌آورد و هر بار راهی پیدا می‌کند تا از پس ناهنجاری‌ها و هیولاهایی که خود خلق می‌کند برآید. این سیستم، بنا بر خود مکانیسم‌اش، برای کسانی که مدعی نمایندگی از نماینده‌دارها هستند مقام و منصبی به‌وجود می‌آورد.

اگر مستقل از سیستم نمایندگی کنونی، قدرت‌های دموکراتیک، خودمختار و نیرومندی شکل نگیرند که مردمی دیگر، برابری‌خواه و پرتحرک به‌وجود آورند، این منطق سلسله‌مراتبی بازتولید نمایندگان "مشروع" یعنی منطق کاستِ قدرت‌مدارانِ حرفه‌ای است که خود را تحمیل خواهد کرد.

ناکامی جنبش‌های میدانی

امروزه، در برابر سیستم نمایندگی، جنبش‌های برون یا ضد پارلمانی اخیر [در دموکراسی‌های غربی] نتوانسته‌اند به طور واقعی فضای سیاسی آلترناتیوی به وجود آورند. جنبش‌های موسوم به می‌آدین، که در سال‌های گذشته نیروی ایجابی دموکراتیک و پرتوانی را تشکیل دادند، راه به شکل‌گیری جنبش‌های سیاسی خودمختار نبردند.

امروز می‌توان از شکست‌ها، نبردها و تجربه‌های انقلاب‌ها و جنبش‌های ضدسیستمی در نیم قرن گذشته سخن گفت. در آغاز سال‌های 1960، با برآمدن جهان سوم، کنفرانس باندونگ، انقلاب کوبا، جنبش‌های ضداستعماری

در آفریقا، رشد ناسیونالیسم لائیک و مدرنیست در کشورهای عربی و مسلمان، وجود یک جنبش گسترده به سوی دنیایی آزادتر و برابرتر احساس می‌گردید. در پایان این سال‌ها [دهه 60 و 70 میلادی]، جنبش انقلابی در غرب و آمریکای لاتین رشدی نوین پیدا کرد. پس از آن، با فروپاشی امپراطوری شوروی در اواخر دهه 1980 امیدهای شکل گرفتند. سرانجام در دهه گذشته با جنبش بی‌نظیر بهار عربی روبه‌رو شدیم. اما تمام این مبارزات شکست خوردند، تمام این امیدها ناکام ماندند. در عوض ما با «انقلاب محافظه‌کارانه» تاجرها و ریگان، با کاهش همه‌ی دستاوردهای اجتماعی، با انحراف‌های گوناگون در کشورهای سابق کمونیستی، با دیکتاتوری‌ها و حکومت‌های فاسد در آفریقا و کمابیش در سایر نقاط جهان، با جنگ‌های قومی [اتنیکی] در یوگوسلاوی سابق، با اعتلای اسلام‌گرایی [اسلامیسم] رادیکال در خاورمیانه، با رشد نیروهای ارتجاعی و راسیستی به تقریب در همه جا در غرب مواجه شدیم.

قیام بلشویستی نقطه‌ی آغازی نبود بلکه پایان یک روند انقلابی بود، برخاسته از تلاقی یک جنبش مردمی اعتراضی با شورش بخشی از سپاهیان، که حکومت تزاری در جنگ خارجی بسیج کرده بود، و بخشی از کارگران، که حکومت موقت [برآمده از انقلاب فوریه] برای دفاع از خود مسلح نموده بود. صاف و ساده بگوئیم که تسخیر قصر زمستانی بسی دور بود از نابودی سرمایه‌داری و پایان سلطه‌گری در روسیه. اما در مورد پیروزی انقلاب چین، به معنای واقعی کلمه باید گفت که این پیروزی ارتشی بر ارتشی دیگر بود.

نشان اصلی دو انقلاب بزرگ ضد سرمایه‌داری قرن بیستم [انقلاب اکتبر و انقلاب چین]، زوال قدرت ستمگرانه دولتی نبود، بلکه بر عکس رشد و گسترش مفرط چنین قدرتی بود. از آن جا که سرمایه‌داری به واقع تنها در شکل استثمار اقتصادی تجلی نمی‌کند، این انقلاب‌ها به شکل دیگری از استثمار کار زنده انجامیدند.

رویدادهای امروزی، از سوی دیگر، نشان می‌دهند که شکل‌های گوناگون ستمگری می‌توانند با هم ترکیب شوند، متضاد با هم باشند و یا جایگزین یکدیگر گردند.

نیازی به تفصیل بیان در مورد سرنوشت هر یک از این دو تجربه تاریخی نیست. اما یک چیز مسلم است: آن‌هایی که امروز از قیام [مسلحانه] صحبت می‌کنند، خط بطلانی بر تاریخ واقعی روندهای شورشی می‌کشند و می‌خواهند وانمود سازند که نمی‌دانند که امروزه در جوامع ما [جوامع غربی]، مردم مسلح فاقد هر گونه واقعیتی است.

اگر نخواهیم این موضع کودکانه را اختیار کنیم که همه‌ی این شکست‌ها مثبت می‌باشند چون باعث از بین رفتن توهمات نسبت به واقعیت برهنه سلطه می‌شوند، باید از این نقطه آغاز کنیم که نخستین مسئله امروز این نیست که هر چه دور تر پیش‌روی کنیم، بلکه این است که در جهت خلاف جنبش غالب حرکت نمائیم.

توهم تسخیر قدرت مرکزی برای تغییر امور

بینش کاذبی همواره وجود داشته است که به وجود یک مرکز [قدرت مرکزی، دولت...] اعتقاد دارد و بنا بر این به ضرورت تسخیر چنین مرکزی برای تغییر اوضاع. اما قدرت سرمایه‌داری چیزی نیست که خود را در پشت حصارهای یک مرکز چون قدرت دولتی محافظت می‌کند. قدرت‌های دولتی و اقتصادی امروزه بیش از هر زمانی دیگر در هم آمیخته شده‌اند. به‌ویژه آن که سرمایه‌داری امروز بیش از یک قدرت است، بلکه تمامی جهان است. جهانی که در دل آن ما زندگی می‌کنیم. سرمایه‌داری امروز دژی نیست که استثمارشدگان، برای تصاحب محصول کار خود، باید آن را فرو ریزند. سرمایه‌داری امروز هوایی است که

تنفس می‌کنیم و پارچه‌ای است که ما را به هم پیوند می‌دهد. ما در برابر سرمایه‌داری قرار نداریم، بلکه در دنیای آن می‌زیئیم، دنیایی که مرکزش در همه جا و در عین حال در هیچ جا است.

این بینش مبتنی بر وجود مرکزی که باید تسخیر شود تا اوضاع را بتوان تغییر داد، در عمل به طور معمول همراه می‌شود با یک نوع اپورتونیسمی فروماپه نسبت به شکل‌هایی از قدرت نیرومند دولتی که در یک رهبر فره‌مند [کاریسماتیک] مجسم می‌شود. هم‌چون «سوسیالیسم قرن بیستم» هوگو شاوز، ما هم‌چنین می‌دانیم که این بینش از قدرت مرکزی سرمایه‌داری چگونه از سوی دیگر تسلیم شکل‌های دیگر ستمگری از نوع دولتی، نظامی، مذهبی و یا غیره می‌شود و یا تن به مماشات با آنها می‌دهد. شکل‌هایی که به منزله نتایج پیرامونی سلطه‌ی همان مرکز توجیه می‌شوند: بر حست اوضاع و احوال، یا از عوامل سلطه سرمایه‌داری و استعمار سخن رانده می‌شود و یا از شکل‌های مقاومت در برابر این سلطه.

حتا اگر هنوز در جوامع غربی، کار مادی و استخراج مستقیم ارزش اضافی نقش مهم‌تری بیش از آن چه که گفته می‌شود بازی می‌کنند، اما بسی دشوار است که امروزه بتوان مبارزه‌ی ضدسرمایه‌داری را هم‌چون نبرد رو در روی تولیدکنندگان ارزش اضافی علیه تصاحب‌کنندگان آن تصور کرد. امروزه، مبارزه‌ی ضدسرمایه‌داری می‌رود که در نبردی پخش و پراکنده ادغام شود، علیه شکل‌های مختلفی که بنا بر آنها منطق سرمایه‌داری تن‌ها و اندیشه‌های ما را در اختیار می‌گیرد، محیط زیست و شیوه‌های زندگی ما را تغییر می‌دهد.

امروزه هیچ کس نمی‌داند که معنای تسخیر قدرت چیست. در نتیجه، تمام بینش استراتژیکی که بر پایه رابطه‌ی میان هدف [غایت] و وسیله استوار می‌باشد تبدیل به اسکولاستیکی [مکتبی] توخالی شده است.

ایجاد شکل‌های زندگی خودمختار

شکل‌های گوناگونی از ساختمان و نمادآفرینی امر مشترک وجود دارند که به طور یکسان هم واقعی و هم گذرگاه ستیز میان برابری و نابرابری‌اند. ایجاد این شکل‌های زندگی دیگر در عین حال نگاهی از نوعی دیگر به «مسائلی» است که نظم سلطه در برابر ما قرار می‌دهد.

از این نقطه نظر، «شب بیدار» [جنبش میدانی در فرانسه در مارس 2016] پدیدار مهمی بود، از آن جا که جنبش مقاومت [علیه طرح جدید قانون کار] را تبدیل به جنبش خود-ایجاب‌کننده‌ی کمونته‌ای کرد که دست به تصاحب مکان و زمان خاص زد. در میدان جمهوری [جنبش «شب بیدار» به‌ویژه در میدان جمهوری پاریس رخ داد]، در لیبرتی پلاتزا [جنبش اشغال و آل استریت در ایالات متحده، در سپتامبر 2011] و یا در پوئرتا دل‌سول [«جنبش خشمگینان» در میدان مرکزی مادرید در اسپانیا در مه 2011]... شکل جمعی مبارزه نقش مرکزی ایفا کرد. این از یکسو نشان‌دهنده‌ی نیرومندی خواست ایجاد کمونته و برابری بود اما از سوی دیگر و در عین حال شیوه‌ای بود که خواست ایجاد کمونته خود را در چهارچوب باهم بودنی شاد ولی نمایشی محدود و زندانی کند. حال آن که مسئله بر سر گذر از فردیت‌گرایی به کمونته‌گرایی نیست بلکه گذر از یک شکل کمونته به شکل دیگری است.

تمام تاریخ مدرن گذرگاه تنش میان دو گونه درک از مبارزه طبقاتی بوده است. یکی، با درک ایجاد ارتشی برای غلبه بر دشمن و دیگری با اندیشه گسست توسط مردمی که خود آفریننده‌ی نهادها و شکل‌های زندگی خودمختارشان هستند.

رهایی همیشه راه و روشی بوده که در دل نظم بهنجار زمان، زمان دیگری را خلق کرده است، شیوه‌ی دیگری از زندگی کردن با هم در دنیای محسوس را به وجود آورده است. رهایی همیشه شکل و شیوه‌ی زندگی

در زمان حال در دنیایی دیگر بوده، به همان اندازه، اگر نه بیشتر از تدارک دنیای آتی. انسان برای آیندۀ کار نمی‌کند، بلکه برای ایجاد یک جدایی [فاصله، گسست] اقدام می‌کند. برای ایجاد شکافی در زمان حال به منظور آزمودن هر چه بیشتر شکل دیگری از هستی.

من بارها گوشزد کرده‌ام که ایده «انقلاب انسانی»، که مارکس جوان در تقابل با انقلاب سیاسی قرار می‌داد، از نظریه مرکزی شیلر درباره‌ی آموزش زیباشناسی انسان برگرفته شده بود. این نظریه آزادی و برابری، امر محسوس را پایبند می‌کرد نه تنها به الغای تقسیم کار بلکه هم‌چنین به فسخ جدایی اهداف فعالیت از وسایل کسب آن‌ها.

انقلاب مربوط به جهانی می‌شود که آن را دریافت و احساس می‌کنیم، به حرکاتی که روزمره انجام می‌دهیم و به شکل و شیوه‌ای که انسان‌ها با هم وارد مناسباتی می‌شوند. انقلاب ملزم می‌کند که این حرکات و مناسبات فرجام‌های خود را در خودشان داشته باشند و نه در سودمندی خارج از خود. این است آن چه که قلب زیباشناختی آیدهی مارکسیستی کمونیسم و انقلاب را تشکیل می‌دهد. پایه و اساس «زیباشناختی» سیاست‌رهایی، دقیقاً همین انفکاک‌ناپذیری بین هدف [غایت، فرجام] و وسیله است. در عمل، امروزه همین اصل جداناپذیری هدف و وسیله است که گسست از شکل‌های سنتی سیاست چپ افراطی را فراهم می‌کند. یعنی گسست از آن شیوه‌هایی که برخی شکل‌های فعالیت سیاسی انتخاباتی، مطالباتی، تولیدات هنری و غیره را در خدمت هدف‌های انقلابی کمتر یا بیشتر دور قرار می‌دهد.

امروزه، اختراع شکل‌های اشتراکی، از هم اکنون و بی‌درنگ [به لاتین : hic et nuc]، که جدا و به دور از شکل‌های غالب و مسلط باشند، در مرکز پراتیک‌ها و ایده‌های رهایی‌خواهانه قرار می‌گیرد. رهایی، چه در گذشته و چه امروز، شکل و شیوه‌ای از زندگی [مشترک] در دنیای دشمن است، در موقعیت دوگانه‌ای که انسان

[زن یا مرد] در نظم غالب در این جهان دارد و علیه آن می‌جنگد. در عین حال همین انسان قادر است که در چنین نظامی، مکان‌هایی جدا و منفصل [از نظم غالب] به وجود آورد. مکان‌هایی که در آنها بتواند از سلطه قانون آن نظم فرار کند. این همانا شکل و شیوه‌ی زندگی مشترک و خودمختار در جهان محسوس کنونی است.

یادداشت‌ها

1- Jacques Rancière

2- تارنمای شیدان وثیق : [/http://www.chidan-vassigh.com](http://www.chidan-vassigh.com)

3- رهایی : Émancipation به فرانسه.

4- توزیع امر محسوس: Le partage du sensible به فرانسه.

5- خود-رهايي : Auto_émancipation به فرانسه.

6- سياست : politics, politique, politik به آلمانی، فرانسه و انگلیسی.

7- لحظه‌های سیاسی : moments politiques به فرانسه.

8- Jacques Rancière. *En quel temps vivons-nous ?*
Conversation avec Eric Hazan. La fabrique. 2017

کتابنامه (برخی آثار ژاک رانسییر در انتشارات فرانسوی بر حسب تاریخ نگارش)

-Lire le Capital, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 1965

-La leçon d'Althusser, Paris, La Fabrique, 1975

La Nuit des prolétaires: Archives du rêve ouvrier, Paris,

-Fayard, coll. « Pluriel », 1981

-Le Philosophe et ses pauvres, Paris, Flammarion, 1983

Le Maître ignorant: Cinq leçons sur l'émancipation
-intellectuelle, Paris, 1987

Aux bords du politique, Paris, Gallimard, coll. « Folio
-Essais », 1990

La Mésentente: Politique et philosophie, Paris, Galilée,
-1995

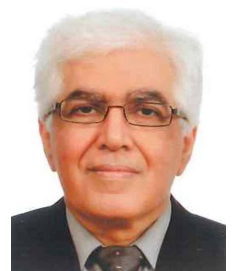
Le Partage du sensible: Esthétique et politique, Paris, La
-Fabrique, 2000

-*La Haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005

آیا می‌توانیم اقتدار ملاحا را درهم بشکنیم؟

فاضل غیبی

سالها از پی هم می‌گذرند، اما با آنکه روند "ریزش درونی" حاکمیت شتاب یافته است، هنوز نشانه‌ای ملموس از امکان گذار از حکومت جهل و جنایت دیده نمی‌شود. از سوی دیگر چنین به نظر می‌آید که شاخه‌های گوناگون مخالفان حکومت، نظریات خود را بیان داشته و فعالیت‌هایی را که کارآمد می‌یافتند انجام داده‌اند، اما نه «افشاگری» در مورد ناتوانی و فساد رژیم حاکم و نه روشننگری درباره جنایات و خیانت‌های حکومتگران اسلامی خدش‌آور بر عزم این رژیم در حفظ خود به هر قیمتی وارد نیآورده است.



بر خوانندگان پوشیده نیست که صاحب این قلم همواره در برابر ساده‌انگاری در مبارزه با حکومت اسلامی هشدار داده و پیوسته راهکارهای مفید در راه گذار از آن را در گرو شناخت درست

دانسته، در حدّ خود در این راستا کوشیده است؛ زیرا این نیز پوشیده نیست که صرف‌نظر از نقاط اشتراک با دو نظام توتالیتر هیتلری و استالینی، برخی ویژگی‌ها که از نظر فلسفۀ سیاسی موجب دوام حکومت‌های توتالیتر می‌گردد، در حکومت اسلامی دیده نمی‌شود.

در واقع نیز انقلاب اسلامی، از همان آغاز از ویژگی یگانه‌ای برخوردار بود؛ ویژگی یگانه‌ای که باعث برخاستن سیل‌آسای موجی شد که از کاسب‌بازاری تا فیلسوف پست‌مدرن فرانسوی، و از کمونیست‌های پیر تا سران کشورهای بزرگ جهان را مجذوب ساخته، به کرنش وامی‌داشت. در انقلاب‌های گذشته، از انقلاب فرانسه تا روسیه و از کوبا تا چین، «گروهی پیشتاز» توانسته بود حکومت موجود را کمابیش متزلزل و در نهایت سرنگون کند؛ اما پیش از پیروزی، هیچ‌کس در چهرۀ رهبر انقلاب نشانی از قداست ندیده بود، تا چه رسد که چهرۀ او در ماه دیده شود!

از اینرو شناخت جایگاه رهبری شیعیان پیش از انقلاب اسلامی هم به درک چرایی این رخداد نامنتظره کمک می‌کند و هم راه به زانو درآوردن این حکومت و گذار از آن را نشان می‌دهد.

باید پذیرفت که رهبران انقلاب اسلامی حتی پیش از برخاستن تودۀ هوادار انقلاب از نفوذ و قدرتی برخوردار بودند که باعث شد در مدتی کوتاه به چنین اقبال همگانی دست یابند. در پی یافتن این زمینۀ مناسب اگر به تاریخ معاصر ایران بنگریم، نه تنها نفوذ ملاها در دو سدّ گذشته را رو به افول نمی‌یابیم بلکه قدرت آنان به استثنای دوران رضاشاه همواره رو به رشد داشته است. البته در آن‌سو نیز دستکم از همان دوران رضاشاه پایگاه حکومت سیاسی از گسترش و قدرتی روزافزون برخوردار شد، با این تفاوت که سرسپردگی امت به رهبران مذهبی «خالصانه و داوطلبانه» بود، در حالی که دستگاه حکومت همواره حتی از سوی بالاترین مقامات به عنوان نهادی نامطلوب و زورمدار درک و دیده می‌شد.

به باور صاحب این قلم، برای گشودن این چیستان باید به مفهوم «اقتدار» Authority توجه داشت. فرد یا گروه صاحب اقتدار با تکیه بر قدرت خود و همچنین رفتاری که در گذشته از خود نشان داده باعث می‌شود تا پیرامونیان به ارادۀ او گردن نهند. از این دیدگاه، قشر ملاها می‌بایست در گذار ایران به دوران نوسازی پهلوی، به عنوان پاسداران مظاهر عقبماندگی جامعه، حذف می‌شدند و برای مثال مانند جن‌گیرها و یا دعانویسها از صحنۀ اجتماع ایران

کنار میرفتند. اما با برکناری رضاشاه و به میدان آمدن جریان چپ، چرخشی بزرگ در موقعیت ملاها پدید آمد و پیوستن نسل جوان به جریانی با ظاهر تجددخواهانه اما بدون برخورد با تسلط شیعیگری بر زندگی فردی و اجتماعی، به رهبری مذهبی امکان داد تا اقتدار سرکوبگر خود را پنهان کند. بدین معنی خلاف تصور رایج، اقتدار آشکار و پنهان عمده‌بسرها چندان در جامعه عمیق و گسترده بود که هر حرکتی در مسیر رهایی از آن به تقویت بازهم بیشترش منجر می‌شد.

انقلاب مشروطه که خواست پیشرفت‌طلبان ایرانی بود، نظارت قانونی ملاها بر ارکان سیاست کشور را تثبیت کرد و جنبش ملی کردن نفت در سال 32 به از دست رفتن دمکراسی نیم‌بند و تحکیم «حوزه علمیه»، نه تنها در قم بلکه در تمامی شهرهای مهم ایران، منجر شد، تحکیمی که نه تنها کل نظام آموزشی کشور را زیر سایه سنگین خود گرفت، بلکه همچنان «خط قرمز»های سیاست کشور را تعیین می‌کرد. نمونه آنکه، شاه تا پیش از مرگ آیت‌الله بروجردی (1340ش.) جرأت نیافت طرح اصلاحات ارضی را اجرا کند زیرا بروجردی تهدید کرده بود که در این صورت زمین‌های واگذار شده به دهقانان را «حرام و نجس» اعلام خواهد کرد!

البته طبعاً هیچ‌کس سرسپردگی خود را جار نمی‌زند بلکه برعکس، چنان با توسل به دورویی چنان جلوه می‌دهد که سرسپردگی وی ناشی از احترام و علاقه شخصی است. حتی تمسخر در فضای همگانی و «جوک‌سازی» نمایانگر واکنش جمعی به «اقتدار تحمل‌ناپذیر» ملاها است.

بنابراین خلاف آنچه وانمود می‌شود «مذهبتزدگی شاه» دلبخواهی و شخصی نبود بلکه به طور نمادین کرنش او و دیگر دولتمردان در برابر ملاها را بعنوان علاقه شخصی پوشش می‌داد. رفتار سیاسی او از همان آغاز بر تخت نشستن تا خرداد 57 که با «شهبانوی چادری» به زیارت «ضامن آهو» رفت از دیدگاه امروز شکی بر جای نمی‌گذارد که او نیز مانند ناصرالدین‌شاه در نهایت در باریکه‌ای که رهبری مذهبی تعیین کرده بود، «فرمان می‌راند». هرچند هر دو نقش خود را به صورت فرمانروایی مستبد که می‌بایست «عدالت‌خواهی» ملاها را توجیه کند به خوبی بازی می‌کردند.

البته این نقش دوگانه را نه تنها بدن حاکمیت سیاسی بلکه کل نخبگان جامعه به ویژه «روشنفکران» نیز ایفا می‌کردند و آنان

درست بدین سبب از ایفای نقش روشنگری خود بازماندند که مانند «کبوتری جلد» پس از پرواز در فضاهای نوین دوباره به آشیان اسلامی خود بازمی‌گشتند. بدین ترتیب روی دیگر چهره به ظاهر مدرن جامعه ایران اسلام‌زدگی مزمونی بود که زیر سلطه اقتدار ملاها برقرار بود و با ورود آنان به صحنه، رویه زیرین و پنهان جامعه را در چشم برهم زدنی به چهره واقعی آن بدل ساخت.

در کوران بحران سیاسی اواخر دوران شاه که چرخشی به سوی دموکراسی را نیز نوید می‌داد، توده‌ای که به پیش‌تازی "چپ اسلامی" به خیابان‌ها ریخت، چندان سریع گسترده شد که حکومتی به ظاهر مقتدر را در طول فقط چهار ماه به ریزش واداشت؛ بدین معنی پیروزی انقلاب اسلامی در درجه نخست، پیامد اقتدار برتر رهبری مذهبی در دوران گذشته بود؛ اقتداری که در صورت تحول به سوی دموکراسی، برای همیشه رنگ می‌باخت و ملاها از بیم آن، برای حفظ بقای خود هم قدرت هیولایی خود را به میدان آوردند.

بر این مبنا تنها با توجه به ابعاد اقتدار ملاها می‌توان بنیادهای "مشروعیت" رژیم را دریافت که در چند دهه گذشته بی‌محابا "کشورداری" می‌کند و در راه گسترش اسلام - که در واقع تحکیم اقتدار خود نیز هست - از هیچ‌گونه جرم و جنایتی در منطقه و جهان ابایی ندارد.

حال برای شناخت اقتدار ملاها در دو سد گذشته در ورای فراز و نشیب‌های فراوان، باید اسلام را در سرشت آن پژوهید و نشان داد که نه تنها خودکامه‌ترین دین است، بلکه مسلمانان را از کودکی در سیاه‌چاله اعتقادات هولناک خود خوار و اسیر می‌سازد و فرد را در سایه «اللهی مکار، قهار و منتقم» چندان تحقیر می‌کند که وی ناگزیر از سویی به ریاکاری و از سوی دیگر به شفاعت ملاها نیاز می‌یابد.

ملاهای شیعه به دو دلیل خودکامگی دستگاه شیعی را به نحوی بی‌همتا در دنیا برکشیده‌اند: از یکسو برای بیرون راندن هم‌دیگر رقبای فرقه‌ای خود (مانند صوفیان و اخباریون) و از سوی دیگر، برای تحکیم سلطه خود بر ایرانی که در پیامد شکست از روسیه و پیدایش جنبش بابی می‌رفت تا ریشه اسلام را از ایران برکنند.

ملاها بنا به اعتراف خود برای حفظ بقای خویش، اقتدار بر امت را بر دو پایه استوار ساختند: یکی عزاداری‌های پایان‌ناپذیر برای

«حسین در کربلا» و دیگری افسانه «ظهور امام دوازدهم». زیرا از یکسو عزاداری حسینی بدون ملاها ممکن نبود و از سوی دیگر شیعیان باید باور می‌داشتند، اگر هر آنچه را ملاها می‌خواهند انجام دهند، دیری نخواهد پایید که در رکاب «امام غائب» از خفت امروزی به آقایی بر جهانیان دست خواهند یافت.

امروزه ملاهای نشسته بر تخت حاکمیت سیاسی طبعاً از همه گونه ابزار سرکوب و پیگرد مخالفان برخوردارند، اما هنوز هم بالاترین تکیه‌گاه آنان همان «اقتدار» است و شاهد آن اینکه هرچند آمار نشان می‌دهد که اکثریت ایرانیان از شیعیگری بریده‌اند، اما کماکان چندان مرعوب ملاها هستند که به آن اندازه عزت نفس ندارند که از کوچکترین حقوق انسانی خود مانند آزادی خوراک و پوشاک پاسداری کنند!

بدین ترتیب «اقتدار» مفهومی کلیدی است که به کمک آن می‌توان چیستان درماندگی ایران در دو سد گذشته و سپس رویداد انقلاب اسلامی و از آن مهم‌تر راز بقای حکومت اسلامی را گشود. البته نه آنکه در ایران کوششی برای درهم‌شکستن اقتدار ملاها انجام نشده باشد، برعکس، شاید در هیچ کشوری مشابه چنین کوشش‌های فداکارانه‌ای برای رهایی از اقتدار ارباب دین صورت نگرفته باشد؛ تا به حدی که می‌توان نشان داد پیش از انقلاب اسلامی هم نهاد‌های کشور به استثنای «حوزه‌های علمیه» درگیر چنین کوششی بودند:

1) سراسر ادارات دولتی، عرصه مبارزه با سرسپردگان به دستگاه مذهبی بود که جز فساد و کارشکنی نمی‌دانستند،

2) کل نظام آموزشی، که در آن مبارزه‌ای گسترده و روزمره با خرافات و بدآموزی‌ها صورت می‌گرفت.

3) جبهه روشنفکری که در آن امثال کسروی‌ها و هدایت‌ها در جدالی جانسوز با عمل مذهب درگیر بودند.

اما مبارزه میلیون‌ها ایرانی با خرافات اسلامی و اقتدار آخوندی محکوم به شکست بود، زیرا در برابر فشار منسجم تبلیغی و قدرت مادی رهبری شیعیان مبارزات پراکنده ایران‌دوستان نمی‌توانست پیگیرانه به پیش رود، خاصه آنکه، جبهه مبارزه با اقتدار آخوندی از پشتیبانی حکومتی برخوردار نبود. هرچند که چنانچه نمونه‌ها از ترکیه نشان داد، این نیز کافی نمی‌بود و در مورد ایران تنها امکان برای عقبراندن حاکمیت رهبران شیعه، در صورتی فراهم می‌شد

که بطور مثال «بابیان» مانند «لوتریان» در اروپا، به پایگاهی بیرون از حیطه قدرت ملاها دست پیدا می‌کردند.

فراتر از این، دو تصور اشتباه نزد روشنفکران ایرانی مانع شکستِ اقتدار ملایان بود؛ یکی آنکه تصور بر آن بود و هست که دین پدیده‌ای فردی است و با گسترش شمار روشناندیشان دامنه نفوذ ملایان تنگ می‌شود، در حالی که دین پدیده‌ای اجتماعی است و رهبران مذهبی می‌توانند با استفاده از امکانات خود همواره نسل جدید امت را بازتولید کنند.

دیگر آنکه چنین تصور می‌رود که هدف «رفرم دینی» دگرگونی در اعتقادات است و چون اعتقادات دینی را بر نمی‌تابند به جنبش‌های رفرم دینی به دیدن تحقیر می‌نگرند. در حالی که هدف اصلی رفرم دینی درهم‌شکستن اقتدار ارباب دین و رهایی اندیشه از سرسپردگی است. چنان‌که اهمیت یگانگی رفرم دینی لوتر نیز نه در اعتقادات نوینی بود که مارتین لوتر پرداخت (که برخی مانند یهودی‌ستیزی و زن‌ستیزی از آموزه‌های کاتولیکی نیز ارتجاعی‌تر بودند)، بلکه در مقابله با اقتدار اربابان کلیسا بود.

بدین ترتیب اروپاییان با درهم‌شکستن اقتدار اربابان کلیسا توانستند گام به گام نخست به سرافرازی جمعی و سپس به استقلال اندیشه نزدیک شوند و راه برون‌رفت از قرون وسطی را بیابند. اما در ایران در مسیری کاملاً مخالف، نه تنها جنبش رفرم دینی بانی به شدیدترین شکل سرکوب شد، بلکه «بابی‌کشی» در نیم سده دوران قاجار اهرمی بود که ملاها به کمک آن توانستند بنیان اقتدار خود را هرچه استوارتر سازند و امت را وادارند، از بابیان که می‌خواستند ایران با پایان یافتن «انتظار ظهور»، به دورانی نوین گام نهد، پرهیز کنند.

نفرت و دشمنی جانستان ملاها از بابیان و سپس بهاییان سرشتی کاملاً متفاوت از دیگر اقلیتهای دینی داشت، زیرا هرچند اصولاً وجود دگران‌دیشان «حقانیت انحصاری» مذهب مسلط را خدشه‌دار می‌کند، هیچ گروه دیگری مانند آنان اقتدار ملاها را هدف نگرفت؛ به حدی که تهاجم تبلیغی بابیان و سپس بهاییان که از درون امت شیعه برخاسته بودند برای ملاها به نبرد مرگ و زندگی بدل شد.

برای آنکه به تصویری روشن‌تر از نبرد روشنگران بابیان و سپس بهاییان با رهبری مذهبی دست یابیم کافی است در نظر بگیریم که

آنان احکام اسلامی را به عنوان اهرم اعمال قدرت ملاها «نسخ و فسخ» کردند و برای بهاییان بازیافت سرافرازی انسانی در تضاد با اقتدار عمامه‌بسرها والاترین هدف به شمار می‌رفت. از این نظر جای شگفتی نیست که در دوران اوج اقتدار وحشیانه آخوندها، پیشوای بهاییان، «علما» را «جهلا» نامید و به ایرانیان ندا داد:

«بگو ای مردم،... از ظلمت حزب شیعه خود را خارج نمایید» (مائده آسمانی - جلد ۴ - ص ۱۴۱)

البته روشن است که مبارزه بهاییان با اقتدار سرکوبگر ملاها نه برای پهن کردن بساطی جدید، بلکه معطوف به برکشیدن برابری و برادری انسانی بود. از اینرو بهاءالله با پیروان خویش دست دوستی داد و در همان آغاز کار نوشت:

«چون به نزد آمدید قامت خم نکنید و سر فرود نیاورید. زیرا هرگز کسی را نمرسد که در برابر کسی دیگر خویشتن را خوار دارد.» (علیمراد داودی، انسان در آیین بهائی، ص ۸۳)

در هر حال بهاییان نتوانستند با وجود فداکاریها و قربانیهای بسیار امت شیعه را به «خروج از حزب شیعه» جلب کنند و مردمی که تصویر خمینی را در ماه می‌دیدند می‌بایست پس از انقلاب اسلامی درماندگی مادی و بیشتر از آن نکبت معنوی به مراتب گسترده‌تری را تجربه کنند؛ زیرا به همان میزان که رهایی از اقتدار مذهبی دشوار و توان‌فرسا است، سقوط به دامان سرسپردگی فکری آسان است.

تاریخ ایران پس از یورش اعراب نمونه جهانی بی‌همتایی است که نشان می‌دهد برخلاف دیگر مراکز تمدن‌های کهن مانند مصر و لوانته (سوریه امروز) ایرانیان در اکثریت خود، به درازای ده قرن در برابر سلطه حاکمان عرب و ترک، به آیین‌های خود وفادار ماندند، تا آنکه در نهایت در اواخر دوران صفوی به اقتدار متولیان اسلام تن دادند. بدین معنی فشار از بیرون به مرور زمان می‌تواند به دگردیسی منفی جامعه‌ای دامن زند، و بنابراین اگر بهاییان نتوانستند زیر فشار مدام و فراگیر متولیان اسلام نوآوری‌های خود را تحقق بیرونی بخشند، جای شگفتی ندارد.

وانگهی، ناگفته نماند که مفهوم «اقتدار» مانند هر مفهوم فلسفی دیگری، از جنبه مثبتی نیز برخوردار است و آن زمانی است که «اقتدار» نه در پیامد زور، بلکه بر برتری معنوی و توانایی‌های فکری استوار باشد. هانا آرنه با توجه به ضرورت اقتدار پدر و

مادر و آموزگاران در پرورش و آموزش کودکان از اقتداری سخن می‌گویند که استوار بر مهرورزی است و برای نوباوگان محیطی را فراهم می‌کند که در آن به سلامت فکری رشد کنند و به دنیای بزرگی درآیند. آدورنو نیز بر این نکته تأکید کرده است که کمبود چنین «اقتدار فرهنگی» افراد را به طعمِ ادیان خودکامه و نهادهای سیاسی توتالیتر بدل می‌سازد.

به هر روی، مفهوم «اقتدار» (آتوریته) مفهومی کلیدی برای بررسی ساختارها و روندهای اجتماعی است و با آن می‌توان ناکامی ما ایرانیان در راه گذار از حکومت جهل و جنون را به بهترین وجهی بررسی کرد. بنا به آن، گذار از حکومت اسلامی بیش از آنکه به «اتحاد» گروه‌های مخالف و تقویت «فعالیت سیاسی» وابسته باشد، به درهم‌شکستن اقتدار اهریمنی ملاها نیاز دارد و هر ایرانی می‌تواند با رفتار و گفتار خود در فضای همگانی و پشتیبانی از گام‌های کوچک نافرمانی، در این راه بکوشد.

اما ناگفته پیداست که تا پیدایش «اقتدار فرهنگی» نیک و شادی که در پرتو آن ملت ایران در مسیر پیشرفت و نوسازی گام بگذارد راهی دراز در پیش است...

امتناع از اندیشیدن در مارکسیسم روسی نظریه‌ی مارکسی و جنگ اوکراین

«بن بست» تنها زمانی تثبیت می‌شود که از پیدا کردن راه خروج دست بکشیم. (موریس بلانشو) یا خواست حفظ شروط بن بست، جستجو برای خروج از آن بیهوده است.

مهران زنگنه



در زمانه‌ی ما، در قرن ۲۱، بحث در باره دیدن/ندیدن و روابط بین میدان‌های مربوطه به تراژدی می‌برد. منجمله این نقطه‌ی عزیمت و فروض بحث ما هستند که ممکن است ما را به میدانی ببرند که ندیدن جزء شالوده‌ای دیدن می‌شود و روئیت کلیت را غیر ممکن می‌کند. جنگ و تبلیغات جنگی بدل به جزء موثر و فعلی ایدئولوژی‌ای شده‌اند که همچون در ادبیات داستانی واقعیت طراحی و ساخته شده، را واقعیت واقعی جلوه می‌دهد. احساسات بدل به ابزاری می‌شوند که در ساختن این واقعیت نقش مهمی ایفاء می‌کنند. کلوزویتر در «درباره جنگ» به درستی می‌گوید «جنگ ریشه در احساسات ندارد» اما «کم و بیش بر احساسات اثر می‌گذارد.» جزء لاینفک هر استراتژی جنگی ایدئولوژی‌ای است که جنگ را توجیه می‌کند و به احساسات جهت می‌دهد. بر بنیاد این ایدئولوژی در دوران به اصطلاح پساایدئولوژی و پساتاریخ مسابقه‌ی وقاحت تهوع برانگیزی بین روشنفکران گروه‌های حاکم در رسانه‌های جمعی اصلی سازمان داده می‌شود. بر صفحه‌ی تلویزیون همواره بربریت یک طرف به نمایش در می‌آید، گویا طرف دیگر په جای بمب گل بر سر مردم می‌ریزد. یک طرف در حین آدمکشی بربر و طرف دیگری قهرمان است، وقتی ماشه را برای کشتن هم‌نوع خود فشار می‌دهد. برای فهم این «قهرمانی» باید ما دوباره داستان «سرباز خوب شوایک» (هاشک) را بخوانیم و در مورد گفته‌ی شوایک ساده‌دل «شلیک نکن، طرف دیگر نیز انسان است.» (نقل به معنی) تامل بکنیم، تا پی به معنای عمل قهرمانانه ببریم. ساده‌دلی شوایک پیش‌شرط □□□□ معنای واقعی عمل «قهرمانانه» یعنی کشتن است.

در حوزه‌ی این بحث عمدتاً یک وجه از این ایدئولوژی یعنی به نقطه عزیمت و به برخی از فرضها، به آنچه آنان مقرر می‌کنند، پرداخته و نشان داده خواهد شد

که آنان باعث میشوند ما نه کلی، بلکه گزیده‌ای از واقعیت را ببینیم و بر اساس آن عمل بکنیم. این نقطه‌ی عزیمت و فرضها ما را از مجرای شکل دادن به دیدن/ندیدن «داوطلبانه» در راستای خواست جنگطلبان منضبط می‌کنند.

در غرب پوتین = صدام، پوتین = هیتلر، اوکراین = ویتنام (و جنگ ضدامپریالیستی) فرض می‌شود (احتمالا در روسیه بر حسب فرهنگ روسی به جای پوتین، زلنسکی یا دیگری و به جای ویتنام آلمان نازی در تساوی‌های اخیر قرار داده می‌شود). این‌همانی‌ها، یکسانی‌ها فریغ چندان اهمیت ندارند، آنچه اهمیت دارد نتایج ناشی از آنان است.

با قدری تامل دیده خواهد شد، در واقع با فرض یک این‌همانی «ساده» (الف = ب) تمام گفتمان‌ها و «حقایق» تولید شده در مورد یک شخص، پدیده، اتفاق در یک دوره‌ی تموجات سیاسی Konjunktur، در یک دوران، در یک سپهرآرایش Konstellation در روابط قدرت-سلطه در زمان و مکان (بگوئیم الف) و نتایج ناشی از آنان بلافاصله به پدیده، اتفاق ... امروزی (بگوئیم ب) منتقل و تراکاشت transplantieren می‌شوند. با این تراکاشت از یک سو دلائل واقعه الف از زمانه‌ی خود کنده شده، تاریخ و تاریخیت واقعه و اثر ساخت‌های مربوطه از دست می‌روند و از سوی دیگر دلائلی که واقعه‌ی امروزی (برای مثال جنگ اوکراین) را ایجاد کرده‌اند، دیده نمی‌شوند. میدان دیدن/ندیدن در مورد یکی به میدان دیدن/ندیدن در مورد دیگری تبدیل می‌شود. از انسان(ها) خواسته می‌شود که بر حسب گفتمان‌ها، استدلال و «حقایق» مذکور برای مثال در مورد ویتنام در جنگ اوکراین عمل کند، مثل آنچه آقای اشکار Achcar به طور ضمنی مطرح می‌کند [1]. می‌نویسد: کسی در دوران جنگ ویتنام «از شوروی و چین نخواست وارد جنگ بر علیه اشغال آمریکا بشود، اما جنبش رادیکال ضد امپریالیستی نسبت به ارسال افزایش ارسال اسلحه توسط مسکو و پکن به جنبش مقاومت ویتنام نظری مثبت داشت. دادن

ابزار و وسائل لازم به کسانی که در حال پیشبرد یک جنگ عادلانه [در اوکراین] و مبارزه با یک مهاجم بسیار قویتر هستند، یک وظیفه‌ی بین‌المللی است.» (ترجمه‌ی آزاد. میان دو ابروی شکسته از من است) و بدین ترتیب می‌خواهد، جنبش ضدامپریالیستی همان سیاستی که در قبال ویتنام داشته است، را در قبال اوکراین تکرار کند. (اخیرا چند نوشته از ایشان برای توجیه موضع سنتی مارکسیسم روسی به فارسی ترجمه شده است.)

طبعاً در همان‌نگاری‌ها، بدون توجه به سطح تجرید به یک یا چند عنصر مشترک بین جنگ‌ها در سطحی مجرد اشاره می‌شود و بواسطه‌ی این عناصر این‌همانی نتیجه می‌شود. توجه نمی‌شود در مجردین سطح تمام جنگ‌ها یکی هستند. مثال بزنیم: جنگ‌ها در دوران باستان بگوئیم جنگ‌های پلوپونیزی Peloponnesisch (حدود ۴ قرن پیش از میلاد مسیح)، جنگ اول و دوم، جنگ عراق، اوکراین، ویتنام و یمن به اعتبار تعریف کلاسیک کلازویتز همه یکی هستند. این جنگ‌ها فقط به اعتبار تعلق به شکل عمومی حل مسئله‌ی قدرت، یا دقیقتر تحمیل قهرآمیز یک رابطه‌ی قدرت نامتقارن، یا تضمین یک رابطه‌ی سلطه‌ی موجود یکی هستند. این گفته اما فقط در سطح تجرید معینی صحت دارد. این تعریف مجرد (و به این اعتبار یک جانبه) می‌تواند در چارچوب نظریه‌ی قدرت و پروبلماتیک مربوطه ثمر بخش باشد. باید اما از مجرد عبور کرد و به مشخص رسید. جنگ در جهان واقعی ناب نیست و معمولاً ترکیبی از انواع جنگ‌ها است. ترکیب باعث می‌شود که بتوان شباهت بین جنگ‌های مختلف دید. مسئله اما تشخیص تفاوت‌ها است. آیا جنگ (منازعه‌ی قهرآمیز بین دو نیروی سازمان‌یافته‌ی سیاسی-اجتماعی در سطح ملی/بین‌المللی) را می‌توان بدون قرار دادن آن در پروبلماتیک تاریخ فهمید که قدرت موضوع یکی از زیرپروبلماتیک‌های آن است و کلازویتز در چارچوب آن توقف می‌کند، یا باید برای فهم جنگ و بویژه طبقه‌بندی آنان (ملی، امپریالیستی و غیره) باید به اشکال مشخص در زمان و مکان پرداخت؟

در یک بحث مارکسی در مقابل مفهوم مجرد، مفهوم مشخص قرار داده می‌شود. بر بنیاد دریافت مارکس از مشخص، مفهومی مشخص است که «وحدت جوانب مختلف مربوط» [21] باشد. در چارچوب این گفتمان می‌باید دریافتی از جنگ ارائه داد که مشخص، یعنی وحدت جوانب مختلف مربوط به جنگ، را برتاباند. مفهوم مشخص حقیقی و مفهوم مجرد بواسطه‌ی حداقل یک جانبگی آن حقیقت شی (موضوع) را بر نمی‌تاباند.

تشخیص مارکسی مفهوم به معنای «وحدت» یا به لحاظ مفهومی در بر داشتن ساختمان‌های تعاملی دیالکتیکی جوانب مختلف شی (یا موضوع) و لحظات آن است. بدین ترتیب در بردارنده‌ی تمام روابط-پیوندهای واقعی شی (یا موضوع) با سیستمی است که توسط مفهوم به آن اشاره می‌شود. با این دریافت از منظرگرایی نیز می‌توان اجتناب کرد.

بر اساس این دریافت همان‌طور که در زیر نشان داده خواهد شد، نمی‌توان جنگ‌های نامبرده را این‌همان دانست، مگر اینکه از تمام روابط و پیوندهای واقعی هر جنگ در و با سیستم صرف‌نظر کرد.

جنگ اوکراین و ویتنام همان‌طور که در زیر نشان داده خواهد شد از یک نوع نیستند، دقیقاً اگر جوانب دیگر جز اشغال و وجود نیروی خارجی، روابط و مناسبات طبقاتی در سطح ملی و سیستم بین‌المللی مورد توجه قرار بگیرند.

در بسیاری از جنگ‌های قرن گذشته در کشورهای پیرامونی سیستم بین‌المللی همچون جنگ ویتنام (منجمله در جنگ افغانستان) یک عنصر ملی/آزادبخش (به معنای بیرون راندن نیروی اشغالگر چه در جنگ افغانستان بر علیه روسیه و چه بر علیه ناتو) وجود داشته است. همان‌طور که در جنگ فعلی اوکراین نیز این عنصر وجود دارد. اما این عنصر مشترک چیزی جز یک وجه *Aspekt* (یک لحظه)، یکی از تعیین‌کنندگی‌ها *Bestimmungen* در جنگ‌های مذکور نیست و آن‌ها را یکی نمی‌کند، بلکه فقط اشاره به □□□□ تبدیل یک جنگ

ارتجاعی به انقلابی دارد. تفاوت‌های جنگ ویتنام با این دو به قسمی هستند که هر این‌همانی بین جنگ افغانستان/اوکراین و ویتنام را بدل به یک این‌همانی ظاهری و مجرد (و به این معنا غیر مارکسی و در چارچوب این نظریه «غلط») و بازتاب آیدئولوژی می‌کند که می‌خواهد با نسبت دادن گفتمان‌های مربوط به جنگ ویتنام به جنگ اوکراین به یک برنامه‌ی سیاسی/عملی (طبقاتی) روایی legitimieren ببخشد. در این دریافت تفاوتی که یک جنگ نیابتی با جنگ ضدامپریالیستی/آزادی‌بخش در وجه غالب دارد، دیده نمی‌شود.

این امر را زمانی می‌توان روئیت کرد که سیستم بین‌المللی را به عنوان کل ساختمان در حال انکشافی در نظر بگیریم که دارای سلسله مراتب است. (به ضمیمه - تزه‌ها در زیر رجوع شود.) بر خلاف آقای اشکار، که فقط به اعتبار خود جنگ بین روسیه و اوکراین (فینفسه)، و این امر که یک طرف یک قدرت امپریالیستی اشغالگر است، جنگ را چون جنگ ویتنام ضدامپریالیستی درمی‌یابد، باید پرسید آیا صرف امپریالیست بودن یک طرف و صرف جنگیدن دیگری، این نیروی اخیر را رهائی‌بخش و به این ترتیب جنگ را، جنگ رهائی بخش می‌کند؟ باید در جواب به این سؤال محتاط بود، چرا که با جواب مثبت، علاوه بر اشتباهات تئوریک نتایج سیاسی اسفناکی نیز به بار خواهد آمد. برای مثال باید صدام، مجاهدین افغان، القاعده، داعش و غیره را نیز تائید کرد. این دو جریان اخیر واقعا در جهان در حال مبارزه‌ی مسلحانه بویژه با آمریکا هستند. (نتایج این منطق را در انقلاب ایران نیز دیده‌ایم که صرف مخالفت اسلامیت‌ها با رژیم نئوکلونیال پهلوی موجب تائید آنان توسط اغلب نیروها در گیر شد.) جنگ ویتنام (۱۹۵۱-۱۹۷۵) به عنوان یک جنگ نمونه‌وار رهائی‌بخش/ضدامپریالیستی نه فقط فینفسه (مثل افغانستان و اوکراین) سلطه‌ی بیگانه را زیر سؤال برد بلکه کل روابط کلونیال/نئوکلونیال که در آن زمان مبتنی بر روابط پیشاسرمایه‌داری در بخش بزرگی از جهان بودند، را

نیز مورد پرسش قرار داد و به این اعتبار یک شکل معین کل سیستم را که مبتنی بر پیوند شیوه‌های تولید مختلف در پیرامون بود، را در مقیاس ملی تغییر داد. این تغییر گرایش تاریخی به معنای مارکسی کلمه در پیرامون را نمایش می‌نهد. این امر وجه غالب اغلب جنگ‌های رهائی‌بخش در پیرامون بود. این جنگ‌ها اغلب فقط بر علیه نیروی اشغالگر خارجی نبودند بلکه در عین حال تغییر در روابط سلطه‌ی طبقاتی داخلی را به همراه داشتند. این امر است که جنگ ویتنام، چین و غیره را بر علیه کل سیستم بخشا مبتنی بر روابط ماقبل سرمایه‌داری در پیرامون، و به این اعتبار جنگ را جنگ داخلی و خارجی توأمان و آزادی‌بخش می‌کند. بر حسب دریافت مارکسی جنگ ویتنام در «□□□□ □□□□ □□□□» بدل به جنگ عادلانه می‌شود. وحدت دو وجه یعنی وحدت وجه مبارزه با سلطه‌ی مستقیم فرانسه-آمریکا و وجه مبارزه با روابط ماقبل سرمایه‌داری (انقلاب بورژوائی) یا پایه‌ی مادی سلطه‌ی امپریالیسم معنا می‌دهد. به این ترتیب خصلت امپریالیستی یک طرف (آمریکا در جنگ ویتنام) به تنهایی خصلت‌نمای جنگ ویتنام نیست، بلکه نتایج جنگ در داخل و چگونگی ادغام آن در سیستم بین‌المللی نیز تعیین کننده است (در این جا برای سادگی از وجوه دیگر و تعیین‌کنندگی‌های دیگر منجمله تموجات مبارزات طبقاتی دوره‌ای، نیروهای اجتماعی درگیر با توجه به رهبری، ایدئولوژی، نحوه‌ی سازمانیابی دولتی/غیردولتی و غیره صرف‌نظر شده است. در یک بحث مشروح، با توجه به این وجوه، می‌توان نشان داد که در جنگ اوکراین و افغانستان بر خلاف جنگ ویتنام یا چین در مقابل ارتجاع امپریالیستی مهاجم (روسیه، آمریکا و ژاپن) نیروهای ارتجاعی صف‌آرایی کرده‌اند.

در روند تاریخ در سطح سیستم بین‌المللی اما تغییر ژرفی صورت گرفته است. در پی مبارزات جنبش‌های استقلال‌طلبانه و «انقلابات منفعل» در کل سیستم بین‌المللی (برای مثال از طریق اجرای برنامه‌ی «وحدت برای پیشرفت» کندی در آمریکای لاتین و ایران) یک تغییر جدی در سیستم بین‌المللی صورت

گرفته است و آن تسری روابط و مناسبات سرمایه‌دارانه به پیرامون و سلطه‌ی این روابط در فرم‌اسیون اجتماعی است.

با این تغییر در قرن ما منجمله زیر سؤال بردن مرتبه‌ی پیرامونی و مبارزه با پیش‌شرط‌های وجود سیستم و نحوه‌ی سازمان‌دهی سلسله‌مراتب در آن است که یک جنگ را بدل به جنگ ضدامپریالیستی می‌کند. بدین معنا هر جنگ ضدامپریالیستی اگر چه در یک حلقه جریان می‌یابد، می‌باید در عین حال جنگی بر علیه کل سیستم سرمایه‌دارانه (و سلسله‌مراتب فینفسه موجود در آن) باشد. در جنگ اوکراین (همچون در جنگ افغانستان) از طریق جنگ (با ترکیب فعلی نیروهای موثر شرکت کننده در آن) نه روابط اجتماعی سرمایه‌دارانه‌ی داخلی زیر سؤال می‌روند و نه سلسله‌مراتب در سیستم و مرتبه‌ی اوکراین در آن. تنها نتیجه‌ی جنگ در صورت پیروزی کامل/قطعی اوکراین عبارت است از سلطه‌ی بلامنازع اولیگارشی‌های انگل طرفدار غرب بر اوکراین و پیوستن کشور به بلوک آمریکا و به این اعتبار موفقیت نسبی آمریکا برای تولید یک سیستم یک قطبی در جهان معنا می‌دهد (سیستم یک قطبی همان «نظم نوین» با صورتبندی بوش جوان و تصور رئیس دولت آمریکا یعنی خودش همچون دیوانه‌ی گوگول به عنوان شاه جهان است). به این ترتیب در جنگ اوکراین نه وجه ملی (عنصر فوق‌الذکر)، بلکه عنصر نیابتی یا اثر سیستم بین‌المللی غلبه دارد. توده‌ها (در غیاب جنبش آزادی-عدالتخواهانه) و حضور قوی یک جریان نئونازی در این جنگ نقش گوشت دم توپ دارند. اگرچه در روند جاری به نظر بعید می‌آید، ولی با این همه باید به امکان ناچیز شکلگیری جنبش صلحی اشاره کرد که در روند توسعه خود به جنبشی ضد سرمایه‌داری/ضد امپریالیستی نیز بدل شود. سیاست‌های عملی این جنبش را باید خود فعالین اوکراینی‌ها تعریف و تعیین بکنند که در میدان مبارزات حضور دارند.

تناقضی که در جنگ‌های نیابتی (افغانستان/اوکراین)

وجود دارد به وجه مغلوب در «وحدت وجوه»، و باید به مارکس افزود وحدت □□□□□□ وجوه مورد بحث برمی‌گردد. از یک سو کشور اشغال شده یا در حال اشغال شدن و جنگ در عین حال یک عنصر ملی داراست و از سوی دیگر نیروهای درگیر در جنگ همه مدافع سیستم بین‌المللی، سلسله‌مراتب در سیستم، و از روابط و مناسبات سلطه در سطح ملی هستند. بر این تناقض در مارکسیسم روسی-سنتی نمی‌توان فائق آمد، چرا که بر خلاف دریافت مارکسی که اصولاً در آن پدیده‌های اجتماعی □□ □□□□□□□□ از مجرای ذوب تمامی تضادها در یکدیگر به حرکت در می‌آیند، و بدین ترتیب باید به «وحدت وجوه مختلف» توجه کرد، در مارکسیسم روسی بر اساس یک شمای عامیانه، پدیده‌های اجتماعی از طریق یک تضاد و منفیت آن (و یک میدان مبارزاتی) حرکت می‌کنند و مجموعه‌ی تضادها تقلیل داده می‌شود به یک تضاد. در این صورت در چارچوب مقولات رایج در این نجله(ها) پدیده‌های اجتماعی می‌توانند به «تفکر» درآیند. از اندیشیدن درست آنجا امتناع می‌شود که باید کلیت و مجموعه‌ی تضادهای در هم ذوب شده را دید. (با مزه‌اند، آن دسته از مارکسیست‌های روسی که از همان منطق فوق پیروی می‌کنند، اما به لحاظ سیاسی موضعی درست نقطه‌ی مقابل نظر فوق را ارائه می‌کنند و از محورهای «ضد» امپریالیستی (مثل محور مقاومت در خاورمیانه) حرف زده و از روسیه حمایت می‌کنند. این‌ها حتی عنصر «ملی» و اشغال را در جنگ اوکراین نیز ندیده می‌گیرند.)

در مورد اوکراین بر حسب تفاسیر رایج (که علیرغم تفاوت‌ها می‌توان آنها را تفاسیر مختلف یک ایدئولوژی تلقی کرد) مجموعه‌ی تضادها به تضاد بین آمریکا و روسیه □□ تضاد بین مردم اوکراین و روسیه تقلیل داده می‌شود. سپس بر حسب اینکه «قبله» جریان کجاست، غرب یا شرق است، سیاست تعریف می‌شود. در هر دو منجمله تضادهای درونی (تضاد بین لایه‌های مختلف بورژوازی انگلی اوکراین، یا ساده بکنیم تضاد لایه‌های بورژوازی انگل طرفدار روس و آمریکا و تضاد

بین فرودستان و هر دو جناح اولیگارشها (تضادهای طبقاتی) کنار گذاشته شده‌اند. با این تقلیل نظریه بدل به یک نظریه‌ی پوپولیستی می‌شود. تاریخ و مبارزه‌ی طبقاتی (که هسته‌ی سخت نظریه‌ی مارکسی را تشکیل می‌دهند) در آن نقشی ندارد. از این دو شبه‌گفتمان نتیجه می‌شود باید متحد روسیه یا ناتو شد. نویسندگان مانثلی ریویو به اولی و آقای اشکار به دومی تعلق دارند و هر دو به یک جریان فکری: مارکسیسم روسی.

بدیل مارکسی با اولویت انقلاب در هر حلقه و قرار دادن آن در مرکز ثقل تمام تاملات، با نفی فرضها و نقطه‌ی عزیمت‌های مارکسیسم روسی به دست می‌آید و بدان با اتکا به تاملات زیر می‌توان رسید. در یک بحث مارکسی حداقل باید نکات زیر را در نظر گرفت:

(۱) باید نقطه‌ی عزیمت همواره مبارزه‌ی طبقات قرار بگیرد.

(۲) از منظر تمامیت ساختمان دارای سلسله مراتب در مقیاس جهانی نگرینست و ترکیب اثرات در هم ذوب شده‌ی ساختهای ملی/بین‌المللی را تحلیل کرد. (فرا‌تعیینی)

(۳) باید پذیرفت همه‌ی میدان‌های مبارزات اجتماعی (منجمله مبارزه برای صلح، عدم تعهد، خلع سلاح در مقیاس ملی/بین‌المللی) در میدان‌های مبارزه‌ی طبقاتی هستند. (به تاکید توجه شود.)

(۴) هژمونی یک نیروی اجتماعی و انقلاب محصول درآمیختن مبارزات و نیروها (در سه وهله‌ی حیات اجتماعی) در میدان‌های مختلف است.

(۵) سیاست متخذه در قبال جنگ/صلح باید در جهت ادغام میدان‌های مختلف مبارزات اجتماعی و به این ترتیب راهگشای انقلاب باشد.

(۶) جنگ جهانی-امپریالیستی سوم مدت‌هاست شروع شده و در پیرامون جریان دارد.

بدون مبارزه با سرمایه‌داری یا ... بین‌المللی مبارزه «ضدامپریالیستی» بیشتر افسانه است. در غیاب مبارزه‌ای که کل سیستم در شکل مشخص آن را زیر سؤال می‌برد، جنبش پوپولیستی «ضدامپریالیستی» بدل به پرومته و محکوم به تکرار ابدی و بیهودگی می‌شود. بن‌بست سرنوشت محتوم «جنبش» پوپولیستی به اصطلاح ضد امپریالیستی است، چرا که نه فقط سیستم، بلکه تمام پیششرط‌های وجود، شکل‌گیری و ادامه‌ی پدیده‌ای که ادعای مبارزه با آن می‌شود، در «انتهای» روند به اصطلاح «مبارزه» باقی می‌مانند. بر اساس این منطق یک بار باید امپریالیسم روس بر علیه آمریکا متحد شد (اشغال عراق) و بار دیگر باید با امپریالیسم آمریکا بر علیه امپریالیسم روس (اشغال اوکراین). برای پی بردن به مضحکه در این وضع لازم نیست انسان دانشمند باشد، کافی است که قدری تخیل به خرج داد و فرض کرد که دو جنگ مذکور همزمان اتفاق افتاده‌اند و نگاه کرد و دید چه اتفاقی می‌افتد. «نیمی» از ما باید با آمریکا متحد شود (جنگ اوکراین)، نیمه‌ی دیگر با روسیه (جنگ عراق) و یکدیگر را نیز ضمن مبارزه‌ی «ضدامپریالیستی» به قتل برسانیم) لازم نیست از «شکل» دیگر (نسخه‌ی سه‌جهانی مارکسیسم روسی) اصولاً حرف زد که مسخره‌تر از مسخره است. این شکل به نحو «پوشیده» حضور جدی در همه‌ی انشاءهای بچگانه در مورد جنگ اوکراین دارد.

طبعاً مطالعه‌ی مواضع محافل و سازمان‌های چپ و رادیکال در دوره‌ی جنگ ایران و عراق مفید است. امروز (البته با نام‌های دیگر) می‌توان همان منطق را با سایه‌روشن‌هایش در جریان‌های مختلف باز یافت. این امر نشان‌دهنده «امتناع از اندیشیدن» در قالب ایدئولوژی‌ای است که بعد از چند دهه (و تجربه‌ی چند جنگ دیگر) در قالب‌های ناکارآمد آن زمان در جا زده است. انقلاب در کشور خودی بنیاد انترناسیونالیسم است، در پرتو این امر بنیادین و عدم مبارزه با شرایط وجود سیستم در کشور خودی، فقط می‌توان گفت

در مقیاس بین‌المللی تعیین کننده است. آنجا که مکانیسم‌های ناب اقتصادی با سلسله مراتب خوانائی ندارند، این مکانیسم‌ها دچار اعوجاج distort می‌شوند. (مثال بارز: پس از اشغال عراق، دخالت سیاسی آمریکا در روندهای اقتصادی، مورد وستینگ‌هاس و زیمنس به عنوان مثال مطالعه شود)

۳) گرایش بالنده در شکل و نحوه سازماندهی اقتصادی (غارت و استثمار در مقیاس بین‌المللی) شرکت‌های چندملیتی (بنگاه‌های فراملی)، بر مبنای انباشت پسا‌فوردی (قطعه‌قطعه‌سازی نیروی کار در زمانه ما) است.

۴) وهله‌ها دیگر حیات اجتماعی (سیاست و ایدئولوژی) در سطح بین‌المللی این $\square\square\square\square$ را فی‌نفسه تضمین می‌کنند.

۵) شبکه‌ی دول (کشورها) این سیستم ساختمان را در وجه سیاسی/نظامی و غیره سازمان می‌دهند و تضمین می‌کنند. دولت فقط یک دستگاه در «داخل» نیست، بلکه به یک شبکه تعلق دارد. این شبکه تضمین انتقال ارزش اضافه (به اشکال مختلف) در مقیاس بین‌المللی را نیز بر عهده دارد. از این رو هر دولتی در این شبکه فقط یک دستگاه داخلی نیست بلکه یک کارکرد خارجی-بین‌المللی و از نظر دفاع فی‌نفسه از سلسله‌مراتب یک کارکرد یکسان در چارچوب سیستم دارد. این شبکه در مجموع، $\square\square\square\square$ « $\square\square\square\square$ » $\square\square\square\square$ ، اما همچون یک «دولت جهانی» در سازماندهی و تضمین سلطه‌ی سرمایه در سطح جهان و تولید شرایط مطلوب برای انباشت سرمایه عمل می‌کند.

۶) رقابت دول و تضاد آنان در چارچوب این سیستم بر سر وجود کل سیستم نیست، بلکه بر سر شکل مشخص-عملا موجود سیستم و جایی است که هر یک آنان در سلسله مراتب روابط سلطه اشغال می‌کنند و بنا براین فقط اثر بر چگونگی و جهت انتقال ارزش دارد و نه بر $\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square$ $\square\square\square\square$ $\square\square\square\square$ $\square\square$ $\square\square$ $\square\square\square\square\square\square$ $\square\square\square\square$ را تشکیل می‌دهد.

۷) در سیستم به شکل فعلی آن، صرفنظر از اینکه مرکز کجاست، انتقال ارزش (انتقال ارزش/ارزش اضافه از پیرامون به مرکز) به آن سمت در سیستم سازمان داده می‌شود.

۸) علت جنگها در مقیاس بین‌المللی خواست تولید و بازتولید سلسله‌مراتب به نفع این یا آن مرکز رقیب است. در این روند توسعه و رشد ناموزون در مقیاس بین‌المللی موجب اختلال می‌شود و سلسله‌مراتب را ناپایدار می‌کند. جنگ در نهایت به معنای دیکته کردن و تعریف شرایط رفع اختلال است.

۹) نقطه‌ی عزیمت همواره وضعیت در یک حلقه است. این وضعیت همواره بواسطه‌ی سایر عوامل دخیل منجمله کل سیستم فراتعیین می‌شود.

۱۰) مبارزه با امپریالیسم (انتقال ارزش/ارزش اضافه از پیرامون به مرکز) جز از طریق مبارزه با کل سیستم و مبارزه با شروط وجود سیستم میسر نیست. این امر در سطح مشخص در گرو مبارزه با شرایط سرمایه‌دارانه‌ی وجود سیستم در سطح مشخص در هر حلقه است. نه فقط هر مبارزه‌ای که با مبارزه با شرایط بازتولید سیستم پیوند نخورد در چارچوب سیستم می‌ماند و در نهایت موید سیستم است، بلکه گرایشاتی که نقش سلسله‌مراتب در انتقال ارزش و نحوه‌ی انتقال آن را به مرکز را ندیده می‌گیرند، و فقط از سرمایه‌داری بدون سلسله‌مراتب و سازمان‌دهی امپریالیستی سیستم حرف می‌زنند، نیز موید سیستم هستند. به بیانی فلسفی در هر دو، مجموعه تضادها و منفیت مرکب/در هم تنیده‌ی آنان که تعیین کننده وجه اثباتی است، از دست می‌رود. به هیچ رو نباید در یک تحلیل مشخص از تموجات، کل تضادها به یک تضاد تقلیل بیابد. با تقلیل، با از دست رفتن کلیت ساختمان، با حذف سلسله‌مراتب امپریالیستی و یا با تبدیل امپریالیسم به شبحی خارجی بدون توجه به روابط سرمایه‌دارانه کل سیستم تأیید می‌شود.

۱۱) علل تمام جنگها همواره ترکیبی از علل ملی و

بین‌المللی و بحران قدرتی است که غیر قابل حل به شکل مسالمت آمیز است.

A memorandum on the radical anti-imperialist position [1]
regarding the war in Ukraine – IV Online magazine – 2022 –
IV565 – February 2022

<https://internationalviewpoint.org/spip.php?article7540>

No responsible anti-imperialist did call for the USSR or China to enter the war in Vietnam against the US invasion, but all radical anti-imperialists were in favour of increased arms deliveries by Moscow and Beijing to the Vietnamese resistance. To give those who are fighting a just war the means to fight against a much more powerful aggressor is an elementary internationalist duty

Marx-Engels, Collected works, Volume 28, s. 38, A [1]
.Contribution to the Critique of Political Economy

The concrete concept is concrete because it is a synthesis of many definitions, thus representing the unity of diverse aspects

Marx, MEW, Bd. 13, s. 632, Einleitung Zur Kritik der – Politischen Ökonomie.“ Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des “Mannigfaltigen

[2] به این سیستم در چارچوب مقاله‌ای در باب توسعه در زیر اشارات مفیدی شده است: «نظریه‌ی مارکسی توسعه و وابستگی نامتقارن» [/https://www.s-rahkar.org/2020/05/03/2054](https://www.s-rahkar.org/2020/05/03/2054)

دگرگونی لائیسیته در فرانسه



ژان بوبرو

برگردان از فرانسه: تقی تام - بهروز عارفی

نخستین دشواری هنگام بررسی «لائیسیته» در فرانسه، از خود این واژه ریشه می‌گیرد. از نگاه بسیاری، چنین برمی‌آید که این واژه منحصرًا فرانسوی است. به‌خاطر دارم که یکی از همکاران پس از آگاهی از سفر من به توکیو برای تدریس لائیسیته به من گفت: «حتما آنان چیزی نفهمیدند». حال آنکه، قانون اساسی ژاپن پرداخت یارانه به آموزش مذهبی (ماده 20) را برای «دولت و نهادهای» آن ممنوع کرده است، امری که در مورد فرانسه صدق نمی‌کند. به نظر من، این گفتار نشانه‌ی توهمی است که درباره‌ی لائیسیته رُشد کرده و این پندار بخشی لاینفک از واقعیت تاریخی و اجتماعی لائیسیته در فرانسه است.

تعریف‌های لائیسیته

به لحظه‌ی بنیادگذار جمهوری سوم رجوع کنیم، دورانی که واژه‌ی «لائیسیته» به مثابه «واژه‌ی نوی ضروری» تلقی می‌شد. نخستین نظریه‌پرداز آن، فردینان بوئیسون^[1] (1841-1932)، در سال 1883 در ^[2] بر این تأکید دارد که فرایندی طولانی در

درازنای قرن‌ها رخ داده که در آن (به نوشته‌ی او) «کارکردهای متفاوت زندگی جمعی یکی از دیگری متمایز شده، با رهایی از قیمومت تنگِ کلیسا آزاد و از هم جدا شده اند». لائیسزاسیون مدرسه دولتی که سال پیش از آن انجام شده بود، این روند را کامل می‌کند. به عقیده‌ی بوئیسون، فرانسه با ایجاد مدرسه‌ی دولتی لائیک، «لائیک‌ترین کشور اروپا گردید». این گفته به این معنی است که دیگر کشورهای اروپا نیز به میزان کمتری لائیک هستند و کشورهای دیگر قاره‌ها شاید لائیک‌تر باشند. با توجه به همه جوانب، بوئیسون لائیسته را به «دولت لائیک، بی‌طرف نسبت به همه کیش‌ها، مستقل از همه روحانیان، خلاص شده از هر مفهوم الهیاتی پیوند می‌زند». به عقیده‌ی او، این حکمرانی سیاسی «برابری همه در برابر قانون» را از طریق کاربردِ حقوق مدنی میسر می‌کند که از این پس، «فرا‌تر از هر تعلق مذهبی» و «آزادی همه کیش‌ها» تضمین شده است.

اگر به این مشخصه‌های دولت لائیک بسنده کنیم، در آن صورت بایست قدیمی‌تر بودن اصول لائیسیته در آمریکا را بپذیریم. به‌ویژه که در زمانی که بوئیسون تعریف خودش را ارائه می‌دهد، هنوز در فرانسه قرارداد کنکورد [\[3\]](#) با کلیسای کاتولیک و نیز نظام قضائی کیش‌های رسمیت یافته وجود داشت که علاوه بر کاتولیسیسم، دو کیش پروتستان و کیش کلیمی رسمیت یافته بودند و روحانیان آنان حقوق‌بگیر دولت بودند. از سویی در آن دوران، برای بسیاری از شخصیت‌های جمهوری‌خواه، جدایی به سبک آمریکا و جدایی مکزیکی **الگوهای نمونه** بودند. و بیست سال بعد، همان بوئیسون ریاست کمیسیون پارلمانی منتخبی را به عهده داشت که دقیقاً تحقق جدائی کلیساها و دولت در فرانسه را به انجام رساند. آیا امروز تعریف بوئیسون از مدافنده تلقی می‌شود؟ نگاهی بی‌اندازیم به تعریفی که **شورای قانون اساسی** در تصمیم خود در 22 فوریه 2013 از لائیسیته ارائه می‌کند.

ابتدا، شورای قانون اساسی اصل نخست قانون اساسی را یادآوری می‌کند: «...»

شورای قانون اساسی چنین نتیجه‌گیری می‌کند: «...»

- این تعریف، بر مشخصه‌های دولت لائیک معینی تأکید می‌کند که بوئیسون داده است و به دو ماده‌ی نخستین قانون جدایی کلیساها و دولت مصوبه 9 دسامبر 1905 نزدیک می‌شود. در واقع، ماده 1 این قانون اعلام می‌دارد: «جمهوری آزادی وجدان را تأمین می‌کند. جمهوری آزادی عمل به دین‌ها را فقط درچارچوب محدودیت‌هایی که [خود همین قانون تعیین کرده] در جهت تأمین منافع عمومی تضمین می‌کند.» ماده 2 - تصریح می‌کند: «جمهوری نه دینی را به رسمیت می‌شناسد و نه به آن دستمزد و یارانه پرداخت می‌کند»، اما، درنهایت، ماده 2 با اعلام اینکه در مکان‌های در بسته، با هدف «تأمین آزادی اجرای فریضه‌های دینی» (به نقل از قانون)، هزینه‌ی خدمات دینی‌یاری از بودجه دولتی تأمین خواهد شد، اولویت ماده 1 را می‌پذیرد.

در تصمیم شورای قانون اساسی در 2013، «آزادی وجدان» با «احترام به همه اعتقادات» جایگزین شده است، از سوی دیگر، اصل عدم پرداخت یارانه حذف شده است. ولی به نظرما، این امر اهمیت دارد که در آنجا نیز، اصولی که بیان شده به جز فرانسه در کشورهای دیگر نیز به اجرا در می‌آیند. به‌ویژه که

این تصمیم شورای قانون اساسی درخواست انجمنی را رد کرد که خواستار پایان دادن به نظام کیش‌های به رسمیت شناخته شده در سه استان آلتاس-موزل شده بود که در سال 1905 جزو آلمان بودند و جدایی هرگز در آنجا به اجرا در نیامد. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که از جنبه قضائی، لائیسیته ویژگی خاص فرانسوی ندارد، به‌ویژه که اگر سرزمین‌های آنسوی دریاهای فرانسه را در نظر بگیریم، فرانسه‌ی به اصطلاح «تجزیه ناپذیر» دارای نیم دوجین رژیم‌های دینی است.

پارادوکس لائیسیته در فرانسه

با این وجود، مشکل به قوت خود باقی است زیرا «اصل لائیسیته» به ثبت قانونی تعلق دارد، و خود واژه دارای اهمیت تاریخی و ایدئولوژیک است. دوباره به بوئیسون برگردیم. فیلسوفی که مایل است زمان حالی را که آرام و آسوده می‌خواهد با گذشته‌ای پرمناقشه در هم آمیزد؛ در بخشی از نوشته که هنوز نقل نکرده ام، او تأکید می‌کند که در واقعیت، «ایده‌ی لائیسیته» «در مضمون صریح خود» در دوران انقلاب فرانسه ظهور کرد. پس از آن با «نزدیک به یک سده از نوسان‌ها و تردیدهای سیاسی» روبرو بودیم که به نوشته‌ی او پس از «بحث‌های ستیزه‌جویانه» پایان یافت. «نوسان‌هایی» که او سخن می‌گوید به آنچه که به‌طور کلاسیک «مناقشه‌ی دو فرانسه» می‌نامند بستگی دارد (یعنی به مبارزه میان دو اقلیت فعال: فرانسه‌ی سنتی، موسوم به «فرزند بزرگ کلیسا» و -فرانسه‌ی مدرن که خود را فرزند انقلاب می‌داند). پیامد این مناقشه بی‌ثباتی مربوط به قانون اساسی بود؛ در طول قرن نوزدهم، از جمهوری اول تا سوم، هفت رژیم سیاسی متفاوت در فرانسه پی در پی روی کار آمد.

جمهوری سوم در پی شکست نظامی فاجعه‌باری در برابر آلمان در 1870 اعلام شد. چندین اقدام برای بازسازی

- پادشاهی به عمل آمد. آنچه که مورخان به طور معنی داری «جمهوری جمهوری خواهان» می نامند، فقط در در پایان این دهه برقرار شد. جمهوری خواهان یاد شده خود را موظف دانستند تا دموکراسی لیبرال پایدار برقرار کنند. آنان قانون های مربوط به آزادی مطبوعات، آزادی اجتماع، آزادی خاکسپاری، حق پیوستن به سندیکا و غیره را به تصویب رساندند. با این همه برای تحقق این دموکراتیزاسیون گسست جدید با مذهب کاتولیک ضروری بود زیرا در توطئه های پادشاهی شرکت داشت.

از سوی دیگر، در نیمه دوم قرن نوزدهم، به قول شارل-اوگوستن سانت-بِوَو [4] (نویسنده) «اسقفنشینی - بزرگ اندیشه ای آزاد» گسترش یافته بود، یعنی مجموعه ای انسان هایی که به یک فلسفه معنوی تعلق خاطر می یافتند، ولی به فریضه های دینی عمل نمی کردند و از دفن شدن با مراسم مذهبی خودداری می کردند. حال آنکه نظام دین های رسمیت یافته شامل اندیشه آزاد نمیشد. قانون آزادی خاکسپاری سمت و سوی این گسست موسوم به «روحانی ستیزی [5]» را نشان می دهد: - در گذشته، «بیدینان» یاد شده را در بخش «نفرین شدگان» گورستان به خاک می سپردند، یعنی قسمتی از گورستان که کشیش متبرک نمی کرد. پایان این تبعیض برای کاتولیک ها به منزله ای نوعی خلع ید بود. با این وجود، در همان زمان، دین از آزادی های جدیدی بهره مند بود: بدین ترتیب، در دوران جمهوری سوم مطبوعات کاتولیک آزادتر از دوران امپراتوری دوم [6] بود.

رهبری سیاسی چون ژول فری [7] تلاش کرد بین دو جنبه، جنبه ای گسست و جنبه ای آزادی تعادل برقرار کند. گرچه در سال 1882 با لائیسزاسیون مدرسه دولتی درس اخلاق دینی حذف شد، با این حال مدرسه یک روز به استثنای یکشنبه تعطیل میشد تا تعلیم اصول مسیحیت آسان تر شود. پس، دولت لائیک نه در قبال مذهب، بلکه در مورد آزادی های مذهبی وظایفی داشت، امری که مورد نارضایتی لائیک های سرسخت شد. برخی از معلمان

سیاست تلقی کرده و به نادرست کومب را پدر جدایی نامیدند.

این نادرستی نشان می‌دهد که تنش میان واقعیت قضائی و واقعیت تاریخی لائیسیته در فرانسه با اختلاف قوی بین این واقعیت تاریخی و روایت یادمانی افسانه‌ای که از آن ساخته بودند، تشدید می‌شود. حال آنکه این روایت بدیهی به نظر رسید زیرا در هر دو افسانه طلایی روحانی ستیزی و افسانه سیاه روحانیت مشترک بود.

درواقعیت، در گردش سال 1904 به 1905، فرایند جدایی به دلیل اختلاف مابین دو متن در بن‌بست قرار داشت: طرح کومب و طرح کمیسیون. برای استقرار طرح کمیسیون پارلمانی، فردینان پوئیسون، رئیس و آریستید بریان [10] گزارشگر آن، کار درخشانی انجام داده و موفق شدند که کلیه جناح چپ و جناح راست مشترکا کار کنند، در حالی که در صحن مجلس به‌شدت با همدیگر مقابله می‌کردند.

در مورد آنچه من به منزله‌ی تنش ساختاری لائیسیته - فرانسه تعریف کردم، طرح کمیسیون نمونه به نظر می‌رسد: از یک سو، با حذف شناسائی رسمی کلیساها، جدایی را برقرار می‌کند که به معنای پیروزی تاریخی اردوگاه روحانیستیز است و از طرف دیگر، با دادن آزادی‌های جدید و برقراری قاعده‌های قابل دوام برای کلیسا که سازماندهی درونی‌اش را رعایت کرده، آرامش یک زندگی باهم صلح آمیز را در افق مورد نظر دارد. این واقعیت که کومب در ژانویه 1905 قدرت را ترک کرد، برای موفقیت جدایی لیبرال اساسی بود. اما کومب یا مانند یک نماد باقی ماند یا مانند فردی نفرت‌انگیز، در حالی که طرح او با چنان امتناعی روبرو شد که او که برای کمیسیون سنا درباره جدایی نامزد شده بود، شکست خورد، مطلبی که هیچ مورخی ننوشته است!

قانون 1905 و آینده‌ی آن پس از امتناع پاپ

قانون جدایی 9 دسامبر 1905 با همان تنش‌هایی روبرو شد که طرح کمیسرها چندین ماده‌ی آن به لطف رای راست‌گرایان به تصویب رسید، زیرا اکثریتی از نمایندگان چپ آن‌ها را بسیار مساعد با کلیسای -کاتولیک تشخیص می‌دادند. با این وجود، هنگام رای‌گیری نهایی، هر نماینده‌ای جایگاه خود را بازیافت؛ همه نمایندگان چپ به قانون رای دادند و راست رای مخالف داد (341/233). با این همه، محتوای لیبرالی متن قانون طوری بود که رأی‌دهندگان راضی شدند و جناح چپ در انتخابات مه 1906 پیروزی روشنی به دست آورد (411 نماینده در مقابل 174 نماینده راست‌گرا، به رغم بحران تهیه‌ی فهرست [اموال کلیسا] که اقلیتی از کنشگران کاتولیک تلاش کردند از انجام تصمیمی جلوگیری کنند که راست میانه خواهان آن بود). از سوی دیگر، در جریان یک رای‌گیری مخفی، مجمع اسقفی فرانسه طرحی برای وضعیت انجمن‌ها تهیه کرد که نامش را «**کلیسای فرانسه - کاتولیک**» گذاشته بود، یعنی مطابق با قانون شرع و خود قانون (18/56).

اگر پاپ این تصمیم را پذیرفته بود، جنبه‌ی قضائی مصالحه‌جویی آن احتمالاً برنده می‌شد. اما پاپ پی 10 که کنار گذاشته شده بود، هراس داشت که مبادا «فرزند بزرگ کلیسا [11]» به عنوان یک نمونه‌ی بد، الگویی برای دیگر کشورها گردد. به علاوه، پاپ ایمان کاتولیکی در فرانسه را متزلزل ارزیابی می‌کرد و امیدوار می‌بود که [کلیسای تحت] «آزار» دوباره تجدید حیات خواهد بود. در ماه اوت 1906، پاپ با انتشار نامه‌ای به کاتولیک‌ها دستور داد تا از اجرای قانون جدایی خودداری کنند. با این همه، بریان پس از رسیدن به وزارت سیاست مصالحه‌جویانه‌اش را ادامه داد و در سال‌های 1907 و 1908، **3 قانون جدید** با هدف (به گفته‌ی خودش) «**تعمیر کلیسای فرانسه - کاتولیک**» گذراند.

درحقیقت، امتناع پاپ از پذیرفتن قانون‌های جدید مانع از این نشد که حدود 40 هزار کلیسا که پس از انقلاب جزو اموال دولتی شده بود، به‌طور مجانی و

نامحدود در اختیار روحانیت کاتولیک رومی قرار گیرد و آنان را «متصرف بدون سند مالکیت حقوقی» بنامد. دلیل تأکید من بر «روحانیت کاتولیک رومی» به خاطر **پاردوکس استثنائی** است؛ هنگامی که دو کشیش بر سر یک کلیسا دعوا می‌کنند، آنکه با تبعیت از مقام‌های بالاتر کلیسا، خود را با قانون 1905 تطبیق -نمی‌داد در برابر کشیشی که خود را «کاتولیک جمهوری خواه» خوانده و قانون را به اجرا در می‌آورد، برنده می‌شد.

اما گرچه آزادی عمل به کیش کاتولیک حفظ شد، ولی کلیسای کاتولیک امتیازهای بسیاری را که قانون 1905- به آنان می‌داد، از دست داد؛ از جمله دارایی‌هایش را که بهای آن 400 میلیون فرانک طلا تخمین زده می‌شد، آن‌هم در دوره‌ای که یک آموزگار 200 فرانک در ماه حقوق می‌گرفت؛ دارایی‌هایی که به رغم مخالفت چپ‌ها که آن‌ها را دارایی دولت می‌شمردند، که قرار بود به کلیساها داده شود، به آنان برگردانده نشد. همین‌طور **تصمیم‌های موقتی** که برای تطابق کلیسا با نظام جدید گرفته شده بود، در مورد کاتولیسیم به اجرا در نیامد. برخلاف پیش‌بینی‌ها، اسقف‌ها مجبور به ترک قصرهای کلیسایی شدند و غیره.

بدینسان، **لائیک‌های سرسخت** بسیار شادمان شدند، چرا که برخی از مطالبات آنان که در قانون قید نشده بود، سرانجام تحقق یافت. کامی پلتن [12] رهبر حزب رادیکال-سوسیالیست با کنایه اظهار می‌داشت که -امتناع سرسختانه‌ی [13] پاپ فقط می‌تواند اراده روح القدس باشد! برعکس، موضوع «**غصب و تصرف عدوانی**» که ابتدا کاتولیک‌های سرسخت در مورد حذف حقوق روحانیان -به‌کار می‌بردند، شدت ابعاد وسیع‌تری یافت. به نظر می‌رسد که این کار از **پیامدهای قانون باشد**، در حالی که نتیجه‌ی **امتناع او** باشد. حتی امروزه، اغلب موادی را به قانون 1905 نسبت می‌دهند که به هیچ‌وجه در آن درج نشده است.

با این‌وجود، قانون جدایی سه سال پس از تصویب آن تقریباً در آرامش اجرا می‌شد، که با توجه به این

نکته که فرانسه در سال 1904 در آستانه‌ی یک جنگ داخلی بود، نتیجه‌ای درخشان به حساب می‌آید. این آرامش موجب «اتحاد مقدس» در سال 1914 در برابر آلمان شد. با این وجود، حافظه‌ی تاریخی گزینشی عمل کرده، جنبه‌های مورد مناقشه را به ضرر تصمیم‌هایی -حفظ کرد که به اوضاع آرامش بخشیده بود. جنبه‌ی صلح آمیز لائیسیته و هدف آن برای تسهیل زندگی با هم، در کاربرد اجتماعی واژه اصلاً به حساب نیامد.

«[مدرسه‌های فرانسه](#)» [مدرسه‌های فرانسه](#) [مدرسه‌های فرانسه](#) [مدرسه‌های فرانسه](#) [مدرسه‌های فرانسه](#)

این کار دو دلیل داشت. ابتدا گرچه دولت خارج از حوزه مناقشه قرار گرفت، **دعوی مدرسه** ادامه یافت و برای کسانی که در آرزوی دست و پنجه نرم کردن بودند و نتوانستند این کار را بکنند، این دعوا تا میزان مشخصی به‌عنوان یک مناقشه جایگزین تلقی گردید. در مقابل، به برکت امضای پیمانی میان واتیکان و دولت فرانسه در سال 1924، سپس با پذیرش لائیسیته‌ی دولت از سوی مجمع اسقف‌ها در سال 1945، و بعد با درج لائیسیته در قانون اساسی جمهوری سوم در سال بعد، و درج لائیسیته در قانون اساسی جمهوری پنجم در سال 1958، در مورد جدایی آرامش بیشتری ایجاد شد.

با ثبت لائیسیته در قانون اساسی، لائیسیته آشکارا به مثابه قاعده حقوقی مشترک برای زندگی با هم درآمد. اما، کاربرد اجتماعی واژه به‌صورتی جهت‌دار به جنبه‌ی بازمانده‌ی تعارض آمیز آن کاهش یافت، مثل مخالفت با پرداخت یارانه دولتی به مدارس خصوصی. کاتولیک که با قانون دُبره در سال 1959 رسمیت یافت و به آن مدارس اجازه داد تا با دولت قرارداد ببندند. برای انجام این کار، انجمن‌های گوناگونی در «کمیته ملی کنش لائیک»[\[14\]](#) گردهم آمدند و در نتیجه واژه «[مدرسه‌های فرانسه](#)» از جنبه‌ی اجتماعی بار رزمنده خود را حفظ کرد. حال آنکه در سال 1984 با شکست طرح چپ برای ادغام مدرسه دولتی و مدرسه‌های زیر قرارداد [بادولت] در مجموعه‌ای به نام سرویس دولتی متحد و لائیک آموزش ملی[\[15\]](#)، این مبارزه با

شکست روبرو شد.

به علاوه، دلیل دوم، گرچه قانون‌های مصوبه‌ی سال‌های 1905 تا 1908 خطر جنگ داخلی را دور کرد، درحقیقت، در اینجا یک صلح مسلح داریم. «دو فرانسه» با توسعه‌ی دو شبکه‌ی انجمنی آمیزگاری [16] در چارچوب جامعه‌ی مدنی به رویارویی ادامه دادند. در واقع، یک شبکه‌ی آمیزگاری کاتولیک وجود دارد که شامل پشتمانی‌ها، جنبش جوانان، جامعه‌ی زنان و مردان، مطبوعات کاتولیک، سندیکای [17] CFTC، ... است، همچنین یک شبکه‌ی آمیزگاری لائیک رشد می‌کند که از جمله در قالب فدراسیون‌های استانی آثار لائیک [18] فعالیت‌های فراآموزشی [خارج از مدرسه]، انجمن دوستی لائیک، و غیره سازمان می‌دهد. و در اینجا، واژه «لائیک» بیش از اینکه به نظارت سیاسی-حقوقی رجوع دهد، به پس‌زمینه و چشم‌انداز فرهنگی می‌پردازد که یا می‌تواند موجب کاهش جدلهای مذهبی و غیرمذهبی شود یا مجادله‌آمیز و دین‌ستیز باشد.

با این‌همه، با پایان امپراتوری استعماری فرانسه، ایجاد جامعه‌ی مصرفی، پیامدهای شورای دوم واتیکان (1962-1965) و سپس «مه 68»، بسیاری از انجمن‌های کاتولیک سکولاریزه شده و کنشگرانی آموزش دادند که در آن زمان «**لائیسیته**» می‌خواندند.

از سال‌های 1980 به بعد، قانون 1905، فراتر از روایت افسانه‌ای که به آن دادند، بهتر شناخته شده است و برخی جنبش‌های لائیک، نظیر جامعه معلمان معتقدند که بهتر است همه عظمت واژه «لائیسیته» را به آن برگردانند. اما، به روشی که زیاد مناسب نیست، یعنی اغلب با افزودن صفتی به آن؛ مثل «لائیسیته‌ی باز»، حتی «لائیسیته‌ی کثرت‌گرا» جهت در نظر گرفتن تشدید تنوع فرهنگی و مذهبی فرانسه، به‌ویژه با تغییر شکل نفوذ اسلام.

تا آن‌زمان، پیروان این دین، کارگران مهاجر، به صورتی به فریضه‌های دینی عمل می‌کردند که به چشم نمی‌خورد و بین دو کرانه‌ی دریای مدیترانه در رفت و

آمد بودند. بحران نفتی میانه‌ی سال‌های دهه 1970 یک بحران اجتماعی-اقتصادی به بار آورد (پایان دوره‌ای - که به سی سال پرافتخار موسوم بود)، و نیز قانون‌های مربوط به مهاجرت سخت‌تر شدند. آن‌گاه، آنچه به «اسلام خانواده‌ها» موسوم شد، ظهور کرد، یعنی استقرار دائمی مسلمانان که بیشترشان شهروند فرانسه شدند، در عین حال که کشورهای منشاء نیز آنان را شهروند خود تلقی می‌کنند که این امر یکی از جنبه‌های مسئله را تشکیل می‌دهد.

تغییر موضع در سال 1989

در سال 1989، وقتی «ماجرای کری [19]» - اسم شهری است در شمال پاریس- پیش آمد، تغییر موضعی صورت گرفت. برخلاف مقررات داخلی مدارس راهنمایی، سه دختر جوان با برداشتن روسری در کلاس، که موهای آنان را می‌پوشاند، مخالفت کردند. این موضوع که حادثه‌ای انضباطی بود، در میان تعجب همگان ابعادی ملی به خود گرفت.

در واقع، عوامل ساختاری در این جریان نقش ایفا می‌کنند. سال 1989 با فتوای خمینی دائر بر محکومیت به مرگ سلمان رشدی آغاز می‌گردد و با سقوط دیوار برلین پایان می‌یابد. مخاصمت بین شرق و غرب جای خود را به ترس از اسلام سیاسی می‌دهد. بین این دو رویداد مهم، بزرگداشت دوستمین سالگرد انقلاب فرانسه، دوباره جمهوری خواهی را به جایگاه افتخار که در آن زمان «جهان‌شمولی تجریدی» نامیده می‌شد، برمی‌گرداند. در هر حال از هنگامی که ماجرای کری پیش آمد، لائیسیته به‌ویژه در مورد اسلام به دو صورت متفاوت مورد استناد قرار گرفته است؛ یکی اجبار بر بیطرفی مذهبی را ترجیح داده و دیگری خود را مراقب آزادی وجدان نشان می‌دهد.

ماجرای شهر کری در عرصه‌های قضائی و رسانه‌ای نتایج بسیار متفاوتی داشت. رسانه‌ها غالباً «لائیسیته» و ممنوعیت روسری در مدارس را به هم مربوط می‌کردند. برخی از دختران جوان محجبه، یا

از سوی کسانی که مجذوب آنان شدند و یا کسان دیگری که از آنان متنفر گشتند، تقریباً به ستاره تبدیل شدند. اما شورای قانون اساسی یک نظریه قضائی صادر کرد با این مضمون که حمل نشانه‌های مذهبی به‌خودی‌خود با لائیسیته ناسازگار نیست. زمانی با آن ناسازگار می‌گردد که با سربازدن از برنامه‌های درسی و انطباق و یا با فشار نسبت به دانش‌آموزانی همراه باشد که این علامتها را با خود حمل نمی‌کنند. این نظریه بررسی «مورد به مورد» را ترجیح داد.

با این حال این نظریه به سه دلیل اجرا نشد. نخست، زیرا در دهه 1990 الجزایر دست خوش جنگی داخلی بین ارتش و اسلامیت‌ها بود. گرچه در الجزایر فجایعی از هر دو طرف بروز می‌کرد، فرانسه دستخوش سوء قصدهای تروریستی از جانب جبهه اسلامی رستگاری گردید. دوم این که راه حل پراگماتیک شورای قانون اساسی مورد پذیرش اکثریت دبیران فلسفه، که غالباً همچون برگزیدگان صنف دبیران تلقی می‌گردند، قرار نگرفت. سرانجام زیرا که در سال 1994 بخشنامه‌ای از سوی وزیر وقت آموزش ملی، فرانسوا بايرو [20]، صادر شد که کوشید نظریه شورای قانون اساسی را دور بزند. دختران جوان روسری به سری که از مدارسشان اخراج می‌شدند، اغلب به کمک انجمن‌های رزمنده مسلمان (امری که مسئله را سیاسی می‌کرد)، در دادگاه‌ها برنده می‌شدند و پیروزمندانه به سر کلاس‌های خود برمی‌گشتند که این نیز به آشفتگی در میان صنف معلمان دامن می‌زد.

ابتدای قرن بیست و یکم با سوء قصدهای 11 سپتامبر در آمریکا و با حضور رهبر دست راستی افراطی، ژان ماری لوپن [21]، در دور دوم انتخابات ریاست جمهوری فرانسه در سال 2002 مواجهیم. در این اوضاع و احوال است که یکسال بعد بنا به خواست ژاک شیراک [22]، کمیسیون معروف به «کمیسیون استازی [23]» پیشنهاد کرد «نشانه‌های چشمگیر و آشکار» در مدارس عمومی ممنوع شود. این اقدام با قانون

15 مارس 2004 اجرائی شد. این قانون یک استثناء در یک آزادی (حق نشان دادن هویت مذهبی) را به جز برای نمایندگان دولت می‌پذیرد. سال بعد ژاک شیراک، «مرجع عالی مبارزه علیه هرگونه تبعیض و در جهت تأمین برابری» [24] را ایجاد کرد. این مرجع به دقت مراقبت خواهد کرد که ممنوعیت نشانه‌های مذهبی فقط محدود به شاگردان مدارس عمومی باشد و به‌ویژه به دانشگاه‌ها، هتل‌ها و غیره سرایت نکند. خلاصه این سازمان از اصول قضائی لائیسیته دفاع می‌کرد که به مذاق نیکلا سارکوزی [25] خوش نیامد و آن را در سال 2011 منحل کرد. پیش از آن در اکتبر سال 2010 سارکوزی **إلهام بخش قانونی شد که پوشاندن چهره، یعنی عملاً استفاده از نقاب و برقع، را در فضای عمومی ممنوع می‌کرد.** همه حقوقدانانی که در مقابل کمیسیون پارلمانی حاضر شدند خاطر نشان ساختند که چنین قانونی نمی‌تواند به اصل لائیسیته استنادند زیرا لائیسیته در فضای عمومی متضمن آزادی وجدان می‌باشد. با این حال رسانه‌ها غالباً طوری وانمود می‌کردند که گویا این قانون به لائیسیته مربوط شده است وقتی دست چپی‌ها در سال 2012 به **می قدرت بازگشتند، رصدخانه لائیسیته [26]** را سال بعد تاسیس کردند که علیرغم انتقادات، توانست تا زمان انحلال آن در سال 2021 با جدیت از اصول حقوقی لائیسیته دفاع کند. در فاصله این سال‌ها فرانسه در ائتلاف بین‌المللی علیه داعش شرکت کرد و با نیروی نظامی علیه گروه‌های تروریستی در مستعمرات سابق خود در آفریقا (در مناطق معروف به جنوب ساحل) مداخله نمود. علاوه بر آن سوء **قصد های متعددی را** تحمل کرد که از میان آن‌ها می‌توان کشتار گروه روزنامه نگاران **موریتانی-ساحلی [27]** در ژانویه 2015، کشتار بیش از 130 نفر در پاریس در نوامبر همان سال، کشتار 86 نفر در شهر نیس [28] در سال 2016 و قتل یک دبیر بنام ساموئل پتی [29] را در اکتبر 2020 نام برد. پس از این آخرین جنایت، **قانونی** که در ابتدا قانون علیه «**جدائی طلبی**» (تلویحا اسلامیت مورد نظر بود) و سرانجام قانون «**تقویت کننده احترام به اصول جمهوری خواهی**» نامیده شد در ماه اوت 2021 به

- بتواند ادامه یابد ، در مورد اتخاذ تصمیمات سازش جویانه اتفاق نظر وجود داشت. اما همان گونه که توضیح دادم این مخالفت ها قانون را کمتر از آنچه پیش بینی می شد لیبرال کرد و به ویژه موجب پیدایش **روایتی** شد که این باور را ایجاد می کرد که روحانیت ستیزان سرسخت برنده شده اند. گرچه جدال دو فرانسه نفاق را به حدی که در دموکراسی قابل پذیرش باشد کشانده بود، تا سال های دهه 1980 لائیسیته همچنان بنظر میرسید پرچم یک اردوگاه باشد، در حالی که از سال 1946، با ثبت در قانون اساسی به عنوان یک قاعده ی زیست جمعی جمهوری خواهانه دارای مشترک - همه فرانسویان شده بود. در میان سال های 1980 از یک سو دعوی مربوط به مدارس به نفع کاتولیسیسم به پایان رسیده بود و از سوی دیگر، گرچه کاتولیسیسم ناپدید نشده بود ولی جامعه فرانسه سکولاریزه شده و روحانیت ستیزی دیگر از مد افتاده به نظر میرسید. از این گذشته این دوجنبه نقاط مشترکی داشتند. کاربرد اجتماعی لائیسیته می توانست به صورتی تدریجی واقعیت حقوقی خود را تأیید کند و با تعریفی که شورای قانون اساسی از آن داده بود مطابقت نماید. با این حال از این لحظه به بعد عده ای شروع به صحبت از «**بازگشت مذهب**» کردند، این امر به ویژه مرتبط بود با بحران دنیای کمونیست، با رادیکالیزه شدن جمهوری اسلامی ایران، با گسترش جهانی شدن و افزایش نگرانی های زیست محیطی که ایدئولوژی پیشرفت را مورد پرسش قرار می داد. در این هنگام نوعی «**اصطلاحی از یکی از رهبران دست راستی بنام فرانسوا باروئن [31]**» کم کم روی لائیسیته ای که تا آن موقع وجود داشت قرار گرفت. این **دومین ملاحظه** است. این لائیسیته ی جدید همان ی اولی در مجادلات **تاریخ مندی** را ندارد. لائیسیته سیاسی- مذهبی ناشی از جنگ های مذهبی و انقلاب فرانسه ریشه دارد. بخش مهمی از لائیسیته دومی حاصل **دوران استعمار** است که فرانسه در عین حال یک امپراطوری استعماری است و قواعد حاکم بر عمل کرد آن با اولی یکی نیست. بدینسان بود که واژه «**مسلمان**» در الجزایر هم معنی مذهبی داشت و هم معنی قومی که

معرف «سوژه» بود (و نه شهروند) که از یک «موقعیت شخصی قانونی» برخوردار بود و قانون 1905 در در الجزایر اعمال نشد. سپس، «[مجلس شورای ملی](#)» ناشی از همان ژئوپولیتیک نیست؛ این لائیسیته با حل های دو فرانسه مرتبط نیست، بلکه اساساً با مناقشه یک موقعیت سیاسی بین المللی دشوار و با ترسها و نگرانیهای ناشی از آن ارتباط دارد یعنی هراس از دست دادن هویت در مقابل امواج مهاجرتی، نگرانی نسبت به اسلامیسم سیاسی ماوراء ملی و ترس از های تروریستی. قبلاً دیدیم که ارجاع به سایر سوء قصد کشورها در لائیسیته اولی وجود داشت؛ امروزه برخی از طرفداران «[مجلس شورای ملی](#)» تصور می کنند که مدل «آنگلو ساکسون» نسبت به مذهبها نظر خیلی ملایمی دارد و می کوشند آن را همچون چیزی نفرت انگیز جلوه دهند. سوم این که نیروهای سیاسی دیگر همان که بوده اند نیستند؛ ارجاع به لائیسیته در درازمدت عنصری پایه ای از هویت سیاسی چپ را تشکیل می داده است، حتی زمانی که دست راستیها اساس آن را می پذیرفتند، در ادامه دعوا بر سر مدارس بازهم لائیسیته ی مبارز، دست چپی بود. پس از سال 1989، و بویژه پس از 2004 دست راستیها موضوع «دفاع از لائیسیته مورد تهدید» - کنند و بحثها به موضوعهای میان رشته را علم می ای [\[32\]](#) تبدیل می گردند. می توانیم حتی از لغزش به راست، و به راستی از زمانی که مارین لوپن جانشین پدرش شده، به راست افراطی، صحبت کنیم. سرانجام این که لائیسیته تاریخی با «[مجلس شورای ملی](#)» [\[33\]](#) یک مذهب اکثریت و مسلطی می جنگید که به نظامهای سیاسی ارتجاعی یا محافظه کار وابسته بود و می کوشید دولت را به ابزاری در جهت منافع خود بکار گیرد. امروزه -[\[34\]](#) [مجلس شورای ملی](#)» نامیده می شود که فرد را در جماعتی گرد می آورد و به آزادی او زیان می رساند. برای جمعی این ابزاری است در دست گروههای فشار اقلیت و افراطی؛ برای دسته ای دیگر، در جاهائی که این ی کمونوتاریسم وجود دارد، در وحله نخست نتیجه سیاستهای عمومی گرایشهای است که به گتوئیزه کردن اجتماعی و تبعیض منجر می گردد

اشاره کردم که در فرانسه امروزی دو لائیسیته بر روی هم قرار می‌گیرند. در صورتی که اصلاحات قانونی را نباید کم اهمیت داد، ولی در حال حاضر اساس چهارچوب قانونی لائیسیته به حیات خود ادامه می‌دهد و همان طور که دیدیم لائیسیته، آن‌گونه که بوسیله شورای قانون اساسی تعریف شده به همان تعریف قانون 1905 بسیار نزدیک است و خوشبختانه در غالب اوقات یک زندگی جمعی صلح‌آمیز را سازمان می‌دهد. یک‌بار دیگر تأکید می‌کنم که لائیسیته را نباید به کاربرد مسلط اجتماعی این واژه تقلیل داد، و نبایستی واقعیت اجتماعی و اخبار رسانه‌ای را با هم اشتباه کرد. رابطه این‌ها شبیه رابطه ای است که بین سرکوه یخ و کوه یخ وجود دارد.

از سوی دیگر، حتی کاربرد کلمه «□□□□□□□□» بیش از آن چه به نظر می‌رسد چند صدائی است. به برکت آثار دانشگاهی و متون نوشته شده، تاریخ لائیسیته بهتر شناخته شده است. این ایده که هنگامی که دولت‌ها از مذهب مستقل اند، لائیک به شمار می‌روند و اینکه همه شهروندان، مذهب و اعتقاداتشان هرچه باشد رسماً با هم برابرند، به راه خود ادامه می‌دهد. برماست که همچون پژوهشگر و دانشگاهی نپذیریم که در چنان بحث‌های اجتماعی درگیر شویم، که همچون شن‌های روان ما را به درون خود می‌کشد، و در مقابل، مفاهیم گوناگون لائیسیته را در کشورهای مختلف مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم و آن‌ها را در مقایسه با غایت مندی‌های لائیک (که برابر است با آزادی وجدان و رد هر نوع تبعیض به دلائل دینی یا اعتقادی) ارزیابی کنیم و در جستجوی راه‌های نزدیک‌شدن، و حتی رسیدن به این غایت‌ها (جدائی قدرت سیاسی از اقتدار مذهبی؛ موقعیت دآوری بی‌طرفانه دولت) باشیم

Ferdinand Buisson – [1]

Dictionnaire de Pédagogie – [2]

[3] - کنکورد Concordat به پیمان بین واتیکان و دولت‌ها گفته می‌شود. نخستین کنکورد بین پاپ کالکیست دوم و هانری پنجم پادشاه رومی در سال 1122 امضا شد.

[4] Charles-Augustin Sainte-Beuve -

[5] anticléricalisme -

[6] - از کودتای ناپلئون سوم در 1852 تا 1870.

[7] Jules Ferry -

[8] - Dreyfus سروان آلفرد در فوس که در سال 1894 به تادرست متهم متهم به جاسوسی برای آلمان شد. او را محاکمه و خلع درجه کردند. روشن شد که ریشه این کینه‌توزی یهودستیزی بود. بعدها از او اعداء حیثیت شد.

[9] Emile Combes -

[10] Aristide Briand -

[11] - منظور فرانسه است.

[12] Camille Pellletan -

[13] - در متن Non possumus (ما نمی توانیم) از سخنان انجیل.

[14] Comité National d'Action Laïque, CNAL -

[15] Service public unifié et laïque de l'Education nationale, SPULEN -

[16] sociabilité -

[17] Confédération Française des Travailleurs Chrétien, - CFTC, کنفدراسیون فرانسوی کارگران مسیحی

[18] Fédérations départementales des Œuvres Laïque, FOL -

[19] - شهر کری Creil -

[20] François Bayrou -

Jean-Marie Le Pen – [\[21\]](#)

Jacques Chirac – رئیس جمهوری فرانسه از 1995 تا 2007 [\[22\]](#)

Commission Stasi – [\[23\]](#)

Haute Autorité de Lutte Contre les Discrimination et – [\[24\]](#)
pour l'Égalité, HALDE

Nicolas Sarkozy – نیکولا سارکوزی رئیس جمهوری فرانسه از
2007 تا 2012. [\[25\]](#)

Observatoire de la Laïcité – [\[26\]](#)

Charlie Hebdo – [\[27\]](#)

Nice – در جنوب فرانسه [\[28\]](#)

Samuel Paty- [\[29\]](#)

Anatole France، نویسنده فرانسوی – [\[30\]](#)
(1844-1924)

François Baroin – [\[31\]](#)

Transversal – [\[32\]](#)

Clericalisme – [\[33\]](#)

Communautarisme – [\[34\]](#)

به مناسبت اول ماه مه روز
جهانی کارگر



بیانیه جنبش جمهوریخواهان دموکرات و لائیک ایران

امسال کارگران جهان در شرایطی مراسم روز کارگر را برگزار می‌کنند که در ایران گارگران اجازه برگزاری هیچ مراسمی را ندارند و نه تنها مطالبات و خواسته‌های به حق آنان تحقق نیافته، بلکه هنوز افراد زیادی از فعالان و معترضین به وضعیت سخت و دشوار کار، در زندان‌های حکومت اسلامی به سر می‌برند.

شرایط غیرقابل تحمل کار در اکثر کارخانه‌ها و کارگاه‌های بزرگ و کوچک، عدم امنیت کاری و همچنین بروز و شیوع کرونا که بخش بزرگی از کارگران را درگیر خود کرده بود، باز هم نالایقی و عدم مدیریت حکومت اسلامی را به عیان نشان می‌دهد. شرایطی که نه تنها جان کارگران را گرفت، بلکه به علت رکود اقتصادی و تعطیلی بخشی از کارگاه‌های صنعتی، بسیاری از کارگران مجبور به خانه نشینی شدند.

از آغاز سال ۱۴۰۰ و با روی کار آمدن رئیسی اعتراضات کارگران و سایر مزدبگیران شدت بیشتری گرفته، کمتر روزی است که اخبار اعتراض و تحصن کارگران و معلمان را در اکثر نقاط ایران نشنویم. کارگران هفت تپه، نفت و پتروشیمی و چندین کارخانه دیگر با اعتصابات ۱۰۰ روزه انعکاس وسیعی را در جامعه ایجاد کرد که موجب همبستگی مردم با آنان بود. اگرچه حکومت با قول و قرارهای واهی کارگران را مجدداً مجبور به رفتن سر کار کرد، اما پس از چند ماه بازهم صدای اعتراض کارگران در اکثر نقاط کشور به گوش می‌رسد.

امسال نیز با نزدیک شدن اول ماه مه، حکومت، فشار و سرکوب خود

علیه کارگران و زحمتکشان را بازهم به نمایش می‌گذارد. این بار با حمله و هجوم به فعالین شناخته شده کارگری، دستگیری و زندانی کردن آنان، درصدد شگرد جدیدی است که نشان از وحشت حاکمان از اعتراضات خیابانی و مردمی است. اما در این میان و در آستانه روز جهانی کار، کارگران نفت و پتروشیمی در یازده مرکز نفتی با اتحاد و همبستگی خود دست به اعتصاب زده‌اند. همچنین تجمع کارگران فصلی نیشکر هفت تپه، تجمع اعتراضی بازنشستگان هما، کارگران شاغل در بخش‌های مختلف شهرداری، اعتراض کارکنان بهزیستی در تهران، تجمعات وسیع معلمان و چندین تجمع دیگر در تهران و شهرستان‌ها نشان از نفرت و بیزاری مردم از حکومت اسلامی است، مردم جان به لب رسیده‌ای که تمامیت حکومت را به چالش می‌کشند.

دیر نیست، دور نیست تا کارگران، معلمان، دانشجویان و دیگر اقشار مختلف دست در دست، متحد و متشکل به خیابان‌ها بیایند و این آغازی است برای پایان رژیم استبدادی اسلامی.

جنبش جمهوریخواهان دموکرات و لائیک ایران، به مناسبت روز جهانی کارگر، بار دیگر بر تعهد همه جانبه خود در دفاع و پشتیبانی از مبارزات کارگران و مزدبگیران و جنبش‌های مدنی علیه نظام تمامیت‌خواه جمهوری اسلامی تاکید ورزیده و تلاش می‌کند صدای آنان در خارج از کشور باشد.

جنبش جمهوری خواهان دموکرات و لائیک ایران

۱ مه ۲۰۲۲ - ۱۱ اردیبهشت ۱۴۰۱

