

پنج‌سالمین سال تاسیس کا نون نویسندگان ایران

بیانیه هیئت دبیران به مناسبت

با یاد محمد مختاری و محمدجعفر پوینده

و

همه‌ی جان‌باختگان راه آزادی بیان و ستیز با سانسور

کانون نویسندگان ایران پنجاه ساله شد! در این جمله‌ی ساده‌ی بی‌فاعل نه از چگونگیِ "شدن" حرفی هست و نه از آنان که "شد" را ساختند و نه از تاریخ پرفراز و نشیبی که پشت آن قرار دارد.

کانون نویسندگان ایران پنجاه ساله شد! تا گفتن این جمله‌ی ساده ممکن شود، انسان‌های بسیاری عمر و توان و فکر خود را در راه پیچیده و پُر‌مشقتِ آن صرف کردند.

کانون نویسندگان ایران پنجاه ساله شد! جمله‌ی افتخارآفرینی است اما نشان نمی‌دهد چه‌گونه افتخار آفریده شد.

این متن گزارش چه‌گونگیِ همین "شدن" و "ساختن" است از اسفند 1346 تا اسفند 1396.

آغازِ "آغاز"

رژیم‌های مستبد علاقه‌ی گریزناپذیری به تسلط بر همه چیز دارند و اصلاً اعتماد به نفس خود را از همین راه تامین می‌کنند. رژیم پهلوی نیز در یکی از اقدام‌های سلطه‌جویانه‌اش حوزه‌ی فرهنگ و مشخصاً اهل قلم را هدف قرار داد و با طراحی "کنگره‌ی نویسندگان، شاعران و مترجمان" می‌خواست ضمن مشروعیت بخشیدن به رفتارهایش در زمینه‌ی فرهنگ، نویسندگان و هنر و ادبیات را در پنجه‌ی خود بگیرد. از این رو در یکی از روزهای بهاری سال 1346 شماری نویسنده و دو سه تن از وزیران در کاخ مرمر تهران با حضور فرح پهلوی، که مسئول اصلی پروژه بود، جلسه‌ای تشکیل دادند و فرح پهلوی در نتیجه‌گیریِ نطق آن روز خود به اینجا رسید که: «باید کنگره‌ای از عموم نویسندگان و شعرای کشور تشکیل گردد تا طبق برنامه‌ی جامعی هر یک از جنبه‌های

مختلف کار را در کمیسیون خاصی مورد مطالعه قرار دهد و بعداً بر اساس نتایج حاصله از این مطالعات، مجمع سخنوران ایران به بهترین صورتی که بتواند جوابگوی احتیاجات جامعه ادب کنونی مملکت باشد، به وجود آید.» زمان برگزاری کنگره را آذر 1346 قرار دادند، اما با عدم استقبال نویسندگان و شاعران و مترجمان که سکه‌ی کنگره به نامشان خورده بود، متولیان برنامه زمان برگزاری را به تعویق انداختند و به اسفند همان سال بردند. این بار اما خوشخیالی را کنار گذاشتند و برای نویسندگان و شاعران و مترجمان دعوت‌نامه فرستادند؛ از جمله برای شماری از نویسندگان مستقل. و این‌گونه بود که ناخواسته برای حریف میدان گشودند و باعث شدند گرد موضوعی فعال شود که تا پیش از آن دغدغه‌ای به‌زبان نیامده بود.

برای آن نویسندگان مستقل مسئله این بود که چه‌طور حکومتی سانسورچی که سال پیش از آن قانونی گذرانده و نویسندگان را موظف کرده بود برای انتشار کتاب خود ابتدا از وزارت فرهنگ مجوز بگیرند، حال به فکر نویسندگان و "احتیاجات جامعه ادب کنونی مملکت" افتاده است؟ برای آن‌ها پُررواضح بود که قصد حکومت چیست. پس مشورت‌هایشان به این نتیجه انجامید که نه‌تنها دعوت‌نامه‌ها را نادیده بگیرند بلکه کنگره‌ی دولتی را تحریم کنند. نه تن از آنان؛ داریوش آشوری، جلال آل‌احمد، نادر ابراهیمی، بهرام بیضایی، محمدعلی سپانلو، اسلام کاظمیه، فریدون معزی‌مقدم، اسماعیل نوری‌علاء و هوشنگ وزیری پس از تنظیم بیانیه‌ی تحریم، هر یک با نسخه‌ای در دست، برای گرفتن امضا از نویسندگان، محل تشکیل جلسه را ترک کردند و چند روز بعد با 52 امضا بازگشتند. رژیم صلاح در آن دید که تا شرّ بی‌آبرویی یقه‌اش را نگرفته است از خیر کنگره بگذرد، و گذشت. اما نویسندگان مستقل به وضعیت قبلی خود بازنگشتند. آن‌ها، خشنود از پیروزی در نبرد نخست، انتظار فتوحات دیگر داشتند. چنین بود که همان روزها ضرورت اجتماعی و فرهنگی ایجاد تشکل خاص نویسندگان در این جمله، که بر زبان گوینده‌ای نامعلوم گذشت، خود را آشکار کرد: باید به ایجاد تجمعی از نویسندگان برای مبارزه با سانسور اقدام کنیم. و این، آغاز "آغاز" بود.

تشکیل کانون نویسندگان ایران

روز نخست اردیبهشت 1347، چهل‌ونُه تن از امضاکنندگان بیانیه‌ی تحریم گرد آمدند تا مرام‌نامه‌ی تشکیلاتی را تصویب کنند که پیش از آن نام "کانون نویسندگان ایران" را برایش انتخاب کرده بودند. محمود اعتمادزاده (به آذین) بنا به ماموریتی که جمع به او داده

بود پیش‌نویس "مرام‌نامه" را نوشته بود و آن روز بر سر جمع خواند. نویسندگان حاضر متن را حک، اصلاح و سرانجام تصویب کردند.

اگر بیانیه‌ی تحریم حرکت سلبی جمع آن‌ها بود "درباره‌ی یک ضرورت" امری ایجابی بود که تصویب آن به تشکلی نوپا رسمیت بخشید. برای اولین بار در تاریخ ایران نویسندگان تشکیلاتی از خود و برای خود ساختند. چنین کاری نزد حکومتی مستبد که هر حرکت اجتماعی را فقط زیر سایه و نام خود تحمل می‌کرد، پذیرفتنی نبود. با آغاز فعالیت رسمی کانون تلاش حکومت علیه آن آغاز شد. ادارات مختلف سازمان اطلاعات و امنیت کشور (ساواک) شروع به نامه‌پراکنی و ارسال گزارش و اعلام نظر و طرح ترفندها از این دایره به آن شعبه و از این رئیس به آن معاون کردند و ترجیع‌بند همه‌ی حرفه‌هایشان این جمله بود: مخالفیم! باید جلوی‌شان را گرفت. جاسوس فرستادند و شنود کردند و احضار و تهدید. وقتی از این فشارهای خفی طرفی نبستند به شیوه‌ی جلی و همیشگی مستبدان دست زدند: دستگیر کردند و به زندان بردند و قفل تعطیل بر فعالیت کانون زدند. آغاز و انجام این کار دو سال به‌درازا کشید. دو سال فعالیت کانون در دهه‌ی چهل در کشمکش نابرابر با رژیم پُر زور و غدار گذشت.

تراژدی، نتیجه‌ی معمول حرکت‌های اجتماعی و فرهنگی پیشرو در جامعه‌ی تحت سیطره‌ی دیکتاتوری است. شکست‌ها فراوان‌اند و قهرمانان بر خاک افتاده بسیار. با این همه، گرچه سرانجام کانون تعطیلی بود، شکست نه! زیرا غول از بطری به‌در شده بود و در این نیم قرن هیچ دولت و حکومتی نتوانست او را به بطری بازگرداند. او چندی بعد به صحنه برگشت؛ این بار در سال 1356 درست با آغاز بحران‌گیر شدن رژیم آمد و حق خود برای انتشار بدون سانسور کتاب را در نامه‌ای به نخست‌وزیر وقت یادآوری کرد؛ با نامه‌های بعدی و تشکیل "هیئت دبیران موقت" ادامه داد و با "شبه‌های شعر و سخن" خیز بلندی برداشت که حاصل شرایط آن روز جامعه بود و به نوبه‌ی خود عامل گسترش خیزش مردم علیه دیکتاتوری شد. "ده شب" یا "شبه‌های شعر گوته" جلوه‌ی همدلی و همراهی مردم با نویسندگان و به‌ویژه با کانون بود. رژیم گرچه در دیوار ضخیم اقتدارش ترک‌هایی افتاده بود، همچنان قدر قدرتی می‌کرد. تیغ ساواک کُند شده بود اما هنوز برّا بود و بگیر و ببند و بازداشت و زندانش به‌راه. اعضای کانون نیز از این همه بی‌نصیب نبودند. کشمکش میان کانون و ساواک به عنوان دست قدرتمند رژیم ادامه داشت؛ کانون برای فعال بودن و دفاع از آزادی بیان و حقوق نویسندگان، و رژیم برای جلوگیری از آن.

پایان این کشمکش را مردم در جریان انقلاب و قیام به نفع آزادی بیان رقم زدند. توفان انقلاب بساط دیکتاتوری شاه را برکند و برد و از پس سالها اختناق، تنفس تاریخی، تنفس در هوای آزادی، آغاز شد. این هوا البته از آلودگی بری نبود زیرا حاکمان نو هنوز کاملاً بر تخت مستقر نشده بودند که سرکوب آزادی را آغاز کردند. با این همه، در این هواست که شاهد فعالیت چشمگیر کانون و دم زدن هر روزه‌اش در جامعه هستیم. هراس از فراز سر جامعه دور شده بود و دیگر "دیوارها" و "موشها" و "گوشها" در کسی ترسی برنمی‌انگیخت و می‌شد در مرکز شهر تهران تابلوی "کانون نویسندگان ایران" را بر سردر ساختمانی نصب کرد؛ اما دریغا که عمر آن تنفس تاریخی کوتاه بود. جریانی که برای شکست انقلاب نقشه‌ها داشت عنان کار به‌دست گرفت و از انقلاب تراژدی ساخت.

کمی بعد، جای خالی ساواک را دستگاه سرکوب رژیم نوپا پر کرد که پیش‌تر، در سال 1360، طلایه‌داران‌اش به دفتر کانون در خیابان مشتاق حمله کرده و شکسته و ریخته و برده بودند. مهروموم کردن دفتر کانون نمادی از پایان تنفس تاریخی در سرزمینی بود که تا آن زمان نزدیک به یک قرن برای آزادی بارها به‌پا خاسته بود و هر بار به زمین‌اش زده بودند. زندان‌ها از جوانان پر شد و خون جاری. در همین دوران تنی چند از اعضای کانون به دلایل سیاسی زندانی شدند و سعید سلطان‌پور از اعضای هیئت دبیران وقت کانون به سبب عضویت در سازمانی سیاسی اعدام شد. سانسور پس از غیبتی کوتاه بر بستر این شرایط در ابعادی وسیع‌تر و عمیق‌تر بازگشت تا ضمان قفلهایی باشد که بر روی آزادی‌ها بسته شده بود و همین بر اهمیت وجود کانون افزود؛ اهمیتی که پس از وقفه‌ی ناگزیر چندساله ابتدا در زمزمه‌ها و دیدارهای اعضای کانون خود را نشان داد، در زلزله‌ی رودبار دست‌یاری‌گر مردم شد و در ادامه به تشکیل جمع مشورتی برای تدوین منشور و اساسنامه‌ی کانون رسید.

ضرورت وجود آزادی بیان برای کار نویسندگان و ضرورت وجود تشکیلاتی که مدافع حقوق نویسندگان باشد حالا که در ابتدای دهه‌ی هفتاد این گزارش هستیم بیش از هر زمان دیگر احساس می‌شد. در برابر حکومت‌گرانی که کوچک‌ترین حرکت حق‌طلبانه و بیان هر ذره انتقاد را به شدیدترین شکل ممکن و گاه با انواع اتهام‌ها و پاپوش‌دوزی‌های تحقیرکننده سرکوب می‌کردند، در برابر همه‌ی آن نظریه‌ها و تئوری‌هایی که هزار هزار در جامعه و به‌ویژه میان نسل جوان قلم‌به‌دست و هنرمند می‌پراکندند که گویی نویسندگان و هنرمندان فقط در انفراد خود معنا

دارد و باید سر خود بگیرد و با اجتماع و هر آنچه در آن می‌گذرد کاری نداشته باشد؛ که تشکیلات نفی آزادی فردی است؛ که آرمان‌داشتن مضحک و آزادی‌خواستن توهّم است؛ که آزادی فقط معرفتی درونی است؛ که سانسور خلافت می‌آورد و مصونیت؛ که . . . در چنین روزگاری متن "134 نویسنده" صدایی را بازتاب داد که می‌گفت: "ما نویسنده‌ایم؛" می‌گفت: کار جمعی ما ضامن استقلال فردی ماست؛ که می‌خواهیم آزادانه بنویسیم و آزادانه منتشر کنیم. روزگار چنان تنگ و تهی و خواسته‌ها چندان انبوه و بیان‌نشده مانده بود که متنِ نوشته‌شده در جمع مشورتی کانون با سرعتی شگرف در جهان منتشر شد و صدایش همه جا پیچید. پس از سال‌ها شماری نویسنده در حرکتی جمعی، با زبانی نرم، اعتراض خود را بیان داشته بودند و این برای حاکمانی که آرامش گورستانی را نگهبانی می‌کردند قابل تحمل نبود. پاسخ‌شان از احضار و تهدید و بازداشت، به ساختن برنامه‌ی "هویت"، اقدام به انداختن اتوبوس حامل نویسندگان به دره، ربودن و شکنجه‌ی اعضای فعال، قتل‌های سیاسی زنجیره‌ای و طرح بمب‌گذاری در جلسه‌ی جمع مشورتی کشید. این حرکت‌های انتقام‌جویانه و سرکوب‌گرانه که قرار بود هراس را در جامعه تحکیم و اعضای کانون را از میدان به‌در کند، باعث رسوایی طراحان و عاملان شد.

جمع مشورتی که پیش‌تر پیش‌نویس منشور و اساس‌نامه را تهیه کرده بود در ادامه‌ی فعالیت‌هایش در اسفند سال 1377 نشست عمومی کانون را با یاد محمد مختاری و محمدجعفر پوینده برگزار کرد و هیئت دبیران موقت را برگزید. به این ترتیب مرحله‌ی دیگری از حیات کانون به بهای گزاف جان‌های از دست‌رفته رسماً آغاز شد. از آن روزگار بیست سال می‌گذرد و کانون با وجود استمرار ممنوعیت‌ها و فشارها و بازجویی‌شدن‌ها و زندان‌رفتن‌های اعضای فعالش به کار ادامه داد تا امروز، اردیبهشت 1397 که سربلند از مرز پنجاه سالگی گذشت.

این شرح مختصر از آن رو قلمی شد که نشان دهیم فعل "شد" در جمله‌ی "کانون نویسندگان ایران پنجاه‌ساله شد" فاعلی داشته که "شد" را ممکن کرده است؛ که نشان دهیم این "شد" در شرایط عادی چنان‌که در بیشتر کشورها معمول است، فعلیت نیافته است؛ که نشان دهیم پنجاه‌ساله شدنِ درخت کانون کار مه و خورشید و فلک نبوده است بلکه صدها نویسنده و شاعر و مترجم و محقق چند ده سال با صرف وقت و انرژی و تحمل انواع دشواری‌ها و با به خطر انداختن جان و امنیت خود و سلب آرامش خانواده آن را برپا داشته‌اند تا از آزادی بیان و نوشتن بدون سانسور و حقوق خود به مثابه‌ی نویسنده برخوردار شوند.

به همه‌ی آنها درود می‌فرستیم و یاد و نامشان را گرامی می‌داریم. چه آنها که خوشبختانه هنوز در میان ما هستند و چه آنان که متأسفانه از نزدمان رفته‌اند.

گرامی می‌داریم زحمتهای موسسان اولیه‌ی کانون را از جمله جلال آل‌احمد، محمود اعتمادزاده (به‌آذین) و محمدعلی سپانلو را. قدردان کوششهای سیمین دانشور، احمد شاملو، غلامحسین ساعدی، هوشنگ گلشیری، جاهد جهانشاهی، سیمین بهبهانی، حمید یزدان‌پناه و علی‌اشرف درویشیان هستیم و گرامی می‌داریم یاد عزیزان جان‌باخته سعید سلطان‌پور، غفار حسینی، احمد میرعلایی، محمد مختاری و جعفر پوینده را. متعهد می‌شویم که میراث آنها را حفظ و تقویت کنیم و تا رسیدن به مقصود دمی از کوشش باز نایستیم.

چراییِ تعهد

در نیم قرن‌ی که از عمر کانون می‌گذرد، و به‌ویژه در چهل سال اخیر، در عرصه‌ی نوشتاری و روشن‌فکری بوده‌اند کسانی که علیه سانسور و اختناق و دیکتاتوری کوشیده‌اند؛ بوده‌اند افرادی که به مشکلات صنفی خود اعتراض کرده‌اند، نوشته‌اند و گفته‌اند و حتی برایش متحمل مرارت‌ها و زندان شده‌اند؛ اما در این عرصه که هستیِ خلاقش با آزادی بیان گره خورده، هیچ تشکل مستقلی هیچ مدافع متشکلی جز کانون وجود نداشته است. بیایید یک لحظه این نیم قرن را بدون کانون تصور کنیم. جامعه‌ای در ذهن‌مان نقش می‌بندد که ادیبان و روشن‌فکرانش تن به ستم روزگار داده و در مخالفت با سانسور و اختناق و ابتذال فرهنگیِ جامعه صدایی متشکل از خود بیرون نداده‌اند. قصه است یا واقعیت، نمی‌دانیم؛ اما نمادین است ماجرای آن سرباز فاتح مغول و شخصی که به‌دستور، منتظر بر گذر نشست تا سرباز به خانه برود، شمشیر بیاورد و گردنش را بزند. هر دوره، هر جامعه و هر عرصه‌ای که شکست را درونی کند و مطیع فاتح شود نمونه و مثالی از آن شخص است. عرصه‌ی ادبیات و روشن‌فکریِ پنجاه سال اخیر بدون "کانون" می‌توانست نمونه‌ی دیگری از آن باشد.

به چالش کشیدن گفتمان سانسورپرور و به‌هم ریختن فضای یک‌دست فرهنگ حاکمان که هدفی جز پروردن آدم‌های خاموش و فرمان‌بر ندارد، از دست‌آوردهای کانون است و نیز باطل کردن همه‌ی آن نظرهایی که جمع و تشکیلات و نگاه به دنیای واقعی را دون شأن نویسنده می‌دانست.

کانون "آزادی بیان بی‌هیچ حصر و استثنا برای همگان" را سرلوحه‌ی

منشور خود قرار داد و با ایستادگی ثابت کرد که می‌توان سرلوحه‌ای قاطع و برتخفیف داشت و فعال و اجتماعی و مستقل ماند، و گرچه بهای گزافی بابت آن داد، تلاش دولت‌ها برای تغییر این اصل را بی‌ثمر کرد؛

اعتبار داخلی و جهانی و خوشنامی‌اش بسیاری از موازی‌سازی‌ها را در حد طرح باقی گذارد؛

امکانی فراهم آورد برای هر نویسنده‌ی سانسورستیز و منتقد که اعتراض خود را در آن و با آن بیان کند؛

ده‌ها نویسنده‌ی سرشناس و خوش‌نام از آغاز تا اکنون عضو آن بوده‌اند و جوانان نویسنده‌ای که در سال‌های اخیر به آن پیوسته‌اند نشان تداوم آن‌اند؛

در اهمیت و تاثیرگذاری کانون همین بس که مخالفان آزادی در این نیم قرن همواره به نابودی‌اش کمر بسته بودند.

آنچه در این بخش گفتیم فقط گوشه‌ای از دلایلی است که ما را بر آن می‌دارد به حفظ و تقویت کانون متعهد شویم و این نه تصمیم ما که باید تصمیم هر نویسنده‌ی سانسورستیز باشد.

از همه‌ی آن‌ها، همه‌ی نویسندگان، شاعران، مترجمان و محققان مخالف سانسور، از همه‌ی صاحبان قلم که به بهبود وضع ادبیات و نویسنده و اعتلای فرهنگی جامعه می‌اندیشند دعوت می‌کنیم به کانون نویسندگان ایران بپیوندند. دفاع از شرایط بهتر زیست و کار ما به مثابه‌ی نویسنده، دفاع از آزادی‌های فردی و خلاقیت‌های فردی ما در گرو جمعیت و تشکل ماست؛ هرچه وسیع‌تر، هرچه قوی‌تر، کاراتر! برای مخالف سانسور بودن، برای دفاع از آزادی بیان بی‌هیچ حصر و استثنا نیاز حتمی به داشتن آرمان‌های بلند سیاسی و اجتماعی نیست؛ حتی اگر فقط به کار و قلم خود متعهد باشیم لازم است از منشور کانون دفاع کنیم و گرد آن جمع شویم.

سخن پایانی

کانون نویسندگان ایران پنجاه ساله شد.

کانون نویسندگان ایران را کسانی پنجاه ساله کردند. بجاست نام تکتکشان را ببریم و به احترامشان بایستیم. لازم است از بانیان و کوشندگان هر سه دوره و خاصه دوره‌ی سوم که نزدیک به سی‌سال دوام آورده است و هنوز در تاریخ آن به‌سر می‌بریم یاد شود. برای درک

اهمیت کار آنها دانستن این واقعیت کفایت می‌کند: سال 1382 یعنی پانزده سال پیش به دنبال مخالفت نهاد امنیتی با برگزاری مجمع عمومی و سخت‌تر شدن شرایط برای کانون، بعضی گفتند اینجا پایان کار است بهتر که تعطیل کنیم. فعالیت کانون پس از انتخابات سال 1377 ممکن بود پنج ساله تمام شود؛ اما دیگری بار آن را بر شانه‌های خود گذاشتند و با تحمل مشقات فراوان تا اینجا، تا امروز، آوردند. در این مجال نمی‌گنجد از یکایک آنها یاد کنیم؛ اما مطمئن هستیم که پاداش پایداری خود را در وجود و دوام کانون گرفته‌اند و می‌گیرند.

گرامی باد پنجاهمین سال بنیان‌گذاری کانون نویسندگان ایران؛ نامی تابناک در پهنه‌ی سانسورستیزی و آزادی اندیشه و بیان بی‌هیچ حصر و استثنا.

هیئت دبیران کانون نویسندگان ایران

28 اردیبهشت 1397

گفتار سه فیلسوف فرانسوی درباره‌ی «دموکراسی»، «مردم» و جنبش مه 68

به مناسبت پنجاهمین سالگرد مه 1968

گفتگو با

میگوئل ابرن‌سور، ژان-لوک نانسی و ژاک رانسیر
درباره‌ی

«دموکراسی»، «مردم» و جنبش مه 68

ترجمه و دیباچه از شیدان وثیق

دیباچه مترجم

در پنجاهمین سالگرد جنبش مه 1968، این رخداد نامتعارف، ساختارشکن و سنت‌شکن سده‌ی بیستم، در گسست سیاسی و اجتماعی، نظری و عملی، از یک دوران تاریخی بر آن شدیم که برای زنده نگه‌داشتن ارزش‌های رهایی‌خواهانه‌ی آنای به فعالان رهایی‌خواه ایران دست به ترجمه گفتگوئی با میگوئل اِبِنسور، ژان لوک نانسی و ژاک رانسیِر زنیم. این سه فیلسوف معاصر فرانسوی، که در رخداد مه 68 شرکت داشتند، سال‌ها بعد، در گفتگویی فلسفی، دست روی پُر بلما تیک‌هایی می‌گذارند که آن جنبش برای نخستین بار در پهنه‌ی جهانی به‌ویژه در فرانسه طرح کرده بود. ما برگردان این مصاحبه به فارسی و دیباچه‌ای که بر آن نوشته‌ایم را به فعالان اجتماعی ایران تقدیم می‌کنیم. به‌ویژه به آن دسته از جوانان زن و مردی که امروزه در سخت‌ترین شرایط تاریخی، ملی و جهانی، برای تغییر زمانه‌ی خود در میدان اندیشه و عمل رهایی‌خواهانه تلاش و مبارزه می‌کنند.

«دموکراسی»، «مردم» و «حاکمیت» چون پُر بلما تیک‌های سیاسی و فلسفی دوران ما و در همین راستا ویژگی‌های رهایی‌خواهانه جنبش مه 68، تِم‌های اصلی مصاحبه‌ی نشریه فرانسوی Vacarme¹ با سه اندیشمند نام‌برده در سال 2009 می‌باشند. اینان از چهره‌های سرشناس فلسفه فرانسوی دهه 1960 تا کنون به‌شمار می‌آیند. فلسفه‌ای که به گفته‌ی آلن بَـدِیو “_____”²

میگوئل اِبِنسور (13 **Miguel Abensour** فوریه 1939 – 22 آوریل 2017)، فیلسوف لیبرتر *Libertaire* و رهایی‌خواه، استاد فلسفه در دانشگاه پاریس 7 و مدیر _____ در فرانسه بود. با نشریه _____ (اُرگان سازمان انقلابی فرانسوی به همین نام، 1949-1967، با بنیان‌گذاری کورنِلیوس کاستوریادیس و کلود لُوفُور) و با نشریه _____ [Tumultes] همکاری داشت. از 1974، مدیر مجله‌ای به نام «نقد سیاست» بود و در ترویج اندیشه‌ی _____ در فرانسه نقشی بارز ایفا کرد. او در نوشتارهای فراوان خود، کوشش می‌کند ایده دموکراسی رادیکال را، که _____ می‌نامد، با نظریه‌ی نفی دولت³ (دموکراسی علیه دولت) و فکر آرمان‌شهری *utopie* سازگار سازد. کارها و تأملات بسیار ارزشمند او

درباره‌ی روسو، سَن ژوست، بلانکی، مارکس، آدورنو، والتر بنیامین، هانا آرنت، امانوئل لَویناس، کلود لوفور و غیره، اِبِنسور را به تبیین فلسفه‌ی رهایی‌خواهانه راه می‌برد، فلسفه‌ای که رادیکالیتِ رهایی‌خواهی را در مقابل ترقی‌خواهی مدرنیته، چون نام دیگر سلطه انسان بر انسان و طبیعت، قرار می‌دهد. از آثار اِبِنسور می‌توان به کتاب‌هایی اشاره کرد چون: ^۱ «مدرنیته و فلسفه»، ^۲ «مدرنیته و فلسفه»، ^۳ «مدرنیته و فلسفه»، ^۴ «مدرنیته و فلسفه»، ^۵ «مدرنیته و فلسفه»، ^۶ «مدرنیته و فلسفه» و «مدرنیته و فلسفه» (در این کتاب مصاحبه با اِبِنسور، نظریه «مدرنیته و فلسفه» توسط او تشریح می‌شود).

ژان- لوک نانسی (Jean-Luc Nancy 26 ژوئیه 1949) از 1968 تا 2004 استاد فلسفه در دانشگاه سوربن پاریس است. ابتدا مطالعات و تأملات نانسی سمت و سو بر الهیات مسیحی دارد، اما دیری نمی‌پاید که این جهان‌بینی را به کل ترک و روی به ساختارنگری می‌آورد. آشنائی با فیلیپ لاکو- لاباتر، هم‌فکری با ژاک دریدا و خوانش لوئی آلتوسر، ژیل دولوز، مؤرّیس بلانشو، فردریک هُلدِرلین و به‌ویژه هادِیگر (با مطالعه‌ی «مدرنیته و فلسفه» فیلسوف آلمانی افق‌های فکری جدید برای او باز می‌شود)، نانسی را به نقد مدرنیته و اندیشیدن به جهان تجزیه شده و کاهش‌ناپذیر به نظم سیستم‌یافته مدرن می‌رساند. از کتاب‌های نانسی اشاره کنیم به: ^۷ «مدرنیته و فلسفه»، ^۸ «مدرنیته و فلسفه»، ^۹ «مدرنیته و فلسفه» و ^{۱۰} «مدرنیته و فلسفه».

ژاک رانسیِر (Jacques Rancière 10 ژوئن 1940)، استاد ممتاز دانشگاه پاریس 8 در رشته فلسفه، به طور عمده در باره‌ی سیاست و زیباشناسی کار کرده است. آنانی که امروزه خود را رهایی‌خواه می‌نامند، از جمله در میان جوانان، روشنفکران و فعالان اجتماعی- سیاسی در جهان (و در ایران نیز)، به گونه‌ای با افکار ضد سیستمی و برابری‌خواه رانسیِر، این متفکر و نظریه‌پرداز منتقد، سنت‌شکن و ساختارشکن آشنایی دارند. سیر اندیشه‌های او، که به زبان‌های گوناگون ترجمه شده‌اند، از دهه 1960 در فرانسه آغاز می‌شود؛ ابتدا در هم‌کاری با لوئی آلتوسر و نگارش مشترک «مدرنیته و فلسفه»، سپس با فعالیت در سازمان Gauche proletarienne (چپ پرولتاریایی با گرایش مائوئیستی) در اوایل دهه 1970 و چندی بعد در گسست از آلتوسر... تا امروز با پرداختن به تبیین و تدوین اندیشه‌ای سیاسی و فلسفی بر اساس دو اصل بنیادین برابری و رهایی از سلطه. بخشی از مهم‌ترین آثار او را یادآوری کنیم: «مدرنیته و فلسفه».

مفهوم‌های اساسی، تعاریف و اصطلاحات، و همچنین، روش‌های تحقیق، (گزیده‌ای از مقاله‌های سیاسی)، و همچنین، (گزیده‌ای از مقاله‌های اقتصادی)، و غیره¹². پیش‌تر، نگارنده‌ی این سطور دو متن از رانسیر ترجمه و تفسیر کرده است: «مفهوم‌های اساسی» و «ساختار»¹³ و درباره‌ی ایده‌ی کمونیسم با عنوان «مفهوم‌های اساسی»¹⁴.

گفتیم که درون‌مایه‌ی گفتگوی سه فیلسوف ما شامل سه پربلما تیکِ امروزی یعنی «دموکراسی»، «مردم» و «حاکمیت» می‌شود. هم‌زمان و در راستای نقدِ ویژه‌ی خود از این مفاهیم، آن‌ها از دید فلسفی برداشت خود را از ویژگی‌های جنبش مه 68 در نوآفرینی و گسستِ نظری و عملی از یک دوران سیاسی تاریخیِ رو به زوال ارائه می‌دهند.

دموکراسی چیست؟ از زمان سوفسطائیان یونان تا کنون یکی از بغرنج‌های اصلی فلسفه‌ی سیاسی را تشکیل داده است. امروزه دو جبهه، همان گونه که در ابتدای مصاحبه از سوی پرسش‌گر طرح می‌شود، رو به روی هم قرار دارند: آن‌هایی که مدافع «دموکراسی نمایندگی» (با دولت بر سرِ آن) هستند و معتقدند که این گونه رژیم بهترین و مناسب‌ترین نظام ممکن است و آن‌هایی که دموکراسی‌های واقعی موجود کنونی را صوری دانسته و به نام «مبارزه‌ی طبقاتی» و «سوسیالیسم»، به‌طور کلی دموکراسی را نفی و رد می‌کنند. در برابر این دو جبهه، موضعی دیگر قرار می‌گیرد که سه فیلسوف نامبرده از آن دفاع می‌کنند: دموکراسی با توصیف‌هایی چون رادیکال، رهایی‌خواه یا شورشی. دموکراسی به معنای دخالت‌گری مستقیم و بدون نمایندگی در این جا و از اکنون. دموکراسی به معنای رهایی از سلطه‌های گوناگون چون سلطه‌ی دولت. در بیانی دیگر، «مفهوم‌های اساسی»، بنا بر گفته‌ی ابرینسور.

به واقع دموکراسی موجود سنخیتی با مفهوم اصلی «دموکراسی» چون «توانائی مردم» ندارد. مناسبتی با تواناییِ بسیاریان، با مداخله‌گری و مشارکت آزاد انسان‌ها در ادراه‌ی امور خود، با عمل جمعی و مشترک مردان و زنان برای تغییر و دگرگونی اجتماعی ندارد. چنین برداشتی از «دموکراسی» چون «توانمندی بسیاریان» را امروز از شهر بیرون رانده‌اند، به کناره‌گیری یا خاموشی واداشته‌اند. این در حالی است که شیوه‌ی «نمایندگی»، دموکراسی نمایندگیِ دولت‌گرا، امروزه بر شهر حکومت و اعمال سلطه می‌کند. بدین‌سان امروز، واژه «دموکراسی» واقعیتی که این مفهوم در گذشته تبیین می‌کرد را با واقعیتی دیگر و متفاوت، که «نمایندگی» است، پوشانده است. واقعیتِ امروزیِ «دموکراسی» چیزی جز عدم امکان مداخله‌ی مردمان، اخراج و

«مردم» چیست؟ به یکی دیگر از بغرنج‌های فلسفی و سیاسیِ امروز تبدیل شده است. میدانیم که «دموکراسی» از دو واژه «مردم» Dèmos و «قدرت» Kratos – که من توانایی نیز می‌نامم – تشکیل شده است. این دو مفهوم سازندهِ وازه دموکراسی، مردم و قدرت، بسیار مسأله‌انگیزاند. آیا واقعیتی به نام «مردم» چون تنی واحد، «یک» و یگانه وجود دارد؟، مقواه‌ای که بیشتر در گفتمان سیاسی یافت می‌شود. فلسفه سیاسی کلاسیک، از افلاطون به این سو، همواره نسبت به □□□□، بدگمان بوده است. به واقع، آن جا که اراده‌ی جمعیِ بسیاران multitude برای رهایی و برابری اعلام وجود کرده است، فلاسفه به طور عمده از اعلام موضعی مناسب و درخور بازمانده‌اند.

«مردم» را به دیگر زبان‌ها چه می‌نامند؟ *Peuple* در زبان فرانسوی، بنا بر تعریف ماکیاولی، بیشتر به معنای اقشار "پائین" جامعه در برابر بزرگان است. *Dèmos* در زبان یونانی، به کُمونته^۱ ساکن یک سرزمین گویند. *Populus* در ایتالیائی، جمعیت شهروند یک کشور را در برمی‌گیرد. *Volk* در آلمانی، نیروئی حقوقی، نهادینه و شناساننده حاکمیت ملی است و از این رو نیز دارای باری ناسیونالیستی است.

«مردم» امروزه، در زمانی که دیگر از طبقه رهایی‌بخش یا سوژه‌ی تاریخی سخن نمی‌رانیم، به چه معناست؟ «مردم» یگانه نیست بلکه بسیارگونه است. «مردم» چون جمعی یک‌دست وجود ندارد بلکه «مردمان» داریم با اختلافها و تضادهای‌شان در کنار یا در برابر مردمانی

دیگر. انسان‌های منفرد، نه همیشه بلکه در شرایطی مشخص و ناپایدار یعنی در فرایند یک مبارزه یا جنبش، یک رخداد بزرگ اجتماعی، یک قیام یا انقلاب، مجتمع و متحد می‌شوند و آن‌گاه خود را «مردم» اعلام می‌دارند و به نام «مردم» سخن می‌گویند. خارج از یک وضعیت ویژه و استثنائی، برون از مبارزه جمعی، چیزی به نام «مردم» یا «طبقه»... چون سوژه‌ی سیاسی- اجتماعی یکپارچه، متحد و هم‌سو وجود ندارد. درباره‌ی «مردم» ناپیدا باز هم به آگامبن رجوع کنیم که می‌گوید: «پس بدین‌سان به نظر می‌رسد که آن چه که ما «مردم» می‌نامیم، به واقع، چیزی (اُبژه‌ای) واحد نیست بلکه رفت‌وبرگشتی دیالکتیکی بین دو متضاد است: از یک‌سو، مجموعه‌ی مردم چون پیکری سیاسی و کامل و از سوی دیگر زیرمجموعه‌ی مردم چون گوناگونی منقسم به پیکرهای انسان‌های نیازمند و طرد شده از جامعه... «مردم» همواره شکاف زیست سیاست (Biopolitique) بنیادین را با خود همراه دارد... و در نتیجه، هر گاه که طرح و در صحنه‌ی سیاسی وارد شود، تضادها و پرسش‌انگیزهایی بی‌پاسخ را سبب می‌شود... زمانه‌ی ما، بدین‌ترتیب، دوران تلاشی سرسخت و روشمند برای انباشتن شکافی است که مردم را تقسیم و تجزیه می‌کند، تلاشی که از راه حذف رادیکال حذف‌شدگان صورت می‌پذیرد.»¹⁶

«حاکمیت» چیست؟ در همین راستا طرح و به زیر پرسش بُرده می‌شود. حاکمیت Sovereignty-Souveraineté به چه معناست؟ به معنای حکومت کردن و اعمال اقتدار بخشی از مردم بر بخشی دیگر؟ در این صورت، اصل سلطه که نافی آزادی و رهایی است به گونه‌ای دیگر و این بار به نام «حاکمیت مردم» دوباره وارد صحنه می‌شود. مفهوم حاکمیت، از دریچه‌ی ایدئولوژی‌ها بزی «جنگ همه علیه همه»، ماهیت خود را که حفظ وحدت جامعه بر اساس سلطه و قهر «یک» (□□□□□□) است پنهان می‌سازد. «یک» خود را در چه نشان می‌دهد؟ در شکل دولت چون قدرتی جدا و حاکم، در شکل اقتداری بَرین، در شکل فرماندهی، در شکل عمل حذف واقعی از راه جذب صوری و اجباری (حذف در ادغام)، در شکل اقدام تأسیس همراه با حفظ قهر و خشونت (مشروع)، در شکل وضعیت (یا حکومت) استثنائی که به قاعده و حقوق تبدیل می‌شود. در این‌جا می‌توان پارادایم پنهان راهنمای تمامی تعاریف بعدی «حاکمیت» را پیدا کرد: حاکم یعنی نقطه‌ی نامعلومی بین قهر و حقوق، آستانه‌ای که در آن‌جا قهر تبدیل به حقوق و حقوق تبدیل به قهر می‌شود. در حقیقت، حاکمیت «ملی»، «مردمی»، «طبقاتی» و غیره چیزی جز یکسان‌گشتن یا هم‌سویی قهر (خشونت) و حقوق (قانون) نیست. و این تعریف از «حاکمیت» همانی است که هانا آرنست توضیح می‌دهد: حاکمیت

سوی دیگر، جبهه‌ی نقد و طرد دموکراسی نمایندگی توسط تئوری مبتذل دیگری، این بار، به نام مارکسیسم و به عنوان رد "دموکراسی صوری". اما برای رانسیر در سال 2009، زمانی که گفتگو با او و دو همتایش انجام می‌پذیرد، دو جبهه نامبرده که در پرسش نخست موضوع بحث قرار می‌گیرد (یعنی از یکسو جبهه‌ی مدافعان دموکراسی دولت‌گرا یا دموکراسی نمایندگی و از سوی دیگر جبهه‌ی مخالفان دموکراسی به نام مبارزه‌ی طبقاتی و مارکسیسم)، جابه‌جا شده‌اند. به واقع امروزه، به باور رانسیر، دموکراسی از سوی خود دموکراسی‌ها مورد انکار و حمله قرار گرفته است، از سوی خود تقدیس‌گران دموکراسی. این نفرت از دموکراسی در سال 1973 با گردهم‌آئی تعدادی از کارپردازان، سیاست‌ورزان و "متفکران" جهان سرمایه‌داری، از آمریکا، اروپا و آسیا، در کمیسیونی به نام Trilatérale آغاز می‌شود، در آن جا که صحبت از خطرات دموکراسی (بخوانید دموکراسی حقیقی و رادیکال) برای دموکراسی‌ها (بخوانید رژیم‌های دموکراسی نمایندگی و دولت‌گرا) می‌شود. رانسیر، در جایی دیگر، از این فرآیند [Trilatérale] سخن می‌راند، با این توضیح که چگونه رژیم‌های دموکراتیک کنونی در جهان با دموکراسی مردمان عادی، با دموکراسی [Trilatérale] مخالفت و مقابله می‌کنند. رانسیر در این مصاحبه نیز، و در بیانی دیگر، ضدیت دموکراسی‌های نمایندگی با دموکراسی نوجوان "وحشی" خواهان [Trilatérale] برابر را یادآوری می‌کند.

در مورد مفهوم ابهام‌برانگیز «مردم»، رانسیر می‌گوید که تمایلش به سمت جایگزین کردن این واژه با واژه‌ای دیگر نیست. به باور او، کلمه مردم، همچنان مناسب و به‌جاست، زیرا که در مقابل هر گونه تجمع، گروه، عامل اجتماعی پایداری، هر چیز ساخته و سازماندهی شده توسط فرایندی اقتصادی - اجتماعی و سرانجام هر ارگانیسمی با هدف حکومت کردن قرار می‌گیرد. واژه «مردم»، بدین‌سان، با همه‌ی دریافته‌های هویت‌طلبانه، حتا در شکل جند- هویتی، ناسازگار است. قدرت و حاکمیت «مردم»، از دید رانسیر، قدرت و حاکمیت آن‌ها نیست که [Trilatérale] [Trilatérale]، که [Trilatérale] [Trilatérale] [Trilatérale] از هیچ سهمی در تقسیم قدرت و تصمیم‌گیری اجتماعی، اقتصادی و سیاسی برخوردار نیستند و سرانجام بنا به فرمول معروف او: آن‌ها هستند که [Trilatérale] sans-parts جامعه را تشکیل می‌دهند.

در مورد جنبش مه 68، رانسیر بر این عقیده است که با لحظه‌ای moment سر و کار داریم که در آن جبرباوری تاریخی (مارکسیسم مبتذل) و دموکراسی دولت‌گرا (سرمایه‌داری عامیانه)، هر دو، به زیر

پرسش می‌روند. به واقع، این رخداد نابهنگام، در عرض چند روز، “مسلماتی” چون رفرمیسم، ادغام طبقه کارگر و جوانان در سرمایه‌داری نوین و غیره را جارو می‌کند. مه 68 یادآور مشروعیت زدایی از قدرت پلیسی و سلسله‌مراتبی از یکسو و توانایی‌های افراد عادی در نوآوری و خلاقیت از سوی دیگر است. به گفته رانسیر جنبش مه 68 به ما می‌گوید که برای ساختن جهان، نیازی به اتوریته و سلسله‌مراتب نداریم. این جنبش برای رانسیر ترجمان گونه‌ای دموکراسی رادیکال است.

نزد میگوئل ابنسور، نویسنده - ۱۱۱۱ - ۱۱۱۱

۱۹، دموکراسی، چون توانایی تصمیم‌گیری انسان‌ها در اداره‌ی امور توسط خود و برای خود، در یونان اختراع می‌شود و از آن زمان تا امروز با گسست‌هایی در درازای تاریخ همراه بوده است و در نتیجه پدیداری عادی و همیشگی نبوده بلکه پدیداری است. با توصیف‌هایی مانند دموکراسی رادیکال، دموکراسی وحشی و یا دموکراسی شورشی، دموکراسی خود را از شکل‌های پست و انحطاط یافته چون دموکراسی نمایندگی جدا و متمایز می‌سازد. اِبِنسور، در برداشت خود از دموکراسی رادیکال - این عبارت را او ابداع می‌کند - به نظرات مارکس در سال‌های ۱۸۴۰ (در کتاب «مقدمه بر نقد برنامه») و در سال ۱۸۷۱ (در کتاب «در باره‌ی ۱۸۷۰») ارجاع می‌دهد و می‌گوید: نزد مارکس، در هر دو لحظه و با گونه‌ای تداوم، «دموکراسی حقیقی» چون امر دخالت‌گری و عمل سیاسی

مردم، در رویارویی با دولت²⁰ و با هر شکلی از ادغام، یکپارچه کردن، همسان کردن و سلطه مطرح می‌شود. مارکس می‌گفت و ابن‌نسور یادآوری می‌کند: «[در سده‌های هجدهم و نوزدهم میلادی، دولت‌ها به گونه‌ای ظهور کردند که در ضمن از اهمیت کمتری برخوردار نیست و مورد تأکید ابن‌نسور نیز قرار می‌گیرد، تضاد و تجزیه ای است که در رابطه با دولت بین دو سنت انقلابی انجام می‌پذیرند: یکی، سنت ژاکوبینی است که ابتدا دولت را تسخیر می‌کند و سپس به نام امحای فرضی و نامعلوم آن، درست در جهتی خلاف، دست به تحکیم و تثبیت این دستگاه می‌زند (از نظر نویسنده‌ی این دیباچه، چنین سنتی یعنی تحکیم دولت به نام مبارزه برای زوال آن را می‌توان بعدها در «سوسیالیسم واقعاً موجود» و یا به گونه‌ای حتماً در سوسیال دموکراسی نیز مشاهده کرد). دومی، سنت [communaliste] (ایجاد شکلی از نوع کمون پاریس) است که در جهت از بین بردن شکل دولتی و جایگزینی آن با کُموُنِته‌ای سیاسی و غیر-دولتی (غیر-دولت‌گرا)، این جا و از هم اکنون، تلاش می‌کند.

در رابطه با مقوله «مردم»، اِیَنسور تعریف کلاسیک آن را یادآوری می‌کند: مردم از خانواده، نژاد، قوم و یا کُمونته جدا می‌باشد. «مردم»، سوژه‌ی سیاسی دموکراسی برابری‌خواه و تأسیس‌کننده‌ی شهر مبتنی بر برابری (isonomie به یونانی) است. اما این تعریف پرسشی بفرنج مطرح می‌کند: این که آیا «مردم» کلیتی یکپارچه و تقسیم‌ناپذیر است یا بخشی از یک کل؟ آیا «مردم» کسانی‌اند که، در مقابل بالائی‌ها، در پائین قرار دارند یعنی، بنا بر تعریف ماکیاولی، عوام در برابر بزرگان‌اند؟ اگر چنین باشد، پس «مردم» نه کلیت بلکه بخشی را در بر می‌گیرد که سهمی در هیچ چیز ندارند و به نام این کوتاهی در حقشان، این تقصیر و خطا، خود را در موضع کل («مردم») قرار می‌دهند. و در این جا اِیَنسور به نقل از نیکُل لورو (Nicole Loraux) می‌گوید که واژه Kratos در دموکراسی مشکلی بزرگ می‌آفریند و آن این است که «صاحب قدرت kratos بودن یعنی حاکم بودن» و اِیَنسور می‌پرسد چگونه است که دموکراسی که برابری‌خواه و □□□□□□□□ است، که در منطق عدم - سلطه و نافرمانی باید عمل کند، می‌تواند با اِعمال قدرت (در نتیجه سلطه) و حاکمیت بخشی از مردم بر بخش دیگر سازگار باشد؟ اِیَنسور این پرسش را ترجمان تنشی در خود دموکراسی می‌داند. تنشی در جوامع بشری که ماکیاول توانسته بود نشان دهد چون چیزی که در ذات و طبیعت دموکراسی وجود دارد و تشکیل‌دهنده آن است. در همین راستا، اِیَنسور با نظریه حاکمیت فاصله می‌گیرد، زیرا که این مفهوم فرمان‌روایی «یک» را برقرار می‌کند، سبب یکپارچگی و جمع‌زدن می‌شود و بدین سان «تعدد تک‌ها» را که جمع باز و پویای تکبودی‌هاست از بین می‌برد.

در ارزشیابی از مه 68، اِیَنسور، در چهارچوب برداشت ضد- سلطه خود از سیاست و دموکراسی، همزیستی هم‌زمان دو حرکت متضاد در این جنبش را مورد تأکید قرار می‌دهد. از یکسو وجود یک جریان نئو بلشویسم و حتا نئو استالینیسم در ستایش کیش رهبر، رهبران و تحزب بوروکراتیک و از سوی دیگر، برآمدن یک جریان نیرومند ضد- بوروکراتیک، در نوسان بین دموکراسی رادیکال و آن چه که در آن زمان «خودگردانی» می‌نامند.

ژان- لوک نانسی، نویسنده □□□□□□□□، به گفته خودش، بین دو جبهه نام‌برده بلامتکلیف مانده است. البته نزد او نیز دموکراسی آن گونه که امروزه وجود دارد تنها یک دموکراسی «دولتی» زیر سلطه‌ی نمایندگان و «خبرگان» است. اما از سوی دیگر، نانسی نسبت به رژیم‌های جایگزینی که مدعی حل مسائلی حاد چون عدالت اجتماعی و

حکومت تکنیکی - اقتصادی با ابزاری دیگرانند، بدگمان است. خطر بزرگ در این جاست که «دموکراسی دولتی» به گونه‌ای دوباره به‌خود آید و چیره شود. ریشه‌ی مسأله در این است که درک کنیم «دموکراسی» چه می‌خواهد بگوید. برای فیلسوفی چون نانسی، که با نظرات هایدگر آشنایی نزدیک دارد، واژه دموکراسی چند معنا را پنهان می‌سازد. دموکراسی چون برآمدن انسان «رهایی‌یافته»، خودمختار و عامل (سوژه‌ی) تحقق خود و یا، نزد مدرن‌ها، دموکراسی چون برنامه‌ی تحقق انسان به‌معنای «تمام انسان‌ها» به اضافه طبیعت یعنی بنا براین انسانی که سرنوشتش به طور کامل به دست خودش سپرده شده است، بدون امکان توسل به قیسمی، خدایانی یا ابرانسان‌هایی. در یک صورت، دموکراسی هم‌سان با رهایی انسان می‌شود و در صورت دیگر با سلطه بر انسان و طبیعت.

مردم، از نظر نانسی، «همه» را در بر می‌گیرد، «همه» ای که که اجزایش نامشخص نبوده بلکه در ویژگی‌هایش متمایز می‌شوند. «همه» ای که خود را به این عنوان («همه») و نه فقط به عنوان «آن‌ها» اعلام می‌کند. «همه» ای که می‌توان از او بازپرسی کرد، آرامش او را بر هم زد و یا او را مورد پیگرد قرار داد. و مقوله «حاکمیت» تا آن جا مورد تأیید نانسی است که بپذیریم هیچ چیز بَرین برفراز «مردم» قرار نمی‌گیرد: نه قیم، نه کفیل.

جنبش مه 68، از دید نانسی، محصول بحران مُدل اجتماعی به‌ویژه از نوع فرانسوی است. این جنبش یک «فرانسه‌ی جدید» را اعلام می‌دارد، هم علیه زمان گذشته (چون میراثی در کار نیست) و هم علیه آینده (چون طرح برنامه‌ای برای آینده در کار نیست)، بلکه برای زمان حال چون «فرانسه‌ی جدید»، چون «فرانسه‌ی جدید».

در پایان این دیباچه، مایلیم بر امروزی بودن یا از دید نیچه‌ای بر نابهنگامیِ پربلماتیک‌های طرح شده در این مصاحبه تأکید ورزیم. جنبش مه 68 مقولات بنیادین فلسفه‌ی سیاسی (دموکراسی، مردم، حاکمیت...) را زیر پرسش می‌برد. به باور ما، وظیفه‌ی فعالان رهایی‌خواه، این است که پرسش‌های رهایی‌خواهانه مه 68 را در پی گیرند.

مفهوم «حاکمیت»، ماهیت خود مبتنی بر سلطه‌گری «یک» را می‌پوشاند. یکی از نمودارهای اصلی این سلطه، دولت جدا و حاکم بر جامعه است. به همین‌سان، مفهوم «مردم» نیز پرابهام است. مردم تنها در جنبش،

در رخدادی که انسان‌ها خود را در آن به این نام، به نام مردم، به نام «ما، مردم!» اعلام می‌کنند، شکل می‌گیرد. در غیر این صورت، مردم تجزیه می‌شود، تقسیم به «مردم‌های» مختلف و متضاد می‌شود. از مردم به حاشیه رانده شده، مردم بازنشسته، مردم حقوق‌بگیر، مردم بیکار... سخن می‌رانیم با خواسته‌های متفاوتِ شان، اوضاع و احوال ویژه‌شان، تضادها و تعارضهایِ شان. سرانجام، «دموکراسی»، در تواناییِ بسیاران، در دخالت‌گریِ آزاد انسان‌ها، در اقدام واقعیِ مشترک و تغییردهنده‌ی آن‌ها برای رهایی از شرایطِ نه دولت - نه سلطه... مفهوم حقیقی خود را به دست می‌آورد. تأکید کنیم که فرایند «دموکراسی بدون دولت» - دموکراسی رادیکال یا شورشی به قول ابی‌خسور - تجانسی با «دموکراسی نمایندگی» امروزی ندارد. با این وجود نباید دموکراسی نمایندگی را هم‌سانِ دیکتاتوری و استبداد حاکم در اغلب کشورهای جهان تلقی کرد. در عین حال نیز می‌پذیریم که دموکراسی حقیقی به معنای قدرتِ بخشی از مردم بر بخش دیگر از مردم نیست و در نتیجه عبارت «حکومت مردم بر مردم» را نمی‌توان به کار بُرد. امروزه دموکراسیِ دولتی- نمایندگی یا دموکراسی کارشناسان از یکسو و دیکتاتورهای مختلف از سوی دیگر واقعیت سیاسی جهان ما را تشکیل می‌دهند.

در برابر دو آلترناتیو دموکراسی نمایندگی و دیکتاتوری، راه سوم دموکراسی رهایی‌خواه- برابری‌خواه قرار دارد که برای آن باید در این جا و از اکنون تلاش و مبارزه کرد.

شیدان وثیق

پاریس مه 2018

1: ([لینک نشریه Vacarme شماره 48](#))

2 : *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, Alain Badiou. La fabrique – 2012

3: دولت، در هر جای این نوشتار، معادل État (فرانسوی)، State (انگلیسی) و Staat (آلمانی) است، شامل سه قوای اجرایی، قضایی و قانون‌گذاری می‌شود. با حکومت اشتباه نشود که معادل خارجی آن نزد ما Gouvernement است.

- La Démocratie contre l'État : [Marx](#) et le moment : 4*
*.machiavélien, **Miguel Abensour**. Paris, Le Félin, 2004*
- [Hannah Arendt](#) contre la philosophie politique ? **Miguel** : 5*
*.**Abensour**, Sens & Tonka, 2006*
- Pour une philosophie politique critique, **Miguel Abensour**, : 6*
.Sens & Tonka, 2009
- La Communauté politique des « tous uns », **Miguel** : 7*
*.**Abensour**, [Les Belles Lettres](#), 2014*
- La Communauté désœuvrée, Paris, **Jean-Luc Nancy**. [Christian](#) : 8*
.[Bourgeois](#), 1986
- .Vérité de la démocratie, **Jean-Luc Nancy**, Galilée, 2008 : 9*
- La Possibilité d'un monde. Dialogue, **Jean-Luc Nancy**, [Les](#) : 10*
.[petits Platon](#)s, 2013
- .Que faire ?, **Jean-Luc Nancy**, Galilée, 2016 : 11*
- La leçon d'Althusser – La به ترتيب اسامی: 12*
Nuit des prolétaires – Le Maître ignorant – La Mésentente
- Aux bords du politique La haine de la démocratie – La –*
méthode de l'égalité
- [.2009](#) .[.مؤلفه ها و آثار - مجموعه مقالات و سخنرانی ها](#) : 13*
- [.2009](#) .[.درباره ایده کمونیسم. ژاک رانسیه](#) : 14*
- Vers une théorie de la puissance destituante. Séminaire : 15*
*de Millevaches intitulé : Défaire l'Occident. **GIORGIO AGAMBEN**.*
.Web : lundi.am
- Moyens sans fins – Notes sur la politique. **GIORGIO** : 16*
*.**AGAMBEN**. Rivages Poche.1995*
- La haine de la démocratie. **Jacques Rancière** – La : 17*
.fabrique éditions – 2005

18: ر.ک. به یادداشت 13.

19: ر.ک. به یادداشت 4.

20: ر.ک. به یادداشت 3.

گفتوگو با

میگوئل اِبِنسور، ژان- لوک نانسی و ژاک رانسیر

درباره‌ی دموکراسی، مردم و جنبش مه 1968

(برگرفته از نشریه [Vacarme شماره 48](#))

(23 ژوئن 2009)

تذکر : مطالب درون کروشه [] از مترجم است.

چه کسی امروزه می‌تواند دموکرات نباشد؟ می‌دانیم که دموکراسی یعنی قدرت مردم. اما کدام «قدرت» و کدام «مردم»؟ در مصاحبه‌ای که پیش روی دارید، میگوئل اِبِنسور [Miguel Abensour]، ژان- لوک نانسی [Jean-Luc Nancy] و ژاک رانسیر [Jacques Rancière]، در ادامه‌ی کارهای نظری‌شان، اندیشه‌های ویژه‌ای از دموکراسی را در میان می‌گذارند و در یک نقطه به هم می‌رسند: «مردم» سوژه‌ی یک الزام [یک نیاز یا خواست] برابری¹ خواهانه است. قدرت مردم [یعنی دموکراسی] توانایی او در انتخاب رهبران و نمایندگان نبوده بلکه در گسستن از سلسله مراتب نهادی شده است. دموکراسی، رژیم سیاسی نیست بلکه فرایندی عملی است که هرگز پایان نمی‌یابد. در زیر به دفاع از این سه اعلام موضع پرداخته می‌شود.

شما هم‌زمان در دو جبهه مبارزه می‌کنید. از یکسو خود را از مدافعان و متفکران دموکراسی دولتی¹ [دولت‌گرا] جدامی² سازید و از سوی دیگر، نمی‌پذیرید که دموکراسی به نام مبارزه‌ی طبقاتی و نقد سلطه به دور

انداخته شود. آیا می‌توانید موضع خود را در این باره برای ما توضیح دهید؟ چگونه و در چه شرایط فکری آن را مطرح می‌کنید؟

ژاک رانسیر

من، با الهام گرفتن از کار خودم درباره‌ی تاریخ کارگری، دو گونه درک از دموکراسی را رد کردم. یکی درک مبتذل [vulgaire] و غالب از آن و دیگری نقد مارکسیستی آن. من از راه شکل‌های مبارزات کارگری جمهوری‌خواهی در سال‌های 1830 - 1840 [در فرانسه] توانستم ابزار برون‌رفت از بن‌بست‌های نقد مارکسیستی حقوق بشر و "دموکراسی صوری" را پیدا کنم. مارکس جوان می‌گفت: حقوق بشر به واقع حقوق افراد بورژواست. در برابر این گفته، نبردهای کارگران منطق بسیار بارورتری را پیشنهادند: این منطق که حقوق به ثبت رسانده شده‌اند و بنابرین ما می‌توانیم یک شکل وجودی مشخص [عینی، کنکرت] به آن‌ها دهیم. این که همه‌ی فرانسوی‌ها در برابر قانون برابر هستند، تنها یک ادعای دروغ برای پوشانیدن استثمار سرمایه‌داری و حکومت الیگارشیک نیست، بلکه واقعیتی است که ما خودمان می‌توانیم از راه‌های مختلف پیامدهایش را ثابت کنیم. از راه تبدیل جدال بر سر دستمزدها به اعتصاب، جدالی که مبین برابری ما در میدان عمومی است. از راه دست‌زدن به تظاهرات در فضای همگانی و یا حتا از راه ایجاد کارگاه‌هایی که در آن جا کارگران برای خود کار می‌کنند. بدین‌سان بود که اعلامیه برابری‌خواهانه و انتزاعی حقوق بشر با مسأله‌ی «شکل» [فُرم] پیوند برقرار می‌کرد، به طور نمونه در روابط بین صاحبکاران [استادکاران] و کارگران مانند کسب حق خواندن روزنامه در کارگاه از سوی کارگران و یا ملزم کردن صاحبکاران به برداشتن کلاه خود هنگام ورود به محیط کار. شکل، بنابرین، مغایر با واقعیت و یا پوششی بر آن نیست. مبارزه بدین‌ترتیب بر سر این مسأله انجام می‌پذیرد که چه کسی بر بازی مسلط می‌شود و چه چیز از این بازی به دست می‌آید. در این صورت است که از دوگانگی واقعیت و نمود به نفع کشاکش میان دو شیوه‌ی سازندگی واقعیت خارج می‌شویم.

با این همه، به دیده‌ی من، جبهه‌ها امروزه جا به جا شده‌اند. اکنون دیگر کسی نیست که حقوق صوری را به نام دموکراسی واقعی فرضی هیچ بداند. اما در این زمانه، دموکراسی از سوی دیگری در تضاد با خود قرار داده می‌شود. به ما می‌گویند که دولت خوب دموکراتیک اکنون توسط جامعه‌ی دموکراتیکی که شاخص‌اش فردیت مصرف‌کننده کالاها و خواهان حقوق برابر به گونه‌ای افراطی است، تهدید می‌شود. همه‌ی

این‌ها در سال‌های 1975 با هشدارهای Trilatérale² آغاز می‌شوند، آن‌جا که از تهدید دموکراسی‌ها توسط دموکراسی سخن می‌رود. در پی این گفتمان، در فرانسه، مارسل گوشه [Marcel Gauchet] طرح می‌کند که شیفتگی برای حقوق بشر بیان‌گر فردیتِ خودشیفته است. سپس در همین راستا، جمهوری‌خواهانی پیدا می‌شوند و برای ما توضیح می‌دهند که، با پذیرش حق آزادی بیان برای نوجوان “وحشی”، مصرف‌کننده و بی‌سواد، آموزش مردم نابود شده است. در این‌گذر، کارهایی از نوع تحلیل‌های ژان بودریار [Jean Baudrillard] درباره‌ی جامعه‌ی مصرفی، نقد جامعه‌ی نمایشی توسط گی دبُور [Guy Debord]، تحلیل لاکانی [Lacanien] از امر سمبلیک و غیره، همه برای تکمیل تابلوی دموکراسی چون قلمرو فردیتِ مصرف‌کننده به خدمت گرفته می‌شوند. پایداری گفتمان فوق در پهنه‌ی چپ بسیار نیرومند است، به‌ویژه به صورت گسترده‌ی نزد آن دسته از چپ‌های افراطی که رنگ عوض کرده‌اند. تأثیر این گفتمان چه بسا بدتر از دیسکور کهنه درباره‌ی دموکراسی واقعی باشد، چه این گفتمان جدید خوراک‌دهنده‌ی توافقی نیهیلیستی [هیچ‌انگارانه] بر روی دفاع از نظم موجود به بهانه‌ی نادانی عمومی است.

میگوئل ابِ-نسور

فرضیه‌ی من نیز، که دموکراسی شورشی [Démocratie insurgente] می‌نامم، از مبارزه در این دو جبهه به دست آمده است. هیچ یک از این دو جبهه، [دولت‌گرایی] [دولت‌گرایی] را مورد توجه قرار نمی‌دهد. در همان حال، هر دو از پرسش در باره‌ی حقیقتِ دموکراسی اجتناب می‌ورزند. برای فهمِ میزان این بی‌همتائیِ دموکراسی، باید همیشه به زایش یونانی آن بازگشت. به گفته‌ی کریستیان مِیر [Christian Meier] “برای نخستین بار در تاریخ جهان، انسان‌ها امکان پیدا می‌کنند که در باره‌ی نوع نظامی که می‌خواهند در آن زندگی کنند، خود تصمیم گیرند”. حال، این گسست انقلابی، که چندین بار در تاریخ تکرار شده است، دموکراسی را از آن چه که دموکراسی نیست در امان نگه‌میدارد، یعنی مانع می‌شود که دموکراسی را با حکومت نمایندگان و دولت قانون‌مدار اشتباه بگیریم. تصریح کنیم که ما تنها با یک زایش دموکراسی رو به رو نیستیم بلکه با چندین زایش-نوزایش، با چندین گسست از سیر دموکراسی در جهان مواجه‌ایم. در نتیجه این بدین معناست که موضع اولی [دموکراسی نمایندگی، دولتی، دولت‌گرا] در مورد حقیقتِ دموکراسی دچار اشتباه است و موضع دومی [رد دموکراسی به نام مبارزه طبقاتی و دموکراسی صوری] فراموش می‌کند که درباره‌ی حقیقتِ دموکراسی فکر کند از خود

پرسش نماید. ما اکنون به نقطه‌ای رسیده‌ایم که اگر نخواهیم بی‌همتائی دموکراسی را پنهان کنیم، باید آن را از تصرفات ایدئولوژیکی که او را پیش‌پا افتاده می‌کنند و از کار می‌اندازند رها سازیم و یا دموکراسی را با شکل‌های انحطاطی یافته‌ی آن اشتباه نگیریم. دموکراسی رادیکال، دموکراسی سرکش یا دموکراسی شورشی به همان اندازه توصیف‌هایی می‌باشند که بی‌مانندی دموکراسی و گسست از توصیف‌های رایج آن را نشان می‌دهند.

در این راه، چیزی که شگفت‌انگیز به نظر می‌رسد، این است که مارکس جوان برای من کمک گران‌بھائی بوده است. زیرا که در دست‌نوشته‌ی سال 1843 به نام *«مقدمه بر نقد فلسفه حقوق آلمانی»* [یا بنا بر ترجمه‌ای دیگر، *«مقدمه بر نقد فلسفه حقوق آلمانی»*]، مارکس مسأله حقیقت دموکراسی را زیر عنوان «دموکراسی حقیقی» طرح می‌کند و آن را با زوال دولت سیاسی یکسان می‌سازد. در واقع، نقد او از هگل به ما کمک می‌کند که در باره‌ی این موضوع فکر کنیم: «دموکراسی حقیقی» آن عمل سیاسیست که در برابر شکل سازمان‌دهنده، ادغام‌کننده، وحدت‌ساز و در یک کلام شکل دولتی، مقاومت می‌کند. این مقاومت، در برابر ازخودبیگانگی ناشی از سلطه‌ی دولت، امکان می‌دهد که آزمون جهان‌روایی، عدم سلطه، تشکیل فضایی عمومی و برابری در تمامی زندگی مردم گسترش پیدا کند و در فضای سیاسی ایفای نقش نماید. افزون بر این، به نظر من می‌رسد که میان مارکس دست‌نوشته سال 1843 و مارکس نویسنده *«مقدمه بر نقد فلسفه حقوق آلمانی»* در سال 1871، تداومی نهان وجود دارد. با این حال اما به یک جا به جایی می‌توان توجه کرد: بازگشت به خود دموکراسی همان قدر در روند زوال دولت تحقق می‌یابد که دموکراسی [حقیقی] در مبارزه *«دولت‌شکلی»* در نتیجه گسستی در ایده انقلاب ایجاد می‌شود، بین سنت ژاکوبین، که تسخیر دولت را هدفگیری می‌کند، و سنت کُمونی که برای در هم شکستن شکل دولت و جایگزینی آن با کُمونته‌ی [جامعه‌ی مشارکتی] سیاسی غیر - دولتی، به عنوان نمونه جمهوری شوراهای، اقدام می‌کند.

ژان-لوک نانسی

در پی پرسش شما، خواهم گفت که بیشتر من بین این دو «جبهه» *«بلا تکلیف هستم»* از یکسو دشوار می‌بینم که از دموکراسی «دولتی» بتوان پرهیز کرد، زیرا که به سختی می‌توان ناتوانی‌هایش به‌ویژه در رابطه با نمایندگی و سلطه‌ی «کارشناسان» فرضی را کاهش داد. از سوی دیگر، من خوب می‌دانم که اقدام برای حل مسائلی پیچیده چون عدالت اجتماعی و سلطه‌ی اقتصادی - تکنولوژیک با ابزاری دیگر از سوی برخی

رژیم‌ها با چه خطرات بزرگی جامعه را می‌تواند روبه‌رو سازد. من تنها از خود می‌پرسم که اگر «دموکراسی دولتی» نتواند به هر ترتیبی به خود آید، آیا ما قادر خواهیم بود که برای مدتی معین از این گونه تلاش‌ها خودداری کنیم. حال «دموکراسی دولتی» تنها زمانی می‌تواند به خود آید که سعی نماید اساس مسأله را دریابد، یعنی دریابد که «دموکراسی» چه می‌خواهد بگوید؟ این آن چیزی است که بیش از همه توجه مرا به خود جلب می‌کند. این واژه [کلمه دموکراسی] که به نظر می‌رسد تعلق به گونه‌ای از انواع رژیم‌های سیاسی دارد، با عصر مدرن ابعاد و اهمیتی دیگر می‌گیرد و ناخواسته چندمعنایی خود را پنهان می‌سازد. «دموکراسی»، در عین حال، نام برآمدنِ انسانِ «رهایی‌یافته»، خودمختار، صاحب جهان و خود، سوژه‌ی تاریخ‌ای توانا در رهنمونی به سوی تحقق «انسان» است. «Démós» یعنی «مردم» [به یونانی] و می‌دانیم که این کلمه چندین معنا داشت، اما برای انسان‌های عصر مُدرن، «انسان»، پیش از هر چیز، «تمام انسان‌ها» را در بر می‌گیرد. یعنی تمام انسان‌ها و همراه با آن‌ها طبیعتی که به طور کامل به حال خود گذارده می‌شوند، بدون یاریِ قیّمی، خدایانی و ابرانسان‌هایی. بنابراین ابتدا باید بر این ابهام اندیشید: وظیفه‌ی دموکراسی سیاسی این نیست که برنامه‌ای به سوی تحقق انسان بر دوش گیرد (بیانی که به طور دقیق هیچ معنا ندارد و در نتیجه باید به این بی‌معنایی نیز اندیشید).

به نظر می‌رسد که مفهوم دموکراسی نزد شما تبیین بسیار دقیقی از واژه مردم به دست می‌دهد... زیرا در این باره شما از پا نمی‌افتید و به این کلمه دل‌بسته‌اید، حتا به مقوله‌ای چون «حاکمیت مردم». چنین نیست؟

ژان- لوک نانسی

مشکل من به‌راستی در این عبارت «مردمِ حاکم» است. همان‌طور که پیشتر گفتم، مردم یعنی «همه»، نه همه‌ای بدون تمایز بلکه همه چون انسان‌های منفرد که در بین‌شان چیزی می‌گذرد که می‌توان آن را به سادگی زندگی یا معنا خواند. «مردمی» که تقسیم می‌شود، که می‌تواند تجزیه شود و یا با خود در تضاد باشد. اما البته این «مردم» نیاز به وجود «ما»یی دارد. لازمه‌ی آن این است که در جایی، «ما»یی، و نه فقط «آن‌ها»، اعلام وجود کند. این «ما»، اما شاید هرگز وجود نداشته باشد مگر در پندار مذهبی. اما می‌توان و باید از او بازپرسی کرد، آرامش او را بر هم زد، او را مورد پیگرد قرار داد... و البته همیشه نیز، این «ما» را باید زمانی که برای خودنمایی از سوی کسی یا

افرادی به زبان آورده می‌شود رد و طرد کرد. اما این «مردم حاکم»، که به‌راستی هیچ چیز بالا تر از آن نیست، با چالشی بزرگ درگیر است: این که هیچ قیّمی ندارد، هیچ کفیلی ندارد و حتا، اگر بتوانم چنین بگویم، به «مردم - بودن» خود نیز نمی‌تواند تکیه کند.

میگوئل ابرینسور

اگر از رفرم کلیستین [Clisthène] آغاز کنیم، مردم را سوژه‌ای سیاسی گویند که با ترک وابستگی‌های خانوادگی و قبیله‌ای و ورود به فضا و زمان سیاسی شکل می‌گیرد. «مردم» بنیان‌گذار و طراح شهرِ برابری‌خواه بر مبنای مرکزی مشترک، برابری، تقارن و برگشت‌پذیری است. دموکراسی پیش از هر چیز *isonomie* [به یونانی] است. با رها کردن وابستگی‌های طبیعی برای شکل‌دهی و ایجاد خود، نتیجه می‌گیریم که مردم به منزله‌ی وجودی سیاسی هیچ پیوندی با نژاد و بیش تر از آن با قوم و یا جماعت [کُمونته] ندارد. آیا شرح حال جشنِ [در انقلاب فرانسه] توسط میشله [Jules Michelet] مورخ قرن نوزده فرانسوی [چیزی جز نیل به یک حیات جدید *vita nova* شگفت‌آور و به گونه‌ای امتحان کردن بشریت نیست؟ «دیوارهای دیرینه [زندان] فرومی‌ریزند... آن‌گاه انسان‌ها خود را مشاهده می‌کنند... و چون افرادی همانند خود باز می‌شناسند». هویت این سوژه‌ی سیاسی نوین چیست؟ بیشک، نه هویتی جوهرین [ذاتی] بلکه تناقض‌دار [پارادُکسوار]، هویتی نا همسان. باز هم به میشله بازگردیم که به باور او واژه مردم هیچ‌گاه بر خود منطبق نیست؛ یا پائین تر از خود و یا بالاتر است.

در این جا با مشکلی روبه‌رو می‌شویم. آیا این «مردم» را باید چون جمع شهروندان تعریف کرد، جمعی تقسیم‌ناپذیر یا دست‌کم متمایل به آن، و یا چون بخشی [از شهروندان]، پائینی‌ها در برابر بالائی‌ها، که هیچ سهمی در جامعه ندارند و به نام این زیان [خسران، خسارت] خود را «همه» می‌خوانند؟ حال اگر این تعریف دوم از «مردم» را بپذیریم [مردم به منزله همه، همگان]، آنگاه باید توجه کنیم که واژه دموکراسی مسأله‌دار می‌شود. چون بنا بر نامی که دارد، یعنی دموکراسی یا دموس کراتوس [Dèmos Kratos]، قدرت یا حکومت *Kratos* پائینی‌ها بر بالائی‌ها به رسمیت شناخته می‌شود. و در نتیجه، به قول نیکُل لوُرو [Nicole Loraux]، کلمه *Kratos* «دست و پا گیر» می‌شود و مقوله دموکراسی را آسیب‌پذیر می‌کند، چون «صاحب *Kratos* بودن یعنی برتر [فایق، بالاتر، چیره] بودن». حال چگونه دموکراسیِ برابری‌خواهانه، که منطق غیر سلطه را بنیاد می‌نهد و از این رو نیز

گرایش آنارشیک [an-archique] دارد، می‌تواند با تصاحب قدرت *Kratos* توسط بخشی از جامعه و اعمال آن بر بخشی دیگر سازگار باشد؟ وجود این *Kratos* در چه چیز می‌تواند با منطق عدم-سلطه هم‌گام شود؟ آیا بسنده است بگوئیم که این وضعیت نشانگر تنشی سازنده و رفع نشدنی در دموکراسی است؟ آیا بسنده است به منطق اکثریت - اقلیت توسل جوئیم؟ اگر بتوان ایده تنش را پذیرفت، در این صورت بهتر است که به ماکیاول روی آوریم، به کسی که با پذیرش واقعیت دو دستگی و اختلاف در جوامع بشری، سرچشمه‌ی آزادی را در وجود همین اختلاف و تعارض می‌بیند و افزون بر آن معتقد است که مردم، پاینی‌ها، بهتر از بزرگان، بالایی‌ها، از آزادی نگهبانی می‌کنند.

و اما در باره‌ی عبارت «مردم حاکم»، این جا نیز باید دست به چند تمایزگذاری زد. حاکم بودن مردم در رابطه با نهاد اوست. این مردم، قانون خود را، آزادی خود را و چگونه عمل کردن خود را از هیچ نهاد خارجی، از هیچ برّینی یا مرجعی به جز خود نمی‌گیرد. اما اگر به تفاوتی که لا بوئسی [Étienne de La Boétie] بین «*tous uns*» و «*tous Un*» قائل می‌شود توجه کنیم، آن هنگام مسأله حاکمیت به صورت شگرفی پیچیده می‌شود. «*tous uns*» آزمون جدایشی پیوندبخش است و در نتیجه همراه با شناخت متقابل، دوستی و پذیرش چندان‌ی است. در حالی که «*tous Un*» بیشتر نتیجه‌ی چشم پوشی داوطلبانه از آزادی تحت افسون نام «یک» است. در حقیقت اگر به خواهیم خصلت چندان‌ی «*tous uns*» را حفظ کنیم، آن جا که هم وابستگی به تمامیتی باز و پویا [دینامیک] و هم ضرورت حفظ خصلت تکبودی یک‌ها وجود دارند، تنها می‌توان با ایده حاکمیت فاصله گرفت و در برابر آن مقاومت کرد، تا آن جا که حاکمیت منجر به استقرار فرمان‌روایی «یک» و از بین رفتن آشفتگی [بی‌نظمی *désordre*] دوستانه می‌شود. مقاومت در رد هم‌نهادی *synthèse* و بنا براین جمع‌زدن *totalisation* دولتی.

ژاک رانسیِر

من به واقع با پیشنهاد جایگزین کردن واژه مردم با واژه‌های دیگر، به طور نمونه با «بسیاران» [multitudes]، مخالفم. البته در نظر اول، «بسیاران» واژه مدرن‌تری است و مانند «مردم» آلوده به ایدئولوژی‌های جنایت‌کارانه نیست. اما به راستی برای من کلمه «مردم» دارای این امتیاز است که سوژه‌ای جدّلی است. «بسیاران» بیان‌گر تقارن سوژه شدن [subjectivation] سیاسی با گونه‌ای وجود جمعی [collectif] است. اما سیاست نزد من زمانی آغاز می‌شود که

سوژه‌ی سیاسی از هر جمع شکل یافته توسط یک فرایند اقتصادی و اجتماعی جدا می‌شود. در کلامی دیگر، «مردم» سوژه‌ای سیاسیست به میزانی که تبدیل به موضوع دعوا و اختلاف می‌شود، در آن جا که سیاست همواره مردمی را در برابر مردمی دیگر قرار می‌دهد. مردم یا دِموس *démós* در برابر *ethnos* که ارگان‌یسمی جمعی است قرار می‌گیرد. اما مردم جمع کسانی را تشکیل می‌دهد که چیزی بیشتر از همه‌ی گروه‌های پایدار اجتماعی دارند. در همین رابطه است که مردم با همه‌ی برداشت‌های هویت‌طلبانه، حتا آن که می‌خواهد سیاست را بر تکرار هویت‌ها بنیاد نهد، در تضاد قرار می‌گیرد. قدرت مردم قدرت کسانی است که هیچ‌اند، یعنی به هیچ گروهی که به طور کیفی برای حکومت کردن مقدر شده است، تعلق ندارند. این عامل سبب پیوندی بسیار ویژه با حاکمیت می‌شود. اگر حاکمیت مردم معنایی داشته باشد، این معنا خود مفهوم حاکمیت را دچار آسیب می‌کند. حاکمیت مردم حاکمیت جمع کسانی است که از هیچ عنوانی برای حکومت کردن [برای حاکمیت] برخوردار نیست. بنابراین من خودم را به طور کامل از آن‌هایی که معتقدند حاکمیت مردم وارث حاکمیت پادشاهان است که این خود نیز روزگاری از حاکمیت خدایی نمایندگی می‌کرده است، جدا می‌سازم. من خود را به طور کامل و کلی تر از هر گفتمان الهی- سیاسی جدا می‌کنم.

دموکراسی یک نوع رژیم سیاسی نیست. میگوئل ابرینسور می‌گوید: دموکراسی «اقدامی است که آشکارا در به‌هم‌ریختن شکل دولت کار می‌کند. عملی است در متوقف کردن منطق دولت که شامل سلطه [domination]، جمع‌زدن [totalisation]، میان‌داری [médiation] و یکپارچه‌کردن [intégration] می‌شود و جایگزین کردن آن با منطق خود». از سوی دیگر، ژان- لوک ناسی می‌نویسد: دموکراسی «به هر گونه الهیاتِ سیاسی خاتمه می‌دهد» و «فراروی از آن تحت هیچ نهاد تنظیم‌بخشی میسر نیست». سرانجام نزد ژاک رانسیِر، دموکراسی «منطق پلیسیِ توزیع جایگاه‌ها [موقعیت‌ها]» را تعطیل می‌کند. آیا شما می‌توانید برای ما معنا و مضمون دموکراسی را چون اقدامی رهایی‌خواهانه توضیح دهید؟

میگوئل ابرینسور

بله به واقع دموکراسی رژیم سیاسی نیست، بلکه یک نهاد سیاسی متعارض در پهنه‌ی اجتماعی است، دموکراسی یک اقدام است، یک گونه روش عمل کردن در سیاست است. ویژگی آن این است که *démós*، با یورش به مخالفان خود یعنی بالائی‌ها در میدان عمومی، برای ایجاد وضعیت

عدم- سلطه در شهر مبارزه می‌کند. در این جا، صحبت از یک عمل لحظه‌ای نیست بلکه اقدامی مداوم در زمان و همیشه آماده برای جهشی نو در پی رو به رو شدن با موانع است. بحث، بنابراین، بر سر فرایندی بغرنج است که مدام خود را ابداع می‌کند تا بتواند بهتر پایدار بماند و با جریان‌های مخالفی که تهدید به نابودی‌اش می‌کنند و خواهان بازگشت به حالت سلطه هستند، مقابله کند. این است آن چه که من دموکراسی شورشی [démocratie insurgeante] می‌نامم. از این نگاه، از 1789 تا 1799، مردم [در انقلاب فرانسه]، برای اعلام خواست خود مبنی بر اقدام هم علیه دولت رژیم سابق و بقایای آن و هم علیه دولت جدید، در چندین نوبت ناگزیر روی به شورش می‌آورند. در این پرسپکتیو، آخرین قیام‌های سال سوم انقلاب، قیام ژرمینال [Germinal] (آوریل 1795) و به‌ویژه قیام پریال [Prairial] (مه 1795) شایان توجه می‌باشند. مردم مجلس کُنوانسیون را تحت این دو شعار اشغال می‌کنند: نان و قانون اساسی 1793. با طرح این دو خواست، مردم حق قیام را که قانون اساسی سال 1793 به رسمیت شناخته بود، طلب می‌کردند. این چه اقدامی از سوی مردم بود جز مبارزه برای پس‌گرفتن قدرتی، حاکمیتی، که به آن‌ها تعلق داشت یعنی قدرت مؤسسان؟ در این پیشامد، ویژگیِ شورشیِ دموکراسی را به خوبی مشاهده می‌کنیم: ضدیتی سخت میان مردم و بزرگان و پیدایش قدرت دوگانه یعنی قدرت مردمی-بی‌جامگان [sans-culottes] پاریسی و قدرت دولتی و طرح جایگزینی یکی توسط دیگری. در این جا، اگر ژرف‌تر بنگریم، با جوانه‌های اصل هدایت‌کننده قیام مرمی روبه‌رو ایم یعنی با جستجوی پیوندی سیاسی، زنده، نیرومند و بدون سلسله‌مراتب. هدف مبارزه نگاهی از توانایی عمل کردن مردم است و همچنین جلوگیری از این که پیوند میان شهروندان بار دیگر رو به انحطاط رود، اصالت خود را از دست بدهد و تبدیل به نظامی عمودی و مبتنی بر زور شود. کافیست مانیفست موسوم به بیانیه مردم پاریس در مهر سال اول جمهوری اول فرانسه را بخوانیم تا تباین پیوند [همبستگی مردم] با نظم [حُکم دولت] آشکار شود. در این بیانیه آمده است: «شهروندان مرد و زن در تمام بخش‌های شهر، بدون هیچ تمایزی، از مناطق مختلف، در بی‌نظمی‌ای دوستانه آغاز به حرکت خواهند کرد... تا این‌که حکومت مکار و خیانت‌کار دیگر نتواند مانند همیشه به مردم پوزه‌بند زند و او را هم چون گله توسط رهبرانِ خودفروخته به حاکمان فریب داده و هدایت کند.» این است آن بیانیه مردم پاریس علیه قدرت چوپانی سران. این است آن رهائی‌خواهی در نا فرمانی [an-archique] که این شکل از دموکراسی به همراه خود می‌آورد.

«دموکراسی»، به معنایی که بخشاً از حوزه‌ی سیاست [حکومتی، دولتی] استقلال داشته باشد (استقلالی که به طور نمونه یکی از خواسته‌های طبقه سوم [Tiers-État] در انقلاب فرانسه بود و یا استقلالی که تفکیک قوا ایجاب می‌کند)، نام دیگر «مرگ خدا»ست. و این به معنای دوباره و به طور کامل به میدان بازی آمدن و مطرح شدن چستی «جهانی»ست که چونان فضای گردش معناها دریافت شود. معنا [sens] دیگر از آسمان فرود نمی‌آید، همچنان که بالا نیز نمی‌رود. وانگهی شاید هیچ‌گاه بدین صورت عمل نکرده باشد. اما این گونه نمایان شده است که معنا چنین مسیری را از بالا به پائین و بر عکس پیموده است. به هر حال امروز این موضوع خاتمه پیدا کرده است. معنا اکنون در میان ماست، خاتمه نمی‌یابد و به نتیجه نیز نمی‌رسد. معنا یعنی «ما»، زندگان ما و مردگان ما، کلمات ما و رفتارهای ما، آثار ما و احساسات ما. سیاستی که به طور کامل هم از مذهب جدا شده باشد و هم از برآمدن چیزی به نام «سرنوشت ملت، مردم یا میهن»، نمی‌تواند و نباید بار «معنا» را بر دوش گیرد. با این همه، سردرگمی [اختلال] پیرامون «دموکراسی» و همچنین «جمهوری» و «کمونیسم» چنین تصویری را ایجاد می‌کرد. امروزه اما، معنا به صورت دیگری بار خود را بر دوش می‌گیرد: در هنر، در دانش، در عشق، در جشن، در ورزش، در اندیشه، در... چه می‌دانم؟ سیاست باید خود را به منزله آن چه که تضمین‌کننده دسترسی به همه‌ی این میدان‌هاست درک نماید، اما در عین حال نیز مدعی نیرومند کردن آن‌ها نشود.

مرزبندی نقش‌ها و حوزه‌ها، بدون شک، کار بسیار دقیقی است. حتا بی‌نهایت سخت است. اما تمام تاریخ بازنمودهای مدرن از سیاست، در پرتو طیفی کامل از «توتالیتاریسم‌ها» تا «سوسیالیسم‌ها»، به سمت نشان‌دادن این موضوع رفته که هیچ چیز فوری‌تر از امید بستن به «سیاست» چون آنی که تمام معنا را تبیین کند وجود نداشته است. همه چیز، بدون شک، از سیاست می‌گذرد، اما هیچ چیز، نه در سیاست باز می‌ایستد و نه مسئولیت خود را به دست سیاست می‌سپارد. ما باید به چنین ناهمسانی [سیاست بیان‌گر تمام معنای چیزها نیست] که در درون خود «ما» انسان‌ها می‌باشد بی‌اندیشیم و آن را به کار بریم.

ژاک رانسیِر

ابتدا بگویم که مفهوم اصلی برای من همانا رهایی [رهایش] [Emancipation] است. با حرکت از این مفهوم است که من تلاش کرده‌ام

مفاهیم سیاست و دموکراسی را بازاندیشی کنم. اما پیش از هر چیز، این مفهوم رهایی بود که نزد من نقشی تعیین کننده بازی کرد، چون مستلزم به زیر سؤال بردن ضدیت‌هایی بود که طبق معمول برای سیاست حد و مرز می‌کشند. به طور نمونه، امر سیاست را علیه امر اجتماعی و یا امر خصوصی را در مقابل امر عمومی قرار می‌دهند. مفهوم رهایی در عین حال فاصله‌ی من را با گونه‌ای بینش آرنتی مشخص می‌کند، نگاهی که برتری اعمال سیاست و آزادی را با شکل‌های دست‌اندازیِ ضرورت اجتماعی در برابر هم می‌نهد. می‌دانیم که این نگاه بازیچه دست متفکران راست‌گرای ما [در فرانسه] برای داغ ننگ زدن به جنبش‌های اجتماعی شده است. رهایی یعنی عملِ نفیِ تقسیمِ مقدم بر تجربهِ *a priori* شکل‌های زندگی. رهایی، جنبشی است که در آن مردان و زنان قرار داده شده در دنیای خصوصی، تواناییِ خود را در ابراز نگاهی، سخنی و فکری همگانی اعلام می‌دارند. رهایی‌خواهی، ابتدا، با 9 زحمتکش شریفِ مورد اشاره‌ی ا.پ. توُمپسون [E.P. Thompson] آغاز می‌شود که در یکی از شب‌های مارس 1792 در میکرده‌ای در لندن دورهم جمع می‌شوند و دست به تأسیس انجمنی می‌زنند که بتواند اعضای نامحدودی را دربرگیرد و برای حق عموم در انتخاب نمایندگان خود در پارلمان [انگلیس] فعالیت کند. رهایی‌خواهی هم‌چنین در پاریس در سال‌های 1830 آغاز می‌شود، زمانی که کارگران، در ستیز با کارفرمایان خود، اعتصاب‌شان را نه به ابزار فشار گروهی از افراد بر روی فردی معین بلکه به عمل همگانی کارگران به مثابه کلیت کارگران تبدیل می‌کنند. رهایی‌خواهی را باز هم می‌توان زمانی مشاهده کرد که روزا پارکس [Rosa Parks]، در مونتگومری [Montgomery] به سال 1955، با نشستن روی نیمکتی خالی، اقدام شخصی خود را، در مقابله با توزیع نیمکت‌ها بر حسب رنگ پوست، تبدیل به تظاهراتی عمومی می‌کند. قلب رهایی‌خواهی در این است که شما توانائیِ تان را در حالی اعلام کنید که سیستم توزیع جایگاه‌های اجتماعی آن را برای شما منکر می‌شود، و این تواناییِ تان را چون هر نماینده‌ی عادی همه‌ی آنانی اعلام کنید که به‌سان شما قابلیت‌شان انکار می‌شود. رهایی‌خواهی ایده‌ای از جهان‌رواییِ سیاست را بنیاد می‌نهد، نه چون اجرای قانونی مشترک بین افراد بلکه چون فرایند ناهمسان‌سازی، یعنی فرایند برون رفتن، با توسل به هتک حرز، از موقعیتی احساسی، از جایگاهی در سامانِ دیدنی‌ها و گفتنی‌ها، در جریان توزیع مکان‌ها و زمان‌ها. با آغازیدن از این ناهمسان‌سازی من توانستم دموکراسی را چون توان‌مندیِ [قدرتِ] بی‌سهمان [sans-parts] مورد بررسی مجدد قرار دهم. دموکراسی چون توان‌مندیِ کسانی که نماینده‌ی هیچ گروهی، کارکردی یا مهارتی ویژه نیستند.

تا چه اندازه سخن گفتن از نهادینه کردن دموکراسی ناسازه گویی به شمار می‌رود؟

ژان- لوک نانسی

ناسازه‌گویی [oxymore] نیست اگر «دموکراسی» را به معنای شکل یا رژیم سیاسی در نظر گیریم. در شکلی مدام در حال تغییر، دموکراسی نیاز به مکث‌ها و نشانه‌های خود دارد. افزون بر این، نهادهایی وجود دارند که به‌طور ویژه دموکراتیک هستند، یعنی خود سیستم را زیر کنترل قرار می‌دهند و یا در درون آن موانعی ایجاد می‌کنند، مانند: شورای قانون اساسی، شوراها، کمیسیون‌ها و یا «مقاماتی» که مسئولیت نظارت بر احترام به اجرای برابری و عدالت در این یا آن بخش از جامعه را بر عهده دارند، به طور نمونه در دنیای رسانه‌ای و یا در شبکه‌ی اینترنت. به راستی، نهاد نیز می‌تواند بهترین پاسدار علیه خودسری و همه‌ی حقوق استثنایی باشد. اما هیچ نهادی را نمی‌توان چون معبدی دانست که برای همیشه به اصل حقیقی دموکراسی پناه داده باشد.

ژاک رانسیِر

ناسازه‌گویی، حداقل برای من در آغاز، ایده دموکراسی نمایندگی است. روش دموکراتیک آغازین در حقیقت قرعه کشی است. اما نمایندگی، در منطق خود، آشکارا اُلِیگارشیک است. سلطنت فئودالی و سپس سلطنت بورژوایی، هر دو به دور خود کسانی را جمع می‌کردند که از نیروهای اجتماعی چون اشرافیت، روحانیت و مالکیت «نمایندگی» کنند. دیر تر بود که نمایندگی به «نمایندگی مردم» در شکل سازشی که می‌شناسیم تبدیل شد. اما مقوله نهاد دموکراتیک نشان‌دهنده ناسازه [پارادُکس] و یا اگر بخواهیم نیرنگ خود سیاست است. دموکراسی، شکل قدرتی است که در خود هیچ مشروعیتی برای اعمال قدرت نمی‌پذیرد. این پارادُکس را نهادهای ما با خود دارند. البته می‌توان آن‌ها را دموکراتیک خواند اگر مراد از آن این باشد که چنین نهادهایی ملزم به ثبت نام هر کس برای شکل‌هایی از کارآمدی حداقل باشند. اما خود کارکرد دستگاه دولتی همواره سوی به پاک کردن رد پای این گونه شکل‌ها و تهی کردن آن‌ها از هر جوهری دارد. و از این روست که دموکراسی باید همیشه خود را از شکل دولتی، که عده‌ای همواره می‌خواهند در چنین شکلی آن را خلاصه کنند، جدا سازد. دموکراسی باید ارگان‌های ویژه‌ی خود را داشته باشد، متمایز از نهادهای نمایندگی و قدرت دولتی.

عبارت «دولت دموکراتیک» به واقع یک ناسازه‌گویی است. تنها کافی است که در این ترکیب جای سوژه و گزاره را با هم تغییر دهیم تا پربلماتیک بودن آن را دریابیم. آیا یک دموکراسی دولتی یا یک دموکراسی دولت‌مند تصویرپذیر است؟ اما آیا آن چه که به نهاد دولت رواست به هر نهادی نیز رواست؟ بازنمود روابط بین دموکراسی و نهاد تنها زیر نشان آشتی‌ناپذیری [antagonisme]، به شدت ساده‌انگارانه است. درست مانند این که یکی خود را در جوش و خروشی لحظه‌ای به نمایش گذارد، در حالی که دیگری، در یک ایستائی مرمین، همواره در سکون باقی ماند. پس ایجاب می‌کند که در برابر این نگاه پاسخی اولیه پیش نهیم. میان دموکراسی شورشی و نهاد پیوندی امکان‌پذیر است، هر آن‌گاه که قانون اساسی حق قیام را برای مردم به رسمیت شناسد، همان‌گونه که به طور استثنائی در قانون اساسی 1793 [انقلاب فرانسه] این حق به رسمیت شناخته شده است.

اما این کافی نیست. چون باز هم باید توجه کرد که مناسبات دموکراسی [شورشی] با جوش و خروش لحظه‌ای نیست. بدین سان که برای پاسداری از دخالت‌گری سیاسی مردم، این دموکراسی می‌تواند روی به نهادهایی آورد که هدفشان در زمان تشکیل، امکان‌پذیر ساختن این امر بوده است. از این رو، هنگام رخداد پریال [Prairial]، قیام مردم می‌تواند تکیه به انجمن‌های پاریسی نماید و مؤتانیارها [Montagnards]، که طرفداران ادامه انقلاب بودند، در []، مجلسی که به اشغال انجمن‌های مردمی درآمده و به مقر همیشگی آنان تبدیل شده بود، قیام اول پریال سال سوم [در سالنامه جدید انقلاب فرانسه برابر با 20 مه 1795] را به رأی گذارده و تصویب کردند. دموکراسی شورشی، بدین سان، می‌تواند بین زمان حال رخداد و گذشته رفت و آمدی ایجاد کند، به‌میزانی که در متن آن، نهادهای رهایی‌خواه و به‌همان اندازه نویددهنده‌ی آزادی با هم تلاقی می‌کنند. پس بنابراین، ضدیتی آشتی‌ناپذیر و سیستماتیک بین دموکراسی شورشی و نهادهای وجود ندارد، تا آن جا که این نهادها در ایجاد وضعیت عدم-سلطه کوشا باشند.

حال اگر مسأله را از سوی نهادسازی بنگریم، بسان بالا بغرنجی دیگر نمایان می‌شود. سن ژوست [Saint Just] را در نظر گیریم که در اثر خود به نام []، این ارگان‌ها و قوانین را رو در روی هم قرار می‌دهد، اولویت را به نهادها می‌دهد و به قوانین گمان ستمگری می‌زند. توجه کنیم که در این حالت، جمهوری باید از بافتی

نهادهای تشکیل شود، یعنی از گونه‌ای بنیاد اولیه برخوردار باشد که خود را هم از «دستگاه حکومتی» متمایز سازد و هم از قوانین. این نهاده‌ها، که فرجام‌شان برقراری پیوند میان شهروندان مرد و زن از راه $\square\square\square\square\square\square\square\square$ است، باید از پیش در شکل کلیتی پویا جمهوریت را چون اصل و اساس با خود داشته باشند. از سن‌ژوست به‌یاد سپاریم که توانست ویژگی نهاد را آشکار سازد. نهاد، که بیشتر زهدان [ماتریس] است تا چهارچوب، دارای بُعدی تخیلی و آینده‌نگر است و این توانایی انگیزه‌بخش سبب خلق رفتاری می‌شود که سمت و سویش همان رهایش اعلام می‌شود. و در این معناست که نهاد، یا به قول ژیل دولوز [Giles Deleuze] «سیستم آینده‌نگر»، در تعارض با قانون قرار می‌گیرد، در آن جا که دعوت به آزادی و آزادی‌های دیگر می‌کند. از این روست که دولوز نهاد را در مقابل قوانین قرار داده و چنین می‌گوید: «قانون یعنی محدودیت اعمال، یعنی نمونه‌ای ایجابی عمل». نکته‌ی آخر: آیا میان شورشگری و نهادسازی از جنبه زمان‌مندی قضایا ناسازگاری وجود دارد؟ به گفته مِرْلو پوُنْتی [Merleau-Ponty]، نهاد بُعدی ماندگار به تجربه می‌بخشد. اما این خصلت به معنای سکون نیست، بلکه زمانِ آفرندگی و نوآوری (به معنای برگسونی [Bergsonien] آن) را باید به واقع در بُعدی دیرپا درک نمود. حال، به بیانی می‌توان گفت که خصلت پیش‌بینانه نهاد بر دیرپایی عمل می‌کند، بدین گونه که بُعد دیرپائی، به جای مقاومت کردن در برابر تغییر، با توجه به پایداری نسبیش، تخته پرشی برای نوآفرینی و نوآوری می‌شود. اگر، همان‌گونه که برخی نظریه پردازان تصدیق می‌کنند، نهاد یکی از مقوله‌های جنبش باشد، پس این ارگان می‌تواند به آسانی خود را با زمان بندی دموکراتیک سازگار کند.

حال این «جنبش» چه اشکالی به خود می‌گیرد؟ اگر شما می‌پذیرید که به امر مقاومت و خلافت‌ورزی باید جایگاهی مرکزی داد، پس به نظر می‌رسد که رهایی نزد شما گاه جنبشی پیوسته است و گاه تلاشی گسسته و همراه با ایست.

ژاک رانسیر

من اطمینان ندارم که می‌بایست این دو جنبش [پیوسته و گسسته] را در برابر هم قرار داد. به هر حال، من به سهم خودم بر این نکته تأکید کردم که رهایی، به معنی واقعی کلمه، تغییر در بدن و اندیشه بود که با اندک تغییر در رفتارهای پیش‌پاافتاده آغاز شد. این رهایی، نزد گَوْنی [Gauny] [در کتاب رانسیر: $\square\square\square\square\square\square\square\square$]، با نگاه کارگر نصاب پارکت آغاز می‌شود [Le Philosophe Plébicien].

که کار بازوان را فراموش می‌کند و محل کار خود را به فضای تمرین با نگاهی زیباشناسیک و بی چشم‌داشت تبدیل می‌کند. و در ادامه، گوئی دست به ایجاد ضد-اقتصادی خانگی می‌زند که امکان گریز از فشارهای جسمی و فکری سلطه را فرام سازد. باز همین رهایی را نزد ژاکوتو [Jacotot] [در کتاب رانسیرِ موسوم به آموزگار نادان : Le maître ignorant] مشاهده می‌کنیم، در آن جا که فرد بی‌سواد، با دقت تمام و کلمه به کلمه، دست به مطالعه رابطه‌ی بین دعائی که از حفظ است و متنی که به او نشان داده‌اند، می‌زند. رهایی، در خود، به معنای ایجاد گونه‌ای تداوم است، تداوم در گسست از منطق بازتولید، چون مارپیچی که با دور شدن از مرکز خود شکل می‌گیرد. آن چه که گسسته است، برآمدن‌های جمعی قدرت انسان‌های رهایی‌یافته است. ژاکوتو در 1789 [انقلاب فرانسه] و گوئی در [انقلاب] 1830، هر دو بیست ساله بودند. استرانی‌رهای خواهانه‌ی فردی آن‌ها به این دلیل امکان‌پذیر شد که روزهای انقلابی [در 1789 و 1830] به شدت چشمانداز ممکنات را تغییر دادند. و این نوآوری‌ها، به نوبه‌ی خود، انسان‌هایی می‌سازند که قادر به ایجاد نوآوری‌های جمعی دیگری می‌شوند.

با به شمار آوردن تاریخ‌های یگانه، از هم‌آواییِ دو گونه تاریخ، یکی چون فرایند تحولی ضروری و دیگری چون روایتِ تلفیقیِ تسلسلِ علت و معلول، خارج می‌شویم. تاریخ دموکراسی، بدین‌سان، می‌تواند نیروی هتک حرز و تابندگی لحظه‌های قدرت مردم باشد، می‌تواند دگرگونی‌های برآمده از این لحظه‌ها در چشماندازی نمایان و ممکن باشد، می‌تواند اشکال خاطرات برانگیخته توسط این لحظه‌ها باشد و سرانجام می‌تواند شکل پراش [diffraction] تابش این لحظه‌ها در دریافته‌ها و روش‌های نوین باشد. اما اگر از سویی دیگر بنگریم، تاریخ دموکراسی می‌تواند دگرگونیِ بهمن‌وار در زندگی یک فرد یا یک گروه اجتماعی باشد، می‌تواند روشی باشد که بند و بست‌های واقعی و نمادین تعیین‌کننده‌ی یک انقیاد را بر ملا سازد و بالاخره می‌تواند همه‌ی امکانات بالقوه دنیاهایی متفاوت باشد که سرپیچی‌ها از آن قیدوبندها را طرح ریزی می‌کند. از این روست که در [کتاب] [La Nuit des prolétaires]، من سعی کردم چشمانداز آن چه که می‌توان «رهایی کارگران» نام گذارد را ترسیم کنم. و این را از مسیر سرنوشت تعداد کمی از پرولترها نشان دادم. کسانی که در مقابله با اشکال مختلف زور و سلطه و همچنین در برابر نویدهای اوتوپیک قادر شدند در جریان تلاقی‌ها و تجانس‌های خود، هم شکل متفاوتی از زندگی فردی ایجاد نمایند و هم در عین حال تصویری از تجمع کارگری رهایی‌یافته ارائه دهند. در همان زمان نوشتم که این

تاریخ یک نسل است، اما نه به معنای یک گروه سنی بلکه به مفهوم پیکربندیِ مسیرهای یگانه، نیمه واقعی و نیمه آرمانی، تحت تأثیر گشایشی انقلابی و ممکن. چنین تاریخ‌هایی تبیین‌کننده هیچ تسلسل سببی از علت‌ها و معلول‌ها نیستند. این تاریخ‌ها بدیل‌هایی ممکن می‌سازند، با پیکربندی دیگری سوای آن چه که ما برای زمان حال در نظر داریم.

میگوئل ابرینسور

من هم فکر می‌کنم که به جای طرح بدیلی در برابر دو جنبش پیوسته و گسسته، صحیح تر این است که تاریخ رهایی‌خواهی را برخاسته به طور هم‌زمان از دو مُدل دریا بیم. این تاریخ از یکسو، بنا بر هدف‌هایش، به‌طور گسسته ناپذیری پیوسته است اما از سوی دیگر، بنا بر شیوه‌ی تظاهراتش، گسسته می‌باشد. پس موضوع بر سر کُمونزته سیاسی در حال شدنی است که سمت و سو به برابری و عدم سلطه دارد. من تاریخ آزادی را زیر نشانِ ناپیوستگی می‌اندیشم، با برآمدهایی لحظه‌ای و نیرومند در بتن دوران‌هایی طولانی، یکنواخت و کسل کننده. این برآمدهای لحظه‌ای عبات‌اند از اختراع دموکراسی یونانی، جمهوری روم، جمهوری‌های ایتالیائی در سده‌های میانی و انقلاب‌های بزرگِ عصر مدرن. سن‌روست این لحظه‌های تأثیرگذار بر تاریخ را، با این سرنوشت که زیر نام‌هایی دیگر و طرح‌هایی دیگر دوباره از سر گرفته و فعال می‌شوند، به طور با شکوهی «پیامبری‌های آزادی» می‌خواند و مورد تأکید قرار می‌دهد. اما تاریخ بغرنج و شوریده دموکراسی باید هم رخداد‌های بزرگ و هم رخداد‌های کوچک‌تر را در نظر گیرد. به عبارت دیگر باید تنوعی بیشمار از کُنش‌های مقاومتی و شورشی در دوران‌هایی به ظاهر «آرام» و تحت فرمان‌روائی نظم دولتی را مورد نظر قرار دهیم، چون با نگاهی به آرشیوهای تاریخی متوجه می‌شویم که «اوضاع نا آرام»، در زیر و نهان اما به صورتی پایدار، همواره در حال دسیسه‌چینی^[۱] اند. از این روست که ژان نیکولا [Jean Nicolas] در کتاب زیبای خود به نام *مقاومت و سرنگونی* 1661-1789 می‌نویسد: «در بین سال‌های 1660 و 1789، جامعه‌ی فرانسوی با آهنگی نابرابر در آرامش به سر می‌برد، اما همیشه همراه با لرزش‌هایی بیش و کم پیاپی.»

ژان- لوک نانسی

اندیشیدن به دموکراسی با واژه‌های «جنبش» و «رهایی»، چون «جنبش رهایی»، کار آسانی نیست. «رهائی»، بی‌تردید، واژه‌ی بزرگ دیگری است که «دموکراسی» را بر بنیادِ ابهام‌اگیز چندکاره‌ای [Polyvalence]

قرار می‌دهد. پرسش این است: رهایی از چی؟ از کی؟ از خدایان و جباران، خوب قابل فهم است، اما اینان از بازگشتن باز نمی‌استند! خدایان نمایه‌هایی [آواتارهایی] [Avatars] فراوان دارند! چه کسانی و چه چیزی بر ما ستم روا می‌دارند و ما را به سوی بت‌پرستی و خرافه‌پرستی می‌رانند؟ رهایی از اسارت؟ از استثمار؟ از رنج روحی و جسمی؟ ما می‌دانیم چگونه خود را اسیر سیستم‌های تمام و کمال کنیم، ما از استثمار طبیعت توسط خودمان رنج می‌کشیم و سرانجام ما بسیار کم می‌دانیم چگونه باید امور بهداشت جمعیت را اداره کرد؛ جمعیتی که بیمار است، بخش کلانش از گرسنگی و کمبود مراقبت و بخش دیگرش از فزونی تغذیه و مراقبت. رهایی واژه ایست که از حقوق برده‌داری و سپس از حقوق قدرت والدین [حق ابوین] به ارث رسیده است. شاید این عبارت دیگر برای ما مناسب نباشد. ما انسان‌هایی بی ارباب و پدر هستیم. بیشتر شاید موضوع بر سر اختراع کردن، ایجاد کردن... باشد.

در این میان، شما جنبش مه 1968 را در کجا قرار می‌دهید؟

ژان- لوک نانسی

ورای نوع مُدل اجتماعی در فرانسه که به طور ویژه‌ای منجمد باقی مانده بود، ورای برداشت از مبارزه سیاسی در این کشور که تا زمان استقلال الجزایر تحولی نکرده بود، مه 68 به راستی نخستین لحظه شکل‌گیری بحرانی بود که نه به یک چشم‌انداز بلکه برعکس یا به خوارشمردن آن و یا به امکان‌ناپذیری «چشم‌اندازهای» جدید، طرح‌های جدید، برنامه‌ها و پروژه‌ها برای آینده راه می‌برد. مه 68 فقط خواسته‌ی زمان حال را اعلام می‌کرد، هم علیه گذشته (چون به قول رُنه شار [René Char] و هانا آرنه [Hannah Arendt] وصیت‌نامه‌ای در کار نیست) و هم علیه آینده (که به نقل از ژاک دریدا [Jacques Derrida] باید چون حالِ آینده، حال پرتاب‌شده به آینده، فکر شود). خواسته‌ی زمان حال در مه 68 چه پرسش‌هایی داشت؟ این پرسش که در رابطه با «اینجا و اکنون» ما چه می‌گوئیم؟ این که ما چه هستیم و نه این که پدران ما چه بودند یا فرزندان ما چه خواهند شد؟ این که چیست معنای زندگی، بی آن که همیشه از آسمان یا از آینده نشان سلحشوری گرفته باشد؟ در نهایت حتا می‌توان گفت که مه 68 علیه «معنا» [sens] اعلام وجود کرد، کمی به روش فروید [Freud] که خودپرسی درباره‌ی معنای زندگی را، از پیش، روان نثراندی [nevrose] می‌دانست. مه 68 علیه «معنا» بود اما در دفاع از زندگی، دفاع از وجود [existence] و از هستیِ ما چون تنها «معنا». حال، چه بدانیم یا ندانیم، این خواسته را «دموکراسی» نیز با خود همراه

داشته است. (خواسته‌ای که من با جسارت از خود می‌پرسم آیا تلاقی با آن، گهگاه در دیگر دوران‌ها یا فرهنگ‌ها بهتر انجام نگرفته است...).

ژاک رانسیِر

رخدادهای 68 به طور مسلم معنای واحدی ندارند. جنبه‌های غالب این جنبش، از دید من، عبارت‌اند از زیر سؤال بردن جبرباوری تاریخی [déterminisme historique] و اعلام آن چه که «دموکراسی»، اگر واژه را جدی گیریم، می‌تواند معنا داشته باشد. ما از یاد برده‌ایم که مه 68 نابهنگامی ویژه‌ای را بازنمایی کرد. بدون تردید، زمینه‌ی انقلاب فرهنگی چین و مبارزه‌ی ضد-امپریالیستی در توانائی‌های مبارزاتی جوانان در فرانسه و همچنین در ایلات متحده آمریکا، در آلمان و یا در ژاپن نقش داشته‌اند. اما جامعه‌ی فرانسه در آستانه‌ی 68 خود را با واژه‌های رفرمیسم پیروزمند می‌شناساند: ادغام طبقه کارگر در جامعه‌ی مصرفی، نسل نوین دانشجویی رها یافته از ایدئولوژی‌های گذشته، چهره‌ی جدید سرمایه‌داری، نقش گردانندگان مدرنیست و غیره. این‌ها همه در عرض چند روز توسط سیر مارپیچی جنبشی که در آغاز بسیار محدود بود جارو می‌شوند. اگر این جنبش یک سناریوی انقلابی به صحنه می‌آورد، این را خارج از زمان‌بندی ویژه خود و زیر نشان جدایی میان آوانگارد حقوقی (حزب طبقه کارگر) و نیروی محرکه برآمده از خود رخداد انجام می‌دهد. بیش از نمونه‌های انقلاب مارکسیستی، رشد و توسعه جنبش 68 یادآور قیام‌های جمهوری‌خواهی سده‌ی نوزدهم و خصوصیات آن‌ها می‌باشد: مشروعیت‌زدایی کامل از قدرت دولتی که به تمام جامعه انتقال می‌یابد، آشکار نمودن خودکامگی و بیهودگی سلسله مراتب از یکسو و توانایی‌های نوآفرینی انسان‌های عادی از سوی دیگر. جنبش مه 68 اعلام می‌کرد که نیازی به اُتوریت نیست، نیازی به سلسله‌مراتب نیست و دنیا را می‌توان به طور کامل بدون همه‌ی این‌ها ساخت. این آن چیزی بود که همه هم‌زمان و به تقریب در همه جا کشف می‌کردند. اما امروزه، آلترناتیوهای ساده (چون جنبش کارگری مطالباتی در برابر و به جای شور رهایی‌خواهانه جوانان) آزمون دموکراتیک رادیکال مه 68 را پوشانیده‌اند.

میگوئل ابرنسور

برای نسل من، مه 68 نقش یک برون‌ریزی [catharsis] را نسبت به سال‌های سیاه و شوم جنگ الجزایر ایفا کرد. این گونه به نظر می‌رسید که سرانجام ما توانستیم از مسأله شکنجه [که در جنگ استعماری توسط ارتش فرانسه در الجزیره اعمال شد] و به قول ویدال ناکه

[Vidal-Naquet] این «سرطان دموکراسی» کمی فاصله بگیریم. مه 68 یک شادمانی بود، شادمانی از بازیافتن توانایی عمل متحد و مشترک، از آزمون نوین «بی‌نظمیِ دوستانه»، از همگانی‌شدن اظهار نظر عموم، از شنیدن افشاگری علیه «فرومایگان استالینی» در ملاء عام. مه 68 اعتصاب کارگری باشکوهی بود و به همه‌ی کسانی که تمایل به فراموشی داشتند یادآوری می‌کرد که مردم در زیر سلطه‌ی سرمایه‌داری به سر می‌برند، مسأله‌ی محو آن در برابر ما قرار دارد و بنابراین نمی‌توان از آن صرف نظر کرد. با این حال، مه 68 پدیداری بغرنج و مرکب بود. در حقیقت در این جنبش همزیستی چند جریان را مشاهده می‌کردیم: از یکسو نئو بلشویسم و حتا نئو استالینیسم، سلطه‌ی سازمان‌های بوروکراتیک که بیشتر مبتلا به کیش رهبر کل و همه جا حاضر بودند و از سوی دیگر و همزمان وجود یک جریان نیرومند ضد- بوروکراتیک که بین دموکراسی رادیکال و آن چه که در آن زمان «خودگردانی» نام داشت در نوسان بود. دو سنت انقلابی همزیستی می‌کردند: سنت ژاکوبین [Jacobin] یا دقیق‌تر بگوئیم ژاکوبین- لنینیست و سنت کمونالیست [برخاسته از کمون]. این دو، در جنبش مه 68، در کنار سازمان‌های ترسکیستی، مائوئیستی و 22 ۰۰۰۰ حضور داشتند. در این چشم‌انداز، باید دید تا کجا کمیته‌های عمل، به معنایی قابل قیاس با انجمن‌های انقلاب 1848، موفق به نقدی رهایی‌خواهانه از شکل حزبی می‌شوند. یکی از درس‌های مه 68، که زود از یاد می‌رود، تأکید این جنبش بر ضرورت نقدی نوآورانه بر احزاب سیاسی با گام نهادن بر رد پای سیمون ویل [Simone Weil] است، زمانی که او در مجله ۰۰۰۰ ترسکیستی مورد علاقه آندره بروتون [André Breton] مقاله می‌نوشت و به طور مشخص نوشتاری زیر عنوان ۰۰۰۰ ۰۰۰۰۰۰ به رشته تحریر درآورد. درس دیگر این است که دموکراسی پارلمانی دشمن خطرناک دموکراسی حقیقی است و دلیل آن نیز این است که به عنوان نمونه پس از انتخابات مجلس ملی فرانسه در ژوئن 1968، سیلاب دموکراتیک بی‌درنگ به بستر خود بازمی‌گردد و جنبش مه 68 خاتمه پیدا می‌کند.

نزد شما سه نفر، همه چیز سیاسی نیست. با این حال، میان شما تفاوت‌هایی در چگونگی تبیین دموکراسی وجود دارند، حتا نسبت به درک از سیاست. امروزه، در معنایی که شما از دموکراسی به دست می‌دهید در کجا می‌توانید آزمونی دموکراتیک و یا اعلام موضعی دموکراتیک و اثباتی نشان دهید؟

میگوئل ابرینسور

هر جا که عوامل اجتماعی و سیاسی اراده کنند و «امور خود را خود

در دست گیرند» و خود علیه ناپذیرفتنی‌ها مبارزه کنند، با آزمونی دموکراتیک سر و کار داریم، تا آن جا که این مبارزات از زیر سلطه رهبری‌های بورکراتیک رها شده باشند. می‌توان اشاره کرد به جنبش مهاجران بی-برگه [اقامت]، به کمک‌های خودجوش و بیشتر انجمنی به مهاجران از جمله در کاله [شهری در شمال فرانسه در ساحل مانش و هم مرز دریایی با انگلستان]، به مبارزه برای مسکن و سرانجام به آغاز نافرمانی‌های مدنی. این آزمون دو وظیفه را بر ما تحمیل می‌کند. یکی، هم‌چون کارهای لوئی ژانوور [Louis Janover]، افشاگریِ هوش‌مندانه، به‌ویژه با توجه به بازگشت نئوبلشویسم، علیه پدیدارهایی با ظاهر دروغینِ اعتراضی است و دیگری، فرای تضاد ساده میان توتالیتاریسم/دموکراسی، تحلیل انتقادی از استحاله‌ی دموکراسی و انحراف آن به سمت اولیگارش‌های خودکامه می‌باشد. بنابراین، در سه جهت باید کار کنیم : یکم، نقد دموکراسیِ نمایندگی، دوم، نقد دولت قانون‌مند که در پوشش پای‌بندی به مقررات [فرمالیسم] حاضر به ادغام همه چیزها حتا شکنجه است و سوم، نقد مستعمره کردنِ زندگی روزانه. دموکراسی باید خصلت خود را در گسست از سلطه بازیابد.

ژاک رانسیِر

به نظر من امروز عوامل دموکراسی را می‌توان در دو شکل اصلی تمیز داد. از یکسو، در شکل امتناع از جدا کردن انسان‌های این جا از انسان‌های جای دیگر، بنابراین در شکل مبارزه علیه قوانین شریrane و همه‌ی شیوه‌های سرکوبی که در عمل مردمانی درجه دو می‌سازند. از سوی دیگر، در شکل تلاش‌های فراوان جهت زنده نگهداشتن انجمن‌ها، نهادهای اطلاعاتی، فوروم‌های بحث یا کارگاه‌های سازندگی، خارج از مُدل‌های سلسله‌مراتبی و کالائی. این دو شکل دموکراسی در عین حال ریسک‌ها و محدودیت‌های خود را دارند. از یک سو، ریسکی وجود دارد که «سهمِ بی‌سهمان» تبدیل به مبارزه علیه طردشدگی [exclusion] شود، خطری که مبارزه را بیشتر با حرکت از «دیگری» بنا بر محرومیت‌هایش در نظر می‌گیرد تا با حرکت از «هر کس» بنا بر توانائی‌هایش. از سوی دیگر، ریسک دومی وجود دارد که درک معنای سیاسی کلیِ دموکراسی و درک کلیِ استواری و پیوستگیِ بی‌سابقه‌ی حکومت‌های الیگارشیک را از دست بدهیم. از این رو، من امروز اعتقاد دارم که، چون یک ضرورت، رادیکالیت‌ی دموکراتیکِ قدرت هر کس، هم در بیان نظری و در هم پیامدهای عملی، دوباره باید مطرح شود. در این رابطه، من باز هم فکر می‌کنم که امروزه باید سنت نقد را دوباره بازبینی کنیم و هر

آن چه که بسیاری از شکل‌های افشاگریِ سیستم حاکم به واقع از خود منطق سیستم حاکم وام می‌گیرند را به زیر پرسش بریم.

ژان- لوک نانسی

این تمایزی که به تصدیق من بین سیاست دموکراتیک و «دموکراسی» چون نام یا بگوئیم چون آنی که هر چیز را بتوان «در آن گنجاند» وجود دارد، من سعی کردم ارزش آن را برای گشایش چرخشی بزرگ در انسان‌شناسی و اگر بتوان گفت در متافیزیک بالا ببرم. پهنه‌ی سیاسی که از راه آن همه چیز باید بگذرد، اما هیچ چیز نیز نمی‌تواند به تحقق رسد، امکان دسترسی به پهنه‌هایی دیگر می‌دهد که در آن‌ها تحقق در زمان حال، اگر به‌توان چنین گفت، وجود دارد. از این دست می‌باشند هنر، عشق، اندیشه و حتا دانش در اقدامی ناب که به انجام می‌رسند، این همه در مدت زمانی نه شاید دراز و یا متفاوت از مدت زمان انتظارها، پیش‌بینی‌ها و غیره. تمام «معنا» چنین است: معنای حس‌پذیر، شور، حس‌انیت، احساس، حس‌پذیری، معنای یک «ایده» یا یک واژه، معنای یک دیدار که به تحقق می‌رسند. یک سرود، یک اشاره، یک دم و شاید یک اثر... این‌ها همه تا بی‌نهایت در پایان‌پذیری خود و یا حتا در پرداخت نهایی خود به انجام می‌رسند اما نه با زور و جبر. این‌ها را ما از نظر دور می‌داریم و در نتیجه آسیب‌پذیری ما نیز از همین است، زیرا در کمین سیاستی نشسته ایم که ما را به منزلگه نهائی رهنمون سازد. در این رابطه، ما نیاز داریم درک کنیم که چگونه این ذرات گاه به تقریب نامحسوس از معنا می‌توانند در میان «ما» آمد و شدی داشته باشند.

اگر ما بتوانیم دو شیوه‌ی مرزبندی و درهم‌آمیختگی را به درستی انجام دهیم (سیاست همه چیز نیست اما باید بتواند مراقب همه چیز باشد، در حالی که هیچ چیز دیگر همه چیز نیست و در این جا است که باز هم باید بسیار با دقت عمل کرد)، آن هنگام شاید موفق شویم به سوی آن چه که «دموکراسی» برای ما معنا دارد، معنایی که شاید چیزی بیش از یک تحول کامل «تمدن» نباشد، پیشروی کنیم. این امر نیز بدون دست زدن هم به نظم اقتصادی و هم به نظم فنی - علمی پیش نخواهد رفت.

حال مقوله‌های اصلی دموکراسی چون آزادی، برابری، همبستگی و عدالت میدان عمل متافیزیکی قابل ملاحظه‌ای پیدا کرده‌اند و چون اموری آشکار مورد نظر قرار می‌گیرند. از آن جمله است، بنا بر تعریف هر کدام، آزادی هر کس در محدوده‌ی آزادی دیگران، برابری، برادری یا

همبستگی همه و سرانجام عدالت برای همه... تمام این‌ها را «دموکراسی» با اعتبار «رهایی‌خواهانه» اش می‌پوشاند. گوئی از پیش می‌دانیم که «هر کس» و «همه» یعنی چه، که یک «فرد» یا یک «شخص»... کجا آغاز و کجا ختم می‌شود. به راستی ما در این جا، بدون توجه از نزدیک، یک گونه هستی‌شناسی فردی منفک از همه چیز و تقسیم‌ناپذیر در این جدایش را به کار گرفته‌ایم و با حرکت از آن پرسشی را ضروری کردیم: چگونه فردیت‌ها می‌توانند مجتمع شوند؟

اما ما پی نبردیم که «فرد» پیش‌انگاری آسیب‌پذیر و نا پایدار است. ما نفهمیدیم زیرا این «فرد» در زمانی شکل گرفت که تمدن دست به گزینشی اساسی زد. تمدنی که ارجاع به نشانه‌هایی مشخص نموداد (سلسله‌مراتب، فرمان‌بری، شکل‌های گوناگون کُمونته) بلکه نا آگاهانه دست به انتخاب ارزشی ارجاع‌پذیر می‌زد. ارزشی که از پیش داده‌شده نبود اما می‌بایست تولید شود و سنجش‌پذیر باشد: ارزش ثروت و نوآوری (سرعت، نیرو، دقت) چون دو چیز پیوسته در بی‌خبری از هم، چون توانائی‌های نامحدود در خود- توسعه‌گی و تولید، این را بعدها «کاپیتالیسم» و «تکنیک» خواندند.

بدین‌سان آزادی، برابری و غیره، از ابتدا و بی‌تردید، خصلت‌های سوژه‌ای مولد ارزش بوده‌اند، سوژه‌ای که خود تبدیل به ارزش شده است. «فرد» مجرد چیزی نیست جز تصویری در اصل بسیار آشفته از عامل چنین فرایندی: (دوباره) سرمایه‌گذاری بی‌نهایت هم در ثروت و هم در کاردانی. پول، ترانزیستورها، مواد پلاستیکی یا نیمه هادی‌ها [رسانا]، سرعت‌ها و نیروها همه آزاد و با هم برابر و هم‌بسته‌اند. و اما عدالت به‌واقع چیزی نیست جز خود این فرایند... در بیانی دیگر، «دموکراسی» ما را به تمامی این انتخاب ژرف تمدن باز می‌گرداند: آیا ما خواهیم توانست به غیر از ارزش تعویض‌پذیر و خود- توسعه‌گی پول، دقت، سرعت یا فرد مجرد... چیزی دیگر وارد میدان کنیم؟

یادداشت‌ها

1: دولت، در هر جای این نوشتار، معادل État (فرانسوی)، State (انگلیسی) و Staat (آلمانی) است. شامل سه قوای اجرایی، قضایی و قانون‌گذاری، با حکومت اشتباه نشود که معادل خارجی آن نزد ما Gouvernement است.

2: تریلاترال: Trilatérale: کمیونی بین‌المللی متشکل از

کارپردازان، سیاسیون، تصمیم‌گیرندگان و «روشنفکران» جهان سرمایه‌داری، از اروپای غربی، آمریکای شمالی و آسیای شرقی برای هم‌فکری، در سال 1973 تشکیل می‌شود.

چشم‌انداز سکولاریسم و لائسیسم در ایران؟ منوچهر صالحی

منوچهر صالحی

چشم‌انداز سکولاریسم و لائسیسم در ایران؟

تبارشناسی لائسیته [1]

در یونان باستان واژه «لایکُس» [2] در برگیرنده کسانی بود که به توده تهیدست تعلق داشتند. در زبان لاتین این واژه به «لایکوس» [3] دگرگون شد و پس از آن که مسیحیت دین رسمی امپراتوری روم شد، این واژه به ضد واژه «کلریکوس» [4] بدل گشت که به معنی «روحانیت» است. به این ترتیب هر کسی که جزئی از «روحانیت» نبود، «لایکوس» نامیده می‌شد. در سده‌های میانه که کلیسای کاتولیک توانست سلطه سیاسی خود را در سراسر اروپای غربی گسترش دهد، برخی واژه «لایکوس» را در مورد کسانی به‌کار گرفتند که بی‌سواد بودند، زیرا در آن زمان فقط کودکان بازرگانان شهرنشین و اشرافیتی که وارث رهبری دیوان‌سالاری دولتی بود، از توانائی پرداخت مخارج مدارس برخوردار بودند که به کلیسای کاتولیک تعلق داشتند. همان‌گونه که در نوشتارهای پیشین یادآور شدیم، در زبان آلمانی واژه «لایه» [5] هنوز در همین معنی به‌کار گرفته می‌شود، یعنی هر کسی را که در حوزه‌ای از تخصص عملی و نظری بی‌بهره است، «لایه»، یعنی فردی ناوارد می‌نامند.

پس از فروپاشی امپراتوری روم غربی به تدریج دولتهای نوپا در اروپای غربی به‌وجود آمدند که چون مشروعیت خود را باید از کلیسای کاتولیک دریافت می‌کردند، در نتیجه کلیسا توانست به‌مثابه یگانه قانون بازمانده از آن امپراتوری دولتهای خُرد اروپای غربی را به خود وابسته کند. هم‌گام با رشد دانشهای مدرن در دوران رنسانس

زمینه برای پیدایش جنبش «روشنگری» در اروپا هموار گشت و هر چه علوم تجربی بیشتر شکفتند، با همان شتاب نیز اندیشه‌های ضد باورهای دینی زاده گشتند، زیرا داستان خلقت جهان که در تورات نقل شده است، در تضاد آشکار با دستاوردهای دانشهای مدرن قرار دارد. از آنجا که کلیسای کاتولیک دستاوردهای علوم مدرن را نفی می‌کرد، در نتیجه جنبش دانش‌گرایی از همان آغاز پیدایش خویش به جنبشی ضد کلیسائی بدل گشت.

در همین دوران نیز جنبش «رفرماسیون» [6] به مثابه جنبش ضد کلیسای کاتولیک در برخی از سرزمین‌های اروپائی زاده شد. در آلمان جنبش رفرماسیون در سال ۱۵۱۷ با کوشش مارتین لوتر [7] و در سوئیس و فرانسه با تلاش یوهانس کالوین [8] آغاز شد. لوتر کتاب مقدس را به زبان آلمانی ترجمه و چاپ کرد. انتشار کتاب مقدس به زبان آلمانی سبب فراگیر شدن جنبش رفرماسیون در شاهزاده‌نشین‌های شمال آلمان شد. در عوض شاهزاده‌نشین‌های جنوب آلمان کم و بیش به کلیسای کاتولیک وفادار ماندند. پس از چندی این وضعیت سبب آغاز جنگ‌های ۳۰ ساله در آلمان و اروپا گشت. در انگلستان در سال ۱۵۳۱ اختلاف هانری هشتم [9] با کلیسای کاتولیک سبب پیدایش کلیسای آنگلیکان [10] شد، یعنی کلیسای انگلستان به جای پیروی از پاپ، پیروی از شاه انگلستان را پذیرفت. همچنین در هنگام برگزاری مراسم دینی در کلیساها زبان انگلیسی جانشین زبان لاتین گشت و تورات و انجیل نیز به زبان انگلیسی برگردانده شدند.

در فرانسه اما حکومت سلطنتی به کلیسای کاتولیک وفادار ماند و با کمک پاپ توانست جنبش «ضد رفرماسیون» را به وجود آورد تا بهتر بتوان هر گونه نوآوری در حوزه دین و سیاست را مرعوب کرد. سرکوب شدید پیروان رفرماسیون در فرانسه سبب شد تا جنبش اصلاح دینی نتواند در این کشور از رشد چندانی برخوردار گردد. حتی پس از پیروزی انقلاب کبیر فرانسه کلیسای کاتولیک بارها دشمنی خود را با شعارهای این انقلاب که عبارت بودند از «آزادی، برابری و برادری» آشکار ساخت، زیرا بنا بر باورهای دینی هرگز انسان دین‌گرا نمی‌تواند انسانی آزاد باشد و بلکه باید کورکورانه از فرامین کتاب‌های مقدس پیروی کند. همچنین کلیسای کاتولیک فرانسه مخالف برابر حقوقی همه ادیان در این کشور بود. پاپ پیوس هفتم [11] در سال ۱۸۶۴ در توجیه این باور نوشت «از آنجا که بدون توفیر نهادن، به همه ادیان حقوق برابری داده شده است، در نتیجه جای آزادی و خطا عوض می‌شود.» پاپ پیوس نهم [12] که چند دهه دیرتر زیست، از این هم

فرا تر رفت و به لعنت مدارس دولتی پرداخت و مدعی شد که فقط حاضر به پذیرش دین کاتولیک به مثابه دین دولتی است.

پس از شکست ارتش ناپلئون در ۱۸۱۵ در واترلو [13] که سبب دستگیری و تبعید او به آفریقا گشت، در فرانسه سلطنت خانواده بوربون [14] دوباره بازسازی شد و کلیسای کاتولیک که تا پیش از پیروزی انقلاب متحد سلطنت و شریک در قدرت سیاسی بود، کوشید آب رفته را به جوی بازگرداند. در تعارض با این تلاشها به تدریج جنبشی در فرانسه پدید آمد که هدف آن محدود ساختن حوزه فعالیت روحانیت در کلیساها و نهادهای دولتی بود، یعنی روحانیت نباید در اموری که بیرون از حوزه و قلمرو دین قرار داشتند، دخالت می‌کرد. از آنجا که در امپراتوری روم هر چیزی را که منشاء غیر روحانی و غیرمعنوی داشت، لایکوس می‌نامیدند، هواداران جنبشی که مخالف دخالت روحانیت مسیحی در نهادهای دولتی بود، پس از چندی خود را لائیسیت و جنبش خود را لائیسیت نامیدند. در آن سده لائیسیم از یک سو به معنای جدائی دولت از کلیسا (دین) و از سوی دیگر به مفهوم بی‌طرفی دولت در برابر ادیان به کار گرفته شد. از آنجا که دولت لائیسیتی باید نسبت به ادیان شهروندان خود بی‌طرف می‌بود، پس نمی‌توانست دارای مواضع ضد دینی باشد، بلکه دولت لائیک باید در برابر هواداران و مخالفان دین نیز موضعی بی‌طرفانه می‌داشت و از یکسو نباید از پیروان دین هواداری می‌کرد و از سوی دیگر نباید پشتیبان تبلیغات ضد دینی مخالفان دین می‌بود اما با پیدایش اتحاد جماهیر شوروی در روسیه نخستین دولت خداناباور [15] پا به عرصه تاریخ نهاد. چنین دولتی را نمی‌توان دولت لائیک نامید، زیرا نه فقط در برابر ادیان بی‌طرف نبود، بلکه مخالف سفت و سخت بی‌خدایان و دین ناباوران نیز بود. برخلاف دولت خداناباور، دولت لائیک دشمن ادیان نیست و بلکه دولتی است که باید در برابر جهان‌بینی‌های دینی و غیردینی بی‌طرف باشد، آن هم به این دلیل که خدا باوری و یا خداناباوری شهروندان نباید بر تصمیمات نهادهای دولتی و همچنین سیستم قضائی و آموزش و پرورش تأثیر نهد.

هر چند دولت لائیک در برابر ادیان بی‌طرف است، اما دولتی است ضد روحانیت، زیرا دولت لائیک از بطن مبارزه مردم فرانسه برای محدود ساختن نقش روحانیت در سیاست روئید. همچنین در روند این مبارزه در کشورهای اروپائی و به‌ویژه در فرانسه، جنبش لائیسیت هیچ‌گاه به مخالفت با ادیان و به‌ویژه با مسیحیت پرداخت. با این حال چون دولت لائیک مخالف کمک‌های دولتی به نهادهای دینی است، در نتیجه

هزینه این نهادها را باید کسانی بپردازند که پیرو ادیان و دین باورند. دیگر آن که دولت لائیک در برابر ادیان بی‌طرف است، یعنی چون هیچ دینی را به مثابه دین رسمی و دولتی نمی‌پذیرد، پس بنا بر قانون اساسی دولت‌های لائیک باید همه ادیان از حقوق برابری برخوردار باشند. به‌همین دلیل نیز نمی‌توان دولت لائیک را دولتی ضد دینی پنداشت. هم‌چنین بی‌طرفی دولت لائیک در برابر ادیان سبب شده است تا جناح‌های مختلف اجتماعی که دین‌گرا و یا عرفی‌اند، بتوانند با هم و در کنار هم به زندگی اجتماعی خود بدون هرگونه تنش ادامه دهند.

در تاریخ باستان بیشتر دولت‌ها کم و بیش تئوکرات [16] بودند، یعنی بند نافشان به آسمان وابسته بود و رهبران این دولت‌ها هم‌چون فراعنه خدا-شاه بودند و یا هم‌چون شاهان هخامنشی به آن‌ها «نور ایزدی» تابیده بود و به‌همین دلیل از مشروعیت دینی و پشتیبانی خداوندی برخوردار بودند. دولت دین‌سالار [17] نگاه به گذشته تاریخ دارد و می‌خواهد با بازتولید دولت روحانیون پیروی از فرامین و ارزش‌های دینی را جانشین دولت دمکرات سازد که مشروعیت خود را از مردم می‌گیرد و قوانین آن گیتاگرایانه (عرفی) است. شوربختانه انقلاب ۱۳۵۷ در ایران سبب تحقق جمهوری اسلامی گشت که نمونه‌ای از دولت دین‌سالار در زمانه کنونی است، دولتی که آشکار ساخته است نه می‌تواند بافتی دمکراتیک داشته باشد و نه می‌تواند خود را با ضرورت‌های زمانه سازگار سازد. در عوض دولت‌های دمکراتیک لائیک و سکولار دمکراتیک که هستی خود را فراسوی باورهای دینی و غیردینی قرار داده‌اند و خود را دولت‌های غیرایدئولوژیک می‌نامند، آسان‌تر می‌توانند خود را با نیازهای زمانه انطباق دهند، زیرا نباید در هنگام تصویب قوانین نو با فرامین الهی کلنجار روند. به‌همین دلیل نیز بسیاری بر این باورند که تحقق دولت لائیک یکی از خواست‌های اساسی لیبرالیسم، دمکراسی و ره‌ایش دینی است.

پس از شکست ارتش فرانسه در برابر ارتش پروس و سرکوب کمون پاریس در سال ۱۸۷۰، از یکسو از طریق قانون انتخابات به تدریج به نقش مردم عادی، یعنی تهی‌دستان و «طبقه متوسط» در سامان‌دهی قدرت سیاسی در فرانسه افزوده شد و از سوی دیگر محافل وابسته به اشرافیت مالی، ارتش و کلیسا حاضر به پذیرش واقعیت نو نبودند و برای تحقق سیاست‌های استثمار و استعماری خود کوشیدند حکومت را در چنبره خویش گیرند. سرانجام مبارزه میان جناح‌های گوناگون جامعه سبب شد تا توازن قدرت به سود نیروهای هوادار جمهوری دمکراتیک دگرگون شود

و این نیروها توانستند در سال ۱۹۰۵ با اکثریت اندکی قانون «لایسیته» بودن دولت فرانسه را تصویب کنند که بر اساس آن نهادهای دینی نباید در نهادهای دولتی نفوذ می‌کردند و دولت لائیک نیز نباید در امور ادیان دخالت می‌کرد. بنا بر قانون ۱۹۰۵ تمامی مدارس وابسته به نهادهای دینی تعطیل شدند. در کنار آن آویختن سمبل‌های دینی همچون صلیب به دیوارهای مدارس و دادگاه‌ها ممنوع گشت و همچنین تعلیمات دینی از رده تدریس در دبستان‌ها و دبیرستان‌ها کنار گذاشته شد. دیگر آن که بسیاری از کلیساها و بناهای دینی که از اهمیت میراث تاریخی برخوردار بودند، به مالکیت دولت درآمدند. در اصل دوم قانون اساسی فرانسه قید شده است که «فرانسه یک جمهوری غیرقابل تجزیه، غیر مذهبی، دمکراتیک و اجتماعی است. دولت، اصل برابری در مقابل قانون را برای همه شهروندان خود بدون در نظر گرفتن نژاد و مذهب تضمین می‌نماید و به تمام اعتقادات احترام می‌گذارد.» در این اصل همه عناصر دولت لائیک را می‌توان یافت. یکم آن که ساختار دولت فرانسه جمهوری دمکراتیک است. دوم آن که تمامیت ارضی آن تجزیه ناپذیر است. سوم آن که دولتی غیرمذهبی است. چهارم آن که دولتی اجتماعی، یعنی دولت رفاه است. پنجم آن که در محدوده مرزهای این دولت همه شهروندان در برابر قانون از حقوق برابر برخوردارند. روشن است که در این رابطه نژاد و مذهب شهروندان نقشی بازی نمی‌کند و سرانجام آن که دولت در برابر اعتقادات شهروندان خویش بی‌طرف است، زیرا به همه اعتقادات احترام می‌گذارد و یک دین و یا باور را بر دیگر ادیان و باورها برتر و بهتر نمی‌داند.

با آن که از پیدایش دولت لائیک در فرانسه بیش از ۱۱۰ سال می‌گذرد، بنا بر تازه‌ترین سرشماری هنوز نیمی از مردم این کشور خود را پیرو دین کاتولیک و ۳ درصد پیرو آئین پروتستانت می‌دانند. همچنین ۹ درصد از مردمی که در فرانسه می‌زیند، مسلمان و یک درصد یهودند. مابقی مردم، یعنی کمی بیشتر از یک سوم از جمعیت فرانسه نیز پیرو هیچ دین و مذهبی نیستند.

ساختار کنونی دولت‌های لائیک

در جهان کنونی لائسیسم خود را در قوانین اساسی دولت‌ها برمی‌نمایاند، یعنی در قانون اساسی چنین دولت‌هایی تدوین شده است که دولت و دین باید به‌طور کامل از یکدیگر جدا باشند، یعنی نه دولت باید در امور نهادهای دینی مداخله کند و نه نهادهای دینی از حق دخالت در امور برخوردارند که مربوط به دولت است. با این حال، این بدان معنی نیست که نهادهای دینی از حق واکنش نسبت به

کارکردهای نهادهای دولت محروم‌اند. تازه‌ترین نمونه آن تصویب قانون ازدواج همه با هم در کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری است. کلیسای کاتولیک در بیشتر کشورهای غربی مخالف تصویب این قانون بود، زیرا بنا بر تورات که بخشی از کتاب مقدس مسیحیان نیز است، خدا زن و مرد را برای هم آفرید تا با ازدواج با هم بتوانند «بارور و زیاد» شوند. اما ازدواج زنان و یا مردان با هم چنین هدفی را که خداوند برای دوام نسل انسان برنامه‌ریزی کرده است، متحقق نمی‌سازد. به‌همین دلیل نیز در دورانی که تصویب چنین قوانینی در پارلمان‌های کشورهای دمکراتیک غربی در دستور کار قرار داشت، در بیشتر شهرهای بزرگ اروپا و آمریکا هواداران شاخه‌های گوناگون مسیحیت با برگزاری تظاهرات چند صد هزار نفری کوشیدند با هدف جلوگیری از تصویب این قانون بر افکار عمومی کشورهای خود تأثیر نهند.

تا پیش از فروپاشی اردوگاه «سوسیالیسم واقعاً موجود» کشورهای وابسته به این اردوگاه کم و بیش دولتهائی نیمه لائیک بودند، زیرا از یکسو با توجه به باورهای مردم می‌دانستند که بیشتر مردم دین‌باورند و از امروز به فردا باورهای دینی خود را ترک نخواهند کرد و از سوی دیگر بنا بر نقل قول ناقصی از مارکس «دین را افیون توده» می‌پنداشتند و به همین دلیل برای حذف دین از زندگی اجتماعی تلاش می‌کردند. بررسی قانون اساسی اتحاد جماهیر شوروی که در دوران رهبری استالین تدوین و در سال ۱۹۳۶ تصویب شد، وضعیت دشوار آن دولت را در رابطه با دین و دولت آشکار می‌سازد. در بند ۱۲۴ آن قانون اساسی نوشته شده است: «برای آن که آزادی وجدان شهروندان تضمین شود، در اتحاد جماهیر شوروی کلیسا از دولت و مدارس از کلیسا جدا هستند. همه شهروندان از آزادی برگزاری نیایشهای دینی و همچنین از آزادی تبلیغات ضددینی برخوردارند.» اما می‌دانیم که جدائی دین و دولت از هم به «آزادی وجدان شهروندان» ربطی ندارد و بلکه این جدائی سبب می‌شود تا دولت در امور دین و دین در امور دولت دخالت نکند. آزادی برگزاری نیایشهای دینی می‌تواند با خواندن نماز در خانه وجه خصوصی و در مسجد وجه عمومی داشته باشد. اما در اتحاد جماهیر شوروی بسیاری از کلیساها و مساجد تخریب شدند و اجازه ساختن نمازخانه‌ها و عبادتگاه‌های نو به ادیان داده نمی‌شد. دیگر آن که بنا بر قانون فقط مخالفان دین از حق تبلیغ برخوردار بودند و از آنجا که تمامی رسانه‌ها دولتی بودند، پیروان ادیان از کم‌ترین امکان تبلیغ باورهای دینی خویش محروم بودند.

همان‌گونه که در بررسی‌های پیشین خود یادآور شدیم، در حال حاضر فقط

۱۶ دولت جهان بنا بر قوانین اساسی خویش می‌توانند خود را دولت لائیک بنامند. در اروپا در قوانین اساسی کشورهای آلبانی، پرتغال، ترکیه، چک، کوزوو، فرانسه و بخش یونانی‌نشین قبرس می‌توان رد پای دولت لائیک را یافت. در آسیا دولت‌های آذربایجان، چین، ژاپن، کره جنوبی و هندوستان بنا بر قوانین اساسی خویش دولت‌های لائیک هستند. در قاره آمریکا نیز دولت‌های ایالات متحده آمریکا، اکوادور، اوروگوئه، کوبا و مکزیک دولت‌های لائیک هستند. البته دولت لائیک در ترکیه دولتی است که در پی تحقق جدائی دولت و مساجد (دین) از هم نیست و بلکه برعکس، در این کشور اداره‌ای وجود دارد به نام «دیانت» که بالاترین قدرت اداری ادیان و به‌ویژه دین اسلام است. به این ترتیب دین اسلام که دین اکثریت مردم ترکیه است، توسط دولت اداره می‌شود، یعنی دولت نهادهای دین اسلام را از یکسو کنترل می‌کند و از سوی دیگر روحانیت آن را به کارمندان حقوق‌بگیر خود بدل ساخته است. دیگر آن که دولت ترکیه در برابر پیروان دیگر ادیان بی‌طرف نیست و بلکه با تمامی توان خود جلوی گسترش این ادیان را گرفته است و به آن‌ها اجازه ساختن کلیساها و معابد جدید را نمی‌دهد.

در دورانی که انقلاب کبیر فرانسه رخ داد، اکثریت مردم آن کشور پیرو دین کاتولیک و اقلیتی پیرو آئین پروتستانت و دین یهود بودند. پس از پیروزی انقلاب هنوز انقلابیون در پی جدائی کامل دین و دولت از هم نبودند. اما چون روحانیت کاتولیک بخشی از هیئت حاکمه دولت فتوادل بود و در سرکوب دهقانان و محدودسازی حقوق شهرنشینان نقشی فعال داشت، انقلابیون فرانسه بی آن که ضد دین باشند، دارای مواضع ضد کلریکال، یعنی ضد روحانیت بودند و پس از آن که آشکار شد روحانیت در پی توطئه علیه انقلاب است، به سرکوب روحانیت پرداختند، بی آن که در پی سرکوب دین باشند.

سرانجام پس از ۱۱۶ سال که از پیروزی انقلاب سپری گشت، دولت لائیک در فرانسه تحقق یافت. بنا بر اصل دوم قانون اساسی فرانسه از یکسو همه‌ی پیروان ادیان از حقوق برابری برخوردارند و از سوی دیگر دولت لائیک در رابطه با ادیان اعلان بی‌طرفی کرد و امور دین را به پیروان ادیان سپرد. همچنین از آن پس ادیان حق دخالت در امور دولت را نداشتند و آموزش و پرورش در اختیار دولت قرار گرفت و تدریس علوم دینی در مدارس دولتی ممنوع شد.

اما اینک در فرانسه نزدیک به ۹ درصد، در آلمان ۵٫۵ درصد و در انگلستان ۴٫۸ درصد جمعیت این کشورها پیرو دین اسلام‌اند، یعنی مسلمانان که بیش‌ترشان در ۱۰۰ سال گذشته از مستعمرات و یا در چند

دهه گذشته به مثابه پناه‌جو به اروپای غربی مهاجرت کرده‌اند، در این کشورها پس از پیروان مسیحیت دومین گروه دینی را تشکیل می‌دهند. با این حال هنوز بخشی از مردم اروپا حاضر به پذیرش این وضعیت نیستند و احکام شریعت و فرامین دین اسلام را مخالف با دستاوردهای دولت‌های لائیک و سکولار خود می‌دانند. حقیقت آن است که احکام یهودیت و مسیحیت نیز با اصول قوانین اساسی دولت‌های لائیک و سکولار در تضاد قرار دارند. توفیر اساسی آن است که در این دولت‌ها دین چون مجبور شده است در امور دولت دخالت نکند، به نوعی سکولار گشته است و حال آن که این روند هنوز در کشورهای اسلامی تحقق نیافته است، زیرا در این سرزمین‌ها چون دولت دمکراتیک وجود ندارد، در نتیجه تحقق دولت لائیک و یا سکولار ناممکن است. با این حال مردم دولت‌های اروپائی حتی حاضر به پذیرش این حقیقت ساده نیستند که پراکندگی ۲۳ میلیون مسلمان در اتحادیه اروپا سبب شده است تا اسلام نیز به بخشی از فرهنگ کنونی این اتحادیه بدل گردد. از آنجا که در اتحادیه اروپا دین امر خصوصی است و دولت‌های اروپائی در رابطه با ادیان نقشی خنثی و بی‌طرفانه دارند، برخی بر این پندارند که دولت‌های لائیک و سکولار اروپا آسان‌تر می‌توانند مهاجران و پناهندگان غیرمسیحی و به‌ویژه مسلمانان را در نظام سیاسی و اجتماعی خویش ادغام کنند.

توفیر دولت‌های لائیک و سکولار

در بررسی‌های خود دیدیم که لائیسیته از همان آغاز جنبشی ضد روحانیت و ضد دین دولتی بود. لائیسیته فقط در ارتباط با پدیده دولت می‌تواند تحقق یابد، یعنی اهداف و خواسته‌های جنبش لائیسیته فقط به وسیله دولت لائیک می‌تواند پیاده شود، زیرا دولت لائیک دولتی است که از نقطه نظر دینی خنثی است و میان پیروان ادیان سرزمین خویش توفیری نمی‌نهد و برخی از ادیان را برتر و بهتر از ادیان دیگر نمی‌داند و به برخی از شهروندان خویش چون پیرو دین مشخصی هستند، امتیازاتی نمی‌دهد. چکیده آن که هدف دولت لائیک سامان‌دهی زندگی اجتماعی بدون خدا و ادیان است.

در عوض سکولاریسم [18] دستاورد تکامل تاریخی یک جامعه است، زیرا همان‌طور که دیدیم، بیشتر دولت‌ها در آغاز تاریخ خویش دارای ساختاری کم و بیش تئوکراتیک بودند و با پیشرفت دانش و پیدایش ابزارهای جدید تولید، جوامع انسانی به تدریج سکولار و یا گیتی‌گرا شدند تا آنجا که دولت دمکراتیک منتخب مردم را جانشین دولت آسمانی ساختند، یعنی دولتی را که مشروعیت و رواداری خود را از مردم

می‌گیرد، جانشین دولتی خدا باور کردند. به همین دلیل نیز هر چه از شتاب دین‌گرایی و دین‌باوری مردم کاسته شود، به همان اندازه نیز دولت سکولار بیشتر به سوی دولت لائیک گرایش خواهد یافت. به عبارت دیگر، گیتی‌گرایی [19] ملاط دولت سکولار است، یعنی هر اندازه مردم یک کشور بیشتر تحت تأثیر عناصر فرهنگی مبتنی بر دانش‌های مدرن قرار گیرند، به همان نسبت نیز گرایش به گیتی‌گرایی زیاده‌تر خواهد شد. بنابراین سکولاریسم روندی را برمی‌نماید که جامعه بر آن شالوده به تدریج و گام به گام بند ناف سرنوشت سیاسی خود را از دین می‌بُرد و به دستاوردهای گیتی‌گرایانه می‌گراید. بنابراین می‌توان گفت که دولت سکولار تا مرزی که از سوی اکثریت جامعه پذیرفته شود، در پی تحقق جدائی دولت از کلیسا است. در عوض در دولت لائیک این جدائی به گونه‌ای یکباره و قاطع تحقق می‌یابد. برخی نیز بر این باورند که بدون جنبش لائیک که در سده ۱۹ زمینه را برای تحقق جدائی دولت از کلیسا فراهم آورد، شرایط سیاسی برای رشد جهان‌گرایی [20] در بسیاری از کشورها هموار نمی‌گشت.

دیگر آن که واژه‌های سکولاریتی [21]، سکولاریزاسیون [22] و سکولاریسم، مشکل‌آفرینند، زیرا در بسیاری از موارد مترادف هم به کار گرفته می‌شوند. اما سکولاریتی نمایانگر روند ذهنی جدائی دولت از کلیسا و یا نهادهای دینی از نهادهای دولتی است و حال آن که واژه سکولاریزاسیون در برگیرنده روند مشخصی است که طی آن از آغاز سده ۱۹ در اروپای غربی کلیساها قدرت گیتاگرایانه خود را از دست دادند و در کنار آن زمین‌های کشاورزی کلانی که بسیاری از صومعه‌ها و دیگر بنیادهای دینی در تصاحب خود داشتند، از آن‌ها گرفته شد. دیگر آن که واژه سکولاریسم نمایانگر جهان‌بینی دین - جداگرایانه‌ای است که از بطن روند باورهای گیتی‌گرایانه توده مردم روئیده است و به جای پاسخ به هر پرسشی می‌کوشد فقط اندرباش [23] وجودی خویش را توجیه کند.

چکیده آن که در بررسی‌های خود نشان دادیم که دولت سکولار دولتی است که تا آنجا که ممکن است باید در جهت کاهش درجه نفوذ کلیسا، یعنی نهادهای دینی در نهادهای دولتی گام بردارد. هر چه ژرفای جدائی دولت و کلیسا بیشتر باشد، به همان اندازه نیز دولت سکولار به هدف نهائی خویش، یعنی دولت لائیک نزدیک‌تر می‌شود. پس آشکار می‌شود که دستاوردها و اهداف لائیسیم بسیار فراتر از سکولاریسم است و در حقیقت سکولاریسم در روند پویش خویش باید روزی به آخرین ایستگاه مسیر تکامل خود که همان لائیسیم است، برسد. به عبارت دیگر،

لائسیسته هدف پایانی دولت سکولار است. دیگر آن که در دولت لائیک جدائی دولت و کلیسا باید تحقق یافته باشد، اما در دولت سکولار تلاش دولت آن است که به تدریج بتواند از درجه نفوذ روحانیت در حوزه قدرت سیاسی و عرفی بکاهد. به این ترتیب دولت‌های سکولار و لائیک چون در جهت کاهش و نفی کامل نفوذ دین در دولت تلاش می‌کنند، بنا بر طبیعت خویش نافی دولت تئوکراتیک هستند که بهترین نمونه فاجعه بار آن دولت جمهوری اسلامی در ایران است.

بافت دولت سکولار در آلمان

هر چند دولت‌های آلمان، اتریش و بسیاری از کانتون‌های سوئیس بنا بر قوانین اساسی خویش در برابر ادیان خنثی و بی‌طرف‌اند، اما در این کشورها جدائی دولت از کلیسا و کلیسا از دولت، آن گونه که در دولت لائیک فرانسه تحقق یافت، وجود ندارد. با آن که کشور آلمان پس از ایالات متحده آمریکا، چین و ژاپن، چهارمین قدرت بزرگ اقتصادی جهان است و در اتحادیه اروپا در حوزه‌های اقتصاد و سیاست مالی «حرف نخست» را می‌زند، اما بنا بر تاریخ ۵۰۰ ساله خویش در رابطه با تحقق دولت سکولار هنوز از پیشرفت چندانی برخوردار نگشته است. به همین دلیل نیز بسیاری از پژوهش‌گران آلمانی در رابطه با دولت سکولار در این کشور از «جدائی لنگان» [24] دولت و کلیسا از هم سخن می‌گویند. برای نمونه در مقدمه قانون اساسی آلمان قید شده است که «ملت آلمان خود را در برابر خدا و انسان مسئول می‌داند.» از آنجا که شهروندان خداباور آلمان فقط بنا بر باورهای دینی خویش می‌توانند خود را در برابر خدا مسئول بدانند، در نتیجه دولت آلمان نمی‌تواند بپذیرد که نهادهای دینی هیچ نقشی در تعیین سیاست نداشته باشند. با این حال در تبصره ۳ از اصل ۳ قانون اساسی آلمان نوشته شده است که «هیچ کس نباید به دلیل جنسیت، نسب، نژاد، زبان، تبار و زادگاه، عقیده، دیدگاه مذهبی و یا سیاسی خود مورد تبعیض قرار گیرد یا از مزیتی بهره‌مند گردد.» می‌توان نتیجه گرفت که در این تبصره شهروندان خداباور و «بی‌خدا» از حقوق شهروندی برابری برخوردارند. در عین حال بنا بر این تبصره یکی از اصول دولت سکولار در قانون اساسی آلمان تحقق یافته است مبنی بر این که دولت آلمان نباید میان پیروان ادیان توفیر نهد و به پیروان برخی از ادیان و مذاهب امتیازات ویژه‌ای دهد. دادگاه عالی فدرال آلمان نیز در چند مورد با تکیه به این تبصره مدعی شد که در آلمان دولت سکولار وجود دارد و آویختن سمبل‌های دینی در کلاس‌های درس بدون موافقت همگی شاگردان و یا آموزگاران برخلاف نص قانون اساسی خواهد بود.

یکی از نتایج جنگ جهانی دوم تقسیم آلمان به دو بخش بود. در بخش شرقی کمونیست‌های وابسته به اردوگاه «سوسیالیسم واقعاً موجود» حکومت می‌کردند و در بخش غربی حکومتی هوادار اردوگاه غرب به قدرت سیاسی دست یافت. از آنجا که در نخستین انتخابات دمکراتیک در آلمان غربی حزب کمونیست توانست به چند کرسی پارلمانی دست یابد، پارلمان جدید حزب کمونیست را به مثابه «ستون پنجم» اتحاد جماهیر شوروی ممنوع کرد. هر چند در دوران صدرات ویلی برانت [25] این قانون لغو شد، اما برای مقابله با «گروه بادر- ماینهوف» [26] که خود را «چپ» می‌نامید و به تروریسم گرائیده بود، قانونی تصویب شد که کسانی که هوادار باورهای سیاسی چپ‌گرایانه لنینیستی — استالینیستی بودند، از حق اشتغال در ادارات دولتی، نهادهای آموزشی و دانشگاهی وابسته به دولت محروم گشتند. به این ترتیب برخی از آموزگاران و استادان دانشگاه‌ها که عضو و یا هوادار احزاب چپ مارکسیستی بودند، با آن که مخالفت خود با مبارزات چریکی و تروریستی را آشکارا بیان کردند، نتوانستند به استخدام نهادهای وابسته به دولت در آیند و یا آن که از ادارات دولتی اخراج شدند.

دیگر آن که بنا به تبصره ۲ از اصل ۴ قانون اساسی آلمان دولت باید «اجرای بدون مانع مناسک مذهبی» را تضمین کند. اما پیروان ادیان برای اجرای مناسک مذهبی خویش به کلیسا، کنیسه، مسجد، معبد و ... نیازمندند. با آن که بنای ساختمان‌های دینی در آلمان مجاز است، با این حال مردم بسیاری از شهرهای آلمان که نسبت به مهاجران مسلمان و دین اسلام حساسیت دارند، هنوز نیز با بهره‌گیری از اهرم‌های مختلف حقوقی می‌کوشند از ساختمان مساجد در شهرهای خویش جلوگیری کنند، آن‌هم با این استدلال که مناره‌های مساجد سبب دگرگونی چهره تاریخی و سنتی شهرها می‌گردد.

در بررسی خود دیدیم که یکی از نخستین کارکردهای دولت لائیک در فرانسه ممنوع ساختن تعلیمات دینی در مدارس بود. اما در آلمان چنین نیست. بنا به تبصره ۳ از اصل ۷ قانون اساسی آلمان «به استثناء مدارس غیرمذهبی، آموزش تعلیمات دینی در مدارس دولتی جزء دروس رسمی است. با حفظ حق نظارت دولت، تدریس تعلیمات دینی هماهنگ با اصول هر یک از فرق مذهبی صورت می‌گیرد. هیچ آموزگاری نباید بر خلاف خواست خویش به آموزش علوم دینی وادار گردد.» در آلمان نیز همچون ترکیه دولت از حق نظارت و کنترل محتوای دروس دینی برخوردار است، زیرا این باور وجود دارد که آموزگاران آموزش‌های دینی می‌توانند تفسیری را که در تضاد با اصول بنیادین قانون اساسی

آلمان قرار دارد، به دانش‌آموزان بیاموزند. در این زمینه در رابطه با تعلیمات دینی اسلام نیز حساسیت بیشتری وجود دارد، زیرا هواداران «اسلام سیاسی» می‌کوشند اسلام را به ایدئولوژی حکومتی بدل سازند، پدیده‌ای که شوربختانه در ایران تحقق یافته و چهره ضد مدرنیته و فسادانگیز خویش را هویدا ساخته است.

بنا بر تبصره ۵ از اصل ۷ قانون اساسی آلمان «تا سیزده سالگی»^۲ خصوصی مردمی (در سطح ابتدایی) زمانی مجاز است که مدیریت آموزش و پرورش، منفعت تربیتی ویژه‌ای را در آن دریا بد یا نظر به درخواست اولیاء کودکان، به عنوان مدرسه‌ای مشترک (میان هم^۳ سطوح و هم^۴ مذاهب)، مدرسه‌ای مذهبی و یا مدرسه‌ای مبتنی بر اعتقاد یا جهان‌بینی ویژه ایجاد گردد، با این شرط که مدرسه^۵ مردمی دولتی دیگری از این نوع در آن حوزه وجود نداشته باشد.» به همین دلیل نیز در آلمان در کنار دبستان‌ها و دبیرستان‌های دولتی صدها دبستان و دبیرستان خصوصی وجود دارند که برخی از آن‌ها دبستان و دبیرستان مذهبی هستند. در این مدارس دانش‌آموزان بنا بر باورهای دینی خویش آموزش می‌بینند. بیشتر مدارس که ترک‌زبانان آلمانی در این کشور به وجود آورده‌اند، دارای ساختاری مذهبی‌اند و برخی از این مدارس به جریان‌ی تعلق دارد که رهبر آن عبدالله گولن است. در کنار این بندهای قانون اساسی، دولت آلمان با تکیه بر قراردادی که در دوران جمهوری وایمار^[27] با کلیساهای کاتولیک و پروتستان بسته شد، از پیروان مذاهب مسیحی مالیات دینی می‌گیرد و آن را به حساب این دو کلیسا واریز می‌کند. در سال ۲۰۱۶ کلیسای کاتولیک بیش از ۶ میلیارد و کلیسای پروتستان بیش از ۵٫۳ میلیارد یورو مالیات دینی که توسط دولت گردآوری شده بود، دریافت کردند.

دیگر آن که یکی از مهم‌ترین دستاوردهای دولت‌های متکی بر قوانین اساسی دمکراتیک جدائی دولت از کلیسا، دوری نهادهای دولتی از ادیان و گرایش به اندیشه^۶های خردورزانه است. با این حال می‌بینیم که در بسیاری از دولت‌های سکولار اروپائی به گونه‌های مختلف به نهادهای دینی کمک‌های مالی می‌شود تا بتوانند ارزشهای دینی خود را بین مردم تبلیغ کنند. چنین دولت‌هایی عملاً با دادن کمک‌های مالی به برخی از ادیان، میان ادیان مختلف توفیر می‌نهند. نمونه بارز این وضعیت را می‌توان در آلمان یافت. در سده هیجدهم برخی از شاهزاده‌نشین‌های آلمان بدون پرداخت غرامت بخشی از زمین‌ها و ساختمان‌هایی را که به کلیساها و صومعه‌های مسیحی تعلق داشتند، به مالکیت خود درآوردند. به همین دلیل دولت کنونی آلمان سالانه از

بودجه عمومی خویش بیش از ۵۰۰ میلیون یورو به کلیساهای کاتولیک و پروتستانت غرامت می‌پردازد و بخش بزرگی از بودجه سالانه آن‌ها را تأمین می‌کند. یک بررسی پژوهشی دانشگاهی نیز آشکار کرد که دولت آلمان سالانه نزدیک به ۲۰ میلیارد یورو از بودجه عمومی خود را به دو کلیسای مسیحی این کشور می‌دهد تا بتوانند دست‌مزد شاغلان و همچنین هزینه ساخت و نگهداری بیمارستان‌ها، آسایشگاه‌ها، مدارس، کودکانستان‌ها و دیگر نهادهای وابسته به خود را تأمین کنند. با توجه به این آمار و ارقام روشن است که دولت در آلمان در برابر ادیان بی‌طرف نیست، به‌ویژه آن که سیاستمداران راست آلمان دائماً تبلیغ می‌کنند که فرهنگ و تمدن آلمان دارای ریشه یهودی - مسیحی است و حفاظت از این «فرهنگ» تلاش برای حفظ «هویت ملی» است.

دیگر آن که در آلمان روحانیت دینی در ارتش، بیمارستان‌ها، آسایشگاه‌های پیرسالاران و زندان‌ها حضور دارند، یعنی سربازانی که در ارتش خدمت می‌کنند، زنان و مردان پیری که در بیمارستان و آسایشگاه به‌سر می‌برند و یا زندانیان دین‌باور می‌توانند در رابطه با برآورده سازی فرائض و نیازهای دینی خویش به سراغ روحانیتی بروند که در استخدام ارتش و یا دولت هستند.

دیگر آن که هزینه تأسیس و تدریس مدارس دینی و دانشگاه‌های دینی را نیز دولت آلمان از بودجه عمومی می‌پردازد. همچنین رهبری کلیسای کاتولیک آلمان بدون موافقت دولت آلمان نمی‌تواند کسی را به‌عنوان اسقف برگزیند، و نیز بنا بر قوانین آلمان نهادهای دولت آلمان باید یک هیئت دینی را که توسط پیروان یک مذهب تشکیل شده است، به‌رسمیت بشناسد. بنابراین دولت در این حوزه‌ها در کار دین دخالت می‌کند.

فراتر از آن، بزرگ‌ترین حزب سیاسی آلمان حزب «اتحادیه دمکرات مسیحی» [28] است. شاخه این حزب در ایالت بایرن [29] خود را «اتحادیه سوسیال مسیحی» [30] می‌نامد. این دو حزب با کلیساهای مسیحی این کشور دارای روابط بسیار تنگاتنگی هستند و در تصویب قوانین می‌کوشند ارزش‌های دینی را دخالت دهند. برای نمونه چند ماه پیش قانون «ازدواج همه با هم» که مضمون آن کاملاً با ارزش‌های دینی در تضاد قرار دارد، با مخالفت اکثریت اعضاء این دو حزب به تصویب رسید. در آن هنگام هر چند «اجبار وابستگی فراکسیونی» برداشته شد، اما فقط تعداد انگشت‌شماری از نمایندگان این دو حزب که دارای گرایش‌های همجنس‌گرایانه بوده‌اند، به آن قانون رأی مثبت دادند. همچنین حزب دست راستی تازه تأسیس شده «آلترناتیو برای آلمان» [31]

نیز دارای تمایلات شدید مسیحی است و بر این باور است که باید تمامی در مساجد مسلمانان آلمان را بست، زیرا فرامانهائی که در قرآن از سوی خدا نازل شده و شالوده «شریعت» اسلام را تشکیل می‌دهند، با قوانین آلمان و همچنین اصول بنیادین قانون اساسی این کشور در تضاد قرار دارند. این حزب نیز بر این باور است که ادیان مسیحی مهم‌ترین بخش از شالوده هویت ملی مردم آلمان را تشکیل می‌دهند. پیروان این احزاب «جامعه چندفرهنگی» [32] را رد می‌کنند و بر این باورند که مهاجرین باید در فرهنگ حاکم این کشور که شالوده آن مبتنی بر ارزش‌های یهودیت و مسیحیت است، «جذب» و «ادغام» [33] شوند.

چکیده آن که در آلمان هر چند دولت خود را سکولار می‌نامد، اما بنا بر قانون اساسی خویش به مذاهب مسیحی در مقایسه با ادیان و مذاهب دیگری که در این کشور وجود دارند، امتیازات بیشتری می‌دهد. البته به‌خاطر جنایات هیتلر پیروان دین یهود از موقعیت حتی بهتری از ادیان مسیحی برخوردارند و دولت آلمان امکانات مالی، فرهنگی و سیاسی فراوانی را نه فقط در اختیار شهروندان یهود خود قرار می‌دهد، بلکه با این استدلال که «امنیت اسرائیل بخشی از منافع دولت» [34] آلمان است، از یکسو کمک‌های اقتصادی و نظامی کلانی را در اختیار دولت اسرائیل قرار می‌دهد و از سوی دیگر می‌کوشد مانع از مصوبات اتحادیه اروپا در رابطه با محکوم ساختن سیاست‌های شهرک‌سازی دولت اسرائیل در مناطق اشغالی فلسطین شود. به عبارت دیگر، دولت آلمان در حرف به سیاست کلنیالیستی اسرائیل اعتراض می‌کند، اما در عمل با همه‌ی توان خویش از رژیم صهیونیستی اسرائیل پشتیبانی می‌کند.

برخلاف آلمان که دولتی «نیمه سکولار» است، دولت ترکیه هر چند مدعی است که دولتی لائیک می‌باشد، اما نه فقط اسلام، بلکه همه‌ی ادیان را در کنترل خود دارد و از رشد و گسترش ادیان یهودی و مسیحی به شدت جلوگیری می‌کند، زیرا اسلام را بخشی از هویت ملی خود می‌پندارد. نیکولاس سارکوزی [35] رئیس‌جمهور پیشین فرانسه نیز در دوران ریاست جمهوری خویش حتی بر این باور بود که باید از عیار لائیک بودن دولت کاست تا بتوان با دادن امکانات ویژه به کلیساهای مسیحی با «اسلام‌گرایی سیاسی» مبارزه کرد. اما بررسی جمعیت دولتهای اروپای غربی آشکار می‌سازد که در این سرزمین‌ها وضعیت چندفرهنگی و چنددینی غالب است و پیروان فرهنگ‌ها و ادیان مختلف با هم و در کنار هم می‌زیند. در آلمان نیز جز این نیست. اینک در آلمان که دارای

جمعیتی بیش از ۸۲ میلیون تن است، در کنار بیش از ۴۷ میلیون مسیحی (کاتولیک، پروتستان و ارتدوکس و ...) نزدیک به ۵ میلیون مسلمان زندگی می‌کنند. پیروان مابقی ادیان در آلمان برابر با یک درصد از جمعیت این کشور است. به این ترتیب بیش از ۱۹ میلیون از جمعیت آلمان را کسانی تشکیل می‌دهند که عضو رسمی هیچ دینی نیستند. اما این بدان معنی نیست که این افراد حتماً خدا ناپاورند. وجود تنوع دین‌باورانه در آلمان سبب شده است تا بسیاری از پژوهشگران دانشگاهی تعریفی را که بر شالوده ساختارهای تاریخ گذشته از هویت ملی آلمان وجود دارد، ناکافی و نارسا بدانند، زیرا بنا بر آن تعریف ادیان یهودی و مسیحی شالوده هویت ملی آلمان را تشکیل می‌دهند.

این نوشته برای نخستین بار در سال ۱۳۹۷ در «فصل نامه شهریور- و یث‌ه ی لائیسیت‌ه» انتشار یافت.

msalehi@t-online.de

www.manouchehr-salehi.de

پا نوشت‌ها :

Laisite [1]

Laicos [2]

Laicus [3]

Clericus [4]

Laie [5]

Reformation [6]

Martin Luther [7]

Johannes Calvin [8]

.Henry VIII [9]

Angelican church [10]

.Papst Pius VII [\[11\]](#)
.Papst Pius IX [\[12\]](#)
Waterloo [\[13\]](#)
Bourbon [\[14\]](#)
Atheims [\[15\]](#)
Theocrat [\[16\]](#)
Clericalism [\[17\]](#)
Secularism [\[18\]](#)
Secularity [\[19\]](#)
Secularization [\[20\]](#)
Secularity [\[21\]](#)
Secularization [\[22\]](#)
Immanence [\[23\]](#)
Limping separation [\[24\]](#)
Willy Brandt [\[25\]](#)
Bader – Meinhof [\[26\]](#)
Weimar [\[27\]](#)
Christlich Demokratische Union [\[28\]](#)
Bayern [\[29\]](#)
Christlich-Soziale Union [\[30\]](#)
Alternative für Deutschland [\[31\]](#)
Multicultural society [\[32\]](#)

هشتمین گردهمایی سراسری جنبش جمهوریخواهان دموکرات و لائیک ایران

هشتمین گردهمایی سراسری جنبش جمهوریخواهان دموکرات و لائیک ایران در روزهای 26 و 27 ماه مه 2018 (5 و 6 خرداد 1397) در شهر هانوفر آلمان برگزار میشود.

این گردهمایی در شرایطی انجام میپذیرد که در دیمه 96 شاهد خیزش بزرگ مردمی علیه جمهوری اسلامی ایران بودیم

این گردهمایی در شرایطی برگزاری میشود که امروزه، بیش از هر زمانی دیگر، مبارزه برای ایجاد ایرانی آزاد، دموکراتیک، جمهوریخواه، لائیک و مستقل، در اوضاع و احوال آشفته و پر خطر منطقه‌ای و جهانی، ضرورت حیاتی خود را نشان میدهد.

هشتمین گردهمایی سراسری جنبش جمهوریخواهان دموکرات و لائیک ایران به یاد عزیزان از دست رفته علی‌اشرف درویشیان و عباس عاقلزاده در صبحگاه 26 مه آغاز به کار می‌کند.

افزون بر همراهان ج.ج.د.ل.ا. همه‌ی علاقه‌مندان میتوانند به صورت ناظر در بحث‌ها و تصمیم‌گیری‌های گردهمایی ما شرکت کنند.

Kargah e.v

Zur Bettfedernfabrik 1

Hannover 30451

فراخوان سندیکاهای فرانسوی به تظاهرات در حمایت از فعالین کارگری در ایران

تظاهرات ایستاده در روز ۲۹ مه ۲۰۱۸ در برابر دفتر سازمان جهانی
کار

میدان ملل- ژنو

در دفاع از حقوق کارگران

و آزادی‌های سندیکایی در ایران

در ایران کارگران از ابتدایی ترین حقوق محرومند، از آن جمله:

- حق اعتصاب؛
- حق تظاهرات؛
- حق ایجاد تشکلات سندیکایی

هزاران کارگر به اتهام عدم رعایت موارد ممنوعه توسط رژیم دستگیر
شده، بسیاری به زندان افکنده شده و در مواردی به مرگ محکوم شده
اند.

ما سندیکاهای فرانسوی: س.ژ.ت (CGT)، س.اف.د.ت (CFDT)، اف.اس.او
(FSU)، اونسا (UNSA) و سولیدر (Solidaires)، کلیه تشکلات کارگری

شرکت کننده در اجلاس سال ۲۰۱۸ سازمان بین المللی کار در ژنو را
فرا میخوانیم که برای:

- آزادی سندیکالیست های زندانی در ایران؛
- ایجاد سندیکاهای مستقل در ایران؛
- حضور نمایندگان تشکلات دموکراتیک و مستقل از رژیم کارگران
در هیأت نمایندگی ایران در کنفرانس بین المللی سازمان جهانی
کار.

به تظاهرات ایستاده در میدان ملل بپیوندند

میدان ملل

از ساعت ۱۲ الی ۱۵

۲۹ مه ۲۰۱۸ - ژنو

برای نمایندگان سندیکاهای شرکت کننده در اجلاس، این گردهمایی
فرصتی است که همبستگی خود را با کارگران و سندیکالیست ها در
ایران اعلام دارند.

ترجمه و تکثیر از :

“همبستگی سوسیالیستی با کارگران ایران - فرانسه ”

“اتحاد بین المللی در حمایت از کارگران در ایران - پاریس”

فراخوان به تظاهرات اول ماه مه

۲۰۱۸ در پاریس



کمیته برگزاری اول ماه مه ۲۰۱۸ پاریس

زنده باد اول ماه مه!

امسال در شرایطی به استقبال روز جهانی کارگر می رویم که بخش کثیری از کارگران ایران هنوز دستمزد های سال گذشته خود را دریافت نکرده اند!

امسال در شرایطی به ۱۱م اردیبهشت ماه نزدیک می شویم که در اثر بسته شدن کارخانه ها و کارگاه ها، هر روز خیل عظیمی از کارگران به لشکر عظیم بیکاران می پیوندند!

امسال در شرایطی اول ماه مه را گرامی می داریم که دستمزد حداقل در ایران با محاسبات مشترک خود کارفرمایان و کارگران حکومتی، نصف سبد معیشت و یک چهارم خط فقر است!

امسال در شرایطی به خیابان می آییم که کماکان حاکمیت اسلامی هیچ یک از حقوق اولیه کارگران و دیگر شهروندان؛ بویژه حق تشکیل تشکل های مستقل و پایدار طبقات گوناگون؛ را نمی پذیرد!

در هرج و مرج سیاسی و شرایط وخیم اقتصادی و اجتماعی امروز ایران که حکومت دینی همچنان به سرکوب ملیتها و اعمال فشار بر زنان و دهقانان و دگراندیشان می پردازد و به اعمال انواع تبعیض بین

شهروندان اِدامِ می‌دهد، از شما دعوت می‌کنیم تا با حضور گسترده خود، صدای حق طلبانه و رهایی بخش کارگران ایران را هر چه رساتر به گوش مردم فرانسه برسانیم!

اعلامیه به زیان فرانسه

زمان گردهمایی: ساعت ۱۴

محل گردهمایی: شماره ۱۱ بولوار دُ لا باستیل

Metro: Quai de la Rapée, Ligne 5

زنده باد اتحاد بین المللی کارگران

سرنگون باد نظام سرمایه داری جمهوری اسلامی ایران
زنده باد آزادی - زنده باد سوسیالیسم

کمیته برگزاری اول ماه مه 2018 پاریس