

حمله ی شدید نوال السعداوی به اخوان المسلمین

دکتر نوال سعداوی نویسنده چپ‌گرای مصری که در ایران با کتاب  تحقیقی و نقادانه اش؛ "چهره عریان زن عرب"، شهرت و محبوبیت یافته است، این روزها از هر فرصتی استفاده می‌کند تا نسبت به "شتاب در امور سرنوشت ساز مصر" هشدار دهد.

این بانوی سالخورده معتقد است که زنان و جوانان مصر باید فرصت‌های بیشتر و امکانات وسیع‌تری را برای رشد و پیشرفت بیابند، تا بتوانند در روند امور و تعیین سرنوشت کشورشان مساهمت جدی و مثبت داشته باشند.

نوال سعداوی در بروکسل در همایشی که به دعوت "جمعیت همبستگی زنان عرب و بلژیک برگزار شده بود، به شدت جریان "اخوان المسلمین" در مصر را مورد حمله قرار داد و اظهار داشت: این جماعت در ابتدای تجمع‌های انقلابی در مصر نه در این تجمع‌ها حضور یافت و نه موافق آن تحرکات بود. لیکن اکنون اصرار می‌ورزد که هر چه زودتر انتخابات برگزار شود تا از عدم رشد و تبلور احزاب و موضعگیری‌هایشان بهره‌گیری گیرد.

وی که شنوندگان انبوهش به گزارش فرانس پرس، سالن مرکز "آمازون" در قلب بروکسل را نشسته و ایستاده پر کرده بودند، خطاب به آنان گفت: این جماعت (اخوان المسلمین) بعدها به انقلاب پیوست، یعنی زمانی که مطمئن شد رژیم واقعاً رفتنی است!

در این همایش که تحت عنوان "بهار جهان عرب و سود و زیان زنان" برگزار گردید، نوال سعداوی سخن از سهم زنان در انقلابها را امری بیهوده و کهنه دانست و تشکیک در سود و زیان جنبش‌ها برای زنان را ناعادلانه خواند. وی گفت: نمی‌توان این سوالات را مطرح کرد که "زنان در انقلاب شرکت داشته‌اند یا خیر، و اگر داشته‌اند، چقدر؟ و حالا آیا روند امور به نفع زنان پیش می‌رود یا نه؟ یا اینکه، اصولاً خیزشها و انقلابات جهان عرب زنان را به پیش می‌برد یا پس می‌رانند؟

دکتر سعداوی اظهار داشت: هیچ انقلابی را نمی‌توان تصور کرد که زن

در آن حضور نداشته باشد. زیرا زنان، نیمی از اجتماع اند. علاوه بر این، انقلاب اگر واقعاً انقلاب است باید رو به جلو باشد و جهت گیری عدالتجویانه و آزادیخواهانه داشته باشد. طرح سوال مطرح نیست، بلکه مساله اکنون این است که مطالبات زنان و مشکلات خانواده ها و کودکان مطرح شود. انقلاب، برای همه است و باید در خدمت همگان باشد. نمی توان یک قشر یا گرایش را ورثه انقلاب دانست. انقلاب، ویژه مردان نیست.

وی هشدار داد: آنان که در انقلاب نقش فعالی نداشته اند، اکنون سعی دارند میوه چین انتخابات آزاد بعد از انقلاب شوند. تسريع در برگزاری انتخابات، بخشی از یک تلاش توطئه گرانه است که هدف از آن، فرصت ندادن به جوانان برای بازیافتن خویش و جلوگیری از ایجاد و رشد احزابی است که زنان و جوانان در آنها نقش موثرتری داشته باشند.

سعداوی افزود: تلاش برای راه اندازی سریع انتخابات از سوی شورای فرماندهی ارتش و اخوان المسلمین صورت می گیرد. ناگفته پیداست که اخوان المسلمین به عنوان سازمان یافته ترین نیروی سیاسی و فکری در مصر می تواند به پیروزی سریع خویش اطمینان داشته باشد. لذا نمی خواهد به جوانان فرصت سازماندهی و تحزب بدهد.

دختر محبیه ای در بین حضار به سخنان نوال سعداوی ایراد گرفت و گفت: شما چگونه دموکراتی هستید که می خواهید انتخابات آزاد را به تاخیر بیندازید؟! این موضع شما دموکراتیک نیست.

این دختر توضیح داد: اخوان المسلمین نخست در قالب افرادش در تجمع ها حضور یافت و سپس به عنوان یک تشکل اعلام همبستگی کرد. آیا شما به انتخاب ملت و شعور سیاسی آن اعتقاد ندارید؟

سعداوی در پاسخ گفت: شما در مصر نبوده اید و روزهای انقلاب آن را از نزدیک تجربه نکرده اید، با خواندن مطالب نمی توان به واقعیات ملموس جامعه پی برد. اخوان المسلمین شرکت نداشته اند و نمی توان از آنها دفاع کرد.

وی افزود: به هر حال اگر بخواهیم تجسم عینی انقلاب را در پارلمان مصر ببینیم، باید به جوانان فرصت سازماندهی و شناخت توانهایشان را بدهیم. آن کس که "سر هم بندی می خواهد" خواهان موفقیت انقلاب نیست.

مردی در میان شنوندگان دکتر نوال سداوی معترضانه پرسید: آیا می توان به ملتی متدین و مکتبی افکار سکولار را تحمیل کرد؟! اما خانم سخنران پاسخ داد: اشتباه نکنیم. ملت مصر برای به کرسی نشاندن اسلامگرایان به پا نخواست. بحث تطبیق احکام شریعت مطرح نبود. مردم برای احقاق حقوق خویش بپا خاستند. مردم مطالبات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی داشتند و باید اکنون نیز روند مطالبات پیگیری شود.

نوال سداوی که چندین دهه سابقه مبارزات حقوق بشری و بویژه دفاع از زنان در کارنامه خود دارد، تاکید کرد: هم در داخل مصر و هم از سوی نیروهای در خارج، تلاش می شود انرژی آزاد شده و انقلابی مردم را با درگیرهای جانبی و جنگهای حیدری- نعمتی پراکنده و در نتیجه خنثی و بی اثر کنند.

وی افزود: راس هرم استبداد و فساد در مصر سقوط کرد، اما اینک باید پیکره نظام فساد و استبداد را هدف قرار داد.

منبع : سایت گزارشگران

آیا میان فمینیسم و محیط زیست گرایانی (اکولوژی) پیوندی «طبیعی» هست؟

Janet Biehl

افزایش موارد زایش در منزل، ستایش تغذیه نوزاد با شیر مادر... در چند سال اخیر برآمدن اکولوژی نگرش حاکم بر وظایف مادرانه را دگرگون کرده است. از به پرسش گرفتن افراط در مداخلات پزشکی یا لابیهای صنعتی که بگذریم، گاه شاهد آنیم که ایده مورد مناقشه «ذات زنانه» روی می نماید.

آیا زنان از مردان «سبز» ترند؟ آیا رابطه ویژه ای با طبیعت یا دیدگاهی ممتاز درباره مشکلات زیست محیطی دارند؟ در چند دهه اخیر

زنانی که خود را فمینیست می‌خوانند به این پرسش پاسخ مثبت داده اند.

این موضع گیری درواقع به زمان پیدایش جنبش اکولوژیست باز می گردد. در سال ۱۹۶۸ پل ارلیش در کتابش بمب جمعیت (۱) ج برآورد کرد که افزایش بی رویه جمعیت جهان را به نابودی خواهد کشاند. او افزود که بهترین کاری که می توان برای کره زمین انجام داد سرباز زدن از تولید مثل است. چند سال بعد، یک فمینیست رادیکال فرانسوی به نام فرانسواز دوبون بر این نکته انگشت گذاشت که نیمی از مردم توانایی چنین گزینشی را ندارند: زنان کنترل باروری خود را در دست ندارند. آنچه او « نظام نرینه» می نامید زنان را پابرهنه، آبستن و زاینده می خواست.

اما دوبون می‌گفت که زنان می توانند و باید با مطالبه آزادی در تولید مثل -دسترسی آسان به سقط جنین و وسایل پیشگیری از بارداری - واکنش نشان دهند. بدین گونه زنان هم آزاد می‌شدند و هم جهان را از افزایش بی رویه جمعیت نجات می دادند. او نوشت «نخستین پیوند میان محیط اکولوژی و آزادی زنان در این تجلی می‌یابد که زنان اختیار شمار جمعیت را باز پس گیرند، و تسلط دوباره بر تن خویش نیز تعریفی جز این ندارد» (۲). او در کتابش یا فمینیسم یا مرگ که در سال ۱۹۷۴ چاپ شد این ایده را « اکوفمینیسم» نامید.

مدافعان آمریکایی محیط زیست سخن او را اقتباس کردند، ولی بدان معنایی متفاوت بخشیدند. آنان به یاد آوردند که نویسنده کتاب بهار خاموش که در سال ۱۹۶۲ الهام بخش جنبش اکولوژیست شد زنی بود به نام ریچل کارسون (۳). آنان همچنین یادآور شدند که اکنون دیگر زنانی چون لوئیس گیبز در لاو کانال در ایالت نیویورک، رهبری تظاهرات اعتراضی بر ضد نیروگاههای هسته ای یا زباله های سمی را به عهده گرفته‌اند. زنی به نام دانلا میدوز، یکی از نویسندگان گزارش معتبر چاپ شده در سال ۱۹۷۲ موسوم به مرزهای رشد اقتصادی؟ بود (۴). پترا کلی (۵) یکی از شخصیت‌های برجسته سبزهای آلمان بود. در انگلستان گروهی به نام زنان حامی زندگی در زمین (۶) در اعتراض به استقرار موشک‌های کروز سازمان ناتو یک «کمپ صلح» در محل پایگاه هوایی گرینهام کامن (۷) بر پا کرد.

بسیاری از زنانی که در این فعالیتها شرکت می‌کردند خود را اکوفمینیست می‌خواندند؛ اما این عنوان ربطی به مبارزه برای آزادی در تولید مثل نداشت. کم کم به نظر برخی آمد که رابطه ای ویژه

میان زنان و طبیعت وجود دارد. این رابطه حتا در زبان نیز تجلی می یافت؛ واژه‌های «طبیعت» و «زمین» مؤنث اند، جنگلها «بکر» اند، طبیعت «مادر» ماست که «فرزانه ترین» است. زنان می‌توانند افسون گرانی «وحشی» باشند. دشنامی که صورت خوش آمدگویی به خود گرفت

بر عکس، نیروهایی که می کوشیدند «طبیعت را رام نمایند» و «به زمین تجاوز کنند» از آن دانش، فن آوری و عقلانیت بودند؛ اینها همه پروژه هایی مردانه اند. چند هزار سال پیش ارسطو عقلانیت را مردانه دانست، او گمان می‌کرد که زنان کمتر مستعد اندیشه ورزی اند و به همین سبب انسانیت شان کمتر است. به مدت دو هزار سال پس از او، فرهنگ اروپایی زنان را معلول ذهنی تلقی کرده بود و به پیروی از اصول مندرج در سفر پیدایش کوشیده بود در زمین چیرگی یابد. سپس روشنگری، که آن هم پروژه ای مردانه بود، با استفاده از دانش و فن آوری و کارخانه ها راههای تازه‌ای برای غارت طبیعت یافته بود. مسببان این نابودی محیط زیست مردانی بودند که طبیعت را به مجموعه‌ای از منابع قابل بهره برداری و تبدیل شدنی به کالا فرو می کاستند. بنا بر فلسفه نیو ایچ (۸) و اکو فمینیسم، پروژه روشنگری، با تلاش در مقهور ساختن طبیعت و به عرش رساندن عقل، کره زمین را نابود می کرد. این نظریه مؤلفانی چون فریتف کاپرا یا شارلن اسپرتناک (۹) است (۱۰).

ولی دست زنان به گفته فمینیستهای دهه هفتاد پاک بود. و جهان نیازمند کاهش عقلانیت ویرانگر طبیعت بود. زنان اگر هم غریزی تر و عاطفی تر از مردان باشند بسیار عالی است؛ آنان پادزهرند. زنان با داشتن حس پیوند با ریتمهای طبیعت به طور غریزی پیوستگی میان این ریتمها و انسانها را در می یابند. واکنش به نابودی محیط زیست دقیقا بسته به همین پیوند ویژه بود. بدین ترتیب بود که زنان را با طبیعت یکی دانستن پروژه ای مثبت شد که آنان را به مقام پاسداران پیام اکولوژیست ارتقا می داد. مطالعات روانشناسی به نام کارول کلیگان به این نحوه برخورد مشروعیت بخشید. از این مطالعات چنین بر می‌آمد که رشد اخلاقی ویژه زنان آنان را حامل نوعی « اخلاق رسیدگی به دیگران» (۱۱) یا care می ساخت (۱۲). برخی مانند مری دلی حتی مدعی شدند که طبیعت الهه ای است که در درون همه موجودات زنده تجلی می‌یابد و زنان هم از گوهر آن بر می آیند (۱۳).

فمینیستها اما، آنانی که برای پیشبرد حقوقشان مبارزه می کنند، از شنیدن این حرفها بیزار شده بودند. فریادشان برخاست که اکوفمینیسم کلیشه های مردسالارانه را دستکاری و غالب می کند؛ یک دشنام بسیار

کهنه را گرفته و حالا به عنوان خوشامدگویی جا می زند. این کلیشه ها در سده نوزدهم به کار توجیه ایدئولوژی «حوزه های جداگانه» آمده بودند. ایدئولوژی ای که گزینه های زندگی زنان را به دنیای خانگی محدود کرده بود، در عین آنکه میله های قفس آنان را با تعارفهای اغراق آمیز درباره برتری اخلاقی شان آراسته بود. اکو فمینیسم بازنشر این کلیشه های اختناق زا است. این کلیشه ها هر چقدر هم نونوار و «سبز» می شدند جایی در مبارزات فمینیستی نداشتند. فقط راهگشای تکرار نوین «عرفان زنانه» بودند. و در واقع هم در دهه ۱۹۷۰ شماری از مدافعان محیط زیست مردان بودند: آقایان دنیس هیس، دیوید سوزوکی، رالف نیدر، پل واتسون، یا دیوید براور، لستر ر. براون، باری کامنر، ای. ف. شوماخر، موری بوکچین، آموری لاورنس.

در این میان اکوفمینیستهای غربی به جهان سوم علاقمند شده بودند، جایی که پروژه های توسعه ای که بانک جهانی منابع مالیشان را تأمین کرده بود در حال تحقق بودند. مهندسان برای تولید برق آبی مشغول سد ساختن روی رودخانه ها بودند و به این ترتیب جوامعی را نابود می کردند. کشاورزی صنعتی زمینهایی را که از مدتها پیش با روشهای پایدار کشت شده بودند به صورت کشتزارهای تک محصولی در می آورد که تنها هدفشان صادرات به بازار جهانی بود. جنگلهایی را به خاک می افکندند که تأمین کننده میوه، سوخت و مواد به کار رفته در صنایع دستی روستاییان بودند و حافظ آبهای زیرزمینی و جانوران. این «توسعه نامطلوب» به قول مخالفانش - یک کاپیتالیسم بینالمللی بهره کش و افسارگسیخته - نه تنها جنگلها، رودها و زمینها را نابود می کرد، بلکه جوامع و سبکهای زندگی از نظر بوم شناسی پایدار را نیز از میان می برد.

مردمان بومی علیه این ویرانگریها مبارزه می کردند. بویژه در شمال هند هنگامی که شرکتی در نظر داشت به بهره برداری از جنگل پردازد، زنان روستا با در آغوش گرفتن درختان به مخالفت برخاستند تا از به خاک افتادن آنها جلوگیری کنند. در عرض ده سالی که از پی آمدن جنبش آنان که نام چیپکو را به خود گرفت تمامی شبه قاره را در نوردید.

جنبش چیپکو نیروی تخیل اکوفمینیستهای غربی را شعله ور ساخت و آنچه به واقع در اجتماع می گذشت غنابخش عرفان زن-زمین شد. واندانا شیوا و دیگران توضیح دادند که در مناطق روستایی آفریقا، آسیا و آمریکای لاتین باغبانی و پرورش سبزیجات کار زنان است و

آنان شناسایی عمیقی از فرایندهای طبیعت دارند. « توسعه نامطلوب » مردانه، تنها به عنوان کالای بالقوه در اقتصاد بازار است که برای منابع ارزش قائل می شود؛ اما زنان بومی می دانند که باید این منابع را ارج نهاد تا استفاده نسلهای آینده از آنان نیز تضمین گردد. در نتیجه زنان به طوری غریزی اولویت بیشتری برای حفاظت از محیط زیست طبیعی قائل می گردند.

اکوفمینیسم در این شیفتگی به جنبش چپکو تقریباً کشاورزی برای بقا (۱۴) را آرمانی جلوه می داد. اما در این میان تکلیف زنانی که آرزوی تحصیلات، زندگی حرفه ای و حقوق شهروندی سیاسی کامل داشتند چه می شد؟ انگار اکوفمینیستها خواستار داشتند که این زنان در نقشهای کهنشان، پابرهنه و باغبانی کنان بمانند. و شرکت مردان در جنبش چپکو را نیز نادیده می گرفتند...

از اینها گذشته، توجه به این مسائل این فایده را داشت که نشان داد چگونه نابودی محیط زیست آثار ویژه ای بر زندگی زنان می گذارد. هنگامی که زمینهای حاصلخیز کشاورزی به کشتزارهای تک محصولی تبدیل میشوند، زنان که عمدتاً به کشاورزی برای بقا می پردازند به سینه کش تپه ها انتقال داده میشوند، جایی که زمین کمتر بر می دهد. نتیجه جنگل زدایی و فرسایش خاک است و زنان نیز محکوم به فقر می شوند (۱۵).

بلاهای ناشی از دگرگونی اقلیمی نیز در درجه نخست بر زنان نازل می شوند؛ فرودستی موقعیت آنان و نقشهای اجتماعی متفاوتی که دارند بر آسیب پذیری ایشان از طوفانها، آتش سوزیها، سیلها، خشکسالیها، موجهای گرما، بیماریها و قحطیها می افزاید. بنا بر یک گزارش سازمان شبکه زیست محیطی زنان (ون) (۱۶) که سازمانی است مستقر در انگلستان، سالانه بیش از ده هزار زن در اثر بلایای مرتبط با آشفتهگیهای اقلیمی می میرند، در مقابل چهار هزار و پانصد مرد. ۸۰٪ آوارگان بلایای طبیعی زنان هستند؛ از کل ۲۶ میلیون نفری که محل سکونت و منابع گذران زندگیشان را به سبب دگرگونی اقلیمی از دست داده اند بیست میلیون نفرشان زن اند (۱۷).

به عنوان نمونه هنگامی که در سال ۱۹۹۱ در بنگلادش گردبادی مردم را از خانه هایشان بیرون راند شمار زنانی که جان باختند پنج برابر مردان بود. پوشاک زنان دست و پا گیر بود؛ برخی بیش از آنکه باید در انتظار خویشاوند مردی که بتواند همراهیشان کند در خانه مانده بودند، در حالی که مردان که در مکانهای بازتری بودند یکدیگر از

خطر آگاه می‌کردند و گاه به زنان که در خانه مانده بودند هیچ خبری نمی‌دادند.

و بنا به گفته ون در جاهایی که موقعیت اجتماعی زنان و مردان برابرتر است، زنان تهیدست آسیب‌پذیری بیشتری نسبت به بالا رفتن بهای مواد غذایی، موجهای گرما و بیماریهای ناشی نابودی محیط زیست دارند.

بازگشت به «حوزه های جداگانه»؟

در ایالات متحده به تازگی و پس از فروپاشی مالی ناشی از آزمندی وال استریت، تفسیر رمانتیک از رابطه میان زن و طبیعت بار دیگر جان گرفته؛ شانون هیس در کتابش درباره زنان خانه دار رادیکال می نویسد «زنان به روابط و استراتژیهای بلند مدت که برای نسلهای آینده اولویت قائل می شوند تمایل دارند» (۱۸).

اینان تجسمهای نوین زمین مادر اند که از منافع اقتصادی ای که تحصیلات بالا و یک زندگی حرفه‌ای می‌توانست برایشان به ارمغان بیاورد می‌گذرند؛ انتخابشان این است که در خانه بمانند تا به خانواده‌شان برسند و با استفاده از مواد غذایی گوارایی که در باغچه شان پرورش می‌دهند برای کودکانشان تغذیه سالمی فراهم کنند. این زنان روابطشان را با دیگران بسط می‌دهند و برای سادگی و اصالت اهمیت قائل می شوند. کانون خانوادگی آنان خودکفاست و بنابراین تور نجاتی است در برابر احتمال یک فاجعه اقتصادی و سهم آن در تولید گازهای گلخانه ای نیز بسیار اندک است. بدین ترتیب این زنان موفق می‌شوند از نظر شخصی به شکوفایی برسند و به زندگی خود معنا ببخشند، دست کم در نگاه نخست چنین به نظر می‌رسد.

دفاع از محیط زیست آن‌قدر سابقه دارد که پژوهشگران علوم اجتماعی فرصت یافته باشند مطالعات پیگیری درباره موضعگیریهای تفکیک شده زنان و مردان درباره مسائل مربوط به اکولوژی انجام دهند و تفاوت‌های احتمالی را خاطرنشان شوند. از دهه ۱۹۸۰ پیشترشان به این نتیجه رسیده‌اند که در کشورهای صنعتی زنان واقعاً بیش از مردان نگران نابودی محیط زیست هستند.

بنا بر برخی مطالعات، درست است که زنان سهم کمتری در تولید گازهای گلخانه ای دارند. یک گزارش سوئدی نشان می‌دهد که نقش مردان در گرمایش زمین نسبت به زنان بسیار بیشتر است، چرا که آنان فواصل درازتری را رانندگی می‌کنند؛ در سه چهارم موارد، مردان عامل تردد

خودروها در سوئد هستند (۱۹). اما درباره کنش سیاسی برخاسته از مسائل زیست محیطی چه می توان گفت؟ به گفته انستیتوی پژوهش در سیاست زنان (۲۰)، در سطح سیاست کشوری مشارکت و نقش رهبری زنان کمتر از آن مردان است؛ مدیریت سازمانهای بزرگ اکولوژیست کشوری عمدتاً مردانه است. در سطح محلی اما، در گروههایی که برای مبارزه علیه یک تهدید مشخص علیه محیط زیست، بهداشت یا امنیت جامعه تشکیل شده اند، شرکت زنان به عنوان عضو و راهبر از آن مردان بیشتر است. نزدیک به نیمی از گروههای شهروندان را که در واکنش به فجایع زیست محیطی همچون نشتیهای مواد خطرناک از کارخانه ها یا حوادث هسته ای تشکیل میشوند یا زنان مدیریت میکنند یا اکثریت اعضایشان زن اند.

اما آیا باید همه این رخدادها را دلیل وجود یک تفاوت جوهری دانست و کلیشه های مردسالارانه را دوباره زنده کرد؟ آیا باید پذیرفت که مردان در رأس جنبشهای اکولوژیست کشوری مسلط باشند، یا که زنان به تنهایی و طایف مربوط به رسیدگی به دیگران را بر عهده بگیرند؟ و تکلیف در برابر این قدر ندیدنی که گروهی از زنان به نام فمینیسم بر خود تحمیل می کنند چیست؟

چون خطر بازگشت به «حوزه های جداگانه» وجود دارد. همانگونه که پگی اورنشتین جستارنویس فمینیست تأکید می کند فضای خانگی حتی برای خانه داران رادیکال هم نشاطش را از دست میدهد، اگر همسرانشان نقشی برابر در آن بر عهده نگیرند. او هشدار میدهد که «اگر [زنان] احساس نکنند که این رابطه حقیقتاً برابر است» ممکن است دچار «زوال احترام به خویشتن، زوال سرزندگی و ناتوانی در وفق دادن دوباره خود با دنیا و یافتن جایگاه خویش» (۲۱) شوند. هنگامی که تقریباً همه پول خانوار را مردان در می آورند و زنان تقریباً به تنهایی به امور خانه رسیدگی میکنند، نوعی عدم تعادل در قدرت در درون خانواده ها حاصل میشود که به ضرر زنان و کودکان است. آیا یک تغییر واقعی که هم اجتماعی باشد و هم اکولوژیک ممکن است بدون توجه به این امور ایجاد شود؟

۱- Paul Ehrlich, La Bombe P. Sept milliards d'hommes en l'an 2000, Fayard, Paris, 1972

۲- Françoise d'Eaubonne, « Que pourrait-être une société écoféministe? », dans Liberté, égalité... et les femmes? (collectif), L'Harmattan, Paris, 1990

- Rachel Carson, *Silent Spring*, Houghton Mifflin, Boston, -۳
1962
- Donella H. Meadows, Denis L. Meadows, Jørgen Randers & -۴
William W. Behrens III, *The Limits to Growth*, Universe Books,
New York, 1972
- Petra Kelly -۵
- Women for Life on Earth -۶
- Greenham Common -۷
- New Age -۸
- Charlene Spretnak -۹
- Fritjof Capra, *The Turning Point*, Simon and Schuster, New -۱۰
York, 1982; *Green Politics: The Global Promise*, Dutton, New
York 1984
- Carol Gilligan, *In a Different Voice*, Harvard University -۱۱
Press, Cambridge (Massachusetts), 1982
- Evelyne Pieiller, « Liberté, égalité... » care به کنید نگاه -۱۲
» »Le Monde diplomatique, Septembre 2010
- Mary Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical* -۱۳
Feminism, Beacon Press, Boston, 1978
- ۱۴- مقصود از کشاورزی برای بقا نوعی از کشاورزی است که در آن هدف
از تولید محصول فقط رفع نیازهای غذایی تولید کنندگان و
خانواده‌های آنان است، نه فعالیتها اقتصادی ای چون فروش در بازار
یا صادرات یا کاربرد در صنایع غذایی.
- Jodi Jacobson, « Women's work », *Third World*, به کنید نگاه -۱۵
no 94-95, McGraw-Hill, New York, January 1994
- (Women's Environmental Network (WEN -۱۶
- ۱۷- نگاه کنید به Gender and the climate change agenda WEN, «

», www.wen.org.uk, 2010

Shanon Hayes, Radical Homemakers. Reclaiming Domesticity - ۱۸
from a Consumer Culture, Left to Write Press, Richmondville
(US), 2010

Are men to blame for global warming? », », نگاه کنید به:
New Scientist, London, 10 November 2007

Institute for Women's Policy Research - ۲۰

Peggy Orenstein, « The femivore's dilemma », نگاه کنید به
The New York Times, 11 March 2010

منبع : لوموند دیپلماتیک

دموکراسی و نقش سکولاریسم و لائسیته در برپایی آن

نیما فرمین

پیش از آغاز سخن، شایسته می دانم، مفهوم سه واژه ی سکولاریسم، لائسیته و دموکراسی را که از زبان فرانسه و انگلیسی چند سالی است، در گفتگوها و نوشته های اندیشمندان ایرانی بکاربرده می شود، بازگو کنم، زیرا در این روزها برخی از سرکردگان حکومت اسلامی و اصلاح طلبان حکومتی، برآنند با تحریف این واژه ها، عامه مردم را، که از این مفاهیم شناختی ندارند، فریب داده، و در پی پایندگی حکومت خود کامه اسلامی می باشند.

سکولاریسم، اندیشه ی سیاسی برای رهایی مردم از خودکامگی و استبداد دینمداران، و برپایی دموکراسی " مردم سالاری " است.

لائسیته، اندیشه ی سیاسی، برای پایان دادن به استبداد دینی و خودکامگی دینمداران، برپایه جدایی دین از بنیادهای سیاسی کشور)

رئیس جمهور، مجلس نمایندگان وقوه قضائیه) است. بر پایه ی این اندیشه ، حاکمیت از آن مردم است.

در ایران ، دینمداران پس از فروپاشی پادشاهی و خلاء سیاسی در کشور، با زور و فریب آن را از مردم ربوده اند، و مردم باید آن را پس گرفته و سپس با برپایی حقوق و آزادی های فردی و بنیادین، نهاد های سیاسی کشور را در راستای دموکراسی سامان دهند.

این دوتعریف، به خوبی نشان می دهد، که جنبش مردم آزاده ی ایران زمین نه تنها مخالفت با دین نیست، بلکه در راستای این اندیشه است، که دین جایگاه خود را که با فساد و ناراستی های سرکردگان حکومت از دست داده و بی ارج شده است دوباره بدست آورد. بنابراین آشکار می شود، که سکولاریسم و لائیسیته ، هنگامی مطرح می شود، که دین از جایگاه خود بیرون آمده و با زور و فریب مردم زودباور، حاکمیت را از مردم ربوده است.

از این رو در کشورهای که سلطه و خودکامگی دینی وجود ندارد، گفتگو درباره ی سکولاریسم و لائیسیته جایگاهی ندارد، و سخنی از آن به میان نمی آید. تاریخ نشان داده است، هربار که دینمداران برسرنوشت مردم حاکم شده اند، باز پس گرفتن حقوق از دست رفته ، برای مردم کار آسانی نبوده است. " اعلامیه حقوق بشر و شهروندان " در قانون اساسی سال ۱۹۵۸ ترسایی در فرانسه، گواه زنده ی آن است.

دموکراسی " مردم سالاری "

" دموکراسی، رژیم سیاسی و در مفهوم وسیع تر مجموعه ی اصول فلسفی ، سیاسی و هم چنین پدیده های برابری اجتماعی است، که در آن حاکمیت برخاسته از اراده ی مردم است، و به همه ی مردم تعلق دارد ". دموکراسی در زبان یونانی از دو بخش دموس "مردم" و کراتوس " اقتدار ، حاکمیت " تشکیل شده، و در هم آمیخته آن "حاکمیت مردم " است.

به گفته ابراهام لینکلن ، " دموکراسی، حکومت مردم ، بر مردم و برای مردم است ". این تعریف در قانون اساسی سال ۱۹۵۸ فرانسه پذیرفته شده است. دموکراسی، سیستم سیاسی است، که در آن حاکمیت از آن مردم است، و به یکی از شیوه های زیر اعمال می شود :

۱- دموکراسی مستقیم، رژیمی است که در آن مردم قوانین و تصمیمات مهم را اتخاذ می کنند، و مامورین اجرای آن را برمی گزینند.

۲- دموکراسی غیر مستقیم، رژیم است، که در آن مردم نمایندگان خود را بر می‌گیرند. این رژیم است که بر پایه ی دموکراسی غیر مستقیم بنیاد شده است، ولی در مورد پاره یی از قوانین (بازنگری قانون اساسی و یا تغییر اختیارات بنیاد های سیاسی)، شهروندان از سوی دولت یا به ابتکار مردمی به همه پرسی فرا خوانده می‌شوند.

به سخنی دیگر واژه دموکراسی در مفهوم وسیع ، بیشتر به رژیم کشورهای گفته می‌شود، که اصول دموکراسی را برای اداره ی کشور به کار می‌برند.

پیشینه تاریخی دموکراسی در سده های ۱۸ و ۱۹ ترسای

هر چند بنیاد گزاران ایالات متحده امریکا، تعریفی از دموکراسی در قانون اساسی نکرده اند، ولی در قانون اساسی سال ۱۷۸۸، که در آن نخستین حکومت دموکراسی آزاد بنیاد شده است، دموکراسی، برپایه ی اصول طبیعی آزادی و برابری در پیشگاه قانون بازگو شده است .

تاریخ نشان می‌دهد که این قانون اساسی از روی " جمهوری کرس " پاسکال پائولی نوشته شده است و ژان ژاک روسو، در سال ۱۷۵۵، آن را تایید کرده بود. نام پاسکال پائولی که در شهر های کلورادو، ایندیانا ، اوکلاهما، ویسکانسین و کرسیکا (دو شهر آخر در پنسیلوانی) بکار برده شده است ، گواه آن است.

در فرانسه در سال ۱۷۸۹ ترسای، مجلس نمایندگان که پس از انقلاب مردم تشکیل شد، اعلامیه حقوق بشرو شهروندان را برپایه ی دموکراسی ، در برابر بیدادگری پادشاهی خودکامه نوشت.

اصول دموکراسی

قواعد و اصولی که شیوه ی نظرخواهی مردم را پایه گذاری کرده است، از عناصر بنیادی دموکراسی است. " دموکراسی، حکومت مردم بر مردم و برای مردم است." (پریکلس پیش از ابراهام لینکلن). این تعریف دو فرایند دارد :

۱- به وارونه حکومتی که تنی چند حاکمیت را از آن خود کرده اند، " گوهر دموکراسی بر این است، که برگزیدگان مردم برخاسته از میان آنان هستند "

۲- به وارونه حکومت خودکامه یی که تصمیمات برای سود تنی چند گرفته می‌شود، در حکومت دموکراسی، تصمیم ها باید، برای مردم و در

راستای منافع همگانی اتخاذ شود.

تصمیمی که در راستای منافع همگانی نباشد، مردمی نیست، هم چنین تصمیمی که دولت برای پایداری خود می گیرد، و شهروندان در آن سودی نداشته باشند، از گهر دموکراسی برخوردار نیست.

با آن چه گذشت، تعریف دموکراسی، بافت حکومتی است، که بازگوکننده ی عملکرد دولت، در راستای حقوق مردم در سازمان های عمومی یا خصوصی، انجمن ها، موسسات، خانواده و... باشد. به هر روی، مفهوم مردم باید به مجموعه اعضای سازمان های اجتماعی به کار رود.

در دموکراسی همه شهروندان دارای حق حاکمیت می باشند، و اراده خود را با رای دادن برپایه ی یک تن، یک رای، بازگو می کنند. از سوی دیگر این اصل می تواند، بنیاد نظری اصل دموکراسی باشد. برای این که کشوری مردمی شناخته شود، باید ویژگی های زیر را داشته باشد :

۱- در مفهوم وسیع دموکراسی نیمه مستقیم، بر پایه ی برابری شهروندان در برابر قانون است، و مردم حق حاکمیت خود را به نمایندگان خود می دهند. برابر این اصل شایسته آن است، که برگزیدگان " رئیس جمهور، نمایندگان مجلس و دیوان عالی " آزادانه برگزیده شوند.

۲- تضمین جدی برای آزادی های بنیادی به ویژه، آزادی اندیشه، آزادی بیان، آزادی اجتماعات، آزادی انجمن ها، آزادی رسانه های گروهی (رادیو، تلویزیون و روزنامه ها) و فقدان بازداشت های خودسرانه و...

۳- وجود دادگستری برپایه ی قوانین، که مردم به طور مستقیم و یا نمایندگان آنان قضات آن را برگزیده باشند، و دولت و مردم بردادگری آنان ارج نهند.

افزوده بر این ویژگی ها، حقوق مشابهی، چون آزادی احزاب، حق مالکیت، آزادی باورهای دینی، مبارزه با فساد و ناراستی های کارمندان دولت و برگزیدگان (رئیس جمهور، نمایندگان و دیوان عالی) باید به آن افزوده شود.

در دموکراسی فرض براین است، که دولت این حقوق را تضمین می کند: اطلاعات درست و روشن، برابری شهروندان در برابر قانون، آموزش و پرورش و آموزش های دیگر.

۴- قانون اساسی باید ازهرگونه سو استفاده از اختیارات و به ویژه ازتمرکز اقتدارات در دست گروه کوچکی جلوگیری کند.

هر دموکراسی بر سه پایه استوار است :

یکم - گفتگو، تبادل نظر آزاد میان شهروندان ، در راستای آگاه شدن آنان، برای گرفتن تصمیمات.

دوم - سازمان، برای این که مذاکره و تبادل نظر را برای اتخاذ تصمیم ، امکان پذیر سازد.

سوم - دادگری، برای این که اجرای تصمیم را با بهترین داد میسر سازد.

بادر نظر گرفتن ویژگی های دموکراسی که دربالا آنرا بازگو کردم ، اینک با نظری گذرا می کوشم تا نشان دهم ،در ایران کنونی که در دام اهریمن گرفتار است، آیا کمترین نشانی از دموکراسی دیده می شود؟ بنابراین چهار ویژگی دموکراسی (مردم سالاری) را با آن چه در ایران می گذرد، بررسی می کنم :

۱- گزینش بنیاد های سه گانه با آزادی انجام شود و ...

در درازای سی سال گذشته دیدیم، تنی چند ملای دغل، در پشت پوشش های گوناگون، مردم آزاده ی این کشور کهن را از نامزدی برای گزینش در بنیاد های کشور (رئیس جمهور، نمایندگی مجلس و دیوان عالی) بی بهره کردند ودر این مدت طولانی همین چند تن و وابستگان آنان، بنیاد های کشور را از آن خود کردند.

۲ - تضمین برای حقوق و آزادی های بنیادی به ویژه ...

از نخستین روز روی کارآوردن حکومت اسلامی، حقوق و آزادی های بنیادی که در قانون اساسی نوشته شده بود، از حد نوشته فراتر نرفت، و به فراموشی سپرده شد. و خواست های مردم برای استیفای این حقوق و آزادی ها با خشونت ملایان و سپاه پاسداران و با سلاح آتشین سرکوب شد. در راه پیمایی های مردم در اعتراض به تقلب های گسترده که به تجویز اصل ۲۷ قانون اساسی انجام گرفت، نه تنها رژیم حاضر به قبول ناراستی ها نشد، و از باطل کردن رای گیری خودداری کرد، بلکه با نقض آشکار اصل ۳۷ و ۳۸ قانون اساسی خود، صدها تن را کشته و هزاران تن را غیرقانونی بازداشت کرده و در زندانها به زشت ترین شکنجه ها که وجدان هر انسان آزاده یی را آزار می دهد، دست زد.

۳ - وجود دادگستری برپایه ی قوانین، و مبارزه با فساد کارمندان دولت و نمایندگان مردم (رئیس جمهور، مجلس نمایندگان). فساد ملایان در تاراج خزانه کشور در هیچ جای جهان دیده نشده است، سرکردگان حکومت اسلامی، میلیارد ها دلار از (بیت المال) را به جیب زده اند. کارمندان دولت و به ویژه سپاه پاسداران در ناراستی ها از ملایان عقب نمانده اند، به گونه یی که به گفته ی آگاهان دزدی در همه ی سازمان های دولتی رسمی و علنی شده است. افزوده بر این ها مجلس نمایندگان و دیوان محاسبات که به نوبه خود در این فسادها شریک هستند، کمترین گزارشی برای ناراستی ها نداده اند.

۴ - قانون اساسی باید از هرگونه سوءاستفاده از اختیارات، به ویژه از تمرکز اقتدارات در دست گروه کوچکی جلوگیری کند...

اصل یکم و سوم قانون اساسی که مردم را بنده و بلوغ نیافته می داند، زیر سرپرستی آخوندی گذاشته است، که به واسطه ی نادانی خود نیاز به سرپرستی دارد، وی همه ی اختیارات را در پوشش نام ولایت فقیه، در دست گرفته است.

با این حال این ملاآخوند در برابر قانون اساسی هیچگونه مسئولیتی ندارد، و تنی چند ملای دیگر به شیوه خلفای عرب در دزدی ها و نابکاری ها، همه بنیاد های سیاسی کشور (رئیس جمهوری، نمایندگان مجلس و قضایه) را از آن خود کرده اند.

برای فریب عامه مردم، همه تلویزیون ها و رادیوهای دولتی در کشور و بیرون از آن، به تحریف واقعیت ها و بازگویی داستان های دروغین، و ناسزا گفتن به اندیشمندان و جوانان جان برکف آزادیخواه ایران، مشغولند. برای احتراز از به درازا کشیدن این گزارش تنها به سخنان بی آزر و بی بنیاد سید محمدخاتمی بسنده می کنم.

وی در سخنرانی تازه خود، چون پاسخی درباره فساد و جنایت های حکومت آخوندی ندارد، به شیوه ی همه دیکتاتورها آنان را دروغگو دانسته و می افزاید :

۱- از مردم سالاری و سازگاری آن با دین حرف می زنم و راه راست از ارزش های انقلاب را همین اصلاحات می دانم.

۲- مردم سالاری و دین با یکدیگر سازگارند، و من سال ها است، که آن را می گویم و از آن دفاع می کنم.

۳- اسلام همیشه برحاکمیت و سیاست تأکید دارد.

من در این گزارش به روشنی نشان دادم که خودکامگی دینمداران در مردم ستیزی به مراتب خطرناک تر از دیکتاتور هایی است که مردم جهان به خود دیده است. حکومت بیدادی که کمترین پیوندی با مردم سالاری ندارد، به گفته ی خاتمی، چگونه می تواند با آن سازگار باشد؟

دیکتاتورها هرگز نمی گویند، که حکومت آنان بیدادگر و خود کامه است، و برای پایداری خود به هر ترفند و دروغی متوسل می شوند، خامنه یی و پایوران حکومت اسلامی نیز از این قاعده مستثنی نیستند.

در فرهنگ ایرانی یگانه راه برپایی مردم سالاری، از میان بردن بیدادگری است. کاوه ی آهنگر، نماد ایستادگی و سرپیچی از بیدادگری است. هنگام آن فرا رسید ه که برای رهایی کشور از دیو ویرانگری که سی سال است در این کشور لانه کرده است، مردم آزاده ی این سرزمین، درفش کاویانی را بردوش گیرد.

منبع : سایت بنیاد فرهنگ ایران

در باره منشا لائیسیته

آلن گرش

نخست باید از چاپ دوباره یکی از مراجع نایاب در این زمینه، یعنی تاریخ اندیشه جدائی سیاست از دین در قرن نوزدهم فرانسه (۱) یاد کرد. این اثر که نخستین بار در سال ۱۹۲۹ بچاپ رسید صاحبان اندیشه های چهارگانه ای را که در آفرینش مفهوم عرفی حاکمیت سهیم بودند، بر می شمرد: نخست کاتولیک های وارث سنت کلیسائی در نظام پادشاهی فرانسه*، دوم پروتستان های لیبرال، سوم گرایش های گوناگون در جمع خدا شناسان دین گریز، و سرانجام آزاد اندیشان و آته ها. چنانکه ژان میشل دوکنت رئیس انجمن آموزش در پیشگفتاری بر این کتاب یادآور میشود، حتی اگر این دسته بندی را ساده انگارانه بیابیم، بازهم سهم هر کدام از این گروه ها در مبارزه بخاطر پایه گذاری

حکومت عرفی در این کتاب به روشنی آمده است. نویسندگان کتاب همچنین از چندین رخداد نا مترقب و از آن جمله از ماجرای دریفوس و بدنبال آن تیرگی روابط پاریس و واتیکان سخن به میان آورده است که گاه برخی از جمهوری خواهانی را که رغبت چندانی به مفهوم جدائی دین از سیاست نشان نمی دادند ناچار به جانبداری از آن کشاند.

از برجسته ترین اندیشه ورزان متأثر از گرایش پروتستان که سهمی در این مبارزه بر دوش گرفتند فرانسس دو پرِ سانس بود. همین شخصیت خارق العاده است که رمی فَبَر زندگی نامه ای (۲) بدو اختصاص داده است که در عین حال بخشی از تاریخ جمهوری سوم فرانسه را نیز در بر میگیرد. پرِ سانس محافظه کاری لیبرال منش بود که در پی ماجرای دریفوس تند روی پیشه کرد و سرانجام به جنبش سوسیالیست پیوست و بعدها به مقام رئیس انجمن حقوق بشر نیز رسید. پرِ سانس به همراهی ژورس و بری یان، با پرهیز از آنچه وی آنرا « قانونگذاری از سر خشم » می نامید، سهم بسزائی در تدوین اصول قانون یادشده، ادا کرد. به باور وی چکیده این مهم چیزی جز تضمین آزادی تام وجدان نبود. او نوشت: « آنچه پی دهم از آن بیم دارد ابداع یک نظام مدنی - پذیرفتار آزادی است. از اینرو بی خردی تبه کارنه ای است اگر با محدود کردن آزادی های ضروری به هر اندازه، به ساز او رقصید».

اثر الن بوآیه بنام ۱۹۰۵ : جدائی دولت از کلیسا (۳) بر آزادی خواهی قانون سال ۱۹۰۵ تأکید می ورزد. نویسندگان ابتدا اهمیت مواد گوناگون این قانون پایه گذار را گوشزد میکنند. و سپس سیر تحول کلیسای کاتولیک را، از رد بی چون و چرای حکومت عرفی تا پذیرش آن بدنبال برخی سازش های حکومت جمهوری پی می گیرد. وی سرانجام به جریان تصویب این قانون اشاره می کند که به رغم انگارهای عامه از سال ۱۹۰۵ تا کنون چندین بار اصلاح گردیده و هیچگاه نیز بر سرتاسر قلمرو خاک فرانسه جاری نشده است؛ وضعیت حقوقی ویژه الجزیره ، ابقاء نظام برخاسته از « میثاق » در آلزاس - موزل پس از [ترک محاصمه] سال ۱۹۱۸، وضعیت حقوقی ویژه کنونی در گویان [شاهدی بر این مدعا ست]. الن بوآیه آنگاه به این نکته می پردازد که قانون مزبور برخلاف پندار دیگری که پذیرش عام یافته است آزادی مذهب را به حیطه خصوصی نمی سپارد. « از این پس حقوق ناظر بر تشکیل انجمن ها، برپائی آزاد و آشکار آئین های عمومی نیایش را نیز در بر می گیرد و نمود های گروهی آنرا سرو سامان می دهد. (...) این البته همان جایز شمردن مظهر عمومی و گروهی باور داشتهای فردیست». بوآیه آنگاه در اهلیت و گنجایش این قانون برای چاره جوئی چالش های تازه، بویژه

نفوذ دین اسلام و دشواریهایی که شماراندک عبادتگاه ها یش پیش آورده است، تردید می کند.

آخرین اثر در این زمینه بنام جدائی دین از سیاست ۲۰۰۵-۱۹۰۵، [سرگشته] میان شور و خرد (۴) را که در عین حال بلندپروازترین آنها نیز هست ژان بو به رو نوشته است. نویسنده این کتاب با نگاهی تاریخدان و برداشتی جامعه شناسانه ما را به سفری شورانگیز در گذار قرن سرشار از کشاکش میان فرانسویان می کشاند و بویژه از بگومگوها پیرامون آموزش (ازپیدایش آموزش عرفی تا قانون دوبره در باره حجاب)، از بینشی جهانشمول، از رابطه ابهام آمیز میان دولت جمهور و حقوق انسان، از مذهب مدنی [فارغ از قیومت کلیسا] در فرانسه و درایالات متحده سخن به میان میآورد. همچنانکه بو به رو در نتیجه گیری خود یادآور میشود « اثر وی چشم اندازی را پیش رو میگستراند که درآن اسلام نه عنصری از دشواریهایی که امروزه دست بگریبان نظام عرفی است، بلکه آئینه ای بزرگ نماست». این واقعیت از دید بسیاری از مفسرانی که پیشداوری ها، پرده ای برابر چشمانشان آویخته، پنهان مانده است.

* دوران برخورداری طبقات دوگانه اشراف و ارباب کلیسا از امتیازها پیش از انقلاب فرانسه (م)، الن گرش

(۱) جرج ویل، تاریخچه اندیشه جدائی سیاست از دین در قرن نوزدهم فرانسه، اَشِت/پلوریل، ۲۰۰۴، ۴۱۲ صفحه، ۱۰۰۸۰ یورو.

(۲) رمی فُبر، فرانسیس دو پرسانسه و دفاع از حقوق بشر. روشنفکری درگیر مبارزه. انتشارات دانشگاهی رِن، رِن، ۲۰۰۴، ۴۱۷ صفحه، ۲۲ یورو.

(۳) آلن بوآیه، ۱۹۰۵: جدائی کلیسا - دولت. از نبرد تا تعامل، کانا، پاریس، ۲۰۰۴، ۱۸۵ صفحه، ۱۸ یورو.

(۴) سُدی، پاریس، ۲۰۰۴، ۲۸۰ صفحه، ۲۱ یورو

لائسیته و سکولاریسم

شیدان وثیق

در کشور ما، موضوع جدایی دولت و دین اهمیت روز افزونی پیدا کرده و بیش از پیش پیدا خواهد کرد.

شعار «جدایی دولت و دین»، به راستی، تبدیل به یکی از خواسته های اصلی و برنامه ای اپوزیسیون سیاسی ایرانی شده است، التقاط، ابهام و ناروشنی در این باره کم مشاهده نمی شود. در این جا، جریان های سیاسی مختلف به تناوب صحبت از «لائیک»، «لائسیته»، «سکولار»، «سکولاریسم» و «جدایی دولت از دین» می کنند. اما این مقوله ها یا پدیده ها را عموماً مترادف و همسان می پندارند، تعریف روشنی از آن ها به دست نمی دهند و توجی به اختلاف ها و ویژگی های شان نمی کنند.

از این رو، به مناسبت سالگرد واقعه ای که حکم تاریخ تولد حقوقی لائسیته در فرانسه را دارد، بر آن شدیم که در پاسخ به پاره ای پرسش ها و رفع ابهام ها تا حد ممکن و در رد برخورد های ناروا و مغرضانه، نکاتی را یاد آور شویم. سرفصل های بحث ما که به دلیل محدودیت نوشتار حاضر در خطوط کلی و اصلی ارایه می شوند، عبارتند از:

۱- بازگشت به تعریف بنیادین لائسیته بر اساس دو رکن تفکیک ناپذیر آن.

۲- نگاهی به قانون ۱۹۰۵ و چند شاخص اصلی فرایند لائسیته در فرانسه با تأکید بر این نکته که پدیده ی مذکور ویژه ی این کشور نیست.

۳- تصریح بر اختلاف میان منطق لائسیته و منطق سکولاریسم (یا سکولاریزاسیون) و دفاع از این تر که لائسیته چون برنامه سیاسی - اجتماعی، از شفافیت، صراحت و اصولیت بیشتری برخوردار است.

۴- و سرانجام، طرح بحثی پیرامون موضوعیت لائسیته در جامعه ی ایران و ضرورت مبارزه ی نظری و عملی برای تحقق آن.

دو رکن جدا ناپذیر لائسیته

لائسیسته از دو رکن هم تراز و تفکیک ناپذیر تشکیل شده است. هر دو لازم و ملزوم یکدیگرند و شرط وجودی لائسیسته را تشکیل می دهند.

– رکن اول، اصل «جدایی دولت و دین» یا «جدایی نهاد دولت و نهاد های دینی» است (۳). [«دولت» (۴)، بنا به تعریف اختیاری ما، شامل سه قوای مقننه، قضایی و اجرایی و به طور کلی همه ی نهاد های عمومی یا دولتی است.]

– رکن دوم، اصل تأمین آزادی وجدان (۵)، از جمله آزادی های دینی توسط دولت لائیک است. در این جا، لائسیسته، در تایید و در راستای اصول اعلامیه ی حقوق بشر و شهروندی (۲۶ اوت ۱۷۸۹) و اعلامیه ی جهانی حقوق بشر (۱۰ دسامبر ۱۹۴۸) در رابطه با آزادی وجدان، اندیشه و بیان عمل می کند (۶).

در توضیح رکن اول یا اصل «جدایی دولت و دین»، می گوییم که:

– دولت مشروعیت خود را از دین، مذهب و یا نهاد دینی چون کلیسا، روحانیون... کسب نمی کند.

– دولت دینی را به رسمیت نمی شناسد، از جمله با ذکر آن در قانون اساسی نظام. دولت و به طور کلی بخش عمومی (دولتی)، عاری از هر گونه نماد دینی است. بنابراین، نه خود، هویت دینی دارد و نه برای ملت، هویت دینی تعیین و تبیین می کند.

– دولت با همه ی شهروندان، صرف نظر از تعلقات دینی یا غیر دینی شان، همسان برخورد می کند. به بیان دیگر، دولت برای دین یا مذهبی و یا برای باورمندان به دین یا مذهبی، امتیاز خاص و ویژه ای قائل نمی شود.

– دولت مستقل از احکام و قوانین دینی عمل می کند. بدین معنا که سیاست ها و قوانین کشوری یا ملی مستقل از این که با احکام و قوانین مذهبی مغایرت داشته باشند یا نه، تعیین و تبیین می شوند.

در توضیح رکن دوم لائسیسته یا اصل تأمین آزادی وجدان، می گوییم که:

– دولت در امور دینی و نهاد های دینی، که به نوبه ی خود مستقل از دولت عمل می کنند، هیچ دخالتی نمی کند.

– دولت دین دولتی یا نهاد دینی رسمی با وزارت خانه و غیره، نمی

سازد. نهاد های دینی را تابع خود نمی کند و یا تحت قیمومت خود قرار نمی دهد.

- دولت لائیک، با محترم شمردن اصل کثرت باوری و کثرت گرایی (□□□□□□□□□□)، آزادی وجدان از جمله آزادی های دینی و هم چنین آزادی های غیر دینی را تضمین می کند. دین باوران، به سان همه ی شهروندان، در اشاعه ی اعتقادات و شعار خود، چه به صورت فردی و چه جمعی، در فعالیت سیاسی و تشکیل حزب سیاسی آزاد می باشند.

بدین ترتیب، بنا بر تعریف فوق، هر جا که دو رکن مذکور توأمان وجود داشته باشند، می توان از لائیسیت به معنای واقعی کلمه سخن راند و هر جا که یکی از دو اصول فوق و یا هر دو غایب باشند، لائیسیت یا ناقص است و یا بطور کامل وجود ندارد. به عنوان نمونه، دولت انگلیس را نمی توان کاملاً لائیک نامید، زیرا پادشاه یا ملکه ی آن، در رأس کلیسای انگلیکن (۷) - که صاحب امتیازات خاصی است - وظیفه ی «پاسداری از دین رسمی» و «کلیسای مستقر» (۸) را به عهده دارد. پس رکن اول لائیسیت در این جا نقض شده است. به همین ترتیب، دولت های «سوسیالیسم واقعاً موجود» سابق را نمی توان لائیک تلقی کرد، با این که به اصطلاح «ماتریالیست» بودند. زیرا در این کشورها آزادی وجدان از جمله آزادی های دینی شدیداً سرکوب می شدند و در نتیجه رکن دوم لائیسیت نقض می گردید. سرانجام، دولت جمهوری اسلامی ایران به طریق اولی با لائیسیت بیگانه است زیرا هر دو اصل آن به شدیدترین و خشونت بار ترین شکلی پایمال می شوند.

نتیجه می گیریم که لائیسیت، برخلاف پاره ای تعریف ها و تفسیر های ناروا، نه ایدئولوژی یا مذهب جدیدی است که در این صورت انکارگر خود می شود (۹) و نه دارای مضمونی گسترده و فراگیر است که پاسخ گوی همه ی معضلات سیاسی و اجتماعی باشد، چه در این صورت نیز، با تبدیل شدن به «سیستمی تام و تمام»، باز هم نافی خود می گردد (۱۰) (برای توضیحات بیشتر در باره ی دو برداشت ناروای فوق از لائیسیت، یکی، نو مذهبی - ایدئولوژیکی و دیگری، بسیط و فراگیرنده ... رجوع کنید به زیر نویس های ۹ و ۱۰).

نتیجه می گیریم که:

لائیسیت، فرایندی سیاسی - اجتماعی است که مناسبات میان دولت و دین (یا نهاد دولت و نهاد دین) را در راستای استقلال متقابل آن ها با حفظ آزادی های دینی، تعیین و تبیین می کند. بدین معنا،

لائسیسته «چیزی» بیشتر یا کمتر از تعریف و مضمونی که گفته شد، نیست.

«لائیک»، صفتی است که به «نهاد» (۱۱)، برنامه، طرح یا قانون اطلاق می شود. از «دولت لائیک»، «مدرسه ی لائیک»، «انجمن لائیک»... «برنامه ی لائیک» یا «قانون لائیک» سخن می رانیم، ولی چیزی به نام «جامعه ی لائیک» نمی شناسیم، زیرا در جامعه، دین و نهاد های دینی حضور دارند و بخشی از جامعه ی مدنی را تشکیل می دهند. لائسیسته، «جدایی» جامعه و دین نیست بلکه «جدایی» دولت و دین است. در همین رابطه، اگر از «لائیک ها» صحبت می شود، منظور از این عبارت، طرفداران «جدایی دولت و دین» یا هواداران لائسیسته است. پس، فرد «لائیک» می تواند متدین باشد، همان طور که می تواند آتیه (بی خدا) (۱۲) و یا آگنوستیک (ناشناسا انگار) (۱۳) باشد.

در لائسیسته، آزادی های مذهبی تأمین می شوند. یعنی دین باوران در جامعه ی مدنی آزادند که به صور مختلف فعالیت کنند. عبارت «دین امر خصوصی است»، تا آن جا که مفهوم حقوقی آن مد نظر باشد - یعنی «خصوصی» در برابر «دولتی» - صحیح است اما نه بیشتر. دین، در جامعه ی مدنی، تنها یک امر «خصوصی» به معنای «فردی» نیست بلکه هم امری فردی و هم امری جمعی و اجتماعی است. پس فعالیت هایی که خصلت دینی دارند، از جمله در شکل های مختلف جمعی، تشکیلاتی و حزبی... بخشی از فعالیت های جامعه ی مدنی به حساب می آیند. استقلال و آزادی شان توسط دولت لائیک تضمین می شود.

سرانجام، از تکرار این حقیقت خسته نخواهیم شد که دولت یا نهاد لائیک، نه ضد دین است و نه طرفدار دین، بلکه بی طرف، مستقل از دین و فرای آن است. دولت یا نهاد لائیک مبلغ و مروج دین یا مذهبی نیست. دولت لائیک تنها بر مبنای مشروعیتی که از مردم (۱۴)، صرف نظر از اعتقادات مذهبی یا غیر مذهبی شان، کسب می نماید - یعنی آن چه که دموکراسی می نامیم - عمل می کند. در نتیجه، سیاست گذاری های دولت لائیک تابع هیچ سرمشق و سرچشمه و اصول آسمانی، مقدس و متعالی (۱۵) نبوده و نمی شود.

قانون ۱۹۰۵ و شاخص های اصلی لائسیسته ی فرانسوی

لائسیسته، با این که به لحاظ مضمونی محدود به کشور فرانسه نمی شود، اما در این سرزمین است که چون واژه اختراع می شود (۱۶) و چون پدیداری سیاسی - اجتماعی، به صورت کاملی تحقق می پذیرد.

۱۹۰۵، همان طور که اشاره کردیم، تاریخ تولد حقوقی لائیسیته در فرانسه است. قانون مورد بحث حکم شناسنامه ای دارد که این پدیده را نهادینه و رسمی می کند.

«**ماده ی اول** (۱۷) «جدایی» نه از يك کلیسا بلکه از همه ی کلیساها) دو رشته اصول را در بر می گیرد: آزادی های مذهبی از یکسو و استقلال دولت و دین از سوی دیگر.

در ماده ی اول آن می خوانیم:

«جمهوری، آزادی وجدان را تضمین می کند؛ جمهوری انجام آزادانه ی امور دینی را تضمین می کند.»

ماده ی چهارم قانون، مفهوم ماده ی اول را مشخص می کند: تضمین آزادی های دینی تنها به معنای آزادی وجدان فردی نیست بلکه آزادی جمعی را نیز در بر می گیرد. به این ترتیب، کلیساها محازند طبق مقررات ویژه ی خود، امور خویش را مانند هر انجمن خصوصی حقوقی (غیر دولتی)، مستقلاً سازمان دهند.

اصول مربوط به «جدایی دولت و دین» شامل سه ماده ی مهم زیر می گردد:

«ماده ی دوم: جمهوری هیچ مذهبی را به رسمیت نمی شناسد. به هیچ مذهبی حقوق نمی پردازد و یارانه نمی دهد.» در ادامه ی متن آمده است که کلیساها از این پس نمی توانند در امور دولت دخالت کنند.

«ماده ی بیست و ششم: تشکیل جلسات سیاسی در اماکنی که معمولاً برای انجام امور مذهبی در نظر گرفته شده اند، ممنوع است.»

«ماده ی بیست و هشتم: از این پس، نصب علامت یا نماد مذهبی بر دیوارها، بناهای دولتی و یا در هر محل عمومی دیگر، به استثنای اماکن دینی، محل تدفین در قبرستان ها و هم چنین موزه ها و نمایشگاه ها، ممنوع است.» (۱۸)

پس از ۱۹۰۵، پیکار لائیک در فرانسه ادامه می یابد و چنان با فرهنگ و سیاست این سرزمین و ملت آمیخته می شود که واژه ی «لائیک» در قوانین اساسی این کشور به ثبت می رسد (۱۹).

اما در کشوری که به عنوان پیش گام و «نمونه» ی جدایی دولت و دین شناخته شده است، لائیسیته سریع و آسان حاصل نمی شود. اگر به گذشته

های بسیار دور رجوع نکنیم (۲۰)، فرایند تکوین لائیسیته در فرانسه از اعلامیه ی حقوق بشر و شهروندی در سال ۱۷۸۹ تا تصویب قانون ۱۹۰۵، صد و شانزده سال به طول می انجامد. در حقیقت، لائیسیزاسیون در فرانسه دوره های مختلفی را طی می کند و حاصل مبارزات سخت و پرنشیب و فرازی است: گاه قهرآمیز و آشتی ناپذیر و گاه مسالمت آمیز و آشتی پذیر؛ گاه پارلمانی و رفرمیستی و گاه رادیکال و انقلابی. در زیر، پنج شاخص اصلی لائیسیته ی فرانسوی را بر می شماریم (۲۱).

- یکم: □□□□□□□□□□ (۲۲) یا روحانیت سالاری و ضدیت آن با جمهوری.

تاریخ لائیسیته در فرانسه، از ابتدای عصر مدرن، تاریخ تعارض میان دو قدرت اصلی یا دو «فرانسه» ای است که در برابر هم قرار می گیرند.

از یکسو، «فرانسه» ی کاتولیک مذهبی که «دختر ارشد کلیسا» محسوب می شود و پادشاه اش «قائم مقام خداوند روی زمین» است. کلیسایی که تا قبل از انقلاب ۱۷۸۹، صاحب قدرت و نفوذی فراوان، هم در حوزه ی سیاست و اقتصاد و هم در زمینه ی اجتماعی و معنوی است. روحانیت کاتولیکِ فرانسه، تحت قیمومت پاپ و کلیسای روم، سلطنت مطلقه را مشروعیت می بخشد و همواره حامی آن است. در قدرت سیاسی شرکت دارد و در امور دولت مستقیماً دخالت می کند. شاه می آورد و شاه می برد. سرانجام، از تولد تا مرگ انسان، بسیاری از وظایف و تکالیف اجتماعی، چون ثبت احوال، تعلیم و تربیت، بهداشت، ازدواج، امور قضایی ... تا مراسم خاک سپاری را در انحصار خود دارد.

از سوی دیگر، در سده ی نوزدهم، در برابر «فرانسه» ی روحانی سالار (۲۳)، «فرانسه» ی عصر جدیدی قرار می گیرد که متأثر از اندیشه های روشنگری (۲۴) است و با انقلاب ضد سلطنتی وارد عصر جمهوری، دموکراسی، آزادی، برابری، حقوق بشر و شهروندی می شود. در فرانسه، لائیسیته به واقع در بستر مبارزه ی جمهوری خواهی (۲۵) بر ضد کلریکالیسم برای پایان بخشیدن به «قدرت دوگانه»، از طریق اقدام یک جانبه ی دولت در «جداکردن» خود از کلیسای مقتدر، تکوین می یابد.

- دوم: دو گونه رفتار دولت با کلیسا طی دوره های مختلف.

یکی، برخوردی است که بنا بر آن، دولت دست از دخالت در امور کلیسا و دین بر می دارد و اصل «جدایی» را تقریباً رعایت می کند. در این جا می توان از لائیسیته به معنای واقعی کلمه سخن گفت (۲۶). اما

برخورد دیگری نیز، در تناوب با اولی، وجود دارد. دولت با دخالت های خودکامه در امور کلیسا، سعی می کند این نهاد را تابع و تحت قیمومت خود درآورد تا بدین وسیله هم از قدرت کلیسا بکاهد و هم از آن مشروعیت بگیرد. پس در این دوره ها (۲۷) از لائیسیت به معنایی که در ابتدای این مقاله تعریف کردیم، دور می شویم زیرا هم اصل «جدایی» خدشه دار می شود و هم اصل استقلال و آزادی کلیسا.

- سوم: «مدرسه ی لائیک» زمینه ساز لائیسیت.

در فرانسه، لائیسیزاسیون نظام تعلیم و تربیت، با «جدا کردن» نهاد مدرسه از کلیسا و دین، زمینه ساز لائیسیت در کل کشور می شود. بیست سال پیش از آن که «جدایی» دولت و دین در قانون ۱۹۰۵ رسمیت پیدا کند، «جدایی» مدرسه و دین تحقق می پذیرد. «مدرسه ی عمومی (دولتی)، رایگان و لائیک» (۲۸) یکی از نهاد های اصلی و بنیادین جمهوری فرانسه است. مبارزه برای ایجاد تعلیم و تربیتی لائیک (حذف تعلیمات دینی و علایم دینی در مدارس) که خارج از کنترل کلیسا و فرق مذهبی باشد و توسط کادر آموزشی دولتی و لائیک اداره شود، محرک عمده ای برای اصلاحات لائیک در زمینه های دیگر در کل کشور و از جمله در حوزه ی سیاست می گردد.

- چهارم: پیکار لائیک جمهوری خواهان، سوسیالیست ها و...

در ثلث سوم سده ی ۱۹، پس از کمون پاریس (۱۸۷۱)، گرایشات جمهوری خواهی و چپ در جامعه ی فرانسه و در پارلمان این کشور تقویت می شوند. اینان از مخالفان شدید کلریکالیسم و طرفدار جدایی دولت و دین هستند. از سال ۱۸۷۶، خواست «جدایی دولت و دین» در برنامه ی احزاب سیاسی قرار می گیرد: در برنامه ی جمهوری خواهان، حزب رادیکال، حزب آزاد اندیشان (۳۱) و دو حزب متمایز سوسیالیستی: طرفداران ژان ژورس (۲۹) و حزب کارگری (مارکسیست) ژول گد (۳۰). علاوه بر آن، اقلیت های دینی بویژه پروتستان ها و سرانجام کاتولیک های آزادی خواه و لیبرالی که طرفدار «جدایی» بودند... به دفاع از لائیسیت بر می خیزند. به طور کلی، جریان های سیاسی و اجتماعی ضد کلریکال در مجلس، دولت و نهادهای جمهوری سوم از اعتبار و نفوذ قابل ملاحظه ای برخوردار می گردند. رئیس و مخبر کمیسیون مجلسی که طرح قانون «جدایی» را تهیه می کند، عضو دو حزب سوسیالیست و آزاداندیش اند (۳۲). طرح نهایی که در ۹ دسامبر ۱۹۰۵ در مجلس ملی فرانسه به تصویب می رسد، امضای ژان ژورس و آریستید بریان (۳۳)، دو سوسیالیست بنام را دارد.

- پنجم: استقلال جامعه مدنی از دولت چون پیش شرط لائسیته.

در سال ۱۹۰۱، قانون آزادی تشکیل انجمن ها در فرانسه به تصویب می رسد. انقلاب ۱۷۸۹ و قوانین انقلابی ناشی از آن آزادی تشکل را به رسمیت نمی شناختند و هر گونه تعاون، انجمن و سندیکا و به طور کلی هر واسطه مابین دولت و شهروندان را ممنوع اعلام کرده بودند (۳۴). با قانون معروف به انجمن ها، امکان فعالیت آزاد نهاد های دینی به صورت انجمن های جامعه ی مدنی، خودمختار و مستقل از دولت، فراهم می شود. از نیمه ی دوم سده ی نوزدهم، فعالیت های جامعه ی مدنی در فرانسه رشد می کنند. خود مختاری و استقلال جامعه مدنی (نسبت به دولت) به رسمیت شناخته می شوند. بدین ترتیب، با «جدایی جامعه ی مدنی و دولت»، زمینه ی مساعدی برای «جدایی دولت و کلیساها»، ایجاد می شود.

پنج ویژگی فوق فرایند جدایی دولت و دین در فرانسه را خاص، رادیکال و تنازعی می کند. در این میان، البته، کلریکالیسم نقش اساسی را در تشدید مبارزه ایفا کرده است. اما در این جا باید ادعای مرسوم را رد کنیم. برخلاف تصویری که لائسیته را استثنایی فرانسوی قلمداد می کند تا از تعمیم پذیری آن بکاهد، فرانسه تنها کشوری در دنیا نیست که منطق لائسیته را در تمایز با منطق سکولاریسم (بر روی «منطق» تأکید می کنیم) پیش گرفته و قانونی در باره ی «جدایی دولت و کلیساها» وضع کرده باشد. سال ها پیش از تصویب این قانون، چندین کشور، از جمله بلژیک، مکزیک، ایالات متحده... شیوه ی «جدایی» را برگزیده بودند. باید تأکید کنیم که اگر، به راستی، تنها در فرانسه است که لائسیته به طور کامل تحقق می پذیرد، اما منطق لائسیته را می توان کم و بیش با تفاوت هایی و طی دوره هایی در کشورهای دیگری مشاهده کرد. آن جا که دارای سنت نیرومند کلریکالیسم و به همان سان مبارزه علیه آن بود؛ چون بلژیک، اسپانیا، پرتغال و برخی کشورهای کاتولیک قاره ی آمریکا چون مکزیک و سرانجام حتی تا اندازه ای و در زمان هایی در ایتالیایی که مرکز مسیحیت در آن قرار داشت... (۳۵).

دو منطق متفاوت: لائسیته و سکولاریسم

«سکولار»، «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» (۳۶) مجموعه مفاهیم و پدیدار های پیچیده، جدل برانگیز و پرابهامی هستند که در رشته های مختلف به خدمت گرفته شده اند؛ در فلسفه و جامعه شناسی؛ در دین شناسی و الهیات مسیحی؛ در اقتصاد و تاریخ؛ در فرهنگ و هنر و

بالاخره در سیاست، سکولاریسم در طول تاریخ، تعاریف مختلف و متفاوتی پیدا کرده است. نتیجتاً در میان کسانی که از منظر رشته‌ی تخصصی خود این پدیده را مطالعه و بررسی کرده‌اند، اختلاف نظر بر سر تعریف و تبیین سکولاریسم و سکولاریزاسیون فراوان است.

من در کتاب «لایسیسته چیست؟»، آن جا که به نقد نظریه پردازی‌های ایرانی پرداخته‌ام، چندین تعریف از سکولاریسم به دست داده‌ام (۳۷). در این جا به اختصار می‌گوییم که سکولاریسم دارای يك وجه نیرومند دینی - مسیحی (سکولاریزاسیون مسیحیت یا مسیحی) در کنار دو وجه دیگر است: فلسفی (خردگرایی) و سیاسی - اجتماعی («خروج از سلطه‌ی دین»).

۱- وجه دینی مسیحی. در اصطلاح شناسی (۳۸) مسیحی، «سکولاریزاسیون» را به فرایند ترك مقام و رتبه و تکالیف کلیسایی از سوی صاحب منصبان مسیحی و بازگشت آنان به «سده» (۳۹) یا به نوع زندگی غیر مقدس و «دنیوی»، گویند. به عبارت دیگر، چیز یا پدیداری «سکولاریزه» می‌شود که به آن جهان تعلق دارد، متعالی و قدسانی است و در اثر «سکولاریزاسیون»، دنیوی، این زمانی، غیرقدسانی یا «سکولار» می‌گردد.

جنبه‌ی دیگر «سکولاریزاسیون» در وجه دینی - مسیحی، انتقال یا فروش مالکیت کلیسایی است که از وضعیت غیر موروثی و کلیساوندی به وضعیت خصوصی و موروثی در می‌آید. بدین ترتیب چیزی که به کلیسای خدا تعلق دارد به این دنیا و سده‌ها باز می‌گردد یعنی «سکولار» می‌شود. به عنوان نمونه می‌توان از انتقال یا فروش املاک کلیسای کاتولیک به شاهزادگان آلمانی که در سده‌های ۱۸ و ۱۹ روی به مذهب پروتستان‌تیسم آوردند، نام برد. جنبه‌ی دیگر، تبدیل اماکن کلیسایی چون صومعه به نهاد «سکولار» چون بیمارستان ... است.

اما در این وجه، از همه مهمتر، تبیین «سکولاریزاسیون» در الهیات مسیحی است. در این حوزه‌ی دینی، «سکولاریزاسیون» را به فرایند دگرگونی و تحول در مبانی ناظر بر مناسبات دین و دنیا (و نه صرفاً دین و دولت) گویند. از آن جمله است، تحول نگاه دین و کلیسا به امور جامعه، دولت و به طور کلی کشور داری، با توجه به الزامات دنیای امروز. به عبارت دیگر آن تحولی در الهیات دینی که استقلال و خودمختاری ساحت دولت و خروج آن از زیر سلطه و قیمومت دین و کلیسا را می‌پذیرد و محترم می‌شمارد. در اروپای غربی، چنین تحولی را ابتدا اصلاح طلبان مسیحی یعنی پروتستان‌ها انجام می‌دهند. کلیسای

کاتولیک خیلی بعدها و با تاخیر به جنبش سکولاریزاسیون می پیوندد.

سکولاریسم عمدتاً در کشورهای پروتستان رشد و توسعه پیدا می کند. در آن جا که جنبش اصلاح دین در اعتراض به قیمومت کلیسای روم بر پا می شود. سکولاریسم ریشه در آن برداشت خاص دینی از مناسبات انسان با خدا دارد که مستقیماً به ایمان و وجدان ذهنی هر فرد، مستقل از اتوریته ی مقامات کلیسایی، توسل می جوید و از این طریق راه را برای «خودمختاری» انسان در این جهان و با خدای خود هموار می سازد.

در غرب، سکولاریزاسیون سیاست یا رهایش دولت از قیمومتِ کلیسا ریشه در دین مسیحی دارد که بر خلاف دین محمدی که از ابتدا «حکومت و سیاست» کرد، از ابتدا «دین حکومتی» نبود و کار قیصر را از کار خدا «جدا» کرده بود. کلیسای مسیحی، البته بعد ها، راه دیگری در پیش می گیرد و همواره کوشش می کند قدرت زمینی (سیاسی) را تابعی از قدرت الهی (کلیسایی) کند و در بسی جا ها نیز موفق می شود. اما با این حال و به زعم عده ای از اندیش مندان، مسیحیت، چون از یدو تأسیس، قانون حکومتی نداشته و «دو دنیا و دو قدرت» را به رسمیت شناخته، در نهایت می توانست به «دینِ خروج از (سلطه و قیمومت) دین»، تبدیل شود.

۲- وجه فلسفی. در ادبیات خردگرای ملهم از «روشنگری» (۴۰)، سکولاریزاسیون در مفهوم «افسون زدایی» ماکس وبر (که واژه ی سکولاریزاسیون را هیچ گاه به کار نبرد)، در مفهوم کانتی «بالغ شدن انسان» (نگاه کنید به زیر نوس ۲۴) و در مفهوم «گیتیایی» هگلی، فرایند رهایی انسان از قیمومت دین، خرافات و به طور کلی هر چیزی است که به انقیاد آدمی انجامد. در این جا، نقد دین سالاری و سلطه ی همه جانبه کلیسا با ارجاع به عقل و علم برای اصلاح اوضاع نابسامان جهان انجام می پذیرد.

۳- وجه سیاسی - اجتماعی. در این وجه، «سکولاریزاسیون» به معنای فرایند تحول و دگرش تدریجی و هماهنگِ دولت، دین و جامعه ی مدنی است که در نهایت به پایان سلطه ی دین و کلیسا بر امور سیاسی، اجتماعی، فرهنگی ... (و نه البته به پایان حضور دین در جامعه) می انجامد.

با توجه به آن چه که رفت و به عنوان نتیجه گیری از این بحث، دو اختلاف اساسی لائیسسته و سکولاریسم را بر می شماریم:

- **اختلاف اول** این است که سکولاریسم (برخلاف لائیسیته) به لحاظ مفهومی و تاریخی، بار شدید دینی - مسیحی دارد. هم الهیات مسیحی، هم فلسفه ی خردگرا، هم تاریخ مسیحیت و هم پروتستانتیسم به موضوع سکولاریسم و سکولاریزاسیون پرداخته اند و این مقوله را در خدمت مقاصد خود گرفته اند. در نتیجه، تفکیک معانی و مفاهیم مختلف سکولاریسم از یکدیگر و به ویژه تفکیک تعاریف دینی (دنیوی شدن مسیحیت) از تعاریف غیر دینی (خروج از قیوموت دین) یا به عبارت دیگر، انجام گونه ای «لائیسیزاسیون سکولاریسم»، کاری بس دشوار اگر نگوئیم ناممکن است.

اما واژه و مفهوم لائیسیته دارای چنین ویژگی های متفاوتی (چون سکولاریسم) نیست که کاربرد سیاسی آن را دشوار سازد. لائیسیته، نه بار دینی دارد و نه دارای معانی مختلفی است که ناگزیر باید از میان آن ها یکی را انتخاب کرد.

- **اختلاف دوم** و مهمتر این است که سکولاریسم (بر خلاف لائیسیته)، «جدایی دولت و دین» نیست. مترادف دانستن این دو، خطا و التقاط فاحشی است که در بحث های سیاسی امروز اپوزیسیون ایرانی مشاهده می شود. بویژه از سوی کسانی که اصطلاح «سکولار» را به جای «لائیک» به کار می برند چون به غلط تصور می کنند که اولی ضد دین نیست در حالی که دومی هست (۴۱).

در منطق سکولاریسم، دولت و نهاد دین از یکدیگر جدا نمی شوند بلکه به مثابه شریک و همکار (پارتنر) (۴۲)، در پیوند و اتحاد با هم قرار دارند و عمل می کنند. در کشور های پروتستان که راه و منطق سکولاریسم را پیش می گیرند، دولت و پروتستانتیسم استقلال یکدیگر را به رسمیت می شناسند. البته کلیسا موقعیت ممتاز و هژمونیک خود را به لحاظ معنوی و سیاسی از دست می دهد و به یکی از عوامل معنوی و اجتماعی در کنار دیگر عوامل جامعه ی مدنی تبدیل می شود. ولی در عوض، دولت در قانون اساسی خود ارجاع به دین کرده و برخی امتیازات کلیسا را حفظ می کند.

اما در کشورهای کاتولیک، در آن جا که کلیسای کاتولیک و در راس آن پاپ از قدرت و اقتدار بالایی برخوردار اند، لائیسیته به صورت اقدام یک جانبه ی دولت در «جدا کردن» خود از کلیسا نمودار می شود. در این جا، «خروج از سلطه ی دین» با همکاری و مشارکت نهاد دین (مانند نمونه ی سکولاریسم) انجام نمی پذیرد.

از بحث بالا نتیجه می گیریم:

آن جا که دین سالاری مقتدری حکم فرماست، آن جا که تحول و اصلاح دین به سوی «خروج از سلطه دین» یا غایب است و یا (چون نمونه ی ایران) بسیار سست و کند پیش می رود، لائیسیتة بمثابة برنامه و راه کار سیاسی، از شفافیت، صراحت و اصولیت بیشتری (نسبت به سکولاریسم) برخوردار است. زیرا که لائیسیتة ارجاع به اقدام سیاسی يك جانبه ی دولت در تعیین و تبیین مناسباتش با دین و روحانیت می کند. از این رو می تواند به عنوان برنامه ای سیاسی مشخص طرح شود. در حالی که سکولاریسم (در یکی از معنا های اصلی آن) ناظر بر تحول و دگرذیسی توأم جامعه، دولت و کلیسا به لحاظ فرهنگی، فکری، دینی، اجتماعی، سیاسی و حقوقی... است. تحول تدریجی به سوی الزامات زمانه، به سوی کاهش و پایان نقش مقتدر و مسلط دین بر جامعه در همه ی عرصه ها از جمله (و نه تنها) در عرصه ی سیاست و دولت. از این منظر، سکولاریسم تقلیل پذیر به اقدام سیاسی مشخصی نیست. سکولاریسم نمی تواند برنامه ی سیاسی یک سازمان یا جریان سیاسی باشد، اما لائیسیتة می تواند.

یادداشت ها

(۱) نشانه های این کارزار را می توان در اظهارات احمدی نژاد، رئیس جمهور جدید ایران، چه هنگام فعالیت های انتخاباتی ایشان و چه پس از آن در اقدامات بنیاد گرایانه و سرکوب گرانه ی فرهنگی و سیاسی هیأت حاکمه ی جدید یافت.

(۲) در روزنامه شرق، شنبه ۲۶ شهریور ۱۳۸۳، مطلبی از آقای پرویز ورجاوند در نقدی بر مقاله ی آقای قوچانی تحت عنوان «عصر جدید» چاپ شده است. نکاتی که در مطالب آقای ورجاوند موجب حیرت ما شده است چنین است:

«شما (در خطاب به آقای قوچانی) «آته ایست» ها [لامذهب ها] و لائیک ها را که اصل مذهب را نفی می کنند و آن را «افیون جامعه» قلمداد ساخته و مبارزه بی امان با آن را در سرلوحه مبارزات ایدئولوژیک خویش قرار داده اند با نگرش «سکولاریسم» که نه تنها هیچگاه در راستای نفی مذهب و دین گامی بر نداشته که بسیاری از مبشران آن خود دارای اعتقادات آیینی بوده اند، یکسان پنداشته اید و نیروهای ملی معتقد به سکولاریسم را با جریان های چپ مارکسیست در يك ردیف قرار می دهید... بر اساس کدام واقعیت تاریخ معاصر ایران شما به خود

حق می دهید... به گونه ای حیرت انگیز بنیادی ترین جریان سکولار ایران یعنی نیروهای ملی و محور آن ها جبهه ملی ایران را نادیده بنگارید... دستیابی به سکولاریسم را به چپ های کمونیست نسبت ندهیم و بپذیریم که این مهم از آغاز از میان تفکر ملی برخاسته و تا به امروز این پرچم همیشه بر دوش نیروهای ملی حمل شده است.»

گفته ی فوق حکایت از بی اطلاعی نویسنده و یا درك عامیانه ایشان از مقوله ی لائیک می کند در ضمن این که حاوی ادعایی بحث انگیز و بی پایه است.

- اول این که در این جا، آته ایست ها (لامذهب ها) و لائیک ها، بسان کسانی که اصل مذهب را نفی می کنند و دین را افیون توده ها می دانند، همسان فرض شده اند. بدین ترتیب، آقای ورجاوند، خود، دست به همان شیوه ی شبیه سازی ناروا، بی پایه و بی اساسی می زند که به دیگران نسبت می دهد و آن را محکوم می کند.

- دوم این که «لائیسیت» نه بی خدایی، نه لامذهبی و نه منکر اصل مذهب است و «لائیک»، همان طور که در متن گفتیم، کسی است که طرفدار جدایی دولت و دین است و می تواند مؤمن و دیندار باشد یا غیر دینی و بی خدا و یا آگنوستیک. پیش پا افتاده ترین و عامیانه ترین برداشت ها از «لائیک»، در جهان امروز، دیگر حاوی چنین احکام نادرست و ساده انگاری نیستند. من در جای دیگر و در مقاله ی حاضر به تفصیل در این باره صحبت کرده ام. تنها برای اطلاع، نکته ای را یادآور می شوم. بحث لائیک در فرانسه که گهواره ی لائیسیت تلقی می شود، قبل از شکل گیری چیزی به نام مارکسیسم طرح می شود. مهمترین و بیشترین معماران آن، نه مارکسیست ها که در آن زمان اقلیتی ناچیز بودند و بیشتر در فکر سوسیالیسم (چون حزب کارگری معروف به گه دیست ها Guesdistes) بلکه جریان های سیاسی و عقیدتی دیگری بودند چون لیبرال ها، جمهوری خواهان، رادیکال ها (حزب رادیکال)، سوسیالیست های میانه رو چون ژان ژورس و آریستید بریان و همراهان شان، پروتستان ها، و دیگر اقلیت های دینی... چون یهودیان مترقی... و سرانجام بخشی از کاتولیک های آزادی خواهی که بر خلاف رهبری کلیسای خود طرفدار جدایی دولت و دین بودند.

- سوم این که بحث اختلاف میان لائیک و سکولار چندین جنبه دارد که در این مقاله به آن ها پرداخته ایم و به هر حال پیچیده تر از آن است که در این جا آقای ورجاوند، با ساده انگاری و «سیاه و سفید» نگری حیرت انگیز خود (لائیک = لادینی و سکولار = آیین داری)، به

خواننده ارایه می دهند.

- و سرانجام این ادعای خود مرگزیبانه (که عموماً خاصه ی «ملیون» ایران است) که گویا اینان بودند که از همان ابتدا «جدایی دولت و دین» و «سکولاریسم» را در جنبش سیاسی ایران طرح کرده اند و «تا به امروز این پرچم همیشه بر دوش نیروهای ملی (به خوانیم جبهه ملی) حمل شده است»، جای هزار و یک تردید دارد. در کدامین برنامه سیاسی جبهه ملی از «جدایی دولت و دین» و «سکولاریزاسیون» جامعه سخن رفته است؟ در متن طرح کردیم که طی صد ساله ی گذشته، با ورود «تجدد» به کشور ما، مقوله ها و پدیده هایی چون «لائیک»، «لائیسیت»، «سکولار»، «سکولاریسم» و «جدایی دولت و دین»، حلقه های مفقوده ی «اندیشه سیاسی ایرانی» را تشکیل داده اند.

Séparation de l'Etat et des Eglises (۳)

Staat, State, Etat (۴)

Liberté de conscience (۵)

(۶) اعلامیه حقوق بشر و شهروندی به تاریخ ۲۶ اوت ۱۷۸۹، برآمده از انقلاب فرانسه است. در ماده دهم آن می خوانیم: «هیچ کس نباید به خاطر عقایدش، حتا مذهبی، مورد آزار قرار گیرد...» (ترجمه از متن اصلی به زبان فرانسه).

اعلامیه جهانی حقوق بشر به تاریخ ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸ مصوب مجمع عمومی سازمان ملل متحد است. در ماده هجدهم آن آمده است: «هر شخصی حق دارد از آزادی اندیشه، وجدان و دین بهره مند شود؛ این حق مستلزم تغییر دین یا اعتقاد و هم چنین آزادی اظهار دین یا اعتقاد، در قالب آموزش دینی، عبادت و اجرای آیین ها و مراسم دینی به تنهایی یا به صورت جمعی، به طور خصوصی یا عمومی است.» (ترجمه ی محمد جعفر پوینده - نوشته ی گلن جانسون - اعلامیه ی جهانی حقوق بشر و تاریخچه ی آن - چاپ سوم، ۱۳۷۸، تهران، نشر نی).

Anglican (۷)

Eglise établie (۸)

(۹) برداشت سیاسی - فلسفی ای از لائیسیت وجود دارد، به نام لائیسیم Laïcisme، که از آن دکترین، اخلاق، ایدئولوژی و سیستم می سازد و یدین سان عملاً دین یا ایدئولوژی جدیدی را جانشین دین

سالاری کهن می کند. در این ایدئولوژی سازی نامیمون و افراطی، لائیسیته تبدیل به «دین سالاری» دیگری و این بار «سکولار» می شود: هیولای جدیدی که برای نابودی اش، لائیسیته، در اصل، به وجود آمده است.

(۱۰) برداشت بسیط و فراگیری نیز از لائیسیته و حتا سکولاریزاسیون وجود دارد که در قالب این مفاهیم می خواهد به همه ی پرسش های سیاسی-اجتماعی جامعه پاسخ گوید. در این جا نیز، لائیسیته به چیز دیگری، فرای موضوع اصلی اش، تبدیل می شود. در این باره رجوع کنید به کتاب «لائیسیته چیست؟» و بخش مربوط به نقد نظریه پردازی های ایرانی. نشر اختران - ۱۳۸۴.

Institution (۱۱)

(۱۲) Athée ، واژه ای یونانی است که از حرف «آ» «A» و تئوس theos تشکیل شده است. پیشوند A به معنای «نه» یا «بی» و تئوس به معنای خدا است. مجموعاً «بی - خدا» و بی خدایی Athéisme می شود.

(۱۳) Agnostique, Agnosticisme ، به همان ترتیب زیر نویس ۱۲، از حرف «بی» (آ) (A) و gnose که شناخت و معرفت است، تشکیل شده است. مجموعاً به معنای ناشناسا انگار، ناشناسا انگاری، نمیدانمی، لادری و لادریگری است.

(۱۴) «لائیک» laïc و «لائیسیته» Laïcité اشتقاقی از « لایکوس» Laikos یونانی است که این دیگری نیز ریشه در اصطلاح « لائوس» laos یونانی دارد. نزد هومر، لائوس عنوانی است که به «سربازان عادی» در برابر سران و فرماندهان ارتش اطلاق می گردد. با تأسیس شهر (پولیس (Polis) در یونان، لائوس معنای «مردم»، «افراد شهر»، «اعضای شهر»، «شهروندان» و یا «مردمان مجتمع در شهر» را پیدا می کند.

(۱۵) Transcendance که به معنای متعال، برین، استعلایی و ترافرازنده است.

(۱۶) در ۱۱ نوامبر ۱۸۷۱، برای نخستین بار، اصطلاح «لائیسیته» در روزنامه فرانسوی Patrie (میهن) به مناسبت انتشار گزارشی از جلسه ی شورای شهر پیرامون نظام آموزشی و اظهار نظر یکی از اعضای سوسیالیست شورا در باره ی «لائیسیته» در مدارس، طرح می شود.

(۱۷) قانون ۱۹۰۵ موسوم به «قانون در باره ی جدایی دولت و

کلیساها» : Loi sur la séparation de l'Etat et des Eglises به «قانون در باره ی لائیسیته» شهرت یافته است. همان طور که از نامش پیداست، این «جدایی» نه از يك کلیسای خاص بلکه از همه ی کلیساها و ادیان است.

(۱۸) برای مطالعه ی قانون ۱۹۰۵ و مواد مندرج در آن، از جمله، رجوع کنید به:

Jean Boussinesq, La laïcité française, Editions du seuil, avril ۱۹۹۴

(۱۹) در قانون اساسی جمهوری چهارم فرانسه (۲۷ اکتبر ۱۹۴۶) آمده است: «... سازماندهی آموزش عمومی رایگان و لائیک در تمامی سطوح، تکلیف دولت است» و در اصل اول قانون گفته می شود که: «فرانسه، جمهوری ای لائیک است».

در قانون اساسی کنونی فرانسه (جمهوری پنجم) آمده است: «ماده دوم: فرانسه جمهوری ای تقسیم ناپذیر، لائیک، دموکراتیک و اجتماعی است. جمهوری برابری همه ی شهروندان را در برابر قانون، قطع نظر از منشأ، نژاد و یا مذهب آنان، تضمین می کند. جمهوری همه ی اعتقادات را محترم می شمارد.»

(۲۰) آغاز فرایند «جدایی دولت و دین» در فرانسه را می توان در قرون وسطی با صدور «حکم نانت» L'Edit de Nantes در سال ۱۵۹۸ توسط هانری چهارم نشان داد. طبق آن، برای نخستین بار در اروپا، تعلق مذهبی از تعلق ملی جدا می گردد و مشروعیت دو مذهب کاتولیک و پروتستان اعلام می شوند. این حکم در سال ۱۶۸۵ توسط لویی چهاردهم فسخ می شود.

(۲۱) برای مطالعه ی تاریخچه ای از فرایند تکوین لائیسیته در فرانسه رجوع کنید به کتاب «لائیسیته چیست؟» بخش چهارم، نشر اختران - ۱۳۸۴.

(۲۲) Cléricalisme از واژه کلرک Clerc که به معنای روحانی یا صاحب منصب کلیسایی است، برگرفته شده است. کلریکالیسم به معنای روحانی سالاری، اقتدار کلیسا و کشیشان (یا روحانیون) و دین سالاری است.

Clérical (۲۳)

(۲۴) Aufklärung, Lumières : «روشنگری»، به دیده ی کانت، زمانی است که انسان از وضعیت صغیری و تحت قیمومت و سرپرستی دیگری قرار داشتن - که خود مسبب آن است - بیرون آید. به عبارت دیگر، متکی به خود شود، به اندیشه و خرد خود. («روشنگری چیست؟» نوشته ی اما نوئل کانت).

Républicanisme (۲۵)

(۲۶) نمونه ی این برخورد را می توان در قانون ۱۹۰۵ و پس از آن مشاهده کرد.

(۲۷) تاریخ فرایند تکوین لائیسیته در فرانسه را می توان به صورت زیر دوره بندی کرد:

- دوره ی اول «جدایی»، ۱۷۹۵ - ۱۸۰۱

- دوره ی توافق نامه ی ناپلئونی (Concordat) با کلیسای کاتولیک و پاپ، ۱۸۰۱ - ۱۸۷۱.

- دوره ی دوم «جدایی»، کمون پاریس - ۱۸۷۱.

- دوره ی مبارزه برای «مدرسه ی لائیک» در جمهوری سوم، ۱۸۸۰ - ۱۸۹۰.

- دوره ی سوم «جدایی»، آغاز سده ی بیستم، ۱۹۰۳ - ۱۹۰۵.

Ecole publique, gratuite et laïque (۲۸)

(۲۹) ژان ژورس Jean Jaurès سوسیالیست بنام فرانسوی (۱۸۵۹ - ۱۹۱۴)، بنیان گذار حزب سوسیالیست فرانسه (متمايز از حزب ژول گِد Jules Guesde که مارکسیستی بود) و مؤسس روزنامه ی اومانیته. در ۳۱ ژوئیه ۱۹۱۴، به خاطر موضع گیری اش بر ضد جنگ جهانی اول، ترور می شود.

(۳۰) ژول گِد Jules Guesde (۱۸۴۵ - ۱۹۲۲) مروج و مبلغ مارکسیسم در فرانسه و بنیان گذار حزب سوسیالیست کارگری (در مقابل سوسیالیسم ژورسی) است.

(۳۱) Parti des libre penseurs . تعدادی از کوشندگان لائیسیته در فرانسه از درون این جریان فکری، فلسفی و سیاسی برخاستند. اینان، تحت تاثیر خرد گرایی عصر روشنگری فرانسه، شدیداً بر علیه

کلریکالیسم مبارزه می کردند.

(۳۲) کمیسیون، ابتدا، به ریاست فردینان بویسون Ferdinand Buisson از حزب آزاداندیشان و آریستید بریان Aristide Briand، به عنوان مخبر کمیسیون، از حزب سوسیالیست ژورسی بود.

(۳۳) کمیسیون مجلس برای تنظیم طرح قانونی در باره ی «جدایی دولت و کلیساها»، در سال ۱۹۰۲ تشکیل می شود و پس از سه سال کار، تحقیق و بررسی، سرانجام، طرح نهایی را برای تصویب هر یک از مواد آن به مجلس می آورد. کل قانون موسوم به «جدایی دولت و کلیساها» با ۳۴۱ رای موافق و ۲۳۳ رای مخالف در ۹ دسامبر ۱۹۰۵ به تصویب می رسد.

(۳۴) قانونی که در سال ۱۷۹۱ در انقلاب فرانسه وضع شد و هر گونه تشکیلات سندیکایی و انجمنی را ممنوع اعلام کرد. این قانون نام گزارش گر پارلمانی اش را به خود گرفت: قانون لوشاپولیه La Loi Le Chapelier.

(۳۵) برای مطالعه ی لائیسیته و سکولاریسم در اروپا رجوع کنید به «لائیسیته چیست؟» بخش پنجم، نشر اختران - ۱۳۸۴.

(۳۶) سه واژه ی مذکور Sécular - Sécularisme Sécularisation بر اساس ریشه ی مشترک لاتینی Saeculum (یا siècle در زبان فرانسه) که معنای «سده» یا «صد ساله» را می دهد، ساخته شده اند. سِکولوم Saeculum در کتاب مقدس، ترجمه ی Aion یونانی است که نزد هومر نیروی حیات، زندگی، طول زمان را بیان می کند. بطور خلاصه، سکولاریزاسیون را می توان انطباق با این جهان، با سده و ایام ما تبیین کرد و یا به معنای سازگاری با روزگار ما، این جهانی شدن، دنیوی شدن، گیتی گرایی و گیتیانه تعریف نمود. (برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به «لائیسیته چیست؟» بخش ششم).

(۳۷) «لائیسیته چیست؟» بخش ششم.

Terminologie (۳۸)

Siècle (۳۹)

Aufklärung, Lumières (۴۰)

(۴۱) چون آقای ورجاوند، رجوع کنید به زیرنویس ۲

Partenaire (۴۲)

Théocratie (۴۳)

(۴۴) در قانون اساسی ایران و اصول دموکراسی، نوشته ی مصطفی رحیمی.

(۴۵) مشروطه ی ایران، ماشااله آجودانی، ص ۲۱۹، نشر اختران، ۱۳۸۲

(۴۶) همان، ص ۲۵۶

(۴۷) حیات یحیی در دو کتاب و ۴ جلد، نوشته ی یحیی دولت آبادی، جلد ۱-۲، انتشارات عطار - انتشارات فردوس، چاپ ششم، ۱۳۷۱

حرفه‌ای‌ها و آما تورها



کانون مدافعان حقوق کارگر

اظهار نظر درباره‌ی زندگی و معیشت مردم زحمتکش و نیروی کار در جامعه انسانی، امروز از دو وجه متفاوت صورت می‌گیرد. تئوریسین‌ها و نظریه‌پردازان نظام سرمایه‌داری، همواره تلاش دارند تا طرح‌ها و ایده‌ها و برنامه‌های ارایه شده را برای حفظ نظام موجود، کارشناسی شده و مورد تایید صاحب نظران جلوه دهند. آنها هر طرح و برنامه‌ای را که برای استثمار بیشتر و خالی کردن جیب کارگران و زحمتکشان می‌دهند، با آب و تاب تعریف کرده و تمام تلاش تبلیغاتی خود را به کار می‌گیرند تا آن را مورد قبول مردم قرار دهند.

از دیگر سو، هرگاه فعالان کارگری و اجتماعی مستقل، آن طرح‌ها و نظرات را مورد حمله قرار داده و اجرای شان را به ضرر زحمتکشان و کارگران می‌دانند، از جانب بلندگوهای تبلیغاتی طرفداران نظم موجود، به "بی‌تخصصی و صاحب‌نظر نبودن" متهم می‌شوند. هرچند بارها و بارها، طرح‌ها و برنامه‌های طرفداران نظام سرمایه‌داری، بطلان خود را ثابت کرده است، اما آنها بار دیگر با بوق و کرنا و با تبلیغات و جوسازی، طرح جدیدی را مطرح می‌کنند و معرکه‌ی جدیدی به راه

می‌اندازند و با معرفی صاحب‌نظران سرمایه ساخته و مزدوران متخصص جدید خود، تلاش می‌کنند تا افکار عامه‌ی مردم را به مسیر دلخواه خود بکشانند.

در این میان، مدافعان حقوق کارگران و زحمتکشانشان، نه تنها امکانات زیادی برای ابراز نظرات خود ندارند، بلکه در همان سطح محدود که به بیان نظرات خود مبادرت می‌کنند، به بی‌تخصصی و صاحب نظر نبودن و ارائه نظرات مغایر با معیارهای مورد قبول صاحبان قدرت و سرمایه، متهم می‌شوند. علاوه بر آن، فعالان مستقل کارگری و اجتماعی که از هیچ نهاد رسمی برای بیان نظرات خود حمایت نمی‌شوند، همواره در خطر بیکاری، اخراج از کار و بعضاً زندان و دیگر انواع محرومیت‌های اجتماعی قرار دارند.

مقاله زیر که توسط ادوارد سعید، صاحب نظر فلسطینی مستقل، دو دهه پیش نگاشته شده است، بیانگر ریشه‌های این وضعیت است که البته امروزه بسیار شدیدتر و ریشه‌ای‌تر شده است. ارائه این مقاله در شرایط امروز، می‌تواند بحث جدیدی را درباره‌ی وظایف فعالان کارگری و اجتماعی و وحدت هرچه بیشتر آنان، جهت شکستن دیوارهای ایجاد شده به دست نظام حاکم بر جهان، بگشاید.

حرفه‌ای‌ها و آماتورها

ادوارد سعید

ترجمه علیرضا ثقفی

روشنفکر مشهور فرانسوی، رژی دبره، در سال ۱۹۷۹ کتاب جالبی درباره‌ی حیات فرهنگی فرانسه نوشت که عنوان “معلمان، نویسندگان، مشاهیر، روشنفکران فرانسه مدرن” را داشت. دبره خود یک روشنفکر متعهد و فعال چپ بود که کمی بعد از انقلاب کوبا در سال ۱۹۵۸ در دانشگاه هاوانا به تدریس مشغول شد. کمی بعد، حکومت بولیوی او را به سی سال زندان محکوم کرد. جرم او همکاری با چگوارا بود. دبره پس از سه سال از زندان آزاد شد. پس از بازگشت به فرانسه، دبره یک تحلیل‌گر نیمه آکادمیک و سپس مشاور رئیس‌جمهور میتران شد. او در موقعیتی قرار گرفت که ارتباط میان روشنفکران و نهادها (نهادهای دولتی) را درک کند. رابطه‌ای که هیچ‌گاه ساده نبوده، همواره در حال تغییر بوده و بعضی اوقات، پیچیدگی آن تعجب‌آور است.

دبره در کتاب “معلمان، نویسندگان، مشاهیر، روشنفکران فرانسه

مدرن"، این تر را مطرح می‌کند که میان سال‌های ۱۸۸۰ تا ۱۹۳۰ روشنفکران پارسی اصولاً در ارتباط با دانشگاه سوربن بودند. آنها مادی‌گرایانی بودند که از کلیسا و بنای پارتیسم رو برگردانده بودند، در لابراتوارها، کتابخانه‌ها و کلاس‌های درس، روشنفکران به عنوان حرفه‌ای‌ها محافظت می‌شدند و پیشرفت‌های مهمی در علوم به‌وجود آوردند. پس از سال ۱۹۳۰ دانشگاه سوربن به تدریج اتوریته‌ی خود را از دست داد و جای خود را به مراکز انتشاراتی شبیه "نوول روو فرانسز" واگذار کرد. جایی که به نظر دبره، روحیه خانوادگی روشنفکران را سازمان می‌داد و نویسندگان آن، دست نوازش بیشتری را بر سر خود احساس می‌کردند. تا دهه دشوار ۱۹۶۰ نویسندگانی نظیر سارتر، بووا، کامو، موریاک، ژید و مالرو تحت تاثیر قشر روشنفکری بودند که جایگزین حرفه‌ای‌ها شده بود. این قشر روشنفکر، کارهای آزادی انجام می‌داد و اعتقاداتی به آزادی داشت و مسایل آنان، به قول دبره، راه میانه‌ای بود که از میان آیین‌های کلیسای دروهی ماقبل و دوره گسترش روشنگری می‌گذشت که بعد از آن به‌وجود آمد.

در حدود سال‌های ۱۹۶۸ روشنفکران به طور گسترده‌ای از نوشته‌های خود جدا شدند و به جای آن، به دور رسانه‌های عمومی گرد آمدند. آنها به عنوان روزنامه‌نگار، سخنران برنامه‌های تلویزیونی، چه به عنوان مجری و یا مهمان، مشاوران، مدیران و ... کار خود را ادامه دادند. اکنون آنها مخاطبین فراوانی داشتند. علاوه بر آن، زندگی آنان به عنوان روشنفکران، کاملاً وابسته به بینندگان بود. شهرت و یا گمنامی آنان، به وسیله‌ی دیگران مشخص می‌شد. دیگرانی که مخاطبین نامشخص‌اند. دبره در این باره چنین می‌گوید:

"با گسترش حوزه نفوذ رسانه‌های گروهی، این رسانه‌ها کمتر از روشنفکران آزاد استفاده می‌کردند و بیشتر، تحت سلطه قشر روشنفکر حرفه‌ای و منایع قانونی کلاسیک در آمدند و مجموعه‌ی کاملی را به‌وجود آوردند که توقعات کمتری داشته و در نتیجه، ساده‌تر به کار گرفته می‌شدند. رسانه‌های گروهی، سنت‌های مستحکم روشنفکری را در هم ریخته و همراه با آن، ارزشیابی و میزان ارزش‌ها را پایین آوردند."

آنچه دبره می‌گوید، مساله‌ای مخصوص فرانسه است که در نتیجه مبارزه میان نیروهای مشخص سلطه‌طلب و کلیسای در جوامع ناپلئونی به‌وجود آمد و شباهتی با جوامع دیگر ندارد. به عنوان مثال، در بریتانیا، تا قبل از جنگ جهانی دوم، اغلب دانشگاه‌ها مطابق با توصیف‌های دبره نبودند. حتی اساتید آکسفورد و کمبریج، در باور عامه شباهتی به روشنفکران فرانسه نداشتند؛ در حالی که بنگاه‌های انتشاراتی در

بریتانیا، در میان دو جنگ جهانی، با نفوذ و قدرتمند شده بودند. مدیران این بنگاه‌ها، آن روحیه "خانوادگی" را به وجود نیاوردند که دبره در مورد روشنفکران فرانسه مطرح می‌کرد. نقطه‌ی اتکای قوی‌ای وجود نداشت. گروه‌های افراد، با نهادها در یک ردیف قرار گرفتند و قدرت و اتوریته را از آن نهادها به دست آوردند، به طوری که آن نهادها، آن طور که گرامشی توصیف می‌کند، روشنفکران وابسته به خود را پرورش دادند.

هنوز این سوال باقی می‌ماند که چیزی شبیه به استقلال روشنفکر وجود داشته یا می‌تواند وجود داشته باشد؟ یعنی عملکرد مستقلانه روشنفکر، روشنفکری که مدیون کسی نیست و در نتیجه تحت تاثیر هیچ فشاری قرار ندارد، می‌تواند وجود داشته باشد؟ روشنفکرانی که وابسته به دانشگاه‌هایی هستند که حقوق می‌پردازند و یا وابسته به احزاب سیاسی که انتظار وفاداری به خط حزبی را دارند؛ در حقیقت وابسته به منابعی هستند که خواهان آزادی مشروط و محدودیت انتقاد است. به نظر دبره، در گذشته حوزه‌ی عمل یک روشنفکر، وسیع‌تر از گروه روشنفکران بود. (به زبان دیگر، جایی که نگرانی درباره‌ی خوشایند مخاطب و یا کارفرما، جایگزین استقلال روشنفکران می‌شود.) در حرفه‌ی روشنفکر، مسایلی وجود دارد که اگر منسوخ نشده، اما از آن جلوگیری شده است.

مجدداً به بحث خود باز می‌گردیم؛ بحث بررسی روشنفکر. هنگامی که ما یک فرد روشنفکر را در نظر می‌آوریم (در اینجا مساله اصلی من، فرد است) آیا ما تکیه بر فردیت شخص داریم یا منظور ما، گروه یا طبقه‌ای است که روشنفکر، عضوی از آن است؟ جواب این سوال به طور مشخص، بستگی به انتظار ما از عملکرد روشنفکر دارد. به این مفهوم که: آیا آنچه ما شنیده و یا می‌خوانیم، یک نظریه مستقل است یا نظرات یک حکومت است که یک امر سیاسی سازمان یافته است و یا تبلیغ گروهی است؟ رسالت روشنفکران قرن ۱۹ بیشتر اظهارات فردی بود. زیرا به طور واقعی، آن روشنفکران چنین بودند. بازارِ ف در کتاب تورگینف و یا استفان دلوس در کتاب جیمز جویس، شخصیت‌های گوشه‌گیر و تنهایی دارند. آنها به طور کلی با جامعه هماهنگ نمی‌شوند و در نتیجه، یک شورش کامل در برابر وضع موجود هستند؛ در حالی که تعداد فزاینده روشنفکران قرن بیستم، مردان و زنانی هستند که به گروه‌هایی به نام روشنفکر یا اقشار روشنفکری تعلق دارند (مدیران، متخصصان، مبلغان، متخصصان دولتی و کامپیوتری، دانشمندان، رهبران سندیکایی، مشاورانی که برای ارائه نظراتشان دستمزد دریافت می‌کنند) و از

اینکه بخواهند به صورت مستقل عمل کنند، نگران اند.

این مساله ای خطیر و با اهمیت است و باید به آن، با ترکیبی از رئالیسم و ایده‌الیسم نگاه کرد و مطمئن نمی‌توان با آن شک‌گرایانه برخورد کرد. اسکار وایلد می‌گوید: "شک‌گرا شخصی است که قیمت هر چیز را می‌داند، اما ارزش هیچ چیز را نمی‌داند". این که همه‌ی روشنفکران را خائن بنامیم، فقط به این دلیل که آنها زندگی کاری خود را در دانشگاه گذرانده و یا برای یک روزنامه کار می‌کنند، یک برخورد خشن و نهایتاً اعتراضی بی‌معنی است و بعید به نظر می‌رسد که شک‌گرایی منصفانه چنین قضاوت کند که جهان، آنقدر فاسد است که هر کسی، نهایتاً تسلیم پول می‌شود. از طرف دیگر، به ندرت فرد روشنفکر ایده‌آل و کامل است. روشنفکر، چراغی در تاریکی و آن قدر خالص و آن قدر شرافتمند نیست که هرگونه وسوسه‌ی ای را در برابر منافع مادی مردود بشمارد. هیچ کس نتوانسته است چنین آزمایشی را از سر بگذراند. حتا استفان ددلوس در نوشته‌ی جویس، چنین نبوده است. او که آنقدر پاک و دارای ایده‌آل‌های تند است، در انتها ناتوان شده و ساکت می‌شود.

حقیقت آن است که روشنفکر، شخصیتی غیرقابل بحث و سالم، همانند یک کارشناس مهربان و یا یک قدیس تمام و کمال و نیکوکار و غمگین و غریب نیست. هر شخص در یک جامعه زندگی می‌کند. اینکه آن جامعه، چه مقدار باز و آزاد است و یا فرد، چه مقدار پرهیزکار است، اهمیت ندارد. در هر صورت، روشنفکر باید قوه درک داشته باشد و در عمل باید مناظره و مباحثه را تا حد امکان، به راه اندازد. اما آلترناتیوها، کاملاً تسلیم‌طلبانه و یا کاملاً عصیان‌گرایانه نیست.

در روزهای کم رنگ شدن حکومت ریگان، راسل ژاکوبی، روشنفکر چپ‌گرا، کتابی را به چاپ رساند که بحث زیادی را به راه انداخت و بسیار پسندیده بود. این کتاب با نام "روشنفکران متاخر" در باره‌ی غیرقابل تردید بودن تره‌های موجود در ایالات متحده بحث می‌کرد که روشنفکران غیر آکادمیک را، کاملاً از بین رفته می‌دانست. این تره‌ها می‌گفت که هیچ کس، یعنی هیچ روشنفکر متعهدی، به جز یک گروه از استادان دانشگاه که وضعیتی خاص و ویژه دارند و بیشتر در ارتباط با خودشان هستند و هیچ کس در جامعه به آنان توجهی ندارد، باقی نمانده است. الگوی ژاکوبی برای روشنفکران قدیم، شامل تعداد اندک روشنفکرانی است که در اوایل قرن بیستم، در دهکده‌ی گرینویچ (محل‌ای همانند بخش لاتین است) زندگی می‌کردند و به عنوان روشنفکران نیویورک شناخته می‌شدند. بیشتر آنها، یهودی چپ‌گرا اما

غیرکمونیزست بودند و با نوشته‌های‌شان روزگار می‌گذراندند. شخصیت‌های نسل اولیه، شامل مردان و زنانی همانند ادموند ویلسن، ژان ژاکوب، لویییز مامفرد، دویت مک دونالد و شرکای بعدی آنها عبارت بودند از فیلیپ راو، الفرد کازین، ک ایروونیک هاو، سوزان سونتاگ، دانیل بل، ویلیام بارت و لیونل تریلینگ. به نظر ژاکوبی، تعداد روشنفکران این چینی، در نتیجه فشارهای سیاسی و اجتماعی پس از جنگ کاهش یافت. این فشارها عبارتند از: پراکنده شدن به حاشیه‌ها؛ برخورد غیر مسئولانه نسل پیشرو، که پیشگام ایده‌های گوشه‌نشینی و پشت سر گذاردن وضع موجود و زندگی بودند؛ گسترش دانشگاه و محدود شدن به کالج‌های اولیه چپ مستقل آمریکایی.

نتیجه آن است که روشنفکر امروز، شبیه به متخصص ادبیات مخفی است و وضعیت مشخص او، آن است که خارج از کلاس درس، هیچ منفعتی ندارد. چنین افرادی، بر طبق تعریف ژاکوبی، کسانی هستند که منش خشن مبهمی دارند که کارشان بیشتر مربوط به پیشرفت‌های آکادمیکی است و کاربردی در تغییرات اجتماعی ندارند. چنین توصیفی از مساله، در حقیقت بیشتر به مفهوم گسترش جنبش محافظه کارانه‌ی جدید است (روشنفکرانی که در زمان ریاست جمهوری ریگان، از مقام بالایی برخوردار شدند، کسانی بودند که قبلا به جناح چپ مستقل وابسته بودند. روشنفکران مستقلی نظیر ارمومیک کرویستول، که یک مفسر مسایل اجتماعی بود و سلونی هوک که یک فیلسوف بود) آنها همراه با خود روزنامه‌ای جدید و یک ارتجاع بی‌پرده را به ارمغان آوردند و در نهایت، برنامه محافظه کارانه‌ی اجتماعی را ارائه دادند (منظور ژاکوبی از جناح راست افراطی، معیارهای جدید است). او می‌گوید:

“این نیروها قبلا و چه امروز، با پشتکار بیشتر به شکار نویسندگان و روشنفکران جوان و رهبران روشنفکر توانا که از جریان‌ات قدیمی جدا شده‌اند، مشغول اند. در حقیقت، مشهورترین روزنامه لیبرالی روشنفکری در آمریکا، نیویورک ریویو آف بوک، که روشنفکران رادیکال جدید آن را دارای ایده‌ای پیشگامانه‌ای می‌دانند، یک رکورد اسفناک به دست آورده است که مشابه آکسفورد انگلستان است.”

ژاکوبی می‌گوید: “نیویورک ریویو، هیچ گاه روشنفکران جوان آمریکایی را تغذیه نکرده است. برای مدت یک ربع قرن، این روزنامه از ذخایر فرهنگی استفاده کرده است، بدون اینکه هیچ سرمایه‌ی فرهنگی به وجود آورد. حتا امروز باید بر روی وارد کردن روشنفکران از مرکز اصلی آن، یعنی انگلستان، کار کرد.”

البته به طوری که ژاکوبی می‌گوید: "این مسایل، مدیون تعطیل شدن مراکز فرهنگی قدیمی است و نه مربوط به اخراج روشنفکران." ژاکوبی به ایده‌ی خودش در باره روشنفکران باز می‌گردد. او روشنفکران را به مثابه "روح مستقل تغییرناپذیر که در برابر معیارهای موجود، به مقابله برمی‌خیزند" توصیف می‌کند.

او می‌گوید: "آنچه ما اکنون داریم، از نسل در حال انقراضی است که به وسیله‌ی جوانه‌های جدید، جایگزین می‌شود. این جوانه‌های جدید، درکی از تکنیک‌های کلاس درس و دستمزد و یا آرزوی پاداش از حامیان و کارگردانان را ندارند و خواهان اعتبارنامه از حاکمیت‌های اجتماعی نیستند؛ که این حاکمیت‌ها بحث و مناظره را رشد نداده، بلکه فساد و ارباب ساده‌اندیشان را پایه‌ریزی می‌کنند." این یک تصویر غم‌انگیز است. اما آیا صحیح است؟ آیا آنچه ژاکوبی درباره‌ی نابودی روشنفکران می‌گوید، حقیقت دارد یا ما می‌توانیم شناخت صحیح‌تری داشته باشیم؟

در مرحله‌ی اول، به نظر من تنفر از دانشگاه و یا حتا از ایالات متحده غلط است. کمی پس از جنگ جهانی دوم، دوران کوتاهی در فرانسه وجود داشت که در آن، یک عده روشنفکر برجسته مستقل شبیه سارتر، کامو، آرون و سیمون دوبووا ایده‌های کلاسیک روشنفکران اولیه قرن ۱۹ همانند ارنست رنان و ویلهلم ون هامبولت را بیان می‌کردند. اما آنچه ژاکوبی درباره‌ی آن سکوت می‌کند، آن است که کار روشنفکر در قرن بیستم، اساساً منازعه عمومی و برجسته کردن مسایل از نوع جولین بندا نیست؛ و حتا شاید نظری مانند آنچه برتراند راسل و یا چند روشنفکر خاص نیویورک مطرح می‌کنند، نباشد؛ بلکه وظیفه‌ی آنان، انتقاد کردن و توهمزدایی همراه با افشا و رد پیشگویی، اصلاح سنت‌های کهن و شکستن بت‌هاست.

از طرفی، روشنفکر بودن به طور کلی با آکادمیک بودن و یا حتا موزیسین بودن در تناقض نیست. پیانیست بزرگ کانادایی، کلن گولد، یک هنرمند برجسته، در سرتاسر زندگی‌اش، در مبارزه‌ی مستقیم با شرکت‌های بزرگ درگیر بود. این مساله مانع از بت‌شکنی، برداشتی جدید و تفسیری مجدد از موزیک کلاسیک، که تاثیر عظیمی بر مسیر پیشینیان داشت، نشد. همچنین روشنفکران آکادمیک برای مثال تاریخ‌دانان، مجموعاً افکار نویسندگان تاریخ را در باره‌ی سنت‌ها و نقش زنان در جامعه دگرگون کردند. افکار اریک هابس بام و تامپسون در انگستان و یا هایدن وایت در امریکا، چنین بود. کارهای آنان به صورت وسیع در آکادمی منتشر شد و افکار جدیدی به وجود آمد.

از آنجا که ایالات متحده در به هم ریختن زندگی روشنفکر مقصر است، روشنفکر باید با آن به مبارزه برخیزد. همچنین در هر جای دیگری که چنین مسایلی وجود دارد، همانند فرانسه، روشنفکر نباید گوشه‌گیر و کافه‌نشین باشد، بلکه باید شخصیتی متفاوت داشته باشد، مسایل مختلفی را ابراز داشته، رسالت خود را به صورت‌های مختلف به انجام رسانده و به گونه‌ای دراماتیک، مسیر را تغییر باشد. به همان گونه که من در سرتاسر این نوشته گفته‌ام، روشنفکر به صورت یک مجسمه بی حرکت نیست، بلکه فردی حرفه‌ای است که با انرژی فراوان، سرسختانه به عنوان یک فرد متعهد، عمل می‌کند و با انبوهی از مسایل که سرانجامی دارد با ترکیبی از روشنگری، رهایی و آزادی، همواره صدایی آشنا در فرهنگ و جامعه است.

تهدید خاص برای روشنفکر امروز، چه در جهان غرب و یا خارج از آن، نه آکادمیک بودن است و نه حاشیه‌ای بودن و نه وحشت از تجاری شدن توسط بنگاه‌های انتشاراتی و روزنامه‌ها؛ بلکه حالتی است که من تمایل دارم آن را حرفه‌ای‌گرایی بنامم. منظور من از حرفه‌ای‌گرایی، آن است که کار شما به عنوان روشنفکر آن باشد که شما برای گذران زندگی کار می‌کنید، به طوری که بین ساعت ۹ تا ۵ بعد از ظهر که یک چشم‌تان به ساعت و چشم دیگر مراقب رفتار حرفه‌ای‌تان است، مراقب هستید که حرکت غیرمنتظره‌ای نکنید، پا را فراتر از محدودیت‌ها و چارچوب‌ها نگذارید، به شما مارک نجسباندند، برای همه قابل قبول باشید و شخصیتی غیرقابل بحث، غیرسیاسی و بی‌طرف داشته باشید.

اجازه بدهید به سارتر برگردیم. به نظر می‌رسد که عقیده سارتر آن است که "مرد آزاد است سرنوشت خودش را انتخاب کند". (سارتر به زنان نظر ندارد) هم چنین او می‌گوید (یکی از جمله‌های مخصوص سارتر): "شرایط ممکن است مانع از تجربه‌ی کامل چنین آزادی‌ای باشد". او در عین حال اضافه می‌کند که گفتن این مساله که محیط و شرایط، به طور یک جانبه، نویسنده یا روشنفکر را تحت تاثیر قرار می‌دهد، غلط است. عموماً یک حرکت دائمی در پشت سر و پیش روی روشنفکران قرار دارد. در کتاب "هدف ادبیات" که در سال ۱۹۴۷ به چاپ رسید، سارتر به عنوان یک روشنفکر، کلمه‌ی نویسنده را به جای روشنفکر به کار برد. اما مشخص است که منظور او از نویسنده، همان نقش روشنفکر در جامعه است. او چنین می‌گوید:

"من یک نویسنده هستم. قبل از هر چیز، هدف من آزادی برای نوشتن است. اما به یک باره این مساله پیش می‌آید که من تبدیل به فردی می‌شوم که دیگران به او، به چشم یک نویسنده نگاه می‌کنند. معنای

این مساله آن است که شخص نویسنده باید به تقاضای معینی پاسخ گوید و در عملکرد اجتماعی معینی قرار گرفته و ممکن است هر نقشی را بازی کند. اما این مساله باز باید بر انتظاراتی که دیگران از او دارند، مبتنی باشد. او ممکن است بخواهد شخصیتی را تغییر دهد که در یک جامعه معین به روشنفکر نسبت می‌دهند. اما برای تغییر آن، باید ابتدا در درون آن قرار گیرد. بنابراین مردم با رازش‌هایشان، با جهان‌بینی‌شان و بینش خودشان نسبت به جامعه و ادبیات، در کل موثراند. این مساله نویسنده را احاطه می‌کند و درون حصار قرار می‌دهد. تقاضاهای زیرکانه و آمرانه‌ی مشکلات پیشرو و آزادی‌های روشنفکر، حقایق موجود در کارهای شکل گرفته‌ی یک روشنفکر هستند.

سارتر نگفته است که روشنفکر، نوعی فیلسوف عالی مقام است که شخص، مجبور به خیالبافی و احترام آن‌چنانی درباره‌ی اوست؛ بلکه برعکس، روشنفکرانه تنها مدام به دنبال نیازهای جامعه‌اش است و در عین حال، به دنبال تغییرات اساسی در وضعیت روشنفکران، به عنوان اعضای یک گروه مشخص نیز می‌باشد. (البته این مساله از جانب کسانی که در فقدان روشنفکران واقعی، سوگواری می‌کنند، نادیده گرفته می‌شود.) منتقدان امروز به سادگی، چگونگی مقابله با مشکلاتی که در پیش روی روشنفکر است را، نادیده می‌گیرند و تصور می‌کنند که روشنفکر، باید نوعی حاکمیت بر زندگی فکری و اخلاقی جامعه داشته باشد. در عین حال، به تغییرات بنیادی‌ای که در خود روشنفکران به وجود می‌آید توجه ندارند.

جامعه امروز، نویسنده را احاطه و محصور کرده است. این محدودیت‌ها با تکریم و پاداش و در بیشتر اوقات، با لکه‌دار کردن و بد نام کردن و به مسخره گرفتن کار روشنفکر است که او را محدود می‌کند. بسیاری از اوقات، با گفتن این مساله که روشنفکر حقیقی باید فقط یک متخصص حرفه‌ای در حوزه‌ی عمل خود باشد، او را محدود می‌کنند. من به خاطر نمی‌آورم که سارتر در جایی گفته باشد که روشنفکر، باید ضرورتاً خارج از دانشگاه باشد. او گفته است که روشنفکر، هیچ گاه بیش از زمانی که ریشخند شده و محدود شده و به وسیله‌ی جامعه مجبور شده که به گونه‌ای خاص باشد، یک روشنفکر نیست. به این علت که فقط در چنین موقعیت و مکانی است که کار روشنفکر، شکل می‌گیرد. وقتی سارتر جایزه نوبل ۱۹۶۸ را رد کرد، دقیقاً بر مبنای همین اصول عمل کرد.

اما این فشارها و محدودیت‌ها برای روشنفکر امروز، به چه صورت در آمده اند؟ به چه ترتیب، با آنچه من آن را “حرفه‌ای‌گرایی” می‌نامم،

منطبق هستند؟ آنچه من می‌خواهم بحث کنم، آن است که به اعتقاد من، چهار اهرم فشار، استعداد و خواست روشنفکر امروز را تحت تاثیر قرار می‌دهد. هیچ کدام از این اهرم‌ها، به تنهایی در یک جامعه عمل نمی‌کنند (و مختص یک جامعه نیستند) علیرغم فراگیر بودن این اهرم‌ها، هیچ کدام از آنها نمی‌توانند با آنچه من "آماتوریسم" می‌نامم، مقابله کنند. آماتوریسم، انگیزه‌ای است که به وسیله سود و پاداش، تحت تاثیر قرار نمی‌گیرد، بلکه با عشق به منافع غیرقابل بحث، با چشماندازی وسیع حرکت می‌کند و ارتباطی را در مسیر حرکت خود به وجود می‌آورد و وابستگی به تخصص را رد می‌کند. آماتوریسم، در جهت اهداف و ارزش‌هایی حرکت می‌کند که مغایر محدودیت یک حرفه است.

۱- تخصص‌گرایی اولین اهرم فشار است. هر چقدر تخصص فرد در آموزش و پرورش بیشتر شود، به همان اندازه به حوزه‌ی نسبتاً محدودتری از دانش وابسته می‌شود. امروز هیچ کس نمی‌تواند مساله صلاحیت را رد کند، اما وقتی مساله صلاحیت در یک حوزه خاص، به مفهوم کور شدن شخص در باره‌ی همه چیزهای دیگر، که خارج از حوزه‌ی صلاحیت است (مثل تخصصی در مورد اشعار عاشقانه‌ی عهد عتیق ویکتوریا می‌شود) در این صورت فرهنگ عمومی شخص، در میان فرهنگ حاکم حل می‌شود. این نوع صلاحیت به بهایی نمی‌ارزد که می‌پردازیم.

برای مثال، در مورد ادبیات که مورد نظر خاص من است، تخصص‌گرایی به مفهوم افزایش تکنیک شکل‌گرایانه است و حوزه‌ی تاریخی که تجربیات واقعی شکلیابی کار ادبی در آن قرار دارد، روز به روز کمرنگ‌تر می‌شود. تخصص‌گرایی در حوزه‌ی ادبی، به مفهوم کور شدن درباره‌ی تلاش اولیه جهت ساختمان هنر و دانش است. در نتیجه، شما به عنوان یک متخصص ادبی، نمی‌توانید در این زمینه‌ها به عنوان تئوری‌ها و روش‌شناسی‌های مجهول، اظهار نظر کنید. در حقیقت، داشتن تخصص در ادبیات، به مفهوم کور شدن درباره‌ی تاریخ و موسیقی، سیاست و ... است و در نهایت، به عنوان روشنفکر متخصص در ادبیات، شما مجبور به پذیرش و اطاعت از چیزی هستید که به اصطلاح، رهبران اجازه می‌دهند. تخصص‌گرایی، احساس هیجان و کشفیات را در شما از میان می‌برد. هر دوی این مسایل (احساس هیجان و کشفیات) در حرکت روشنفکر، تاثیر غیر قابل بحثی دارد. در انتها، من همواره احساس می‌کنم تخصص‌گرایی، شخص را تنبل می‌کند، به گونه‌ای که شما کاری را انجام می‌دهید که دیگران از شما می‌خواهند، چون در تخصص شماست.

۲- اگر تخصص‌گرایی، نوعی ابزار فشار است که در همه‌ی سیستم‌های

تعلیم و تربیت وجود دارد، صاحب‌نظر بودن و آیین خاص تعیین صاحب‌نظران، اهرم فشار مهم‌تری (دومین اهرم فشار) در دوره‌ی پس از جنگ است. برای تبدیل شدن به یک صاحب‌نظر، شما باید توسط مقامات حاکمه تایید شوید. آنها شما را راهنمایی می‌کنند که در باره‌ی اصلاح زبان، احترام به حقوق حاکمان، اطاعت از قوانین کشور و ... صحبت کنید. این مساله به خصوص هنگامی صحت دارد که احساسات عمومی و یا حوزه‌های خاصی از علوم که سودآوری را افزایش می‌دهند، در معرض خطر قرار می‌گیرند. اخیراً بحث‌های زیادی در باره‌ی مساله‌ای به نام "اصلاحات سیاسی" وجود داشت. این یک عبارت مودبانه بود که به آکادمیسین‌های انسان‌گرا اطلاق می‌شد و بارها گفته می‌شد که آنان مستقلانه فکر نمی‌کنند، بلکه مطابق معیارهایی که به وسیله‌ی عوام‌فریبی‌های چپ‌گرایان به وجود آمده، فکر می‌کنند. این معیارهای عوام‌فریبی، عبارت بود از واکنش نشان دادن در برابر شهوترانی، نژادپرستی و چیزهایی شبیه به آن؛ در حالی که باید به مردم اجازه داده شود که در هر مسیری که می‌خواهند، حرکت کنند.

حقیقت آن است که چنین مبارزه‌ای، اساساً به وسیله‌ی محافظه‌کاران مختلف و سایر مبارزان طرفدار ارزش‌های خانواده!! سازماندهی شده بود. در عین حال، بعضی مسایلی که آنان به عنوان اصلاحات سیاسی مطرح می‌کردند، به خصوص وقتی که بدون فکر، از اصطلاحات خاص خود استفاده می‌کردند، مجموعاً با مبارزه آنان و اصلاحات سیاسی که درمورد مسایل نظامی، امنیت ملی و سیاست‌های خارجی و اقتصادی مطرح می‌کردند، تناسب داشت. برای مثال در طی سال‌های بعد از جنگ دوم جهانی، اتحاد جماهیر شوروی موضوع بحث بود، شما باید بدون تردید، مسایل جنگ سرد را می‌پذیرفتند. قبول شیطان بودن اتحاد جماهیر شوروی، ضروری بود. حتا برای دوره‌ای طولانی، بین دهه‌های ۴۰ تا ۷۹ ایده‌ی دولت‌مردان امریکایی این بود که آزادی در جهان سوم، به مفهوم رهایی از کمونیسم است. این مساله بدون چون و چرا پذیرفته شده بود و در کنار این مساله، توجه دانشمندان علوم روان‌شناسی، انسان‌شناسی، اقتصاد دانان و سیاسیون، کاملاً به این مساله جلب شده بود و چنین مطرح می‌کردند که توسعه، یک مساله غیرایدئولوژیک است و ضرورتاً از غرب می‌آید و همراه با توسعه، حرکت به سمت مدرنیزاسیون، ضد کمونیست بودن و طرفداری از رهبران سیاسی که با ایالات متحده هماهنگ هستند، ضروری است.

برای ایالات متحده و متحدین او نظیر بریتانیا و فرانسه، این نظریات درباره‌ی دفاع ملی، غالباً به مفهوم تعقیب سیاست‌های

امپریالیستی بود؛ به طوری که مقابله با شورشها و جنگها در برابر جنبشهای آزادیبخش (که البته اغلب آنها به نظر میرسید که تمایل به شوروی دارند) مصایب فزاینده‌ای شبیه به ویتنام به وجود آورد و حمایت غیرمستقیم از تهاجمها و قتل‌عامها (نظیر آنچه به وسیله‌ی متحدین غرب در اندونزی، السالوادور و اسراییل صورت گرفت) و همچنین حمایت از رژیم‌هایی با اقتصادی در هم ریخته و عجیب و غریب همانند سوریه و عراق، نتیجه‌ی این سیاست امپریالیستی بود. در برابر مخالفت با همه‌ی این مسایل، مداخله‌ی کارشناسانه برای کنترل هیجانات ملی باید برنامه‌ریزی شود. به عنوان مثال، اگر شما یک کارشناس سیاسی آموزش دیده در سیستم دانشگاهی ایالات متحده نباشید و در نتیجه، احترامی برای تئوری توسعه و امنیت ملی ایالات متحده قائل نباشید، کسی به حرف شما گوش نمیدهد و به شما اجازه صحبت داده نمیشود، بلکه بر این مبنا که شما کارشناس نیستید، با شما مقابله میکنند.

ارائه نظر کارشناسانه، کمتر به صورت قطعی و صریح است. بعضی از منابعی که به وسیله نوام چامسکی در جریان جنگ ویتنام ارائه شد، دقیق‌تر و بهتر از نوشته‌های کارشناسان دیگر همزمان با او بود. در حقیقت، چامسکی در ورای تشریفات میهن‌پرستانه حرکت میکرد (تشریفات که معنایش آن بود که "ما" برای کمک به متحدینمان میرویم و یا آنکه "ما" از آزادی، در برابر گسترش نفوذ مسکو و پکن دفاع میکنیم)، تشریفات که بیانگر انگیزه‌های واقعی رفتار حاکم بر ایالات متحده بود. کارشناسانی که میخواهند مورد مشورت بخش دولتی قرار بگیرند و یا برای شرکتهای بزرگ کار کنند، به طور کلی تمایل به صحبت در باره‌ی مسایلی شبیه به ویتنام را ندارند.

چامسکی داستانی بیان میکند که چگونه به عنوان یک زبان‌شناس، به وسیله‌ی ریاضیدانان دعوت شده که درباره‌ی تئوری‌هایش صحبت کند و اینکه علیرغم عدم آشنایی‌اش با زبان ویژه ریاضی، سخنانش مورد توجه قرار گرفت. اما هنگامی که او سعی میکند سیاست خارجی ایالات متحده را از نقطه نظر یک مخالف بیان کند، کارشناسان شناخته شده در سیاست خارجی، سعی در رد نظرات او دارند. با این عنوان که او در سیاست خارجی، فاقد مهارت و دید کارشناسانه است. بعضی صحبت‌های وی تکذیب میشود، درست آن چیزهایی که او خارج از باور عامه و معیارهای حاکم بیان میکند.

۳- سومین اهرم فشار حرفه‌ای‌گرایی، ضرورت حرکت تمام و کمال به سمت قدرت و حاکمیت در میان هواداران آن است. نیاز به حرکتی است مربوط

به امتیازات ویژه و استخدام مستقیم از جانب دولت. در ایالات متحده، مساله امنیت ملی، سمت و سوی تحقیقات آکادمیک را در دوران جنگ سرد با شوروی برای کسب برتری بر جهان تعیین می‌کرد. همین وضعیت نیز در اتحاد شوروی به وجود آمد، اما در غرب، هیچ کس در باره آزادی تحقیق تردید نداشت. امروز ما می‌دانیم که بخش دولتی و دفاع ایالات متحده بیش از هر جای دیگری، برای تحقیقات در باره علوم و تکنولوژی پول پرداخته‌اند. مقدم بر همه مراکز تحقیقاتی، مراکز MIT و اکسفورد قرار داشتند که بیشترین مبالغ را در طی چند دهه، دریافت کرده‌اند.

علاوه بر آن، در طی همان دوره، دانشگاه علوم اجتماعی و حتی بخشهای علوم انسانی توسط حکومت، جهت همان برنامه‌ها تاسیس شدند. چنین مسایلی در همه جوامع به وقوع پیوست (یعنی تربیت روان‌شناس، جامعه‌شناس و متخصص علوم انسانی در جهت حفظ و تداوم حاکمیت‌های موجود) اما در ایالات متحده بیش از سایر کشورها بود. تحقیقات زیادی در باره عملیات ضدچریکی برای حمایت از سیاست‌های جهان‌سومی در جنوب شرقی آسیا، امریکای لاتین و خاورمیانه انجام شد. تحقیقات مستقیمی شامل فعالیت‌های پنهانی، خرابکاری و جنگ‌های نامنظم بود. مسایل حقوقی و اخلاقی به کنار گذاشته شد، زیرا عملیات مقابله باید انجام می‌گرفت (این تحقیقات شامل پروژه‌های اف‌تضاح‌آمیز "کاملوت" نیز می‌شد که به وسیله دانشمندان علوم اجتماعی در سال ۱۹۶۴ برای ارتش انجام گرفت و شامل از هم پاشیدن جوامع مختلف در سراسر جهان و چگونگی جلوگیری از نابودی حکومت‌های در حال فروپاشی بود).

همه مساله این نبود. تمرکز قدرت در جامعه شهرنشین امریکا به دست احزاب جمهوری‌خواه و دموکرات، حفظ صنایع و یا منافع خاص تحمیلی به وسیله تبلیغات، همانند آنچه که وسیله صنایع نظامی، نفتی و شرکت‌های دخانیات انجام می‌گرفت، همچنین شرکت‌های بزرگی همانند راکفلر، فورد و ملون به وجود آمده بودند و همه و همه کارشناسان آکادمیک را استخدام کرده بودند تا برنامه‌های تجاری را همانند برنامه‌های سیاسی، سازمان دهند.

البته این مسایل، قسمتی از برنامه‌های عادی در سیستم بازار آزاد است و در سراسر اروپا و شرق، در جریان است. تشویق‌ها و بورسیه‌های مراکز علمی، مرخصی‌های اضافه، اعانه‌های نشریات و پیشرفت‌های حرفه‌ای و سایر مسایل همراه با آن است (که اهرم‌های قوی‌ای در جهت هدایت افکار روشنفکران است).

۴- چهارمین اهرم فشار آن است که هر چیزی در مورد سیستم مشخص است و همانطور که گفتیم، مسایل باید بر طبق استانداردهای مورد نیاز بازار و رقابتی باشد که حاکم بر جوامع آزاد و دموکرات سرمایه‌داری پیشرفته است. در حالی که ما وقت زیادی را صرف نگرانی در باره محدودیت‌های فکری و آزادی روشنفکر در حکومت‌های دیکتاتوری می‌کنیم، اما درباره‌ی خطراتی که یک روشنفکر را جهت هماهنگی با حکومت به وسیله‌ی پاداش تهدید می‌کند، فکر نمی‌کنیم. پاداشی که روشنفکر را مجبور به هم‌نوایی با معیارهای حاکم می‌کند، در حقیقت، شریک شدن در چیزی است که علم تعیین کرده است، به صورتی که تحقیق و معتبر بودن آن، هنگامی تایید می‌شود که موجب به دست آوردن سهم بیشتری از بازار شود.

به زبان دیگر، فضای موجود برای فرد روشنفکر و ابراز عقاید او برای طرح سوالات و مقابله با علل یک جنگ یا گسترش یک برنامه‌ی اجتماعی، که پاداش‌ها و ارمغان‌هایی را به همراه دارد، به گونه‌ای غم‌انگیز، به حالت صد سال پیش از این در آمده است؛ حالتی که استفان ددولوس درباره‌ی آن چنین گفت: "به عنوان یک روشنفکر، وظیفه‌ی او به طور کلی، خدمت به هیچ قدرت و حکومتی نیست." امروزه علیرغم آنکه من از نظر احساسی، این مطلب را قبول دارم، اما نمی‌خواهم بگویم که مساله دقیقاً همانند صد سال پیش است. ما باید زمان موجود را در نظر بگیریم. در آن زمان، دانشگاه‌ها آن قدر بزرگ نبودند و فرصت‌هایی که اکنون در اختیار روشنفکران می‌گذارند، زیاد نبود. به نظر من، دانشگاه‌های غربی به‌خصوص امریکا، هنوز می‌توانند برای روشنفکران، فضایی نسبتاً مناسب را برای ارائه نظرات و تحقیقات خود فراهم کنند، هرچند این فضا، فشارها و تنگناهای جدیدی را با خود به همراه دارد.

بنابراین مساله‌ی مهم برای روشنفکر، آن است که تلاش کند تا از حرفه‌ای‌گرایی مدرن خلاص شود؛ حرفه‌ای‌گرایی که من آن را توصیف کردم. البته این رهایی، به معنی فرار از آن و یا نادیده گرفتن تاثیرات آن نیست، بلکه به مفهوم ارائه ارزش‌ها و معیارهای متفاوت است. این همان چیزی است که من آن را تحت نام "آماتوریزم" ارائه می‌دهم که از نظر ادبی، به معنی فعالیتی است که محرک آن، عشق و علاقه است و نه منافع مادی و خودپسندی‌های حرفه‌ای.

روشنفکر امروز باید یک آماتور باشد، عضو متعهد و متفکر یک جامعه

باشد و کسی باشد که رشد ارزشهای اخلاقی را در مرکز فعالیتهای حرفه‌ای و تکنیکی موجود در کشورش و حکومتش و همچنین ارتباط متقابل میان شهروندان و ارتباط با سایر کشورها قرار دهد. علاوه بر آن، روحیه روشنفکر به عنوان آماتور، امکان ورود به فعالیتهای حرفه‌ای و تغییر معیارها را فراهم می‌کند. معیارهایی که بعضاً بسیار ارزنده و پویا هستند و می‌توان آنها را چنین برشمرد:

“برای انجام هر کاری، شخص باید ابتدا از خود سوال کند که چرا آن کار را انجام می‌دهد؟ چه کسی سود آن را می‌برد؟ چگونه انجام آن، با برنامه شخصی و افکار اساسی او ارتباط دارد؟”

هر روشنفکری، مخاطبان و حوزه‌ی نفوذ خاص خود را دارد. اگر آن مخاطبان راضی هستند، پس باید آنان را شاد نگه داشت و اگر ناراضی هستند، پس باید آنان را به حرکت مخالف‌آمیز دعوت کرد و به حرکتی بزرگ جهت دستیابی به جامعه‌ای دموکراتیک فرا خواند. در هر حال، در کنار قدرت و حکومت بودن برای روشنفکر، بستگی به آن دارد که قدرت و حکومت را چگونه معرفی می‌کند:

“آیا به عنوان یک متخصص متوقع از حکومت‌ها یا به عنوان یک محقق آماتوری که توقع پاداش ندارد؟”