

" نه می بخشیم و نه فراموش می کنیم! "؟؟؟ از منوچهر تقوی بیات

پیش از آن که سیاستمداران و اقتصاددانان به فکر استعمارگری بیفتند، ماجراجویان و دزدان دریایی پرتغالی، اسپانیایی و انگلیسی با کشتی های بزرگ و مجهز در شرق دور، آفریقا و اقیانوس اطلس آغاز به دست اندازی و غارت در سرزمین های شناخته شده و ناشناخته کردند. مردمان این سرزمین ها را اسیر کرده و در بازارهای برده فروشی فروختند. کریستف کلمب در اکتبر ۱۴۹۲ به اولین جزایر خاوری آمریکا در آمریکای مرکزی دست یافت، اما نمی دانست که قاره ی تازه ای را کشف کرده است. برخی از این دزدان دریایی مانند؛ جان هاوکینز، فرانسیس دریک، ریچارد گرن ویل به درجات آدمیرالی رسیدند و نشان شوالیه و سر، از ملکه انگلیس دریافت کردند. پس از غارت ها و آدم کشی های دزدان دریایی اقتصاددانان، رشد و شکوفایی اقتصاد سرمایه داری را به شعار " بگذارید انجام شود! بگذارید در گردش باشد! " (Laissez-faire, laissez-passer) نسبت دادند که در نیمه دوم سده شانزدهم در فرانسه پدیدار شد. دانشنامه بریتانیکا می نویسد؛ سرچشمه ی این زبانزد پیدا نیست، اما گفته می شود هنگامی که ژان باتیست کولبر وزیر خزانه داری لویی چهاردهم از سرمایه داران فرانسوی پرسید که دولت چه کاری برای شما می تواند بکند؟ پاسخ دادند؛ "ما را به خود رها کنید!" (یعنی بگذارید هر کس هر کاری می خواهد بکند).



سرمایه داران با این بهانه و با نفوذ در ساختار حکومتی با کمک شعار بگذارید انجام شود! بگذارید در گردش باشد! (لِـسِـه فر، لِـسِـه پاسِـه) انبوه بیکاران را به جنبش در آوردند و نه تنها تخت و تاج فرانسه بلکه سر لویی شانزدهم و همسرش را نیز به باد دادند. با برپا شدن سامانه ی سرمایه داری چرخه ی سرمایه پدید آمد. در چرخه ی سرمایه، مردمان جهان در دو گروه؛ استثمار کنندگان و استثمار شوندگان جا می گیرند. برای سرمایه داران در کار تولید، کارگران ابزار جاندار و پر قدرتی برای استثمار و بهره کشی از مصرف کنندگان هستند. همه مردمان جهان مصرف کنندگان و استثمار شوندگانی هستند که تولیدات سرمایه داری را به کار می برند.

سرمایه داران برپایه آرمان خود مختاری، یعنی شعار "ما را به حال خود رها کنید"، از هیچ جنایتی فروگذار نکرده اند. تا آنجا که می شده با دسیسه و فریب، جهان را چپاول کرده اند و در جاهایی که لازم بوده با خونریزی و کشتار به غارت خود ادامه داده اند. سرمایه داران نه تنها کشورهای آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین را به خاک و خون کشیدند، هر جا که سدی در برابر مقاصد غارتگرانه شان بوده به ضرب گلوله از بین برده اند. جان اف کندی رئیس جمهور آمریکا را در روز روشن در برابر چشم جهانیان کشتند و سپس قاتل کندی؛ لی هاروی اسوالد را جک روبری در برابر چشم پلیس ها کشت و به دنبال آن خون بیش از صد شاهد این جنایت را نیز به زمین ریختند. جیم مارس در کتاب آتش گلوله، کشته شدن بیش از صد شاهد پرونده ترور جان اف کندی را یادآور می شود. روزی نیست که در سراسر دنیا مردمان بیشماری قربانی جنایات سرمایه داران نشوند. جنگ ویتنام، جنگ و کشتار هزاران بی گناه در یوگسلاوی، اشغال افغانستان، عراق، جنگ سوریه و بسیاری دیگر از آدم کشی های مشکوک، فرایند جنایات سرمایه داران است.

در جهان امروز، سرمایه داران به دو گروه سرمایه داران اصلی(در کشورهای صنعتی پیشرفته) و سرمایه داران وابسته (در کشورهای واپس نگهداشته شده) تقسیم می شوند. سرمایه داران اصلی، تولید و مصرف جهان را در زیر قدرت خود دارند. سرمایه داران وابسته نیز مانند کارگران، در بند مدیریت سرمایه داران اصلی اسیر هستند. سرمایه داران اصلی با یک پارچه کردن جهان زیر نام جهانی شدن و با انتقال سرمایه و مدیریت خود به همه ی جهان، استثمار جهانیان را به شکل تازه ای، سامان می دهند.

شعار "بگذارید ما هرکاری دلمان می خواهد بکنیم" (لِسه فِر، لِسه پاسه)، از سده ی شانزدهم به این سو چراغ راه اقتصاد دانان و اقتصاد سرمایه داری بوده است. هم فیزیوکرات ها، هم اقتصاددانان کلاسیک مانند آدام اسمیت، هم پیشگامان اقتصاد سیاسی مانند جان استوارت میل و هم پس از آن ها طراحان اقتصاد پولی مانند جان مینارد کینز نظریه های خود را بر پایه ی " بگذارید بچرخد، بگذارید پیش برود" یعنی بگذارید ما هرکاری دلمان می خواهد با مردم و اقتصاد بکنیم، گسترش دادند و هنوز هم سرمایه داران هر کاری از دستشان بر می آید برای غارت مردم جهان می کنند. ویتنام و لائوس و کامبوج را به خاک و خون کشیدند، اتحاد جماهیر سوسیالیستی را به زانو در آورند. در یوگسلاوی جنگ و برادر کشی به راه

انداختند. افغانستان و عراق را اشغال کردند. سوریه و لبنان و مصر و کشورهای عربی را به جنگ و خونریزی واداشتند.

کشور ما ایران نیز از آن هنگامی که انگلیس ها کمپانی هند شرقی را در همسایگی ایران برپا کردند، از این چپاول ها در امان نماند. عراق و بخش های خاوری و شمالی ایران را از کشور ما جدا کردند. در جنگ های ایران و روس و جنگ های ایران و عثمانی آتش به کوره ی جنگ افزودند. معاهده ی ننگین گلستان، در جنگ های ایران و روس را، سر گور اوزلی وزیر مختار انگلیس در تهران تنظیم کرد. ویلیام ناکس دارسی قرارداد غارت نفت ایران را بست. سر اردشیر جی ریپورتر که مقام شوالیه و سر، را به پاس خیانت هایش به ملت ایران دریافت کرده است، با همکاری ژنرال آیرون ساید، کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ را به کمک قزاق های زیرفرمان خود، پی ریزی کرده و به انجام رساندند. در دی ماه سال ۱۳۵۷ (۴ تا ۷ ژانویه ۱۹۷۹) سران چهار قدرت جهانی؛ آمریکا، انگلیس، فرانسه و آلمان در گوادلوپ طی توطئه ای تصمیم به برکناری محمدرضا شاه گرفتند و خمینی را با پشتیبانی کامل خود برای حکومت در ایران مناسب دیدند و انقلاب مردم ایران را با "خدعه" به بیراهه کشاندند و به جای آزادی، استقلال و نان، اسلام را در ایران حاکم کردند و یک بار دیگر مانند دوران صفویه شیعه را مذهب رسمی ایران ساختند. به نام اسلام، نیمی از جمعیت کشور؛ زنان را در خانه زندانی کردند. زندان ها را از جوانان با ایمان و میهن دوست انباشتند. جنگ هشت ساله ویرانگر ایران و عراق را برپا نموده و نزدیک به دو میلیون جوان ایرانی و عراقی را کشته و علیل و ذلیل کردند.

پس از کشتارهای بی رحمانه ی جوانان ما از آغاز حکومت اسلامی تاکنون و به ویژه پس از کشتارهای سال ۱۳۶۷ بازماندگان این کشتارها همه جا نوشتند و می نویسند؛ " نه می بخشیم و نه فراموش می کنیم!" آیا این همه ی آن کاری است که یک ملت زیر ستم باید بکند؟ نه، این همه ی آن کاری که باید بکنیم نیست. فرهیختگان و میهن دوستان راستین ما باید راز واپس ماندگی کشورمان را با خرد و دانش خود پیدا کنند. باید بدانیم چرا و چگونه ما به این روز افتاده ایم و چاره ی آن چیست؟ بذر اندیشه ی "چه باید کرد" را باید در مغز تک تک ایرانیان بکاریم و به دنبال چاره ی راستین واپس ماندگی میهن مان باشیم. ما باید با ایجاد شبکه های اجتماعی - سیاسی با کمک خرد همگانی، چاره ی کار را پیدا کنیم. برای رایزنی همگانی و ملی، امروز با کامپیوتر و گوشی هایی که همه جا

هست دوستان یک رنگ و همراه می توانند شبکه های چند نفری درست کنند. هر یک از آنان نیز می تواند با چند نفر دیگر شبکه هایی از دوستان ایران دوست و وفادار خود درست کند. این شبکه ها می توانند با دادن آگاهی از رویدادهای درون و بیرون کشور (مبادله ی اخبار داخلی و خارجی) درباره ی این که چه باید کرد، با یکدیگر رایزنی و همراهی کنند. حتمن ایرانیان هوشمند، راه رهایی کشورمان را از میان همین گفت و گوهای چاره اندیشانه پیدا کرده و به پیروزی دست خواهند یافت. این کاری است که با یک روز و دو روز و یک سال و دو سال ممکن است به انجام نرسد، باید بزرگراه تاریخی را بیابیم و یک پارچه در راه رهایی میهن مان کاری انجام دهیم کارستان. ما باید اراده ی ملی و حکومت قانون را در کشورمان مستقر سازیم.

منوچهر تقوی بیات

استکھلم – دهم مهرماه هزار و سیصد و نود و هشت برابر با دوم اکتبر ۲۰۱۹ میلادی

بگرتِ لائیسیتِه و دشواریهای اندریافتِ آن از آریو مانیا

بیش از یک سده از پیدائیِ واژه و بگرتِ (مفهوم) لائیسیتِه در سپهرِ سیاسیِ جهان می گذرد و کمی بیش از چهار دهه از آشنائیِ ما ایرانیان با آن گذشته است، ولیک تا اندریافتِ چمِ پرسون (معنی دقیق) آن زمانی دراز در پیش است.

در آشنائی با این بگرت و شناختِ بیشتر با آن به زبانِ پارسی، بسیار اندک نوشته شده است، بجز نبیگهائی (کتابهائی) از رامین کامران، محمد حسین صدیق یزدچی و شیدان وثیق و جنگی از جستارها از نویسندگانی چند، دیگر چیزی بیشتر در دست نداریم

طرفه آنکه هیچ بگرتِ دیگری در دانش و جامعه شتاسیِ سیاسی که

بایستی پشتوانه‌ی کار و کنشگری سیاسی ما باشد یا آن گونه که پیشینیان می گفتند، تئوری رهنمون عمل سیاسی باشد، جایگاهی برتر از لائیسیته ندارد...

بنابراین هر چه بیشتر در باره‌ی آن بپژوهیم، بیاندیشیم و گفت و گو کنیم و به دانش و شناخت ژرف تر و گسترده تری از آن دست یازیم باز هم کم خواهد بود و این سخن گزافی نیست.

جای دوری نرویم در همین ماه سپتامبر دو گفت و گو شنیداری و دیداری که به میزبانی کورش عرفانی در تلویزیون دیدگاه و با مهمان ها؛ رامین کامران، تقی رحمانی، رضا علیجانی، محمد صدیق یزدچی انجام گرفت، روشن و آشکار شد که آشفتگی و کمبود دانش پیرامون بگرت لائیسیته کم نبوده است.

چند نکته در همین پیوند را ناگزیرم که بیاد آورم. نخست روی سخنم با نواندیشان دینی است که بیشترین دغدغه‌ی آنها دین است و شاید پس از آن اندکی هم در اندیشه‌ی میهن و مردم ایران هستند.

لائیسیته گشایشی خردورزانه و کارساز سیاسی - حقوقی است برای دشواری آمیزش دین و سیاست که بویژه در این چهار دهه، سد راه هر گشایش و پیشرفت و آزادی و آبادی در میهن ما شده است و تنها و تنها در سپهر سیاسی ایران و در یک ساختار اقتدار سیاسی دموکراتیک، خویشکاری دارد. این خویشکاری با دو رویکرد ویژه اش که یکی جدائی نهاد دین از نهاد سیاست و خودآئینی این دو نهاد جامعه است و رویکرد دوم آن پشتیبانی از آزادی های وجدانی شهروندان که از آن میان آزادیهای مذهبی و باورهای گیتانی به یکسان و برابر حقوقی آنهاست.

چنان که می بینید آنچه که دین ستیزی خوانده می شود و در بخش بزرگی از جامعه شنیده و دیده می شود هیچ همگونی و سنخیتی با لائیسیته ندارد. افزون بر آن واژه‌ی خود ساخته‌ی « لائیسیته‌ی بنیادگرا و دین ستیز » هیچ بگرته‌ی ندارد و گزافه‌ای بیش نیست. اگر یک پشتوانه‌ی حقوقی استوار برای پشتیبانی از آزادیهای مذهبی وجود داشته باشد همین لائیسیته است.

شما که این همه دغدغه‌ی دین دارید از یاد نبرید که بیشترین انگیزه‌ی دین ستیزی، چیره گی بیدادگرانه‌ی دین در همه‌ی گستره‌ی های زندگی در این چهل سال است، واکنشی عصبی و پرخاشگرانه از سوی نسل های رنج دیده از چیره گی دین در سرنوشت آنهاست و تنها کوشش

بخردانه برای فرونشاندن شعله های این خشم و بازگرداندن آرامش به دل های خسته از زخم و گزندهای دین آمیخته با سیاست و بسود زندگی شهروندان دین باور با دین ناباور به آرامش و شادی در کنار هم و کاستن از دین ستیزی آنها، لائیسیته است.

از این رو برای شما که نگران گسترش دین ستیزی هستید، بخردانه تر اینست که وجهه ی همت خود را بجای جنگ دن کیشوت وار با آسیاب بادی دین ستیزی، به پایان دادن چیره گی توأم با زور دین در زندگی آنها بگذارید.

اگر شما دوستدار جدائی نهاد دین از نهاد سیاست هستید و از آزادی های مذهبی شهروندان و برابر حقوقی آنها پشتیبانی می کنید، ناگزیر فردی لائیک هستید و اگر بکوشید که از هر راهی که شده پای دین را در ساختار اقتدار سیاسی باز کنید بی گمان تئوکراتیک هستید، گیرم که نواندیش باشید و یا هر واژه ی شیکی که بر روی خودتان بنهید.

دوستان گرامی، شما از یاد نبرده اید که ایرانیان تا پیش از بنیادگذاری تئوکراسی شیعی نه تنها شیعه ستیز نبودند که بسیار هم شیعه نواز بودند و چو نیک بنگریستی در زیر پوست جامعه ای که گمان می رفت مدرن است به گزاف مذهبی و یا مذهب زده بودند و این همه پشتیبانان میلیونی انقلاب و جمهوری اسلامی در بهمن ۵۷ یکباره از کره ی مریخ نیامده بودند.

دستگاه سرکوب معرفتی شیعه ۵ سده مردم ما را در جوار و با پشتیبانی قدرت سیاسی در مفاک نادانی و تیره اندیشی باورهای خرافی فروپژمرانیده بود و شاهان صفوی، قاجار و پهلوی و بویژه پهلوی پسر همه از دم شیعه و شیعه نواز بودند. از انجمن فلسفی (؟) شاهنشاهی، دانشکده ی (؟) الهیات و نویسندگان کتابهای درسی دینی و انجمن های اسلامی و حسینی های رنگ و وارنگ تا مساجد دورترین روستاهای کشور، همه سمفونی شیعه نوازی می نواختند و مردم از اینهمه نذری شیعه که به خوردشان داده می شد از پرخوری شیعه استفراغ می کردند.

دوست ما تقی رحمانی می گوید که با واژه ی لائیسیته گرفتاری ندارد ولیک باید دید که ذیل لائیسیته چه چیزی می آید. خوب، این دشواری بزرگی نیست، رنج اندکی بر خود هموار کنید و « منشور لائیسیته » را که از سوی جبهه ی جمهوری دوم پخش شده است بخوانید.

دوستِ دیگر ما رضا علیجانی هم اگر این منشور را خوانده بودند آنگاه نیازی نمی دیدند که نگرانِ « لائیسیتِه بنیادگرا(؟؟؟) » باشند، زیرا اگر دین ستیزی است که او و دوستانِ او را در میانِ نواندیشانِ دینی نگران کرده است و برآستی هم که درخورِ نگرانی است، بخوبی در می یافتند که لائیسیتِه و دین ستیزی چنانکه گفتم هیچ سختی با هم ندارند. گفتارِ دین ستیزانه را می توان در چهارچوبِ آزادیِ گفتار گنجاند که آنهم جای شگفتی و هم نگرانی ندارد که در این سرزمین از مشروطه تا امروز بسیاری برای آن جان باختند و هنوز شورشخانه باید تا دست یازیدن بدان رنجه کشید و ای بسا جانها باخت.

همه گونه گفتار آزاد است از والاترین اندیشه ها، دانش ها و فرهنگ ها تا یاهو ترینِ کلپتره ها که می توانند گفته و بزبان آورده شوند که دین ستیزی هم می تواند یکی از میانِ هزارانی از این دست باشد. ما با آگاهی و اراده از آزادیِ گفتار، حتا گفتارِ مذهب ستیز پشتیبانی می کنیم. من به دوستانِ نواندیشِ دینی خواندنِ « منشورِ آزادی بیان » را پیشنهاد می کنم تا با دیدگاه ما، لیبرال دموکراسی، بیشتر و پرسون تر آشنا شوند.

نکته ی دیگر آنکه پژوهش در دین و سنجشِ (نقدِ) آن با آنکه کوششی است بسیار شایسته و بایسته و درخور که به زیرساختِ فرهنگی – دانشیِ جامعه یاری می رساند ولیک لائیسیتِه نیست. برای شناختِ ژرف تر و گسترده تر در دین و چیستیِ دین و اینکه دین ها کدامند و در تاریخِ زندگیِ آدمیان چگونه پیشرفت کردند و مردم ما در درازای زیستِ چند هزارساله ی خود چه باورهای دینی داشتند و چه مذاهبی را آزمودند و پرسش های بیشمارتر و یافتنِ پاسخ ها بدانها با آنکه کوشش های گرانسنگی است و دیدگاه ها در آن گوناگون خواهند بود از آنها که ذات باورند و آنها که پدیدارشناسانه به ادیان می نگرند، ولیک با لائیسیتِه همگون نیستند.

نکته ی دیگر آنکه به فرایندِ سکولاریزاسیون که دیربست در جهان آغازیدن گرفته است و آنرا سر بازایستادن نیست و در جامعه ی ایران نیز در گذر است، فرایندِ دیگری است و با لائیسیتِه یکی نیست ولیک این فرایند تنها در سپهرِ سیاسی است که لائیسیتِه خوانده می شود و در دیگر سپهرهای هستیِ اجتماعی همان گیتیانی گری یا سکولاریسم است.

در اینجا گونه ای از درهمریزیِ واژگانی روی می دهد که آشفتگی را

در اندریافت (درک) هر دو واژه باز هم بیشتر می کند و ناگزیر باید کمی انرا بشکافت تا آنچه باید، راست گردانده شود. فرایند گیتیانی شدن (سکولاریزاسیون) جهان در بستر نوزائی (رنسانس) در اروپا زاده شد و در سده های سپسین بویژه در دوران انقلاب های دانشی، فناورانه و روشنگری آشکارتر از پیش رخ نمود. در هزاره ی تیره اندیشی کاتولیسیم در اروپا که کنستانتین، سردار رومی در کشاکش قدرت سیاسی با سردار دیگر رومی مکسینتوس، بسود پشتیبانی ترسایان قلمرو امپراطوری از برآمدنش به امپراطوری روم دین ترسائی (مسیحیت) را دین رسمی امپراطوری خواند، خدا در کانون هستی فردی و اجتماعی می نشیند و از آنپس، مشیت الهی بود که سرنوشت فردی و اجتماعی آدمی را رقم می زد و او دیگر نه برای خود و بسود زندگی زمینی خویش، که برای خدا و مشیت او میزیست. به این پدیده ی شوم هزارساله جهان نگری خدامدارانه گفته می شد.

فرآیند گیتیانی شدن (سکولاریزاسیون) آدمی را بجای خدا در کانون هستی اجتماعی تاریخ خود می نشاند و آماج زندگی انسانها را خوشبختی و پیشرفت و آزادی بر روی همین جهان خاکی - آبی می داند و انسان برای خود و نه خدا زندگی می کند، خرد پرسشگر و سنجشگر را بجای دگمهای دین و وحی و ایمان، ابزار و رهنمون زندگی خویش بکار می گیرد. انسان آزاد هست که در زندگی فردی و خصوصی خویش اگر چنان بخواهد دینمدار و خدا باور باشد ولیک سراسر زندگی و هستی اجتماعی او به درون فرآیند بازگشت ناپذیر گیتیانی شدگی پای نهاده است.

فرآیند سکولاریزاسیون تنها در گستره ی سیاسی - حقوقی شهروندان یک جامعه ی مدرن است که لائیسیته خوانده می شود و از آنجا که هیچ جزئی برابر و بزرگتر از کل خود نمی تواند بود، لائیسیته نیز برابر و فراتر از سکولاریته نیست و نمی تواند باشد.

نکته دیگر که خود بسیار روشن و آشکار است ولیک دوستان نواندیش دینی در گفتارهای ناپیراسته ی خود بر سر بگرت لائیسیته بار می کنند و به این همانی و همپوشانی واژگانی می کوشند، واژه ی خداناباوری (آته ئیسم) است. خداناباوری یک گونه جهان نگری همچون دیگر جهان نگریمهای دینی و گیتیانی است که آنهم با لائیسیته سنخیتی ندارد گرچه از سوی کهنه اندیشان دینی آگاهانه و سوداگرانه یکی دانسته می شود تا عرض خود برند و زحمت ما دارند.

لائیسیته ایدئولوژی و یا مذهب فرهیختگان، آنگونه که در میان

روشنفکرانِ نیهیلیستِ نیمه‌ی دومِ سده‌ی نوزده‌ی روس جلوه می نمود نیز نیست و اگر بدرستی آنرا بشناسیم نیازی به نگاه بدبینانه‌ای از این دست به آن نداریم.

لائسیسته نه خود، مذهب است و نه سر آن دارد که با مذهبی بستیزد ولیک به آزمون دریافتیم که حکومت مذهبی خود مذهب ستیزترین قدرتِ سیاسی است.

نکته‌ی دیگر آنکه گفتمانِ لائسیسته نه از بیرون و نه از سوی فرهیختگانِ جامعه که از درونِ جامعه و دلِ مردمِ ایران برخاسته و گسترش یافته است، در خیزشِ سراسریِ دیماه ۹۶ بانگِ بلندِ خوشآهنگِ «حکومتِ آخوندی نمی‌خوایم نمی‌خوایم» در آسمانِ میهن طنین افکند و هنوز در یادِ مردمِ میهن بجای مانده است.

طرفه آنکه زمزمه و نجوای جدائی نهادِ دین از نهادِ سیاست و خودآئینی (استقلال) مرجعیتِ شیعه حتا در میانِ برخی از اساتیدِ سطوح عالی حوزه‌ی علمیه‌ی قم و مراجع شنیده می‌شود که جا دارد به فال نیک گرفته شود. شما را به دیدن و شنیدنِ گفت و گوی بلندِ آیت الله بروجردی، نوه‌ی دختریِ بروجردیِ مرجع تقلید، با سایتِ «مباحثه» در کانالِ آپارات فرامی‌خوانم.

لائسیسته نیز از خودآئینیِ مرجعیتِ همه‌ی ادیان در برابرِ دست اندازیهای دولت‌ها پشتیبانی می‌کند و بر این باور است که بدون خودآئینیِ مرجعیتِ ادیانِ جامعه، کُمیتِ دموکراسی لائیک بسختی می‌لنگد.

و سخنِ پایانی در این جستار اینکه لختی درنگ کنیم و رنجِ اندکی بر خود هموار کنیم و بگرتِ لائسیسته را به درستی بشناسیم آنچنانکه هم آنچه را باید در بر گیرد و هم آنچه را نباید بازدارد، دربرگیرنده و بازدارنده باشد و گره‌های اندریافتِ آنرا با دانش و خردِ پرسشگر و سنجشگر بازکنیم.

آریو مانیا

استکهلم – ۲۴ سپتامبر ۲۰۱۹

برگرفته از تارنمای ایران‌لیبرال

مشخصات اپوزسیون مردمی در ایران از فرامرز دادور

در ایران فعالیتهای آزادیخواهانه و عدالتجویانه علیه رژیم ولایت فقیه، طبیعتاً از خصوصیات مشخصی برخوردار است. در چارچوب فضای بسته سیاسی که شرکت در انتخابات فرمایشی و غیر دمکراتیک ریاست جمهوری و مجلس بدون معنی میباشد، سوال بر این است که چه راهکارها و سازماندهی ضد رژیمی ممکن میتوانند در راستای سازندگی قدرت مستقل مردمی و برجیدن جمهوری اسلامی موثر باشند. در واقع چگونه استراتژی مترقی با در نظرگیری مجموعه واکنشهای خشن از سوی رژیم میتواند در محیط کار و زندگی در میان توده های مردم، توانمندی اجتماعی و سیاسی مبارز را جهت مقابله جدی با نظام ایجاد نماید. بویژه بر اساس نگاه سوسیالیستی آیا چگونه میتوان به طبقه کارگر و زحمتکشان یاری رساند تا بتوانند با خود سازماندهی به مقابله گسترده طولانی مدت با سرمایه و دستگاه های حکومتی در عرصه های گوناگون جامعه، بپردازند.



بدیهی است که استفاده از تجربیات تاریخی در جنبش مبارزاتی رادیکال مهم است، اما در عین حال توجه به ویژگیهای اجتماعی در شرایط کنونی جهت یافتن راهکارهای شکافنده از تاروپود استبداد سیاسی و مناسبات ناعادلانه سرمایه داری نیز بسیار با اهمیت هستند. یکی از آموزشهای مهم تاریخی در جنبش سوسیالیستی این است که گرچه در دوران گذار میباید همواره از موازین رفرمیستی (مانند مالیات تصاعدی تقویت اتحادیه های کارگری، عمومی نگه داشتن اقتصاد و بویژه سیستمهای درمانی و آموزشی) استقبال نمود، اما اصل قضیه بر این است که بدون ایجاد دگرگونی انقلابی، روابط ستمگرانه سرمایه داری محو ناشدنی است. با توجه به اینکه سرمایه داری ذاتاً بحران زا است و همواره برای سود جویی در صدد چپاول دستمزدها و منافع کارگری بوده، در عرصه سیاست خارجی عمدتاً مدافع نظامیگری و حمایت از رژیمهای غیر دمکراتیک و سرکوبگر میباشد، انجام اصلاحات اجتماعی تنها دامنه محدودی دارد و ایجاد جامعه

انسانی، عبورِ انقلابی از سرمایه داری را ضروری مینماید.

اما واقعیتی که امروزه در مقابل جنبشهای مردمی قرار دارد، این است که در میان توده ها ذهنیتهای جامع و گسترده برای سازندگیِ مناسبات فرموله شده غیر ستمگرانه هنوز پیشرفت لازمه را نداشته است و جامعه نیاز دارد که جنبش مردمی هرچه بیشتر با موازین لازم برای تغییرات اجتماعی آشنا گردد. در واقع اهمیت دارد که توده های مردم به لحاظ کمی و کیفی در آنچنان سطح سیاسی و اجتماعی قرار گرفته باشند که علاوه بر توانِ قدرت برای تظاهرات و اعتصاباتِ ضد رژیم، همچنین از چشم انداز سازمانیافته جامعه در کلیت آن برخوردار باشند. ایده سوسیالیستی بگونه ای فراگیر شود که دگرگونیهای بنیادیِ عادلانه و خود گردان در روابطِ مربوط به حیطه های اقتصادی و اجتماعی، بویژه در تولید، توزیع و مدیریت، مورد پذیرش اکثریت توده های مردم واقع شود، بدانصورت که محصولات و دستاورد های اجتماعی بر مبنای برنامه ریزی و خود سازمانیابیِ دمکراتیک تقسیم گردند. جای تاکید دارد که نیل به سویِ آرمانهایِ فوق در گروِ پیدایشِ ترکیبی از مبارزات مشترکِ سیاسی (پارلمانی و خیابانی) است که به قدرتِ مشارکت در امور جامعه از سویِ جنبش رادیکالِ مردمی هر چه بیشتر بیافزاید در این راستا، شکل گیریِ سازمانهای مستقل کارگری و زحمتکشان که توان مداخله جدی را در جامعه داشته باشند از مشخصه های پیروزمند میباشد.

در عین حال بدیهی است که واکنشها و حرکتهای انتقادی در جامعه تنها از مدخلِ اقتصادی و مطالبات کارگری مطرح نمیگردند. مسائلِ زیادی، از جمله در حوزه زنان، ملیتها، محیط زیست و حقوق بشر همواره مورد بررسی و چالش از سوی توده های مردم قرار میگیرند. برای نمونه، در سال گذشته، که بارندگی شدید و هجوم سیل به مناطق مسکونی و کشاورزی موجب بسیاری ویرانیاها گردید، مردم به نبودِ مدیریتِ درست در عرصه منابعِ طبیعی، سیلابها، کانالها و حوزه های آبخیز که به مثابه کلان مولد های آب عمل میکنند، اعتراضات وسیعی انجام دادند. در عرصه جنبش زنان، فعالان در محکومیت سرکوبِ کنشگرانِ اجتماعی داد میزنند که اگر خفه میکنید ما "حاضریم". در بیانیه از طرف 14 تن از کنشگران مدنی و فعالین حوزه زنان برای استعفای علی خامنه ای و گذار از جمهوری اسلامی، آمده است که چهار دهه حکومتِ جمهوری اسلامی " منجر به حذف ضد انسانی نیمی از جمعیت کشور...از حیث حقوق شهروندی" شده، "آپارتاید جنسی" برقرار گشته است. این فعالان جنبش زنان با گفتن "نه به جمهوری اسلامی" اعلام

میکنند که "خواستار حکومتی سکولار دمکرات" هستند.

در میان سایر گروه ها همچنین بخشی از فعالان جنبش دانشجویی با این ایده که "صدایی خلاف موجهای (ناعادلانه) اقتصادی و (استبداد) سیاسی بلند کنیم"، در حمایت از منافع تهری دستان و فرودستان و مبارزه با ناایمنی، بی ثباتی و بیکاری فریاد میزنند که راه حل برون رفت از بحرانهای کنونی "نه سرکوب مردم که بازگرداندن حق اداره و تصمیمگیری به مشارکت کنندگان و مولدان اصلی" میباشد و اینکه کارگران، کارمندان و دانشجویان میباید قدرت دخالت شورایی در امور جامعه داشته باشند. مشخصا اعلام میگردد که دانشجویان باید "همپیوند با جنبش صنفی معلمان، اعتراضات کارگران علیه خصوصی سازی، بازنشستگان، پرستاران و دیگر اقشار فرودست" در مبارزات شرکت نمایند (بیانیه شوراهای صنفی دانشجویان به مناسبت روز دانشجو، 17 آذر 1397). در بیانیه 260 فعال اجتماعی در محکومیت احکام سنگین و وثیقه های نجومی در روزهای اخیر، به "حق تشکل یابی و اعتراض و آزادی بی قید و شرط تمام زندانیان سیاسی و عقیدتی" تاکید میگردد (20 شهریور 1998). در واقع، بوضوح در میان شعارها و سیاستهای برخی از فعالان اجتماعی ضرورت همپیوندی بین طیفهای مختلف اجتماعی و در میان آنها کارگران، کشاورزان، زنان، ملیتهای ساکن ایران، تهری دستان، کارمندان، پرستاران، سرمایه داران کوچک و بسیاری از متخصصان اجتماعی دیده میشود. در بیانیه مشترک از سوی سندیکای کارگران شرکت واحد اتوبوسرانی تهران و حومه و سندکای کارگران شرکت کشت و صنعت تیشکر هفت تپه و چندین گروه دیگر به مناسبت اول ماه مه (11 اردیبهشت 1398)، گفته میشود که با توجه به وجود تبعیضات گوناگون اجتماعی و غیر قابل تحمل بودن وضعیت زندگی در میان کارگران و توده های زحمتکش و تهیدست، مهم است که در میان "کارگران، بازنشستگان، معلمان، پرستاران" و دیگر توده های مردم در راستای برابر حقوقی زن و مرد، تشکل یابی مستقل کارگری و اجتماعی و بویژه همبستگی مبارزاتی بین جنبشهای گوناگون مردمی ایجاد گردد.

واقعیت این است که در شرایط حاضر در ایران که اکثریت قاطع مردم در زیر یوق یک رژیم تئوکراتیک ستمگر و فاسد با معضلات بیشمار روبرو هستند، وضعیت ایجاب میکند که اپوزیسیون مردمی در چارچوب یک چتر گسترده دمکراتیک و تا حدی فرا طبقاتی در جهت اهداف آزادیخواهانه و عدالتجویانه برای برکناری نظام و ایجاد هر سطح از دمکراسی که پدید آورنده فضای آزاد سیاسی جهت پیگیری اهداف

رادیکالترِ برابر طلبانه باشد، سازماندهی شود. تاریخ نشان داده است که در نبود یک اپوزیسیونِ متحد و مستقل از قدرتهای خارجی، حرکت‌های ضد نظامِ مردمی و از جمله خیزش گسترده در دی ماه 1396 ناموفق میمانند. برخلاف اندیشه‌های چپ رویانه که تضاد اجتماعی-کنونی را تنها به تضاد بین کار و سرمایه خلاصه نموده، تنها نیروهای مخالف سرمایه داری را در کمپ خلق میگذارد و دیگر جریان‌اتِ مبارز و از جمله بسیاری از مستقلین، ملیون و غیر سوسیالیستها را مترقی و مبارز محسوب نمیکنند؛ اتفاقاً طبق یک نگاه واقع گرانه باید اذعان نمود که در یک جامعه نسبتاً عقب مانده که بالای 80 درصد دچار محرومیت‌های شدید اقتصادی، اجتماعی و سیاسی هستند، انگیزه‌های آزادیخواهانه و عدالتجویانه، به درجات گوناگون در افکارِ اکثریتِ توده‌های متعلق به تمام طبقات و اقشارِ جامعه حیات دارد.

بر این اساس، بسیار با اهمیت است که در پاسخ به مطالبات و کنش‌های حق طلبانه در میان جنبش‌های مردمی متعلق به طبقات و طیف‌های مختلف جامعه که از جمله کارگران، زحمتکشان محروم، معلمان، کارمندان، کشاورزان، کسبه خرده پا، بازنشستگان و تهی‌دستان را در بر میگیرد؛ بروی محور شعارها و برنامه‌های دمکراتیک و ازجمله ایجاد یک نظامِ جمهوری لائیک، چپ‌ه متحده مردمی را برای عبور از جمهوری اسلامی بسیج نمود. طیف‌ها و اقشارِ فعال در جنبش‌های مردمی که خواستار عبور از نظام فعلی و برپائی دمکراسی هستند، به رغم ناروشنی در گفتمان‌های سیاسی، به‌رحال به انقلاب دمکراتیک تعلق دارند. نگرشی که در میان طبقات و اقشار اجتماعی، نبودِ کارگرِ فعال یا مدافع بودنِ آنان و نداشتنِ ایده‌های ضد سرمایه داری را دلایلی برای مبرا دانستنِ آنها از جنبش مردمی دانسته با طرح شعارهای صرفاً مافوق سوسیالیستی (ب.م. سرنگونی نظام سرمایه داری و ایجاد حکومت شورائی بر مبنای مناسبات غیر کالائی و غیر کار مزدی)، تقریباً کل جمعیت با استثنای چندین هزار فعال چپ را به کنار میگذارند، مسلماً به پیشرفت واقعی اجتماعی با دخالت اکثر توده‌های علاقمند، ارزش لازم را نمیدهد. تفکر فوق در هیچ نقطه جهان از موفقیت برخوردار نبوده و جای آن دارد که دچار دگرگونی رادیکال بگردد.

بر مبنای نگرش واقع گرانه رادیکال که پیروزی سوسیالیسم را عمدتاً جهانی و در گرو وجود شناخت و آگاهی لازم در میان بخش قالب ملاحظه ای از طبقه کارگر و سایر توده‌های تهی دست و محروم (که

اکثریت جامعه را تشکیل میدهند) میبیند؛ بسیار مهم است که در راستای ایجاد دموکراسی و استفاده از بسیاری از نهاد ها و برآیندهای متری و متحرک جامعه در جهت ایجاد جامعه آزاد و عادلانه تلاش گردد. این حرکت مبارزاتی درست و در عین حال پیچیده، به اندیشه ها و کنش های فراوانی نیاز دارد و تنها در مجاورت دخالت در مبارزات دموکراتیک و روزمره توده های مردم که لزوماً همواره از زاویه چالش به روابط سرمایه داری انجام نمیگیرد، میگذرد. پیدایش یک حرکت متحد از جنبشها و سازمانهای متری و چپ که برای شروع و بلافاصله، حول محور عامترین ایده های دموکراسی خواهانه و عدالتجویانه، از جمله جمهوریخواهی، لائیسیت و آزادیهای بنیادی دموکراتیک شکل گرفته باشد، یک ضرورت حتمی برای پیشرفت سیاسی مردمی در ایران است.

فرامرز دادور

11 سپتامبر 2019

چرا جدایی دین و سیاست از رامین کامران

یکی از مضامین ثابتی که در باره رابطه آیند سیاست و دین در ایران آینده، مطرح میگردد، انتخاب عبارتی است که رسای برنامه و طرحی باشد که قرار است به اجرا گذاشته شود. خوشبختانه کلمه لائیسیت خوب جا افتاده و دارد رهگشای ما به سوی پیروزی میگردد. البته هنوز عبارت سکولاریسم هم اینجا و آنجا به کار میرود، ولی مهم این است که معنایش روشن گشته و معلوم شده که ترفندیست برای نگه داشتن پای دین در سیاست، همین و نه بیش. مردم هم عاقلند و اتکای به این امر، ورای هم مشکلات و کارشکنی های ممکن، مهمترین ضمانت پیروزی سخن درست است.



با اینهمه، وقتی صحبت از جدایی سیاست و دین میشود، برخی، معمولاً

آنهايي که به مذهب دلبستگي دارند، از کاربرد اين اين عبارت و در حقيقت قبول لزوم اين امر، اکراه دارند و گاه نيز صحبت از ناممکن بودن آن ميکنند. هيچ بيفايده نيست که مطلب را در اينجا بشکافيم.

جدايي مفهومي

اول ببينيم که خواستاري جدايي دين و سياست، اصلاً چه معنايي ميدهد. پاي کار بسيار ساده و به عبارتي بديهي است. سياست و دين، اصولاً و از ديدگاه مفهومي از هم جداست، چون به دو حوزه مجزاي فعاليت اجتماعي انسان مربوط ميگردد و مفهوم مرکزي آنها که به ترتيب قدرت و تقدس است، از هم مجزاست. اسباب اصلي عمل در اين دو حوزه نيز متفاوت است. قوه قهریه، ابزار عمل مرجع سياسي است و در انحصار آن هم هست؛ ولي نيروی مرجع مذهبي از نفوذ معنوي برميخيزد. هدف غايي اين دو، در يك سو، امنيت، ترجيحاً از راه عدالت است و در سوي ديگر، رستگاري. طبعاً سازماندهي اين دو قدرت نيز نميتواند يکي باشد و به دليل تفاوتهاي بنيادي بين اين دو، از يکديگر جداست.

وقتي اين جدايي بنيادي را در نظر بياوريم، روشن است که اختلاط اين دو حوزه و بخصوص اقتدار سياسي و مذهبي، کار هر دوي اينها را مختل خواهد کرد و بايد به هين دليل از هم جدايشان نگاه داشت و در هر جا که اختلاطي واقع شد، جدايي را برقرار ساخت، اول از همه به حکم منطق، سپس به حکم دولت و آخر از همه محض پيروي از عقل سليم که هر بنی بشری به پيروي از آن موظف است.

به عبارت ديگر، در هر زمينه که صحبت از جدايي ميکنيم، فرضاً ميگوئيم جدايي دين و دولت، نهاد دين از نهاد دولت يا... در همه حال تکیه به آن جدايي بنيادي و مفهومي ميکنيم که پاي کار است. اگر از جدايي سياست از دين را در اين سطح کلي و بنيادي، نپذيريم، اصلاً براي جدا کردن سياست و دين در اين مورد و آن مورد، مبنا و تکیه گاهی نخواهيم داشت.

جدايي در صحنه تاريخ

حال بيايم سر مرحله دوم کار. در اين مرحله بايد به صحنه تاريخ نظر کنيم. بسياري از کساني که ماييل به پذيرش جدايي دين و سياست نيستند و گاه اين امر را ناممکن هم ميخوانند، بيشتر به تاريخ نظر دارند و توجه کافي به تفاوت آن با بخش مفهومي کار نمی نمايند.

اول چیزی که باید در این مرحله در نظر داشت، این است که آنچه ما در جامعه شاهد هستیم، مجموعاً ارتباطات و کنشهایست که دائم در هم می‌تند و بر یکدیگر، تأثیر مینهد. مابه دو صورت میکوشیم تا بر این پیچیدگی فائق بیاییم و در برابر آن سر در گم نشویم. اول به کمک مفاهیم که به ما امکان میدهد تا ماهیت رشته‌ها و کنشها مختلف را از یکدیگر بازشناسیم، می‌گوییم این عمل اقتصادی است، آن رابطۀ مذهبی است، این فعالیت هنری است و... کوشش برای درک این پیچیدگی و دریافت منطق آن که به نهایت درجه، بغرنج است، کار جامعه‌شناسی است. تسلط به مفاهیم پایۀ این کار است.

روش دوم مجزا کردن امور در دل جامعه، روش حقوقی است، اینکه چه کسی حق دارد چه کاری بکند، تحت چه شرایطی میتواند این کار را انجام بدهد، وقتی فرضاً هنر با اقتصاد تماس پیدا میکند، مثلاً در مورد حقوق مؤلف، به چه ترتیب باید رفتار کرد و... به کمک حقوق است که جامعه را نظم میدهیم. البته دستگاه حقوقی، پیشرفته‌ترین و عقلانی‌ترین ترتیب این کار است، قبل از شکل‌گیری آن، سنت این وظیفه را بر عهده داشت.

هر کدام ما که فردی هستیم در دل جامعه، به قدر امکانات خویش، هم به مفاهیم رجوع میکنیم تا خود تکلیفمان را بفهمیم و هم تبعیت از تدابیر حقوقی میکنیم، بخصوص که تخطی از آنها مشول مجازات هم هست. ولی نه جدایی مفهومی و نه جدایی حقوقی، هیکدام، مانع از این نیست که رشته‌های مختلف حیات اجتماعی بر هم تأثیر بنهد.

اول از همه باید به این امر اساسی توجه داشت که جدایی مفهومی، خودبخود بین امور مرز نمیکشد و باعث جدایی عملی آنها نمیشود. اگر میشد، تدابیر حقوقی لازم نمیبود. ولی تدابیر حقوقی هم برای این کار کافی نیست، نه فقط به این دلیل که برخی از قانون سرپیچی میکنند، از این جهت که تدابیر حقوقی به همه جا گسترده نمیشود و اصلاً قرار هم نیست که بشود. بخش عمده‌ای از روابط اجتماعی ما، خارج از حوزۀ حقوق و باید و نبایدهایش، صورت میپذیرد. خلاصه اینکه در هر جامعه‌ای سیاست دائم بر مذهب تأثیر مینهد، مذهب بر اقتصاد، اقتصاد بر هنر و... این دور تمامی ندارد و حایت اجتماعی به این ترتیب است که جریان دارد. چون دور کنشهای اجتماعی دیوار نمیکشند. آنجایی که میشود گفت جدایی ممکن نیست، اینجاست، در دل جامعه، نه در سطح مفاهیم یا در سطح حقوقی.

فرد مرجع نهایی است

ولی اینها که گفتیم، حرف آخر نیست. اینجاست که میرسیم به بخش آخر جدایی. در اینجا فرد معیار است و قوه درک و تحلیل اوست که اسباب جدا کردن و جدا نگاه داشتن سیاست و دین میگردد. یعنی در جایی که هیچ نیروی خارجی دخالت نمیکند و حق دخالت هم ندارد، در ضمیر انسان که آزاد است و باید آزاد بماند و بدون مزاحمت کار کند، این فقط فرد است که قضاوت میکند و تصمیم میگیرد. در اینجا که حوزه مسئولیت فردی است، مسئولیت جدا نگاه داشتن این دو حوزه، یعنی توجه به تمایز منطقی آنها و بر این اساس عمل کردن، بر عهد وجدان فرد است.

به عنوان مثال، در دموکراسی، فرد آزاد است تا به هر نامزدی که میخواهد رأی بدهد، رأیش را مینویسد و در صندوق میاندازد و اعتبار انتخابش به هیچوجه مشروط نیست و کسی حتی حق ندارد رأی او را ببیند، چه رسد که توضیحی بخواهد. این درست است که نفس انتخاب مسئولیت میآورد، ولی به خاطر نتایجش، نه انگیزه اش. البته همیشه ممکن است ما در سیاست که قاعدتاً معیارهای بنیادی انتخاب، کاردانی و درستکاری است، به دلایل دیگری به نامزدی رأی بدهیم، فرضاً به این دلیل که مسلمان است، مؤمن است یا... این کار ممکن هست و بخشی از آزادی ما هم هست، ولی درست نیست، چون معیارهای اساسی رشته ای را که داریم در آن عمل میکنیم، زیر پا گذاشته. ضرری که از این ترتیب کار برمیخیزد، شاید در وهله اول مرئی و ملموس نباشد، ولی اگر توسعه پیدا کند، دموکراسی را از اساس ویران میسازد. کار درست کردن، در نهایت به خرد متکیست، باید و نباید حقوقی از بیرون عمل میکند، مؤثر هم هست، ولی اصل کار شعور و وجدان فردی است.

وظیفه جدا نگاه داشتن حساب رشته های مختلف فعالیت اجتماعی، امریست اساسی که عقل و منطق ما را بدان رهنمون میگردد. خلاف اینها عمل کردن، کاملاً ممکن است، ولی نه اعتبار اصول را مخدوش میسازد و نه ثمر قابل قبولی بار میآورد.

شهریور ۱۳۹۸

۳۱ اوت ۲۰۱۹

برگرفته از سایت (iranliberal.com)

اسپینوزا، پیشگام لائسیته از شیدان و ثیق

«جدایی دولت و دین» و «آزادی عقیده و وجدان»

در این نوشتار می‌خواهیم از اسپینوزا چون فیلسوف پیشگام نظریه «لائسیته» و از فلسفه‌ی سیاسی او چون جدالی فکری بر علیه دین‌سالاری سخن بگوئیم. از اندیشمندی در سده‌ی هفده میلادی (1632-1677) نام بریم که افکارش در زمینه‌های فلسفی و سیاسی همچنان زنده و امروزی باقی مانده‌اند. اسپینوزا، در رویارویی با بغرنج‌های زمانه‌اش، نظریه‌هایی در پهنه‌ی فلسفه‌ی سیاسی تبیین کرد که، با وجود پیشینگی تاریخی‌شان، امروزه همچنان فعلیت دارند و ما را به تفکر و تأمل فرا می‌خوانند. موضوع مناسبات بین دولت، سیاست و دین، یکی از پروبلماTIKهای تاریخ فلسفه‌سیاسی تا کنون بوده است که خود را امروزه به دو صورت کاملاً متضاد نمایان می‌سازد: دین‌سالاری (تئوکراسی) و در برابر آن، «جدایی دولت و دین» یا لائسیته.



با این که «لائسیته»، چون واژه، دویست سال پس از اسپینوزا اختراع می‌شود، اما چون مفهومی سیاسی- اجتماعی، چون مقوله‌ای ناظر بر مناسبات دولت و دین، اصول پایه‌ای آن را به راستی می‌توان در اندیشه‌ی فیلسوف هلندی پیدا کرد.

امروزه، در شرایطی که مذهب و دین، هم‌زمان با افول ایدئولوژی‌های لیبرالی و توتالیتار، از رشد و رونقی جهانی برخوردار شده‌اند، بازبینی اصول لائسیته و به طور کلی امر جدایی دولت و دین، از چشمانداز اسپینوزایی، برای ما اهمیتی فراوان پیدا می‌کند. چه در اندیشه‌ی اوست که، برای نخستین بار و به گونه‌ای منسجم و مستدل و با رویکردی فلسفی، اندیشه به جنگ فاناتیسم و بنیادگرایی دینی، به نبرد فکری با تئوکراسی و سلطه‌ی مذهب می‌رود. سرچشمه‌ی جنبش روشنگری سده‌ی هجده اروپا را باید در اندیشه‌ی سیاسی ضد دین‌سالاری

اسپینوزا پیدا کرد. از این روی، فیلسوف ما برای یک دموکراسی آزاد و «لائیک»، مناسباتی بـری از دخالت مذهب در امور سیاسی و استوار بر استقلال و خودمختاری دولت نسبت به ادیان، موضوعی است که در این جا مورد بحث خود قرار می‌دهیم. در این درنگ، بدین‌سان، با یکی از جنبه‌های اندیشه‌ی اسپینوزا، یعنی پیشگامی او در نظریه‌ی لائیسیت، آشنا می‌شویم.

در پایانِ این گفتار، بار دیگر، تعریفی از لائیسیت، آن گونه که امروزه تفهیم می‌شود، به دست خواهیم داد. ما در کتاب **لائیسیت**، به تفصیل در این باره نوشته‌ایم.

زمانه‌ی ما و فعلیت اسپینوزا

در جهان کنونی، که گفتیم با رشد و رونق ایدئولوژی‌های دینی رو به رو ست، لائیسیت، چون پدیداری سیاسی- اجتماعی و امروزی، در دو پهنه مطرح می‌باشد: یکی در پرسشگری از چگونگی تحقق‌پذیری عملی لائیسیت یعنی در پراتیک و دیگری در تعیین‌گری نظری - مفهومی این مقوله یعنی در تئوری. می‌دانیم که بنیادهای نظری لائیسیت را سه اصل تشکیل می‌دهند: 1- جدایی کامل دولت، که شامل قوای اجرایی، قانون‌گذاری و قضایی می‌شود، از دین و همچنین عکس آن یعنی جدایی دین از دولت. 2- آزادی وجدان، عقیده و اندیشه، چه دینی و چه غیر دینی. 3- برابری حقوقی شهروندان بی هیچ تمایزی از بابت عقاید مذهبی و یا غیر مذهبی‌شان. اما لائیسیت، که با سودای جهان‌روایی (cosmopolitanism) و طی صدوپنجاه سال تاریخ در غرب شکل می‌گیرد، امروز هم چنان موضوع بحث و پرسش، کنکاش و تأمل قرار دارد. از این‌روی، چون فرایندی سیاسی- اجتماعی، لائیسیت را همواره باید باز اندیشید، در شناخت و شناساندن آن تلاش نمود و با توجه به تغییر و تحول زمانه دست به تدقیق آن زد. بدین ترتیب است که بازخوانی "اندیشه‌ی زنده اسپینوزا" (عبارت را از آنتونیو نـِگری Antonio Negri وام گرفته‌ایم)، در پرتو فلسفه‌ی آزادی‌خواهی او، که از جمله پیکار علیه دین‌سالاری و تئوکراسی آزادی‌ستیز است، فعلیت و کنونیت کم‌نظیری در اوضاع و احوال زمانه‌ی ما پیدا می‌کند. اوضاعی که در خطوط کلی به قرار زیرند.

می‌دانیم که دنیای سده‌ی بیستم، با نمودارهای اصلی‌اش چون جنگ جهانی اول (1914- 1918)، انقلاب اکتبر روسیه (1917)، فاشیسم و

نازیسم (از 1920 تا 1945)، جنگ جهانی دوم (1939-1945)، استقلال مستعمرات و نیمه مستعمرات (کنفرانس باندونگ 1955) و فروپاشی سیستم معروف به **سیستم بریتانیا** (1980) ... به پایان رسید. امروز، در سده بیست و یکم، با جهانی دیگر و متفاوت رو به رو هستیم. در پی تحولات بزرگ اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، زیست محیطی و غیره، در گستره ملی و جهانی، اوضاع عینی و ذهنی پیکار انسان‌ها برای رهایی از سلطه‌های مختلف سخت دگرگون شده‌اند. این‌ها چهره‌ی جهان را به کل تغییر داده‌اند، سیمای ملی و بین‌المللی سده‌ی گذشته را برهم زده‌اند و ما را امروزه به بازبینی **سیستم بریتانیا** و در نتیجه ابداع یک فلسفه‌ی سیاسی رهایی‌یافته از سلطه‌ی ایدئولوژی‌های مذهبی، سرمایه‌دای، ناسیونالیستی، تمامت‌گرا (توتالیتار) و... فرامی‌خوانند. از این روست که بازهم خوانش مجدد و مکرر اسپینوزا، چون **فلسوف ماتریالیست و نظریه‌پرداز توان‌مندی بی‌شماران multitude در آزادی، خودمختاری و استقلال از هر قدرتی برین و استعلائی، اهمیت و ضرورت خود را به مراتب بیش از گذشته پیدا می‌کند.**

در زیر، شش ویژگی و دگرذیسی مهم زمانه‌ی کنونی را برمی‌شماریم:

1- امروزه، تحولات بزرگ اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، علمی و فناوری... در پهنه‌ی ملی و بین‌المللی، شرایط عینی و ذهنی رهایی انسان‌ها را به گونه‌ای کلان دگرگون کرده‌اند. می‌دانیم که فرایند جهانی‌شدن، که به شدت امروزه سرمایه‌دارانه است، و فرایند افول نقش دوات- ملت‌ها، که پیامد مستقیم همین جهانی‌شدن است، بیش از پیش تبدیل به روندهای برگشت‌ناپذیر عصر ما شده‌اند.

2- زوال یا پایان سوسیالیسم‌های دولتی سده‌ی بیستم در نظریه و عمل؛ تحولات و دگرگونی‌ها در خود سیستم سرمایه‌داری، تغییرات ناشی از ورود تکنولوژی‌های نوین در حوزه‌ی کار، تقسیم کار و تولید؛ دگرگونی در ساختارمندی طبقات اجتماعی؛ خطر نابودی محیط زیست چون موضوعی حیاتی برای ادامه‌ی زندگی بشر در پاسداری از طبیعت پیرامون خود... پاره‌ای دیگر از ویژگی‌های دوران ما را تشکیل می‌دهند.

3- سرمایه‌داری، بر خلاف نویده‌های مارکسیسم کلاسیک و مبتذل، نه تنها رو به زوال نرفته بلکه حتا خود را توانا نیز کرده است. این سیستم، با جهانی‌کردن خود، به رغم بحران‌ها و تضادهای گونه‌گون و سیاست‌های نابود کننده‌اش در عرصه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی،

زیست بومی و غیره، همواره موفق به متحول و منطبق کردن خود با اوضاع و شرایط جدید شده است.

4- برآمدن قدرت‌های جدید اقتصادی و نظامی، در رقابت با هم و یا در کشمکش با قدرت‌های بزرگ جهانی (آمریکا، اروپا، روسیه و چین)، یکی دیگر از ویژگی‌های نوین شرایط کنونی جهان را تشکیل می‌دهد. این قدرت‌های منطقه‌ای بزرگ یا کوچک در برابر هم و یا در ائتلاف با هم، دست به جنگ، سلطه و ستم بر مردمان سرزمین‌های خود می‌زنند. چنین وضعیتی امروزه سیمای نوین ژئوپولیتیک جهان ما را تشکیل می‌دهد، که با دنیای دو ابرقدرت آمریکا و شوروی و «جهان سوم» زیر سلطه‌ی این دو، در سده‌ی بیستم، بسیار متفاوت است.

5- برآمدن ایدئولوژی‌های واپس‌گرا، تئوکراسی‌ها و بنیادگرایی‌های دینی از نوع اسلامی، مسیحی و رشد ناسیونالیسم‌ها و پوپولیسم‌های راست و چپ از دیگر ویژگی‌های برجسته‌ی دوران کنونی ما می‌باشند. این پدیده‌ها همه در زمانی رشد و نمو کرده و می‌کنند که ما با بحران و افول سوژه و سوبژکتیویته رهایی‌خواهی، هم در نظریه و هم در عمل دگرگون‌ساز اجتماعی، روبه‌رو می‌باشیم.

6- سرانجام باید، چون یکی دیگر از ویژگی‌های دوران ما، از برآمدن جنبش‌های نوین مردمی، میدانی، اجتماعی و ضد سیستمی سخن گفت. این جنبش‌های بزرگ و برپیشینه در نوع و سبک و خصلت خود، به طور مستقل، خودمختار و خودگردان، بدون رهبریت حزبی و یا سندیکایی در اشکال کلاسیک آن، با خواست تصرف دموکراسی مستقیم و خودمدیریت جمعی، در همه جا در سراسر جهان، از شرق تا غرب و از شمال تا جنوب، آشکار می‌شوند و عمل می‌کنند، به صورت مسالمت‌آمیز و گاه حتا قهرآمیز. اما این جنبش‌ها، در عین حال، تا کنون نشان داده‌اند که پایدار باقی نمانده‌اند و در خود- سازماندهی جنبشی و انجمنی، بر اساس تشکیل مجامع عمومی فراگیرنده و دموکراتیک، موفق نبوده‌اند. آن‌ها تا کنون از شکلدهی بدیلی ایجابی، نظری و عملی، سیاسی و اجتماعی، در راستای مبارزات ساختار شکنانه‌ی خود، باز مانده‌اند.

فیلسوف پیش‌تاز لائسیسته

به چه معنا می‌توان فیلسوف آزاد اندیش سده‌ی هفده میلادی را نخستین نظریه‌پرداز مقوله‌ای دانست که دو‌یست سال بعد «لائسیسته» خواهند نامید؟ پیش از پاسخ به این پرسش، لازم است که درباره‌ی

«ویژگی» اسپینوزا و هلندِ زمانه‌ی او توضیحی بدهیم.

باروخ اسپینوزا در 24 نوامبر 1632 در آمستردام در هلند به دنیا آمد. او اما از یک خانوادۀ یهودیِ مقیم اسپانیا برمی‌خاست، که چون بیشتر یهودیانِ این کشور در قرن شانزدهم میلادی، در زمان سلطه و ستم کلیسا و سیستم تفتیش عقاید علیه غیرمسیحیان، از اسپانیا می‌گریزد و به پرتقال مهاجرت می‌کند. اما چون در آن جا نیز □□□□□□□□ حاکم است، خانوادۀ اسپینوزا، برای حفظ خود از اذیت و آزار، در پای‌بندی□ به اعتقادات دینی و یهودیتِ خود، ناگزیر به فرار از پرتقال می‌شود و به □□□□□□ □□□□ □□□□ (□□□□□□□□□□) پناه می‌برد. سرزمینی که در آن زمان، تنها پناه‌گاهِ آزادانِ اندیشان و اقلیت‌های دینی در اروپای فرورفته در خودکامگی، تاریک‌اندیشی و کلیسا□سالاری بود.

کشور هلند، در دوره‌ای از زندگی اسپینوزا، به ریاست یوهان دو ویت Johan de Witt رهبری می‌گردید. او سیاست‌مداری بورژوا، فرهیخته، ریاضی‌دان، نماینده مجلس، جمهوری‌خواه و از مخالفان شدید پادشاهی و دودمان اورانژیست orangiste بود. اما همین هلندِ جمهوری‌خواه و روادار، از نفوذ کلیساها و فرقه‌های مختلف مذهبی، از مداخلات دین‌سالارانه‌ی آنها، که □□□□□□□□ و تعصب عامه را بر می‌انگيختند، در امان نبود. کلیسای مسیحی یا کالوینیست، کنیسه‌ی یهودی و دیگر فرقه‌های مذهبی، هر کدام، خواستار استقرار سلطه‌ی معنوی، فرهنگی و سیاسیِ خود بر کُمونُته‌ی خود بودند. این هدف را آنها از طریق اعمال نفوذ در امور دولت، تکفیر و طرد بددینان، مُلحدان و آت‌هایست‌ها و از راه مخالفت با آزادیِ عقیده و بیان به پیش می‌بردند.

اسپینوزا، در 27 ژوئیه 1656، در 23 سالگی، توسط بلندپایگان خاخامی در هلند از جامعۀ یهودی این کشور طرد می‌شود. او را بدین حکم دینی که حقیقت تورات، نامیرائی روح و وجود خدا را زیر سؤال برده است، مُلحد اعلام می‌کنند. چندی پس از آن، روزی در خیابان، فردی متعصب، از یک خانوادۀ یهودی که مانند خانوادۀ اسپینوزا از انکیزیسیون اسپانیا فرار کرده بود، با فریادِ «وای بر مُلحد» و به قصد کُشت، با چاقو به اسپینوزا حمله می‌کند. اما آن مانتوی کهنه و زمخت، که فیلسوف همیشه بر تن داشت، جان او را نجات می‌دهد. اسپینوزا مانتوی سوراخ شده‌اش را چون نشانه‌ی فاناتیسم مذهبی تا پایان عمر نگه می‌دارد. چند سال پیش از آن نیز، یک فیلسوف پرتقالی به نام اوریل دا کُستا Uriel da Costa، که از سرکوب مسیحی به

آمستردام پناه برده بود، قربانی بنیادگرایان مذهبی می‌شود. عقاید این اندیشمند آزاده را مخالف احکام دین تشخیص می‌دهند و او را به چندین ضربه شلاق در ملاء عام محکوم می‌کنند. در همین مناسبت نیز، دوست اسپینوزا، ژوان دو پرادو Juan de Prado، به حکم بی‌دینی از جامعه یهودی در سال 1657 طرد می‌شود.

بدین ترتیب، در چنین بستری آشفته و پر کشمکش میان دولتی جمهوریخواه و روادار از یکسو و قدرتهای دینسالار از سوی دیگر است که اسپینوزا، با پذیراشدن خطر جانی و ممنوع الانتشاریِ کتابهایش، نگارش مهم‌ترین اثر خود، *اخلاق*، که ناتمام باقی مانده بود را چند سالی به عقب می‌اندازد تا بتواند تمام وقت و انرژی خود را برای مقابله با تئوکراسی و خرافه‌پرستی مذهبی، از راه نوشتن *اخلاق* - *مقدمه*، به کارگیرد. در پیشگفتار آن، اسپینوزا به شرح «دلایلی که هر یک از این اصول را برپا می‌دارد» می‌پردازد.

او در آن جا می‌نویسد که بزرگ‌ترین خطری که یک جمهوریِ آزاد را تهدید می‌کند این است که به نام دین، از **اسرار و عقاید** بزرگ‌ترین تهدید این است که به بهانه‌ی مذهب و از راه قوانین، نظم و ترتیبی بر اندیشه تحمیل نمایند. آنگاه است که عقیده را جرم می‌شناسند و چون توطئه‌گری کیفر می‌دهند. اسپینوزا معتقد است که حقوق دولت تنها باید ناظر بر اعمال انسان‌ها باشد و نه مداخله در بیان، اندیشه و عقیده‌ی آن‌ها. او از این که رویاروییِ مبلغان دین همواره با خشونت‌ها، دشمنی‌ها و وحشی‌گری‌های باورنکردنی همراه بوده است، شگفت‌زده می‌شود و بر این نظر است که از زیاده‌روی‌ها، جاه‌طلبی‌ها، «**تسلط و استبداد**»، جزم‌اندیشی و نفع‌پرستی مادیِ کلیسا، جز تباهی چیزی به بار نخواهد آمد. اسپینوزا، بدین‌سان، نتیجه می‌گیرد که از مذهب و کیشِ آن زمان جز «**تسلط و استبداد**» **هیچ چیز** نیست. **تسلط و استبداد**، چیزی باقی نمی‌ماند. به بیانی دیگر، مذهب توانائی «**تسلط و استبداد**» را از «**تسلط و استبداد**» سلب می‌کند.

« اما اگر راز بزرگ پادشاهی و منافع اصلی این رژیم در فریب و هراساندن دینی انسان‌ها باشد، به‌گفته‌ای که آن‌ها چنین انگارند که برای رستگاری خود دارند عمل می‌کنند در حالی که به واقع سر به خط انقیاد و اسارت خویش درمی‌آورند... باری، مشابه چنین وضعی را چگونه می‌توان در یک جمهوری آزاد تصور نمود؟ [اسپینوزا در این جا اشاره به این گفته‌ی پیرآوازه‌ی اتین دولا بوئسی Étienne de la Boétie

1530-1563)) دارد که در اثر خود به نام «...» می‌نویسد: «...» زیرا هیچ چیز بیشتر از پیشداوری‌ها از آزادی همگانی و یا آزادی اندیشه و خردورزی هر کس و به هر شکل جلوگیری نمی‌نماید! اما در مورد آشوب‌هایی که به بهانه‌ی دین رخ می‌دهند، آن‌ها همه از یک سر رشته برمی‌خیزند و آن این است که عده‌ای می‌خواهند از راه قوانین مسائل نظری و عقیدتی را حل و فصل کنند و بنابراین ابراز عقیده آزاد را جنایت به شمار آورده و مجازات می‌کنند. اما به هیچ روی به خاطر رستگاری عموم نیست که این قربانیان را به قتل می‌رسانند، بلکه از روی کین و سنگدلی ستم‌گرانه است. باشد که دولت کیفر را تنها به عمل انسان‌ها محدود کند و آزادی بیان و عقیده را پاس دارد.

بیشتر اوقات من از مشاهدی انسان‌هایی که دست به تبلیغ مسیحیت می‌زنند... و هم‌زمان با خشونتی بی‌همتا به جنگ یکدیگر می‌روند و نسبت به هم چنان کین می‌ورزند که مذهبشان را اغلب با این کینه‌وزی می‌شناسانند، شگفت‌زده می‌شوم... در جستجوی ریشه‌های این بیماری، من به این نتیجه رسیده‌ام که بیش از هر چیز، علت آن را باید در وضعیتی یافت که در آن، نهاد کلیسا از امتیازات مادی برخوردار است... چنین است که زیاده‌روی‌ها و منش‌های نادرست راه به کلیسا می‌یابند... و تعصب در ترویج ایمان تبدیل به جاه‌طلبی و مال‌پرستی نکبت‌بار می‌شود... از آنجاست که جنگ‌ها، تنگ‌نظری‌ها و دشمنی‌هایی سرسخت پدید می‌آیند... از این پس بنابراین نباید به شگفت‌آئیم که ایمان امروزه تبدیل به تعصب و ساده‌انگاری شده است. »

(رساله الهیات سیاسی، پیشگفتار)

دریافته‌های لائیک اسپینوزا بر دو اصل تفکیک ناپذیر استوار می‌باشند: یکی، آزادی وجدان و عقیده و دیگری، جدایی دولت و دین. در زیر به بررسی هر دو می‌پردازیم. اما باید در این جا باز هم تأکید کنیم که به رغم تفاوت شرایط تاریخی بین دورانی که لائیسیته در غرب شکل می‌گیرد، در سده‌ی نوزدهم، و دورانی که اسپینوزا فلسفه‌ی سیاسی ضدتئوکراسی خود را تبیین می‌کند، در سده‌ی هفدهم، می‌توان همانندی چشم‌گیری میان جمهوری و دموکراسی «لائیک» اسپینوزا (با این که او واژه لائیک و لائیسیته را به کار نمی‌برد) و اصول تعریف شده‌ی امروزی لائیسیته، مشاهده کرد. این همسانی، در ادامه‌ی نوشتار، با ارائه‌ی تعریف امروزی لائیسیته، بیشتر نمایان

خواهد شد.

در زیر به بازگویی دو اصل آزادی و جدایی دولت و دین در فلسفه‌ی سیاسی اسپینوزا می‌پردازیم.

1- آزادی اندیشه، عقیده و وجدان

«اساس یک دولت آزاد بر این نهاده شده است که هر کس از این حق برخوردار باشد که بتواند در مورد هر چه که می‌خواهد فکر کند و هر چه که فکر می‌کند را بیان دارد... بنابراین، هر چه کمتر برای انسان‌ها آزادی اندیشه پذیرا شویم، بیشتر آن‌ها را از طبیعی‌ترین وضع^۱شان دور می‌سازیم و در نتیجه قدرت سیاسی را خشونت‌آمیزتر می‌کنیم... آیا آمستردام مزایای آزادی بزرگ را نیازموده است؟... در این جمهوری و شهر شکوه‌مند، انسان‌ها، از هر خاستگاه ملی و از هر فرقه‌ی مذهبی، در صلح و تفاهم کامل با هم زندگی می‌کنند... وجود تفاوت‌های دینی و فرقه‌ای، چه اهمیتی برای آن‌ها دارد؟ در چنین رژیم، قاضی دادگاه، در تبرئه یا محکوم کردن، هیچ‌گاه اعتقادات مذهبی متهم را در نظر نمی‌گیرد.»

(رساله الهی- سیاسی، فصل بیستم)

بنیاد اساسی فلسفه‌ی سیاسی اسپینوزا را آزادی تشکیل می‌دهد: آزادی بی‌شماران multitude که با قوه‌ی خرد عمل می‌کنند. جامعه‌ی کثرت‌گرا از سرچشمه‌ی آزادی و شور و شوق رهنمون‌شده توسط خردِ انسانی توانا می‌شود و این توانایی را از برای افزایش قوای پاسدارنده‌ی خود، در وحدت تن و جان، به خدمت می‌گیرد. نیروی نگاه‌دارنده‌ای که اسپینوزا conatus می‌نامد، تنها و تنها آزادی است که به انسانِ برخوردار از خردِ نیرو و تواناییِ حفظِ خود می‌بخشد. این آزادی است که به او امکان خلق مفیدیتی حقیقی (واقعی) یا آفریدن چیزهایی سودمند برای همگان می‌دهد، یعنی هم‌زمان هم برای انسان به منزله‌ی فرد و هم برای جامعه‌ای که فرد بدان تعلق دارد، فردی که به هیچ رو نمی‌تواند، بنا بر طبیعتِ بشری‌اش، از جامعه جدا شود.

در مقابل وضعیتِ آزادیِ وجدان، اندیشه، بیان و عقیده برای همگان، بدون تمایزات ملی، مذهبی و غیره، به طور کامل و ریشه‌ای وضعیت دیگری قرار می‌گیرد که رژیم خودکامگی و تبعیض نام دارد. این همانی است که فیلسوفِ نظریه‌پردازِ «دولتِ قدرقدرت»، توماس هابز (1588 - 1679) Thomas Hobbes، یک نسل پیش از اسپینوزا، در *Leviathan* خود طرح می‌کند: *Homo homini lupus*. بنا بر این

نظریه، انسان‌ها، برای حفظ خود و صلح اجتماعی، باید همگی و به گونه‌ای تام و تمام به زیر حاکمیت و اقتدار مطلق یگانه روند: فردی، قدرتی یا دولتی مقتدر.

راه‌کار‌ها بزی، بر اساس استقرار قدرتی حاکم و مطلق Potestas، به واقع نه آزادی و صلح اجتماعی بلکه قهر، خشونت، ستم، سلطه و جنگ داخلی را بر می‌انگیزد. در چنین شرایطی، از دید اسپینوزا، دو دسته افراد در مخالفت با این که انسان‌ها در گونه‌گونی‌شان، بی هیچ محدودیت و تبعیض، برابرانه از آزادی‌های مختلف بهره‌مند شوند، شکل می‌گیرند. یک دسته شامل کسانی می‌شود که همواره به صاحبان قدرت و حکومت رجوع می‌کنند و دسته دیگر را توده‌ی نادان و عامی vulgus تشکیل می‌دهند که همواره دست به دامان متکلمان دین، واعظین متعصب (□□□□□□) و یا افراد زیر نفوذ آنان می‌شوند.

اما در بینش اسپینوزایی، که بر دریافتی آزادی‌خواهانه، دموکراتیک و غیر دینی از سیاست استوار است، □□□□ □□□□ □□□□ □□□□ homo homini deus (و خدا، طبیعت است Deus sive Natura). انسان، آنی است که با شور و شوق و احساسات خود می‌تواند، البته با راهنمایی عقل و خرد، فکر و عمل کند و از هر سلطه‌ی استعلائی، بَرین، چه سیاسی و چه دینی، چه زمینی و چه آسمانی، که بین انسان‌های هم‌بسته تبعیض و تمایز قایل می‌شود، رهائی یابد. در این جا، با جهان‌بینی یا بینشی سر و کار داریم که بسیارگونگی انسان‌ها با احساس‌ها و شور و شوقشان را در شرایط آزادی‌های کامل برای هر کس و برای همه به رسمیت می‌شناسد. بینشی که با هر گونه رژیم خودکامه و مطلق‌گرا، با هر گونه تئوکراسی و اقتدارگرایی دینی ناسازگار است. بینشی که بانی صلح و همزیستی مشترک انسان‌ها (شهروندان) در خودمختاری و حاکمیت بر خود و برای خود است که دموکراسی می‌نامیم. این همه نیز برای آفریدن چیزهایی حقیقی و مفید است، برای هر کس، برای هر جمع و برای کل جامعه.

نزد اسپینوزا، آزادی، هدفِ نخستین است. تنها آزادی است که به انسان‌ها امکان می‌دهد، به گونه‌ای مثبت و ایجابی، در جهت کسب آن چه که برای همگان، چون هدفی بشری، مفید است، فعالیت‌های خود را سازمان و گسترش دهند. اما این آزادی‌ها، در رژیم‌های دین‌سالار (تئوکراتیک) سخت دستخوش آسیب و نابودی می‌شوند. از این رو، نزد فیلسوف ما و در نفی تئوکراسی، آزادی یکی از دو رکن دولت لائیک را باید تشکیل دهد.

2- جدایی دولت و دین

دومین اصل لائیک در فلسفه‌ی سیاسی اسپینوزا، ایده‌ی جدایی دولت و دین است. با این که عبارت «جدایی دولت و دین»، به طور مشخص، در آثار او به چشم نمی‌خورد، اما معنا و روح آن را می‌توان آشکارا در آثار فیلسوف هلندی پیدا کرد: در کتاب *Éthique* در *Traité politique* و در *Traité théologico-politique*. در این آخری، اسپینوزا چنین می‌گوید:

« این ملاحظات به روشنی نشان می‌دهند:

1. هم برای دین و هم برای دولت، هیچ چیز مرگ‌آور تر از آن نیست که حق قانون‌گذاری در مورد هر چیز و مدیریت امور همگانی به دست مسئولان دینی سپرده شوند. بر عکس، کارها، همه، زمانی به خوبی انجام می‌پذیرند که مسئولان امر در چهارچوب اختیارات و شایستگی‌های خود باقی بمانند و وظایف و اختیارات خود را تنها به موضوعاتی محدود سازند که در آن کادر قرار می‌گیرند. در هر حال، آن‌ها باید، در امور اداری، خود را به آن چه که در درازای زمان عرف بوده است محدود نمایند.
2. هیچ چیز مخاطره آمیزتر از این نیست که امور نظری را به قوانین خدایی ربط و ارجاع دهیم و آن‌ها را تابع این قوانین کنیم و بر عقاید و آرای عمومی، که تنها می‌توانند موضوعات بحث و گفتگو میان انسان‌ها باشند، قوانینی را تحمیل نماییم. در حقیقت، هر کس صاحب عقیده و آرای خود است و هیچ کس از عقایدش چشم نمی‌پوشد و دولت تنها در صورتی می‌تواند دست به خشونت علیه عقایدی زند که این عقاید مرتکب جنایتی شوند. در کشوری که چنین رفتار شود [منظور، تبعیت امور نظری و عقیدتی از قوانین الهی و یا تحمیل قوانین دولتی به عقاید و آرای فردی است] دولت هماره بازیچه‌ی خشم توده‌ها قرار می‌گیرد. [اسپینوزا در این جا به خشونت خرافه پرستانه عوام اشاره دارد].
3. اکنون باز هم مشاهده می‌کنیم که هم برای دولت و هم برای دین تا چه اندازه اهمیت دارد که حق تصمیم‌گیری در امور مربوط به آن چه که عادلانه است یا نه، به دولت سپرده شود. زیرا که دیدیم زمانی که حق دآوری اخلاقی اعمال انسان‌ها بر عهده‌ی پیامبران خدایی گذارده شد، چه زیان‌هایی هم برای دولت و هم برای دین به بار آورد، حال امروز اوضاع به مراتب

ناخوشایندتر خواهد شد اگر حق تصمیم‌گیری را به دست افرادی
سپاریم که نه از آینده‌نگری سرشته‌ای دارند و نه قادر به
معجزه‌آی هستند.»

(مک‌میلن - مک‌میلن، فصل هجدهم).

از نظر اسپینوزا، مسئولان امور دینی نباید کاری با دولت و حکومت
کشور داشته باشند. نباید در اداره‌ی امور همگانی و تصویب قوانین
دخالت کنند. این‌ها همه در قلمرو وظایف و اختیارات مشروع نظم
دنیوی یعنی حاکمیت سیاسی، دستگاه اداری و دولت است و نه در حوزه‌ی
اختیارات دین و نهادهای دینی.

در یک جمهوری آزاد مبتنی بر جدایی امور دنیوی از امور دینی،
قوانین و تصمیمات مربوط به عامه‌ی مردم مشروعیت خود را نه از
قوانین الهی، از «کتاب‌های مقدس»، هم‌چنان که در رژیم‌های
تئوکراتیک انجام می‌پذیرد، بلکه از خرد انسان‌ها، در برخورد و
هم‌زیستی آن‌ها با هم، کسب می‌نمایند. این قوانین و تصمیمات نیز،
هر زمان، می‌توانند تغییر کنند، تصحیح و یا حتی باطل شوند.

اسپینوزا به طور کامل بر تفاوت اساسی، که دو گونه عمل را از هم
جدا می‌سازد، تأکید می‌ورزد: یکی، عملی است که در قلمرو اختیارات
دولت قرار دارد و دیگری، عملی که در گستره‌ی امور مربوط به دین و
ایمان انجام می‌پذیرد. حوزه‌ی دولت، تنها قلمرو مشروع در تعیین و
اجرای قوانین است. مذهب به قلمرو خصوصی ایمان و اعتقادات شخصی
تعلق دارد. با چنین تأکیدی بر تمایز میان دو قلمرو فوق، انجام
فرائض دینی نه تنها، بنا بر اصل نخستین آزادی عقیده و وجدان،
باید به طور کامل آزاد شناخته شود، بلکه از سوی دولت نیز باید
تأمین و تضمین گردد. به باور اسپینوزا، اگر دین نباید در امور
سیاسی و دولت دخالت کند، دولت نیز، با به رسمیت شناختن آزادی‌های
مذهبی، نباید در امور مربوط به ایمان فردی، ادیان و کلیساها
دخالت نماید.

یادآوری تعریف لائسیسته

لائسیسته چون مفهومی سیاسی و اجتماعی بطور اکید ناظر بر مناسبات
بین دولت و نهادهای همگانی از یکسو و دین و نهادهای دینی از سوی
دیگر است. در این تعریف، «دولت» در برگیرنده‌ی سه قوای اجرایی،

قانون‌گذاری و قضائی است که برابر آن را État به فرانسه، State به انگلیسی و Staat به آلمانی قرار می‌دهیم. اغلب، در ادبیات سیاسی فارسی زبان، «State» (État به انگلیسی) را «حکومت» می‌خوانند، که البته گزینش ما نیست. اما، با هر برگردانی از واژه «État» به فارسی، باید دانست که این مقوله، در تعریف و تبیین لائیسیته، تنها محدود به قوای اجرایی نمی‌شود بلکه هر سه نهاد یا قوای کشوری را در بر می‌گیرد.

لائیسیته، به طور مشخص، ابتدا در فرانسه طی یک روند مبارزاتی تاریخی و دیرپا شکل می‌گیرد. در طول سده‌ی نوزدهم تا اوایل سده‌ی بیستم، یک رشته جنبش‌ها و انقلاب‌های اجتماعی و سیاسی در این کشور رخ می‌دهند که همیشه همراه بوده با مبارزه علیه سلطه‌ی کلیسا و دین، که کلیسا سالاری cléricalisme می‌نامیدند. فرایند لائیسیته بدین‌سان در فرانسه مستقر و مستحکم می‌شود؛ ابتدا در خود انقلاب فرانسه (1789 – 1899)، سپس در انقلاب کمون پاریس (1871) و پس از آن در دوران جمهوری سوم با تکوین و توسعه‌ی «جنبش آموزش همگانی، لائیک و جمهوری‌خواه» از 1871 تا اوایل سده‌ی بیستم و سرانجام با تصویب قانون 9 دسامبر 1905 که «قانون جدایی کلیساها از دولت» یا قانون لائیسیته می‌نامند.

در کتاب Λαοσ λαοκρατία (ر.ک. به کتاب‌نامه‌ی این جستار)، نوشتیم که واژه «لائیسیته» Laïcité، برای نخستین‌بار در سال 1871، در نوشته‌ی خبرنگاری که از یک جلسه‌ی شهرداری در حومه‌ی پاریس درباره‌ی «تعلیم و تربیت لائیک در مدارس فرانسه» گزارشی می‌دهد، ظاهر می‌شود، پیش از آن، چنین واژه‌ای در ادبیات سیاسی وجود نداشت. (منظور ما، در این جا، خود کلمه «لائیسیته» است که تا آن زمان اختراع نشده بود، در حالی که واژه «لائیک» از دیرباز (از زمان هومر و در زبان یونانی) وجود داشته است. در واژه‌شناسی مسیحی به دین‌باوران غیرکلیسایی «لائیک» می‌گویند؛ مردمانی که مؤمن‌اند اما چون کشیشان و دیگر اعضای سلسله مراتب کلیسایی، وابستگی به نهاد کلیسا و یا نقشی در آن ندارند. به هر رو، ریشه‌ی لائیک و لائیسیته از Λαος (Laos) یونانی برخاسته و Λαος در این زبان به معنای «مردم» (peuple, people) است. هومر، در Ιλιάς، جنگجویان عادی و سربازان را Λαος می‌نامید و آن‌ها را با این عنوان از رؤسا و فرماندهان نظامی متمایز می‌کرد. Λαος به طور کلی در یونان باستان شامل توده‌ی مردم و به بطور ویژه دهقانان، پیشه‌وران و ملوانان می‌گردید.

امروزه به‌ویژه در کشورهای غربی، با رشد بنیادگرایی دینی، به‌ویژه اسلامی، و در مقابله با آن، با رشد نژادپرستی، مسلمان‌ستیزی و خارج‌ستیزی، معنا و مفهوم لائیسیته، آن گونه که در اوایل سده بیستم تعریف و تبیین شد و ما در بالا فرموله کردیم، دستخوش مجادله در محافل سیاسی، اجتماعی، روشنفکری و دانشگاهی شده است. بدین‌سان، از لائیسیته (هم‌چنین باید گفت از «سکولاریسم») درک‌ها و دریافت‌هایی ارائه می‌دهند که گاه بسی فراتر از معنای واقعی این مقولات می‌روند و شامل بسیاری از مسائل اجتماعی و سیاسی دیگر چون برابری زن و مرد، دموکراسی و غیره می‌شوند. در مورد لائیسیته گفتیم که این مفهوم ناظر بر مناسبات دولت و دین از یکسو و آزادی وجدان از سوی دیگر است و نه چیز دیگری. گاه نیز تعریفی بسی محدود تر از آن چه که لائیسیته در حقیقت است به دست می‌دهند، از جمله این که لائیسیته را به آزادی‌های دینی و «بی‌طرفی» دولت تقلیل می‌دهند. از این رو امروزه با «لائیسیته‌های» گوناگون رو به رو هستیم: لائیسیته به معنای وسیع، رادیکال و یا نرم کلمه. (در ضمن، ما در همان کتاب □□□□□□ □□□□□□ درباره‌ی تفاوت‌های بین لائیسیته و سکولاریسم سخن گفته‌ایم. این موضوع در این جا سوژه‌ی بحث ما نیست، خواننده را به آن کتاب رجوع می‌دهیم. فقط همین را گوئیم که یک مورد اساسی تفاوت یا اختلاف آن‌ها در این است که در سکولاریسم، مقوله‌ای به نام «جدایی دولت و دین» وجود ندارد، در حالی که لائیسیته به طور اساسی بر روی این «جدایی» بنا شده است.)

به باور ما، به رغم وجود تعریف‌هایی جدید و گاه اختیاری، لائیسیته باید معنای اصیل، اصلی و آغازین خود را حفظ نماید. معنایی که تنها ناظر بر مناسبات دولت (با دربرگرفتن سه قوا) و دین در شرایط آزادی‌های کامل است: جدایی دولت و دین، تأمین و تضمین آزادی وجدان، دینی و غیردینی و سرانجام عدم تبعیض بر مبنای عقاید دینی یا غیر دینی. نا گفته پیداست که لائیسیته، از آن جا که آزادی اعتقاد به دین و هم چنین آزادی بی‌دینی را تأمین و تضمین می‌کند، نمی‌تواند بدون دموکراسی و به طور کلی بدون آزادی هر کس «بی هیچ‌گونه تمایزی، به‌ویژه از دید نژاد، رنگ، جنس، زبان، دین، عقیده‌ی سیاسی یا هر عقیده‌ی دیگر، هم‌چنین ریشه‌ی ملی یا اجتماعی، ثروت، ولادت یا هر وضعیت دیگر» (اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، 10 دسامبر 1948)، تحقق پیدا نماید. از این روست که در یک رژیم دیکتاتوری یا غیردموکراتیک، چون برای نمونه در رژیم‌های پهلوی سابق در ایران، نمی‌توان از لائیسیته سخنی به میان آورد.

در زیر سه اصل بنیادین و اصلی لائیسیته را به طور فرموله باز گو می‌کنیم.

1- جدایی دولت و دین. استقلال کامل دولت و بخش همگانی (غیر خصوصی) نسبت به ادیان و مذاهب و نهادهای آنها. دولت هیچ دینی را، در هر صورتی، چه دین اکثریت مردم باشد یا نباشد، به رسمیت نمی‌شناسد، در لائیسیته، دین رسمی یا دولتی وجود ندارد، دولت دین یا مذهب ندارد. دولت هزینه امور مذهبی، نهادهای دینی، مدارس خصوصی مذهبی و از این دست را نمی‌پردازد. دولت هیچ بودجه‌ای را به امور مذهبی اختصاص نمی‌دهد. نهادهای دینی، چون دیگر نهادهای خصوصی، باید هزینه‌های خود را خود تقبل نمایند. قانون اساسی و قوانین کشوری به هیچ دینی ارجاع نمی‌دهند و از هیچ دینی یا مذهبی نام نمی‌برند و هیچ لابی مذهبی‌ای را به رسمیت نمی‌شناسند. دو نهاد دولت و دین در امور یکدیگر دخالت نمی‌کنند. دین و نهادهای آن در امور سیاست و دولت و حکومت دخالت نمی‌کند و دولت و نهادهای دولتی و حکومت نیز در امور دینی و نهادهای دینی دخالت نمی‌کنند.

2- احترام به آزادی عقیده و وجدان. دولت لائیک آزادی مذهبی و آزادی ادای دین و کیش، چه به صورت فردی و چه به صورت جمعی را محترم شمرده و تضمین می‌کند. هر کس، مستقل از اعتقادات مذهبی و یا غیر مذهبی‌اش، مستقل از این که خدا باور، خدانا باور، آگنوستیک، آتیه و غیره باشد، در ابراز عقیده و آرای خود به طور کامل آزاد است. دین و مذهب امری خصوصی‌اند و دولت در این امور ایمانی و اعتقادی هیچ دخالتی نمی‌کند.

3- عدم تبعیض و برابر حقوقی. همه‌ی افراد، با هر وابستگی مذهبی یا غیر مذهبی، بی هیچ گونه تبعیض بنا بر اعتقادات مذهبی‌شان، به طور برابرانه از همه‌ی حقوق سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و غیره برخوردار می‌باشند.

مبانی فوق، که اصول پایه‌ای لائیسیته را تشکیل می‌دهند، خصلتی جهان‌روا (universal) دارند، بدین معنا که مستقل از ویژگی‌های هر جامعه‌ای عمل می‌کنند.

نتیجه‌گیری: “ماشین جنگی اسپینوزا”

اسپینوزا نخستین فیلسوف آغاز عصر مدرن بود که به نبرد تئوکراسی

زمان خود رفت. آلن بَدیو Alain Badiou از اسپینوزا چون «ماشین
فکر» نام می‌برد. این ستیز را اسپینوزا، از راه دفاع
از ایده‌ی جدایی کامل دولت و دین و از اصل آزادی کامل عقیده و
وجدان، تا پایان عمر خود به پیش می‌برد. او از خانواده‌ای یهودی
برمی‌خاست که تحت **Republique des Provinces** (اسپانیا و پرتغال)، سخت
مورد ستم و آزار بنیادگرایی مسیحی قرار گرفت و ناگزیر به هلند
مهاجرت کرد. این کشور در آن دوران، یعنی در نیمه‌ی سده‌ی هفدهم،
تنها سرزمینی بود که در اروپای خودکامه و زیر سلطه‌ی کلیسا،
گونه‌ای از رواداری (**tolerance**) را به جا می‌آورد. از این روی، برای
بسیاری از آزاد اندیشان اروپا، که تحت پیگرد و سانسور دینی و
عقیدتی قرار می‌گرفتند، هلند تبدیل به پناهگاهی امن شده بود. این
روشنفکران آزاده، چون رُنه دکارت (1596 – 1650) به عنوان
نمونه، نخستین پناهندگان عقدتی و سیاسی عصر مدرن بودند.

هلند، که **Republique des Provinces** نامیده می‌شد، در سده‌ی هفدهم، به دلیل رشد
روابط سرمایه‌داری و به‌ویژه موقعیت مناسب‌اش در فعالیت‌های
بازرگانی از راه دریا و تجارت بین‌المللی، کشوری شکوفا و ثروتمند
بود. افزون بر آن، در نیمه‌ی همان قرن، نظام مطلقه پادشاهی
دودمان اورانژ Orange برای مدتی بر کنار و رژیم جمهوری در هلند
برقرار می‌شود. در این جمهوری آزاد، مذاهب مختلف، در صلح با هم،
هم‌زیستی می‌کردند.

با این حال در همین سرزمین جمهوری‌خواه و روادار، مذاهب و نهادهای
دینی همچنان فعال بوده و عمل می‌کردند. آن‌ها در پهنه‌ی کُمنونته‌ی
خود قادر بودند، با تکیه بر آمادگی مردمان متعصب و خرافه‌پرست،
مخالفان عقیدتی، مذهبی یا غیرمذهبی خود را به اتهام مُرتَد،
مُلحد و یا بدین از جامعه‌ی دینی خود، به‌گونه‌ای گاه خشونت‌آمیز،
طرد و حذف کنند. اسپینوزایی که در مهم‌ترین اثر خود، **Tractatus
theologico-politicus**، گفته
بود: **Deus sive Natura** «خدا یا طبیعت» و یا «خدا یعنی طبیعت»
(عبارتی که نخستین بار توسط او ابداع می‌شود)، اسپینوزایی که در
روز **15** به کنیسه نمی‌رفت و مراسم دین یهود را به جا نمی‌آورد، در
1656 و در سن 24 سالگی توسط حکمای خاخامی در هلند از جامعه‌ی
یهودی این کشور طرد می‌شود («طردی» که به «Herem اسپینوزا» معروف
می‌شود). اسپینوزا اما، اهمیتی به این اعمال تئوکراتیک، که بر
علیه آن‌ها برخاسته بود، نداده، در تنهایی خود (معروف به «تنهایی
اسپینوزا»)، به کار فکری و فلسفی خود بر ضد تاریکاندیشی و
دین‌سالاری ادامه می‌دهد، با این که در زمان حیاتش، به دلیل مخالفت

کلیسا، موفق به انتشار آثارش نمی‌شود.

اسپینوزا، به گفته‌ی هگل، فیلسوفی به تمام معنا کامل بود. با این که عمر کوتاه (تاریخ وفات : 1677 در 45 سالگی) به او اجازه نداد که **مجموعه آثار اسپینوزا** خود را به پایان رساند، اما در جمع آثار او، «سیاست» از جایگاه ویژه و ممتازی برخوردار است. در «سیستم اسپینوزا» می‌توان از وجود یک **فلسفه‌ی سیاسی** نام بُرد که موضوع اصلی‌اش سه چیز است: آزادی، نفی تئوکراسی و توانمندی بی‌شماران multitude.

در کلیتِ خود، اسپینوزیسم سیاسی را می‌توان جمع سه گانه‌ی آزادی، دموکراسی و نفی تئوکراسی دانست. در رژیم سیاسیِ مطلوب او، دولتِ مطلوب تنها می‌تواند آزاد و دموکراتیک به معنای توانائی بی‌شماران و بالاخره «لائیک» به معنای جدایی کامل دولت از دین باشد. چنین دولتی زیر سلطه و نفوذ هیچ دین یا مذهبی نمی‌رود، چه در غیر این صورت با تئوکراسی روبه‌رو هستیم که از دید اسپینوزا برای جامعه و کشور مصیبت‌بار است و در درازای تاریخ فاجعه آفریده است. در رژیم دموکراتیک و لائیک، آزادی وجدان و عقیده بدون استثنا برای همه تضمین می‌شود. این اصول آزادی‌خواهانه و لائیک در فرازهای زیر، برگرفته از آثار اسپینوزا (در **مجموعه آثار اسپینوزا** و **مجموعه آثار اسپینوزا**)، به روشنی نمایان می‌باشند:

« در یک کشور دموکراتیک... هر چقدر انسان‌ها کمتر آزادی داشته باشند، بیشتر از وضعیت طبیعی‌شان دور می‌شوند و بیشتر حکومت دست به خشونت می‌زنند.»

« در این جمهوری بسیار شکوفا [منظور هلند و آمستردام آن زمان است]... انسان‌ها از هر ملیتی و از هر فرقه‌ی مذهبی در تفاهمی کامل با هم زندگی می‌کنند... دین یا فرقه مذهبی هیچ زیانی به این امر نمی‌رساند.

« با حرکت از آن‌جا که رفت به روشنی مشاهده می‌کنیم که : 1- هم برای دین و هم برای دولت، هیچ چیز مرگبار تر از آن نیست که حق قانون‌گذاری در مورد هر چیز و مدیریت امور همگانی به دست مسئولان دینی سپرده شوند. 2- چه اندازه مخاطره آمیز است که مسائلی که در گستره‌ی فکری و نظری قرار می‌گیرند را به قوانین و قواعد حقوق الهی ربط و ارجاع دهیم. 3- پس می‌بینیم که هم برای دولت و هم برای دین، تا چه اندازه ضروری است که حق تصمیم‌گیری درباره‌ی آن‌چه که

مشروع است و یا مشروع نیست، به تنها حاکمیت سپرده شود. [منظور در این جا حاکمیت سیاسی کشور است که شایسته‌ترین آن، نزد اسپینوزا، همانا دموکراسی و دولت دموکراتیک در استقلال‌اش نسبت به دین است].»

بدین سان، مشاهده می‌کنیم که دو سده پیش از برآمدن لائیسیته در اروپا، بنیان‌های نظری این پدیدار، به کوشش اسپینوزا، در اصول اساسی‌اش و برای نخستین بار تبیین و ارائه می‌شود: جدایی دولت و دین از یکسوی و آزادی وجدان و عقیده از سوی دیگر. اصولی جدا ناپذیر چون انگشتان یک دست. اصولی که امروزه، در مبارزه با بنیادگرایی و دین‌سالاری دینی، از جمله در مبارزه‌ی فعالان مدنی و سیاسی و در جنبش‌های اجتماعی در ایران بر علیه نظام جمهوری اسلامی، می‌توانند راهنمای عمل قرار گیرند. در این راه، اسپینوزا همواره یار و یاور ماست!

کتاب‌نامه (به جز آثار خود اسپینوزا، که برخی از آن‌ها به فارسی برگردانده شده‌اند)

Spinoza Chemins dans l' « Éthique ». Paolo Cristofolini. Puf, 1 1991

2 *Spinoza et la politique*. Étienne BALIBAR. Puf. 1996

L'infini – Aristote, Spinoza Hegel. Alain Badiou – Le 3 Séminaire (1984-1985), fayard. 2016

4 *L'anomalie sauvage*. Antonio Negri. Puf 1982

Traité de l'autorité politique. Préface de Robert Misrahi. 5 Gallimard 1978

6 *La Laïcité*. Maurice Barbier. L'Harmattan, 1995

7 *Qu'est-ce que la laïcité ?* Catherine Kintzler. Vrin 2007

La Laïcité. Textes choisis & présentés. Henri Pena-Ruz. GF 8 Flammarion. 2003

10
نگاه کنید به: <https://urlz.fr/ajXj>
شیدان وثیق - شیدان وثیق، نشر اختران، چاپ دوم 1387.

شیدان وثیق

شهریور 1398 - سپتامبر 2019

cvassigh@wanadoo.fr

www.chidan-vassigh.com

آیا می‌توان بر «دینخویی» ایرانی غلبه کرد؟ از فاضل غیبی

آرامش دوستدار «دینخویی» را بدرستی مهم‌ترین مانع ایرانیان در راه پیشرفت دانسته است. او دینخویی را «برخوردی عاری از سنجش و شک با امور» (1) تعریف می‌کند. یعنی اینکه نتوانیم در باورهای که دین در ما نهادینه کرده شک کنیم و در آنها بازنگری نماییم. البته چنین برخوردی نه ویژگی عوام است و نه منحصر به افراد مذهبی:



«دینخویی که زمانی از شکم دین زاده، در دامن آن .. بالیده، در روزگار ما .. به نوعی استقلال نیز دست یافته است. نه فقط مؤمن .. منحصرأً به گونه‌ای می‌پرسد و یاد می‌گیرد که از پیش قرار است بپرسد و بیاموزد؛ یعنی به گونه‌ای که جهان‌بینی دین‌اش را لااقل نقض نکند، بلکه هر مارکسیست مکتبی نیز که مارکس برایش «کاشف قوانین ازلی و ابدی» تاریخی-اجتماعی است..» (1)

بنابراین « دینخویی الزاماً با دین به مفهوم تاریخی یا متداول آن و نیز با پارسایی اصیل که از شرایط دین است کاری ندارد.» (1)، بلکه به شیوۀ برخورد ما با آرا و عقاید گذشتگان نظر دارد.

پس از فاجعۀ انقلاب اسلامی، طبیعی می بود، که ایرانیان از هر مذهب و مکتبی به خود آمده، در باورهای خود از مذهبی گرفته تا سیاسی شک کنند و در آنها تجدید نظر نمایند. اما شگفتا که نه تنها چنین نشده است که بازار مذهبزدگی گرم تر شده و شنوندگان سخنگویان اسلامی فزونی یافته است. اگر مردم مسلمان از دیدن قیافۀ آخوندها بیزارند و پس از آنکه مسجد به پایگاه حکومت اسلامی بدل شده است، از رفتن به آن خودداری میکنند، اینک به کمک دستگاه تبلیغی حکومت اسلامی و استفاده از شبکۀ یوتیوب دهها «فیلسوف»، «پژوهشگر» و «استاد» نسل جدید (مانند: رائفی پور، آقامیری، عباسی...) بویژه ذهن میلیونها جوان ایرانی را بمباران میکنند. در خارج از کشور نیز کسانی مانند سروش، کدیور، شبستری... با سخنرانی در بهترین دانشگاه های اروپا و آمریکا در این ارکستر نوای «منادیان اسلام نوین» را می نوازند.

برخی مهاجرت میلیونی ایرانیان فرهیخته به خارج از کشور و نزول سطح هوشی ناشی از آن در جامعۀ ایران را زمینۀ رشد جریانات درویشی، عرفانی و نمایشات چندش آور خرافی می دانند. اما واقعیت این است که از یک سو نارسایی انتقاد مذهبی و از سوی دیگر مجازات مرگ برای ترک اسلام، مسلمانان را وامی دارد، که همواره بدنبال اسلامی باشند با چهرۀ بهتری از «اسلام وحشی بدوی»، که چهل سال است بر ایران حکومت می کند. با توجه به این نیاز، هر ملایی به ظاهری دیگر بساطی گسترده و همان جنس را به شیوه ای دیگر ارائه می کند. از این رو «اسلام فروشی» را می توان بازاری دانست که در آن انبوهی از حجره های رنگارنگ در حال «مهندسی افکار عمومی» هستند.

امروزه پرمشتری ترین حجره در این بازار را «عرفان فروشی» تشکیل می دهد. جالب است که نه تنها کسانی که از مذهب رسمی بریده اند مشتریان این حجره اند، بلکه حتی انبوهی از چپ های پیشین نیز به انگیزۀ آشنایی با ادیبان و سرایندگان بزرگ ایرانی خریدار «فیلسوفان عارف» شده اند.

به منظور آنکه عیار واقعی فریبکاران یاد شده را دریابیم به نمونه ای نظر کنیم. نامدارترین «فیلسوف عارف مشرب» حسین الهی قُمشه ای است. او با تسلط بر چهار زبان و از بر کردن صدها بیت، در سخنرانی های پرشمار خود، در نهایت خوشبختی، ارزش های والای

انسانی و اجتماعی را به کمک سرایش سراینندگان بزرگ ایرانی توصیف می‌کند. قمشه‌ای هدف خود را نهادینه کردن «دانایی، زیبایی و نیکی» در جوانان اعلام کرده است. منتها او با استناد بر آیاتی از قرآن می‌خواهد القا کند که این ارزش‌ها از اسلام سرچشمه گرفته‌اند، که نه تنها هم‌اکنون ادب و اندیشه ایرانی را سیراب کرده است، بلکه حتی اندیشمندان بزرگ جهانی نیز در نهایت چیز دیگری نگفته‌اند، جز آنکه در قرآن نیز آمده است!

تنها اشکال کار اینجاست که ما ایرانیان چهل سال است که با اسلامی طرفیم که جز شناعت و جنایت نمی‌داند و متولیان آن حاضر نیستند به خاطر انسانیت سرسوزنی از تعداد شلاق‌ها، سال‌های زندان و شدت شکنجه بر دگرباوران بکاهند. حکومتگران اسلامی با استناد بر قرآن و تأکید بر اینکه «جز این اسلامی نیست!»، حکومتی را بر ما ایرانیان تحمیل کرده‌اند، که به تبه‌کاری، بیداد و انسان‌ستیزی در تاریخ بشر بی‌سابقه است.

گفتن ندارد که قمشه‌ای در سخنرانی‌های خود در داخل و خارج از کشور همیشه پرچم حکومت اسلامی را در برابر خود می‌نهد و هیچگاه سخنی در انتقاد از رفتار حکومتگران اسلامی و انتقاد از آنچه با ایران کرده‌اند، بر زبان نمی‌آورد. بنابراین باید پذیرفت که او مانند هم‌اکنون دیگر همکارانش نه تنها به عمد دربار اسلام دروغ‌پردازی می‌کند، بلکه از همه‌گونه پشتیبانی حکومت اسلامی نیز برخوردار است.

روشن است که دروغ‌گویی بیش‌رمان‌ها ملایان نه با خمینی شروع شد و نه با قمشه‌ای پایان خواهد یافت. از این‌رو دیگر کافی نیست که بگوییم هر کوشش مبلغان اسلام برای آنکه چهره‌ای دیگر از اسلام بدوی نشان دهند، دروغین و فریب‌کارانه است، بلکه این گامی در جهت غلبه بر «دین‌خویی» است که نشان دهیم آنچه ملایان در وصف «اسلام رحمانی» می‌بافند از کجا دزدیده‌اند.

در این میان جالب است که چون به سخنان قمشه‌ای دقیق شویم و آنها را با دیگر خطوط فکری و مذهبی مقایسه کنیم، شگفت‌زده خواهیم شد، که ببینیم گویی او موبمو تبلیغ بهائیت می‌کند! زیرا آنچه می‌گوید، نه تنها خلاف اسلام، بلکه متضاد با آن است، اما دقیقاً با آموزه‌های بهائی همخوانی دارد. تنها بعنوان نمونه:

جستجوی حقیقت، ترک تعصب و مدارای مذهبی، مهرورزی بی قید و شرط بجای خشونت، بخشندگی بجای انتقام، دوری از ناراستی و استواری بر

راستی بعنوان بزرگترین پاسدار سرافرازی انسانی، سرخوشی در زندگی و ستایش شادی، جستجوی حقیقت، تکیه بر مقام والای انسان، ستایش مقام والای زنان، ایران دوستی در عین جهان‌وطنی، برداشت نمادین از نوشته‌های مذهبی، تکیه بر پرورش اخلاقی بعنوان مهمترین اهرم پیشرفت اجتماعی ... (2)

حال اگر بیاندیشیم که اینها در فرهنگ دیرین ایرانی ریشه دارند و در بهائیت در واقع با زنده شدن آنها در دوران معاصر روبرویم، به حقیقت مهمتری مرسوم و آن اینکه در گذشته نیز اسلام‌پناهان برای پوشاندن انسان‌ستیزی اسلام، اندیشه‌های والا و فرازهای انسانی در آثار اندیشمندان و سرایندگان ایرانی را به اسلام نسبت داده‌اند و به دروغ چهره‌های درخشان تاریخ ایران را «مسلمان» کردند. چنانکه الهی‌قمشه‌ای نیز چنان وقیحانه راه آنان را ادامه می‌دهد، که مثلاً حتی ادعا می‌کند که فردوسی و خیام مسلمانانی عارف‌مسلک بودند که اولی افسانه‌هایی به هدف «نهی از منکر و امر به معروف» نقل کرده و خیام را دغدغه‌ای جز «می معنوی» نبوده است!

بنابراین «رمز موفقیت» متولیان اسلام، این است که با دزدیدن اندیشه‌ها و رگه‌های فکری در کشورهای زیر سلطه خون‌آلود خود توانستند از توحش عربی هویتی اسلامی دست و پا کنند. اما چگونه ممکن بود آنان به چنین جعل بی‌نظیری موفق شوند؟

هر آیین و مکتبی در دنیا از چهره و درونمایه‌ای مشخص برخوردار است. زیرا «منطقی» نیست که آیینی و یا مکتبی، دو آموزه متضاد را نمایندگی کند. اما منطقی اندیشیدن در انسان نهادینه نیست و بشر پس از چند صدهزار سال تکامل اجتماعی، تازه در دوران شهرنشینی توانست رفته رفته منطقی بیاندیشد و آگاهانه اصولی را که نخستین بار در آثار ارسطو بازتاب یافت بکار بندد.

پس از آن نظامات فکری از ساختاری منطقی برخوردار شدند و نمی‌توانستند جزئی را که در تضاد با اجزای دیگر باشد در خود بپذیرند. اما اسلام از آنجا که از دوران بیابان‌گردی و پیشاشهرنشینی برخاست و بدین سبب با منطق بیگانه بود، می‌توانست هر پدید فکری دیگری را «اسلامی» کند. از این راه در طول قرن‌ها و دزدی‌های مداوم تا به امروز، باتلاقی فراهم آمده که در آن همه نوع خطوط و جریان‌ات فکری (از زرتشتی تا مزدکی و از مدرن تا سوسیالیستی) یافت می‌شود، اما از آنجا که آنها در باتلاق اسلامی با هم هیچگونه رابطه منطقی ندارند، مسخ می‌شوند و بدین سبب که از تعامل با دیگر اجزا درمی

مانند، نیروی حیاتی خود را از دست می‌دهند. بدین سبب اسلام نه تنها نتوانست مانند هم‌ دیگر ادیان تکامل یابد و همچنان بدویتی ماند که بود، بلکه به مسخ دیگر جریان‌ات فکری و زوال اندیشه در کشورهای اسلامی دامن زد.

از این نظر ترک «دینخویی» می‌تواند بدین روش صورت پذیرد که با تکیه بر اندیشه و اخلاق انسانی، «ایرانی» و «اسلامی» را از هم تمیز دهد. زیرا «دینخویی» مورد نظر آرامش دوستدار چیزی جز آن نیست که خردمندانه در باورهای که دیگران (پدر و مادر، آموزگاران، پیشوایان دینی و اندیشمندان گذشته ..) در ما نهادینه کرده‌اند، تجدیدنظر کنیم و بکوشیم، خود را از «نابالغی خودخواسته» (کانت) رها نماییم. این همانست که نیچه نیز با توجه به بارهای فکری که در کودکی و جوانی بر انسان هموار می‌شود، او را در این مرحله «شتر باربر» خوانده است و خواستار آن است که او خود را از آنچه دیگران بر ذهنش سوار کرده‌اند برهاند و همچون «شیری در صحرای اندیش» خود» جولان نماید، تا به پاکی و راستی «کودکانه» برسد و زاینده اندیشه‌های نوین گردد.

به عبارت دیگر بر دینخویی عملاً چنین می‌توان غلبه کرد که در هر مورد و مطلبی در حد امکان از دانسته‌های موجود آگاهی یابیم و بدون آنکه رأی کسی را بنا به اقتدار معنوی، پیشوایی مذهبی و یا حتی کاردانی علمی بپذیریم به کمک آگاهی‌های موجود و اندیش مستقل خود به جستجوی حقیقت بکوشیم.

آرامش دوستدار هرچند که تأیید می‌کند که هر فردی «قابلیتش را دارد و باید به سهم خود با بردباری بجوید و بیابد که چگونه می‌توان پرده از سیمای سدچهر» دینخویی برداشت» اما دغدغه اش نه دینخویی عوام، بلکه دینخویی خواص است:

«دینخویی، در حدی که مدعی فهمیدن به معنای جدی آن است، نه از آن عوام بلکه منحصر به خواص است.» (1)

براستی نیز «خواص» (نخبگان) تنها زمانی شایسته این نام هستند که اندیشه‌ای نوین و سوای گذشتگان به میان آرند، وگرنه تکرار و استناد به گفتار «بزرگان» از هر «عامی» برمی آید. چنین است که طبعاً غلبه بر دینخویی وظیفه ای است تاریخی که نخبگان جامعه با عمل بدان می‌توانند به شمار هرچه بیشتری به پیشروان فکری بدل گردند. چنانکه در تاریخ اروپا نیز تا همین یکی دو صد پیش شمار

رهیدگان از دینخویی انگشت شمار بود. تا آنکه اندیشمندان بزرگی در هم رشته‌ها طرحی نو درافکندند و راهنمای گروهی هرچه بزرگتر از نخبگان شدند.

در ایران، چنانکه اشاره شد، راه غلبه بر دینخویی (نه غیرممکن، اما) بسیار دشوار است. زیرا نخست باید میراث فرهنگی خود را از جل و تصرف اسلامی برهانیم، تا سپس بتوانیم آرای گذشتگان را با خردمندی انتقاد کنیم و به افق‌های نوینی دست یابیم.

از این نظر شایسته می بود که اندیشمندان معاصر ما در این راه پیشگام شوند و بویژه خود آرامش دوستدار پس از بررسی گسترده دینخویی، راه‌های غلبه بر آن را روشن کند. اما دوستدار با وجود آنکه بسیاری از او خواسته‌اند که از «دردشناسی» به «درمانگری» روی آورد، تا بحال چنین نکرده است. اشارت زیرین شاید روشنگر علت آن باشد:

آرامش دوستدار در نوشتار «فروپاشی وحدت سه‌گان» ایران در اسلام» هرچند «خیال‌های حریری و احساس‌های رؤیایی و انسان‌دوستانه» حافظ را می ستاید، اما از این دفاع می‌کند که: او «قرآنی می‌اندیشیده» و «فقط از سر عناد یا به زور آرزو می‌شود تأثیر قرآن را در حافظ انکار کرد.» (3)

دوستدار که هم دیوان حافظ و هم قرآن را می‌شناسد، باید بداند که میان بدویت انسان‌ستیز قرآن و انسان‌دوستی والای حافظ نمی‌تواند کوچکترین رابط‌های وجود داشته باشد، بلکه تأثیرپذیری حافظ از قرآن دروغی است که ملایان پراکنده‌اند و در واقع توهینی به اوست.

توگویی دوستدار نیز بر این تضاد آگاه باشد، برای به کرسی نشاندن حکم خود ابتدا (ظاهراً به مصداق لقمان حکیم!) ادعا می کند که: «اگر انگیزه‌های ناآگاه آدمی ایجاب کنند، بسیاری از چیزها می‌توانند از ضد خود برآیند.» (2) بدین معنی، حافظ که می‌سرود: «من از بازوی خود دارم بسی شکر، که زور مردم آزاری ندارم..»، نگرش خود را از قرآنی برداشت کرده است که به کشتن کافران و چهار پاره کرده مفسدان فرمان می‌دهد!

قابل تصور نیست، که آرامش دوستدار توجه نداشته باشد، میان انسان‌ستیزی قرآن و انسان‌دوستی حافظ دوران دراز تکامل بشری از بدویت بیابانگردی به شهرنشینی متعالی طی شده است. به هر حال او پس از این، به هدف اثبات «قرآنی اندیشی» حافظ، به دستاویزی

متوسل می شود که بارزترین نشان^۱ دینخویی است و آن همانا استناد به فلان شخص معروف و یا صاحب نظر مشهور است!

فرا تر از این، دوستدار در تأیید خود بجای استناد به حافظ شناسانی مانند، فروغی، غنی، قزوینی، خانلری و معین ... به دو نفری استناد می کند که اتفاقاً در این مورد بهیچ وجه صلاحیت ندارند:

– اولی، گوته است که روشن است آشنایی او با فارسی و عربی نمی توانست چندان باشد که در این باره داوری کند و جز نقل شنیده های خود کاری نکرده است.

– دیگری، بهاء الدین خرمشاهی، ملایی کلاهی است که با نوشتن 12 کتاب درست به هدف دامن زدن به همین دروغ و قیحانه گوی سبقت را از ملایانی مانند مرتضی مطهری ربوده است.

آیا آرامش دوستدار نمی داند که هیچ دیوانی به انداز^۲ دیوان حافظ مورد جعل و تصرف و تجاوز ملایان نبوده است و «حافظ قرآن» دروغی است که به کمک جعل چند بیت به او بسته اند؟ وانگهی، امروزه حتی یکی از نوملایان به نام آقامیری می گوید، حفظ کردن کاری «احمقانه» است و قرآن را باید فهمید نه آنکه حفظ کرد! با این وصف، آیا توهینی به هوش و درایت حافظ نیست که او را حافظ قرآن بدانیم؟

اگر دوستدار بدین می اندیشید که حافظ چگونه مسلمانی بوده است که حتی یک بیت در ستایش محمد، علی، حسین ... نسروده، اما دیوانش پر است از ستایش «کاووس و کی»، «بهمن و قباد»، «پرویز و باربد»، «جمشید و فریدون» ... (4) نه تنها می توانست حافظ را از جعل و تصرف اسلامیون نجات دهد، بلکه نمونه وار شیو^۳ غلبه بر «دینخویی» را نیز نشان می داد.

فاضل غیبی

(1) آرامش دوستدار، دینخویی چیست؟، پژواک ایران

(2) ن.ک. به کتاب تازه منتشر شده: محمود صباحی، تأملات دیر هنگام در باب آغازگری باب و آموزگری بهائی، انتشارات فروغ.

(3) آرامش دوستدار، «فروپاشی وحدت سه گانه ایران در اسلام»

(4) دلارام مشهوری، «حافظ دیوان^۴ سرسامی یا فرزانه^۵ جاودانی»، در «دو گفتار»، خاوران (پاریس)، 1379

