

بگرتِ لائیسیتِه و دشواریهای اندریافتِ آن از آریو ما نیا

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 جمِ 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 نیگهائی (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 پشتوانه ی کار و کنشگریِ سیاسیِ ما باشد یا آن گونه که پیشینیان می گفتند، تئوریِ رهنمونِ عملِ سیاسی باشد، جایگاهی برتر از لائیسیتِه ندارد...

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

جای دوری نرویم در همین ماه سپتامبر دو گفت و گو شنیداری و دیداری که به میزبانیِ کورش عرفانی در تلویزیونِ دیدگاه و با مهمان ها؛ رامین کامران، تقی رحمانی، رضا علیجانی، محمد صدیق یزدچی انجام گرفت، روشن و آشکار شد که آشفتگی و کمبودِ دانش پیرامونِ بگرتِ لائیسیتِه کم نبوده است.

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

لائیسیتِه گشایشی خردورزانه و کارسازِ سیاسی - حقوقی است برای دشواریِ آمیزشِ دین و سیاست که بویژه در این چهار دهه، سدِ راه هر گشایش و پیشرفت و آزادی و آبادی در میهن ما شده است و تنها و تنها در سپهرِ سیاسیِ ایران و در یک ساختارِ اقتدارِ سیاسیِ دموکراتیک، خویشکاری دارد. این خویشکاری با دو رویکردِ ویژه اش

که یکی جدائیِ نهادِ دین از نهادِ سیاست و خودآئینیِ این دو نهادِ جامعه است و رویکردِ 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 بخشِ بزرگی از جامعه شنیده و دیده می شود هیچ همگونی و سنخیتی با لائیسیته ندارد. افزون بر آن واژه ی خود ساخته ی « لائیسیته ی بنیادگرا و دین ستیز » هیچ بگرته ی ندارد و گزاره ای بیش نیست. اگر یک پشتیبان ی حقوقیِ استوار برای پشتیبانی از آزادیهای مذهبی وجود داشته باشد همین لائیسیته است.

شما که این همه دغدغه ی دین دارید از یاد نبرید که بیشترین انگیزه ی دین ستیزی، چیره گی بیدادگرانه ی دین در همه ی گستره های زندگی در این چهل سال است، واکنشی عصبی و پرخاشگرانه از سوی نسل های رنج دیده از چیره گی دین در سرنوشتِ آنهاست و تنها کوششِ بخردانه برای فرونشاندنِ شعله های این خشم و بازگرداندنِ آرامش به دلهای خسته از زخم و گزندهای دینِ آمیخته با سیاست و بسودِ زندگیِ شهروندانِ دین باور با دین ناباور به آرامش و شادی در کنارِ هم و کاستن از دین ستیزیِ آنها، لائیسیته است.

از این رو برای شما که نگرانِ گسترشِ دین ستیزی هستید، بخردانه تر اینست که وجهه ی همتِ خود را بجای جنگِ دن کیشوت وار با آسیابِ بادیِ دین ستیزی، به پایان دادنِ چیره گیِ توأم با زورِ دین در زندگیِ آنها بگذارید.

اگر شما دوستدارِ جدائیِ نهادِ دین از نهادِ سیاست هستید و از آزادی های مذهبیِ شهروندان و برابر حقوقیِ آنها پشتیبانی می کنید، ناگزیر فردی لائیک هستید و اگر بکوشید که از هر راهی که شده پای دین را در ساختارِ اقتدارِ سیاسی باز کنید بی گمان تئوکراتیک هستید، گیرم که نواندیش باشید و یا هر واژه ی شیکی که بر روی خودتان بنهید.

دوستانِ گرامی، شما از یاد نبرده اید که ایرانیان تا پیش از بنیادگذاریِ تئوکراسیِ شیعی نه تنها شیعه ستیز نبودند که بسیار هم شیعه نواز بودند و چو نیک بنگریستی در زیرِ پوست جامعه ای که گمان می رفت مدرن است به گزارف مذهبی و یا مذهب زده بودند و این همه پشتیبانانِ میلیونیِ انقلاب و جمهوری اسلامی در بهمن ۵۷

یکباره از کره ی مریخ نیامده بودند.

دستگاه سرکوبِ معرفتیِ شیعه ۵ سده مردم ما را در جوار و با پشتیبانیِ قدرتِ سیاسی در مغانِ نادانی و تیره اندیشیِ باورهای خرافی فروپژمرانیده بود و شاهانِ صفوی، قاجار و پهلوی و بویژه پهلویِ پسر همه از دم شیعه و شیعه نواز بودند. از انجمنِ فلسفیِ (؟) شاهنشاهی، دانشکده ی (؟) الهیات و نویسندگانِ کتابهای درسیِ دینی و انجمن های اسلامی و حسینیه های رنگ و وارنگ تا مساجدِ دورترین روستاهای کشور، همه سمفونیِ شیعه نوازی می نواختند و مردم از اینهمه نذریِ شیعه که به خوردشان داده می شد از پرخوری، شیعه استفراغ می کردند.

دوستِ ما تقی رحمانی می گوید که با واژه ی لائیسیتِه گرفتاری ندارد ولیک باید دید که ذیلِ لائیسیتِه چه چیزی می آید. خوب، این دشواریِ بزرگی نیست، رنجِ اندکی بر خود هموار کنید و « منشورِ لائیسیتِه » 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 براستی هم که درخورِ نگرانی است، بخوبی در می یافتند که لائیسیتِه و دین ستیزی چنانکه گفتم هیچ سنخیتی با هم ندارند. گفتارِ دین ستیزانه را می توان در چهارچوبِ آزادیِ گفتار گنجانند که آنهم جای شگفتی و هم نگرانی ندارد که در این سرزمین از مشروطه تا امروز بسیاری برای آن جان باختند و هنوز شوربختانه باید تا دست یازیدن بدان رنجهای کشید و ای بسا جانها باخت.

همه گونه گفتار آزاد است از والاترین اندیشه ها، دانش ها و فرهنگ ها تا یاوه ترینِ کلیتیره 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 آزادی 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 سنجش (نقد) آن با آنکه کوششی است بسیار شایسته و بایسته و درخور که به زیرساختِ فرهنگی –

دانشی جامعہ یاری می رساند ولیک لائیسیتہ نیست. برای شناختِ ژرف تر و گسترده تر در دین و چیستیِ دین و اینکه دین ها کدامند و در تاریخ 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 دیدگاهها در آن گوناگون خواهند بود از آنها که ذات باورند و آنها که پدیدارشناسانه به ادیان می نگرند، ولیک با لائیسیتہ همگون نیستند.

نکتہ ی دیگر آنکہ به فرایندِ سکولاریزاسیون کہ دیریت در جهان آغازیدن گرفته است و آنرا سر بازایستادن نیست و در جامعہ ی ایران نیز در گذر است، فرایندِ دیگری است و با لائیسیتہ یکی نیست ولیک این فرایند تنها در سپهرِ سیاسی است کہ لائیسیتہ 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 کہ 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. فرایندِ گیتیانی شدن(سکولاریزاسیون) جهان در بسترِ نوزائی(رنسانس) در اروپا زاده شد و در سده های سپسین بویژه در دورانِ انقلا بهای دانشی، فناورانه و روشنگری آشکارتر از پیش رخ نمود. در هزاره ی تیره اندیشیِ کاتولیسیم در اروپا کہ کنستانتین، سردارِ رومی در کشاکشِ قدرت سیاسی با سردارِ دیگرِ رومی مکسینتوس، بسودِ پشتیبانیِ ترسایانِ قلمروِ امپراطوریِ از برآمدنش به امپراطوریِ روم دینِ ترسائی(مسیحیت) را دینِ رسمیِ امپراطوری خواند، خدا در کانونِ هستی فردی و اجتماعی می نشیند و از آنپس، مشیتِ الهی بود کہ سرنوشتِ فردی و اجتماعیِ آدمی را رقم می زد و او دیگر نه برای خود و بسودِ زندگیِ زمینیِ خویش، کہ برای خدا و مشیتِ او میزیست. به این پدیده ی شومِ هزارساله جهان نگریِ خدامدارانه گفته می شد.

فرآیندِ گیتیانی شدن(سکولاریزاسیون) آدمی را بجای خدا در کانونِ هستیِ اجتماعیِ تاریخ خود می نشاند و آماجِ زندگی انسانها را خوشبختی و پیشرفت و آزادی بر روی همین جهانِ خاکی - آبی می داند و انسان برای خود و نه خدا زندگی می کند، خردِ پرسشگر و سنجشگر را بجای دگمهای دین و وحی و ایمان، ابزار و رهنمونِ زندگیِ خویش بکار می گیرد. انسان آزاد هست کہ در زندگیِ فردی و خصوصی خویش اگر چنان بخواهد دینمدار و خداباور باشد ولیک سراسرِ زندگیِ و

هستی اجتماعی او به درون فرآیند بازگشت ناپذیر گیتیان‌ی شدگی پای نهاده است.

فرآیند سکولاریزاسیون تنها در گستره‌ی سیاسی - حقوقی شهروندان یک جامعه‌ی مدرن است که لائیسیته خوانده می‌شود و از آنجا که هیچ جزئی برابر و بزرگتر از کل خود نمی‌تواند بود، لائیسیته نیز برابر و فراتر از سکولاریته نیست و نمی‌تواند باشد.

نکته دیگر که خود بسیار روشن و آشکار است ولیک دوستان نواندیش دینی در گفتارهای ناپیراسته‌ی خود بر سر بگرت لائیسیته بار می‌کنند و به این همانی و همپوشانی واژگانی می‌کوشند، واژه‌ی خداناباوری (آته ئیسم) است. خداناباوری یک گونه جهان‌نگری همچون دیگر جهان‌نگریهای دینی و گیتیان‌ی است که آنهم با لائیسیته سنخیتی ندارد گرچه از سوی کهنه اندیشان دینی آگاهانه و سوداگرانه یکی دانسته می‌شود تا عرض خود برند و زحمت ما دارند.

لائیسیته ایدئولوژی و یا مذهب فرهیختگان، آنگونه که در میان روشنفکران نیهیلیست نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزده‌ی روس جلوه می‌نمود نیز نیست و اگر بدرستی آنرا بشناسیم نیازی به نگاه بدبینانه‌ی از این دست به آن نداریم.

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

نکته‌ی دیگر آنکه گفتمان لائیسیته نه از بیرون و نه از سوی فرهیختگان جامعه که از درون جامعه و دل مردم ایران برخاسته و گسترش یافته است، در خیزش سراسری دیمه‌ی ۹۶ بانگ بلند خوشآهنگ « حکومت آخوندی نمی‌خوایم نمی‌خوایم » در آسمان میهن طنین افکند و هنوز در یاد مردم میهن بجای مانده است.

طرفه آنکه زمزمه و نجوای جدائی نهاد دین از نهاد سیاست و خودآئینی (استقلال) مرجعیت شیعه حتا در میان برخی از اساتید سطوح عالی حوزه‌ی علمیه‌ی قم و مراجع شنیده می‌شود که جا دارد به فال نیک گرفته شود. شما را به دیدن و شنیدن گفت و گوی بلند آیت الله بروجردی، نوه‌ی دختری بروجردی مرجع تقلید، با سایت « مباحثه » در کانال آپارات فرامی‌خوانم.

لائیسیته نیز از خودآئینی مرجعیت همه‌ی ادیان در برابر دست

اندازیهای دولت‌ها پشتیبانی می‌کند و بر این باور است که بدون خودآئینی، مرجعیت، ادیان، جامعه، کُمت، دموکراسی لائیک بسختی می‌لنگد.

و سخن‌پایانی در این جستار اینکه لختی درنگ کنیم و رنج‌اندکی بر خود هموار کنیم و بگرت لائیسیتته را به درستی بشناسیم آنچنانکه هم آنچه را باید در بر گیرد و هم آنچه را نباید بازدارد، دربرگیرنده و بازدارنده باشد و گره‌های اندریافت آنرا با دانش و خرد 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 دموکراتیک 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 برچیدن 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 توده‌های 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 زحمتکشانش یاری رساند تا بتوانند با خود سازماندهی به مقابله گسترده طولانی مدت با سرمایه و دستگاه‌های حکومتی در عرصه‌های 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 فرمیستی (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، عبور 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 سازندگی مناسبات فرموله شده غیر ستمگرانه هنوز پیشرفت لازم 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 توان قدرت برای تظاهرات و اعتصابات ضد رژیم، همچنین از چشم انداز سازمانیافته جامعه در کلیت آن برخوردار باشند. ایده سوسیالیستی بگونه ای فراگیر شود که دگرگونیهای بنیادی عادلانه و خود گردان در روابط 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 سازمانیابی دمکراتیک تقسیم گردند. جای تاکید دارد که نیل به سوی آرمانهای فوق در گرو پیدایش ترکیبی از مبارزات مشترک سیاسی (پارلمانی و خیابانی) است که به قدرت مشارکت در امور جامعه از سوی جنبش رادیکال مردمی هر چه بیشتر بیافزاید در این راستا، شکل گیری 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 مدخل اقتصادی و مطالبات کارگری مطرح نمیگردند. مسائل 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 نبود مدیریت درست در عرصه منابع 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 سرکوب کنشگران 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 حکومت 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 نایمنی، 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 افشار 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 عام آزادیخواهانه و عدالتجویانه برای برکناری نظام و ایجاد هر سطح از دمکراسی که پدید آورنده فضای آزاد سیاسی جهت پیگیری اهداف رادیکالتر برابر طلبانه باشد، سازماندهی شود. تاریخ نشان داده است که در نبود یک اپوزیسیون متحد و مستقل از قدرتهای خارجی، حرکتیهای ضد نظام مردمی و از جمله خیزش گسترده در دی ماه 1396 ناموفق میمانند. برخلاف اندیشه های 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 جریانات 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، انگیزه های آزادیخواهانه و عدالتجویانه، به درجات گوناگون در افکار اکثریت توده های متعلق به تمام طبقات و اقشار 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 تهی دستان را در بر میگیرد؛ بر روی محور شعارها و برنامه های دمکراتیک و از جمله ایجاد یک نظام جمهوری لائیک، چپه متحد مردمی را برای عبور از جمهوری اسلامی بسیج نمود. طیفها و اقشار 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، نبود کارگر فعال یا مدافع بودن آنان و نداشتن ایده های ضد سرمایه داری را دلایلی برای مبرا دانستن آنها از جنبش مردمی دانسته با طرح شعارهای صرفا مافوق سوسیالیستی (ب.م. سرنگونی نظام سرمایه داری و ایجاد حکومت شورائی بر مبنای مناسبات غیر کالائی و غیر کار مزدی)، تقریبا کل جمعیت با استثنای چندین هزار فعال چپ را به کنار میگذارند، مسلما به پیشرفت واقعی اجتماعی با دخالت اکثر توده های 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 عمدتا جهانی و در گرو وجود شناخت و آگاهی لازم در میان بخش قالب ملاحظه ای از طبقه کارگر و سایر توده های تهی دست و محروم (که اکثریت جامعه را تشکیل میدهند) میبیند؛ بسیار مهم است که در راستای ایجاد دمکراسی و استفاده از بسیاری از نهادها و برآیندهای مترقی 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 دمکراتیک و روزمره توده های مردم که لزوما همواره از زاویه چالش به روابط سرمایه داری انجام نمیگیرد، میگذرد. پیدایش یک حرکت متحد از جنبشها و سازمانهای مترقی و چپ که برای شروع و بلافاصله، حول محور عامترین ایده های دمکراسی خواهانه و عدالتجویانه، از جمله جمهوریخواهی، لائیسیته و آزادیهای بنیادی دمکراتیک 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 لائیسیته 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 آنهایی که به مذهب دل بستگی دارند، از کاربرد این این عبارت و در حقیقت قبول لزوم این امر، اکراه دارند و گاه نیز صحبت از ناممکن بودن آن میکنند. هیچ بیفایده نیست که مطلب را در اینجا بشکافیم.

جدایی مفهومی

اول ببینیم که خواستاری جدایی دین و سیاست، اصلاً چه معنایی میدهد. پایه کار بسیار ساده و به عبارتی بدیهی است. سیاست و دین، اصولاً و از دیدگاه مفهومی از هم جداست، چون به دو حوزه مجزای فعالیت اجتماعی انسان مربوط میگردد و مفهوم مرکزی آنها که به ترتیب قدرت و تقدس است، از هم مجزاست. اسباب اصلی عمل در این دو حوزه نیز متفاوت است. قوه قهریه، ابزار عمل مرجع سیاسی است و در انحصار آن هم هست؛ ولی نیروی مرجع مذهبی از نفوذ معنوی برمیخیزد. هدف غایی این دو، در یک سو، امنیت، ترجیحاً از راه عدالت است و در سوی دیگر، رستگاری. طبعاً سازماندهی این دو قدرت نیز نمیتواند یکی باشد و به دلیل تفاوت های بنیادی بین این دو، از یکدیگر جداست.

وقتی این جدایی بنیادی را در نظر بیاوریم، روشن است که اختلاط این دو حوزه و بخصوص اقتدار سیاسی و مذهبی، کار هر دوی اینها را مختل

خواهد کرد و باید به هین دلیل از هم جدایشان نگاه داشت و در هر جا که اختلاطی واقع شد، جدایی را برقرار ساخت، اول از همه به حکم منطق، سپس به حکم دولت و آخر از همه محض پیروی از عقل سلیم که هر بنی بشری به پیروی از آن موظف است.

به عبارت دیگر، در هر زمینه که صحبت از جدایی میکنیم، فرضاً میگوییم جدایی دین و دولت، نهاد دین از نهاد دولت یا... در همه حال تکیه به آن جدایی بنیادی و مفهومی میکنیم که پایدار است. اگر از جدایی سیاست از دین را در این سطح کلی و بنیادی، نپذیریم، اصلاً برای جدا کردن سیاست و دین در این مورد و آن مورد، مبنا و تکیه گاهی نخواهیم داشت.

جدایی در صحنه تاریخ

حال بیاییم سر مرحله دوم کار. در این مرحله باید به صحنه تاریخ نظر کنیم. بسیاری از کسانی که مایل به پذیرش جدایی دین و سیاست نیستند و گاه این امر را ناممکن هم میخوانند، بیشتر به تاریخ نظر دارند و توجه کافی به تفاوت آن با بخش مفهومی کار نمی نمایند.

اول چیزی که باید در این مرحله در نظر داشت، این است که آنچه ما در جامعه شاهد هستیم، مجموعه ارتباطات و کنشهایست که دائم در هم میتنند و بر یکدیگر، تأثیر مینهد. ما به 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 رشته ها و کنشها مختلف را از یکدیگر بازشناسیم، میگوییم این عمل اقتصادی است، آن رابطه مذهبی است، این فعالیت هنری است و... کوشش برای درک این پیچیدگی و دریافت منطق آن که به نهایت درجه، بفرنج است، کار جامعه شناسی است. تسلط به مفاهیم پایدار 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، پیشرفته ترین و عقلانی ترین ترتیب این کار است، قبل از شکل گیری 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 رشته های 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 عمده ای از روابط اجتماعی ما، خارج از حوزۀ حقوق و باید و نبایدهایش، صورت میپذیرد. خلاصه اینکه در هر جامعه ای 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 قوۀ 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 حوزۀ مسئولیت فردی است، مسئولیت جدا نگاه داشتن این دو حوزه، یعنی توجه به تمایز منطقی آنها و بر این اساس عمل کردن، بر عهدۀ وجدان فرد است.

به عنوان مثال، در دمکراسی، 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 معیار های 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، دمکراسی 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 لائیسیته از شیدان و ثیق

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

در این نوشتار می‌خواهیم از اسپینوزا چون فیلسوف پیشگام نظریه «لائیسیته» 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 پروبلما تیک‌های 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 لائیسیته.

با این که «لائیسیته»، 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 رونق جهانی برخوردار شده‌اند، بازبینی اصول لائیسیته 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 جنگِ 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 باری 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 لائیسیته، آشنا می‌شویم.

در پایان این گفتار، بار دیگر، تعریفی از لائیسیته، آن گونه که امروزه تفهیم می‌شود، به دست خواهیم داد. ما در کتاب [فلسفه‌ی اسپینوزا](#)، 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 است، لائیسیته، چون پدیداری سیاسی-اجتماعی و امروزی، در دو پهنه مطرح می‌باشد: یکی در پرسشگری از چگونگی تحقق‌پذیری عملی لائیسیته یعنی در پراتیک و دیگری در تعیین‌گری نظری - مفهومی این مقوله یعنی در تئوری. می‌دانیم که بنیادهای نظری لائیسیته 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 لائیسیته، که با سودای جهان‌روایی () 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، لائیسیته 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 نِگری 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 سیستم‌های جهانی (1980) ... به پایان رسید. امروز، در سده‌ی بیست و یکم، با جهانی دیگر و متفاوت رو به رو هستیم. در پی تحولات بزرگ اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، زیست‌محیطی و غیره، در گستره‌ی 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 سیستم‌ها 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 فیلسوف ماتریالیست و نظریه‌پرداز توان‌مندی بی‌شماران multitude در آزادی، خودمختاری و استقلال از هر قدرتی ب‌ترین 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 فن‌آوری، 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 نویدهای 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 بنیادگرائی‌های دینی از نوع اسلامی، مسیحی... و رشد ناسیونالیسم‌ها و پوپولیسم‌های راست و چپ... از دیگر ویژگی‌های برجسته‌ی دوران کنونی ما می‌باشند. این پدیدارها همه در زمانی رشد و نمو کرده و می‌کنند که ما با بحران و افول سوژه و سوژکتیویته 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 بی‌پیشینه در نوع و سبک و خصلت خود، به طور مستقل، خودمختار و خودگردان، بدون رهبریت حزبی و یا $\square\square\square$ سندیکایی در اشکال کلاسیک آن، با خواست تصرف دموکراسی مستقیم و خودمدیریت‌جمعی، 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.

فیلسوفِ پیشتاز لائیسیتِه

به چه معنا می‌توان فیلسوفِ آزاد اندیشِ سده‌ی هفده میلادی را نخستین نظریه‌پرداز مقوله‌ای دانست که دو‌یست سال بعد «لائیسیتِه» 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 خانواده‌ی یهودیِ مقیم اسپانیا بر می‌خاست، 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 $\square\square\square\square\square\square\square\square$ حاکم است، خانواده‌ی اسپینوزا، برای حفظ خود از اذیت و آزار، در پای‌بندی به اعتقادات دینی و یهودیتِ خود، ناگزیر به فرار از پرتقال می‌شود و به $\square\square\square\square\square\square\square\square$ ($\square\square\square\square\square\square\square\square$) پناه می‌برد. سرزمینی که در آن زمان، تنها پناه‌گاهِ آزاداندیشان و اقلیت‌های دینی در اروپای فرورفته در خودکامگی، تاریک‌اندیشی و کلیسا \square 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 $\square\square\square\square\square\square$ و تعصب عامه را بر می‌انگیختند، در

امان نبود. کلیسای مسیحی یا کالونیست، کنیسه‌ی یهودی و دیگر فرقه‌های مذهبی، هر کدام، خواستار استقرار سلطه‌ی معنوی، فرهنگی و سیاسی خود بر کُمونته‌ی خود بودند. این هدف را آنها از طریق اعمال نفوذ در امور دولت، تکفیر و طرد بَدَدینان، مُلحدان و آت‌هایست‌ها و از راه مخالفت با آزادی عقیده و بیان به پیش می‌بردند.

اسپینوزا، در 27 ژوئیه 1656، در 23 سالگی، توسط بلندپایگان خاخمی در هلند از جامعه‌ی 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 خانواده‌ی یهودی که مانند خانواده‌ی 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 پرتغالی 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 جامعه‌ی 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 ممنوع‌الانتشاری کتاب‌هایش، نگارش مهم‌ترین اثر خود، *تئوکراسی*، 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 *تئوکراسی* - *تئوکراسی*، به کارگیرد. در پیشگفتار آن، اسپینوزا به شرح «دلایلی که ... می‌پرند» می‌پردازد.

او در آن جا می‌نویسد که بزرگ‌ترین خطری که یک جمهوری آزاد را تهدید می‌کند این است که به نام دین، از *تئوکراسی* انسان‌ها را به اسارت درآورند. 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، «*les passions aveugles*»، جزم‌اندیشی و نفع‌پرستی مادیِ کلیسا، جز تباهی چیزی به بار نخواهد آمد. اسپینوزا، بدین‌سان، نتیجه می‌گیرد که از مذهب و کیشِ آن زمان جز «*les passions aveugles*» نتواند چیزی باقی نمی‌ماند. به بیانی دیگر، مذهب توانائیِ «*les passions aveugles*» را از «*les passions raisonnables*» سلب می‌کند.

«*اما اگر راز بزرگ پادشاهی و منافع اصلی این رژیم در فریب و هراساندنِ دینیِ انسان‌ها باشد، به‌گوت‌های 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 پرآوازه‌ی اتین دولا بوئیسی Étienne de la Boétie (1530-1563)] دارد که در اثر خود به نام «*Le Discours de la Servitude Volontaire*» می‌نویسد: «*Les hommes se font esclaves par leur propre volonté. Ils se font esclaves par leur propre volonté. Ils se font esclaves par leur propre volonté.*» زیرا هیچ چیز بیشتر از پیشداوری‌ها از آزادی همگانی و یا آزادی اندیشه و خردورزیِ 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 بنا بر این 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 آزادیِ بیان و عقیده را پاس دارد.

بیشتر اوقات من از مشاهده‌ی انسان‌هایی که دست به تبلیغ مسیحیت می‌زنند... و هم‌زمان با خشونت 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 بنا بر این 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 آرائی 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... بنا بر این، 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: آزادیِ 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 مطلقِ یگانه روند: فردی، قدرتی یا دولتی مقتدر.

راه‌کار هابزی، 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، برابری از آزادی‌های مختلف بهره‌مند شوند، شکل می‌گیرند. یک دسته شامل کسانی می‌شود که همواره به صاحبان قدرت و حکومت رجوع می‌کنند و دسته‌ی دیگر را توده‌ی نادان و عامی *vulgus* تشکیل می‌دهند که همواره دست به دامان متکلمان دین، واعظین متعصب (*clerics*) 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 راهنمائی عقل و خرد، فکر و عمل کند و از هر سلطه‌ی استعلائی، برین، چه سیاسی و چه دینی، چه زمینی و چه آسمانی، که بین

انسان‌های هم‌بسته تبعیض و تمایز قایل می‌شود، رهایی 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، هدف 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 داوری 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 سررشته‌ای دارند و نه قادر به معجزه‌آی هستند.»

(اسپینوزا - فلسفه، 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 خصوصیِ ایمان و اعتقادات شخصی تعلق دارد. با چنین تأکیدی بر تمایز میان دو قلمرو فوق، انجام فرایض دینی نه تنها، بنا بر اصل نخستینِ 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.

یادآوریِ تعریف لائیسیتِه

لائیسیتِه 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 لائیسیتِه، تنها محدود به قوای اجرایی نمی‌شود بلکه هر سه نهاد یا قوای کشوری را در بر می‌گیرد.

لائیسیتِه، به طور مشخص، ابتدا در فرانسه طی یک روند مبارزاتیِ تاریخی و دیرپا شکل‌می‌گیرد. 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 کلیساسالاری *cléricalisme* می‌نامیدند. فرایند لائیسیتِه بدین‌سان در فرانسه مستقر و مستحکم می‌شود: ابتدا در خودِ 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 لائیسیتِه می‌نامند.

در کتاب *Laïcité* (ر.ک. به کتاب‌نامه‌ی این جستار)، نوشتیم که واژه «لائسیته» 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، خودِ کلمه «لائسیته» 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 لائسیته از *Laos* (Laos) یونانی برخاسته و لائوس در این زبان به معنای «مردم» (*peuple*, *people*) است. هومر، در *Ilíada*، جنگجویان عادی و سربازان را لائوس می‌نامید و آن‌ها را با این عنوان از رؤسا و فرماندهان نظامی متمایز می‌کرد. لائوس 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 لائسیته، آن گونه که در اوایل سده‌ی بیستم تعریف و تبیین شد و ما در بالا فرموله کردیم، دستخوش مجادله در محافل سیاسی، اجتماعی، روشنفکری و دانشگاهی شده است. بدین‌سان، از لائسیته (هم‌چنین باید گفت از «سکولاریسم») درک‌ها و دریافته‌هایی 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 لائسیته 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 لائسیته در حقیقت است به دست می‌دهند، از جمله این که لائسیته را به آزادی‌های دینی و «بی‌طرفی» دولت تقلیل می‌دهند. از این رو امروزه با «لائسیته‌های» گوناگون رو به رو هستیم: لائسیته به معنای وسیع، رادیکال و یا نرم کلمه. (در ضمن، ما در همان کتاب *Laïcité* درباره‌ی تفاوت‌های بین لائسیته 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 بازگو 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، خدا ناپاور، آگنوستیک، آتِه 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 لائسیسته 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 بادیو Alain Badiou از اسپینوزا چون «ماشین جنگی» 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 خانواده‌ی یهودی برمی‌خاست که تحت سلطنت 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 آزاداندیشان اروپا، که تحت پیگرد و سانسور دینی و عقیدتی قرار می‌گرفتند، هلند تبدیل به پناهگاهی امن شده بود. این روشنفکران آزاده، چون رنه دکارت (1596 - 1650) به عنوان نمونه، نخستین پناهندگان عقدتی و سیاسی عصر مدرن بودند.

هلند، که 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 بی‌دین از جامعه‌ی دینی خود، به‌گونه‌ای گاه خشونت‌آمیز، طرد و حذف کنند. اسپینوزایی که در مهم‌ترین اثر خود، *Deus sive Natura* «خدا یا طبیعت» و یا «خدا یعنی طبیعت» (عبارتی که نخستین بار توسط او ابداع می‌شود)، اسپینوزایی که در روز ۱۱۱۱ به کنیسه نمی‌رفت و مراسم دین یهود را به جا نمی‌آورد، در ۱۶۵۶ و در سن ۲۴ 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: ۱۶۷۷ در ۴۵ سالگی) به او اجازه نداد که *Opera* 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 کلیت خود، اسپینوزیسم سیاسی را می‌توان جمع سه گانه‌ی آزادی، دموکراسی و نفی تئوکراسی دانست. در رژیم سیاسی مطلوب او، دولت 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 *Opera* و *Opera*) 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 این‌جا 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 19981

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

9 *Le problème Spinoza*. Irvin Yalom. Le livre de poche. 2012

10
نگاه کنید به: <https://urlz.fr/ajXj>
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 باورهایی 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 .. منحصراً به‌گونه‌ای می‌پرسد و یاد می‌گیرد که از پیش قرار است بپرسد و بیاموزد؛ یعنی به‌گونه‌ای 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 شیوه برخورد ما با آرا و عقاید گذشتگان نظر دارد.

پس از فاجعه انقلاب اسلامی، طبیعی می‌بود، 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 گرم‌تر شده و شنوندگان سخنگویان اسلامی فزونی یافته است. اگر مردم مسلمان از دیدن قیافه 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 شبکه یوتیوب دهها «فیلسوف»، «پژوهشگر» و «استاد» نسل جدید (مانند: رائفی‌پور، آقامیری، عباسی..). بویژه ذهن میلیونها جوان ایرانی را بمباران می‌کنند. در خارج از کشور نیز کسانی مانند سروش، کدیور، شبستری.. با سخنرانی در بهترین دانشگاه‌های اروپا و آمریکا در این ارکستر نوای «منادیان اسلام نوین» را می‌نوازند.

برخی مهاجرت میلیونی ایرانیان فرهیخته به خارج از کشور و نزول سطح هوشی ناشی از آن در جامعه ایران را زمینه رشد جریان‌های درویشی، عرفانی و نمایشات چندش‌آور خرافی می‌دانند. اما واقعیت

این است که از یک سو نارسایی انتقاد مذهبی و از سوی دیگر مجازات مرگ برای ترک اسلام، مسلمانان را وامی‌دارد، که همواره بدنبال اسلامی باشند با چهره‌ی بهتری از «اسلام وحشی بدوی»، که چهل سال است بر ایران حکومت می‌کند. با توجه به این نیاز، هر ملایی به ظاهری دیگر بساطی گسترده و همان جنس را به شیوه‌ی دیگر ارائه می‌کند. از این رو «اسلام فروشی» را می‌توان بازاری دانست که در آن انبوهی از حجره‌های رنگارنگ در حال «مهندسی افکار عمومی» هستند.

امروزه پرمشتری‌ترین حجره در این بازار را «عرفان فروشی» تشکیل می‌دهد. جالب است که نه تنها کسانی که از مذهب رسمی بریده‌اند مشتریان این حجره‌اند، بلکه حتی انبوهی از چپ‌های پیشین نیز به انگیزه‌ی آشنایی با ادیبان و سراینندگان بزرگ ایرانی خریدار «فیلسوفان عارف» شده‌اند.

به منظور آنکه عیار واقعی فریبکاران یاد شده را دریابیم به نمونه‌ای نظر کنیم. نامدارترین «فیلسوف عارف‌مشرّب» حسین الهی‌قُمشه‌ای است. او با تسلط بر چهار زبان و از بر کردن صدها بیت، در سخنرانی‌های پرشمار خود، در نهایت خوش‌بیانی، ارزش‌های 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 اندیشه‌ی 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

هم‌دیگر همکارانش نه تنها به عمد دربار اسلام دروغ‌پردازی می‌کند، بلکه از همه‌گونه پشتیبانی حکومت اسلامی نیز برخوردار است.

روشن است که دروغ‌گویی بیشترمان‌ملایان نه با خمینی شروع شد و نه با قمش‌ای 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 دزدیده اند.

در این میان جالب است که چون به سخنان قمش‌ای 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 می‌رسیم و آن اینکه در گذشته نیز اسلام‌پناهان برای پوشاندن انسان‌ستیزی اسلام، اندیشه‌های والا و فرازهای انسانی در آثار اندیشمندان و سراینندگان ایرانی را به اسلام نسبت داده‌اند و به دروغ چهره‌های درخشان تاریخ ایران را «مسلمان» کردند. چنانکه الهی‌قمش‌ای 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 نمی توانستند 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، می توانست هر پدیدگی 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 جریان‌های فکری (از زرتشتی تا مزدکی و از مدرن تا سوسیالیستی) یافت می شود، 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 هم‌دینان دیگر ادیان تکامل یابد و همچنان بدویتی ماند که بود، بلکه به مسخ دیگر جریان‌های فکری و زوال اندیشه در کشورهای اسلامی دامن زد.

از این نظر ترکی «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 خردمندان در باورهایی که دیگران (پدر و مادر، آموزگاران، پیشوایان دینی و اندیشمندان گذشته...) در ما نهادینه کرده‌اند، تجدیدنظر کنیم و بکوشیم، خود را از «تابالغی خودخواسته» (کانت) رها نماییم. این همانست که نیچه نیز با توجه به بارهای فکری که در کودکی و جوانی بر انسان هموار می شود، 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 اندیشه خود» جولان نماید، تا به پاکی و راستی «کودکانه» برسد و زاینده‌های 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 اندیشه 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 بیاید که چگونه می‌توان پرده از سیمای سدچهره 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 سواى گذشتگان به میان آرند، وگرنه تکرار و استناد به گفتار «بزرگان» از هر «عامی» برمی‌آید. چنین است که طبعاً غلبه بر دینخویی وظیفه‌ای 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 سد 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 جعل و تصرف اسلامی برهانیم، تا سپس بتوانیم آرای گذشتگان را با خردمندی انتقاد کنیم و به افق‌های نوینی دست یابیم.

از این نظر شایسته می‌بود 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. اشاری 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 می‌ستاید، 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 می‌کند 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 می‌شود که بارزترین نشان^۱ دینخویی است و آن همانا استناد به فلان شخص معروف و یا صاحب‌نظر مشهور است!

فراتر از این، دوستدار در تأیید خود بجای استناد به حافظ‌شناسانی مانند، فروغی، غنی، قزوینی، خانلری و معین... به دو نفری استناد می‌کند که اتفاقاً در این مورد بهیچ‌وجه صلاحیت ندارند:

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

– دیگری، بهاء‌الدین 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 نمی‌داند که هیچ دیوانی به اندازه^۱ دیوان حافظ مورد جعل و تصرف و تجاوز ملایان نبوده است و «حافظ قرآن» دروغی است که به کمک جعل چند بیت به او بسته‌اند؟ وانگهی، امروزه حتی یکی از نوملایان به نام آقامیری می‌گوید، 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 مسلمانانی 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 نمونه‌وار شیو غلبه بر «دینخویی» را نیز نشان می‌داد.

فاضل غیبی

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

(2) ن.ک. به کتاب تازه منتشرشده: محمود صباحی، تأملات دیرهنگام در باب آغازگری باب و آموزگری بهائی، انتشارات فروغ.

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

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

فدرالیسم در آلمان (۱) از منوچهر صالحی

کند و کاوی درباره فدرالیسم

از آنجا که نزدیک به ۶۰ سال است که در آلمان زندگی می‌کنم و سیستم سیاسی این کشور را تا اندازه‌ای می‌شناسم، شاید بتوان با بررسی همه‌جانبه فدرالیسم در آلمان خوبی‌ها و بدی‌های این سیستم سیاسی را بهتر و همه‌جانبه‌تر نمایان ساخت.



همان‌گونه که پیش‌تر یادآور شدیم، ساختار فدرالیستی در آلمان در

دوران پیشامُدرن یعنی در دورانی در این کشور به وجود آمد که هنوز در اروپا بنا به روایت مارکس مناسبات تولید ژرمنی [1] و فئودالی حاکم بوده است و به همین دلیل برخی از پژوهشگران آن را «فدرالیسم از بالا» نامیده‌اند، یعنی فدرالیسم در آلمان فرآورده روند تاریخی ویژه‌ای است که فقط در این سرزمین تحقق یافته و میراثی است که از گذشته به جا مانده است. به عبارت دیگر فدرالیسم در آلمان پیش از پیدایش پدیده دولت سراسری به وجود آمد. در آن دوران بیشتر اقوام آلمان در مناطق زیست خود نوعی استقلال سیاسی داشتند و در هنگام خطر به کمک هم می‌شتافتند. در دورانی که امپراتوری روم کوشید مناطق آلمان‌نشین را اشغال و مستعمره خود سازد، اتحاد اقوام آلمانی سبب شد تا ارتش ۴۰ هزار تنی امپراتور آگوستوس [2] در برابر ارتش متحده اقوام ژرمن به سختی شکست خورد. همین وضعیت سبب شد تا امپراتوری روم رودخانه راین [3] را به مثابه مرز میان مدنیت و بربریت بپذیرد و اقوام ژرمن ساکن آلمان را که در شرق و شمال رودخانه راین می‌زیستند، به حال خود رها کند.

دیگر آن که می‌دانیم امپراتوری روم غربی توسط سربازان ژرمن که جذب ارتش روم غربی گشته بودند، در سال ۴۸۰ میلادی نابود شد. در عوض روم شرقی که دولت بیزانس نامیده شد، توانست در برابر دولت ساسانی و همچنین یورش مسلمانان مقاومت کند و سرانجام در سال ۱۴۵۳ میلادی، یعنی تقریباً ۱۰۰۰ سال پس از سقوط امپراتوری روم غربی توسط ترکان عثمانی نابود شد.

با فروپاشی امپراتوری روم غربی در مناطق مختلف اروپا دولت‌های نوپا پدید آمدند که بخشی از آن خود را «امپراتوری مقدس روم» نامید. بخش بزرگی از سرزمین آلمان جزئی از «امپراتوری مقدس روم» بود و در سال ۱۳۵۶ بخشی از شاهزادگان آلمان که خود را «کورفورست» [4] می‌نامیدند، یعنی اشرافی که از حق گزینش پادشاه «امپراتوری مقدس روم» برخوردار بودند، توانستند با برخورداری از حق حاکمیت در مناطق قومی خویش دوباره به استقلال سیاسی محدودی دست یابند. به این ترتیب در حوزه «امپراتوری مقدس روم» پادشاه توسط شورائی از شاهزادگان دولت‌های محلی برگزیده می‌شد که بر آن اساس «پادشاهی انتخابی» جانشین «پادشاهی خونی» شد.

با آغاز سده‌های میانه هر چند پادشاه برگزیده «امپراتوری مقدس روم» کانون اصلی قدرت سیاسی آلمان بود، اما در عین حال از قدرت زیادی برخوردار نبود، زیرا امپراتور برای آن که بتواند سیاست دلخواه خویش را پیاده کند، باید با امیران و اشرافی که در مناطق

قومی خود از حاکمیت برخوردار بودند، نوعی ائتلاف می‌کرد، یعنی بدون برخورداری از پشتیبانی آن‌ها نمی‌توانست سیاست‌های خود را اجرائی کند.

با پیدایش رفرماسیون [5] که جنبشی دینی بود، «امپراتوری مقدس روم» نیز به «امپراتوری مقدس روم - ملت آلمان» بدل شد، یعنی این امپراتوری فقط از شاهزاده‌نشین‌ها و دولت‌های آلمانی‌تبار تشکیل شده بود. دیگر آن که چون بخشی از شاهزادگان خودمختار آلمان به مذهب پروتستان‌تیسم گرویدند، زمینه برای آغاز جنگ‌های مذهبی نخست در آلمان و سپس در اروپای غربی فراهم گشت که بیش از ۳۰ سال به درازا کشید. با این حال «امپراتوری مقدس روم - ملت آلمان» با ساختار سیاسی نو تا ۱۸۰۶ دوام داشت. در آن دوران چندین شاهزاده‌نشین در همکاری با هم نهادهای اداری مشترکی را برای قلمروئی بزرگ‌تر که آن را «حوزه امپراتوری» [6] می‌نامیدند، تشکیل دادند. با تحقق این نهادها زمینه برای تبدیل فدرالیسم سنتی به فدرالیسم سیاسی م‌درن در آلمان فراهم گشت. همچنین جنگ‌های ۳۰ ساله سبب شد تا اتحادیه‌های نظامی در این حوزه‌ها تحقق یابند که به تدریج سبب پیدایش مرزهای شناخته و پذیرفته شده این مناطق گشت. به عبارت دیگر، در نتیجه اصلاحات سیاسی در بطن «امپراتوری مقدس روم - ملت آلمان» سرزمین‌هایی که دارای مرزهای شناخته شده و حاکمیت سیاسی خودمختار بودند، به وجود آمدند و در نتیجه گذار از فدرالیسم سنتی به ساختارهای سیاسی فدرالیسم م‌درن را ممکن ساختند. همچنین حکومت‌های خودمختار فدرال در تنظیم و امضاء «قرارداد صلح وستفالی» [7] نقشی تعیین‌کننده داشتند. با این حال ۳ نهاد «امپراتور»، «سیستم قضائی» پیشین که بگرنج‌آفرین بود و همچنین «شورای امپراتوری» [8] از گذشته باقی ماندند که از این میان «شورای امپراتوری» برخلاف گذشته که هر از گاهی تشکیل می‌شد، به نشست‌های م‌دام شاهزادگان خودمختار بدل گشت که از حق تصمیم‌گیری برخوردار شده بود. این سنت با تحقق «مجلس ایالت‌ها» [9] در جمهوری فدرال آلمان تا کنون پا برجا مانده است.

یادآوری این نکته نیز ضروری است که پس از فروپاشی «امپراتوری مقدس روم - ملت آلمان» و اشغال آلمان توسط ناپلئون در سال ۱۸۰۶ نخست ۱۶ و پس از چندی ۳۶ شاهزاده‌نشین آلمان در «اتحادیه راین» [10] با هم متحد شدند. هدف اصلی این اتحادیه مربوط به حوزه دفاعی می‌شد، یعنی این شاهزاده‌نشینان متعهد شده بودند که هرگاه ناپلئون به مثابه امپراتور فرانسه به کمک نظامی نیاز داشته باشد، به ارتش فرانسه کمک کنند.

پس از شکست ناپلئون بناپارت در واترلو در سال ۱۸۱۵ از پیوستن «دولت‌های مستقل» آلمان، به هم «اتحادیه آلمان» [11] پایه‌گذاری شد که به نوعی ادامه منطقی و به روز شده «امپراتوری مقدس روم - ملت آلمان» بود. در رابطه با این اتحادیه پارلمانی به‌وجود آمد که آن را «مجلس فدرال» [12] و یا «مجلس شاهزادگان» [13] نامیدند. مکان این مجلس در شهر فرانکفورت آلمان از ایالت هسن [14] بود. این مجلس از نمایندگان شاهزاده‌نشینان و همچنین شهرهای آزاد که آن‌ها را «شهرهای هانزا» [15] می‌نامیدند، تشکیل می‌شد. البته نمایندگان این مجلس نه از سوی مردم، بلکه توسط شاهزادگان برگزیده می‌شدند و باید خواست‌های شاهزادگان خود را نمایندگی می‌کردند.

در همان زمان «مجلس فدرال» از حق وضع قوانین برای دولت فدرال برخوردار گشت و تصویب شد که قوانین «مجلس فدرال» برتر از قوانین «مجلس‌های ایالتی» است. به این ترتیب منافع جمعی برتر از منافع ایالتی گشت. با این حال دولت‌های ایالتی شاهزاده‌نشین هنوز از حق حاکمیت ملی برخوردار بودند و قوای اجرائی و قضائی اتحادیه آلمان نمی‌توانست در این حوزه‌ها دخالت کند. از سوی دیگر هیچ یک از ایالت‌ها از حق جدا شدن از اتحادیه آلمان برخوردار نبود، مگر آن که خواست جدائی آن ایالت در «مجلس فدرال» به اتفاق آراء تصویب می‌شد. از آنجا که در آن دوران دولت‌های کوچک آلمان از سوی همسایگان نیرومند خویش مدام تهدید می‌شدند، تمامی ساختار «اتحادیه آلمان» بر روی دفاع از تمامیت ارضی دولت‌های عضو متمرکز شده بود و به همین دلیل آن اتحادیه هنوز نمی‌توانست به یک دولت فدرال م‌درن تبدیل شود.

در دوران انقلاب سال‌های ۴۹-۱۸۴۸ «مجلس ملی فرانکفورت» کوشید «حکومت مرکزی موقتی» را تشکیل دهد. اما در آن دوران دولت‌های ایالتی شاهزاده‌نشین حاضر به پذیرفتن و اجرای مصوبات و فرمان‌های «حکومت مرکزی موقت» نبودند. طرح قانون اساسی که به تصویب «مجلس فدرال» در فرانکفورت رسید، برای آن که بتواند از پشتیبانی شاهزادگان ایالت‌ها برخوردار گردد، از یکسو دارای سویه‌های فدرالی و از سوی دیگر دارای گرایش‌های دولت یکپارچه بود. همچنین «حکومت مرکزی موقت» که به پیشنهاد «مجلس ملی فرانکفورت» از نمایندگان دولت‌های شاهزاده‌نشین تشکیل شد، فقط از حق مشاوره دادن به حکومت‌های ایالتی برخوردار بود.

پس از شکست انقلاب دمکراتیک سال‌های ۴۹-۱۸۴۸ که مارکس و انگلس نیز در آن شرکت داشتند، دولت پروس که به تدریج به یکی از نیرومندترین

قدرت‌های نظامی آن زمان تبدیل شده بود، توانست در ۱۸۶۶ در جنگ امپراتوری اتریش را شکست دهد و دولت اتریش را به پذیرش انحلال «اتحادیه آلمان» وادار سازد. بیسمارک که صدراعظم دولت پادشاهی پروس بود، در سال ۱۸۶۷ توانست به رهبری دولت پروس «اتحادیه شمال آلمان» را به وجود آورد که در آن تمامی ایالت‌های شاهزاده‌نشین آلمان که در شمال رودخانه ماین [16] قرار داشتند، عضو بودند. این اتحادیه دارای «مجلس ایالت‌ها» بود که از ۴۳ نماینده تشکیل می‌شد و ۱۷ تن از این نمایندگان باید از سوی ایالت پروس برگزیده می‌شدند. در کنار آن ایالت‌های عضو «اتحادیه شمال آلمان» «مجلس راییش»، یعنی «مجلس امپراتوری» را تشکیل دادند و این دو مجلس از حق قانون‌گذاری برخوردار گشتند.

پس از پیروزی ارتش «اتحادیه شمال آلمان» به رهبری پروس در جنگ با فرانسه و شکست ارتش فرانسه و اسارت ناپلئون دوم، در سال ۱۸۷۱ به دعوت بیسمارک همه نمایندگان شاهزاده‌نشینان آلمان در نشستی که در قصر ورسای تشکیل شد، شرکت کردند و شاهزاده‌نشینان جنوب آلمان که با هم «اتحادیه جنوب آلمان» را تشکیل داده بودند، رهبری پروس را پذیرفتند و همه با هم «امپراتوری آلمان» را تأسیس کردند و شاه پروس را به‌عنوان شاه امپراتوری برگزیدند. همچنین شهر برلین که تا آن زمان پایتخت پروس بود، به پایتخت «امپراتوری آلمان» بدل گشت. مجلس ملی را «رایش‌تاگ»، یعنی «مجلس امپراتوری» نامیدند و در کنار آن «مجلس ایالت‌ها» تشکیل شد. اما در آن دوران نقش «مجلس ایالت‌ها» از «مجلس راییش» بسیار مهم‌تر و تعیین‌کننده‌تر بود. دیگر آن که مالیات‌هایی که حکومت فدرال حق دریافت آن را داشت، برای تأمین هزینه‌اش کافی نبود و در نتیجه دولت‌های ایالتی باید بخشی از کمبود بودجه دولت مرکزی را تأمین می‌کردند. به این ترتیب در آغاز دولت مرکزی وابسته به دولت‌های ایالتی بود، اما با گذشت زمان به قدرت «مجلس راییش» و همچنین به قدرت صدراعظم دولت مرکزی افزوده شد و زمینه برای تحقق دولت فدرال مُدرن هموار گشت. این وضعیت کم و بیش تا پایان جنگ جهانی یکم که سبب فروپاشی امپراتوری سلطنتی آلمان و تحقق «جمهوری وایمار» [17] گشت، ادامه داشت.

ساختار دولت فدرالی که در دوران امپراتوری آلمان تحقق یافته بود، در جمهوری وایمار تقریباً دست‌نخورده باقی ماند. در دوران امپراتوری آلمان دولت امپراتوری از «دولت‌های عضو» [18] تشکیل می‌شد، اما در جمهوری آلمان «دولت‌های عضو» به «سرزمین‌های عضو» تبدیل شدند و به این ترتیب کوشیده شد از وزن ایالت‌ها در برابر

حکومت مرکزی کاسته شود. همچنین بنا بر قانون اساسی جدید دولت فدرال، یعنی حکومت مرکزی بخش عمده مالیات‌ها را دریافت می‌کرد و حکومت‌های ایالت‌ها از نقطه نظر مالی به حکومت مرکزی وابسته شدند. همچنین حوزه قانون‌گذاری حکومت مرکزی در مقایسه با حکومت‌های ایالتی بسیار بیشتر و گسترده‌تر گشت. دیگر آن که از دامنه مسئولیت «مجلس ایالت‌ها» به شدت کاسته شد. اما «مجلس ایالت‌ها» از حق «وتو» در برابر «مجلس فدرال» برخوردار بود و این مجلس هرگاه می‌توانست قوانین خود را با دو سوم آراء تصویب کند، «وتو» مصوبه «مجلس ایالت‌ها» بی‌اثر می‌شد.

در سال ۱۹۳۳ هیتلر که رهبر «حزب کارگری سوسیالیست‌های ملی آلمان» [19] بود، به قدرت سیاسی دست یافت. او که در مبارزات انتخاباتی دشمنی خود با دمکراسی را آشکار کرده بود، در نخستین گام مجلس فدرال را تعطیل و جز حزب خود، مابقی احزاب را منحل کرد و توانست خود را به «رهبر» بدون مناقشه آلمان بدل سازد. پس از آن نیز اعضای حزب او رهبری حکومت‌های ایالتی را به دست گرفتند و بنا بر قانونی که در سال ۱۹۳۴ تصویب شد، در آن انحلال «سازماندهی فدرال امپراتوری رایش» اعلان شد. همچنین بنا بر همان قانون تمامی حکومت‌های ایالتی باید بدون چون و چرا از فرامین صدراعظم امپراتوری، یعنی هیتلر تبعیت می‌کردند. به عبارت دیگر، در این دوران «دولت واحد تمرکزگرا» جانشین «دولت فدرال تمرکزگرایز» گشت. در عین حال رهبری نهادهای اداری آلمان به طور کامل در اختیار کادرهای «حزب کارگری سوسیالیست‌های ملی آلمان» قرار گرفت و دولت تمرکزگرا توانست واحدهای سیاسی آلمان را که به خاطر ساختار فدرالی قابل اصلاح نبودند، دگرگون کند. برای نمونه بخشی از سرزمین ایالت‌های نیدرساکسن [20] و شلسویک هولشتاین [21] ضمیمه شهر هامبورگ شدند که بنا بر ساختار فدرالی خود یک ایالت محسوب می‌شد.

با پایان جنگ جهانی دوم آلمان به ۴ منطقه تقسیم شد که هر یک از آنها در اشغال ارتش‌های روسیه شوروی، ایالات متحده آمریکا، بریتانیای کبیر و جمهوری فرانسه بود. در آغاز اداره این مناطق نیز در حوزه اختیار ارتش این کشورها قرار داشت. در کنفرانس یالتا که در سال ۱۹۴۵ تشکیل شد، درباره آینده آلمان تصویب شد که نظام سیاسی آینده آلمان باید آنچنان باشد که هیچ نیروی سیاسی نتواند به سود اغراض سیاسی خویش از انحصار قدرت حکومتی سواستفاده کند.

در سال ۱۹۴۶ در مناطقی که در اختیار ارتش‌های غربی بود، اجازه داده شد در محدوده «سرزمین‌های فدرال» نهادهای اداری ایجاد شوند.

به عبارت دیگر، پیش از آن که جمهوری فدرال آلمان غربی ایجاد شود، به فرمان دولت‌های اشغال‌گر در سه حوزه غربی این کشور نهادهای اداری ایالت‌های خودمختار به وجود آمدند. در سال ۱۹۴۸ در کنفرانسی که در لندن برگزار شد و نمایندگان دولت‌های ایالات متحده آمریکا، بریتانیای کبیر، فرانسه، هلند، بلژیک و لوکزامبورگ شرکت داشتند، تصویب شد که دولت آینده آلمان باید دولتی با ساختار فدرال باشد، زیرا از یکسو فدرالیسم در آلمان در چند سده گذشته در اشکال مختلف وجود داشت و از سوی دیگر دولت مرکزی در دولتی فدرال از اقتدار همه‌جانبه‌ای برخوردار نیست و در نتیجه نمی‌تواند با انحصار قدرت سیاسی در دستان خود به دولتی قدرقدرت و خطرناک بدل گردد. بر اساس این مصوبه در سال ۱۹۴۹ جمهوری فدرال آلمان در مناطق غربی این کشور تحقق یافت. طرح قانون اساسی دولت جدید باید مورد تأیید دولت‌های اشغال‌گر قرار می‌گرفت.

بنا بر بند ۱ از اصل ۲۰ قانون اساسی آلمان «جمهوری متحده آلمان دولتی دمکراتیک، فدرال و رفاه اجتماعی است.» جمهوری آلمان از دولت فدرال و همچنین دولت‌های ایالتی که از حاکمیت محدودی برخوردارند، تشکیل شده است. دولت‌های ایالتی در این کشور دارای وظایف ایالتی هستند و مجموعه دولت فدرال و دولت‌های ایالتی تمامیت کمی و کیفی جمهوری فدرال آلمان را تشکیل می‌دهند.

همچنین در بندهای ۲ و ۳ از اصل ۲۰ قانون اساسی آلمان سیستم سیاسی این دولت تعریف شده است که بر اساس بند ۲ «تمامی قدرت دولت ناشی از ملت است. ملت از طریق شرکت در انتخابات و با رأی خود این قدرت را به ارگان‌های جداگانه قانون‌گذاری، اجرائی و قضائی واگذار می‌کند» و بر اساس بند ۳ «قوه قانون‌گذاری از نظم متکی بر قانون اساسی و قوای مجریه و قضائیه از قانون پیروی می‌کنند.» دیگر آن که بنا بر بند ۳ از اصل ۷۹ قانون اساسی آلمان «اصلاح این قانون اساسی در مورد تقسیم فدراسیون به ایالت‌ها، همکاری اصولی ایالت‌ها در امر قانون‌گذاری و یا اصول اساسی مندرج در اصول ۱ و ۲۰ مجاز نخواهد بود.» به همین دلیل نیز در آلمان این اصل از قانون اساسی را «اصل جاودانه» [22] نامیده‌اند که بر اساس آن برخی از اصول قانون اساسی قابل تغییر نیستند. شبیه چنین اصلی را می‌توان در قانون اساسی برخی از کشورهای دیگر و همچنین در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز یافت. چکیده آن که تحقق دولت فدرال در آلمان غربی بنا بر خواست دولت‌های اشغال‌گر و برخی از همسایگان این دولت در قانون اساسی نوین گنجانده شد.

در تدوین قانون اساسی نوین برای آلمان غربی چند اصل در نظر گرفته شد که بر اساس آن ساختار سیاسی - اداری باید کاملاً تمرکززدا و هیرارشی آن از پائین به بالا می‌بود. دیگر آن که چون بخشی از ایالت پروس به لهستان افزوده شده و بخش دیگر آن در اشغال ارتش روسیه شوروی بود، تصمیم گرفته شد که ایالت پروس نمی‌باید دوباره بازسازی می‌شد و با پیوستن شرق و غرب آلمان به هم باید در مناطق بازمانده از پروس چند ایالت کوچک‌تر تشکیل می‌شدند.

در بخش شرقی آلمان که در اشغال روسیه شوروی بود، در سال ۱۹۴۹ جمهوری دمکراتیک آلمان به وجود آمد. بنا بر اصل یکم قانون اساسی جمهوری دمکراتیک آلمان این دولت از ایالت‌ها تشکیل می‌شد که حوزه اختیار اداری آن‌ها در مقایسه با ایالت‌های جمهوری وایمار بسیار کم‌تر بود. به عبارت دیگر در جمهوری دمکراتیک آلمان هر چند ساختار دولت فدرال پابرجا مانده بود، اما دولت مرکزی از اختیار و اقتدار بسیار بیش‌تری برخوردار گشته بود. در مقایسه این دو ساختار می‌توان گفت که هدف دولت فدرال در آلمان غربی جلوگیری از تحقق دولت مرکزی تمرکزگرا بود، در حالی که بنا بر قانون اساسی دولت دمکراتیک آلمان شرقی دولت فدرال می‌باید دولتی تمرکزگرا می‌بود. در آلمان شرقی ایالت‌ها دارای مجلسی بودند که آن را «اتاق ایالت‌ها» [23] می‌نامیدند. نمایندگان این مجلس از سوی مجلس‌های ایالتی برگزیده می‌شدند. اما از آنجا که در آلمان شرقی مبارزه انتخاباتی بین احزاب ممنوع بود و مردم باید همیشه فقط به لیست واحدی رأی می‌دادند که از پیش رهبران احزاب بر سر آن با هم توافق کرده بودند، در نتیجه انتخابات نمایندگان «اتاق ایالت‌ها» نیز به صورت بلوک انجام می‌گرفت. البته در این لیست اکثریت کاندیداها از «حزب متحده سوسیالیست آلمان» [24] بودند که در دوران استالین به اجبار از وحدت بخش شرقی «حزب کمونیست آلمان» [25] و «حزب سوسیال دمکرات آلمان» [26] تشکیل شده بود. به این ترتیب آشکار می‌شود که در آلمان شرقی برخلاف اتحاد جماهیر شوروی هر چند سیستم تک‌حزبی وجود نداشت، اما همه احزاب باید به ساز «حزب متحده سوسیالیست آلمان» مرقصیدند و با شرکت در لیست مشترک کاندیداها و انتخابات بلوک‌بندی شده به زندگی سیاسی خود ادامه می‌داند. چکیده آن که «حزب متحده سوسیالیست آلمان» هم‌چون حزب کمونیست در اتحاد جماهیر شوروی که همه اهرم‌های قدرت سیاسی را در دستان خود متمرکز کرده بود در «مجلس خلق» و مجلس‌های ایالتی حرف اول و آخر را می‌زد.

با این حال در سال ۱۹۵۲ با وضع قوانین جدید اداری ساختار فدرال

در آلمان شرقی به طور کامل از بین رفت و جای ایالت‌ها را «ناحیه‌ها» [271] گرفتند، یعنی سرزمین آلمان شرقی به ۱۴ ناحیه تقسیم شد. هر ناحیه‌ای دارای «مجلس ناحیه» بود، اما این مجلس‌ها بیشتر نقش نظارت بر ارگان‌های اجرائی را داشتند و بسیار محدود از حق قانون‌گذاری برخوردار بودند.

پس از فروپاشی آلمان شرقی در سال ۱۹۹۰ و پیوست این سرزمین به «جمهوری فدرال آلمان»، سرزمین آلمان شرقی به ۵ ایالت جدید تقسیم شد و در حال حاضر دولت فدرال آلمان از ۱۶ دولت ایالتی تشکیل شده است که ۳ شهر برلین، هامبورگ و برمن [281] از حقوق ایالتی برخوردارند.

یادآوری این نکته نیز ضروری است که با فروپاشی آلمان شرقی اقتصاد عقب‌مانده و دولتی آن دولت با کمک دولت آلمان غربی آگاهانه نابود شد، زیرا در آن زمان این توهم وجود داشت که با اتحاد دگرباره آلمان سرمایه‌داران آلمان و جهان در این منطقه سرمایه‌گذاری خواهند کرد و چندی بعد اقتصاد وابسته به بخش خصوصی در آلمان شرقی بسیار شکوفا خواهد شد. واقعیت آن است که مالیات‌دهندگان آلمان با پرداخت مالیات ویژه‌ای هزینه زیرساخت‌های بسیار م‌درن در ایالت‌های جدید را تأمین کردند، اما سرمایه‌گذاری در این بخش بسیار محدود بوده است و به همین دلیل بیش از ۵ میلیون از جمعیت آلمان شرقی برای یافتن کار و برخورداری از رفاه بیشتر به ایالت‌های ثروتمند آلمان غربی کوچ کردند. امروز در بسیاری از شهرهای آلمان شرقی خانه‌های آپارتمانی چند طبقه را باید ویران کنند، زیرا بسیاری از شهرها نیمی تا دو سوم جمعیت خود را از دست داده‌اند. در عوض در مناطق پیشرفته آلمان مردم با کمبود آپارتمان‌های مسکونی روبرویند و به همین دلیل اقشار پائینی جامعه باید گاهی تا ۵۰٪ از درآمد خود را برای کرایه خانه بپردازند. دیگر آن که در این مناطق و شهرها قیمت خانه و آپارتمان طی ۱۰ سال گذشته تقریباً ۲ برابر شده است.

از سوی دیگر با پیوستن آلمان شرقی به «جمهوری فدرال آلمان» ساختار سیاسی این کشور دچار دگرگونی شد، زیرا بازمانده حزب سوسیالیست متحده آلمان «حزب سوسیالیسم دمکراتیک» [291] را به وجود آورد و توانست به پارلمان راه یابد. در همین دوران در ایالت‌های غربی آلمان در اعتراض به سیاست‌های حکومت ائتلافی «حزب سوسیال دمکرات آلمان» و «حزب سبزها» [301] جنبشی از چپ‌های دمکرات، سوسیال دمکرات‌هایی که از حزب خود جدا شده بودند و همچنین سندیکالیست‌هایی که حاضر نبودند ضد رفرم‌های دولت رفاه حکومت ائتلافی را بپذیرند،

تشکیل شد که پس از چندی خود را «گزینه انتخاباتی کار و عدالت اجتماعی» [31] نامید. در سال ۲۰۰۵ «حزب سوسیالیسم دمکراتیک» که در شرق آلمان نیرومند بود و «گزینه انتخاباتی کار و عدالت اجتماعی» که در غرب آلمان کم‌توان بود، با هم متحد شدند و «حزب چپ» [32] را به‌وجود آوردند که در حال حاضر از پشتیبانی ۸ تا ۱۰٪ رای دهندگان برخوردار است. دیگر آن که با پیدایش حزب افراطی و دست راستی «گزینه برای آلمان» احزاب بزرگ کوچک شدند. در حال حاضر حزب محافظه‌کار «دمکرات‌های مسیحی آلمان» [33] از پشتیبانی کم‌تر از ۳۰٪ و «حزب سوسیال دمکرات آلمان» از کم‌تر از ۱۵٪ رای دهندگان برخوردارند. به همین دلیل نیز تشکیل دولت ائتلافی در آینده با دشواری زیاد ممکن خواهد شد.

با آن که دولت‌های اشغالگر خواهان تحقق دولت فدرال در آلمان بودند، اما نقش آن‌ها در تعیین ساختار دولت فدرال زیاد نبوده است. مضمون دولت فدرال آلمان غربی توسط نمایندگان احزاب سیاسی که پس از فروپاشی «رایش سوم» [34] توانستند فعالیت سیاسی خود را آغاز کنند، تدوین شد. در تدوین قانون اساسی نوین نمایندگان همه احزابی که تشکیل شده بودند، حتی «حزب کمونیست آلمان» شرکت داشتند. نمایندگان این احزاب با بررسی تاریخ فدرالیسم آلمان توانستند ساختار نوین دولت فدرال در آلمان را تدوین کنند که در آن دو اصل که نقشی اساسی در ساختار دولت فدرال بازی می‌کنند، مورد توجه ویژه قرار گرفتند که عبارتند از اصل تقسیم قدرت سیاسی بین دولت فدرال و دولت‌های ایالتی و همچنین اصل وابستگی دولت فدرال و دولت‌های ایالتی به هم در رابطه با تعیین نوع و سقف مالیات‌های دریافتی.

چکیده آن که بنا بر قانون اساسی آلمان وظایف دولتی میان دولت فدرال و دولت‌های ایالتی سرشکن شده است و هر یک از این دو پاره فقط می‌توانند در حوزه‌هایی که در قانون اساسی تدوین شده‌اند، وظایف خود را انجام دهند. همچنین در سیستم فدرال آلمان می‌توان با بررسی حقوق مشروع و حوزه‌های کارکردی دولت‌های ایالتی که در قانون اساسی تدوین شده‌اند، دریافت که این ایالت‌ها از خودمختاری و استقلال برخوردارند. به همین دلیل نیز هر ایالتی دارای قوای قانون‌گذار، اجرائی و قضائیه و نهادهای سیاسی ویژه خویش است. دیگر آن که بنا بر باور برخی از پژوهشگران پروژه فدرالیسم، ساختار دولت فدرال در آلمان یکی از بهترین و در عین حال بغرنج‌ترین ساختارهای فدرالیسم در جهان است. در رابطه با دولت فدرال در آرژانتین دیدیم که دولت فدرال (دولت مرکزی) از قدرت تمرکزگرایانه

زیادی برخوردار و در عوض حقوق حکومت‌های ایالتی بسیار محدود است. ویژگی فدرالیسم در آلمان آن است که حوزه کاری دولت فدرال (حکومت مرکزی) و حکومت‌های ایالتی در قانون اساسی بسیار شفاف تعیین و تفکیک شده است و به همین دلیل گسترش اختیارات یکی از این دو قانون قدرت نیازمند همکاری این دو قانون با هم است و هیچ‌یک از این دو قانون نمی‌تواند بدون موافقت قانون دیگر حوزه قدرت اجرائی خود را گسترش دهد. همین ساختار سبب شده است که دولت فدرال هر چند از اقتدار برخوردار است، اما قدرت تمرکزگرایانه آن بنا بر قانون اساسی محدود گشته و امکان سؤاستفاده از قدرت سیاسی بسیار کم است.

ادامه دارد

منوچهر صالحی

اوت ۲۰۱۹

msalehi@t-online.de

www.manouchehr-salehi.de

پا نوشت‌ها :

Germanische Produktionsweise [1]

Augustus [2]

Rhein [3]

Kurfürst [4]

Reformation [5]

Reichkreise [6]

Westfälische Friedensverträge [7]

Reichstag [8]

Bundesrat [9]

Rheinbund [10]

Deutscher Bund	[11]
Bundestag	[12]
Fürstentag	[13]
Hessen	[14]
Hansastadt	[15]
Main	[16]
Weimarer Republik	[17]
Gliedstaaten	[18]
(Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei (NSDAP	[19]
Niedersachsen	[20]
Schleswig-Holstein	[21]
Ewigkeitsklausel	[22]
Länderkammer	[23]
(Sozialistische Einheitspartei Deutschlands (SED	[24]
(Kommunistische Partei Deutschland (KPD	[25]
(Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD	[26]
Bezirke	[27]
Bremen	[28]
(Partei des demokratischen Sozialismus (PDS	[29]
Die Grünen	[30]
(Wahlalternative Arbeit und soziale Gerechtigkeit (WAsG	[31]
Die Linkspartei	[32]

(Christlich Demokratische Union Deutschlands (CDU [\[33\]](#)

Das 3. Reich [\[34\]](#)