

چرا با تشکیل دولت مرامی مخالفیم؟

آرش پارسى

جمهوری خواهان جانبدار تشکیل دولت لائیک نباید واکنش دولت جمهوری اسلامی بوده و تنها خواهان جدایی بنیاد دولت و بنیاد دین گردند، همچنان که پیشتر توضیح دادیم، دین تنها یکی از اندیشه‌ها برای توجیه استبداد دولت است و استبداد در ایران می‌تواند توسط هزاران مرام دیگر توجیه گردد، همچنان که پیش از انقلاب سال ۵۷ استبداد به وسیله مرام پادشاهی توجیه می‌گشت.

در سالگرد پیروزی انقلاب ۵۷ لزوم یافتن چرایی بازسازی استبداد پس از منحل گردیدن دولت مستبد پهلوی، برای یافتن راه حل پایان دادن به استبداد در ایران لازم به نظر می‌رسد. حقیقت این است که با پیروزی انقلاب، استبداد بر جای ماند و تنها توجیه ایدئولوژیک آن از پادشاهی به اسلامی تغییر یافت. برخی از نظریه پردازان و کنشگران سیاسی از جمله آقای بنی صدر برای حل مشکل در کشورهایی مانند ایران راه حل گسترش لائیسیته از جدایی بنیاد دولت و بنیاد دین، به جدایی بنیاد دولت و بنیاد تمام مرام‌ها و تشکیل دولت بر اساس حقوق ملی و حقوق شهروندی را پیش روی آزادی خواهان قرار داده‌اند. در این مقاله ضمن پرداختن به این راه حل قصد داریم به نقدهایی که آقای شیدان وثیق کنشگر چپ گرا و و جانبدار لائیسیته به این نظریه وارد کرده‌اند نیز پاسخ دهیم. پیش از پرداختن به نقد نظرات آقای وثیق، می‌باید نکته‌ای را توضیح دهیم:

در ایران، به این دلیل که هرگز دولت و حکومت به معنای کلاسیک آن وجود نداشته و همواره یک فرد مستبد (شاه یا ولی فقیه) تمام قدرت و اختیارات را در انحصار خویش داشته است، «دولت» و «حکومت» اهمیت چندانی نداشته‌اند که به معنای دقیق آن‌ها پرداخته شود، معنای این دو واژه در ایران کاملاً برخلاف معنای حقیقی خود و آنچه که در کشورهای دموکراتیک شناخته می‌شوند، جا افتاده و در حقیقت، به صورت عجیبی جا به جا گردیده‌اند! «دولت» ترجمه پارسى واژه «State» می‌باشد که در زبان انگلیسی، به مجموعه سازمان سیاسی یک کشور، شامل قوای سه گانه مقننه، مجریه و قضاییه و پلیس، مدارس دولتی

و... گفته می‌شود. «حکومت» نیز ترجمه پارسی واژه «Government» می‌باشد که در زبان انگلیسی، به «قوه مجریه» گفته می‌شود. در طول این مقاله، این دو واژه در معناهای حقیقی خود به کار خواهند رفت.

شیدان وثیق در این زمینه در کتاب خود می‌نویسد:

«لائسیته به معنای دولت غیرایدئولوژیک نیست. بعضی‌ها دولت لائیک را غیرایدئولوژیک می‌انگارند و در نتیجه موضوع جدایی در لائسیته را، علاوه بر دین، به همه‌ی ایدئولوژی‌ها بسط می‌دهند. اما واقعیت این است که دولت حتی اگر لائیک باشد فکر می‌کند، صاحب نظری است و در نتیجه نمی‌تواند متأثر از ایدئولوژی‌های موجود نباشد. آیا دولت‌های لائیک کنونی در غرب لیبرالی نیستند؟ و آیا لیبرالیسم یا اکونومیسم و یا ناسیونالیسم گونه‌ای ایدئولوژی نیستند؟ تأکید کنیم که موضوع لائسیته، چه در تکوین تاریخی‌اش و چه امروزه با پرسش‌های جدیدی که در برابرش قرار دارد، همواره عبارت بوده است از جدایی قدرت سیاسی از دین و نه از چیزهای دیگری چون ایدئولوژی و...» (۱)

اگر قانون سال ۱۹۰۵ فرانسه را مبنا قرار دهیم، نظر آقای وثیق مبنی بر اینکه لائسیته، تنها به جدایی بنیاد دین و بنیاد دولت محدود می‌گردد درست است، اما قانون لائسیته نیز مانند دیگر قوانین، یک قرارداد اجتماعی بوده و امری مقدس، خالی از کم و کاستی و غیر قابل تغییر نیست و می‌توان در جهت پاسخگویی به نیازهای روز و در راستای کامل‌تر نمودن آن تلاش نمود. برای مثال چهره‌هایی مانند آقای بنی صدر و خود آقای وثیق که خواهان تشکیل دولت لائیک هستند معتقدند که اصل سوم لائسیته مبنی بر عدم تبعیض دولت میان شهروندان به لحاظ عقاید مذهبی، باید به عدم تبعیض به لحاظ جنسیتی، قومیتی و... و برابری حقوقی تمام شهروندان گسترش یابد. (۲)، (۳)

برای آغاز بحث، به صورت خلاصه تعریفی از حقوق ذاتی انسان، حقوق شهروندی، حقوق ملی، زور، استبداد، ایدئولوژی و مرام ارائه می‌نمایم:

- حقوق ذاتی، حقوقی هستند که ناشی از طبیعت انسان است. انسان ذاتاً ارزشمند است و کرامت دارد و به صرف انسان بودنش دارای آن حقوق است و حیات طبیعی و سالم وی در گروهی بکارگیری آنهاست. این حقوق از راه تصویب قوانین پدید نیامده بلکه تصویب قوانین باید

مطابق با آن باشند. بعنوان مثال حق خودانگيختگی حیات که دو حق استقلال و آزادی ترجمان آن هستند.

- حقوق شهروندی ترکیبی از حقوق ذاتی انسان بعلاوه حقوق سیاسی، حقوق اقتصادی، حقوق اجتماعی و حقوق فرهنگی اوست.

- حقوق ملی حقوقی هستند که حیات یک ملت در گرو بکارگیری آنهاست، مانند حق مشارکت آزادانه شهروندان در مدیریت کشور بدون مداخله بیگانگان، حق شهروندان بر میهن خویش و خاک، آسمان، قلمرو دریایی و منابع آن، حق شهروندان در داشتن فرهنگ ملی و فرهنگ محلی (= زبان، گویش، پوشش، رسوم و... گوناگون)، حق شهروندان در زیستن در صلح و مشارکت در اداره جهان و داشتن محیط زیست سالم در کشور و عرصه جهانی، حق دفاع از شهروندان کشور در دیگر کشورها در صورت تجاوز به حقوق آنها و حق دفاع از حقوق ملی شهروندان کشور در عرصه جهانی.

- زور در معنایی که در زبان پارسی بیشترین کاربرد را دارد، همان توانایی است که در نتیجه برقراری رابطه سلطه گر و زیر سلطه، از حالت سازنده خود خارج و به حالت تخریبی در آمده است. زور نقطه مقابل حقوقی چون استقلال و آزادی است، به میزانی که زور از میان برخیزد، جا برای بکارگیری حقوق باز می شود و محو کامل زور با حقوق مطلق برابر خواهد بود. زور از خود هستی مستقلی نداشته و محتاج برقرار بودن رابطه سلطه گر و زیر سلطه است و با برهم خوردن این رابطه، به حالت طبیعی خود یعنی نیروی سازنده یا همان توانایی باز خواهد گشت.

- استبداد به معنای بکارگیری زور توسط دولتهاست، مانند رابطه نابرابر دولت و ملت یا رابطه نابرابر میان دو یا چند دولت در عرصه جهانی.

- واژه ایدئولوژی ریشه‌ای یونانی دارد که در اینجا به معنای مجموعه‌ای از باورها، ایده‌ها و نظرات بکار می‌بریم که رسیدن به خواسته‌هایی مشخص را از راه بکارگیری زور نیز موجه می‌داند و بنا براین منشا توجیه اعمال زور توسط فرد، گروه، حزب و دولت قرار می‌گیرد، مانند دین، کمونیسم، لیبرالیسم و... ایدئولوژی می‌تواند فرد، گروه یا حزبی را وادارد که برای پیاده نمودن ایده‌های خود در سطح کشور، اقدام به قبضه نمودن دولت نموده و اهداف از پیش تعیین شده‌ای را بعنوان توجیه استبداد دولت قرار دهد. در طول این سرفصل

ایدئولوژی به معنای اندیشه‌ای که بکارگیری زور را توجیه می‌نماید بکار خواهد رفت.

- واژه «مرام» در زبان پارسی، در چهار معنای خود، بیشترین کاربرد را دارد:

۱- ایدئولوژی‌های دینی و غیر دینی.

۲- گزینش گرایش خاصی از ایدئولوژی‌های دینی و غیر دینی از جمله گرایش‌های گوناگون در دانش، فلسفه و سیاست، گزینش گرایش‌های گوناگون حزبی، ادبی و... مانند شاخه‌های شیعه و سنی در اسلام.

۳- به معنی ارزش داشتن، چنانکه گفته می‌شود فلانی آدمی با مرام و دیگری، آدم بی‌مرامی است. در این معنا مرام، ارزش مثبت است و به عنوان مثال گفته می‌شود مرام طرف عاشقی است.

۴- مطلوب، دلخواه و مراد، چنانکه گوئیم: «امید که ایام بر وفق مرام (= بر وفق مراد) باشد» که البته این معنی مورد بحث ما نیست.

دولتی که از موضع بالا با جامعه برخورد می‌نماید، مستبد بوده و ایدئولوژی خود را بعنوان توجیه استبداد بکار می‌برد. البته برخی‌ها ایدئولوژی را با خود استبداد اشتباه می‌گیرند و از این رو مثلا مشکل ایران را تنها در اسلامی بودن دولت خلاصه می‌نمایند، در حالی که جمهوری اسلامی، دین اسلام را تنها بعنوان توجیه استبداد خود بکار می‌برد و خواسته آزادی خواهان، از جمله محو اصل استبداد است، نه صرفا تغییر اندیشه توجیه آن.

ما بر روی جدایی بنیاد دولت و بنیاد مرام‌ها در معناهای اول (=ایدئولوژی‌های دینی و غیر دینی) و دوم (=گرایش‌هایی گوناگون از ایدئولوژی‌های دینی و غیر دینی) تاکید داریم که هر دو دسته در صورت دولتی شدن، به بهانه پیاده نمودن اهداف و ایده‌های فردی و گروهی خاص در کشور، بکار بردن زور (=ایجاد رابطه سلطه گر و زیر سلطه) را توجیه می‌نمایند و از سوی دیگر چون دولت بدون ارزش ممکن نیست و دولت نمی‌تواند بر پایه «هیچ» تشکیل گردد و همواره باید از ارزشها دفاع نماید، بر روی مرامی بودن دولت در معنای سوم آن (=دارای ارزش بودن) تاکید نموده و بر این باوریم که مرام یا ارزش دولت می‌باید تنها به حقوق ملی و حقوق شهروندی محدود باشد. تفاوت اساسی حقوق ملی و حقوق شهروندی با ایدئولوژی این است که این دو درست برخلاف ایدئولوژی که توجیه گر بکارگیری زور است، محدود کننده

آن هستند. به بیانی ساده‌تر، در نوشتن قانون اساسی و تشکیل دولت، می‌باید تنها حقوق ملی و حقوق شهروندی مبنا قرار گیرد، نه ایدئولوژی‌های فردی، گروهی و حزبی.

اینکه یک مرام (=ایدئولوژی)، حقوق شهروندی را به رسمیت بشناسد، سبب نمی‌گردد که ما حقوق شهروندی را متعلق به آن مرام بدانیم. حقوق شهروندی مستقل از هر مرامی است و دولت برای به رسمیت شناختن آن، هیچ نیازی به مرامی بودن ندارد. بنا برین، برخلاف نظر آقای وثیق، دولت جدا از بنیاد مرام‌ها، هرگز به معنای امر ناممکن «تهی بودن دولت از اندیشه» نیست، بلکه به معنای تهی بودن دولت از مرام و اندیشه‌های فرد یا گروهی خاص از شهروندان کشور و دارا بودن اندیشه و ارزش حقوق ملی و حقوق شهروندی تمام شهروندان است.

چرا با تشکیل دولت مرامی مخالفیم؟

یک دولت مرامی (=ایدئولوژیک) یک سری باورهای عموماً ثابت و اهداف فردی، گروهی و حزبی را از پیش، مبنای اداره کشور و جزئی از هویت ملی قرار می‌دهد، بنا براین عرصه بر شهروندان برای تعیین سیاست‌ها برای اداره کشور تنگ می‌گردد. مرام دولتی، یا به جای اراده شهروندان می‌نشیند یا در بهترین حالت، اراده شهروندان در تعیین نوع اداره کشور را مشروط می‌سازد. از سوی دیگر دولت می‌تواند رسیدن به این اهداف از پیش تعیین شده را بهانه‌ای برای توجیه استبداد خود قرار دهد. بنا براین، دولت مرامی دولتی کم و بیش مستبد است.

اکنون در ایران بر مبنای مرام اسلام، دولت تشکیل گردیده که به یک استبداد فاجعه بار انجامیده است، پیش از انقلاب سال ۱۳۵۷ نیز بر مبنای مرام پادشاهی در ایران دولت مستبد تشکیل گردیده بود که البته جدای از بنیاد دین نیز نبود. از دیگر نمونه‌های شاخص مرام‌های دولتی، می‌توان به «نازیسم» در آلمان، «کمونیسم» در شوروی سابق و دولت کنونی کره شمالی اشاره نمود. تاکنون تعدادی از مرام‌ها به مرام (=ایدئولوژی) دولتی بدل گردیده‌اند، مرام‌های دیگری نیز هستند که تاکنون به مرام دولتی بدل نگردیدند اما این قابلیت را دارا هستند، مانند نیهیلیسم و بودیسم.

بنا براین، نتیجه می‌گیریم که تنها جدایی بنیاد دولت و بنیاد دین برای اجتناب از تشکیل دولت استبدادی کافی نیست و بنیاد دولت علاوه بر بنیاد دین، می‌باید از بنیاد سایر مرام‌ها نیز جدا باشد.

شهروندان می‌توانند بنا بر مرام‌هایی که دارند، حزب تشکیل داده و

این احزاب به شرط پذیرش اصول مورد توافق شهروندان و مندرج در قانون اساسی (=حقوق ملی و حقوق شهروندی مانند استقلال کشور و حفظ مرزهای جغرافیایی، تضمین استقلال و آزادی تمام شهروندان کشور و...) به فعالیت پرداخته و بنا بر مرام‌هایشان به جامعه برنامه‌هایی ارائه داده و در صورت تصویب گردیدن هر کدام از برنامه‌ها توسط شهروندان، بدون نقض نمودن اصول قانون اساسی و در یک دوره زمانی تعیین شده، مدیریت اجرایی آن برنامه‌ها را در کشور بر عهده گیرند. بدین سان دولت هیچ پیش فرضی برای مدیریت کشور به جز حقوق شهروندی و حقوق ملی نخواهد داشت و شهروندان برنامه‌ها را برای مدیریت کشور در قالب تعیین حکومت (قوه مجریه)، مجلس و سایر بنیادهایی که با رای دوره‌ای شهروندان تعیین می‌گردند، انتخاب می‌نمایند. شهروندان یک کشور دارای مرام‌های گوناگون و متضاد هستند و منصفانه نیست که دولت از میان آن‌ها، مرامی را انتخاب و مبنای مدیریت کشور و توجیه اقدامات خود قرار دهد، زیرا از یک سو کشور متعلق به تمام شهروندان با مرام‌های گوناگون است و باید مطابق با میل و نیازهای دوره‌ای آن‌ها اداره گردد و از دیگر سو نباید مرام‌های شهروندان بهانه بکار بردن زور توسط دولت قرار گیرد. حقوق ملی و حقوق شهروندی که اندیشه راهنمای دولت لائیک خواهند بود، اولاً اموری عمومی هستند زیرا تمام شهروندان با مرام‌های گوناگون خواهان تامین حقوق خویش هستند، دوماً نه تنها منبع توجیه گر استبداد دولت نیستند بلکه محدود کننده آن نیز هستند.

ارتباط جدایی بنیاد دولت و بنیاد مرام‌ها با «لائسیته»:

۱ - علت مخالفت ما با دولت دینی، دشمنی با دین نیست، بلکه دلایل زیر است:

- زمانی که دولتی اعلام دینی بودن می‌نماید، در حقیقت دین را بهانه‌ای برای توجیه استبداد خود قرار می‌دهد و بدین سان هم دولت و هم آن دین به فساد کشیده شده و حقوق شهروندی و حقوق ملی را از شهروندان سلب می‌نمایند.

- نباید با تعیین یک سری پیش فرض‌های اعتقادی که مورد توافق تمام شهروندان نیز نیستند، انتخاب شهروندان را از میان برده یا محدود و مشروط ساخت.

- نیازهای جامعه در حال تغییر هستند و نباید یک سری پیش فرض‌های ثابت را مبنای مدیریت کشور قرار داد.

این سه مسئله شامل نه تنها دولت دینی، بلکه تمام دولت‌های مرامی می‌گردند. دین تنها مرامی نیست که تاکنون تبدیل به اندیشه دولت گردیده و استبداد آن را توجیه نموده است. نقد ما به تمام دولت‌های مرامی این است که بجای حقوق ملی و حقوق شهروندی، یک یا چند مرام را مبنای اداره کشور قرار داده و به وسیله آنها نقض حقوق ملی و حقوق شهروندی را توجیه می‌نمایند، بنا براین می‌گوییم که بنیاد دولت لائیک باید نه تنها از بنیاد دین، بلکه از بنیاد تمام مرام‌ها جدا باشد.

۲- دولت لائیک اجازه ندارد، مرام‌هایی را بعنوان دین تعریف نماید تا خود را تنها از آنها جدا سازد. تعریف نمودن مرام‌هایی بعنوان دین توسط دولت لائیک، مثلاً با این معیار که مبلغان نشان مدعی‌اند: «مرامشان از آسمان آمده یا متعلق به هزاران سال پیش است»، دارای ایرادهای زیر است:

- تعریف نمودن و نوعی رسمیت بخشیدن به دین توسط دولت و نقض اصل «جدایی بنیاد دین و بنیاد دولت» است.

- دست دولت را باز می‌گذارد تا مرام‌های مورد پسند خود را بعنوان دین به رسمیت شناخته و آنها را آزاد اعلام نماید و مرام‌هایی که مورد پسندش نیست را فرقه اعلام نموده و با پیروان آنها برخورد نماید. بعنوان مثال دولت فرانسه مرام سایننتولوژی (Scientology) را بعنوان دین به رسمیت نشناخته و آن را «فرقه‌ای خطرناک» عنوان کرده، در حالی که در برخی کشورها مانند آمریکا و اسپانیا، دولت همین مرام را دین تشخیص داده و آن را آزاد اعلام نموده است (۴).

- اگر بخواهیم بنا بر پیشنهاد برخی طرفداران دولت لائیک، اصل سوم لائیسیته مبنی بر «عدم تبعیض دولت میان شهروندان به لحاظ دینی» را به «عدم تبعیض به لحاظ جنسیتی، قومیتی، ملیتی و...» و برابری حقوقی تمام شهروندان گسترش دهیم که آقای وثیق نیز با آن همداستان است (۵)، آنگاه دولت حق نخواهد داشت تعدادی از مرام‌های موجود در جامعه را به عنوان دین تعریف نموده و بنیاد آنها را از بنیاد خود جدا سازد اما در مورد سایر مرام‌ها سکوت نماید، زیرا در این صورت دولت میان شهروندان به دلیل عقیده داشتن به مرام‌های گوناگون تبعیض قائل گردیده است.

دولت این صلاحیت را ندارد که به تفسیر مرام‌ها پرداخته و منشاء زمینی یا آسمانی برای آنها تعیین نماید. دولت وظیفه‌ای جز تامین

حقوق شهروندی و حقوق ملی شهروندان ندارد و شهروندان باید در مورد منشاء آسمانی داشتن یا نداشتن مرامها داوری نمایند، دولت لائیک اجازه ندارد در این مورد یک تصمیم رسمی بگیرد.

اگر ما جدایی بنیاد دولت و بنیاد مرامها را لازم ارزیابی نمایم، آنگاه با این منطق همداستان خواهیم گشت که اینکه یک قانون لائیسیته برای جدایی بنیاد دولت و بنیاد ادیان و قانونی جداگانه در مورد جدایی بنیاد دولت و بنیاد مرامهای غیر دینی داشته باشیم، اولاً توجیه عقلانی ندارد، دوماً، لازمه چنین امری تعیین معیارهایی برای تشخیص دینی یا غیر دینی بودن مرامها توسط دولت است و این کار از جمله برخلاف اصل «جدایی بنیاد دولت و بنیاد دین» و اصل «عدم تبعیض دولت میان شهروندان» در لائیسیته است. همچنان که پیشتر گفتیم، برخی معتقدان به تشکیل دولت لائیک بر این باورند که اصل سوم لائیسیته (=عدم تبعیض دولت میان شهروندان به لحاظ دینی) باید به تبعیض زدایی در تمام عرصهها گسترش یابد، نه اینکه با یک موازی کاری غیر موجه، قانون یا قوانین جداگانه‌ای در این زمینهها تصویب گردد.

گسترش جدایی بنیاد دولت از بنیاد دین به بنیاد تمام مرامها، هرگز موجب کمرنگ گردیدن موضوع جدایی بنیاد دولت و بنیاد دین یا تحریف آن نخواهد گردید، همچنان که این گفته درست شیدان وثیق در مقاله‌ای با عنوان «در برابر تعصبگرایی دینی همواره از آزادی و لائیسیته دفاع کنیم!» (۶) در مورد اصل سوم لائیسیته که در لائیسیته فرانسوی، تنها به عدم تبعیض دولت میان شهروندان به لحاظ دینی محدود است، سبب کمرنگ گردیدن یا تحریف آن نمی‌گردد:

«سوم، عدم تبعیض به ویژه تبعیض دینی و نه تنها دینی بلکه همچنین جنسیتی، قومی، ملیتی و غیره. برابری حقوقی شهروندان، به ویژه برابری زن و مرد، صرف نظر از اعتقادات مذهبی یا غیر مذهبی و تفاوتها میان افراد.»

جمهوری خواهان جانبدار تشکیل دولت لائیک نباید واکنش دولت جمهوری اسلامی بوده و تنها خواهان جدایی بنیاد دولت و بنیاد دین گردند، همچنان که پیشتر توضیح دادیم، دین تنها یکی از اندیشهها برای توجیه استبداد دولت است و استبداد در ایران می‌تواند توسط هزاران مرام دیگر توجیه گردد، همچنان که پیش از انقلاب سال ۵۷ استبداد به وسیله مرام پادشاهی توجیه می‌گشت. اگر کنشگران سیاسی پیش از انقلاب بجای اینکه واکنش دولت محمدرضا پهلوی و خواهان تغییر اندیشه توجیه استبداد دولت از پادشاهی به اسلامی گردند، حقیقتاً کنشگر

بوده و با مطالعه و کسب آگاهی‌های لازم، هدف خویش را جدایی بنیاد دولت از بنیاد پادشاهی و سایر مرام‌ها و تشکیل جمهوری ایران و نوشته شدن قانون اساسی صرفاً بر اساس حقوق ملی و حقوق شهروندی قرار می‌دادند و با تکرار و تبلیغ دائمی، آن را تبدیل به خواسته‌های عمومی و هدف انقلاب می‌نمودند، اکنون یکی از آزادترین کشورهای جهان را داشتیم و دچار فاجعه‌ای به نام جمهوری اسلامی نبودیم. هدف باید حذف استبداد باشد نه تغییر اندیشه توجیه آن. با جدا گردیدن دولت از مرام‌های توجیه‌گر کاربرد زور و مینا قرار گرفتن حقوق شهروندی و حقوق ملی در تشکیل دولت، بکار بردن زور توسط دولت جز در برابر متجاوزین به حقوق ملی و حقوق شهروندی ناممکن می‌گردد، البته بکار بردن زور در برابر این متجاوزین، باید طبق قوانین و در کمترین حد برای بازداشت آن‌ها از ادامه تجاوز باشد.

از آنچه که در بالا آمد نتیجه می‌گیریم که از آنجا که ادیان، تنها مرام‌هایی نیستند که به عنوان توجیه استبداد دولت بکار رفته و شریک یا جایگزین اراده شهروندان در مدیریت کشور می‌گردند، بنیاد دولت لائیک می‌باید از بنیاد تمام مرام‌های دینی و غیر دینی جدا بوده و وظیفه‌اش صرفاً تامین حقوق ملی و حقوق شهروندی از جمله حفظ تمامیت ارضی و استقلال کشور، تبعیض زدایی از شهروندان و تامین استقلال و آزادی کامل آن‌ها، فارغ از جنسیت، مذهب، نژاد، اصل و نسب، زبان و گویش و مواردی از این دست باشد. افراد و گروه‌ها به جای اینکه مرام خود را مبنای تشکیل دولت قرار دهند و آن‌ها را به عنوان بخشی از «هویت ملی» به دیگر شهروندان تحمیل نمایند، می‌توانند در قالب احزاب، برای مشارکت نمودن در مدیریت کشور در یک دوره زمانی تعیین شده، برنامه‌های خود را برای تصویب توسط شهروندان ارائه نمایند. به تعبیری دیگر، شهروندان نباید مرام‌های خود را با استفاده از «زور» و به صورت مصنوعی، به عنوان بخشی از هویت ملی و پیش فرض مدیریت کشور به دیگر شهروندان تحمیل نمایند، آن‌ها می‌توانند در قالب احزاب، برای مشارکت دوره‌ای در مدیریت کشور و البته با اختیاراتی مشخص و مشروط بر نقض نمودن مواردی چون لائیک بودن دولت و حقوق ملی و حقوق شهروندی، از شهروندان کشور اجازه (=رای) بگیرند. ما بر جدایی و انفکاک کامل بنیاد دولت از بنیاد ادیان و دیگر مرام‌ها تاکید می‌ورزیم.

در پایان، با توجه به این سخن خواجه شیراز که «عیب می جمله چو گفتمی هنرش نیز بگو»، به این نکته نیز اشاره می‌نماییم که نقدهای ما هرگز به معنای نادیده گرفتن کوشش‌های مثبت و قابل تقدیر جوامع

مغرب زمین برای استقرار دموکراسی، حقوق بشر، انجام سکولاریزاسیون و... و همچنین خلق لائیسیته در فرانسه نیست. کوششهای آقای وثیق نیز در جهت شناساندن لائیسیته به جامعه ایران و نقد تفسیرهای آشفته و ناروای برخی نظریه پردازان ایرانی در مورد لائیسیته و سکولاریسم (=سکولاریزاسیون)، بسیار بجا و قابل تقدیر است و امیدواریم که این کوششها ادامه یابند. همچنین امیدواریم که این مقاله آغازی بر گفتگوهای بیشتر چهره‌های جمهوری خواه و جانبدار لائیسیته در این زمینه و تلاشی مضاعف برای وارد نمودن لائیسیته به گفتمان سیاسی کشور باشد. متأسفانه جامعه سیاسی ما در این زمینه دچار فقر و سردرگمی شدیدی است!

مشارکت نمودن دولت در سکولاریزاسیون بدون لائیک گردیدن آن، به تنهایی برای داشتن یک دموکراسی کامل و دولتی حقوقمدار، بدون اعمال تبعیض و متعلق به تمام شهروندان کافی نیست، همچنان که به عنوان مثال در کشور انگلستان با وجود دموکراسی قابل تقدیر و آزادی عقیده و وجدانی که دارد، اما دولت، دین مسیحیت را به رسمیت می‌شناسد و کلیسای آنگلیکن دارای نمایندگان در مجلس اعیان این کشور است و...، صرف همین موارد، نوعی اعمال تبعیض در حق شهروندان غیر مسیحی و غیر پروتستان انگلستان است. همچنان که با وجود اینکه مرام سلطنت در این کشور تشریفات است اما صرف اینکه در انگلستان حتما باید عضو یک خانواده خاص بود تا به شکل نمادین تاج بر سر نهاد و داشتن چنین جایگاهی برای دیگر شهروندان این کشور یک رویاست، نوعی اعمال تبعیض دولتی است. شرط لازم برای شرکت تمام شهروندان در مدیریت کشور، لائیک بودن دولت است، به گونه‌ای که حتی یک شهروند بی‌خدا یا شیطان پرست نیز بدون اینکه مشکلی پیش آید، بتواند در این مدیریت مشارکت نماید و حتی به مقام‌هایی چون ریاست جمهوری برسد.

پیش نیازهای تشکیل دولت لائیک در ایران، کم گردیدن نقش بنیاد مذهب در عرصه‌های گوناگون اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و... و تخصصی گردیدن هر یک از این عرصه‌ها و همچنین انطباق یافتن باور عمومی مردم از دین اسلام و مذهب شیعه (بعنوان دین و مذهب اکثریت شهروندان ایران در حال حاضر) با شرایط زمانه و حقوق شهروندی است، به تعبیری دیگر، سکولاریزاسیون دینی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی. اگر چه باید در جهت سکولار گردیدن بنیاد دین در ایران نیز تلاش نمود، اما به نظر نمی‌رسد که ساختار استبدادی این بنیاد تا زمانی که دولت و قوه قهریه نامحدود و غیر پاسخگو را در اختیار دارد، حاضر گردد که خود

را با سکولاریزاسیون جامعه همراه سازد. بنیاد دین در ایران احتمالاً پس از شکل دولت لائیک و از دست دادن قدرت و ابزار سرکوب، برای ادامه بقا در جامعه، ناچار خواهد شد همانند کلیسای کاتولیک فرانسه، خود را با سکولاریزاسیون جامعه همراه سازد. بار دیگر تاکید می‌نماییم که در ایران باید همزمان برای سکولاریزاسیون دینی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و تشکیل دولت لائیک تلاش نماییم.

arash.parsei@gmail.com

برگرفته از تارنمای □□□□□□-□□□□□□

پی‌نوشته‌ها:

۱. شیدان وثیق، کتاب «لائیسیته چیست؟»، صفحه ۲۰
۲. ابوالحسن بن‌صدر: در باره «لائیسیته»؛ ارایه شده به فستیوال صلح و جنگ در سال ۲۰۰۷
<http://www.banisadr.com/fr/Articles/html/ass685.html>
۳. در برابر تعصب‌گرایی دینی همواره از آزادی و لائیسیته دفاع کنیم! شیدان وثیق
http://www.rangin-kaman.org/v1/index.php?option=com_content&view=article&id=9083
۴. <http://www.france24.com/en/20131016-french-scientologists-lose-appeal-fraud-conviction/>
۵. رفرنس شماره ۳۰
۶. همان.

اعدام، آموزش و “ولگاریزاسیون” خشونت است

فرهنگ قاسمی

وطفیفه ما این است که افکار عمومی ایران را متقاعد سازیم که مجازات اعدام اثری بر روی کاهش بزهکاری آن ندارد یک قانون عقب افتاده ای بیش نیست. در یک جامعه مدرن انسان محور و حقوق اولیه و طبیعی او بالا ترین ارزش و منزلت را دارد حق حیات در مرتبه اول این حقوق قرار دارد و باید بی هیچ بهانه ای این حق توسط حاکمیت و



جامعه محترم شمرده شوند.

اظهار نظر درباره مسائل اجتماعی به ویژه مسئله با اهمیت لغو حکم اعدام نمی‌تواند و نباید بدون کنشگری فعال و بیان دیدگاه‌های سیاسی انجام پذیرفت، چرا که دفاع از حقوق انسانی موقعی ارزش پیدا می‌کند که به همراه ارائه راه حل و چشم‌انداز روشن سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و اخلاقی و اقتصادی از یک سو و عمل‌گرائی از سوی دیگر نیز باشد.

بنابراین از حاضرین در این نشست اجازه می‌خواهم برخی از مشخصات جامعه‌ای که من خواهان آن در میهنمان هستم را در ابتدای سخنانم بیان کنم. من طرفدار گذار از جمهوری اسلامی می‌باشم و اعتقاد به برقراری یک جامعه سوسیال دموکرات، لائیک و طرفدار جدایی دین و دولت و مدافع رفع هرگونه تبعیض در همه عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، قومی، زبانی، دینی و مذهبی دارم. در جهت رعایت همه آزادی‌های فردی و اجتماعی و حاکمیت ملت و حفظ تمامیت ارضی کشور و با

احترام به منشور جهانی حقوق بشر فعالیت می‌کنم. از این مقدمه که بگذریم وظیفه خود می‌دانم از برگزارکنندگان این نشست سپاسگزاری کنم. از اظهارات خانم‌ها و آقایانی که در زمینه لغو حکم اعدام مطلب ارائه دادند به سهم خود استفاده کردم و با تمام علاقه‌ای به بیانات دیگر سخن‌گویان گوش فرا خواهم داد.

ترویج و توده‌ای کردن خشونت

همان‌طور که ملاحظه فرموده‌اید موضوع سخنرانی بنده "اعدام، آموزش و "ولگاریزاسیون" خشونت است" پس لزوم پیدا می‌کنند چند کلامی در مورد "ولگاریزاسیون" و خشونت صحبت کنم.

در مورد استفاده از کلمه لاتین "ولگاریزاسیون" بسیار تردید داشتم اما متأسفانه کلمه دیگری پیدا نکردم که به اندازه کافی پاسخ‌گوی اثرات شرایطی باشد که با اعدام‌های متداول توسط جمهوری اسلامی در جامعه ما صورت می‌گیرد.

در فرهنگ فرانسه به فارسی اثر بروخیم فعل vulgariser به عمومیت دادن و رواج دادن و صفت آن، واژه vulgaire به معنای عامیانه، عوامانه و معمولی ترجمه شده است.

"Vulgarisation" به مفهوم ترویج و اشاعه دادن رفتار و کرداری در جامعه و در اختیار توده مردم قرار دادن آن است.

خشونت از نظر لغوی به معنای درشتی، ناهمواری، تندخویی، بی رحمی است (دهخدا). خشونت حالتی از رفتار و کردار است که فرد یا گروه رسمی یا غیر رسمی، به زور و اجبار به دیگران تحمیل می‌کند. هرگونه کردار و رفتاری که با هدف وارد نمودن آسیب به دیگران صورت گیرد رفتار خشونت‌آمیز خوانده می‌شود. رفتار خشونت‌آمیز می‌تواند در سطح آگاهانه یا ناآگاهانه صورت گیرد خشونت می‌تواند مشروعیت خود را از یک نظام حکومتی، یک ایدئولوژی یا دین آداب و رسوم و سنت کسب کند.

خشونت یکی از پدیده‌های تأسف‌بار جامعه بشری به شمار می‌آید که تبیین تاریخی آن کار ساده نمی‌باشد. اما مسلم است که خشونت همواره در رابطه تنگاتنگ با اختلافات و کشمکش‌های و درگیری‌های اجتماعی و تداوم آن‌ها بوده است. خشونت زاییده کمبود منطق و نبود فرهنگ گفتگو و تساهل و وجود تبعیض است.

درک خشونت به رابطهٔ قابلیت درجه مقاومت قربانی در برابر خشونت گرو وابسته است. ماهیت رفتاری که در یک جامعه خشونت خوانده می‌شود ممکن است در جامعه‌ای دیگر امری عادی تلقی شود. میزان و وسیله تشخیص و ادراک این رفتار در رابطه با شناخت افراد آن جامعه از حقوق جهان‌شمول خود می‌باشد.

خشونت صفت حیوانی انسان است که اگر تعدیل پیدا نکند و اداره نشود می‌تواند یک انسان را به خطرناک‌ترین حیوانات تبدیل کند. انسان به طور طبیعی به اندازه تمایلات تهاجمی و خشونت‌آمیز در عین حال دارای مکانیسم‌های طبیعی بسیاری برای پرهیز از خشونت دارد مانند مشارکت، مقاومت در مقابل درگیری پرهیز از غرور و افتخارات و تبعیضات.

مرکز بهداشت جهانی (WHO) خشونت را تحت عنوان «استفادهٔ عامدانه از نیروی جسمی یا قدرت، به صورت تهدید آمیز یا واقعی، علیه خود، دیگری یا گروه یا جامعه‌ای، که موجب آسیب، مرگ، آسیب روانی، عقب افتادگی رشد یا محرومیت می‌شود یا احتمال این رخدادها را بسیار بالا می‌برد» می‌داند

تمامی جامعه شناسان و جرم شناسان که خواهان جامعه ای سالم، انسانی و رشد یافته هستند، صدور و اجرای حکم اعدام و آن هم به صورت علنی را نه تنها مانع ارتکاب تبهکاری‌های بیشتر نمی‌دانند، بلکه این

نوع مجازات را از جمله موجب افزایش خشونت و جنایت در جامعه دانسته و معتقدند اجرای حکم اعدام موجب گسسته شدن پیوند های اخلاقی، روحی و روانی اجتماع می شود.

اعمال خشونت در نظام جمهوری اسلامی بر اساس قوانین اسلامی و به ویژه بر مبنای نظریه ولایت فقیه روشی عام برای پاسخ گویی به هر معضل و مشکلی است و اعدام فعالین سیاسی و مخالف نظام، حتی فروشندگان موادمخدر نیز در نظام حاکم بامجازات اعدام پاسخ پیدا می کند.

حکم اعدام غایت خشونت است

صدور و اجرای حکم اعدام غایت خشونت و تعصب و خام گرایی جامعه بشریت محسوب می شود. بسیاری از جوامع بشری از قرن ها پیش کوشش کرده اند این مجازات ناعادلانه از بین برود به طور مثال اعتراضات نسبت به حکم اعدام در فرانسه از نیمه دوم قرن هیجدهم آغاز گردید، مراحل بسیاری را طی کرد ویکتور هوگو در سال ۱۸۲۹ میلادی مسئله ممنوع شدن اعدام در ملاءعام را مطرح می کند. سالها می گذرد تا این مطالبه فراگیر و همگانی شود. امروز به جز چند کشور اسلامی اجرای حکم اعدام در ملا عام قدغن شده است.

در فرانسه با وجود اینکه است نیمه دوم قرن هیجدهم فعالیت هایی برای لغو حکم اعدام انجام گرفت اما ثمره آن بالاخره در سال ۱۹۸۱ لایحه لغو حکم اعدام به تصویب رسید گفته می شود امروز در بیش از ۱۴۰ کشور جهان صدور حکم اعدام قدغن شده است. اما در بسیاری دیگر از کشورها به ویژه کشورهای مسلمان این مجازات وجود دارد و اجرا می گردد.

متأسفانه جوامع بشری برای به دست آوردن و اعمال قدرت و تحمیل دین و مذهب و ایدئولوژی توسط مستبدین و دیکتاتورها، همین طور بنا بر مستندات تاریخی، غالباً، در روند انقلابات اجتماعی همواره از خشونت و جنگ و اعدام استفاده کرده اند. در دین اسلام قصاص به عنوان یکی از عقب مانده ترین ابزار ترمیم بی عدالتی به شمار می رود که متعلق به زندگی قبیله ای ۱۴ قرن پیش می باشد در حالی که از نظر تحقیقات علمی به اثبات رسیده است که حکم اعدام نه تنها جنایتی را ترمیم یا پاک نمی کند بکه بدون تردید به ویژه به شکلی که در جوامع اسلامی اعمال می شود باعث آموزش و اشاعه وسیع و حرفه ای "vulgarisation" طاعون خشونت در جامعه انسانی می گردد. جمهوری اسلامی ایران یکی از

نظام‌هایی به شمار می‌رود که با اتکا به قوانین اسلامی در اجرای این جنایت سر شده است.

با وجود اینکه مخالفت با حکم اعدام از فرهنگ سیاسی جامعه ایرانی به دور نبوده است، اما اقدامی توسط گروهی است فعالان سیاسی و اجتماعی و روشن‌فکران ایرانی «لغو گام به گام اعدام» در مخالفت با حکم اعدام انجام شد و مورد حمایت بسیاری از میهمان قرار گرفت قابل تقدیر و لازم است که در این جا به همت امضاکنندگان اولیه ارج گذاشت. اما نباید فراموش کرد که لغو حکم اعدام در رابطه مستقیم با گذار از جمهوری اسلامی قرار دارد. بنابراین شعار و مبارزه و ابتکار عمل برای لغو حکم اعدام را همانند گذار جمهوری اسلامی باید در اولویت قرار داد. اگر کسانی گمان می‌برند که این کار را می‌توان و بایستی بدون اتلاف وقت و به سرعت انجام داد هیچ دلیل منطقی و علمی وجود ندارد که در شرایط کنونی جامعه ایران با روش گام به گام آن مخالفت کنند.

دست یازیدن به مجازات اعدام از نظر من نه تنها تجاوز به حق حیات انسان‌هاست همین‌طور به مثابه شکست منطق و ضعف جامعه انسانی در آموزش و پرورش نسل‌های آینده محسوب می‌شود. شکست منطق انسانی چیزی غیر از شکست انسانیت نیست شاید برای همین باشد که "ربر بدانتر" Bedinter Robert وزیر دادگستری دولت سوسیالیست فرانسه که لایحه لغو حکم اعدام را به مجلس ارائه داد می‌گوید "حکم اعدام یک شکست برای انسانیت است، حافظ جامعه بشری نیست، شرافت آن را زیر پا می‌گذارد"

مجازات اعدام ترویج خشونت و عادی سازی مرگ است

مجازات اعدام در ۱۴۰ کشور جهان لغو شده است. نام ایران در میان ۲۱ کشوری قرار دارد که نه تنها این مجازات در آن اجرا می‌شود، بلکه در اغلب مواقع در ملاءعام نیز اجرا می‌شود.

امروز، جمهوری اسلامی ایران از نظر تعداد اعدام شده گان در رده دوم جهان قرار دارد. چهار کشور ایران، سومالی، کره شمالی و عربستان کشورهای هستند که اکنون احکام مجازات از جمله اعدام را در ملاءعام اجرا می‌کنند. تفاوت ایران با این سه کشور در این است که ایران در سال ۱۳۵۴ میثاق بین‌المللی مدنی و سیاسی را امضا کرده و متعهد به اجرای آن است. این میثاق بین‌المللی اجرای اعدام در ملاءعام و منظر عمومی را منع کرده است اما ایران با وجود اینکه متعهد به اجرای مفاد این میثاق بین‌المللی است آن را زیر پا

گذاشته می گذارد.

- هیچ فردی از مادر جانی یا گناهکار به دنیا نمی آید. اگر جرم و جنایتی از برخی سر میزند جامعه و حاکمیت در این امر بی تقصیر نیستند. پس این وظیفه سیستم اداره کننده جامعه است که از تولید افراد گناهکار با بکارگیری آموزش و پرورش درست جلوگیری کند و اگر این جلوگیری به اندازه کافی مفید واقع نشد وسائل اصلاح و تادیب آنها را در چهارچوب رعایت احترام به حقوق انسانی او فراهم آورد.

- با نگاهی به ارقام و آمار موجود و به تعداد اعدامها و زندانیان می بینیم که در سه دهه اخیر نه تنها از شدت این جنه و جنایت کاسته نشده است بلکه جامعه ما بیش از هر زمان دیگری با پدیده بزهکاری، قاچاق فساد و دزدی و آدمکشی و تجاوز به حقوق مردم مواجه است

- تمام کسانی که در زنجیره اجرای حکم اعدام قرار دارند به ویژه جلاد در شمار قربانیان جامعه انسانی محسوب می گردند. کشتن یک انسان بوسیله یک انسان دیگر یعنی فردی که مجازات اعدام را اجراء میکند و در اصطلاح جلاد نامیده میشود بدون تردید از نظر روانی در او تاثیر منفی میگذارد و اثرات آن او را از خلیقات انسانی دور می کند و رفتارش نسبت به اطرافیان نمی تواند در جامعه بی تاثیر باشد این اثرات بی تردید در بازتولید شکنجه و جنایت نقش بازی میکنند .

- وقتی حکم اعدام در مورد فردی اجراء میشود اطرافیان اعدامی دچار ضربه روانی و آشفتگی میشوند : اگر پدری را اعدام می کنند پدر ، مادر، زن، فرزندان، خواهر، برادر و نزدیکان او نیز مورد بی عدالتی قرار می گیرند. گاهی این بی عدالتی میتواند تاثیرات بسیار ناگواری در بازماندگان او داشته باشد. پس اعدام یک فرد در واقع میتواند دهها نفر دیگر از اعضاء خانواده و نزدیکان او را آزار دهد. چه کسی باید جبران این اقدام نا عادلانه و غیر انسانی را در مورد نزدیکان یک اعدامی بکند ؟

- جمهوری اسلامی در ردیف اول کشورهای است که در ملاءعام اعدام می کند. تخمین زده میشود در ایران به صورت متوسط در هر هفت ساعت یک نفر را با بیرحمی تمام با جرثقیل به دار می کشند. عادی شدن این جنایات بسیار نگران کننده است زیرا مجازات اعدام حساسیت جامعه را در مورد اعمال خشونت کاهش می دهد و خشونت را به پدیده ای عادی تبدیل می کند.

- مجازات اعدام بر روح و روان افراد و سلامت روانی جامعه اثرات

منفی می‌گذارد و از بین بردن آن‌ها به راحتی میسر نیست. در جامعه ما روز به روز خشونت از نظر کیفی و کمی بیشتر می‌شود و ناامنی در آن گسترده‌تر می‌گردد. آیا این خود دلیل بر بی‌اعتبار بودن اعدام‌ها به هدف تقلیل جنایات نیست؟ آیا حاکی است آن نمی‌باشد که مجازات اعدام نه تنها بازدارنده نیست بلکه ترویج‌کننده خشونت نیز هست؟

شواهد زیادی وجود دارد که تماشا کردن تفریحی مردم عامی به اجرای حکم اعدام، در تبلیغاتی که در اطراف آن از سوی رژیم جمهوری اسلامی اعمال می‌شود، این تئاتر در حقیقت تبدیل به کلاس‌های آموزشی این پدیده در جامعه شده است. پدران و مادران با فرزندان خردسال خود در میدان‌های اجرای حکم اعدام حاضر می‌شوند نمونه‌ای از آن که در مطبوعات انتشار یافته به قرار زیر است: پدری، فرزند خردسالش را به دوش کشیده تا صحنه اعدام را از دست ندهد. برخی با در دست داشتن تلفن همراه، صحنه اعدام را ضبط می‌کنند. چند نفر تخمه می‌خورند و می‌خندند. خودروی پزشکی قانونی مخصوص حمل جسد در گوشه‌ای توقف کرده است. طناب قرمز رنگ دار از سوی یکی از ماموران به قلاب جرثقیل متصل می‌شود. سرانجام پس از گذشت مدتی، صوت قرآن در لابه لای صحنه و شیون خانواده فرد محکوم به اعدام گم می‌شود. تماشاچیان، نزدیک به ۱۰ دقیقه جسد آویزان در میانه زمین و آسمان را نظاره می‌کنند.

این روش آموزش خشونت در مواردی تبدیل به سرگرمی‌های کودکانی می‌شود که در اینجا دو نمونه آن را از مطبوعات جمهوری اسلامی ذکر می‌کنیم:

مهر ماه امسال، پس از انتشار خبر اعدام یک شهروند کُرد به نام رئوف مصطفایی در جوانرود و انتشار خبر و صحنه‌های مربوط به آن در رسانه‌های دولتی ایران، مهران یوسفی، کودکی هشت ساله ساکن روستای کوچک کلاش لولم در شهرستان جوانرود کرمانشاه تصمیم گرفت همراه با چند تن از هم بازی‌هایش «بازی اعدام» را تمرین کند. آن کودکی هشت ساله هنگام بازی و تکرار حالت اعدام با هم‌بازی‌هایش جان خود را از دست داد.

روز جمعه ۱۷ آبان ماه تنها یک ماه پس از پی اعدام‌هایی که در تارنمای محلی پخش شد دو فیشوری در زندان «عادل آباد» شیراز، کودکی هفت ساله به نام محمد (مروان) آشوبی، در یک بازی کودکانه، با استفاده از طنابی که در گوشه حیاط خانه برای خشکاندن رخت آویزان بود با قرار دادن ماشین اسباب بازی در زیر پایش، از طناب رختشویی آویزان شد و در پی حرکت ماشین اسباب بازی در زیر پایش،

دچار خفگی شد و جان خود را از دست داد.

این حوادث نمونه‌های بارز آموزش و ترویج خشونت توسط رژیم جمهوری اسلامی ایران است.

وظیفه ما

هر روز خشونت این رژیم نسبت به شهروندانش بیش از پیش میشود .

امروز بیش از هزار و سیصد زندانی دیگر که توسط همین دادگاه های اسلامی به مرگ محکوم شده اند در راهرو های مرگ در انتظار اعدام هستند .

زمان آن فرارسیده است که ماشین اعدام ها در ایران هر چه زودتر متوقف شود و احکام صادر شده باطل گردند. ما باید دست در دست برای لغو حکم اعدام در ایران کوشش کرده و به رژیم جمهوری اسلامی ایران هشدار دهیم تا از اقدامات نا عادلانه خود دست برداشته اعدام انسانها را تعطیل سازد

وظیفه ما این است که افکار عمومی ایران را متقاعد سازیم که مجازات اعدام اثری بر روی کاهش بزهکاری آن ندارد یک قانون عقب افتاده ای بیش نیست. در یک جامعه مدرن انسان محور و حقوق اولیه و طبیعی او بالا ترین ارزش و منزلت را دارد حق حیات در مرتبه اول این حقوق قرار دارد و باید بی هیچ بهانه ای این حق توسط حاکمیت و جامعه محترم شمرده شوند.

عدم مبارزه عاجل با حکم اعدام خود به شکلی تسلیم شدن در برابر آموزش و پرورش خشونت و سرکوب روحیات انسانی و مهر و ملامت است که در فرهنگ ایرانی وجود دارد و حکم اعدام مشروعیت دادن و توافق و تفاهم با گسترش و ترویج خشونت در جامعه است که می‌تواند به مرور زمان فرهنگ خشونت در جامعه نهادینه سازد .

در باره خشونت و قدرت و ضرورت لغو مجازات اعدام

سخنرانی مهرداد درویش پور



در کنفرانس انجمن پژوهشگران ایران، حق حیات و کیفر مرگ، کلن ۱۸
ژانویه

امروز خوشبختانه گفتمان لغو مجازات اعدام در جامعه روشنفکری و سیاسی ایرانی همگانی شده است. این در حالی است که حاکمان اسلامی و بخشی از افکار عمومی همچنان از مجازات اعدام دفاع می کنند. او از نظام جمهوری اسلامی ایران به عنوان "جمهوری مرگ" نام برد.

درویش پور در ابتدای سخنرانی کوتاه خود اشاره کرد که نخستین باری که این بحث را با همین عنوان در ۲۷ سال پیش در ۱۹۸۷ ارائه و منتشر کرده بود، با واکنش بخش مهمی از اپوزیسیون روبرو شد. اما به هر رو امروز خوشبختانه گفتمان لغو مجازات اعدام در جامعه روشنفکری و سیاسی ایرانی همگانی شده است. این در حالی است که حاکمان اسلامی و بخشی از افکار عمومی همچنان از مجازات اعدام دفاع می کنند. او از نظام جمهوری اسلامی ایران به عنوان "جمهوری مرگ" نام برد. در ادامه او به اختصار به بررسی مجازات اعدام از چهار منظر پرداخت: ۱ فلسفه مجازات اعدام از منظر حقوقی که آن را نه عدالت جویی بلکه انتقام جویی دانست که با قتل مبارزه نمی کند بلکه قتل عمد را در انحصار دولت قرا میدهد. ۲ مجازات اعدام از منظر جامعه شناسی جرم که برخلاف ادعای طرفداران آن نه از خصلت تربیتی و تادیبی برخوردار است و نه بازدارنده بزهکاری است. ۳ آناتومی مجازات اعدام از منظر روانشناسی همچون نمادی از خشونت بد خیم و ویرانگرایی که جنبه دفاع از حق حیات نداشته بلکه پرخاشگری سادیستی است ۴ مجازات اعدام از منظر فلسفه سیاسی خشونت گرا همچون وسیله ای برای محو دشمنان. درویش پور اضاف کرد اعدام های سیاسی یکسره از این منظر صورت گرفته است که در بازتولید چرخه خشونت نقش مهمی داشته است.

[فیلم سخنرانی مهرداد درویش پور](#)

طرح بحثی مقدماتی درباره گذار از جمهوری اسلامی به دموکراسی در ایران

اکبر سیف



درباره روش گذار، به گمان من، درست این است که چپ دموکرات ایران در همراهی با خواست مردم ایران از اشکال و روش های مبارزاتی خشونت پرهیز طرفداری کند. چپ های دموکرات تا جایی که می توانند باید در این راستا تلاش ورزیده و با مواضع و رفتار خویش نشان دهند که بواقع دموکراتند و به قواعد دموکراسی آگاه و بدان از همین امر روزیای بندند.

این طرح بحث در واقع متن سخنانی است درباره گذار از جمهوری اسلامی به دموکراسی در ایران که در نشست کنشگران چپ در شهر پاریس در روز یکشنبه پنج ژانویه، برای گشایش بحث ارائه شد.

با تشکر از دوستان، در ابتدا بایداشاره کرد که سعی من برای این است که با توجه به محدودیت وقت، چند پرسش بنیادین به بحث گذاشته شوند. برخی از این پرسش ها به همراه پاسخ مطرح شده اند و برخی دیگر بدون پاسخ. یافتن پاسخ های درست و واقع بینانه برای این پرسش ها، از جمله موضوعات مهمی است که در مقابل همه ما قرار دارد.

یکم: گذار از ج ا به دموکراسی، از جمله مباحث اساسی ای است که در مقابل جنبش آزادیخواهان مردم ما قرار داشته و دارد. بحث بر سر صرف گذار از نظام دینی به هر قیمتی و با هر مقصد ناروشتی نیست؛ بحث بر سر رسیدن به نظامی است دموکراتیک، با تمامی مختصات اصلی آن. در عین حال نباید فراموش کرد که گذار به دموکراسی در ایران ذیل سیطره ج ا چیزی نیست که بنا به میل ما و در پی تکرار مکرر یک رشته اصول دموکراتیک، در باب ضرورت و اجتناب ناپذیری گذار، جامه عمل پوشد. گذار امری است سیاسی-عملی و برای تحقق آن جمع و ترکیب یک رشته عوامل، آنهم در جریان وقوع تحولات سیاسی گام به گام و اغلب غیر قابل

پیش بینی که حاصل کنش و واکنش کارگزاران مختلف و متضاد المنافع و زورآزمایی میان آنهاست، تحقق می یابد.

گذار، الزامات خاص خود را دارد؛ بخشی از این الزامات ملی هستند و به مناسبات و توازن قوا میان نیروهای اصلی موجود در سطح جامعه، اعم از حکومت تا اپوزیسیون و مردم، و بخش های مختلف هرکدام و منابع قدرت آنها، مربوط می گردند؛ بخش دیگر، بین المللی می باشند و به مناسبات نیروها و قدرت های خارجی با نیروهای سیاسی درگیر در عرصه ملی ارتباط پیدا می کنند. علاوه بر این و در صورت فراهم بودن یک رشته عوامل، گذار به دموکراسی مثل هر پدیده دیگری از مراحل مختلفی عبور می کند. تشخیص این مراحل و اتخاذ اشکال و روش های مبارزاتی خاص هر یک، از الزامات پیشبرد درست امر گذار است.

پرواضح است که فروپاشی یا فروپاشاندن نظام، بخودی خود شکل گیری دموکراسی را در پی نخواهد داشت؛ و تازه اگر هم در صورت فراهم بودن یک رشته شرایط، به شکل گیری دموکراسی فراروید باز به طور خود بخودی تحکیم دموکراسی را به دنبال نخواهد داشت. چرا که، از جمله الزامات تعیین کننده تحکیم دموکراسی سیاسی، تامین پیشرفت اقتصادی و دستیابی جامعه به سطح معینی از رفاه و دموکراسی اقتصادی است. پایه اجتماعی دموکراسی در ایران تحت سلطه استبداد فاشیستی-اولیگارشیکی حاکم که کشور را به نقطه فلاکت در تمامی زمینه ها رسانده است بسیار وسیع است و در برگیرنده اقشار و طبقات مختلف، بویژه اقشار متوسط مدرن و اقشار فرودست جامعه یعنی کارگران و عمده حقوق و مزدبگیران و توده وسیع بیکاران و... می باشد. این از جمله نکات مهمی است که بویژه از سوی چپ دموکرات باید مورد توجه قرار بگیرد.

اما هرگاه از این ملاحظات بدهی و در عین حال بنیادین که بعضا نادیده گرفته می شوند بگذریم، استقرار دموکراسی در ایران مدتهاست که بدل به خواست مرکزی همه آزادی خواهان و ترقی خواهان ایران، که دل درگرو پیشرفت و توسعه جامعه و رفاه شهروندان دارند، گردیده است. تزاصلی این گزاره هم بر این استوار است که از طریق برقراری دموکراسی سیاسی، در مفهوم دقیق و شناخته شده و تجربه شده آن، است که می توان در مسیر تحقق دموکراسی اجتماعی و اقتصادی، در تمامی عرصه ها و جلوه های آن، در میهن بلازده مان گام برداشت. از این مسیر است که می توان و می باید به رفع تبعیض میان شهروندان جامعه در تمامی زمینه ها، میان زنان و مردان، اقوام و ملیت های گوناگون، پیروان مذاهب و ادیان مختلف و نیز دین ناباوران و... همت گماشت و با مدیریت درست و دموکراتیک جامعه و باز توزیع عادلانه ثروت ها و دسترنج کار و تلاش

شهروندان، جامعه رادر مسیر توسعه و پیشرفت و عدالت اجتماعی اداره کرد. به همین خاطر است که استقرار دموکراسی سیاسی در ایران می باید در مرکز توجه و در سرلوحه استراتژی سیاسی چپ دموکرات ایران قرار داشته باشد و بر این مبنا به اتخاذ سیاست ها و تاکتیک های مبارزاتی پردازد. (۱)

دوم: بحث بر سر گذار از جمهوری اسلامی به دموکراسی در ایران است. در اینجا با سه عنصر گذار، جمهوری اسلامی، دموکراسی، و هر سه در ارتباط با ایران، روبروی باشیم. تصور ما از هر یک از این سه جزء به چه قرار است؟

در برخورد با ساختار سیاسی جمهوری اسلامی که بیش از ۳۵ سال از حاکمیتش می گذرد باید به این واقعیت توجه داشت که جمهوری اسلامی، تنها با نظامی دیکتاتوری مشخص نمی شود. رژیم ج ا رژیم است استبدادی- مذهبی و اولیگارشیکی، که بر مبنای دین اسلام و روایت خاصی از شیعه دوازده امامی شکل گرفته است و سلسله مراتب خاص خود را پیدا کرده است. بر مبنای این روایت، که در قانون اساسی نظام آمده است، حکومت امری است الهی و متعلق به امام زمان. در غیاب امام زمان، امر ولایت و امامت، در انحصار فقهای شیعه مذهب قرار دارد و ولی مطلقه فقیه، در مرتبه بندی میان این فقها، نقش منحصر به فرد رهبری کننده را بر عهده دارد. در این نظام پیروان مذهب شیعه از امتیازات خاصی به نسبت پیروان سایر ادیان و مذاهب و عقاید دیگر، از اشغال مقامات سیاسی گرفته تا کسب امتیازات اقتصادی و رانت های گوناگون، برخوردارند. بی جهت نیست که جنگ قدرت و فساد و رشوه خواری از صدر تا ذیل نظام را فرا گرفته است. انتخابات در این نظام، در بهترین حالت و در صورت رعایت تام و تمام قانون اساسی رژیم، در کا در معین و به منظور تعیین سهم هر یک از جناح ها و باندهای ذی نفوذ در اداره کشور و برخورداری از امتیازات و رانت های حکومتی است که صورت می گیرد. حفظ نظام، «اوجب واجبات» همه جناح ها و باندهای حکومتی را تشکیل می دهد. چنین است که ظرفیت اصلاح از درون ج ا بسیار محدود و آنهم بر سر جزئیات است و هر جریان سیاسی که بخواهد در جهت اصلاح از اساس و دستیابی به ابتدائی ترین حقوق مردم ایران به مثابه شهروندانی آزاد و برابر حقوق مبارزه کند به ناگزیر به تغییر قانون اساسی رژیم و جایگزینی آن با قانون اساسی ای جدید و دموکراتیک و بدور از تبعیض میان شهروندان راه می برد. (۲)

در تقابل با چنین نظام سرکوبگر مذهبی فاسد حاکم است که رسیدن به دموکراسی در ایران به مثابه هدف مرکزی استراتژی سیاسی مطرح می

گردد. یعنی اینکه حکومت ایران باید حکومتی باشد زمینی، انتخابی، برآمده از رقابت آزادانه و عادلانه میان همه جریان‌ها و نیروهای سیاسی کشور؛ حکومتی باشد متکی به رای آزاد مردم به مثابه شهروندانی آزاد و برابر حقوق، و در عین حال پاسخگو به آنان. بدین ترتیب پیش شرط‌های اجتماعی دموکراسی سیاسی به صورت برخورداری یکسان همه مردم از حقوق سیاسی و آزادی‌های مدنی و نیز وجود انجمن‌ها و نهادهای مدنی و احزاب سیاسی ضرورت می‌یابند. در چنین نظام دموکراتیکی، دین و دولت از هم جدا بوده، برابری کامل میان پیروان همه ادیان برقرار می‌باشد و بنا بر این، دین رسمی‌ای وجود نخواهد داشت. شکل حکومتی مد نظر، با توجه دستاورد‌های تا کنونی و آزمایش شده جامعه بشری در زمینه دموکراسی و نیز تحولات و تجارب تاریخی کشور ایران، که به بهائی‌گراف بدست آمده اند، جمهوری می‌باشد. برای بنیادها و اعلامیه جهانی حقوق بشر است که می‌باید قانون اساسی جمهوری عرفی ایران تنظیم گردد.

درباره گذار و چگونگی آن هم به طور خلاصه می‌توان گفت که تکیه گاه اصلی گذار مردم ایران هستند. این مردم ایران هستند که برای دستیابی به حقوق سیاسی و اقتصادی و اجتماعی خویش در زمینه‌های مختلف بپا خواسته و از طریق سازماندهی مبارزات خویش، با تکیه بر تظاهرات، اعتصابات و نافرمانی مدنی و اشکال دیگر مبارزاتی، دیکتاتوری مذهبی حاکم را به چالش می‌کشند و گام به گام به عقب رانده و در نهایت بساط آنرا برمی‌چینند و گذار به حاکمیت ملی و دموکراتیک را به سامان می‌رسانند. بنابراین، گذار به مردم سالاری در ایران نیز، مانند هر کشور دیگری، نه از طریق دخالت نظامی قدرت‌های بین‌المللی بلکه با تکیه بر مردم ایران است که تحقق می‌یابد؛ و آنهم مردمی به طور نسبی آگاه به منافع خویش که در شبکه‌های اجتماعی و جامعه مدنی سازمان یافته اند. برای گذار به دموکراسی، علاوه بر همه پیش شرط‌ها، وجود اپوزیسیون نیرومند و بواقع دموکرات، که به اتکای جامعه مدنی و شبکه اجتماعی گسترده از نفوذ و اعتبار و اعتماد وسیع در جامعه برخوردار باشد هم ضرورت دارد؛ بدون وجود چنین اپوزیسیونی، که بنا بر قدرت و سازماندهی بالا و توده‌ای اش طرف توجه همه کنشگران قرار گرفته و در مراحل قطعی گذار، طرف مذاکره با دیگر کنشگران سیاسی و همه گرایش‌های سیاسی طرفدار تغییر و تمامی ناراضی‌ها، اعم از حکومتی و غیر حکومتی و نیز قدرت‌های خارجی و نهاد‌های معتبر بین‌المللی قرار می‌گیرد، سخن گفتن از گذار به نظامی دموکراتیک، تا حدودی بی‌معناست و به نوعی، گام گذاشتن به ناکجا آبادی از نوع حکومت شاهی و شیخی و یا افتادن کشور در غرقاب

بالکانیزاسیون و تجزیه کشور به مخروبه هایی جداگانه است.

درباره روش گذار، به گمان من، درست این است که چپ دموکرات ایران در همراهی با خواست مردم ایران از اشکال و روش های مبارزاتی خشونت پرهیز طرفداری کند. چپ های دموکرات تا جایی که می توانند باید در این راستا تلاش ورزیده و با مواضع و رفتار خویش نشان دهند که بواقع دموکراتند و به قواعد دموکراسی آگاه و بدان از همین امرورپای بندند. به همین خاطر است که از گذار مسالمت آمیز دفاع می کنند. اما در عین حال واضح است که شیوه گذار بیش از هر چیز توسط هیئت حاکمه تعیین و تحمیل می شود. و در این باره ج ا در جریان همه حیات خویش نشان داده است که مناسباتش با مردم ایران نه مناسباتی متمدنانه و در نرم دولت ها و جوامع مدرن، بلکه رابطه ای است مبتنی بر رابطه خلافت با امت؛ سردمداران رژیم، حکومت را اساسا زمینی و متعلق به شهروندان برابر حقوق نمی شناسند که بخواهند به آنها پاسخگو باشند. چنین است که تاکنون تنها به زبان چماق، سرکوب، شکنجه، زندان و برپا کردن چوبه های دار و نظایر آن با مردم، و بخصوص با مخالفین سیاسی و دگراندیشان سخن گفته اند. و اگر در بر همین پاشنه ای بچرخد که تاکنون چرخیده است و جمهوری اسلامی در هیئت کنونی اش تداوم یا بدچنین رژیمی به احتمال زیاد راه گذار غیر مسالمت آمیز را به جامعه و مردم تحمیل خواهد کرد. و در این صورت، حق دموکراتیک مردم ایران است که به مقابله با سرکوب ج ا تا مرحله فروپاشی آن برخیزند.

سوم: اما درباره این پرسش مشخص که مبحث «گذار» در ایران، در چه مرحله ای قرار دارد و الزامات عملی برای گذار به نظامی مردم سالار در کشور تا چه حد فراهم است؟

بدون تردید؛ برای دستیابی به درکی عینی و واقعی نسبت به وضعیت «گذار» در ایران، باید ارزیابی ای واقع بینانه و حتی الامکان متکی بر آمار و ارقام از موقعیت رژیم ج ا و منابع قدرت آن، وضعیت جنبش آزادی خواهانه مردم ایران در اصلی ترین زمینه ها، موقعیت اپوزیسیون و طیف های گوناگون آن، و تحولات در سطح منطقه و جهان و رابطه آن با مسائل ایران داشت. برای این منظور باید دید روشنی نسبت به یک رشته مسائل مهم داشت: مسائلی نظیر بحران مشروعیت رژیم ج ا و روند بی اعتباری ولی فقیه، کم و کیف تشنت و دامنه و عمق جنگ قدرت میان جناح های حاکم و چشم انداز آن، چگونگی بحران عدم کارائی دولت ج ا در اداره کشور در زمینه های اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و سیاسی و دورنمای آن، کم و کیف نهاد های سرکوبگر رژیم و میزان انسجام

آنها، موقعیت جنبش اعتراضی و مطالباتی مردم ایران وحد سازمانیابی آن، وضعیت اپوزیسیون دموکرات و آزادیخواه ایران ومیزان اعتبار و نفوذ آن در سطح جامعه، رابطه رژیم ج ا با قدرت های منطقه ای و بین المللی وتوان آن در تحمل فشارهای گسترده خارجی.

واقعیت این است که انتخابات ۹۲ وجریان مباحث وافشاگری ها وکنش وواکنش های قبل وبعد از آن، چه در سطح رژیم وچه در سطح اپوزیسیون و قدرت های بین المللی، امکانات تازه ای در زمینه یافتن پاسخ های حداقل نسبت به برخی از این پرسش هارا، به برپایه یک رشته داده های عینی، فراهم آورده است. داشتن درکی واقع بینانه نسبت به این مسائل، سهم زیادی در تنظیم نقشه راه اپوزیسیون جمهوری خواه درباره زمینه های واقعی گذاردن این مرحله از مبارزات مردم ایران، و در اتخاذ راهکار های مناسب از سوی اپوزیسیون دموکرات ایفا می کند. اینها هستند از جمله مسائل مهمی که می باید جای لازم خود را در مباحث مربوط به گذار از ج ا پیدا کنند.

دوشنبه ۲۳ دی ۱۳۹۲ - ۱۳ ژانویه ۲۰۱۴

(۱) این درست است که هدف نهائی چپ دموکرات ایران استقرار سوسیالیسم می باشد. این هم درست است که به لحاظ متدیک این هدف نهائی باید رد پای خود را در مبارزات جاری ودر پروژه سیاسی چپ های دموکرات نشان دهد. اما همه می دانیم که بحث کدام سوسیالیسم؟ و به چه طریق و چگونه؟، به دلایل گوناگون بحثی است بازو مهم. مباحث نظری در این باره در سطح چپ جهانی جاریست و چپ دموکرات ایران هم به سهم خویش درگیر این مباحث نظری بوده است و می باید بیش از این نیز، در صورت توانائی در تجدید سازمان خود، به گونه ای روشمند بدان پردازد. اما این مباحث به هیچ وجه جای کار طاقت فرسای ارائه تحلیل مشخص از شرائط مشخص جامعه ایران و ارائه پروژه سیاسی برای گذار از این نظام سیاسی قرون وسطائی را نمی گیرد. سیمای چپ دموکرات ایران قبل از هر چیز سیمائیت سیاسی و با پروژه سیاسی برای جامعه ایران مشخص می شود. چپ ایران باید بتواند با مردم ایران واقشار و طبقات مختلف آنها، بویژه کارگران ومزد و حقوق بگیران وبیکاران واقشار متوسط وفرودست جامعه وباهمه گروه بندی های به تنگ آمده تحت فشار تبعیض، به زبان سیاسی سخن بگوید، یعنی مطالبات برحق آنها را بازشناسد و برای آنها راه حل های مشخص، قابل فهم وقابل اجرادریک نظام دموکراتیک ومردمی ارائه دهد. چپ دموکرات ایران با چنین رویکردهائیت که می باید جایگاه مناسب خود را در ارائه گفتمان های تازه وگفتمان سازی در فضای سیاسی واقتصادی واجتماعی وفرهنگی جامعه ایران پیدا کند، وبایر کردن خلاء های موجود در جامعه، تعرض ایدئولوژیک گسترده ای را علیه ایدئولوژی مسلط، که تحکیم وتداوم نظام موجود را مدنظر دارد، سازمان دهد.

(۲) همین جا خوبست اشاره شود که علاوه بر ساختار سیاسی، می باید به تحلیل مشخص ساختار اقتصادی واجتماعی نظام ج ا هم پرداخت. این مبحث، بواقع مبحثی است غامض. تمرکز بر این مسئله، برای تدوین استراتژی سیاسی، اهمیت تعیین کننده دارد. باتکیه بر تحلیل ساختار اقتصادی-اجتماعی جامعه و ارائه تصویری روشن وواقعی از ترکیب طبقاتی وقشر بندی جامعه

ووزن هریک است که می توان منابع قدرت دوجبهه موافقان ومخالفان مردم سالاری درایران، نقاط قوت وضعف هریک را روشن کرد وبه نقشه راه برای دموکراسی استحکام لازم بخشید.البته اینها موضوع بحث این نشست نیستند وخود بحث دیگری را می طلبند.

چهار بحث مهم پیرامون لائیسیتیه و سکولاریسم

آرش پارسى

لائیسیتیه باید در عرصه جهانی تبلیغ و به جوامع گوناگون شناسانده شود. هم اکنون حتی در ایران که همواره بنیاد دین و بنیاد دولت در پیوند بوده اند و البته در این بیش از سه دهه اخیر، دولت دینی مستبد، فاجعه آفریده است، نسل جدیدی از جمهوری خواهان که معتقد به تشکیل دولت لائیک نیز می باشند، مشغول به فعالیت هستند.

در سالهای اخیر، بحثهای بسیاری درباره لائیسیتیه صورت می گیرد اما هنوز ابهامهای فراوانی درباره این مبحث حتی در میان جامعه روشنفکری ایران وجود دارد. از دید نگارنده با توجه به حاکمیت استبداد دینی در ایران، با روشن شدن این مبحث مهم و زدودن ابهامهای پیرامون آن از طریق بحث آزاد، امکانهایی تازه تری برای تشکیل دولتی مستقل از بنیاد دین پس از سرنگونی دولت جمهوری اسلامی در دسترس جنبش مردم ایران قرار می گیرد.

در این مقاله، ضمن پرداختن به چند موضوع مهم در زمینه لائیسیتیه، قصد دارم برخی از نظرات آقای شیدان وثیق که در کتاب «لائیسیتیه چیست؟» آمده است را مورد نقد و بررسی قرار دهم.

چهار سر فصل مهم این نوشتار عبارتند از:

- ۱ - منحصر نبودن سکولاریزاسیون به کشورهای با اکثریت پروتستان.
- ۲ - عدم وجود دولت نیمه لائیک و ناممکن بودن تشکیل دولت لائیک غیر دموکراتیک.

۳ - نقدی بر قانون «منع حمل نمادهای مذهبی در مدارس دولتی فرانسه» و نظرات شیدان وثیق در این زمینه.

۴ - بحثی پیرامون جدایی بنیاد دولت و بنیاد مرامها (علاوه بر جدایی از بنیاد دین) در لائیسیته.

لازم به یاد آوری است که کتاب «لائیسیته چیست؟» در سال ۱۳۸۴ انتشار یافته است و ممکن است که برخی از نظرات آقای وثیق در زمینه موارد بحث ما تغییر کرده باشد و در این صورت برخی از این نقدها شامل حال ایشان نخواهد گردید. ذکر این نکته را نیز لازم میدانم که این نقدها هرگز به معنای مخالفت نگارنده با لائیسیته یا نادیده گرفتن تلاشهای ارزشمند آقای وثیق در جهت وارد نمودن لائیسیته به گفتمان سیاسی ایران نمیشود. در این مقاله توضیح خواهم داد که چرا در ایران نیازمند سکولاریزاسیون دینی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی و همچنین تشکیل دولت لائیک هستیم. پیش از پرداختن به نقد نظرات آقای وثیق، میباید نکته‌های را توضیح دهیم:

در ایران، به این دلیل که هرگز دولت و حکومت به معنای کلاسیک آن وجود نداشته و همواره یک فرد مستبد (شاه یا ولی فقیه) تمام قدرت و اختیارات را در انحصار خویش داشته است، «دولت» و «حکومت» اهمیت چندانی نداشته‌اند که به معنای دقیق آنها پرداخته شود، معنای این دو واژه در ایران کاملاً برخلاف معنای حقیقی خود و آنچه که در کشورهای دموکراتیک شناخته میشوند، جا افتاده و در حقیقت، به صورت عجیبی جا به جا گردیده‌اند! «دولت» ترجمه پارسی واژه «State» میباشد که در زبان انگلیسی، به مجموعه سازمان سیاسی یک کشور، شامل قوای سه گانه مقننه، مجریه و قضاییه و پلیس، مدارس دولتی و... گفته میشود. «حکومت» نیز ترجمه پارسی واژه «Government» میباشد که در زبان انگلیسی، به «قوه مجریه» گفته میشود. در طول این مقاله، این دو واژه در معنای حقیقی خود به کار خواهند رفت.

۱- منحصر نبودن سکولاریزاسیون به کشورهای با اکثریت پروتستان:

آقای وثیق در بخشی از کتاب خود چنین آورده‌اند: «منطق لائیسیزاسیون، همان طور که گفتیم، یک ویژگی کشورهای کاتولیک است. آنجا که دستگاه نیرومند، متمرکز و سلسله مراتبی کلیسای کاتولیک برای خود در اداره و رهبری زندگی اجتماعی رسالت قائل است... اما در منطق سکولاریزاسیون ما با تغییر و تحول توأم و تدریجی دولت، دین و بخشهای مختلف فعالیت اجتماعی مواجه هستیم.

این منطق ویژه^۴ کشورهای پروتستان است. آنجا که کلیسای پروتستان، بر خلاف کلیسای کاتولیک، نه تنها به مثابه قدرتی در برابر و در رقابت با دولت عمل نمی‌کند بلکه بنیادی است در دولت و کم و بیش تابع قدرت سیاسی. (۱)».

ابتدا به ریشه و معانی واژه‌های «سکولار»، «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» می‌پردازیم:

سه اصطلاح «سکولار»، «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون»، بر اساس ریشه مشترک لاتینی «Saeculum» (یا «siècle» در زبان فرانسه) ساخته شده است که معنای «سده» یا «دوران صد ساله» را می‌دهد. واژه «Saeculum»، در کتاب مقدس مسیحیان، ترجمه «aion» یونانی است که هومر، شاعر و داستان‌سرای یونانی پیش از میلاد، آن را در معانی «نیروی حیات»، «زندگی» و «طول زمان» بکار برده است. معنای اولیه این اصطلاح، طول عمر انسان یا یک نسل می‌باشد و سپس نزد فلاسفه‌ای چون افلاطون، معنای عمر جاویدان، جاودانگی یا ازلیت را کسب می‌نماید. اما این واژه، خود، منشایی هند و اروپایی دارد و اشتقاقی است از ai-o به همان معنای مدتِ عمر یا نیروی حیات. در سانسکریت نیز «ayus»، «ayuni»، «ayu» و «ayuh» را با همین مفهوم می‌یابیم. سپس در لاتین، واژه «aeuum» را داریم که به معنای زمان، مدت، عمر، نسل، سده یا دوره صد ساله و همچنین سلامتی و نیروی حیات و... می‌باشد و معادل «aion» یونانی بوده و چنان که اشاره نمودیم، از یک ریشه مشترک هند و اروپایی نشأت می‌گیرد. سرانجام در زبان عربی، «یوم» یا اسم جمع، «ایام» را داریم که تشابه آن با «aion» یونانی و «aeuum» لاتین نمایان می‌باشد. «یوم» عربی که به معنای روز، روزها، روزگار، ادوار، عصر، عهد، طولِ زندگی، دهر و جهان می‌باشد، باید از همان ریشه مشترک هند و اروپایی برآمده باشد. اما معنای دقیق این سه واژه؛ «سکولار» یک صفت است که در ادامه خواهیم دید به عنوان مثال به یک جامعه اطلاق می‌گردد و گفته می‌شود «جامعه سکولار». «سکولاریزاسیون»، فرآیندی طولانی است که یک جامعه طی می‌نماید تا این صفت بر آن اطلاق گردد و «سکولاریسم» اعتقاد داشتن به این فرایند معنی می‌دهد.

اگر «سکولاریسم» را بدون توجه به معنای آن، برنامه‌ای برای تشکیل دولت قرار دهیم، همچون لیبرالسم، کمونیسم و...، جنبه‌ای ایدئولوژیک یافته و بیشتر به معنای محور قرار گرفتن «به زمان زیستن»، از جانب دولت می‌گردد که معنای قابل دفاعی نداشته و بیشتر امری آمرانه می‌باشد و هرگز نمی‌تواند بیانگر آنچه که در جوامع غربی

برای خروج «آگاهانه» و «خود انگیخته» از سلطه بنیاد دینی و «زیستن بر اساس شرایط زمانه» (= سکولاریزاسیون) رخ نمود، باشد. شاید بتوان از اقدامات رضا شاه در ایران و آتاترک در ترکیه برای سرکوب نمودن دین در جامعه، بعنوان «سکولاریزاسیون آمرانه» یا همان «سکولاریسم دولتی» نام برد که البته نتیجه عکس نیز داشتند. بنا براین، همانطور که آقای وثیق نیز به درستی در کتاب خویش به آن اشاره نموده‌اند، معنای واژه «سکولاریزاسیون»، «روند انطباق با زمانه خود» یا «روند به زمان خود شدن» می‌باشد و این واژه برای بیان تحولات گوناگونی در حوزه‌های گوناگون در کشورهای مغرب زمین استفاده گردیده است.

روندهای گوناگون فرهنگی، هنری، دینی، اجتماعی، سیاسی و... در کشورهای گوناگون غربی که به آنها «سکولاریزاسیون» گفته می‌شود را می‌توان در شش مورد مشخص تقسیم بندی نمود:

۱- اختیار و حق انسان در انتخاب دین و مذهب و یا بی‌دین و بی‌خدا بودن.

۲- رها نمودن زیستن بر اساس رسیدن به اهدافی در جهان پس از مرگ و بسنده نمودن به رسیدن به اهدافی در جهان مادی.

۳- انتقال بخشی از اموال کلیسا به دولت (مانند تبدیل صومعه به بیمارستان).

۴- فراگرد جدا گردیدن قلمروهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و قانون گذاری و... از دین و اخلاق و تخصصی گردیدن هر یک از این حوزه‌ها. (برخی از نظریه پردازان ایرانی، سکولاریزاسیون را محدود به همین معنا تصور نموده و آن را نیز با جدایی بنیاد دین و بنیاد دولت اشتباه گرفته و بر این اساس، واژه سکولاریسم که دریافتی ناقص و ایدئولوژیک از فراگرد سکولاریزاسیون می‌باشد را به اشتباه «جدایی بنیاد دولت و بنیاد دین» -لایسیته- معنا می‌نمایند.)

۵- تحول یک بنیاد دینی به یک بنیاد غیر دینی، مانند آنچه که در دانشگاه‌های سوربن و هاروارد روی داد.

۶- انتقال بخشی از خدمات اجتماعی و تعلیم و تربیتی از کلیسا به دولت، همچون مدارس، امدادگری و بیمه‌ها و...

سکولاریزاسیون ابتدا در جامعه تحول می‌یابد و سپس بر روی بنیاد

دولت و بنیاد دینی اثر می‌گذارد. چنین نیست که در یک اتفاق عجیب، جامعه، بنیاد دولت و بنیاد دین بدون تاثیر پذیری از یکدیگر، شروع به سکولار شدن نمایند، بلکه همواره این «جامعه سکولار شده» بوده است که بنیاد دولت و بنیاد دین را وادار به انطباق یافتن با خود نموده است.

اگر چه مذهب پروتستان به دلیل انعطاف بیشتری که نسبت به مذهب کاتولیک داشت، خود را بسیار زودتر با «جامعه سکولار شده» منطبق نمود، اما نمی‌توان گفت که مثلا در فرانسه با اکثریت کاتولیک، سکولاریزاسیون وجود نداشته است. هرگز نمی‌توان لائیسیته را که یک قانون حقوقی و دولتی برای جدایی بنیاد دین و بنیاد دولت است را بجای سکولاریزاسیون که پدیده‌ای چند وجهی در حوزه‌های اجتماعی - فرهنگی - دینی - سیاسی است، نشان داد و مثلا گفت که در انگلستان با اکثریت پروتستان، با پدیده سکولاریزاسیون مواجه هستیم و در فرانسه با اکثریت کاتولیک، با لائیسیته. یکی از نتایجی که می‌توان از چنین استدلالی گرفت، این است که مردم فرانسه در تمام شئون زندگی خود به بنیاد دین آن هم از نوع خشک و متعصب آن ارجاع می‌دهند و کلیسای کاتولیک در زندگی فرانسویان نقش محوری دارد و در عوض، بنیاد دین و بنیاد دولت در این کشور از یکدیگر جدا هستند

آقای وثیق از تحول جامعه، بنیاد دین و بنیاد دولت در جوامعی با اکثریت پروتستان سخن گفته‌اند، حال پرسش این است که اگر مردم کشوری با اکثریت کاتولیک مانند فرانسه تحول ننموده و دنیوی و سکولار نگشته بودند (منظور موارد اول، دوم و تا حدی نیز چهارم از روندهای سکولار شدن است) و نقش بنیان مذهبی در زندگی آنها کم نگشته بود، چگونه می‌توانستند بر ضد سلطه کلیسا برخاسته و بر خلاف دیگر کشورهای غربی، از جمله پروتستان‌ها، بنیاد دولت و بنیاد دین را از یکدیگر جدا سازند؟!

همچنان که آقای وثیق نیز بارها تاکید نموده‌اند، سکولاریزاسیون در هر کشوری به شکلی متفاوت از دیگر کشورها تحول نموده است. در اینجا مقایسه بسیار کوتاهی میان سکولاریزاسیون در انگلستان با اکثریت پروتستان و فرانسه با اکثریت کاتولیک می‌نمایم تا مشخص گردد که چرا جامعه سکولار شده فرانسه بر خلاف جوامع دیگر غربی از جمله انگلستان، تصمیم گرفته است که با یک «قانون حقوقی» (معروف به لائیسیته) بنیاد دین و بنیاد دولت را از یکدیگر جدا سازد و اجازه حضور نمادین بنیاد دین در بنیاد دولت را نیز ندهد.

کلیسای «آنگلیکَن» انگلستان، به دلیل انعطاف پذیری‌ای که مذهب پروتستان دارد، گام به گام خود را با جامعه سکولار شده این کشور منطبق کرده و در سکولاریزاسیون شرکت نمود. دولت سلطنتی انگلستان نیز در برابر سکولاریزاسیون (همانند دموکراسی خواهی شهروندان) مقاومت چندانی از خود نشان نداد و سکولاریزاسیون (و همچنین دموکراسی) را پذیرفت. اجازه ورود کاتولیک‌ها به پارلمان در سال ۱۸۲۹ (۲)، رفع انحصار جاری نمودن عقد ازدواج توسط کشیشان در سال ۱۸۳۶ (۳)، رفع آخرین تبعیضات بر ضد یهودیان در سال ۱۸۵۸ (۴)، فراهم آوردن تسهیلاتی برای ایجاد مدارس ابتدایی دولتی در سال ۱۸۷۰ (۵)، لغو شرط التزام داشتن به آنگلیکَنیسم برای تدریس نمودن در دانشگاه‌های آکسفورد و کمبریج در سال ۱۸۷۱ (۶)، بخشی از اقدامات دولت انگلیس با هماهنگی و همکاری کلیسا برای تطبیق قوانین دولتی با سکولاریزاسیون (منظور موارد اول، دوم و ششم از روندهای سکولار شدن است) جامعه بود. در حقیقت اصلی‌ترین دلیل اینکه اکنون بنیاد دین و همچنین سلطنت همچنان در دولت انگلستان حضور دارند (البته بیشتر به صورت نمادین) این است که در برابر سکولاریزاسیون (و همچنین دموکراسی خواهی) جامعه مقاومت جدی از خود نشان نداده و با این تحولات همراه گشتند.

اما در فرانسه داستان متفاوت بود، دولت سلطنتی متمرکز و کلیسای کاتولیک وابسته به واتیکان در این کشور، به شدت در برابر سکولاریزاسیون و همچنین دموکراسی خواهی جامعه مقاومت می‌نمودند و این مقاومت‌ها موجب شد که جامعه؛ هم اقدام به براندازی سلطنت نماید و هم بر ضد کلیسای کاتولیک دست به اقدامات جدی بزند و حتی بخشی از شهروندان، خواهان نابودی مذهب در جامعه شوند. مقاومت دولت فرانسه در برابر سکولاریزاسیون (و دموکراسی خواهی) با انقلاب کبیر ۱۷۸۹ و فروپاشی سلطنت تا حدود زیادی شکسته شد و با عقیم ماندن تلاش‌های سلطنت طلبان واپسگرا برای بازسازی و تثبیت قدرت خود، دولت نیز با سکولاریزاسیون جامعه همراه و بر ضد سلطه کلیسا پس از بیش از یک قرن مبارزه و چند انقلاب و چند همگام گردید. دهه انجام اصلاحات، سر انجام در ۹ دسامبر ۱۹۰۵، قانون «جدایی دولت و کلیساها» معروف به لائیسیته در مجلس ملی فرانسه به تصویب رسید و بنیاد دولت و بنیاد دین در این کشور رسماً و قانوناً به صورت کامل از یکدیگر جدا گشتند.

چند دهه پس از جدایی بنیاد دین و بنیاد دولت در فرانسه، در اواسط قرن بیستم، واتیکان بخاطر ادامه بقا در دنیای مدرن، ناچار شد تا

حدودی راه حل سکولاریزاسیون را بپذیرد و خود را با شرایط زمانه تطبیق دهد و کلیسای کاتولیک در فرانسه که وابسته به واتیکان بود و دیگر قدرت دولتی و قوه قهریه‌ای نیز در اختیار نداشت، به ناچار راه حل سکولاریزاسیون را پذیرا گشت. خصوصا از جنگ جهانی دوم به بعد کلیسا رسماً حقوق بشر و حاکمیت مردم را پذیرفت. بنا براین، قانون لائیسیته فرانسه حاصل سکولاریزاسون در جامعه و دولت انقلابی این کشور و همچنین مقاومت سرسختانه کلیسای این کشور در برابر روند تحولات و البته نوعی توافق میان موافقان و مخالفان حضور دین در این کشور و در پیش گرفتن راه میانه می‌باشد. در فرانسه بر خلاف انگلستان، بنیاد دین و بنیاد سلطنت حاضر نشدند در برابر سکولاریزاسیون و همچنین دموکراسی خواهی جامعه از خود انعطاف نشان دهند، در نتیجه، سلطنت از میان رفت و بنیاد دین نیز از بنیاد دولت اخراج گشت!

تاثیری که سکولاریزاسیون بر جوامع مغرب زمین داشته است، با توجه به شرایط فرهنگی، اجتماعی و سیاسی هر کشوری، به نتایج گوناگونی منجر گشته و تاثیر متفاوتی نیز بر روی دولت در این کشورها خصوصا از لحاظ جدایی از بنیاد دینی گذاشته است و البته سکولاریزاسیون تنها در فرانسه به جدایی و انفکاک کامل بنیاد دین و بنیاد دولت (= لائیسیته) انجامیده است. بنا براین، نتیجه می‌گیریم که نمی‌توان در یک حکم کلی، سکولاریزاسیون را تنها منحصر به کشورهای با اکثریت پروتستان دانست. قطعاً سکولاریزاسیون در کلیسا و جامعه و دولت فرانسه و دیگر کشورهای با اکثریت کاتولیک نیز تحول نموده است. همچنان که خود آقای وثیق نیز در کتاب «لائیسیته چیست؟» چنین آورده‌اند:

«... از سوی دیگر، اقدامات انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۹) بر علیه روحانیت گرایی در سلب مالکیت از کلیسا را باید نوعی ویژه از «سکولاریزاسیون» دانست.» (۷)

همان گونه که پیش‌تر نیز در مقاله‌ای با عنوان «چرا سکولاریسم دولتی و لائیسیته اجتماعی خطرناک است؟» (۸) اشاره نمودیم، اکنون جوامع انگلستان، آمریکا، هلند و... سکولار هستند و نقش بنیاد دینی در این جوامع (و دولت‌های منتخبشان) به مرور زمان کم گردیده است، منتها در فرانسه، «جامعه سکولار شده» تصمیم گرفته است که بنا بر قانون، بنیاد دین و بنیاد دولت کاملاً از یکدیگر جدا باشند.

از آنچه که در سرفصل اول گفته شد نتیجه می‌گیریم که تفاوت سکولاریزاسیون و لائیسیته در این نیست که اولی به کشورهای با

اکثریت پروتستان و دومی به کشورهای با اکثریت کاتولیک تعلق دارند، بلکه تفاوت مشخص و ساده سکولاریزاسیون با لائیسیته در این است که سکولاریزاسیون که از ریشه لاتینی «Saeculum» به معنای «سده» یا «دوران صد ساله» گرفته شده است، «روند تطبیق یافتن با زمانه خود» و یا «روند به زمان خود شدن» معنی می‌دهد و به تحولات گوناگون و متفاوت دینی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و... در کشورهای مغرب زمین اطلاق گشته است که در زمانهای گوناگون روی داده‌اند، اما واژه‌های لائیک، لائیسیته و لائیسزاسیون، از ریشه‌ای کاملاً متفاوت، یعنی از «لایکوس» (laikos) «یونانی» می‌باشند که خود انشاقی از واژه «لائوس» (laos) است. واژه لائیک به «سربازان عادی» در برابر فرماندهان ارتش اطلاق می‌گشته است و بعدها با تشکیل «شهر» در یونان، واژه لائیک به «شهروند» اطلاق شد. اکنون لائیسیته به قانون جدایی و انفکاک کامل بنیاد دین و بنیاد دولت گفته می‌شود که بر سه اصل اساسی «جدایی بنیاد دین و بنیاد دولت»، «تضمین آزادی عقیده و وجدان در جامعه توسط دولت» و «عدم تبعیض میان شهروندان به لحاظ دینی توسط دولت» استوار می‌باشد.

سکولاریسم یا به تعبیری دقیق‌تر «سکولاریزاسیون» که ریشه‌ای لاتینی دارد، به تحولات مختلف و متفاوت در عرصه‌های گوناگون جامعه، بنیاد دین و بنیاد دولت برای به روز زیستن گفته می‌شود، در حالی که «لائیسیته» که ریشه‌ای کاملاً متفاوت و یونانی دارد، یک قانون حقوقی و دولتی برای جدایی کامل بنیاد دین و بنیاد دولت می‌باشد. البته به دلیل اینکه برخی از نظریه پردازان ایرانی در یک اشتباه فاحش، سکولاریسم (سکولاریزاسیون) و لائیسیته را همسان می‌دانند، همواره باید بر تفاوت‌ها میان این دو اصرار ورزید، اما تفاوتی که بر آن تاکید می‌نماییم، باید تفاوتی حقیقی باشد، ما بر اساس مسنداتی که در بالا آمد، تاکید می‌نماییم که سکولاریزاسیون هرگز به معنای جدایی بنیاد دین و بنیاد دولت نیست!

۲- عدم وجود دولت نیمه لائیک و ناممکن بودن تشکیل دولت لائیک غیر دموکراتیک:

شیدان وثیق در کتاب «لائیسیته چیست؟» آورده است: «... گفتیم که فرانسه نزدیک‌ترین کشور در جهان به تعریف فوق از لائیسیته است. به این معنا که «نمونه» ی فرانسوی لائیسزاسیون در اروپا را می‌توان «استثنا» تلقی کرد. اما در سایر کشورهای غربی، لائیسیته یا اساساً غایب است و یا اگر چیزی به این مضمون وجود دارد، با کیفیت‌های مختلف و کمابیش کامل، ناقص و یا محدود اجرا

می شود (۹)».

«در یک تمایزگذاری اجمالی و کلی می توان کشورهای اروپایی به ویژه اعضای اتحادیه ی اروپا را به سه دسته بزرگ و اصلی تقسیم کرد:

۱. کشورهایی که در آنجا لائیسیته (به معنای «جدایی دولت و کلیسا») وجود ندارد (چون انگلستان، دانمارک و یونان).

۲. کشورهایی که، به همان معنا، نیمه لائیک محسوب می شوند (چون آلمان، بلژیک، هلند و لوکزامبورگ)

۳. کشورهایی که در آنجا لائیسیته همراه با قراردادهایی میان دولت و کلیسا اجرا می شود (چون اسپانیا، ایتالیا و پرتغال) (۱۰)».

«از یک سو، دموکراسی بدون لائیسیته امکان پذیر است، همچنان که در انگلیس، دانمارک و یونان مشاهده می کنیم و از سوی دیگر، لائیسیته نیز بدون دموکراسی امکان پذیر است، همچنان که در رژیم های توتالیتار یا دیکتاتوری از نوع شوروی سابق، مکزیک یا ترکیه شاهد آن بودیم یا هستیم (۱۱)».

لائیسیته سه اصل اساسی و تفکیک ناپذیر دارد که عبارتند از:

Â

۱- جدایی کامل بنیاد دولت و بنیاد دین از یکدیگر.

۲- تضمین آزادی کامل عقیده و وجدان در حوزه خصوصی_جامعه مدنی_ و آزادی های کامل سیاسی و اجتماعی شهروندان با هر عقیده دینی؛ غیر دینی و ضد دینی توسط دولت.

۳- رفع هر گونه تبعیض از شهروندان توسط دولت بدون در نظر گرفتن عقایدی که دارند.

دولتی که سه اصل بالا را به شکل کامل اجرا نماید، دولت لائیک می باشد، نقض کامل یا جزئی هر یک از این اصول به معنی لائیک نبودن دولت است. لائیسیته به معنای غیر دینی بودن دولت نمی باشد، زیرا:

الف: غیر دینی بودن دولت با «جدایی بنیاد دولت و بنیاد دین» یکی نمی باشد، یک دولت غیر دینی می تواند و ممکن است که در امور دینی دخالت نموده و مثلا دست به سرکوب باورهای دینی در جامعه بزند، اما

جدایی بنیاد دولت و بنیاد دین که جدایی حوزه عمومی (= دولت و اماکن و بنیادهای دولتی) و حوزه خصوصی (= جامعه مدنی و بنیادها و اماکن غیر دولتی) پیش شرط آن است، بدین معناست که بنیاد دولت و بنیاد دین اجازه ندارند که در امور یکدیگر مداخله نمایند.

ب: لائیسیته علاوه بر «جدایی بنیاد دین و بنیاد دولت»، دارای دو اصل پایه‌ای دیگر یعنی «تضمین آزادی وجدان شهروندان توسط دولت» و همچنین «عدم تبعیض میان شهروندان با وجود باورهای گوناگونشان توسط دولت» نیز هست، بنا براین یک دولت غیر دینی می‌تواند لائیک نیز باشد اما غیر دینی بودن دولت لزوماً به معنای لائیک بودن آن نمی‌باشد. دولت شوروی سابق را می‌توان دولت غیر دینی نامید اما به دلیل نقض نمودن هر سه اصل لائیسیته، هرگز نمی‌توان آن را لائیک نامید. دولتهایی چنین، با سرکوب مذهب در جامعه، هر سه اصل پایه‌ای لائیسیته یعنی اصول «جدایی بنیاد دین و بنیاد دولت»، «تضمین آزادی عقیده و وجدان در جامعه توسط دولت» و «عدم تبعیض میان شهروندان توسط دولت به دلیل نوع عقایدشان» را نقض می‌نمایند. بنا براین، هرگز نمی‌توان چنین دولتهایی را لائیک نامید.

از سوی دیگر، دولتهایی مانند اسپانیا، ایتالیا و پرتغال را نیز نمی‌توان لائیک دانست. به مواردی از روابط بنیاد دولت و بنیاد ادیان در این سه کشور اشاره می‌نماییم:

اسپانیا: در اسپانیا اگر چه بنا بر پاراگراف سوم بند ۱۶ قانون اساسی، «هیچ دینی خصلت دولتی ندارد»، اما در همان جا آمده است که مدیران دولتی، عقاید مذهبی جامعه را در نظر خواهند گرفت و به همکاری با کلیسای کاتولیک و دیگر ادیان ادامه خواهند داد. بنا بر قانون ۱۹۸۰، دولت و کلیسا توافقنامه‌هایی برای بهره‌مندی کلیسای کاتولیک از امتیازاتی مانند دریافت یارانه سالیانه دولتی امضاء می‌نمایند. با تصویب قانونی توسط حکومت سابق اسپانیا، شهروندان از سال ۱۹۸۸ می‌توانند، تعیین نمایند که نیم درصد از مالیاتشان به کلیسا اختصاص یابد. دولت، توافق نامه‌هایی را با دو جامعه پروتستان و یهودیان برای اختصاص دادن برخی امتیازات مالی به این دو جامعه امضاء نموده است. وزارت دادگستری اسپانیا در سال ۱۹۸۹، اسلام را به عنوان «دین کاملاً مستقر شده» به رسمیت شناخت و در پی آن، جامعه مسلمانان اسپانیا و دولت، توافقنامه همکاری امضاء می‌نمایند (۱۲). آقای آرنار نخست وزیر دست راستی اسپانیا در سال ۲۰۰۳ قانونی را گذراند که بر اساس آن، تدریس مسیحیت در مدارس دولتی اجباری گردید (۱۳). این قانون پس از دو سال یعنی در دسامبر

۲۰۰۵ تغییر کرد و لایحه «اختیاری شدن و بسط تدریس دین در مدارس دولتی به کلیه ادیان» به تصویب رسید (۱۴).

ایتالیا: در سال ۱۹۸۴، توافق نامه‌ای میان دولت و واتیکان امضا شد که اگر چه بنا بر آن، مذهب رسمی در ایتالیا لغو گردید و همچنین به برخی از همکاری‌ها میان دولت و واتیکان پایان داده شد اما همان توافق نامه تاکید نمود که دو طرف در جهت ترفیع انسان و مصالح کشور همکاری خواهند داشت و همچنین تاکید شد که اصول مذهب کاتولیک، جزئی از میراث تاریخی مردم ایتالیا محسوب می‌گردد (۱۵)» که در حقیقت نوعی رسمیت بخشیدن مجدد به مذهب کاتولیک بود. در سال ۲۰۱۱ دادگاه عالی ایتالیا رای داد که وجود صلیب به روی دیوار مدارس و دیوار دادگاه‌ها خلاف قانون نیست. هر چند که دادگاه حقوق بشر اتحادیه اروپا بر خلاف این امر رای داد (۱۶).

پرتغال: اگر چه قانون اساسی ۱۹۷۴ این کشور، اصول جدایی بنیاد دین و بنیاد دولت و همچنین آزادی وجدان در جامعه مدنی را پذیرفته است اما همین قانون، برخی مفاد توافق نامه ۱۹۴۰ میان دولت و واتیکان را استثناء قرار داده است، از جمله اینکه دولت برای کلیسای کاتولیک امتیازات خاصی را نسبت به سایر کلیساها {و طبعاً بنیاد دیگر مذاهب} در نظر می‌گیرد. در مدارس دولتی این کشور برخلاف قانون اساسی، آموزش‌های دینی و اخلاق کاتولیک تدریس می‌گردد. دولت، ازدواج مذهبی را به رسمیت می‌شناسد و همچنین برخی از روحانیون، کارمند دولت محسوب می‌گردند (۱۷).

بنا بر این، اگر چه در کشورهای اسپانیا، ایتالیا و پرتغال، اصل دوم لائیسسته یعنی تضمین آزادی وجدان توسط دولت اجرا می‌گردد اما چه در زمان انتشار کتاب آقای وثیق (سال ۲۰۰۵ میلادی) و چه در حال حاضر، اصل اول که انفکاک کامل بنیاد دولت و بنیاد دین می‌باشد و همچنین اصل سوم لائیسسته، مبنی بر «عدم تبعیض دولت میان شهروندان به لحاظ دینی» اجرا نمی‌گردد (به این دلیل که دولت عقایدی مانند شیطان پرستی شهروندان را به «رسمیت» نمی‌شناسد و یا به انجمن‌های آنها یارانه نمی‌پردازد و...)، بنا بر این، هرگز نمی‌توان این دولت‌ها را لائیک دانست. می‌توان چنین توضیح داد که در این کشورها، بنیاد دولت و بنیاد دین تا حد زیادی از یکدیگر جدا گشته‌اند. دولت نیمه لائیک نیز بی‌معنا است، دولت یا لائیک بوده و از بنیاد دین کاملاً جداست یا با شدت و ضعف‌هایی با بنیاد دین در ارتباط می‌باشد. یک دولت نمی‌تواند همزمان هم لائیک بوده و هم با بنیاد دین در ارتباط باشد، لائیک بودن یک دولت با ارتباط داشتن آن با بنیاد دین کاملاً

در تضاد است.

با اینکه لائیسیته با دموکراسی تفاوت دارد، اما پیش شرط لائیک بودن یک دولت، به دلیل اینکه لائیسیته از سه اصل پایه‌ای و تفکیک ناپذیری که پیش‌تر ذکر گردید تشکیل شده است، دموکراتیک بودن دولت می‌باشد. امکان ندارد که یک دولت غیر دموکراتیک بتواند همزمان هم از بنیاد ادیان جدا بوده و هیچ دخالتی در آن‌ها ننماید، هم آزادی‌های کامل سیاسی - اجتماعی شهروندان با هر عقیده مذهبی، غیر مذهبی و ضد مذهبی (از جمله بی‌خدایی و شیطان پرستی) را تضمین نماید و هم میان شهروندان به دلیل عقاید گوناگونی که دارند، تبعیض قائل نگردد. از دیگر سوی، با اینکه دموکراسی بدون لائیسیته امکان پذیر می‌باشد (البته با محدودیت‌هایی)، اما لائیسیته به نوعی مکمل دموکراسی است، زیرا با بلا موضوع نمودن نقش مذهب و اعتقادات شخصی در دولت، زمینه مشارکت شهروندانی که عقایدشان در جامعه جزء اقلیت محسوب می‌گردد (همچون بی‌خدایان و شیطان پرستان) را نیز در مدیریت کشور فراهم می‌آورد.

اگر چه در حال حاضر لائیسیته تنها در زادگاهش یعنی فرانسه اجرا می‌گردد، اما این پدیده حقوقی - دولتی تنها مخصوص به فرانسه نمی‌باشد. هرگز نمی‌توان ادعا نمود که جوامعی غیر از فرانسه حق یا امکان تشکیل دادن دولت، فارغ از اعتقادات مذهبی را ندارند. شاید بتوان این گونه توضیح داد که هنوز جامعه بشری به این اعتماد به نفس و خود آگاهی نرسیده است که رابطه دولت که یک قرارداد اجتماعی و پدیده‌ای بشری می‌باشد را با باورهای اعتقادی متفاوت مذهبی خود به صورت کامل قطع نماید. در آینده، احتمال تشکیل دولت لائیک در سایر کشورها نیز خواهد بود. لائیسیته باید در عرصه جهانی تبلیغ و به جوامع گوناگون شناسانده شود. هم اکنون حتی در ایران که همواره بنیاد دین و بنیاد دولت در پیوند بوده‌اند و البته در این بیش از سه دهه اخیر، دولت دینی مستبد، فاجعه آفریده است، نسل جدیدی از جمهوری خواهان که معتقد به تشکیل دولت لائیک نیز می‌باشند، مشغول به فعالیت هستند.

نتیجه آنچه که در سرفصل دوم گفته شد این است که اگر چه بنیاد دولت و بنیاد دین در کشورهایمانند اسپانیا، ایتالیا و پرتغال تا حد زیادی از یکدیگر جدا گردیده‌اند، اما تاکنون تنها دولتی که کاملاً خود را از بنیاد دین جدا نموده و همزمان اصول «آزادی وجدان» و «عدم تبعیض» را نیز اجرا نموده است، دولت فرانسه است و در حال حاضر، دولت لائیک دیگری در جهان وجود ندارد. همچنین، لازمه لائیک

بودن یک دولت، دموکراتیک بودن آن بوده و ناممکن است که یک دولت غیر دموکراتیک بتواند هر سه اصل لائیسیته را همزمان اجرا نماید.

برگرفته از تارنمای □□□□ □□□□

پی نوشته‌ها :

۱. شیدان وثیق، کتاب «لائیسیته چیست؟»، صفحه های ۱۸ و ۱۹
۲- Davis, Richard W. "The House of Lords, the Whigs and Catholic Emancipation ۱۸۰۶-۱۸۲۹," Parliamentary History, March ۱۹۹۹, Vol. ۱۸ Issue ۱, pp ۲۳-۴۳.۳-

۳-
<http://www.gla.ac.uk/schools/socialpolitical/research/economic-socialhistory/historymedicine/scottishwayofbirthanddeath/marriage/>

۴-
<http://www.iamthewitness.com/books/Cecil.Roth/A.History.of.the.Jews.in.England/P.۱۱.Emancipation,۱۸۱۵-۵۸.htm>

۵-
<http://www.parliament.uk/about/living-heritage/transformingsociety/livinglearning/school/overview/۱۸۷.educationact/>

۶- Palmer, Alan; Veronica (۱۹۹۲). The Chronology of British History. London: Century Ltd. pp. ۲۹۳-۲۹۴.

۷. شیدان وثیق، کتاب «لائیسیته چیست؟»، صفحه ۱۹۴.

۸- <http://news.gooya.com/politics/archives/۲۰۱۲/۰۵/۱۴۱۰۹۶.php>

۹. شیدان وثیق، کتاب «لائیسیته چیست؟»، صفحه ۱۱۷.

۱۰. همان، صفحه ۱۱۸.

۱۱. همان، صفحه ۲۱.

۱۲. همان، صفحه ۱۲۲.

۱۳-
<http://www.nytimes.com/۲۰۰۳/۱۲/۲۱/world/new-law-requires-roman-catholicism-classes-in-spain-s-schools.html>

۱۴-
http://lesalonbeige.blogs.com/my_weblog/۲۰۰۶/۱۲/lenseignement_c.html

۱۵-

دخالت‌گری و سازمان‌دهی. سیاست. آینده پیشین.

اَلَن بَدیو
ترجمه و مقدمه از شیدان وثیق

امروز بیش از همه باید از خود پرسش کرد: چیست آن سیاستِ رادیکال که به ریشه و بُن می‌رود، مدیریتِ ضرورت را رد می‌کند، به فرجام‌ها می‌اندیشد، عدالت و برابری را پاس می‌دارد و به کار می‌برد، مسئولیت خود را در زمان صلح بر دوش می‌گیرد و در انتظار پوچ رسیدن فاجعه به سر نمی‌برد؟

مقدمه

بسیاری که امروزه خود را چپ‌رهای خواه و کمونیستِ غیر سنتی می‌دانند به گونه‌ای با نظریه‌های فیلسوف نام‌دار و معاصر فرانسوی با شهرتی بین‌المللی، اَلَن بَدیو، با نظریه پرداز «هستی و رخداد» (۱)، «فرضیه کمونیسم» (۲) و غیره آشنایی پیدا کرده‌اند. آثار فراوان او طی چهل سال گذشته، به ویژه در گستره‌ی فلسفه و سیاست‌رهای (۳) به اکثر زبان‌های مختلف جهان و از جمله انگلیسی، اسپانیایی، ایتالیایی، عربی، ترکی، آلمانی، ژاپنی و غیره انتشار یافته‌اند.

به همت مترجمان، روشنفکران و کنشگران نو اندیش ایرانی در داخل کشور، بخشی نه کوچک از کارهای بدیو اکنون به زبان فارسی برگردانده شده و مورد توجه جوانان چپ رادیکال غیر سنتی ایران قرار گرفته است. با این که این ترجمه‌ها به طور غالب نه از زبان

اصلی نویسنده بلکه از انگلیسی انجام گرفته اند و در نتیجه می توانند خالی از اشکال نباشند، اما باید آن ها ارج نهاد. باید، در شرایط سختی که حاکم بر ایران است، از تلاش پیگیر روشنفکران و فعالان داخل کشور در شناسایی نظریه های بدیو به فارسی زبانان قدردانی کرد.

امروزه مطالعه نظریه های بدیو و تامل بر آن ها، به ویژه در زمینه ی فلسفه و اندیشه سیاسی، چون بدیو در عین حال ریاضی دان، نمایش نامه نویس و رُمان نویس نیز هست، برای ما که در خارج از کشور در تکاپوی ایجاد چپی دیگر برای ایران هستیم و از مدتی پیش با کوشش سه سازمان و برخی از کنشگران چپ، فرایند شکل دهی شکل بزرگ چپ یا وحدت آن را آغاز کرده ایم و در نوامبر سال گذشته کنفرانس کدام سوسیالیسم، کدام چپ و کدام شکل سازماندهی را برگزار کردیم، دارای اهمیتی به سزااست. این مطالعه و تامل بر اندیشه بدیو اما البته و ناگفته روشن است، بسانی که او خود نسبت به مارکسیسم انجام می دهد، تنها می تواند مطالعه و تاملی آگاهانه یعنی انتقادی و غیر جزمی باشد. بدیو افق هایی جدید، تئوریک و عملی، در گسست از سیستم های فکری مسلط موجود، از سیستم های نظری کلاسیک در دو شکل اصلی مارکسیسم مبتذل دولت گرا و دموکراسی خواهی پارلمانی در اداره و مدیریت وضع موجود سرمایه داری در برابر ما می گشاید که می توان از آن ها الهام گرفت اما همواره با حفظ نگاهی آزادانه و منتقدانه که ویژه ی هر اندیشه ی رهایی خواهانه است.

می دانیم که امروزه چپ رهایی خواه با پرسمانی اساسی و حیاتی روبه روست؛ چگونه می توان نظریه و عمل در جهت تغییر وضع موجود را در گسست اساسی و ساختاری از سیستم های نظری و عملی تاریخی مبتنی بر سلطه که همانا حفظ و استمرار واقعیت موجود نظم سرمایه داری و سلطه گری است به پیش راند؟ مساله را مشخص تر من بدین گونه در سه پرسش زیر طرح می کنم:

۱- چگونه می توان در شرایطی چون جامعه ی کنونی ما در ایران، مبارزه حیاتی و مبرم ضد استبداد و ضد تئوکراسی را با مبارزه ضد سرمایه داری تلفیق و همراه کرد؟ به بیانی دیگر چگونه می توان مبارزه برای آزادی، دموکراسی و جدایی دولت و دین در ایران را با مبارزه برای عدالت اجتماعی که ناگزیر در مقابل خود ستم و سلطه سرمایه را دارد، درآمیخت؟

۲- چگونه می توان مبارزه برای دموکراسی (حکومت مردم بر مردم) که

ناگزیر در شرایط کنونی ما از نوع دمکراسی نمایندگی و انتخاباتی است را با مبارزه برای دموکراسی واقعی که مداخله مستقیم و بلاواسطه مردمان و به ویژه زحمتکشان در اداره ی امور خود است، یا آن چه که ما دمکراسی مشارکتی، خودگردانی و خود مدیریتی می نامیم - که به واقع هدف و آرمان هر چه رهایی خواه و کمونیست است - همراه و همسو کرد؟

۳- چگونه می توان در هم سویی و هم راهی با اشکال نوین جنبش های اجتماعی امروزی در دنیای کنونی برای تغییر و دگرسازی وضع موجود و جهانی دگر سازی و در گسست از شکل های سنتی «سیاست» و تحزب سنتی که همواره از گذشته تا کنون نگاه و سوی به قدرت و تصرف آن و حفظ و استمرار سلطه دارند، شکل های نوین فعالیت سیاسی و سازماندهی را ابداع کرد، به گونه ای که تغییر جامعه و جهان را در فاصله گرفتن از دولت و قدرت با دورنمای زوال دولت و در جهت سیاستی رهایی خواهانه اندیشید و راه کارهایی را برای آن تصور کرد؟

این سه پرلماتیک را من کوشش کرده ام در نوشتارهایی مختلف تا کنون در سه نظریه « گسست» مورد بررسی و تأمل قرار دهم: گسست از سیاست واقعاً موجود، گسست از تحزب واقعاً موجود و گسست از دو «سوسیالیسم» تاریخی: سوسیالیسم واقعاً موجود و سوسیالیسم دموکراسی (۴) .

متن کوتاهی که در زیر از بدیو به فارسی برگردانده شده است، در راستای چنین تأملات و پرسش انگیز هایی قرار دارد. بدون تردید خوانش آن نه برای پیدا کردن پاسخ بلکه بیشتر، همان طور که اشاره کردیم، برای بازگشایی افق های نظری دیگر سوای آن چه که همواره در ذهنیت سیاسی حاکم غالب شده است می باشد. این متن فصل هفتم از کتابی است که بدیو در سال ۱۹۸۴ زیر نام «آیا می توان سیاست را اندیشید؟» *Peut-on penser la politique*? به نگارش در می آورد. من تصور نمی کنم که این کتاب را تا کنون به فارسی برگردانده باشند ولی می دانم که به زبان های دیگر ترجمه شده است. به هر صورت، خوانش آن را به علاقه مندان توصیه می نمایم.

این کتاب، با این که سال ها از انتشار آن می گذرد و در زمان اوج جنبش همبستگی لهستان به رشته تحریر درآمده است، اما ایده های اساسی اش، به گفته ی خود بدیو در گفت و گو ها و اثرات بعدی و تا کنونی اش، در خطوط اصلی و در حد بیان سرفصل ها هم چنان مورد تایید او می باشند. در متنی که در زیر می خوانید، بدیو دریافت

خود از «سیاست» را در تمایز از سیاست سنتی و دولت گرا (از جمله مارکسیستی کلاسیک یا کهنه به گفته ی خود او) در گستره ی دخالت گری و سازماندهی طرح می کند. خواننده برای شناخت بیشتر از نظرات او البته باید هم به خود کتاب و هم به دیگر نوشتارهای سیاسی و فلسفی بدیو رجوع کند. این خطوط اساسی در گسست از آن چه که سیاست کلاسیک یا «سیاست واقعا موجود» می نامیم را در چند نکته زیر خلاصه می کنیم:

- این که سیاست واقعی و نه آن چه که مبارزه برای تسخیر دولت می نامند که هسته ی کنونی سیاست غالب کنونی را تشکیل می دهد، از فرضیه ی فرضیه ها یا یک اصل بنیادین آغازین حرکت می کند. این که می توان به رخدادهایی که بیانگر گونه گونی و نانسجامی اند، چون رخدادهای مردمی و کارگری، قوام و تداوم بخشید، که سیاست توسط اقتصاد نابود نشده است، که عدالت بخش گوهرین سوژه است، که می توان در آن جا که گسست از دولت روی می دهد و پیوند اجتماعی در فردیت های ایجابی گسترش می یابد، نتیجه و اثر رخدادهای را ردیابی و دریافت کرد.

- این که ابتکار جدید مارکسی در ارایه فرضیه راه بردی کمونیسم یعنی فرضیه ای است که زوال دولت و سیاست دولت گرا یعنی سلطه به گرد دولت را طرح می کند.

- این که تصمیم به ایجاد سازماندهی، اگر با چنین بینشی از سیاست در تمایز از سیاست دولت گرا درک شود، امری ضروری است. اما این تصمیم نه استوار بر داده ای ساختاری از نوع طبقاتی است و نه استوار بر داده ای منفعل از نوع عقیده عمومی چون ضرورت تحزب برای تسخیر قدرت. سازماندهی، به سادگی یعنی سازماندهی سیاست چون دخالت گری جنبش های مردمی و زحمتکشی، در شرط بندی و در متن رخدادهایی که به باور بدیو در دیگر نوشته های سیاسی اش، ناممکن را ممکن می سازند.

هر جا که در متن علامت کروش [] آمده است، از مترجم و برای تفهیم بیشتر مطلب است.

دخالت‌گری و سازمان‌دهی، سیاست، آینده‌پیشین،
فصل هفتم از کتاب: آیا می‌توان سیاست را اندیشید؟

من پیرو مفهومی از سیاست هستم که در آن، تناسب قوا به حساب نمی‌آیند بلکه فرایندهای عملی اندیشه هستند که اهمیت پیدا می‌کنند. توجه کنیم که تا چه اندازه امروزه سیاستِ کهن از هر سو مفاهیم خود را نظامی کرده است: استراتژی، تاکتیک، بسیج، دستور جلسه، تهاجم و دفاع، تسخیر قدرت، ستاد فرمان‌دهی، ائتلاف... مُدل جنگ همه جا حاضر است. آن چه که حداقل از زبان سیاسی درک می‌شود، اصل بنیادین (۵) کلازویتز (۶) به گونه‌ای وارونه است. این که، گویی با همان واژه‌ها، سیاست ادامه‌ی جنگ است [و نه بر عکس].

آیا مارکس، در این نظامی‌شدن چهره‌ی سیاست، با کشاندن طبقات تاریخی در مبارزه‌ای بی‌امان، مسئولیتی دارد؟ من بیشتر مساله را بدین سان بیان خواهم کرد که او همان درک غالبِ کهن از سیاست را تایید می‌کند. یعنی سیاست چون ستیز برای قدرت و قهر چون چکیده‌ی معناییِ این ستیز.

نوآوری مارکسیستی اما، به گفته‌ی خود مارکس در نامه به وید-مایر (۷)، کشف طبقات و مبارزه طبقاتی نیست. ابتکار جدید او در رایه فرضیه راه‌بردی کمونیسم است. فرضیه‌ای که لغو سیاست چون سلطه و اعمال قهر به گردِ آن را طرح می‌کند. ولی ابهامی که نزد مارکس وجود دارد این است که او همان برداشت کهن از سیاست چون ستیز برای تصرف قدرت را نگه‌میدارد و تحقق شکل‌های نوآورانه‌ی آگاهی سیاسی را به آینده‌ای تحویل می‌دهد که پایان سیاست تصور می‌کند. پس بی‌تردید می‌توان گفت که مارکس بیشتر مضمون ممکن سیاستِ دگر را نشان می‌دهد تا این که از شکل پذیرفته شده سیاستِ امروزی بگسلد. به بیانی دیگر، مارکس بر ایده عمومی سیاست نشان زوال ممکن آن را می‌افزاید، ولی در عین حال تصور می‌کند که این زوال می‌تواند با وسایل همان سیاست کهنه، به مجرد قرار گرفتن آن‌ها در دست سوژه‌ی انقلابی یعنی کارگران، انجام پذیرد.

امروزه، به جای پیشگویی رسولانه، باید به استقلال سیاست نسبت به قهر دولتی فعلیت بخشید، با این که می‌توان راه چنین فرضیه [فرضیه قهر] را به طور خاص برای رخدادهای کارگری و مردمی حفظ نگاهداشت. این پاسداری به طور ویژه نسبت دارد با آن چه که امروزه در لهستان رخ می‌دهد. آن جا که سیاست به هر حال درگیر با نگرش تغییر یافته‌ی ای از زمان می‌باشد. آن جا که پایداری و قوام سیاستِ کارگری بر

توانایی اقدام تهاجمی آن سرانجام چیره می شود.

این که در ساحت خود، سیاست باید بتواند دولت و جنگ، زور و شورش را مهار کند، کمترین شکی در آن نیست. اما این که آنتاگونیسم [قهری برای تصرف قدرت] به مفهوم مرکزی سیاست درآید، موضوعی است که در باره ی آن باید امروز تردید کرد. [چند سال بعد در سال ۱۹۹۱ در کتابی تحت عنوان: بدیو - گفتگوها (جلد ۱)، وی در پاسخ به پرسشی در مورد نظرش نسبت به قهر موضع خود را چنین توضیح می دهد: به من اجازه دهید پارانتزی در باره ی قهر باز کنم. اطمینان داشته باشید که بینش من نسبت به اوضاع و احوال دور از هر برداشت ملکوتی از آن است. من هرگز نگفته ام که قهر را باید کنار گذارد. من تنها توجه را به این نکته جلب کرده ام که در نظریه سوژه ام من برای تخریب، یک قدرت عمومی برای رسیدن به حقیقت قائل شده ام که اکنون معتقدم از چنین قدرتی برخوردار نیست. در نهایت، به نظر من، قهر خصلت ابزاری دارد و مناسباتش با فرایندهای حقیقت چنان است که بهتر است به جای طرد آن، کاربرد آن را به درستی مورد سنجش قرار دهیم. (۸)]

امروز بیش از همه باید از خود پرسش کرد: چیست آن سیاستِ رادیکال که به ریشه و بُن می‌رود، مدیریت ضرورت را رد می‌کند، به فرجام‌ها می‌اندیشد، عدالت و برابری را پاس می‌دارد و به کار می‌برد، مسئولیت خود را در زمان صلح بر دوش می‌گیرد و در انتظار پوچ رسیدن فاجعه به سر نمی‌برد؟ چیست آن رادیکالیسمی که هم‌زمان تکلیفی بی‌پایان است؟ زیرا، چون روانکاوی نزد فروید، اگر صفت انقلابی سیاست را حفظ کنیم، باید سیاست انقلابی را امری اساساً پایان‌ناپذیر تلقی کنیم. این در حالی است که قانون تضاد آشتی‌ناپذیر کهن زمان دیگری جز زمان پایان دادن هر چه فوری به وضعیت کنونی نمی‌شناسد و قانون پارلمان‌تاریسم نیز، در بی‌تفاوتی نسبت به فرجام‌ها، دور تر از زمان حال راکدش که چیزی جز یک حساب‌داری در نوسان بین دو انتخابات نیست، نمی‌بیند.

در این جا، من طرح می‌کنم که هسته‌ی سیاست [سیاستِ دگر در گسست از دو سیاستِ بالا]، دخالت‌گری در شرط بندی با ارجاع به رخداد (۹) با این فرضیه است که تحت «همان»، «دیگر» نهان می‌باشد و «دو» را به لحاظ ساختاری «یک» به حساب آورده‌اند. این دخالت‌گری اما ممکن نیست مگر تحت فرضیه‌ی فرضیه‌ها یا یک اصل بنیادین آغازین. این اصل که می‌توان به رخدادهایی که بیان‌گر گونه‌گونی و ناانجام‌اند قوام و تداوم بخشید، که سیاست توسط اقتصاد نابود نشده است، که عدالت بخش

گوهرین سوژه است و می‌توان در آن جا که گسست از دولت روی می‌دهد و پیوند اجتماعی در بین فردیتهای ایجابی گسترش می‌یابد، نتیجه و اثر رخدادها را ردیابی و دریافت کرد.

دخالت‌گری در شرط بندی یک وضعیت پیشا - سیاسی را با تفسیری که از آن به دست می‌دهد سیاسی می‌کند. رخداد در این جاست که خود را می‌سازد. این دخالت‌گری، در برابر ساختار «یک»، «دو» را قرار می‌دهد [«یک به دو تقسیم می‌شود»]. پس چیزی خلاف دخالت‌گری فاضلانه و برنامه‌ای است. این دخالت‌گری در باره‌ی چه باید کرد اظهار نظر نمی‌کند بلکه در باره‌ی آن چه که تصور شده است نظر می‌دهد. این آینده پیشین سازنده و تشکیل‌دهنده است زیرا در عمل پس روی است که اندیشه خود را آشکار می‌سازد یا نمی‌سازد، هم در مورد فرضیه‌ی دخالت‌گر و هم در مورد بازی‌گران مستقیم در اوضاع و احوال مشخص.

این اندیشه وجود داشته است چون آنی که از دست محاسبه فرار کرده باشد، زیرا که صحبت کردن در باره‌ی آن، به اندیشه، در پاسخی که اندیشه را تایید می‌کند، موجودیت خواهد بخشید.

زمان آن چه که توتالیتاریسم می‌نامند زمان گذشته است. مشروعیت آن، یا افسانه‌ای است یا نژادی. زمان پارلمان‌تاریسم، پوچی کنونی در موجودی حساب‌داری است. زمان انقلابی کلاسیک، زمان آینده است.

اما زمان سیاسی واقعی [منظور زمان سیاستِ دگر متفاوت از سه زمان بالا] زمان آینده پیشین (یا پیش‌تاخته) است [وقتی چنین شد... چنان خواهد شد] (۱۰).

در این بُعد دوگانه‌ی پیشین و آینده است که زمان سیاستِ واقعی امر سازماندهی را به میان می‌کشد.

به طور معمول، سازماندهی در تنش میان کارکرد بیان‌گری و کارکرد ابزاری اندیشیده شده است. کارکرد بیان‌گری به معنای نمایندگی کردن است. در مارکسیسم، نمایندگی از طبقاتی است که توانایی سیاسی دارند. در لیبرالیسم، نمایندگی از گرایش‌های سیاسی است. کارکرد ابزاری به معنای سازماندهی منافع و آگاهی‌ها با میانجی‌گری برنامه است. بدین سان، در این سازماندهی، بحث بر سر این است که مواضع قدرت به تصرف آیند و در نتیجه برنامه‌ای به اجرا درآید که پاسخ‌گوی آن بیان‌گری باشد.

به باور من، این هستی‌شناسی سازماندهی یا تحزب مدرن که نظریه

آگاهی سیاسی طبق برنامه را دیالکتیکی می‌کند، به طور مطلق در همه گرایش‌های سیاسی مشترک است. مارکسیسم عامیانه یا مارکسیسم کهن در این زمینه دست به هیچ گسست گویایی نمی‌زند. برنامه، پیوندگاه امر بیان‌گری و امر ابزار، آگاهی و پراتیک دولتی، به نوبه‌ی خود تحت فرمان واقعیت‌های عمومی قرار می‌گیرد و در نتیجه، آن چه که مفروض است نمایندگی شود دیگر خوانا نیست. زیرا دولت، در بینش برنامه‌ای، می‌بایست ابزاری برای ابزار- حزب (حزبِ ابزاری) باشد، در حالی که به طور برگشت‌ناپذیری صاحب آن است، دولتی که بیان‌گر هیچ چیز نیست جز این که خود را جدا می‌سازد. وظایف عمومی دولت الزاماتی را به اراده تحمیل می‌کنند که در بستر آن‌ها حفظ پیوند با دولت، حتا به قیمت ترور، بر اصل قطع پیوند با دولت ناگزیر چیره می‌شود. ایده‌ای که من از سیاست دارم ریشه در این قطع پیوند با دولت دارد.

در برداشت غالب لیبرالی یا مارکسیست‌نما و حتا فاشیستی، سیاست در حقیقت از بین رفته است. نه ایده طبقاتی و نه ایده افکار عمومی جایی در آن نمی‌توانند داشته باشند. این ترکیب مرکب دولت و اقتصاد است که تمامیت آن چه که آشکار است را اشغال کرده است. احزاب مدرن، چه در نظام‌های تک‌حزبی و چه پلورالیستی، صلاحیت واقعی خود را تنها از دولت کسب می‌کنند. دولت، با این که عنصر اصلی ساحت سیاسی است، اما در خود، غیر- سیاسی (۱۱) است. در این جا در حقیقت بحث بر سر تضاد هگلی دولت و جامعه مدنی نیست. بحث بر سر نامیدن مکانی است که در آن جا سیاست بازسازی می‌شود. شانس عملی شدن این بازسازی نیز تنها در استقلال سیاست نسبت به دولت است. نه به این دلیل که دولت عامل مخالف یا متضاد است بلکه بدین سبب که غیر- سیاسی است. از این جا به شکل دهی دخالت‌گری مستمر و پرخطر و متکی بر کارگران می‌رسیم که تنها هدف آن این است که در هر لحظه خصلت رخدادی ذاتی (۱۲) سیاست را پاس دارد.

بدین ترتیب، اگر از سازماندهی چنین درکی را داشته باشیم، تصمیم به ایجاد آن امری ضروری می‌شود. این تصمیم نه بر داده‌ای ساختاری از نوع طبقاتی استوار است و نه بر داده‌ای منفعل از نوع عقیده عمومی [چون ضرورت حزب برای تسخیر قدرت]. سازماندهی، به سادگی یعنی سازماندهی سیاست [مستقل و جدا از دولت‌گرایی] یا سازماندهی آینده پیشین.

یادداشت‌ها

(۱) هستی و رخداد: L''être et l'événement

(۲) در : L'hypothèse communiste و L'idée du communisme

(۳) سیاست رهایی: Politique d'émancipation

(۴) رجوع کنید از جمله به نوشته‌ی من تحت عنوان: ادای سهمی در پاسخ به دو پرسش: کدام سوسیالیسم و کدام چپ در سایت وحدت چپ و سایت‌های دیگر.

(۵) اصل بنیادین یا آکسیوم : Axiome

(۶) Clausewitz

(۷) Weydemeyer

(۸) Badiou – Entretiens (۱) Ed. Nous, p. ۱۱۶

(۹) رخ داد : Événement

(۱۰) آینده پیشین یا پیشتاخته: Futur antérieur

(۱۱) غیر-سیاسی : a-politique

(۱۲) ذاتی : Immanent