

نگاهی به وظایف اپوزیسیون چپ



فرامرز دادور

برای اپوزیسیون مترقی، بویژه جریان‌ات چپ در ایران مهم است که تحلیلها و رهنمودهای سیاسی، بررسی و ارزیابی شده مطرح گردند تا با توجه به واقعیات امروزی، امکان پذیرش و در سطح امکان پیاده نمودن ایده های اصلی، از سوی اکثریت توده ها در این عصر وجود داشته باشد. در این ارتباط، مسائل زیادی هستند و در اینجا، گذرا به دو مورد ساختار سیاسی و مناسبات اقتصادی پرداخته میشود.

ساختار سیاسی: در این ارتباط نظرگاه های متنوع تاریخی وجود دارند و با توسل به ایده های سوسیالیستی، بدیلهای متفاوت ابراز میگردد. یک خط فکری (عمدتا آنارشیستها) با استفاده از برخی نوشته های بنیانگذاران درجنبش چپ، برقراری بلافاصله ساختار سیاسی نهایی شده و عاری از معضلات تاریخی در دوران را مطرح میکند. بر این اساس، میباید از سوی جنبش، همواره یک تصویر ساختاری عاری از هیرارشی ساختاری و متاثر از روابط افقی، شبکه ای و بدون وجود اتوریتته از جانب یک حکومت ارائه گشته برای آن مبارزه شود. گروه دیگری (عمدتا سوسیالیستهای سنتی) با اعتقاد به دیکتاتوری پرولتاریا، بدون شفاف نمودن رابطه بین سازمان (یا حزب) کمونیست با جامعه و اداره حکومتی و در واقع به نوعی روشن نکردن سطح آزادی برای ارائه ایده ها و سیاست ورزی از سوی جریانات غیر سوسیالیستی، پاسخ مثبتی برای استقرار دمکراسی ندارد. مثلا اینکه آیا بعد از سرنگونی جمهوری اسلامی که احتمال توانمندی وسیع توده های زحمتکش و جریانات چپ برای در مدیریت قرار گرفتن حکومتی کم است، در آنصورت چه گزینه های سیاسی دمکراتیک برای اداره جامعه مناسب میباشد.

گرایش دیگری با جدا ناپذیر دانستن دمکراسی و سوسیالیسم، بدرستی معتقد است که در استقبال از پدیدار گشتن دستاورد ها و تحولات سیاسی و اجتماعی در بخشی از جهان سرمایه داری کنونی، بویژه برقراری آزادیهای دمکراتیک در محدوده عمومی سیاسی، میباید در تعیین سرنوشت اجتماعی بطور فعال شرکت نموده از موازین موجود مدنی برای پیشبرد اهداف عادلانه و سوسیالیستی استفاده گردد. در جوامع دمکراتیک تر، مشارکت سیاسی میتواند عمدتاً مسالمت آمیز و از طریق نهاد های قانونی (ب.م. شرکت در انتخابات) و همچنین استفاده از شیوه های اعتراض خیابانی، از جمله توسل به حرکت نافرمانی مدنی (ب.م. اعتصابات، تظاهرات خیابانی و اشغال مسالمت آمیز اماکن ویژه) انجام گیرد. اما در جوامع بسته مانند ایران، محدوده فعالیتها عمدتاً به عرصه مقاومت مردمی، تلاش برای مطالبات عدالتجویانه و مبارزه برای عبور از استبداد سیاسی و ایجاد آزادیهای دمکراتیک تعلق میگیرد. در این رابطه مهم است که اولویت سیاسی روشن باشد و اینکه حرکت اجتماعی در راستای سوسیالیسم، مسلماً حامل وظایف مهم دمکراتیک بوده و لزوم پیوند با جریانات مترقی و دمکرات غیر چپ را در بر میگیرد.

در حیطه اقتصادی، اهمیت قضیه در این است که استقرار سوسیالیسم (جامعه ای مبتنی بر مالکیت، کنترل و مدیریت دمکراتیک و غیر استثماراری در عرصه فعالیتهای اقتصادی، اجتماعی، و سیاسی)، تنها بر اساس مشارکت فکری و عملی آگاهانه از سوی اکثریت توده های مردم انجام پذیر میباشد. در ایران بخاطر نبود آزادیهای اساسی، وجود سطح بالای فقر و محرومیت (70 درصد از جمعیت در زیر خط فقر، با تورم 50 درصدی زندگی میکنند) و نبود یک اپوزیسیون قدرتمند مردمی، امروزه محدوده مطالبات عمدتاً در مورد معوقات مزدی، اعتراض به سرکوب تشکلهای مستقل کارگری و مشکلات ناشی از خصوصی سازی میباشد. همانطور که در چند ماه اخیر این گونه شعارها از سوی کارگران و از جمله در هپکو، آذراب، ایرانکو و ماشین سازی تبریز، برغم نقش سازشکارانه و مخرب از سوی نهادهای حکومت و اعضای شوراهای اسلامی کار، مطرح گردیده اند. بنابراین عمده کردن شعارهای رادیکال ضد سرمایه داری (ب.م. الغای بلافاصله مکانیسم کارمزدی و مناسبات کالائی) و قرار ندادن جریانات غیر چپ در کمپ اپوزیسیون مردمی یک حرکت نادرست و سکتاریستی میباشد.

روشن است که مانع عمده در مقطع کنونی با توجه به سیاستهای تهاجم آمیز از سوی آمریکا و برخی از حکومتهایی ارتجاعی در منطقه از

جمله اسرائیل و عربستان سعودی؛ تداوم جایگاه قدرتمند و تعرضی از سوی جریان راست امنیتی (حول محور خامنه ای و در صورت مرگ وی، اقدام به ایجاد نهاد "رهبری" جدید، تحت عنوان رجعت به اصول اولیه انقلاب) در ایران است که میباید مورد افشاگری اصلی از جانب جنبش دمکراتیک مردمی قرار گیرد. اکتفا نمودن به طرح اهداف غیر سرمایه دارانه و وزنه ندادن به مطالبات عام دمکراتیک، بخودی خود، که بسیج کننده اکثر توده ها، اقشار و طبقات جامعه بوده، نوید دهنده ایجاد جبهه ای گسترده از جنبشهای دمکراتیک مردمی باشد، ناصحیح است. حرکت به سوی سوسیالیسم، تدریجی و با توجه به بسیاری از عوامل داخلی و خارجی انجام می پذیرد و محدود نمودن حصار ترقی خواهانه به کنشگران چپ نادرست میباشد.

برای جنبش دمکراتیک و برانداز در ایران، اتخاذ آن گونه از بینش سیاسی لازم است که شیوه های عملی ناشی از آن توانائی مقابله با هر دو حکومت ارتجاعی و قدرتهای امپریالیستی را داشته باشد. مهم است که استراتژی مبارزاتی مردمی، در گرو تمرکز به تلاش برای نیل به دمکراسی (حداقل نوع سیاسی آن) و استقرار منافع عدالتجویانه همگانی در جامعه باشد. در صورت وجود جبهه ای از اپوزیسیون مردمی که شامل فعالان کارگری، دهقانان، محرومان، صنعتگران خرده پا، فرهنگیان، کارمندان، پرستاران، کنشگران ملیتی و حقوق بشری و انواع متخصصان مردمی در سطوح جامعه بوده، حول محور عمومی ترین مطالبات آزادیخواهانه و عدالتجویانه (سرنگونی نظام و ایجاد جمهوری لائیک و دمکراتیک) شکل گرفته، در راستای سازماندهی اعتراضات و مقاومت گسترده توده ای عمل کند، یک ضرورت سیاسی در ایران است.

فرامرز دادور

1 نوامبر 2019

نقطه ی ثبات سیاست آمریکا در خاورمیانه

حسن بهگر



در جهان امروز چهار قطب قدرت مطرح است: آمریکا، چین، روسیه و اتحادیه ی اروپا.

آمریکا رو به ضعف است، روسیه تجدید قوا کرده و در خاورمیانه وارد بازی شده است، چین به عنوان ابرقدرت سر برآورده و اتحادیه اروپا بدون انگلیس هم هنوز قدرتی بزرگی است ولی اختلافات جدی بین اروپا و آمریکا بوجود آمده است که می تواند در سرنوشت اروپا تاثیر گذار باشد. انگلستان پس از جنگ دوم جهان همواره متحد آمریکا بوده و به احتمال قوی باقی خواهد ماند.

خاورمیانه و به ویژه منطقه ی ما مرکز انرژی فسیلی نفت و گاز است و موجب نگرانی چهار قدرت بالاست. آمریکا با وجود داشتن نفت کافی و بی نیازی بدان، نمی تواند این منطقه را به حال خود رها کند. رها کردن آن به معنای تسلط یافتن روسیه و چین به این منابع خواهد بود. چین و اروپا اصلاً نمی توانند از آن صرفنظر کنند.

برای ارزیابی تحولات آینده ی این منطقه می باید به یک سؤال اساسی پاسخ گفت:

آیا شکست داعش موجب شده است که آمریکا از تغییر خاورمیانه جدید دست بردارد و به این دلیل است که سربازان خود را از منطقه فرامی خواند؟

مسلم است که بحران مالی آمریکا و ترس از عواقب یک جنگ دیگر موجب این رفتار احتیاط آمیز است ولی جابجایی سربازان نمی تواند

نشانه ای بر انصراف آمریکا از نقشه استراتژی خود باشد. همه چیز حاکی از موافقت آمریکا با تشکیل دولت کوچک کرد میان سوریه و اسرائیل بود که حمله ی اردوغان موقتاً برنامه را بر هم زد ولی این به معنای توافق آمریکا با ترکیه نیست. این استخوان به این زودی ها از لای زخم سوریه بیرون نخواهد آمد.

آمریکا خواهان به زانو در آوردن چین و روسیه است و چین در اولویت قرار دارد. ایران و افغانستان بر سر راه چین قرار دارند، افغانستان در اشغال است و مشکل اصلی ایران است. تلاشی حکومت های عراق و افغانستان با موفقیت انجام گردیده ولی سودی از آن عاید آمریکا نشده و اسرائیل تنها کشوری است که نقداً از نابودی دشمنان خود شاد است و سودای اسرائیل بزرگ را در سر می پرورد.

جمهوری اسلامی با توجه به مشکلات داخلی و تحریم ها حاضر به سازش است ولی آمریکا با دوازده ماده ی پومپئو خواستار تسلیم ایران است. خواست آمریکا تحت عنوان تغییر رفتار ج ا، به معنای سرسپردن به آمریکا است بر اساس الگوی زمان محمد رضا شاه و این برای بخشی از حکومت قابل پذیرش نیست، مردم هم نشانه ای از تمایل به این امر نشان نمی دهند. سیاست تحریم ولی احتراز از جنگ، تا به امروز کارآیی نداشته است و اخیراً باز هم تهدید به جنگ مطرح شده است. اما تا زمانی که ارتباط ج ا با نیروهای نیابتی در عراق و لبنان قطع نشده و موشک ها را خنثا نکرده اند وقوع این جنگ بعید به نظر می رسد حتی اگر تهدید به جنگ همواره سلاحی در دست آمریکا باقی مانده باشد.

تظاهرات مردم عراق و لبنان علیه حکومت هایشان زنگ خطری است برای ایران که ممکن است نیروهای نیابتی اش نتوانند بعد از این به حمایت از او برخیزند. ولی رویهمرفته اکنون جمهوری اسلامی با یک بخت باد آورده روبروست:

ترامپ در ضعیف ترین موقعیت از نظر داخلی بسر می برد، نتانیاهو نتوانسته حکومت را بدست گیرد و عربستان سعودی برای توافق روی خوش نشان می دهد.

هرسه دشمن گرفتار بحراند و ج ا بهترین موقعیت را برای مذاکره و توافق دارد تا تهدید جنگ را از بالای سرخود بردارد.

اما به دور از ساده انگاری، این کار به فراست و ظرافتی نیازمند است که جمهوری اسلامی فاقد آن است. بدون نرمالیزه کردن روابط با

اسرائیل ، عادی کردن روابط امکان پذیر نیست و این کار برای جمهوری اسلامی همانقدر دشوار است که قبول جمهوری اسلامی بعنوان تهدید کننده ی اسرائیل از جانب آمریکا .

آمریکا به حمایت بی چون چرای از اسرائیل ادامه خواهد داد و هیچ نشانه ای در آن کشور خلاف این امر را نشان نمی دهد. شرمی هم در کار نیست، شاهدیم که سردمداران آمریکا صریحاً اعتراف می کنند که این همه مصیبت درخاورمیانه برای زایش خاورمیانه جدید لازم است.

سیاست پر از تناقض آمریکا، متحدانش را نه تنها در اروپا بلکه در منطقه نیز هر روز ناامیدتر می کند، در حال حاضر اوضاع را در عراق و افغانستان و سوریه بر هم ریخته و با بردن سربازهای خود از منطقه ثابت کرده است که آمریکا فقط به منافع خود می اندیشد و علاوه بر این با آزاد شدن 12000 داعشی از زندان های شمال سوریه امکان درگیری ها و کشتارهای دیگری می رود و بدین ترتیب بزودی منطقه شاهد زد و خورد های خونبار بیشتری خواهد بود.

در اوضاع متشنج کنونی، نه مردم توان خیزش خواهند داشت و نه خواست دموکراسی می توانند داشته باشند. حکومت ها با نشان دادن هیولای داعش و جنگ های فرقه ای و مذهبی، پایشان را محکم تر خواهند کرد و خلاصه اینکه تا زمانی که ایالات متحده و اروپا متفقاً به حمایت از اسرائیل ادامه می دهند خاورمیانه روی ثبات و آرامش را نخواهد دید.

در نهایت باید نتیجه گرفت که نقطه ی ثبات سیاست آمریکا در خاورمیانه، منافع و طرح های اسرائیل است که به یاری طرفداران خویش در ایالات متحده، توان تحمیل آنها را تحت هر شرایطی به این کشور دارد، حتی به رغم منافع خود آمریکا. تغییر رئیس جمهور یا عوض شدن حزب حاکم، بر این عامل ثابت بی تأثیر است. از آنجا که نه ملت های این منطقه تمایلی به این دارند که قربانی توسعه ی اسرائیل شوند و نه دولت های منطقه، چه دمکراتیک و چه استبدادی و در صدر این گروه، ج ا تمایلی به قبول چنین چیزی دارند، حل مشکل غیر ممکن به نظر می رسد. اوضاع فعلی، در عین اینکه غیر قابل تحمل است، عملاً و تا آنجا که به نظر می آید، جایگزینی، حال چه بدتر و چه بهتر ندارد. کشورهای دیگر منطقه نشان داده اند که مشکلی با به رسمیت شناختن وجود اسرائیل ندارند.

ج ا البته چنین چیزی را نمی پذیرد و به همین دلیل هدف اصلی فشار

قرار گرفته است. ولی در مقاومت ملت های دیگر این خطه، نمی توان شک کرد، حال دولتشان موافق باشد یا نه.

حسن بهگر

چهارشنبه ، ۱ آبان ۱۳۹۸

برگرفته از سایت ایران لیبرال

راه حل دیروز برای مشکل امروز

حسن بهگر

مدتهاست که عده ای از فعالان سیاسی در خارج از کشور کوشش می کنند تشکیلاتی شبیه به «کنفدراسیون دانشجویان در خارج کشور» را که مدتهاست به تاریخ پیوسته، بازتولید کنند یا دستکم با الگوبرداری از آن یک سازمان تشکیل دهند. تصور اینکه چنین کوششی بدون توجه به زمان و تغییرات جمعیتی و اوضاع و احوال فعلی ثمر خواهد داد، توهم است.



هدف از نگارش این یادداشت کوتاه روشن کردن این امر است.

تا آنجا که می دانیم کسی به فکر تجدید کنفدراسیون اختصاصی دانشجویی نیفتاده است زیرا شرایط امروز دانشجویان مانند گذشته نیست. علت آن هم واضح و روشن است.

در ابتدای انقلاب 170 هزار دانشجو در خارج کشور وجود داشت و این دانشجویان اغلب وابسته به طبقه^۱ متوسط و بالا بودند که خود مستقلاً^۲ هزینه^۳ تحصیلات خود را بر عهده داشتند.

امروز تعداد دانشجویان ایرانی در خارج، به گفته ی مقامات رسمی ج.ا. در حدود 48 هزار نفر است که نصف میزان 40 سال پیش است و

اغلب آنها با کمک دستگاه های دولتی و با کمک هزینه دولتی به خارج اعزام شده اند. براساس ماده 10 قانون اعزام دانشجویان به خارج از کشور مصوب 25/1/64 مجلس اسلامی، دولت موظف است متناسب با میزان بودجه و رعایت آیین نامه های مربوطه، هر سال علاوه بر دانشجویان ممتاز، به تعدادی از دانشجویان اعزامی که امکان تأمین هزینه های تحصیلی خود را ندارند، در قبال اخذ تعهد رسمی بورس یا وام تحصیلی اعطاء کند.

کنفدراسیون در شرایطی از یک تشکل صنفی به یک تشکل سیاسی تبدیل شد که در حال حاضر وجود ندارد. با توجه به دانشجویان سهمیه ای که بدون کنکور وارد دانشگاه می شوند چه بسا رژیم برای اعزام دانشجویانی که استطاعت مالی ندارند از همان دانشجویان سهمیه ای استفاده کند که وفاداریشان به رژیم آشکار است.

با گران شدن نرخ ارز در ایران و با توجه به سقوط توان مالی طبقه متوسط، تعداد دانشجویانی که با خرج خانواده به خارج می آیند کاهش یافته است. در نتیجه متشکل کردن چنین دانشجویانی که موقعیت متزلزلی دارند، علیه حکومت کارساده ای نیست. بویژه آنکه در کنفدراسیون تشکل دهندگان خود دانشجوی بودند. در حالیکه امروز از دانشجویان فعلی کسی داوطلب چنین کاری نشده است. برخی از این دانشجویان خیلی که همت بخرج دادند در تظاهرات خارج از کشور در جنبش سبز در سال 88 شرکت کردند. آن دانشجویان هم اکنون بایستی فارغ التحصیل شده باشند و نمی دانیم جانشینان آنها هنوز بر اصلاح طلبی پا می فشرند یا نه؟

اگر فعالان سیاسی که کوشش می کنند جبهه ای همانند کنفدراسیون، یعنی یک جریان مشترک فراگیر درست کنند، تصور می نمایند که همین گرد هم آوردن افراد و انجمن های گوناگون با عقاید مختلف فقط حول مخالفت با جمهوری اسلامی، برای رسیدن به مقصود کافست، اشتباه می کنند. زیرا اعضای کنفدراسیون اغلب در سازمان ها و احزاب سیاسی متشکل در خارج کشور عضو بودند و وظیفه آنها بسیج ایرانیان خارج از کشور در تظاهرات بود. آنان گرچه در بسیاری از مسایل با هم اختلاف شدید داشتند ولی از نظم و دیسیپلین محکمی برخوردار بودند و در عمل به یک روش همکاری دموکراتیک دست یافته بودند و یک استراتژی مشترک داشتند که براندازی رژیم به هر بهایی بود.

ایجاد چنین سازماندهی در خارج کشور اکنون به دلایل مختلفی ممکن نیست.

1- دانشجویان کنفدراسیون جوان بودند و عمدتاً از خانواده متوسط و رو به بالا. اکنون جمعیت خارج کشور متشکل از افراد مختلف است و عمدتاً از پناهندگان سیاسی و اقتصادی و اجتماعی با گروه های سنی مختلف و خواست های گوناگون تشکیل شده است.

2- در کنفدراسیون ایدئولوژی مبهم چپ غالب بود و ضمن رقابت یک هماهنگی نیز ایجاد کرده بود. اکنون افزون بر آن که از آن آرمانخواهی خبری نیست، مردم حول یک ایدئولوژی واحد نیز توافقی ندارند. شعار کنفدراسیون اتحاد، مبارزه، پیروزی بود. اما امروز اتحاد برای سرنگونی رژیم اگر هم حاصل شود نحوه ی پیروزی و شکل حکومت بعدی نیز مطرح است و موجد اختلاف.

3- امروز افراد و سازمان های مختلف سیاسی وجود دارند، با خواست هایی از براندازی گرفته تا اصلاح طلبی.

4- در کنفدراسیون بر حفظ استقلال و نگرفتن کمک از بیگانگان تأکید می شد و اگر سازمان هایی به ندرت از این امر تخطی کردند پنهان ماند. امروز در موقعیتی که ایران در حال جنگ بسر می برد، عده ای علناً از وابستگی به قدرت های خارجی دفاع میکنند و جریان های جدایی طلب و تجزیه طلب در رأس آنها قرار دارند و کار با آنها برای سازمان های ملی و مستقل غیرممکن است.

از یاد نبریم کنفدراسیون فقط در تشکل دادن تظاهرات اعتراضی علیه شاه و حمایت از زندانیان موفق بود. در آن زمان اعضای شاخص کنفدراسیون در جلو قرار داشتند و احزاب و گروه ها در پشت سر برنامه ریزی می کردند. کنفدراسیون گرچه عمدتاً خط مشی چپ با گرایشات کمونیستی داشت ولی طرح و برنامه ای برای حکومت بعدی نداشت و چنین بود که کنفدراسیون از آیت الله خمینی پشتیبانی کرد و نظرها و اعلامیه های او را در نشریات خودش چاپ نمود و حتا بسیاری از کنگره های کنفدراسیون برای خمینی پیام ارسال نمود. دانشجویان کنفدراسیون با وجود آنکه در دنیای غرب زندگی می کردند و از آزادی های حکومت های دموکرات برخوردار بودند با این حکومت ها موافق نبودند و لیبرالیسم و «دمکراسی بورژوازی» را نفی می کردند.

خلاصه اینکه الگوهایی مانند کنفدراسیون امروز کارآیی ندارد و نباید دنبال سراب دوید. ما در جبهه جمهوری دوم دنبال شعار همه با هم نیستیم و بلکه استراتژی مشخص و برنامه معینی داریم که عبارت است از حکومت جمهوری دموکراتیک لائیک زیرا چاره ی حکومت استبدادی

مذهبی یک حکومت دموکراتیک لائیک است و برای به سرانجام رساندن آن از پای نخواهیم نشست. مشکل امروزین، چاره‌امروزین می‌طلبد و چاره‌امروز، جبهه‌سیاسی است که تأسیس شده. بیخود دنبال راه حلی دیگری نگردید. اگر همتی دارید، در راهی صرف کنید که عاقبتی داشته باشد.

حسن بهگر

28 مهرماه 1398-21 اکتبر 2019

برگرفته از سایت ایران لیبرال.

از روحانیت به مؤمنان از رامین کامران

طی گفتگویی که چند هفته پیش در تلویزیون دیدگاه با آقایان علیجانی و صدیق یزدچی بر پا بود، صحبت از این به میان آمد که «خصوصی شدن» دین در کشوری که به صورت لائیک اداره میشود، چه معنایی میتواند داشته باشد - گویا دوستان مؤمن در این باب نگرانی‌هایی دارند. طبعاً مطلب قدری حلاجی شد، ولی هم‌زمان جبهه به من ندا دادند که بهتر است برای روشن تر شدنش، مقاله‌ای راجع به آن بنویسم. امر دیگری هم مشوق نگارش این مقاله شد: این نکته که محور بحث لائیسیت، چنانکه منطقی است و از پیشرفت این اندیشه برمیخیزد، دارد از محور دولت - دین، به سوی محور دولت - جامعه مدنی حرکت میکند. جدایی دین و دولت به طور بسیار وسیعی پذیرفته شده است و دعوایی بر سرش نیست. بحث دارد وارد مرحله بعدی میشود تا روشن شود که حیات مذهبی جامعه تحت حکومت دولت لائیک، چه شکلی خواهد گرفت و آزادی عملش در این زمینه تا چه حد و چگونه خواهد بود.



خصوصی و عمومی

از همین داستان عمومی - خصوصی شروع میکنم که مقدمه خوبیست. برخی تصور میکنند که خصوصی شدن دین در مملکت لائیک، یعنی اینکه مؤمنان نمیتوانند به طور گروهی و به صورت عمومی، بستگی خویش را به مذهبی نشان بدهند و فرضاً به جا آوردن آیینها و مناسک مذهبی باید به صورت خصوصی، در خانه ها و پشت درهای بسته انجام پذیرد.

این تصور خطاست و اشتباه از توجه نکردن به دو معنای زوج «عمومی - خصوصی» و به قول فرنگی ها (Public - Privé) برمیخیزد که از زبانهای اروپایی وارد واژگان حقوقی و سیاسی و حتی روزمره زبان فارسی شده است. توضیح کوتاهی مطلب را روشن خواهد کرد.

بہتر است از تمایز خصوصی - عمومی در معنای حقوقی آن شروع کنیم که برای بسیاری آشناست. حقوق عمومی به بخشی از حقوق اطلاق میگردد که قدرت سیاسی و سازمان دولتی را سامان میدهد. مرکز آنهم، چنانکه روشن است، قانون اساسی است. حقوق خصوصی هر آن چیزی را که خارج از این حوزه قرار بگیرد، شامل میگردد و انواع حقوق مدنی، بازرگانی و... را در بر میگیرد. از این دیدگاه، خصوصی شدن مذهب، یعنی اینکه نهادهای مذهبی که حق دخالت در سیاست را ندارند، جزو نهادهای سیاسی و دولتی به حساب نمیآیند. نه اینکه حق و حقوقی ندارند، دارند ولی مشمول همان تدابیر حقوقی قرار نمیگیرند که فرضاً انجمن های غیر انتفاعی، یا بنگاه های تجاری و... را شامل میگردد. این پله اول.

ولی یک جنبه دیگر کار هم هست. زوج عمومی - خصوصی میتواند به مالکیت و بخصوص حق استفاده از چیزهای مختلفی اطلاق شود که آشنا ترین نمونه آنها ملک و زمین و ساختمان است. استفاده از آنچه که خصوصی است، منحصرأ در اختیار فرد یا گروهی خاص قرار دارد و آنچه که عمومی است در اختیار همه است. منزل خصوصی معمول ترین مثال است، یا وسائط نقلیه یا... البته ممکن است باشگاهی هم خصوصی باشد، یعنی ورود به آن و استفاده از خدماتش محدود باشد به اعضای آن - بین خصوصی بودن و شخصی و فردی بودن، باید تمایز قائل شد. فضای عمومی، مثل خیابان، پارک، کلاً اماکن عمومی، دشت و بیابان و خلاصه هر چیزی که استفاده از آن، معمولاً تحت شرایطی که مربوط است به حفظ نظم و ایجاد نکردن خطر و... برای همه آزاد است. طبیعی است که در اینجا، اهل مذهب - مثل همه - حق استفاده از آن چیزهایی را که عمومی است، دارند، به عنوان مثال برای انجام سوگواری های جمعی یا هر آیین دیگری.

خلاصه کنم: تصور اینکه «خصوصی شدن» مذهب، از آزادی مؤمنان میکاهد یا نسبت به دیگر شهروندان، در موقعیت پایینی قرارشان میدهد، کاملاً نادرست است. از سوی دیگر، هم شهروندان، طی حیات خویش عمل سیاسی انجام میدهند، حداقل با رأی دادن و گاه نیز در چارچوب انجمنها و احزاب. ولی نه شهروندان جزو دولت هستند و نه احزاب. باید دید که اختلاط دین و سیاست، در این موارد چه شکلی پیدا میکند - سیاست که محدود به دولت نیست.

وجه فردی

اختلاط دین و سیاست توسط مؤمنان غیر روحانی، دو وجه دارد، یکی فردی و دیگری گروهی. اول به وجه فردی داستان میپردازم که ساده تر است و تکلیفش از بابت نظری زودتر روشن میشود.

در ابتدا بگویم که جدا کردن حساب دین از سیاست، تنها موردی نیست که مردم به رعایت «جدایی» فراخوانده میشوند. حوزه های حیات آدمیزاد، هرکدام منطق و غایت و خلاصه نظم و ترتیب خود را دارد و حساب هم آنها را باید از هم جدا نگاه داشت. لزوم جدا کردن حساب اقتصاد از دین، یا هنر از سیاست و... همه لازم است و در همان پایگاه منطقی قرار دارد که مورد دین و سیاست. هم این اختلاطهای نابجا مایه دردسر است، برخی را آزموده ایم و میدانیم، ولی اگر مورد دین و سیاست به طور خاص موضوع بحث شده، به خاطر مشکلات بسیار بزرگیست که پدید میآورد و امروزه برای ما آورده است.

قاعدتاً، هر فردی ملزم به درک تفاوت این حوزه های مختلف حیات است و عمل کردن بر اساس این تمایز بنیادی و منطقی. اما میدانیم که همه چنین نمیکنند. اول به این دلیل که همگان فرصت یافتن تربیت ذهنی مناسب این کار را نداشته اند. دوم برای اینکه همه تمایل به حفظ این انضباط را که مثل هر انضباط دیگر، نیرو میبرد، ندارند. گرایش معمول عموم بر این است که هر کار میخواهند بکنند و با بی مبالاتی، هر چیزی را با هر چیزی مخلوط کنند. خلاف این گرایش حرکت کردن، محتاج آگاهی و اراده و صرف نیروست و انگیزه میخواهد. راهنمایی مردم از وظایف دولت لائیک است.

حساب دین و سیاست را جدا نگاه داشتن، در سطح شعور و عمل فردی، شرط عقل است و لازم حیات معقول. انحراف از رعایت این اصل، الزاماً جزای قانونی ندارد و در درجه اول از خود کار میزاید، از بی عاقبت یا از بد عاقبت شدن آن. به عنوان مثال، میتوان در

انتخاب بین نامزدانی که از شما رأی می‌طلبند، کسی را به دلیل اعتقادات مذهبی و عمل به فرایض مذهبی، برگزید. ولی این کار در حکم انحراف است از قواعد انتخاب فرد صالح که کاردانی و درستکاری است. هر انتخابی به ضرر این دو معیار انجام بگیرد، مشکل‌زاست. شاید نتایجش آنّا معلوم نشود، ولی قطعاً منفی است در صورت تعمیم یافتن این نوع انحراف، ممکن است کل دمکراسی را از بین برود. به هر صورت در حد فردی فقط میتوان به وجدان و شعور تک تک مردم اتکا کرد. قرار نیست تفتیش عقایدی در این سطح صورت بگیرد و خوشبختانه هنوز هم از نظر تکنیکی ممکن نیست. ولی داستان به اینجا ختم نمیشود و بعدی جمعی و گروهی نیز دارد که مربوط میشود به ایدئولوژی و حزب.

وجه جمعی

انتخاب سیاسی، فقط کاردانی و درستکاری را در بر نمیگیرد، وجهی ایدئولوژیک نیز دارد که میتواند عوامل مذهبی را وارد کار بکند که اول باید بدان پرداخت.

قبل از رسیدن به مسئله ایدئولوژی مذهبی، نکته ای را یادآوری بکنم که به اندازه کافی مورد توجه واقع نمیگردد: بدون ایدئولوژی نمیتوان کار سیاسی کرد. به این دلیل اساسی و قاطع که کار سیاسی راه حل علمی به معنای اخص ندارد، یعنی روش و معیاری نیست که بتوان با اتکای بدانها کار سیاسی کرد و از گرفتن نتیجه دلخواه، مطمئن بود. نتیجه حتمی مال علوم خالص است و آزمایشگاه، نه مال حوزه عمل تاریخی و اجتماعی. این عدم قطعیت کار سیاسی، دو دلیل عمده دارد.

اول اینکه نمیتوانیم تمامی عواملی را ممکن است در نتیجه عمل ما تأثیر بنهد، از پیش در نظر بیاوریم. گستردگی و تعداد آنها، چنین کاری را عملاً غیر ممکن میکند. حال ممکن است برخی تصور کنند که ممکن است گردآوری همه اطلاعات و پردازش آنها، روزی به طریقی ممکن بشود.

اینجاست که میرسیم به دلیل دوم که قاطع است و با کم و زیاد اطلاعات حل شدنی نیست: کار سیاسی در محیط انسانی انجام میشود و انسان ذاتاً آزاد است. وجود آزادی، امکان هر پیشبینی قطعی را از بنیاد مختل میکند. وقتی آزادی هست، کنشها و واکنشهای افراد و طبعاً حاصل جمع آمدن آنها را نمیتوان از قبل پیشبینی کرد. یعنی

اگر شما تمامی اطلاعات لازم را در نقطه شروع کار گرد بیاورید، باز هم نمیتوانید از نتیجه عملی که بر اساس آنها انجام میدهید، مطمئن باشید. چنین اطمینانی فقط در یک مجموعۀ بسته علت و معلولی ممکن است، نه در جایی که آزادی هست و سلسله علت و معلول را قطع میکند.

ایدئولوژی چیز است که در نبود روش علمی قاطع، تا حدی مشکل عمل عقلانی سیاسی را حل میکند و برای اندیشه و عمل ما مبنایی فراهم میآورد که عقلانیت به تناسب نوع و خصایص هر ایدئولوژی - تا اندازه ای در آن جا دارد. مواد اولیه ایدئولوژی از هر منبعی میتواند فراهم بیاید، علم، اسطوره، هنر ... و البته مذهب. نکته در اینجاست که هر کدام اینها که وارد ایدئولوژی بشود، کارکرد اولیه خود را از دست میدهد و به خدمت ایدئولوژی، یعنی مجموعه ای در میآید که فقط راهنمای عمل سیاسی نیست، آنرا توجیه نیز میکند و در عین حال، جهانی را که این عمل در آن انجام میگردد، توضیح میدهد. ایدئولوژی، در گسترده ترین صورتش که میتوان بدان نام جهان بینی - البته معطوف به سیاست - هم داد، به ما میگوید که موقعیت موجود چه هست، چرا اینگونه است، چگونه باید باشد و به چه ترتیب باید در آن عمل کرد.

وقتی وارد بحث ایدئولوژی و احزاب مذهبی میشویم، دیگر رابطۀ دین و دولت مطرح نیست، رابطۀ دین و سیاست مطرح است که چارچوب درست طرح لائیسیته است. در اینجا نقش اصلی با جامعۀ مدنی است، نه با روحانیت. تمایز بسیار مهم است و باید به آن دقت داشت و به همین دلیل است که بحث در دنبالش حکایت خصوصی و عمومی قرار میگیرد.

حال بیاییم سر ایدئولوژی مذهبی و ببینیم وجوه مشخص آن چیست و رفتن به دنبالش در چه حالت میتواند به لائیسیته خدشه وارد کند.

تا قبل از عصر مدرن، مذهب تنها منبع تولید کننده ایدئولوژی بود، چه در خدمت قدرت سیاسی و چه در مقابل آن. در عصر جدید، این انحصار شکسته شد و اصلاً کلمات ایدئولوژی و ایدئولوگ، در انقلاب فرانسه زاده شد. امروزه سالهاست که مذهب، انحصار خود را در این زمینه از دست داده است، ولی هنوز و نه فقط در ایران، شاهد نقش آفرینیش هستیم و احتمالاً در آینده هم خواهیم بود.

ببینیم که از کجا و بر اساس چه معیاری میتوان یک ایدئولوژی را مذهبی خواند و احیاناً با لائیسیته مغایرش شمرد.

مثال اول این است که مذهب، خود تبدیل به ایدئولوژی بشود و

همینطور درسته در خدمت سیاست قرار بگیرد. در این حالت که ایران امروز نمونه بسیار خوب آن است، گفتار مذهبی، تابع منطق سیاست میشود، حتی اگر ادعای سروری بر سیاست را داشته باشد. این سخن خمینی که حفظ نظام اوجب واجبات است، بیان روشن این امر است. تحت حکومت لائیک، این نوع ایدئولوژی ساختن از دین، به هیچ وجه نمیاید فرصت خودنمایی پیدا کند.

بعد از مذهبی که تبدیل به ایدئولوژی شده، میرسیم به ایدئولوژی هایی که مذهبی خوانده میشود، یعنی آنهایی که فقط عناصری از مذهب را در خود جای میدهد.

توجه داشته باشیم که عناصر مذهبی، ایده ها و ارزشهایی که در اصل منشأ مذهبی دارد، در هر ایدئولوژی میتواند وارد شود و اینرا به خودی خود نمیتوان محل ایراد دانست. معیار پذیرش، منشأ این عناصر نیست، معقول بودنشان است.

آنچه پذیرفته نیست، این است که ایدئولوژی، از تقدس عناصر مذهبی که در دلش وارد شده، کسب اعتبار نماید. عنصری که ورودش مشکل زاست و باید جلوییش را سد کرد، همین تقدس است. تقدس مقوله محوری هر بینش مذهبی است و تناسبی با دیگر ارزشها، از جمله در میدان سیاست، ندارد. ورود تقدس، ایدئولوژی را به حوزة مذهب میراند. تصور اینکه ایدئولوژی مذهبی از این مقوله استفاده نکند، قابل قبول نیست و اصلاً انگیزة اصلی کسانی که بر استفاده از ایدئولوژی مذهبی، اصرار میورزند، همین تقدس است تا بتوانند به این طریق، برخی از مدعاهایشان را از هر بحث و انتقاد معاف بدارند و مردم دل بسته به مذهب را به سوی خود بکشانند.

از این گذشته، ایدئولوژی مذهبی نمیتواند رابطة خود را با روحانیان قطع کند، زیرا اختیار گفتار مذهبی و هر چیزی که میخواهد با اتکای بدان کسب اعتبار نماید، در نهایت تابع صلاحدید این گروه است. هر ایدئولوژی مذهبی، به طور غیر مستقیم واسطه دخالت آنها در سیاست میشود، حتی اگر این گروه ادعای بر اشغال مناصب دولتی نداشته باشد. به این ترتیب، اختیار کار سیاست از دست عموم شهروندان بیرون میرود و گروهی ممتاز عهده دار نقش اصلی میگردد. اگر هم برنامه عمل مذهبی و احیاناً فکر برقراری حکومت مذهبی، حال چه به ریاست روحانیان و چه دیگران، در میان بیاید که تکلیف روشن است - مشکل اصلی حکومت کردن روحانیان نیست که به جای خود هزار عیب دارد، وارد شدن دین و تقدس در سیاست است. اختلاط اهداف غایی

سیاست و مذهب نیز به نوبه خود در اینجا نمود پیدا میکند و اسباب اختلال میگردد، آن ایدئولوژی که بخواهد به هر ترتیب رستگاری را وارد برنامه اهداف خود بکند، در سیاست جز مشکل نمیافریند.

ایجاد حزب مذهبی، حال چه نام مذهبی بر آن باشد و چه نه - بنا بر تعریف - با ارجاع به مذهب و ایدئولوژی مذهبی ممکن میگردد و بدون اینها قابل تصور هم نیست. ولی علاوه بر مسئله سازی این دو، مشکلات خاص خود را هم ایجاد میکند. اولین آنها شکستن یکدستی شهروندی است که پایه دموکراسی است. حزب مذهبی، یعنی حزب فرقه ای و همانطور که حزب قومی به ساز و کار دموکراسی لطمه وارد میآورد، این یکی هم چنین میکند. حزب مذهبی، حتی اگر اینرا به صراحت اعلام ندارد، عملاً پیروان دیگر مذاهب را از خود میراند و موقعیتی پیش میآورد که راه فعالیت سیاسی و نامزدی برای احراز مقامهای سیاسی را فقط برای پیروان مذهب معینی، باز میگذارد. طبیعتاً که هیچکدام اینها در دموکراسی لائیک پذیرفته نیست.

آخر چه میماند؟

به نتیجه گیری که برسیم معلوم میشود که ایدئولوژی مذهبی و حزب مذهبی هر دو مشکل زا است. البته اولی، تا در حوزه نظر است، مشمول اصل آزادی عقیده و بیان است و در روا بودن بحث و عرض آن شک نیست، مشکل از آنجا آغاز میگردد که برنامه عمل شود، بخصوص در سطح جمعی و توسط حزب و گروه. حزب مذهبی، حتی اگر توسط مؤمنان عادی تأسیس گردد و یک روحانی هم عضو نباشد، قاطعاً جایی در دموکراسی لائیک ندارد.

دلیل اصلی جلوگیری از دخالت مذهب در سیاست، ممانعت از ورود تقدس به این میدان است، نه راه بستن بر کشیش و ملا. تقدس محور بحث و عمل را از عقلانیت سیاسی منحرف میکند چون کارکردش جدا شمردن و خارج از نقد و تردید شمردن چیزهایی است که صفت مقدس میگیرد. اگر ورود روحانیت در حوزه سیاست اشکال ایجاد میکند، به همین دلیل وابستگی ذاتیش به تقدس است. نمیشود روحانیت را به جایی راه داد و از ورود تقدس جلوگیری کرد؛ تقدس هم به هر جای جامعه برود، روحانیت را به دنبال خود میبرد. آنهایی که خیال میکنند میتوانند تقدس را وارد حوزه ای اجتماعی بکنند و بدون دخالت روحانیت اداره اش نمایند، در توهّم به سر میبرند.

ممانعت از ورود تقدس، هیچ نوع تخفیف و تعارفی برنمیآورد و مرام

حزب هم چه چپ باشد و چه راست و چه هر چیز دیگر، تغییری در این امر نمیدهد. ممکن است که صرفنظر از احزاب مذهبی، اعضای احزاب معمولی هم چنین تصور کنند که چون مرامشان بر حق است، استفاده از مذهب برای تقویت آن، مجاز و حتی پسندیده است، چون رسیدن به هدف مطلوب را تسهیل مینماید. ولی این سودجویی کوتاه بینانه، هم وامدار تقدسشان میکند و هم وابسته روحانیت. در یک کلام، با این کار، زیانهای را به خودشان و دیگران تحمیل مینماید که با سود فرضی، قابل قیاس نیست. چنین کاری، حتی در مورد دمکراسی لیبرال هم که امروزه قبول عام یافته، مجاز نیست - باقی که جای خود دارد. تقدس وسیله ای نیست که بتوان با سبکسری، در هر راهی مورد استفاده قرار داد. پیگیری یک هدف با آن مجاز است که رستگاری است و مختص مؤمنان، نه اشخاص دیگر و حوزه اش هم مذهب است، نه هیچ کجای دیگر.

هر وقت به فکر افتادید که از اسلام معجزه سیاسی بطلبید، یادی هم از انقلاب پنجاه و هفت بکنید.

رامین کامران

۱۹ اکتبر ۲۰۱۹، ۲۷ مهر ۱۳۹۸

برگرفته از سایت iranliberal.com

ضرورت وجود سازمان های چپ و مترقی برای پیشرفت جامعه از فرامرز دادور

در این ارتباط مهم است که ابتدا از سازمان چپ تعریف مشخصی داشته باشیم، بنظر میرسد که وجود سازمان و یا شکل های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی توده ای و عدالتخواه بویژه در دوران گذار به سوسیالیسم ضروری هستند. اما، یک سازمان و یا حزب پرولتری سوسیالیستی به جریانی گفته میشود که دارای پلاتفرم

مبارزاتی و برنامه نسبتاً مشخص در نفی استبداد و ناعدالتیهای اجتماعی و در جهت سازماندهی انسانی جامعه بوده، در پیوند نزدیک با جنبشهای مردمی، بویژه فعالان کارگری مبارزه میکند. در مورد سازمانهای مبارز چپ، برداشت های گوناگون وجود دارند. در اینجا، عمدتاً به شکل هایی (مجموعه ای از شکل های صنفی، دمکراتیک و همچنین رادیکال) گفته میشود که در مقابله با ستمگریهای ناشی از روابط سرمایه داری، مقید به طرح مشکلات و مطالبات رهایی طلبانه و عادلانه باشند.

با توجه به نبود آزادیهای دمکراتیک در ایران احزاب و سازمانهای اپوزیسیون از آزادی عمل برای فعالیت برخوردار نیستند. اما توده های مردم، بویژه جوانان با توسل به انواع روشهای گوناگون و با استفاده از رسانه های اجتماعی، اعتراضات و مقاومت های خود را دامن میزنند. هر از گاه، دراماکن عمومی و از جمله در استادیوم های ورزشی، که بویژه برخی از دختران با استفاده از لباس پسر شرکت میکنند، شعارهای ضد رژیمی طرح میگردد. اعتراضات بلافاصله از سوی بخشهایی از جمعیت در محیط های عمومی علیه دخالت های پلیسی در زندگی و روابط اجتماعی مردم، تظاهرات (بویژه از سوی کارگران، بازنشستگان و ...) در مقابل مجلس و برخی از نهاد های دولتی برای طرح مطالبات اقتصادی، جنبه های اشکال تظاهرات میباشند. اما آنچه که برای جنبشهای آزادیخواه و عدالتجوی مردمی ضرورت دارد، ایجاد تشکلهائی است که قادر باشند بطور سازمان یافته در محیط کار، عرصه های عمومی و خیابانها مبارزه نمایند. در اینجا است که ضرورت برای وجود حزب و سازمان های گوناگون کارگری و مردمی به میان کشیده میشود.

در ایران سالها است که تعدادی از کنشگران کارگری و اجتماعی، برغم وجود خفقان سیاسی در صدد ایجاد شکل های مستقل کارگری و مردمی بوده اند. سندیکای اتوبوسرانی تهران و حومه، سندیکای نیشکر هفت تپه و کانون صنفی معلمان ایران از جمله شکل های مستقلی هستند که برغم استمرار تهدید و سرکوب از جانب رژیم، به حیات صنفی خود ادامه میدهند. این تشکل ها و کنشگران حامی آنها عمدتاً برای خواسته های اقتصادی، بویژه مخالفت با خصوصی سازی در موسسات استراتژیک اقتصادی و همچنین برای حقوق دمکراتیک مانند حق ایجاد شکل مستقل مبارزه میکنند. اما سرکوبگران جمهوری اسلامی بیرحمانه به سرکوب ادامه میدهند. در حرکت های اعتراضی از سوی کارگران در مناطق کاری مانند هفت تپه، فولاد اهواز، هپکو و همچنین اعتراضات

معلمان، کشاورزان، رانندگان، کامیون، بازنشستگان، صنعتگران خرده پا و اصناف در هفته های اخیر؛ تعدادی از کارگران، فعالان اجتماعی و ژورنالیستها و از جمله اسماعیل بخشی، سپیده قلیان، ساناز الهیاری، امیر حسین محمدی فرد، عسل محمدی و امیر امیرقلی، تحت اسارت و به اتهام اقداماتی مانند "فعالیت تبلیغی علیه نظام" به جرمهای شدیدی محکوم گشته اند. اما مقاومت و مبارزه علیه نظام ارتجاعی و سرکوبگر جمهوری اسلامی از طرف توده های مردم همچنان ادامه دارد.

در عین حال اهمیت دارد که به کمبودهای موجود در عرضه مقاومت و اعتراضات توجه نمود. یکی از مهمترین نارسائیهها نبود سازمانهای قدرتمند سیاسی و جبهه متحد مردمی است که بتوانند در راستای تقویت مبارزات جنبشهای اجتماعی اقدام نمایند. طرح مطالبات بتنهایی کافی نیست بلکه تدارک هدفمند و سازمان یافته جهت ایجاد تغییر بنیادی نیز ضروری است. در این رابطه پدیده سازمان و حزب مناسبت پیدا میکند. برای یک سازمان چه فعالیت در راستای انتقال قدرت سیاسی و اجتماعی از حکومتگران سرمایه داری به نفع کارگران و تهریستان و ایجاد دمکراسی رادیکال حیاتی است. در این رابطه رخداد انقلاب به مثابه یک پروژه بنیادی اجتماعی برای انتقال قدرت اجتماعی برجسته بوده، نقش سازمان به مثابه یک نهاد سیاسی مملو از توشه نظری و رهنمود دهنده بسیار مهم است. این شکل از فعالیت با شیوه های سنتی و غیر دمکراتیک که انتظار میرفت حزب "پرولتری" قدرت سیاسی را یکدست تصرف نموده، جامعه را حکومت نماید، کاملاً فرق میکند. توسعه انسانی در جامعه به سازمان سیاسی دارای ایده های مبارزاتی و کشورداری نیازمند است. در واقع وجود یک سازمان چه و گروه های غیر چه اما استقلال گرا، و مدافع آزادی و عدالت اجتماعی برای پیروزی انقلاب دمکراتیک حیاتی هستند.

در کشورهای پیشرفته و نسبتاً دمکراتیک، بویژه در غرب، جریانات چه و دیگر گروه های مترقی، برای نیل به اهداف انسانی مفید بوده اند. در آمریکا، سالهای اخیر بویژه بعد از انتخاب دانلد ترامپ به ریاست جمهوری، بخشهای بیشتری از جمعیت، بخصوص از میان جوانان به ایده های عادلانه تر متوجه شده اند. برای نمونه در ارتباط با کاندیتاتوری برنی سندرز که خود را یک سوسیالیست دمکرات معرفی مینماید، مسائل زیادی در مورد عدالت اقتصادی، بیمه درمان، توانمند نمودن اجتماعی توده ها، بهبودی محیط زیست و ایجاد تحول صلح طلبانه در سیاست خارجی مورد توجه عمومی قرار گرفته اند.

سندرز از طریق پلاتفرم خود با کمک حزب سوسیالیست دمکراتیک امریکا (دارای 55000 عضو) به ضرورت ایجاد تغییر رادیکال و عادلانه در اقتصاد دامن میزند. پیشنهاد سیاسی مهمی در مورد تقلیل گازهای آلوده و مضر به محیط زیست طرح نموده و در عرصه سیاست خارجی شدیداً به مداخلات و تجاوزات امریکا در سطح جهان منتقد میباشد. در واقع، در کنار اینکه، چه شیوه ها و راهکارهای سیاسی، علاوه بر مشارکت در مبارزات انتخاباتی و خیابانی میتوانند در توانمندی طبقاتی جهت ایجاد چالش جدی در قبال حکومتگران سرمایه داری دخیل باشند، توجه به نقش مهم حزب سوسیالیست دمکراتیک امریکا و سندرز در پیشبرد ایده های مترقی در صحنه عمومی جامعه (بر خلاف نبود آن در ایران) بسیار با اهمیت است.

مهم است به این موضوع توجه گردد که با وجود اینکه در کشورهایی که آزادیهای دمکراتیک بطور نسبی رعایت میگردند، اما بخش بزرگی از توده های زحمتکش، متأسفانه از ایده های سوسیالیستی استقبال نمیکنند. عوامل زیاد ذهنی (ب.م. تبلیغات سرمایه داری و نبود آگاهی لازم در میان مردم) و عینی (ب.م. نبود گروه های لازم مردمی که در فعالیتهای مشترک جمعی دخالت داشته باشند.) در این رابطه موثر هستند. اما بهرحال هستند تجمعیهای مردمی که حول محور مسائل اجتماعی درگیر فعالیت بوده، دمکراسی سیاسی و اجتماعی در سطح معینی برقرار میباشد. هم اکنون در امریکا به همت اتحادیه خودروسازی اعتصاب بزرگی از سوی کارگران جنرال موتور در بیش از 33 کارخانه در جریان است. در صورت وجود آزادیهای دمکراتیک، فرصت برای ایجاد توانمندی در میان توده های زحمتکش و محروم جهت چالش علیه قدرتمندان اقتصادی و سیاسی فراهم میاید، همانگونه که مبارزات در عرصه های حقوق مدنی (بویژه برای سیاهان و اقلیتها)، جنبش زنان و جنبش کارگری نتایج مثبتی در بر داشته است. همچنین، جهت مقابله با سیاستهای نظامیگری و امپریالیستی امریکا که دارای تقریباً 800 پایگاه نظامی در سراسر جهان بوده خواهان پیشبرد "نظام بین المللی لیبرال" (بازار آزاد و حکومت قانون) میباشد و در این راستا از بعد از جنگ جهانی دوم بعد، باعث تعویض حداقل 64 رژیم دمکراتیک در دنیا بوده، در دهه گذشته باعث انجام جنایات و ویرانی های عظیمی بویژه در منطقه خاورمیانه شده؛ افراد و گروه های مذهبی و لائیک واز جمله جریانات چپ و برخی اتحادیه های کارگری موفق گشته اند که در میان مردم ایده های صلح طلبانه و ضد تجاوزکارانه در حیطه سیاست خارجی را تقویت نمایند.

اما در ایران که اختناق سیاسی حاکم است، هرگونه اقدام از سوی مردم در رابطه با سیاستهای داخلی و خارجی با برخورد پلیسی و نظامی شدید روبرو میشود. در جنگ 8 ساله غیر ضرور با عراق (1980-1988) و بدون دخالت سیاسی از سوی مردم، بیش از یک میلیون کشته، چند میلیون زخمی و ویرانیهای وحشتناکی در هردو کشور حاصل گشت. هم اکنون در عرصه خارجی، رژیم ایران همچنان به برنامه های ماجراجویانه و تجاوزگرانه در کشورهای همسایه و بویژه در عراق ادامه میدهد. در عین حال، جمهوری اسلامی در حمایت از چپاولگران و رانتخواران با کمال شدت اعتراضات حق طلبانه از سوی کارگران، زنان، معلمان، بازنشستگان و سایر جریانات مردمی را سرکوب کرده، احکام قرون وسطائی صادر میکند. بازداشت بسیاری از تظاهر کنندگان در مقابل مجلس، سایر مکانهای عمومی و در محیط های کار که در میان آنها کارگران، زنان، شاعران، نویسندگان، هنرمندان و فعالان مدنی حضور دارند نمونه های تداوم اختناق سیاسی در ایران است.

هم اکنون هزاران انجمن و گروه مردمی در عرصه های احقاق حقوق کارگری، زنان، دانشجویی، صنفی، خیریه ای و فرهنگی فعال هستند. کنشگران کارگری بطور قانونی قادر به ایجاد اتحادی و تشکلهای مستقل نیستند، و بدان خاطر به عناوین مختلف در زیر چتر شبکه ای از انواع کانون ها و کمیته های صنفی مطالبات و فعالیتهای محدود خود را بجلو میبرند. در میان آنها میتوان از گروه اتحاد بازنشستگان، اتحادیه آزاد کارگران ایران، انجمن صنفی کارگران برق و فلز کرمانشاه، سندیکای نقاشان استان البرز، کانون مدافعان حقوق کارگر، کمیته پیگیری ایجاد تشکلهای مستقل کارگری ایران اسم برد. در میان جنبش زنان، نیز با توجه به نبود آزادی سیاسی در ایران، "گفتمان حقوق برابر"، "حق خواهی جنسیتی" و "کنشهای برابری طلبانه"؛ نه سازمان یافته، بلکه به نوعی "ناجنبشی" و فاقد رهبری در اشکال غیر متمرکز، "فرد محور" و فاقد تشکیلات در مسیر "اصلاحات جامعه محور" و بدون رویا رویی مستقیم با قوانین موجود انجام میگردد. البته کسانی مانند خانم نوشین خراسانی معتقد هستند که نبود "حزب و کمپین سازی و خلق جنبشی همه گیر" و آرمانگرانه فقط به صرف محدودیتهای حکومتی نیست بلکه وجود بی واسطگی و شبکه ای در حرکتهای کوچک اصلاح طلبانه موثرتر میباشد، چونکه به قول ایشان در نبود چشم انداز روشن سیاسی و عدم فعالیت از سوی "جنبش متشکل زنان" و با تبدیل مطالبات فمینیستی به "کلیشه های فمینیستی"؛ کنشگران برابر حقوقی میتوانند که موثر تر بر روی رویکرد "جامعه محور" در محدوده حوزه های محلی و غیر

رسمی به فعالیتهای مدنی ادامه بدهند (نوشین خراسانی، سایت اخبار روز).

اما این نوع حرکت‌های سازمان نیافته، "غیر جنبشی"، فرد محور، اتفافی و مجزا از هم مانند حرکت‌های شہامت انگیز و در عین حال پراکنده از جانب کنشگران "کمپین یک میلیون امضا" و "دختران خیابان انقلاب"، هم بخشا حاکی از وجود آسیب سیاسی در جنبش‌رہائی خواه مردم و اپوزیسیون از نوع نبود فرصت (بخاطر سرکوب حکومتی) برای تشکل یابی حول محور اهداف و استراتژی مبارزاتی است و فعالیت های فردی، انجمنی و غیر چالشگرانه به ساختار سیاسی در عرصه مدنی تا اندازه ای، خواسته های اساسیتر مانند مبارزه در راستای نفی جمهوری اسلامی و نیل به نظامی دارای حقوق دمکراتیک و مدافع مشارکت مردم در تعیین سرنوشت سیاسی و اجتماعی را به حاشیه میراند. در صورت وجود شرایط نسبتا دمکراتیک که جنبشهای مردمی قادر به سازماندهی گشته، احزاب و سازمانهای متنوع با طرح چشم اندازهای برنامه ریزی شده در میان توده ها، انسجام مبارزاتی (مانند جنبشهای حاضر در امریکا، اروپا و سایر کشورهای نسبتا آزاد) را دامن بزنند، دستاورد های عظیم اجتماعی حاصل میگردد. در واقع، در ایران عبور از جمهوری اسلامی و ایجاد بلافاصله یک جمهوری دمکراتیک و لائیک یک وظیفه اساسی میباشد.

فرامرز دادور

14 اکتبر 2019

پیشینه ی تئوکراسی در ایران از آریو مانیا

از سده ی سوم ترسائی تا « آرای اهل مدینه ی فاضله » ی ابونصر فارابی



در دهه های پایانی سده ی بیستم و آغاز سده ی بیست و یکم در ایران، بدنبالِ رویدادی که انقلابِ مشروعِ اسلامی (ضدِ « انقلابِ مشروطه ») نامیده شده است، نخستین تئوکراسیِ ناب و بی میانجی در تاریخِ سه هزارساله ی ایران و تنها تئوکراسیِ برآستی باشنده (واقعن موجود) در جهانِ پسامدرن پدید می آید که از رهگذرِ آن درهای دوزخ و تیره بختی بروی مردمِ جهان و بویژه خاورمیانه ی « اسلامی » گشوده می شود.

از این زمان است که همه ی نبردهای سیاسیِ قدرت ها با زبانِ مذهبی سخن می گویند و همچون جنگهای مذهبیِ شیعه و سنی جلوه می کنند و گروه های سیاسی - اسلامی گوناگونی همچون طالبان، القاعده، داعش و آدمخوارانی از این دست و ... تروریسم الهی پدیدار می شوند.

پیش از این، آنچه هم در ایرانِ دوره ی ساسانی و دوره ی صفوی و هم در دوره ی سده های میانیِ اروپا می بینیم، تئوکراسیِ با میانجی (غیر مستقیم) بوده است که در آنها نهادِ دین در انبازی و پیوند با نهادِ سیاست که پادشاه می بود، در جایگاهی فرادست و چیره بر آن قرار داشت. این فرادستی را در بسیاری رویداد های برخی سترگ، در تاریخِ سرزمین و مردمانِ ایران می شناسیم، دورانِ بنیاد گذاری آن به سده سوم بدستِ ساسانیان در ایران و یک سده پس از آن بدست امپراطور رومِ خاوری، کنستانتین، در بیزانتس باز می گردد.

این ساختارِ تئوکراتیک اقتدارِ سیاسی در درازای کمی بیش از چهار سده تا یورشِ تازیان و از روی کار آمدنِ صفویه تا مشروطه از سوی ایرانیان و یک هزاره در زندگیِ مردمِ اروپا تا رنسانس به تلخی و گزندهای ژرف، آزموده شده است.

گونه ی بی میانجی (مستقیم) تئوکراسی

تئوکراسیِ شیعیِ برآستی باشنده ی کنونی در ایران اما گونه ی تئوکراسیِ بی میانجی است که در آن هم نهادهای اداره ی قدرت سیاسی را روحانیانِ شیعی می گردانند و هم قانونِ اساسی آن و هم دیگر قوانین آن بر پایه ی فقه شیعی است و همه ی ناروحانیانِ به کار گماشته شده ی درون ساختار نیز کارگزارانِ روحانیانِ شیعی هستند.

بنابراین ما اکنون در ایران با یک تئوکراسیِ ناب روبرو هستیم که در تاریخِ تمدنهای خاوری و باختری در دوهزارسالِ گذشته پیشینه ای

نداشته است.

با این همه روشنفکرانی همچون داریوش آشوری هستند که این ساختار کنونی کمی بیش از چهل ساله را از بن تئوکراسی نمی دانند و با اشاره به نهادهای مدرنی همچون پارلمان و رئیس جمهوری و دولت در اداره ی کشور و داشتن سه قوه ی مونتسکیوئی (مقننه - مجریه - قضائیه) و هم فرهنگ برخورداری مادی روحانیان از دستگاه ها و ابزارهای مدرن همچون پزشکی مدرن و رایانه ها و گوشی های هوشمند و ماشینهای پورشه و مازارتی و چیزهایی از این دست، بسیار ساده انگارانه آنرا سکولار می پندارند و از آنرو که راستی را ندیده اند ره افسانه زده اند تا از این رهگذر بار سنگین پاسخگوئی روحانیت شیعه در ویرانگری سرزمین ایران و تیره روزی و شوربختی مردمانش را از دوش آنها بردارند و گناهایشان را بشویند بی آنکه حتی خود چنین خواسته باشند.

من در این نوشتار فشرده بر سر آن نیستم که به وی و هم اندیشانی چون او پاسخی درخور دهم و آنرا به زمانی دیگر و در جای خود وامی گذارم. اگر چه در همین جستار نیز پاسخی بدانها و سنجشی در دژفرنودهای (مغلطه ها) آنها نهفته است که می تواند بسنده باشد.

سرنمون ساسانی

در سال ۲۲۴ ترسائی، اردشیر بابکان، پادشاه ساسانی ساختار اقتدار سیاسی اشکانیان را از بنیاد دگرگون می کند و نخستین سنگ بنای ساختار نوین را، تئوکراسی زرتشتی را پی می نهد. او مهستانهای اشکانی را که گونه ای از رایزنی را، اگر چه تنها در میان خاندانهای بزرگ کشور، پاس می داشتند، برای اداره ی سیاسی یک شاهنشاهی در قلمروی پهناوری همچون ایران آنزمان درست نمی دانست و برنمیتابید. و بسوی ساختاری از اقتدار سیاسی پیش رفت که انبازی و پیوند دو سویه ی نهاد دین و نهاد پادشاهی (سیاست) از ویژه گی آنست.

اردشیر بابکان بود که تنسر، مؤبدان مؤبد را از میان دیگر مؤبدان برمی گزیند و به او فرمان سترگ پی افکندن یگانگی سیاسی - مذهبی ایرانیانی را که در قلمرو شاهنشاهی زندگی می کنند، می دهد و از وی می خواهد که بنای تئوکراسی را بلند برکشد.

سده های نخستین تازی - اسلامی

پس از یورشِ تازیان در سده های سپسین گرایشِ مذهبی - سیاسیِ معتزلیِ شیعی که بارزترینشان اسماعیلیان می بودند، می کوشند تا برای قدرتِ سیاسیِ خویش نگریه ی (تئوریِ) نوینی برسازند که به سرانجامی پیروز پایان نمی پذیرد. پس از آنها نخستین کسی که پیروزمندانه به برسازیِ چنین نگریه ای دست می یازد، ابونصر فارابی است که از آزمونِ ساسانیان در دو انجمنِ آذرفرنبغ و آذرپاد مهراسپندان در سده های سوم و چهارم ترسائی و نبیگ (کتاب) «رساله ی اخوان الصفا» اسماعیلیان و نوشته های ارسطو در باره ی سیاست بهره می جوید تا در « آرای اهل مدینه ی فاضله» آنرا به نگارش درآورد.

در میانِ همه ی جستارهای پژوهشی فارابی « آرای اهل مدینه ی فاضله » برترین جایگاه را دارد زیرا اگر تنها یک تن باشد که در سراسرِ خاور عربی زبان بتواند بیاری منطقِ ارسطویی از باورهای شاه - مؤبدی و هم گوهر دانستنِ حقیقتِ فلسفی و حقیقتِ دینی، پشتیبانی بکند اوست و پدرِ همه ی ارسطوئیانِ بغدادی است که تا امروز نیز از همین جایگاه برخوردار است.

آرمانشهرِ فارابی در این نبیگ، نخستین نگریه پردازی در باره ی جامعه است که ساختارِ اقتدار سیاسیِ آن هرمی (هیرارشیک) بر پایه ی شهریار - فیلسوف، شهریار - پیامبر و شهریار - امام است که نمونه ی شهریار - امام آن که امامِ شیعی آنرا رهبری و اداره می کند و بنِ بنیادینِ آن پیرویِ قاعده ی هرمِ اجتماعی - سیاسی که امتِ بی دانش و بی نواست از رأسِ هرم که امامِ با دانشِ برتر است، همین جمهوریِ اسلامی است.

تئوکراسیِ نمونه ی ساسانی، سرنمونِ تئوکراسیِ سده های میانی در اروپا، تئوکراسنی با میانجی (غیر مستقیم)

تا آنجا که می دانیم از دیرباز آدمیان همواره در باره چگونگی اداره ی سیاسیِ جامعه می اندیشیدند، گفت و گو می کردند و نوشتارهایی نیز نگاشته و به جای گذاشته اند. دو فیلسوفِ پرآوازه ی باستان، ارسطو و افلاطون هر دو در نبیگهایی که از خود بجای گذارده اند، بخشی را ویژه ی سیاست پرداخته اند.

در ایران نیز دغدغه ی چگونگیِ اداره ی جامعه اگر چه از سوی گروه اندکی وجود می داشت چنانکه هرودوت پس از یاد آوریِ رویدادِ «بردای دروغین» به سال ۵۱۲ پیش از زایشِ عیسی از انجمنی یاد می

کند که ایرانیان در باره ی چگونگی اداره ی سیاسی شاهنشاهی برپا کرده بودند.

در این انجمن اوتانس پارسی در باره ی دموکراسی یا سالاری مردم سخن می گفت و مگابیز از الیگارشیا یا سالاری خاندانهای نژاده ی ایرانی و داریوش از رازمان (سیستم) پادشاهی پشیمان می کردند.

از مهستانهای (مجلس سنا) اشکانی که هموندانش از خاندانهای نژاده ی اشکانی بودند و پادشاهان را در اداره ی سیاسی ایران شهر یاری می کردند نیز اندکی می دانیم. کوششهای بلاش اشکانی برای تئوکراتیزه کردن ساختار اقتدار سیاسی ناکام ماند و بجائی نرسید.

اردشیر بابکان از سال ۲۲۴ ترسائی که بر تخت نشست، مهستانهای اشکانی را از میان برداشت و بر روی ویرانه های آنها ساختار تئوکراتیک اقتدار سیاسی ساسانیان را بر ساخت و برترین جایگاه مذهبی را از آن پادشاه که دارای فره ایزدی است می دانست و در پیشبرد چنین سیاستی با همه ی توان خویش می کوشید.

تئوکراسی ساسانیان، سرنمون تئوکراسی اروپائی دولت بیزانتس یا همان روم خاوری است که یک سده پس از آن از سوی امپراطور کنستانتین آغاز می گردد و می رود تا هزار سال پس از آن اروپا را در مفاک تیره ی خود فرو بکاهد. بنا برین ریشه یابی تئوکراسی در ایران و جهان به آغاز سده سوم ترسائی و با به قدرت رسیدن ساسانیان بر می گردد.

اردشیر بابکان، تنسر را همچون مؤبدان مؤبد برگزید و مؤبدان سراسر ایران را پیرو او نهاد تا از این رهگذر دیوانسالاری یکدستی از نهاد دینی در پشیمانیه از نهاد سیاسی (پادشاه)، پدید آورد. از تنسر نوشتاری (نامه تنسر) بجای مانده که روشنگر زمانه ی اجتماعی سیاسی - مذهبی آن روزگار است. افزون بر سازماندهی دستگاه مؤبدی زرتشتی، نوپردازی و نوسازی نیگی «اوستا» در ۲۱ نسک که از دوران بلاش نخست اشکانی (۵۱ - ۷۷ ترسائی) آغاز شده بود و هرگز پایان پذیرفته بود به تنسر واگذار می گردد.

این فرایند به یاری دو انجمن بزرگ مذهبی در سده های سوم و چهارم به انجام می رسد. پس از مرگ اردشیر به سال ۲۴۱ ترسائی، پسرش شاپور نخست، تاج بر سر می نهد و سیاست پدر را ناگزیر پی می گیرد. شاپور، مؤبد پرآوازه ارداویراف را برای سامان دادن به اوستا بر می گزیند که وی نیز در همین راستا سگالشگاهی در آتشکده

ی « آذرفرنبغ پیروزگر » بهمراهی هفت تن از سرشناسترین مؤبدان آن روزگار برپا داشت.

آذرفرنبغ پیروزگر، بزرگ نگهبان همه ی پیشوایان مذهبی و دانایان ایشان و دبیران کشور شمرده می شد و آتشکده ی وی در کاریان لارستان می بود که کانون « دانشهای » دینی بود و بر دیگر کانونهای دینی کشور چیره گی می داشت. این انجمن، ارداویراف را برای فراهم نمودن دستور کار کانونهای دینی سراسر کشور برگماشت که او نیز پس از یک خلوت نشینی به خلسه می رود و با یک « معراج روحانی » به بهشت و دوزخ و همستگان (اعراف) سر زده و بدینگونه خواست خود و دولت را بر دبیران و مؤبدان انجمن بازگو می کرد که از سوی آنان به نگارش درمی آمد و این خلسه نامه همان ارداویرافنامه ای است که سراینده ای زرتشتی به نام بهرام پژدو به پارسی دری باز سرائید که در ۱۹۰۹ در بمبئی چاپ شد و از این رهگذر بدست ما رسید.

خلسه نامه یا معراج نامه ی ارداویراف همانند خلسه نامه های شناخته شده ی دیگری همچون خلسه ی یوحنا (انجیلی) و خلسه های مرقیون (۵۸ - ۱۵۰ ترسائی) و بردیصانی (۱۵۴ - ۲۲۲ ترسائی) و افلوپین (۲۰۵ - ۲۷۰ ترسائی) می باشد.

شاپور، کرتیر هرمز را در جایگاه مؤبدان مؤبد نشانند و او در دوران چهار پادشاه ساسانی، شاپور یکم (۲۱۴ - ۲۷۱) و هرمز یکم (۲۷۱ - ۲۷۲) و بهرام یکم (۲۷۲ - ۲۷۵) و بهرام دوم (۲۷۵ - ۲۸۲) تا زمان مرگش در این جایگاه بود. از اینرو او هم پرآوازه ترین و هم بدنام ترین مؤبدان مؤبدی است که تاریخ ایران تا پیش از روح الله خمینی بیاد دارد.

در آغاز دهه ی دوم از سده ی چهارم ترسائی از سوی شاپور دوم (۳۱۰ - ۳۷۹)، آذریاد مهراسپندان یا آذریاد پسر مهراسپند به سمت مؤبدان مؤبد برگزیده شد که دومین انجمن بزرگ دینی به نام او برپا گردید و در همین انجمن بود که متن اوستا در ۲۱ نسک پایان می پذیرد.

در همین دهه از سده چهارم ترسائی، در سال ۳۱۲ دو سردار رومی به نامهای کنستانتین و مکسنسیوس بر سر عنوان امپراطوری با هم در ستیزند و کنستانتین برای کشانیدن مردم به پشیمانانی از خود می گفت که خواب نما شده و به مسیحیت گرویده است و بدین شیوه بر مکسنسیوس

پیروز گشت و کاتولیسیم را همچون ایدئولوژی سرکوبگر دولتی در دشمنی با اندیشه های دیگر در سراسر قلمرو امپراطوری روم بکار گرفت.

یک سده پس از آن آموزشگاه های گنوسیستی بسته شد و بسیاری از آموزگاران به ایران پناهنده شدند. همراه با پا سفت کردن دین ترسائی در روم و سازماندهی دیوانسالاری آن با سرمایه گذاری و پشتیبانی قدرت سیاسی از یک سو و کشش خوشایند آن از سوی دیگر در آغاز، هموردی توانمند و قدر برای زرتشتی گری دولتی ساسانی بود که از فرسودگی و خستگی و خرافات رنج می برد، پراکندگی اندیشه را در میان ایرانیان برانگیخت و مؤبدان مؤبد آذریاد مهراسپندان را برای پایان دادن به این پریشانی و دمیدن روان تازه در مذهب مردم به سازمان دادن انجمنی نو (۳۰۹ - ۳۷۹ ترسائی) از مؤبدان برانگیخت.

بنا بر این رازمان فلسفی - سیاسی تئوکراسی ساسانی در دیسه ای هرمی که شاه با فره ی ایزدی در رأس آن قرار داشته باشد، مؤبدان وابسته بدان؛ چون تنسر، ارداویراف، کرتیر و مانند ایشان برای استواری و گسترش آن می کوشیدند.

این رازمان فلسفی - دینی در دو انجمن مؤبدان، آذرفرنیغ در سده ی سوم و آذریاد در سده ی چهارم بنیاد گذاشته شد و تا سده ی هفتم با فراز و فرود های خویش تا هنگامه ی یورش تازیان و فروپاشی ساسانیان برپا می بود.

گفتیم که در آغاز سده ی سوم ترسائی فرمانفرمائی ساسانی برای پایداری و استواری قدرت خویش که آنرا بر روی ویرانه های مهستانهای اشکانی بنا می کرد، خود را نیازمند گونه ای از مرکزگرائی (سانترالیسم) سیاسی - مذهبی توانمند و قدرتمند در سراسر قلمروی شاهنشاهی نو بنیاد خویش می دید و ازیرا به برپائی و گسترش آن پرداخت.

جهان بینی فلسفی سیاسی - اجتماعی که دولت ساسانی از آن سخن می گفت و بکار می بست و پس از یورش تازیان در سده ی نهم در دیدگاه فارابی در نبیگ « آرای اهل مدینه » دیده می شود که کمی دیرتر بدان خواهیم پرداخت، همبودگاه آدمی را از نگر سیاسی، به گونه ی هرمی می پنداشت که در رأس آن شاه قرار داشت و قاعده هرم را مردم

بی نوا و بی سواد و یا کم سواد در بر می گرفت. هر کس از آدمیان که داناتر و ثروتمندتر بود در پایه ی بالاتر جای داشت و از آنجا که شمارِ باسوادان کمتر از بی سوادان بود، این همبودگاه هرمی و پایه بر پایه بود و ساختارِ اجتماعی کاستی پر رنگی داشت.

شاه شاهان و خاندانِ وی در پایه ی نخستین و خاندانهای نژاده ی پارسی، پارتی، مادی و سکائی در پایه ی سپسین و خاندانهای روحانی در پایه ای فروتر و سپس سپاهیان لشکری و پس از آنان فرزین، رایزنان و دبیرانِ کشوری و در پایه ی فروتر از آنها پیشه وران شهری و کشاورزان روستائی بودند.

به گفته ی فارابی شاه شاهان با « عقل فعال » در پیوند بود و بر بنیانِ پیروی هر پائینی از بالاتر که « واجبِ شرعی بود »، هرم اجتماعی ایران شهر بر ساخته می شد. آنچه فارابی « عقل فعال » بنامید برگردانی از همان « فره ی ایزدی » است که برتر و مهین بودن شاه شاهان را توأم با ثروت و قدرت سپاهیانش به نمایش می گذاشت و پیرامونیانش وی را خدایگان می پنداشتند و رأی او را فرمانِ ایزدی می دانستند.

جهان بینی هرم اجتماعی در هرم هستی

از نگرِ جهان بینی مذهبی این هرم اجتماعی درون یک هرم هستی فراخ تر پنداشته می شد که مرکز آن در رأس هرم « شیدان شید » که نورِ ناب بود خوانده می شد. این نور ناب در سپهری بی کران به گونه ای پخش می شد که هر چه از مرکز دور می شد، کم نورتر بود تا به « تمه یا غسق » می رسید که تاریکی ناب و نیستی مطلق بود.

ساسانیان برای استوار داشتن فلسفه ی سیاسی - مذهبی خود « هرم اجتماعی اندر هرم هستی » با فلسفه ی دو بونی (دو آلیستی، ثنوی) هندوایرانی که در گذرِ سده های دراز آهنگ در رگ و خونِ ایرانیان سرشته شده بود، رو به رو بودند، راژمانِ هستی را از دو بُن می دانستند: بُن روشنیِ نیکی ها و بُن تاریکیِ بدی ها و ازیرا که بر بنیانِ شناخته و پذیرفته شده ی « از نیکی جز نیکی نیاید » و از « کین جز کین نزاید »، هر یک از دو زنجیره ی انگیزه و انگیزه ی نیک و بد را در فرآیندی ناگزیر و در راه و روشِ خود بری از آزادیِ گزینش (بی اختیار و دترمینیسمی کور) می پنداشتند.

این جهان بینی در دو انجمن آذر فرنیغ و آذر پیاد سامان داده شد که در کاریان لارستان، کانون دینی آنزمان پرورده و نگاهداری می شد و

بر شاخ و برگش می افزودند و ناگزیر به رفتن به سوی چیره گی در سپهر مذهب، با دانستن این که چگونگی پیوند میان نهاد شهریاری و نهاد دینی (رسمی و دولتی)، همواره به یک گونه نبوده و فراز و فرودهای خود را داشته، دو جهان نگری دیگر همآورد با جهان بینی چیره در ساختار اقتدار سیاسی ساسانیان رخ نمودند و آن را به چالش گرفتند، یکی دویُن اندیشی مانی و دیگری سه بُن پنداری (ثالوث) ترسائی.

در دیالکتیک دویُن مانی، دو جهان روشنائی و تاریکی در یک سو هم مرزند و از سوهای دگر بی کران، پس در سوی هم مرز خویش، آمیزشی رخ می دهد که از این آمیزش جهان سومی آمیخته از دو بُن روشنائی نیک و زیبا و تاریکی بد و زشت، پدید می آمد که جهان آدمی و همبودگاه آنان در این جهان سوم قرار دارد.

بر پایه ی باور مانی در این جهان دگر، آدمی از آزادی گزینش و توانمندی پیشرفت و فرگشت برخوردار است، اگر آدمی نیکی را برگزیند می تواند پیشرفته ترین باشنده در این جهان باشد. امیدی که در این جهان بینی به نیکبختی اکنون و آینده ی آدمی برانگیخته می شود با آزادی گزینش و کوشش او سخت گره خورده است.

از آنرو که جنبش مانی گری، جنبشی « جان مینوی » بود و از هر آنچه از آدمی برمی انگیزاند، همچون خشم و کین، روی برمی تافت و دوری می جست، نمی توانست جهان بینی قدرت و ثروت آزمند باشد و برای مردمان نیز بسیار دلچسب و خوشایند بود و بسیاری بدان می گرویدند، همآوردی نیرومند برای دین دولتی می بود.

مانی (۲۱۶ - ۲۷۲ ترسائی) از این نیکبختی برخوردار بود که شاپور یکم در دوران فرمانفرمائی خویش او را در پخش و گسترش اندیشه هایش آزاد گذاشته بود و هیچ کس نمی توانست بر او و پیروانش گزندی برساند. نبیگ « شاپورگان » به زبان پارسیگ (پهلوی) از سوی مانی به شاپور ساسانی پیشکش شد.

مانی که در میان همه ی آنانی که « پیامبران » شناخته می شدند، چه پیامبران هندوایرانی و چه پیامبران سامی، از نگر دانش و فرهنگ، نخبه ترین بود، او به چند زبان زنده ی آنزمان چیره بود که نبیگ ها و جستارهایش را بدانها می نوشت و افزون بر اینکه دبیره ای ساخته بود، برای آموزش آموزه های خویش به مردمان ساده به نگارگری روی آورد و نبیگی بنام « ارژنگ » دارد که در آن جهان

آدمی را به گونه‌ی یک سوار و راننده‌ی درشکه‌ی دو اسبی نشان می‌داد که یک اسب سپید و یک اسب سیاه آنرا می‌کشند، دو اسب لگام به دهان نمایشگر دو زنجیره‌ی انگیزش‌ها و انگیزته‌ها (علل و معلولات) ناگزیر و بایسته‌ی نیکی‌ها و بدی‌ها باشند که هیچ آزادی‌گزینشی (اختیاری) از خود ندارند و این آدمی است که راننده‌ی درشکه است و لگام اسب‌ها را در دست دارد.

از نگرمانی؛ این خواست و اراده‌ی آدمی است که راه و روش چه گونه زیستن و کیش و آئین نامه‌های زندگی را خود بسازد و خود نیز می‌بایستی آن‌ها را به کار بندد و از این رو برای گزینش خود در پندار، گفتار و کردار، در برابر وجدان خویش و در برابر دیگران پاسخگو است.

چنانکه نیک بنگریم نگره‌ی مذهبی ساسانیان و دین سیاسی تئوکراسی آنها، فروکاستن آموزه‌های زرتشت به باورهای خرافی و از این رهگذر سرکوب شناخت شناسیک (معرفتی) ایرانیان است که دیری نمی‌پاید که به سرکوب بدنی (فیزیکی) مانویان در ۲۷۲ ترسائی روی می‌آورد و با کشتار رهبران و آموزگاران آموزه‌های مانوی و بسیاری از پیروانش که شمارشان را تا چند ده هزار نیز آورده اند، پایه‌های تئوکراسی ساسانی استوار می‌گردد.

از سوی دیگر آموزه‌های مانوی در برکشیدن دیدگاه زرتشت و بویژه «آزادی‌گزینش آدمی میان نیک و بد» در باورهای اوست که او را شهره‌ی جهان فلسفی پس از خود کرد. او دیدگاه «جان مینوی» زرتشت را نیز پیشرفت داد.

پر بیراه نبود که مانوی‌گری هم‌آوردی بس نیرومند برای دو دین دولتی، شاهنشاهی ایران و امپراطوری روم در آید. و ازیرا که آموزه‌های مانوی مینوگرا بودند، آدمی را دارای آزادی‌گزینش و ناگزیر فرمانروای زندگی خویش می‌دانست، چنین آدمی هرگز نمی‌توانست با آدم گرفتار در هرم اجتماعی تک قدرتی که ناگزیر از پیروی از خدایان فرادست خویش است که سرنوشت و جایگاهش را یکبار برای همیشه رقم زده اند، یکسان باشد.

از زمان شاهنشاهی مادها و در درازای شاهنشاهی هخامنشیان و اشکانیان باورهای دینی و فرزاندگی، بسیار گوناگون بودند و از باورهای زروانی، میترائی و مزدایسنی، از باورهای یکتا خدائی (مونه تئیسیم) و چندتا خدائی (پولیتئیسیم) تا زمان مرگ شاپور ساسانی

وجود داشتند.

با کشتارِ مانویان در ۲۷۲ ترسائی و مزدکیان در ۵۲۹ ترسائی و گسترشِ دینِ خرافیِ دولتی، بیم و هراس از داشتنِ باوری جز دینِ تئوکراسیِ ساسانی در سراسرِ قلمروی شاهنشاهی، هم در میان تیره های ایرانی و هم در میان همه ی تیره های مردمانِ خاورمیانه ی بزرگ، نهادینه شود و بستر و زمینه ی گسترده و آماده ای شد تا تیره های تازی نومسلمان به آسانی، اسلامِ خویش را در گستره ی پهناورِ آن همچون دینِ چیره گرانِ تازی بگسترانند.

و اکنون نزدیک به دوهزارسال است که همه ی مردمانِ این کشورها در تیره گی این مفاکِ ترسِ نهادینه شده و باورهای خرافیِ نهادینه شده ی یهودی و عموزاده های تازی آنها بسر می برند. دگرانَدیشی تا هم امروز در ایران به پیگرد و زندان و شکنجه و کشتار می انجامد.

از آنجا که ریشه ی فلسفه ی دویئنی هزاران سال در ذهن و اندیشه، روح و روانِ مردمِ هندوایرانی جای داشت و زدودنِ آن از ذهنِ آنها ناشدنی بود، فرمانفرمایانِ ساسانی از بیمِ نافرمانی همگانی نمی توانستند آنها را یک سره سرکوب کنند و از پیرا آنها به دویئنی درست (به دینی) و دویئنی نادرست بخش می کردند. ساسانیان از زمانِ بنیادگذاری و پادشاهیِ اردشیر بابکان به سالِ ۲۲۴ تا سرنگونی تیسفون به دستِ تازیان در سالِ ۶۲۱ ترسائی با گرد آوری مؤبدان مؤبدهای بزرگ در دو انجمن آن گرایشِ دویئنیِ درست را پرداختند و گرایش های دو بئیِ نادرست را نیز که مانی و مزدک نمایندگی می کردند، بازشناسیدند که سپس تا چند سده پیگرد و سرکوب می شدند.

افزون بر آذرفرنبغ و آذرپاد و ارداویراف که کمی در باره آنها سخن راندم، دو تنِ دیگر نیز بودند که آوازه و شهرتشان از آن سه دیگر بیشتر می بود، یکی تنسر و دیگری کرتیر.

تنسر - در کنار مؤبدان مؤبد و سپهبدان سپهبد که نخستین، بالاترین جایگاه را در دیوانسالاری روحانیت زرتشتی داشت و دومین که بالاترین جایگاه را در دستگاه لشکری داشت، هیربدان هیربد نیز وجود داشت که او هم یکی از بالاترین جایگاه های مذهبی زرتشتیان را دارا بود.

هیربدان هیربد بیشترین و ویژه ترین کارکردش در نامزد کردن شاهزاده در میانِ پسرانِ شاه بود و جایگاهی والاتر از شیخ الاسلامِ دربار عثمانی و رئیس العلمای دربار قاجار داشت.

تنسر هیربدان هیربید در دوره ی اردشیر بابکان بود و از سوی وی برای سروسامان دادن به دیوانسالاری زرتشتی گمارده شده بود.

از تنسر، نامه ای به جای مانده که بنام « نامه ی تنسر » شناخته شده و پاسخی است به نامه ی شاه و شاهزاده ی طبرستان بنام « گشنسف » که او را به پذیرش و پیروی از اردشیر بابکان اندرز می دهد. روزبه پوردادویه این نامه را از پهلوی به تازی گردانید و بسیار دیرتر به سال ۱۲۶۱ ترسائی اسفندیار نامی آنرا از تازی به پارسی دری گردانید.

دار مستتر آنرا به فرانسوی در نیمه ی دوم سده ی نوزده و ادوارد براون در نخستین دهه ی سده ی بیستم ۱۹۰۵ ترسائی به انگلیسی برگرداندند. برای آگاهی بیشتر از این نامه به نیگ « تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام » از دکتر احمد تفضلی رویه های ۲۲۸ - ۲۳۳ نگاه کنید.

کرتیر - یکی از هفت مؤبدان مؤبد - نخستین انجمن بود. او مؤبدان مؤبد چهار پادشاه ساسانی بود: شاپور یکم (۲۴۲ - ۲۷۱)، هرمز یکم (۲۷۱ - ۲۷۲)، بهرام یکم (۲۷۲ - ۲۷۵)، بهرام دوم (۲۷۵ - ۲۸۲) ترسائی. در دوره ی بهرام یکم است که کرتیر فرمان کشتار همگانی مانی و یارانش را به او می دهد.

کرتیر دیر زمانی زیست و توانست دربار ساسانی را پس از شاپور یکم دستآموز خواست های خویش کند و از دوره ی پایانی شاپور یکم تا سرنگونی تیسفون بدست تیره های تازی، نهاد دین را بر نهاد سیاست (پادشاه) چیره گرداند، درست به همانگونه که کلیسا در سده های میانی بود.

برای شناخت بیشتر از کرتیر و معراج نامه و چهار سنگنبشته ی او به نیگ « تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام » از دکتر احمد تفضلی با ویرایش و راست گردانی دکتر ژاله آموزگار چاپ تهران ۱۳۷۶ خورشیدی رویه های ۸۹ - ۹۳ نگاه کنید و بخوانید.

ابو نصر فارابی و آرمانشهرش - نخستین پردازندگان (طراحان) آرمانشهر (اتوپیا، مدینه فاضله) تئوکراتیک، تنسر، ارداویراف و کرتیر در سده های سوم و چهارم و ابونصر فارابی برخاسته از آسیای میانه که در خراسان، مرکز گنوسیسم ایرانی پرورش یافته بود در سده ی دهم ترسائی بوده اند که آن نیز به نوبه خود مایه ی پردازش فلسفه ی (؟) اشراق سهروردی می گردد که از رهگذر آن نخستین

درونمایه‌ی نگریه « ولایت فقیه » بدست آیت الله‌های شیعه در حوزه‌های آنها می‌گردد.

فارابی نخستین کسی از میان ارسطوئیان بغداد است که بنیاد فلسفی آرمانشهر تئوکراتیک را پی می‌افکند، آنچه او می‌گفت این بود که: « حقیقت فلسفی و حقیقت دینی هر دو از یک گوهرند » یا این که فیلسوفی و تئوسوفی هر دو یک چیزند و آنگونه که وی می‌پنداشت، آمیزش دین و سیاست هم پیامد منطقی این بنیاد فلسفی است.

تا پیش از انقلاب دانشی - فلسفی که راهگشای جهان نو و مدرن بود، دانش و فلسفه‌ی تنومندی که بتواند به نقد بنیادی دیدگاه فلسفی فارابی بپردازد و اندیشه ورزی را از همه‌ی زنگارها و شائبه‌های اسکولاستیکی سده‌های میانی بزدايد، رخ ننموده بود. در میان مردم کشورهای خاوری - اسلامی که پس از فتوای امام محمد غزالی، فلسفه به کام نیستی فرو رفت و از کانون‌های علمی برای سده‌های دراز آهنگی رخت بربست، گرمای هیچ امیدی از خاکستر سرد به جای مانده اش برنخاست.

ولیک در میان کشورهای باختری، فلسفه قد راست میکند و به بسیاری از پرسش‌های زمانه‌ی خویش پاسخ می‌دهد و از میان آن پاسخ‌ها یکی اینکه « حقیقت فلسفی و حقیقت دینی از یک گوهر نیستند » و اینکه یکی امری ایقانی است و آن دیگری امری ایمانی و فلسفه را از شریعت و طریقت، از علم کلام و عرفان جدا و رها می‌سازد.

بازآفرینی آرمانشهر فارابی در حوزه‌ی علمیه‌ی قم از سوی آیت‌الله‌های شیعه و بستن نطفه‌ی نگریه‌ی « ولایت فقیه » و ایدئولوژی سیاسی تئوکراتیسم شیعی

آیت‌الله حاجی شیخ مهدی حایری فرزند مجد حوزه‌ی علمیه قم آیت‌الله حاجی شیخ عبدالکریم حایری، نبیگی دارد بنام « هرم هستی » که سرنمونش مدینه‌ی فاضله‌ی فارابی بوده است. این نبیگی بی هیچ گمانی از سازمایه‌های (منابع) نگریه‌ی « ولایت فقیه » آیت‌الله منتظری و آیت‌الله خمینی بوده است. این « رساله » چاپ و پخش بیرون حوزه‌ای نشد ولیک در درون حوزه در میان اندکی از آیت‌الله‌ها دست به دست شده بود.

من آنرا نخوانده‌ام و از درونمایه اش در پانویس‌های دکتر علینقی منزوی آگاه شده‌ام. نکته بنیانی در این جستار آنست که « فره

ایزدی « پرداخته شده در انجمن های آذر فرنیغ و آذر پیاد در دوره ی ساسانیان پس از فارابی در مدینه ی فاضله، سازمایه ی اشراق سهروردی و سپس در حوزه ی علمیه ی قم به بگرت (مفهوم) « عصمت » گردانیده شده است و این نه همان عصمتی است که تا آن زمان دست کم شیعه ی دوازده امامی بدان باور می داشت.

در همین جستار نگاهی پرسون تر (دقیق تر) به بگرت (مفهوم، کُنسِپت) عصمت چهارده معصوم شیعه ی سنتی دوازده امامی خواهم انداخت.

فارابی در فصل ۲۸ نبیگ « آرای اهل مدینه ی فاضله » می گوید: اعلم ناس را که در رأس هرم این مدینه ی فاضله قرار دارد، ایرانیان « شاه » خوانند، و یونانیانش « فیلسوف » و مسلمانانش رسول یا « امام » خوانند.

فروزه ای که ایرانیان به این رئیس مدینه می دادند « فره ایزدی » بود که مسلمانان شیعه به « عصمت » گرداندند.

ایده ی مدینه ی فاضله دیرزمانی پیش از فارابی از سوی شیعیان تندروی اسماعیلی به نام مدینه ی روحانی در « رسائل اخوان الصفا » یاد شده بود و گفته می شود که فارابی نام رساله ی خود و بسیاری از واژگان را از آنها وام گرفته است.

فارابی برای رئیس مدینه ی فاضله ی خویش، واژه های؛ امام، قطب، فیلسوف و شاه را هم ارز می داند. او در برابر مدینه ی فاضله ی خویش، مدینه های دیگری را برمی شمارد که؛ جاهله، فاسقه، متبدله و ضاله می نامد. از آنجا که فلسفه ی فارابی از گنوسیسم اسماعیلیان بسیار آموخته است، دور نیست که او واژه ی « جاهله » را نیز همچون آنها در چَم « بی دین » به کار برده است.

مدینه های فارابی

مدینه های فارابی همانند حکومت های ارسطو به شش دسته بخش شده اند که چها تای آنها دین دارند و دو دیگر بی دین هستند. افزون بر مدینه ی ایده آل و آرمان شهری خود فارابی، سه گونه مدینه ی دیگر به نامهای؛ فاسقه، متبدله و ضاله هستند که آنها نیز مدینه های دین دار به شمار می آیند.

برخی می پندارند که مدینه ی ضاله، دولت ترسائی روم خاوری آنروز باشد که دین دار و اهل کتاب ولیک نامسلمان بودند. فاسقه ی بزه

کاران نیز به بنی امیه گفته می شود. مدینه ی متبدله (برگشتگان) هم به بنی عباس گفته می شود که زیر پرچم تشیع راوندیان روی کار آمدند و پس از استوار شدن، با کشتن ابومسلم از آن راه برگشتند.

از دید فارابی، بنی امیه و بنی عباس هر دو دین دار بودند، پس « جاهله » نبودند، پس مدینه ی فاضله نداشتند.

فارابی مدینه های جاهله را به شش گروه زیر بخش کرده است:

۱ - ضروریه = قناعت گرائی

۲ - یسار یا بداله = مال اندوزی

۳ - خست = خوشگذارانی

۴ - کرامت = سرافرازی

۵ - تغلب = زورگوئی

۶ - جماعیه یا حریه = آزادی

ارسطو هر یک از سه گروه پادشاهی و اریستوکراسی و جمهوری را به دو دسته ی نیک و بد بخش نموده است و از اینرو شش گونه حکومت را نشان داده است و می توان مدینه های فارابی را با آنها به گونه ی زیر، برابر نهاد.

۱ - « پادشاهی عادلانه ی » ارسطو با « کرامت = سرافرازی » فارابی

۲ - « پادشاهی ستمگرانه » ی ارسطو با « تغلب = زورگوئی » ی فارابی

۳ - « اریستوکراسی شرافتمندانه » ی ارسطو با « ضروریه = قناعت گرائی » ی فارابی

۴ - « اریستوکراسی الیگارشلی » ی ارسطو با « خست = خوشگذارانی » ی فارابی

۵ - « جمهوری مردمی » ی ارسطو با « جماعیه = آزادی » ی فارابی

۶ - « جمهوری عوام فریبانه » ی ارسطو با « یسار = بداله = مال اندوزی » فارابی

انبازی و پیوندِ دین و سیاست در مذهبِ شیعه دوازده امامی تا پیش از نگریه ی ولایتِ فقیه

از دیدگاه شیعه ی دوازده امامی، هر گاه یکی از « معصومانِ » چهارده گانه در راسِ مدینه ی فاضله، سیاست گذاری و کشورداری کند، بی گمان نهادِ دین و نهادِ سیاست، یکجا در اراده ی اوست. « معصوم » حق دارد به تنهایی مسئولِ اجرای « حق الله » و « حق الناس » هر دو باشد.

از این دیدگاه، روندِ کارها در زمانِ پیامبرِ اسلام و علی چنین بوده است. وجوبِ اطاعتِ مطلق از « اولوالأمر » در آیه ی « اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الأمر منکم » (قرآن ۴: ۵۸) بنا بر تفسیرِ همه ی فقیهان و مفسرانِ شیعه از شیخ طوسی تا بنیادگذاریِ تئوکراسیِ شیعی در ایران ویژه ی « معصومان » بود و هیچ یک از فقیهان و مفسران نیز تا آنزمان جز این نمی پنداشته اند و همه ی حکومت‌های غیرِ معصومان، چه پادشاه و چه روحانی را « غاصب » می دانستند.

پر بیراه نبوده است که برخی از مسلمانانِ شیعه، بنیادگذاریِ جمهوریِ اسلامی در ایران و فرمانفرمائیِ فقیهانِ شیعی را « بدعتی کافرانه » می پندارند و آنرا بری از مشروعیتِ الهی و نه حتا هم ارزشِ غاصبان در درازای تاریخ که بسیار بدتر از همه ی آنها می دانند.

از سالِ ۳۲۹ هجری که دورانِ غیبتِ کبرای امامِ دوازده آغاز گردید و غیرِ معصوم در رأسِ امورِ کشور است، مراجع مذهبی، « حق الله » را که نیازی به تمرکز نداشته، عملن در اختیارِ افرادی از میانِ روحانیانِ بلند مرتبه ی شیعه به نامِ « ولی فقیه » نهاده اند و « حق الناس » را که نیازمندِ یکسان بودن و مرکزیت است در اختیارِ « اهل حل و عقد » شمرده و تابع آیه ی « و شاورهم فی الامر » (قرآن ۳: ۱۵۹) و آیه ی « و امرهم شوری بینهم » (قرآن ۴۲: ۳۸) می دانند.

اکنون باید دید که فقیه کیست و ولایتش در چیست؛ فقیه کسی است که در مسایلِ مذهبی مجتهد باشد. برای رسیدن به درجه ی اجتهاد، حداقل تحصیلات در حدود چهار سال مقدمات یا ابتدائی، چهار سال تحصیل سطح یا مترسفه و چهار سال خارج یا دانشگاه(؟) ناگزیر است که به تأیید و گواهی چند مجتهد رسیده باشد.

مداخله ی ولی فقیه در مسائل مذهبی مستقل است و جنبه ی رهبری مقلدان خود را دارد، ولی در مسائل حق الناس و اجتماعیات مانند بقیه ی افراد جامعه است، برای نمونه شهادت او برابر شهادت یک شاهد است.

بر هر کسی که در امور مذهبی به درجه ی اجتهاد نرسیده باشد، لازم است که در این امور از یک مجتهد تقلید کند ولی برای خود مجتهد تقلید حرام است. پس هیچ مجتهدی حق ندارد در مسائل حق الله و مذهبی از دیگری پیروی کند، بلکه باید به اجتهاد خود عمل کند. ولی در امور حق الناس، حقوق مدنی و سیاست بر هر مجتهد عقلن واجب است که مانند دیگران از مصوبات « اهل حل و عقد » پیروی کند تا نظم عمومی مختل نگردد.

اکنون ببینیم « اهل حل و عقد » کیانند؟

به فرمانداران و سردمداران گفته می شود و یا به کسانی گویند که در اداره ی امور دیه، بخش، شهرستان و کشور دست اندر کار باشند. از دیدگاه روحانیون مشروطه خواه چون آخوند خراسانی و نائینی، نمایندگان مجلس های محلی و شورای ملی و به تبع ایشان بخش داران، فرمانداران و وزیران را « اهل حل و عقد » می شمارند.

برای هر مرجع تقلید که باید از وی تقلید شود تنها عادل بودن شرط است ولی معصوم بودن نیست.

برای احراز مقام « اهل حل و عقد » خوشنامی و تقوای سیاسی بسنده است و نیازی به عدالت شرعی ندارد. اطاعت از مصوبات قانونی « اهل حل و عقد » واجب عقلی و تعهد اجتماعی است که عدم آن موجب اخلال به نظم عمومی است و در نتیجه حرام شرعی خواهد بود.

برخی از امور، « حق الله » دانسته می شوند همچون اعتقادات و عبادات مذهبی. برخی امور « حق الناس » دانسته می شوند همچون معاملات که طبق اصل « المؤمنان عقد شروطهم » پیاده می شود. بنابراین هیچ حق الناسی نمی تواند حق الهی را نسخ و باطل کند و هیچ حق الهی نیز نمی تواند حق الناسی را مردود بشمارد.

قدرت سیاسی و اجتماعی که حق الناس هستند نمی توانند حق الله را نادیده بگیرد مگر به زور و از اینرو حفظ قدرت نمی تواند موجب بر واجبات (حق الله) باشد مگر به زور و تزویر.

نکته ی دیگر اینکه این دو مقام که یکی به رابطه ی میان خدا و انسان و دیگری به رابطه ی میان انسان و انسان رسیدگی می کند، نمی تواند هرگز در یک تن غیر معصوم، یکجا گرد آیند و ولایت امام بر امت تنها از آن معصومان است. از اینرو لائیسیته بر این دیدگاه استوار است که حق الله را به مجتهد می سپارد و حق الناس را به اداره کنندگان و مدیران اداری - سیاسی می سپارد.

در شیعه که مراجع تقلید متعددی وجود دارند، ناگزیر حق الله های متعددی نیز وجود خواهند داشت و اگر یکی از این مراجع به قدرت برسد، هیچگاه حق نخواهد داشت که در اختیارات و مسئولیت مرجع دیگری مداخله نماید که او را به دادن فتوای مجبور یا به امتناع از فتوای وادارد زیرا که تقلید بر مجتهد حرام است.

هیچگاه فقیه به قدرت سیاسی رسیده نمی تواند از اختیارات ویژه ی معصوم استفاده کند و یا یکی از « احکام اربعه » را که ویژه ی زمان حضور معصوم است به مورد اجرا گزارد.

اکنون ببینیم « احکام شرعی اربعه » کدامند؟ یکم جهاد است و جهاد اینست که برای صادر کردن « لا اله الا الله » به کشور دیگر با زور نظامی مسلمانان با هدف مسلمان کردن نامسلمانان، فرمان جنگ داده شود. جهاد به تصریح طوسی و همه ی علمای پس از او مشروط به حضور پیشوای معصوم است و همگان بی استثنا جنگ غیر دفاعی را حرام می دانند و حتا برخی چون ابن ادریس کسی را که در دوران غیبت زیر پرچم غیر معصوم بجنگد، گناهکار می شمرد و بیم کیفر می دهد.

دوم از احکام چهارگانه ی شرعی، قضای مدنی و قضای شرعی است و آن بدین ترتیب است که نخستین شرط قاضی شرع، حکم ابلاغ سمت او است که باید از طرف امام معصوم یا نایب خاص و نه نایب عام او باشد. بنابراین همه ی قضات در دوران غیبت کبرای امام، قاضی عرفی = مدنی هستند نه قاضی شرعی.

سوم از احکام چهارگانه اجرای حدود شرعی و مجازاتهای بدنی است و آن به تصریح کتب فقهی، اجرا کردن حد موقوف بر حکم قاضی شرع است که از طرف امام معصوم برگمارده شده باشد. قاضی عرفی حق دارد تنها احکام عرفی - مدنی را اجرا کند و حق اجرای هیچگونه حد شرعی را ندارد. در همه ی سده ها که از غیبت گذشته است جز چند تن انگشت شمار که خود را « باب خاص » یا « رکن رابع » یا «

ولی فقیه با قدرت سیاسی « شمرده اند هیچ فقیهی به خود اجازه نداد که حد شرعی بر کسی اجرا کند.

در دورانهایی که حکومت به دست شیعیان آل بویه و غازان خان و سربداران و قره قوینلو و صفویان تا بنیادگذاری تئوکراسی شیعی در ایران بود نیز چنین بوده است.

چهارم وجوب نمازهای جمعه و عیدین و یا چنانکه گفته می شود، نمازهای سیاسی است که اجرای آنها نیز منوط به حضور امام معصوم یا نایب خاص اوست و در غیر اینصورت وجوب نماز جمعه به اجماع شیعه منتفی است و فقیهان بزرگی همچون ابن ادریس آنرا حرام هم می شمردند.

نماز جمعه چگونه و از کی به ایران بازگشت؟

از آغاز غیبت به سال ۳۲۹ پس از یورش تازیان تا دوران صفوی، شیعیان ایران حتی در دوران آل بویه و غازان خان و سربداران نماز جمعه بر پا نمی کردند. در ۸۵۷ با فروپاشی کنستانتینوپل یا قسطنطنیه بدست ترکان عثمانی که بر روی ویرانه های آن استانبول فرامی روید، عثمانیان به فکر از نو زائی خلافت سنی بغداد افتادند که مغولان در ۶۵۶ آنرا نابود کرده بودند.

شیعیان که دو سده از ستمگری خلافت بغداد رها شده بودند، هنگامی احساس خطر کردند که به سال ۹۴۱ سپاه ترکان عثمانی بغداد را گرفت. صفویان که تا این هنگام سنی مذهب بودند، و در آذربایجان حکومت فئودالی سنی داشتند، راهی برای ایستادگی در برابر سپاه ترک سنی خلافت جز همرنگی با ایرانیان در رفض خلافت سنی ندیدند. پس صفویان مذهب رفض را پذیرفتند و با ساختن نسب نامه، خود را از اولاد موسی بن جعفر خواندند و با این کار توانستند جلو سیل سپاه ترک را بگیرند.

اگر کمی پرسون تر بگوئیم نمازهای سیاسی آدینه ی عیدین که با آئین ویژه همچون بستن شمشیر توأم است و از سال ۲۶۰ پس از پدیداری اسلام تا پایان دوره ی نخست فرمانفرمائی صفوی اجرا نمی شد، پس از روی کار آمدن شاه عباس و کشتار فیلسوفان در قزوین به سال ۱۰۰۲ و انتقال پایتخت از آنجا به اصفهان، برای دفع اتهام الحاد که سنیان استانبول بر شیعیان وارد می کردند و ایشان را بی نماز ملحد می خواندند، دستور برقراری منصب امام جمعی صادر شد و نماز آدینه اجرا گردید.

از این تاریخ دو مذهب سنی و شیعی در خاورمیانه هم مرز شده و مسلحانه رو در روی هم ایستادند. در این کشاکش قدرت سیاسی میان ترکان عثمانی و ایرانیان شیعی، هر یک دیگری را متهم به تهمت های ایدئولوژیک می نمود برای نمونه عثمانیان به ایرانیان « تارکِ صلات می گفتند به دلیل این که شیعه نماز جمعه را حرام می دانست. شاهان صفوی که خود سنی زاده بودند در برابر آن تهمت ها عقب نشسته به نصب امام جمعه پرداختند.

آریو مانیا

استکهلم - ۴ اکتبر ۲۰۱۹