

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 نگرانی هایی دارند. طبعاً مطلب قدری حلاجی شد، ولی همزمان جبهه به من ندا دادند که بهتر است برای روشن تر شدنش، مقاله ای 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 مقدم 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 بپذیرد.

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.

بهتر 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 نمیایند. نه اینکه حق و حقوقی ندارند، دارند ولی مشمول همان تدابیر حقوقی قرار میگیرند که فرضاً انجمن‌های غیر انتفاعی، یا بنگاه‌های تجاری و... را شامل میگردد. این پل^۱ اول.

ولی یک جنب^۲ دیگر کار هم هست. زوج عمومی – خصوصی میتواند به مالکیت و بخصوص حق استفاده از چیزهای مختلفی اطلاق شود که آشنا ترین نمونه^۳ آنها ملک و زمین و ساختمان است. استفاده از آنچه که خصوصی است، منحصر^۴ 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^۵ اماکن عمومی، دشت و بیابان و خلاصه هر چیزی که استفاده از آن، معمولاً^۶ 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 سوگواری‌های 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^۷ نادرست است. از سوی دیگر، هم^۸ 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. حوزه‌های 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 بزرگ‌گست 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 بی‌مبالاتی، 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 بی‌عاقبت 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، مشکل زاست. شاید نتایجش آنرا 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 مسئلۀ ایدئولوژی مذهبی، نکته ای را یادآوری بکنم که به اندازۀ 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 نتیجۀ دلخواه، مطمئن بود. نتیجۀ حتمی مال علوم خالص است و آزمایشگاه، نه مال حوزۀ عمل تاریخی و اجتماعی. این عدم قطعیت کار سیاسی، دو دلیل عمده دارد.

اول اینکه نمیتوانیم تمامی عواملی را ممکن است در نتیجۀ 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 همۀ 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 نقطۀ شروع کار گرد بیاورید، باز هم نمیتوانید از نتیجۀ عملی که بر اساس آنها انجام میدهید، مطمئن باشید. چنین اطمینانی فقط در یک مجموعۀ بسته علّت و معلولی ممکن است، نه در جایی که آزادی هست و سلسلۀ علّت 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 اولیۀ 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 اولیۀ 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 میگیرد، 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 رابط دین و دولت مطرح نیست، رابط دین و سیاست مطرح است که چارچوب درست طرح لائیسیته است. در اینجا نقش اصلی با جامع مدنی است، نه با روحانیت. تمایز بسیار مهم است و باید به آن دقت داشت و به همین دلیل است که بحث در دنبال 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 کنند 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 آفرینش 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 نمیباید 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 مقول^۱ محوری هر بینش مذهبی است و تناسبی با دیگر ارزشها، از جمله در میدان سیاست، ندارد. ورود تقدس، ایدئولوژی را به حوز^۲ مذهب میراند. تصور اینکه ایدئولوژی مذهبی از این مقوله استفاده نکند، قابل قبول نیست و اصلاً^۳ انگیز^۴ 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 دلبسته به مذهب را به سوی خود بکشانند.

از این گذشته، ایدئولوژی مذهبی نمیتواند رابط^۵ 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 واسط^۶ 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^۷ عمل مذهبی و احیاناً^۸ 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 نوب^۹ خود در اینجا نمود پیدا میکند و اسباب اختلال میگردد، آن ایدئولوژی که بخواهد به هر ترتیب رستگاری را وارد برنامه^{۱۰} 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 پای^{۱۱} دمکراسی است. حزب مذهبی، یعنی حزب فرقه ای و همانطور که حزب قومی به ساز و کار دمکراسی لطمه وارد میآورد، این یکی هم چنین میکند. حزب مذهبی، حتی اگر اینرا به صراحت اعلام ندارد، عملاً^{۱۲} 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. طبیعتیست که هیچکدام اینها در دمکراسی لائیک پذیرفته نیست.

آخر چه میماند؟

به نتیجه گیری که برسیم معلوم میشود که ایدئولوژی مذهبی و حزب مذهبی هر دو مشکل زاست. البته اولی، تا در حوزۀ 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 عضوش نباشد، قاطعاً جایی در دمکراسی 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 حوزۀ 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 برنمیدارد 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، استفادۀ 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 وابستۀ 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 معجزۀ سیاسی بطلبید، یادی هم از انقلاب پنجاه و هفت نکنید.

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 سازمان های 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 بر ای فعالیت برخوردار نیستند. اما توده های مردم، بویژه جوانان با توسل به انواع روشهای گوناگون و با استفاده از رسانه های اجتماعی، اعتراضات و مقاوتهای 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 هایی از اشکال تظاهرات میباشند. اما آنچه که برای جنبش های آزادیخواه و عدالتجوی مردمی ضرورت دارد، ایجاد تشکلهایی 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 تشکل های مستقل کارگری و مردمی بوده اند. سندیکای اتوبوسرانی تهران و حومه، سندیکای نیشکر هفت تپه و کانون صنفی معلمان ایران از جمله تشکل 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 تشکل مستقل مبارزه میکنند. اما سرکوبگران جمهوری اسلامی بیرحمانه به سرکوب ادامه میدهند. در حرکتهای 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

میکنند. برای یک سازمان چپ فعالیت در راستای انتقال قدرت سیاسی و اجتماعی از حکومتگران سرمایه داری به نفع کارگران و تهریستان و ایجاد دموکراسی 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 دموکراتیک 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 چپ و گروه های غیر چپ اما استقلال گرا، و مدافع آزادی و عدالت اجتماعی برای پیروزی انقلاب دموکراتیک حیاتی هستند.

در کشورهای پیشرفته و نسبتاً دموکراتیک، بویژه در غرب، جریان‌ات چپ و دیگر گروه های مترقی، برای نیل به اهداف انسانی مفید بوده اند. در آمریکا، سالهای اخیر بویژه بعد از انتخاب داند 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 کاندیداتوری برنی سندرز که خود را یک سوسیالیست دموکرات 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 دموکراتیک آمریکا (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 آمریکا 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 دموکراتیک آمریکا 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 دموکراتیک 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، دموکراسی سیاسی و اجتماعی در سطح معینی برقرار میباشد. هم اکنون در آمریکا به همت اتحادیه خودروسازی اعتصاب بزرگی از سوی کارگران جنرال موتور در بیش از 33 کارخانه در جریان است. در صورت وجود آزادیهای دموکراتیک، 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 آمریکا 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 دموکراتیک 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 حقوقِ کارگری، زنان، دانشجویی، صنفی، خیریه ای و فرهنگی فعال هستند. کنشگرانِ 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 جلو 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 آزادیِ 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 روییِ مستقیم با قوانینِ 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 حرکتهاى کوچکِ اصلاح طلبانه موثرتر میباشد، چونکه به قول ایشان در نبودِ چشم اندازِ روشنِ سیاسی و عدمِ فعالیت از سویِ "جنبش متشکل زنان" و با تبدیل مطالبات فمینیستی به "کلیشه های فمینیستی"؛ کنشگرانِ 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 حرکتهاى سازمان نیافته، "غیر جنبشی"، فرد محور، اتفاقی و مجزا از هم مانند حرکتهاى شهادت انگیز و در عین حال پراکنده از جانبِ کنشگرانِ "کمپین یک میلیون امضا" و "دختران خیابان انقلاب"، هم بخشا حاکی از وجود آسیب سیاسی در جنبشِ رهائی خواهِ 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 هایِ اساسیتر مانند مبارزه در راستایِ نفی جمهوری اسلامی و نیل به نظامی دارایِ حقوق دمکراتیک و مدافعِ مشارکتِ 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 نسبتاً آزاد) را دامن بزنند، دستاورد های عظیم اجتماعی حاصل میگردد. در واقع، در ایران عبور از جمهوری اسلامی و ایجاد بلافاصله یک جمهوری دموکراتیک 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، بدنبال رویدادی که انقلاب مشروعه اسلامی (ضد « انقلاب مشروطه ») نامیده شده است، نخستین تئوکراسی ناب و بی میانجی در تاریخ سه هزارساله ی ایران و تنها تئوکراسی برآستی باشنده (واقعن موجود) در جهان پسامدرن پدید می آید که از رهگذر آن درهای دوزخ و تیره بختی بروی مردم جهان و بویژه خاورمیانه ی « اسلامی » گشوده می شود.



از این زمان است که همه ی نبردهای سیاسی قدرت ها با زبان مذهبی سخن می گویند و همچون جنگهای مذهبی 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 ایران 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 تئو کراتیک 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 ساختارِ کنونیِ 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 داشتنِ سه قوه ی مونتسکیوئی(مقننه - مجریه - قضائیه) و هم فرهنگِ برخورداریِ مادی روحانیان از دستگاه ها و ابزارهای مدرن همچون پزشکیِ 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 بارِ سنگینِ پاسخگوئی روحانیتِ شیعه در ویرانگریِ سرزمینِ ایران و تیره روزی و شوربختیِ مردمانش را از دوشِ آنها بردارند و گناهایشان را بشویند بی آنکه حتا خود چنین خواسته باشند.

من در این نوشتارِ فشرده بر سرِ 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.

سرنمونِ ساسانی

در سال ۲۲۴ ترسائی، اردشیر بابکان، پادشاه ساسانی ساختارِ اقتدارِ سیاسیِ اشکانیان را از بنیاد دگرگون می کند و نخستین سنگِ بنای ساختارِ نوین را، تئوکراسیِ زرتشتی را پی می نهد. او مهستانهای اشکانی را که گونه ای از رایزنی را، اگر چه تنها در میانِ خاندانهای بزرگِ کشور، پاس می داشتند، برای اداره ی سیاسیِ یک شاهنشاهی در قلمروی پهناوری همچون ایرانِ آنزمان درست نمی دانست و برنمیتابید. و بسوی ساختاری از اقتدارِ سیاسی پیش رفت که انبازی و پیوندِ دو سویه ی نهادِ دین و نهادِ پادشاهی (سیاست) از ویژه گیِ آنست.

اردشیر بابکان بود که تنسر، مؤبدان مؤبد را از میانِ دیگر مؤبدان برمی گزیند و به او فرمانِ سترگِ پی افکندنِ یگانگیِ سیاسی - مذهبیِ ایرانیانی را که در قلمروِ 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 (تئوری) 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 خاورِ 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 نیگ، نخستین نگریه پردازی در باره ی جامعه است که ساختارِ اقتدارِ 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 دانش 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 نیگهائی 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 چگونگیِ اداره ی سیاسیِ شاهنشاهی برپا کرده بودند.

در این انجمن اوتانسِ پارسی در باره ی دموکراسی یا سالاریِ مردم سخن می گفت و مگابیز از الیگارشنی یا سالاریِ خاندانهای نژاده ی ایرانی و داریوش از رازمانِ (سیستم) پادشاهی پشتمانی می کردند.

از مهستانهای(مجلس سنا) اشکانی که هموندانش از خاندانهای نژاده ی اشکانی بودند و پادشاهان را در اداره ی سیاسیِ ایرانشهر یاری می کردند نیز اندکی می دانیم. کوششهای بلاش اشکانی برای تئوکراتیزه کردنِ ساختارِ اقتدارِ 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 ساختارِ تئوکراتیکِ اقتدارِ سیاسیِ ساسانیان را بر ساخت و برترین جایگاه مذهبی را از آنِ پادشاه که دارای فره ایزدی است می دانست و در پیشبردِ چنین سیاستی با همه ی توانِ خویش می کوشید.

تئوکراسیِ ساسانیان، سرنمونِ تئوکراسیِ اروپائیِ دولتِ بیزانتس یا همان رومِ خاوری است که یک سده پس از آن از سوی امپراطور کنستانتین آغاز می‌گردد و می‌رود تا هزار سال پس از آن اروپا را در مفاکِ تیره‌ی خود فرو بکاهد. بنابرین ریشه‌یابیِ تئوکراسی در ایران و جهان به آغاز سده سوم ترسائی و با به قدرت رسیدن ساسانیان بر می‌گردد.

اردشیر بابکان، تنسر را همچون مؤبدان مؤبد برگزید و مؤبدان سراسر ایران را پیرو او نهاد تا از این رهگذر دیوانسالاریِ یکدستی از نهادِ دینی در پشتیبانی از نهادِ سیاسی (پادشاه)، پدید آورد. از تنسر نوشتاری (نامه تنسر) بجای مانده که روشنگرِ زمانه‌ی اجتماعی - سیاسی - مذهبی آن روزگار است. افزون بر سازماندهیِ دستگاه مؤبدی زرتشتی، نوپردازی و نوسازیِ نبیگِ «اوستا» در ۲۱ نسک که از دورانِ بلاش نخست اشکانی (۵۱ - ۷۷ ترسائی) آغاز شده بود و هرگز پایانِ نپذیرفته بود به تنسر واگذار می‌گردد.

این فرایند به یاری دو انجمنِ بزرگِ مذهبی در سده‌های سوم و چهارم به انجام می‌رسد. پس از مرگ اردشیر به سال ۲۴۱ ترسائی، پسرش شاپورِ نخست، تاج بر سر می‌نهد و سیاست پدر را ناگزیر پی می‌گیرد. شاپور، مؤبدِ پرآوازه ارداویراف را برای سامان دادن به اوستا بر می‌گزیند که وی نیز در همین راستا سگالشگاهی در آتشکده‌ی «آذرفرنبغ پیروزگر» به‌مراهی هفت تن از سرشناسترین مؤبدان آن روزگار برپا داشت.

آذرفرنبغ پیروزگر، بزرگِ نگهبانِ همه‌ی پیشوایان مذهبی و دانایانِ ایشان و دبیرانِ کشور شمرده می‌شد و آتشکده‌ی وی در کاریانِ لارستان می‌بود که کانونِ «دانشهای» دینی بود و بر دیگر کانونهای دینی کشور چیره‌گی می‌داشت. این انجمن، ارداویراف را برای فراهم نمودنِ دستورِ کارِ کانونهای دینیِ سراسر کشور برگماشت که او نیز پس از یک خلوت نشینی به خلعه می‌رود و با یک «معراجِ روحانی» به بهشت و دوزخ و همستگان (اعراف) سر زده و بدینگونه خواست خود و دولت را بر دبیران و مؤبدانِ انجمن بازگو می‌کرد که از سوی آنان به نگارش درمی‌آمد و این خلعه نامه همان ارداویرافنامه‌ای است که سراینده‌ای زرتشتی به نام بهرام پژدو به پارسی دری باز سرائید که در ۱۹۰۹ در بمبئی چاپ شد و از این رهگذر بدست ما رسید.

خلعه نامه یا معراج نامه‌ی ارداویراف همانند خلعه نامه‌های

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 نشانده 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 پراوازه 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 کشاندن مردم به پشتیبانی 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، همواردی 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، آذر فرنبغ در سده ی سوم و آذرپاد 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 مرکزگرایی (سانترالیسم) سیاسی - مذهبی توانمند و قدرتمند در سراسر قلمروی شاهنشاهی نوبنیاد 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 شمار باسوادان کمتر از بی سوادان بود، این همبودگاه هرمی و پایه بر پایه بود و ساختار اجتماعی کاستی پر رنگی داشت.

شاه شاهان و خاندان 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 دبیران 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 بنیان پیروی هر پائینی از بالاتر که « واجب شرعی بود »، هرم اجتماعی ایرانشهر 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 سپاهیان 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 دوبُنی (دوآلیستی، ثنوی) هندوایرانی که در گذرِ سده های درازآهنگ در رگ و خونِ ایرانیان سرشته شده بود، رو به رو بودند، راژمانِ هستی را از دو بُن می دانستند: بُنِ روشنیِ نیکی ها و بُنِ 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 دترمینسمی کور) می پنداشتند.

این جهان بینی در دو انجمن آذرفرنبغ و آذرپاد 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 سپهرِ مذهبی، 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 نگریِ دیگرِ همآورد با جهان بینیِ چیره در ساختارِ اقتدارِ سیاسیِ ساسانیان رخ نمودند و آن را به چالش گرفتند، یکی دوبُن اندیشی مانی و دیگری سه بُن پنداری (ثالوث) ترسائی.

در دیالکتیکِ دوبُنی مانی، دو جهانِ روشنائی و تاریکی در یک سو هم مرزند و از سوهای دگر بی کران، پس در سوی هم مرزِ خویش، آمیزشی رخ می دهد که از این آمیزش جهان سومی آمیخته از دو بُنِ روشنائیِ نیک و زیبا و تاریکیِ بد و زشت، پدید می آمد که جهانِ آدمی و همبودگاه آنان در این جهانِ سوم قرار دارد.

بر پایه ی باورِ مانی در این جهانِ دگر، آدمی از آزادیِ گزینش و توانمندیِ 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 نیکبختیِ اکنون و آینده ی آدمی برانگیخته می شود با آزادیِ گزینش و کوشش او سخت گره خورده است.

از آنرو که جنبشِ 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 بینیِ قدرت و ثروتِ آزمند باشد و برای مردمان نیز بسیار دلچسب و خوشایند بود و بسیاری بدان می گرویدند، هم‌آوردی نیرومند برای دینِ دولتی می بود.

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

مانی که در میان همه ی آنانی که « پیامبران » شتاخته می شدند، چه پیامبرانِ هندوایرانی و چه پیامبران سامی، از نگرِ 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 آموزشِ آموزه های خویش به مردمانِ ساده به نگارگری روی آورد و نبیگی بنام « ارژنگ » دارد که در آن جهانِ آدمی را به گونه ی یک سوار و راننده ی درشکه ی دو اسبی نشان می داد که یک اسب سپید و یک اسب سیاه آنرا می کشند، دو اسب لگام به دهان نمایشگرِ دو زنجیره ی انگیزش ها و انگیزته ها (علل و معلولات) ناگزیر و بایسته ی نیکی ها و بدی ها باشند که هیچ آزادیِ گزینشی (اختیاری) از خود ندارند و این آدمی است که راننده ی درشکه است و لگامِ اسب ها را در دست دارد.

از نگرِ مانی؛ این خواست و اراده ی آدمی است که راه و روشِ چه گونه زیستن و کیش و آئین نامه های زندگی را خود بسازد و خود نیز می بایستی آن ها را به کار بندد و از این رو برای گزینش خود در پندار، گفتار و کردار، در برابر وجدانِ خویش و در برابر دیگران پاسخگو است.

چنانکه نیک بنگریم نگره ی مذهبیِ ساسانیان و دینِ سیاسی تئوکراسی آنها، فروکاستن آموزه های زرتشت به باورهای خرافی و از این رهگذر سرکوبِ شناخت شناسیک (معرفتی) ایرانیان است که دیری نمی باید که به سرکوبِ بدنی (فیزیکی) مانویان در ۲۷۲ ترسائی روی می آورد

و با کشتارِ رهبران و آموزگاران آموزه های مانی و بسیاری از پیروانش که شمارشان را تا چند ده هزار نیز آورده اند، پایه های تئوکراسیِ ساسانی استوار می گردد.

از سوی دیگر آموزه های مانی در برکشیدنِ دیدگاه زرتشت و بویژه « آزادیِ گزینشِ آدمی میانِ نیک و بد » در باورهای اوست که او را شهره ی جهانِ فلسفی پس از خود کرد. او دیدگاه « جان مینوی » زرتشت را نیز پیشرفت داد.

پر بیراه نبود که مانی گری همآوردی بس نیرومند برای دو دینِ دولتی، شاهنشاهیِ ایران و امپراطوری روم در آید. و ازیرا که آموزه های مانی مینوگرا بودند، آدمی را دارای آزادیِ گزینش و ناگزیر فرمانروای زندگی خویش می دانست، چنین آدمی هرگز نمی توانست با آدم گرفتار در هرم اجتماعی تک قدرتی که ناگزیر از پیروی از خدایانِ فرادستِ خویش است که سرنوشت و جایگاهش را یکبار برای همیشه رقم زده اند، یکسان باشد.

از زمانِ 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 زمانِ مرگِ 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. دگراندیشی تا هم امروز در ایران به پیگرد و زندان و شکنجه و کشتار می انجامد.

از آنجا که ریشه ی فلسفه ی دویژنی 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 آنرا یک سره سرکوب کنند و از یرا آنرا به دوبُنی درست (به دینی) و دوبُنی نادرست بخش می کردند. ساسانیان از زمان بنیادگذاری و پادشاهی اردشیر بابکان به سال ۲۲۴ تا سرنگونی تیسفون به دست تازیان در سال ۶۲۱ ترسائی با گرد آوری موبدان موبدهای بزرگ در دو انجمن آن گرایش دوبُنی درست را پرداختند و گرایش های دو بُنی نادرست را نیز که مانی و مزدک نمایندگی می کردند، بازشناسیدند که سپس تا چند سده پیگرد و سرکوب می شدند.

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

تنسر - در کنار موبدان موبد و سپهبدان سپهد 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 میان پسران شاه بود و جایگاهی والاتر از شیخ الاسلام دربار عثمانی و رئیس العلمای دربار قاجار داشت.

تنسر هیربدان هیربد 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. روزه پورداذویه 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 نبیگ « تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام » از دکتر احمد تفضلی رویه های ۲۲۸ - ۲۳۳ نگاه کنید.

کرتیر - یکی از هفت موبدان موبد نخستین انجمن بود. او موبدان موبد 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، تنس، 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 درونمایه ی نگریه « ولایت فقیه » بدست آیت الله های شیعه در حوزه های آنها می گردد.

فارابی نخستین کسی از میان ارسطوئیان بغداد است که بنیاد فلسفی آرمانشهر تئوکراتیک را پی می افکند، آنچه او می گفت 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 می پنداشت، 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 فلسفه ی تنومندی که بتواند به نقد بنیادی دیدگاه فلسفی فارابی پردازد و اندیشه ورزی را از همه ی زنگارها و شائبه های اسکولاستیکی سده های 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 کانون های علمی برای سده های دراز آهنگی رخت بربست، گرمای هیچ امیدی از خاکستر سرد

به جای مانده اش برنخاست.

ولیک در میانِ کشورهای باختری، فلسفه قد راست میکند و به بسیاری از پرسش های زمانه ی خویش پاسخ می دهد و از میان آن پاسخ ها 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 می سازد.

بازآفرینیِ آرمانشهرِ فارابی در حوزه ی علمیه ی قم از سوی آیت اله های شیعه و بستنِ نطفه ی نگریه ی « ولایت فقیه » و ایدئولوژیِ سیاسیِ تئوکراتیسم شیعی

آیت اله حاجی شیخ مهدی حایری فرزند مجدِ حوزه ی علمیه قم آیت اله حاجی شیخ عبدالکریم حایری، نبیگی دارد بنام « هرمِ هستی » که سرنمونش مدینه ی فاضله ی فارابی بوده است. این نبیگ بی هیچ گمانی از سازمانیه های (منابع) نگریه ی « ولایت فقیه » آیت اله منتظری و آیت اله خمینی بوده است. این « رساله » چاپ و پخش بیرون حوزه ای نشد ولیک در درون حوزه در میان اندکی از آیت اله ها دست به دست شده بود.

من آنرا نخوانده ام و از درونمایه اش در پانویس های دکتر علینقی منزوی آگاه شده ام. نکته بنیانی در این جستار آنست که « فره ایزدی » پرداخته شده در انجمن های آذرفرنبغ و آذریاد در دوره ی ساسانیان پس از فارابی در مدینه ی فاضله، سازمانیه 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 آنزمان دستِ کم شیعه ی دوازده امامی بدان باور می داشت.

در همین جستار نگاهی پرسون تر (دقیق تر) به بگرت (مفهوم، کُنسِپت) عصمتِ چهارده معصومِ شیعه ی سنتیِ دوازده امامی خواهم انداخت.

فارابی در فصل ۲۸ نبیگِ « آرای اهلِ مدینه ی فاضله » می گوید: اعلمِ ناس را که در رأسِ هرمِ 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 مسلمانانِ شیعه به « عصمت » گردانند.

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 چهار تای آنها دین دارند و دو دیگر بی دین هستند. افزون بر مدینه ی ایده آل و آرمانشهری 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 يك 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 = سرافزاری » فارابی

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

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

۴ - « اریستوکراسی الیگارشى » ی ارسطو با « خست = خوشگذرانی » 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 پیوند دین و سیاست در مذهب شیعه دوازده امامی تا پیش از نگریه ی ولایت فقیه

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

از این دیدگاه، روند کارها در زمان پیامبر اسلام و علی چنین بوده است. وجوب اطاعت مطلق از « اولوالأمر » در آیه ی « اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الأمر منکم » (قرآن ۵۸:۴) بنا بر تفسیر همه ی فقیهان و مفسران شیعه از شیخ طوسی تا بنیادگذاری تئوکراسی 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 حکومت های غیر معصومان، چه پادشاه و چه روحانی را « غاصب » می دانستند.

پر بیراه نبوده است که برخی از مسلمانان شیعه، بنیادگذاری جمهوری اسلامی در ایران و فرمانفرمائی فقیهان شیعی را « بدعتی کافرانہ » می پندارند و آنرا بری از مشروعیت الهی و نه حتا هم ارزش غاصبان در درازای تاریخ که بسیار بدتر از همه ی آنها می دانند.

از سال ۳۲۹ هجری که دوران غیبت کبرای امام دوازده آغاز گردید و غیر معصوم در رأس امور کشور است، مراجع مذهبی، « حق الله » را که نیازی به تمرکز نداشته، عملن در اختیار افرادی از میان روحانیان بلند مرتبه ی شیعه به نام « ولی فقیه » نهاده اند و « حق الناس » را که نیازمند یکسان بودن و مرکزیت است در اختیار « اهل حل و عقد » شمرده و تابع آیه ی « وشاورهم فی الامر » (قرآن ۱۵۹:۳) و آیه ی « و امرهم شوری بینهم » (قرآن ۳۸:۴۲) می دانند.

اکنون باید دید که فقیه کیست و ولایتش در چیست؛ فقیه کسی است که در مسایل مذهبی مجتهد باشد. برای رسیدن به درجه ی اجتهاد، حداقل تحصیلات در حدود چهار سال مقدمات یا ابتدائی، چهار سال تحصیل سطح یا مترسقه 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،

نمایندگانِ مجلس‌های محلی و شورای ملی و به تبع ایشان بخش‌داران، فرمانداران و وزیران را « اهل حل و عقد » می‌شمارند.

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

برای احرازِ مقامِ « اهل حل و عقد » خوشنامی و تقوای سیاسی بسنده است و نیازی به عدالتِ شرعی ندارد. اطاعت از مصوباتِ قانونیِ « اهل حل و عقد » واجبِ عقلی و تعهد اجتماعی است که عدم آن موجبِ اخلال به نظمِ عمومی است و در نتیجه حرامِ شرعی خواهد بود.

برخی از امور، « حق الله » دانسته می‌شوند همچون اعتقادات و عبادات مذهبی. برخی امور « حق الناس » دانسته می‌شوند همچون معاملات که طبقِ اصلِ « المؤمنان عقد شروطهم » پیاده می‌شود. بنابراین هیچ حق الناسی نمی‌تواند حق الهی را نسخ و باطل کند و هیچ حق الهی نیز نمی‌تواند حق الناسی را مردود بشمارد.

قدرتِ سیاسی و اجتماعی که حق الناس هستند نمی‌توانند حق الله را نادیده بگیرد مگر به زور و از اینرو حفظ قدرت نمی‌تواند اوجبِ بر واجبات (حق الله) باشد مگر به زور و تزویر.

نکته‌ی دیگر اینکه این دو مقام که یکی به رابطه‌ی میانِ خدا و انسان و دیگری به رابطه‌ی میان انسان و انسان رسیدگی می‌کند، نمی‌تواند هرگز در یک تنِ غیرِ معصوم، یکجا گرد آیند و ولایتِ امام بر امت تنها از آنِ معصومان است. از اینرو لائیسیته بر این دیدگاه استوار است که حق الله را به مجتهد می‌سپارد و حق الناس را به اداره‌کنندگان و مدیرانِ اداری - سیاسی می‌سپارد.

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

هیچگاه فقیه به قدرتِ سیاسی رسیده نمی‌تواند از اختیاراتِ ویژه‌ی معصوم استفاده کند و یا یکی از « احکامِ اربعه » را که ویژه‌ی زمانِ حضورِ معصوم است به مورد اجرا گزارد.

اکنون ببینیم « احکامِ شرعی اربعه » کدامند؟ یکم جهاد است و جهاد

اینست که برای صادر کردنِ « لا اله الا الله » به کشورِ دیگر با زورِ نظامی مسلمانان با هدفِ مسلمان کردن نامسلمانان، فرمانِ جنگ داده شود. جهاد به تصریح طوسی و همه ی علمای پس از او مشروط به حضورِ پیشوای معصوم است و همگان بی استثنا جنگِ غیرِ دفاعی را حرام می دانند و حتا برخی چون ابن ادریس کسی را که در دوران غیبت زیر پرچمِ غیرِ معصوم بجنگد، گناهکار می شمرد و بیمِ کیفر می دهد.

دوم از احکامِ چهارگانه ی شرعی، قضای مدنی و قضای شرعی است و آن بدین ترتیب است که نخستین شرطِ قاضیِ شرع، حکمِ ابلاغِ سمت او است که باید از طرفِ امامِ معصوم یا نایبِ خاص و نه نایبِ عام او باشد. بنابراین همه ی قضات در دورانِ غیبتِ کبرای امام، قاضیِ عرفی = مدنی هستند نه قاضی شرعی.

سوم از احکامِ چهارگانه اجرای حدود شرعی و مجازاتهای بدنی است و آن به تصریح کتبِ فقهی، اجرا کردنِ حد موكول بر حکمِ قاضیِ شرع است که از طرفِ امامِ معصوم برگمارده شده باشد. قاضیِ عرفی حق دارد تنها احکامِ عرفی - مدنی را اجرا کند و حقِ اجرای هیچگونه حد شرعی را ندارد. در همه ی سده ها که از غیبت گذشته است جز چند تن انگشت شمار که خود را « بابِ خاص » یا « رکنِ رابع » یا « ولیِ فقیه با قدرتِ سیاسی » شمرده اند هیچ فقیهی به خود اجازه نداد که حد شرعی بر کسی اجرا کند.

در دورانهایی که حکومت به دستِ شیعیانِ آلِ بویه و غازان خان و سربداران و قره قوینلو و صفویان تا بنیادگذاریِ تئوکراسیِ شیعی در ایران بود نیز چنین بوده است.

چهارم وجوبِ نمازهای جمعه و عیدین و یا چنانکه گفته می شود، نمازهای سیاسی است که اجرای آنها نیز منوط به حضورِ امامِ معصوم یا نایبِ خاصِ اوست و در غیر اینصورت وجوبِ نماز جمعه به اجماع شیعه منتفی است و فقیهانِ بزرگی همچون ابن ادریس آنرا حرام هم می شمردند.

نماز جمعه چگونه و از کی به ایران بازگشت؟

از آغازِ غیبت به سالِ ۳۲۹ پس از یورشِ تازیان تا دورانِ صفوی، شیعیانِ ایران حتا در دورانِ آلِ بویه و غازان خان و سربداران نماز جمعه بر پا نمی کردند. در ۸۵۷ با فروپاشیِ کنستانتینوپل یا قسطنطنیه بدستِ ترکانِ 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 « تارک 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

گناه دزدی و ثواب صدقه از رامین کامران



اخیراً مطالب بسیاری در باره کمک‌های مالی که برخی از منادیان ایرانی حقوق بشر، از ایالات متحده دریافت میکنند، روی شبکه‌های اجتماعی و کلاً اینترنت پخش شده است - با عدد و رقم. میزان این کمک‌ها چشمگیر است و گاه باعث میشود که خواننده از خود بپرسد که این افراد با این پول‌ها چه میکنند؟ واقعاً یک سایت درست کردن و درش اخبار حقوق بشری درج کردن، اینهمه خرج دارد؟ یا گاه و بیگاه مصاحبه یا سخنرانی کردن، محتاج این اندازه پول است؟ بخصوص که میدانیم برخی از این یارانه‌گیران، خودشان احتیاج مالی ندارند.

ظاهراً این افراد معتقدند که چون در راه حقوق بشر زحمت میکشند، میتوانند از هر جایی و به هر صورتی کمک بگیرند و عملشان قبحی ندارد و اگر هم داشته باشد، به فواید کاری که میکنند در! در درستی این مدعا که ممکن است برخی از مصرف‌کنندگان گفتارهای حقوق بشری را هم به دام بیاندازد، جداً شک هست و نیز در بلاعوض بودن کمک‌ها، پس باید مسئله را شکافت.

تعیین تکلیف با سیاست

اول از همه باید توجه داشت که حقوق بشر، در جایی بین اخلاق و سیاست قرار دارد. نفی بعد سیاسی آن، به حد اندرزهای اخلاقی تقلیلش میدهد و راه را بر ارزیابی درست آن و چشم را بر سوءاستفاده سیاسی از آن، میبندد.

به دستگاه‌های معروف و با سابقه حقوق بشری هم که نگاه نکنید، این مسئله را میبینید. مثال قدیمش لیگ حقوق بشر فرانسه است که در سالهای هزار و نهمصد و سی، از محکوم کردن تصفیه‌ها و دادگاه‌های استالینی طفره رفت و با این کار به اعتبار خویش لطمه‌ای سنگین وارد آورد. موارد اغماض عفو بین‌الملل هم کم نیست. شاید آشنا‌ترین آنها برای ایرانیان، در ابتدای قدرتگیری خمینی روی داد، وقتی این مؤسسه که در محکوم کردن نظام آریامهری بسیار چابک و سختگیر بود، تا مدتها نمیخواست قاطعیتی نظیر آن، در حق نظام اسلامی نشان بدهد.

دیده بان حقوق بشر هم که آمریکایی است و به نوعی به تقلید از عفو بین الملل تأسیس شده. تعداد خطاهایش از ابتدای بنیانگذاری بسیار بود، بخصوص در مورد خاورمیانه - چندیست که مختصری قوهٔ ماسکه پیدا کرده است. انحراف ثابت گفتارهای حقوق بشری، انحراف سیاسی است. ایران هم از این حکم مستثنی نیست. در دوران شاه، فعالان حقوق بشری کشورمان یکسره رژیم شاه را میکوبیدند، ولی طی انقلاب و حتی مدتها پس از آن، از انتقاد از خمینی و اسلامگرایان ابا داشتند.

به هر صورت، مدتهاست که هم دولتها امکان سوء استفاده از حقوق بشر را دریافته اند، بخصوص دولتهای دمکراتیک که برای این کار در موقعیت بهتری قرار دارند و همیشه دمکراسی درونی کشور خود را پرده استتار مقاصد برونی خود میکنند تا کارشان پیش برود، آنهم با امکاناتی که میدانیم.

متأسفانه امروز شاهد انحراف سیاسی در گفتارهای حقوق بشری ایرانی هستیم و کمک گرفتن از آمریکا هم که شده سک‌رایج. این ادعا که در برابر کمک، خدماتی نمیدهیم، برای کسی پذیرفته نیست. داستان در این حد نیست که صرف گرفتن ایراد حقوق بشری به نظام اسلامی، کافی باشد تا دولتهای خارجی را به پشتیبانی از این گروه‌ها وادارد.

انحراف سیاسی دستگاه‌های حقوق بشری که متأسفانه با ادعای حرف زدن از خارج از میدان سیاست و احیاناً از مقامی برتر، صورت میگیرد، به دو شکل بروز میکند. ابتدایی‌ترینش، محدود کردن آماج حمله است، به این ترتیب که فقط به یک گروه و یک کشور یا یک بلوک پردازند و خلاصه اینکه گزینشی عمل کنند. سازمانهای بین‌المللی در مقابل این نوع انتقاد آسیب پذیرند، اما این طرز رفتار، در مورد گروه‌های حقوق بشری ایرانی که کارشان اصولاً متوجه به یک کشور است، در عمل حاصل است و حاجت به توجیه ندارد.

شکل دوم که شاید به نظر قدری ظریفتر بیاید، این است که بخشهایی از گفتار تبلیغاتی آمریکا و اسرائیل را در گفتار حقوق بشری خود درج بکنند و به این ترتیب، رنگی سیاسی که به اصل مطلب ارتباطی ندارد، ولی با آن هماهنگی دارد و در عین حال، مطلوب منبع پشتیبانی است، به گفتارشان بزنند. در تناقض کامل با تعهدی که به پایبندی بدان تظاهر میکنند.

روشن کنم که مقصودم ایراد به سیاسی بودن یا شدن گفتار حقوق بشری نیست. عرض کردم که حقوق بشر، بعدی سیاسی دارد که حذف شدنی نیست.

باید بدان آگاه بود و به درستی در جهت آن عمل کرد. بعد سیاسی حقوق بشر یعنی اینکه مجموعه اش بیان شروط تحقق دموکراسی لیبرال است و خواستاریش، در حقیقت خواستاری برقرار دموکراسی لیبرال. عمل درست سیاسی در چارچوب حقوق بشر، عمل در این جهت است و نه حاجت به تبلیغات بی پایه دارد و نه این «سیاسی کاری»‌هایی که شاهدیم. اینها زائد است و توجیه پذیر هم نیست.

تعیین تکلیف با مذهب

حال بیاییم سر قسمت دوم مطلب: اینکه چرا بعضی، صرفاً به دلیل اینکه وقت خویش را صرف دفاع از حقوق بشر کرده اند، خود را مجاز می‌شمرند تا رفتاری پیشه کنند که برای دیگران ممنوع است؟ این تصور ممتاز بودن که به نهایت درجه مضحک است، از کجا میاید؟

تصور می‌کنم تأکید بر بعد اخلاقی حقوق بشر، نوعی گرایش به مذهبی شمردن آن ایجاد کرده است. به این صورت که منشور حقوق بشر، به دلیل اهمیت بسیارش که در آن تردید نمیتوان کرد، نوعی «تقدس» پیدا کرده و واجد خاصیتی شده که خارج از مذهب معنی ندارد و کاربردهش بیجاست. مقدس بالاترین صفت ارزشی است که میتوان به چیزی اطلاق کرد و برخی بی حساب چنین میکنند، ولی مسئله این است که هر ارزشی، هر قدر بالا هم باشد مترادف تقدس نیست. تقدس مفهوم مرکزی مذهب است و کاربردهش خارج از این حوزه بیجاست. ایمان، منشأ مقدس شمردن چیزی است. اگر کسی اعتقاد مذهبی دارد که خود داند، اگر هم نه که مورد ندارد دنبال استفاده از این صفت برود. اطلاق تقدس به هر امر انسانی و کلاً تاریخی مشکلات جدی ایجاد میکند. چون چیزی میتواند شایسته این صفت و احیاناً پرستش باشد که خارج از محدودیتهای موقعیت تاریخی قرار داشته باشد و به عبارت ساده تر در حد کمال باشد، از همان نوعی که مذاهب به خدا نسبت میدهند. بعد مذهبی دادن به حقوق بشر، فقط میتواند بشریت را موضوع تقدس بشمارد که قابل قبول نیست چون بشریت همین ماییم به علاوه گذشتگان و آیندگانی که نظایر ما بوده اند با همین نقاط ضعف و قوت و به هر صورت، نه تک و نه جمعاً موضوع پرستش نمیتوانند باشند.

مذهب ساختن، حال به هر معنا و هر گستردگی، از حقوق بشر، امریست بی معنا و هدفش جز برگرداندن مردم از مذاهب موجود و فراخواندنشان به این مذهب نوظهور نمیتواند باشد. البته نقداً و بعد از آگوست کنت و مساعیش در این راه، لااقل در بین ایرانیان، کسی تا به اینجا پیش نرفته است. ولی این تقدیس بی خدا، همان موقعیتی را پیش آورده

که هر نوع تقدیسی ایجاد میکند و آن محفوظ داشتن از هر انتقاد و تعرض است. به علاوه، این شبه مذهب، روحانیتی پیدا کرده که قرار است از تقدس اعلامی^۱ معروف بهره مند گردد. از یک طرف حلال و حرام سیاسی را معین میکند و از طرف دیگر خود را از مسئولیت و پاسخگویی معاف می‌شمرد.

این مشکل خود مقدس انگاری، تفاوتی با مشکل دخالت انواع سنتی روحانیت در سیاست ندارد. در هر دو حال، گروهی هستند که به خیال خود، از موضعی برتر، قواعد را معین و به دیگران عرضه میکنند، دائم به همه در بار^۲ رعایت آنها هشدار و تذکار و اخطار میدهند، ولی به خاطر همان توهم برتری، خود را به هیچکس و هیچ مرجعی پاسخگو نمیدانند! کافیت به طبق^۳ حاکم اسلامی نگاه کنید که مقصودم را دریابید. دلیلی ندارد تا برای این طبقه بدل بسازیم.

کوشش در راه اجرای حقوق بشر، تفاوتی با انواع دیگر کار سیاسی ندارد و مشمول همان قید و بندها نیز هست. نمیتوان گفت چون برای حقوق بشر کار میکنم، پس از هر جایی میتوانم کمک بگیرم. فعالان سیاسی نمیتوانند، شما هم نمیتوانید. لازم^۴ حل مشکل، باز گرداندن این داستان حقوق بشر به ابعاد درست و منطقی آن است. ما هنوز از دست روحانیت مذهبی خلاص نشده، حاجت به روحانیت سکولار نداریم. بخصوص که بخواهد به همان راه ممتاز شمردن خود که پای^۵ هر فساد است، برود. یادآوری کوچکی بکنم: احترام به بشریت از برابر شمردن همگان میزاید نه از ممتاز شمردن برخی.

رامین کامران

۵ اکتبر ۲۰۱۹، ۱۳ مهر ۱۳۹۸

برگرفته از سایت ایران لیبرال: iranliberal.com

نقدی بر کتاب «تأملات دیرهنگام»

نوشته محمود صباحی از فاضل غیبی

دوست دیرینم، جناب صباحی

آرتور دوگوبینو نخستین کسی بود که ناتوانی شرقیان از «تنقید علمی» را علت عقبماندگی آنان دانست. او حدود یک قرن پیش نوشت:

«در اروپا يك نویسنده وقتی کتابی منتشر کرد، منتقدین در جراید و مجلات محاسن و معایب کتاب او را می گویند... ولی در ایران این رسم وجود ندارد و نویسنده پس از انتشار کتاب می‌داند که کسی کتاب او را تنقید نخواهد کرد،» «(زیرا) در کشورهای خاورزمین تنقید علمی، نظیر اروپا رایج نیست. تنقید علمی که باعث موشکافی می شود اروپا را به علوم و اختراعات بزرگ راهنمایی کرده و خواهد کرد. ولی اهالی مشرق زمین... از قدیم‌الایام آنچه را آموخته اند، سینه به سینه نقل می نمایند بدون آنکه در آن دخل و تصرف کنند. ولی اینرا هم باید گفت که اسلوب تنقید از ابداعات جدید اروپاست و در همین اروپای ما هم سابقاً تنقید وجود نداشته است. حتی دانشمندان از قبیل ارسطو و افلاطون نیز از اصول تنقید و موشکافی بی اطلاع بوده‌اند.» (1)

بیشک گوبینو نمی دانست که ایرانیان در این مورد مشکلی اخلاقی هم دارند. بدین صورت که در فرهنگ والای ایرانی نه تنها بدگویی نکوهیده است، بلکه ایرانیان به «عیب‌پوشی» نیز سفارش شده‌اند.

شما بیشک با شناختی که از آیین بهائی دارید، بخوبی می دانید که مشکل «تنقید» در این آیین بدین صورت حل شده است که بهائیان می دانند که نه فقط اختلاف و گوناگونی نظرات و آرا پسندیده است، بلکه «بارق» حقیقت» پیامد «تصادم افکار» است! منتها هر کس باید با تکیه بر خرد، رأی خود را بدون «مجادله» بیان کند و هدفش نزدیکی به حقیقت باشد و نه برتری بر دیگری.

بدین سبب، از آنجا که به حسن نیت شما نسبت به آیین بهائی یقین دارم، اجازه می خواهم چند نکته ای را دربار کتاب نوین شما «آغازگری باب و آموزگری بهاءالله» بیان کنم تا تمرینی باشد برای «تنقید علمی» در عین محبت دوستانه و احترام مشفقانه.

پس از چهار دهه کوشش همه جانبی حکومت اسلامی برای ریشه کن کردن بهائیت در ایران، از کشتار و شکنجه و زندان گرفته، تا اخراج از همی نهادهای دولتی، نجس دانستن بهائیان و محرومیت از حق تحصیل و پس از آنکه چهار دهه سنگها را بستند و سگها را آزاد گذاشتند تا هرگونه تهمت و دشنامی را نثار بهائیان کنند، روشن است که حتی تیتتر کتاب شما کافیست تا بهائیان را شادمان کند و از اینکه اندیشمندی مانند شما در تأیید آیین بهائی سخن گفته غرق در سیاسگزاری گردند. خاصه آنکه محتوای کتاب نه گزارشی ستایشگرانه، بلکه تعمقی دانشورانه است که در واقع به شیو افوریسم Aphorismen نیچه، گزینه‌گویی فلسفی است.

بنابراین با این مقدمه اجازه می‌خواهم، از ستایش افکار بدیع شما چشم پوشی کنم و بکوشم مطالبی را که به نظرم نارسا است در میان بگذارم. خاصه آن که یقین دارم انگیز شما ستایش از آیین بهائی بوده است اما در رفتن به این راه چنان مصمم بوده اید که گاهی مطالبی که خودتان به درستی آن باور ندارید توجیه کرده اید.

مطلب نخست اینستکه شما در عین ستایش از آیین بهائی، لازم به یادآوری می‌دانید که: «من از بیخ و بُن زندیق و ملحدم» [175]. تا اینجا نیز مشکلی نیست. زیرا که دین، از نظر دانش نوین، پدیده‌ای اجتماعی است و باید بدون در نظر گرفتن باورهای پیروانش مورد ارزیابی قرار گیرد. بنابراین کاملاً قابل فهم است که شما بعنوان یک زندیق از آنجا که عملکرد اجتماعی - تاریخی بهائیت را بعنوان جنبشی «آشکارا رهایی بخش و سرنوشت ساز» [175] ارزیابی کرده‌اید به ستایش آن دست زده‌اید. هرچند که برای من روشن نیست که اگر شما خودتان را «ملحد» (دهخدا: بی‌خدا، بی‌ایمان) می‌دانید چگونه درباره مقولات ایمانی اظهار نظر می‌کنید و مثلاً می‌نویسید: «اندیشیدن به خداوند برآیند گونه‌ای سرمستی است.»! [177] و یا: «کنار گذاشتن ایمان از دنیای اندیشه نه چندان کار عاقلانه‌ای به نظر می‌رسد... ایمان اصلی ترین راننده زندگی است... دقیق تر: خود زندگی است.» [180]

اما مشکل این نیست، بلکه اینجاست که شما از آموزه‌هایی با بُعد اجتماعی دفاع می‌کنید که خود بدان باور ندارید. از جمله «تقیه» (دین‌پوشی) را محکوم می‌کنید، اما آن را «واکنشی غریزی یا طبیعی» می‌نامید و می‌نویسید: «آری، انسان می‌تواند دروغ بگوید وقتی جان‌ش در خطر باشد» [100] و توضیح می‌دهید که بهائیت از اینرو از پیروانش می‌خواهد تقیه نکنند زیرا که می‌خواهد «زندگی

انسانی را از افق ها و مرزهای طبیعی و غریزی آن فراتر ببرد» [100] به عبارت دیگر، تقیه غریزی است و برای آنکه به راستی و درستی برسیم باید بر آن غلبه کنیم.

از سوی دیگر دربارۀ «خشونت پرهیزی» در بهائیت می نویسید:

«برای رفع و دفع خشونت باید ... نیروهای فراعقلی و چه بسا غریزی را فراخواند» [131]

بنابراین اگر فرد بخواهد «تقیه» را رد کند و راستی پیشه کند، باید بر غرایز خود غلبه کند، اما اگر بخواهد از خشونت بپرهیزد، باید «عقل از کار بیفتد» [130] و دست به دامن غریزه شود. بدین ترتیب فردی که بخواهد هم راستگو باشد و هم خشونت پرهیز، باید هم بر غریزه غلبه کند و هم به آن میدان دهد!

روشن است که انگیزۀ نیک شما در دفاع از بهائیت بدون آشنایی کافی با موازین آن، به چنین تناقضاتی دامن زده است. وگرنه روشن است که در این آیین، انسان فقط در کودکی غریزی عمل می کند و به کمک تربیت، غرایز به سرعت جای خود را به رفتار آگاهانه می دهد. مطلب به همین سادگی است: انسان تربیت شده باید از چنان سرافرازی انسانی برخوردار باشد که رفتار به اعمال زشت را دون مقام انسانی خود و شرم آور بیاورد.

نمونۀ دیگر، به دفاع شما از بهائیت بعنوان دین برمی گردد. می نویسید: «من خود به دین نیازی ندارم.» [179] اما به دین و بویژه به بهائیت می اندیشید، «برای اینکه در این جامعه دین امر اجتناب ناپذیری است.» [179]

فکر نمی کنید که اینجا کمی از بالا به «عوام نیازمند دین» نگرسته اید؟ خاصه آنکه خودتان چند سطر دیگر، ایمان را چنان ستایش می کنید که بی نیازی از آن عین خردستیزی می نماید:

«کنار گذاشتن ایمان از دنیای اندیشه نه چندان کار عاقلانه ای به نظر نمی رسد... چرا که ایمان اصلی ترین رانۀ زندگی است .. دقیقاً تر: خود زندگی است.» [18]

به هر حال مهم آن است که دین را بعنوان پدیده ای اجتماعی ارزیابی می کنید و می نویسید:

«ماهیت راستین یک فرهنگ یا دین یا نظام سیاسی را از ثمرات عملی و

اجتماعی که به بار می آورد می توان شناخت.» [99]

با این معیار چون به ثمرات اجتماعی بهائیت در ایران می نگرید، آن را با والاترین واژه‌ها ستایش می کنید:

«این دین برآیند بلوغ انسان ایرانی است» [207] «جنبش‌های بایی / بهائی به مثابه یک روش اندیشیدن یا خردورزی ایرانی» [182]

اما از آنجا که نتیجۀ منطقی چنین ستایشی این است که بی نیازی به دین را کنار بگذارید، به یکباره کشف می کنید که بهائیت دین نیست، بلکه سکوی پرش به بدینی است!

«بهائیت .. از فراز دین به مثابه یک تنگنای تاریخی می جهد... و برای دین‌گريزان راه و راهواره ای آماده می کند» [200]

مطلب از دید بهائی ساده است. آن دینی که شما درباره‌اش می نویسید که: «خود زندگی است» [18] دین قرون وسطایی است یا دقیق‌تر: تصور قرون وسطایی از دین است. چنین دینی هم زوایای زندگی فردی و جمعی را پر می کند، درحالی‌که در دنیای مدرن، دین در کنار علم، هنر و فلسفه، فقط یکی از زمینه‌های آگاهی بشری است و اعتقادات دینی به حیطی شخصی محدود شده است. اما انسان اجتماعی به اعتماد و هم پیمانی برای گسترش موازین انسانی و بهبود اجتماعی نیاز دارد. امروزه بسیاری میهن‌دوستان ایرانی با توجه به آنچه به نام دین بر ایران روامی رود، بکلی منکر نیاز به دین هستند. شاید برایتان جالب باشد که بدانید که این درست موضع بهائی است! بدین معنی که از نظر بهائیت نیز بدینی بهتر است از دینی که موجب دشمنی و خشونت گردد. اما از طرف دیگر بدون دینی که موجب اعتماد اجتماعی و هم پیمانی در جامعه شود، جامعه به فاجعه ای سقوط می کند که در ایران امروز شاهد هستیم.

دین نیز مانند دیگر زمینه‌های آگاهی انسان، رشد می کند. اگر در نظر گیریم که «علم» از جادوگری و جادوکاری، مرحله به مرحله رشد کرد تا به بلوغ امروزی رسید، چرا برای دین مراحل رشد قائل نباشیم؟ بدین مفهوم بهائیت نه سکوی پرش به بدینی، بلکه خواستار برداشتی نوین و مدرن از دین است و بدین وسیله می‌تواند جامعه را از «تنگنای تاریخی» [200] ادیان گذشته رها کند. دینی که نه به حیطی علوم تجاوز می کند و نه مانع رشد اندیش فلسفی است، بلکه هدفی جز تقویت اعتماد میان اعضای جامعه بعنوان زمین هم پیمانی برای حفظ میراث فرهنگی، کسب دست آوردهای انسانی و ظرافت اخلاقی

ندارد. با چنین نگرشی «اندیشیدن به بهائیت» نه تنها «گونه ای عبثکاری» [174] نیست، بلکه برای هر ایرانی میهن دوستی ضرورت لحظه است.

شاید بدفهمی درباره رفتار و منش بهائیان باعث شده تصور کنید، بهائیت سکوی پرش به بیدینی است. زیرا دینداری بهائیان نسبت به دینداری در ادیان گذشته کاملاً دگرگون شده است. زندگی پیروان ادیان قرون وسطایی مملو از رفتار به موازین مذهبی بود و در آن کمتر جایی برای اندیشه، علم و حتی هنر باقی بود. برای یک مسلمان آنچه واقعاً موجب رستگاری می شود فقط رفتار به واجبات دین است، اما بهائیان (مانند اغلب دینداران در جوامع پیشرفته) نه تنها برای دین، بلکه برای آموزش علمی و هنرورزی و کوشش برای بهبود زندگی خود و دیگران نیز ارزش قائلند و می کوشند زندگی را با استفاده از هم آگاهی های بشری به گستردگی و نیکی هرچه بیشتر شکل دهند و به وظایف شهروندی در جامعه خود عمل کنند.

با شناخت از بهائیت، چنانکه هست و نه با تکیه بر پیشداوری ها، دیگر نیازی نیست که برای دفاع از آن به کارهای قهرمانانه مانند «زالال کردن و لایروبی دریای ایمان» دست زنیم. نمونه کوچکی دیگر اینکه می نویسید: «حقیقت نه یک چهره، بل چهره ها، نه یک معبد، بل معابد دارد!» [218] و این کاملاً مخالف آموز بهائی است که در زمان و مکان مشخص به «حقیقت واحد» باور دارد. بدین توضیح که از آنجا که خرد نزد هم انسان ها یکسان عمل می کند، با غلبه بر پیشداوری می توان و باید به کمک علم و اندیشه به شناخت مشترکی از هر پدیده ای دست یابیم. این روشی است که در دو سه سد گذشته در علوم طبیعی مورد استفاده بوده و هم دست آوردهای دانش نوین مدیون آن است. حال اگر این روش را در مورد پدیده های اجتماعی و دینی نیز بکار بریم به «حلق مفقوده» ای دست یافته ایم که می تواند به اختلاف عقاید و تعصب در باورها خاتمه دهد و راه را برای تفاهم و همبستگی انسانی باز کند.

بگذریم، کوتاه آنکه اجازه دهید بگویم، شما به هر وسیله ای دست یازیده اید تا از بهائیت دفاع کنید، مگر خود آموزه های بهائی! برای نمونه، می نویسید: «در نگرش بهائی، انسان به جای چیرگی بر دیگری باید بر خود چیره آید.» [219] درحالیکه هر کتابخوانی می داند که «چیرگی بر خود» آموز اصلی نیچه است، چنانکه آن را در «چنین گفت زرتشت» دستکم پنج بار تکرار کرده است! (2) اما آموز بهائی نیست و بهائیت نه انسان را موجودی غریزی می داند و نه موجودی که

باید همواره با «دَد درون» (3) مبارزه کند، بلکه باور دارد (و) بهائیان خود نمونه زنده این آموزه‌اند) که به کمک تربیت می‌توان فضایل انسانی را به «طبیعت ثانوی» بدل کرد، تا، چنانکه اشاره شد، بدرفتاری را نفس مجازات و توهینی به مقام والای خود بیابد.

در خاتمه برای رعایت اختصار ناگزیر از اشاره به یکی دو نمونه‌ای هستم که در آنها شما متأسفانه ویژگی‌هایی به بهائیت نسبت داده اید که ناشی از سوءتفاهم اند! مهمترین نمونه همانا «عدم مداخله سیاسی» است. می نویسید:

«آن را آموزگاران بهائی برساختند.. تا هم خود را محفوظ بدارند و هم آن که افراد جامعه آینده را با ارزش های خشونت پرهیز آشنا کنند..» [142] و در ستایش از این «آموزه» از هیچ چیز فروگذار نکرده اید. آن را «یک آموز» اندیشیده شد «دینی» «یک طرز زندگی اجتماعی مستقل» [145] «یک تمهید فراگیر اجتماعی» [149] و بالاخره: «تمکینی کنش‌گرانه و پیش برنده» [149] خوانده اید!

از خود می پرسیم آیا برای خود شما شگفت انگیز نیست که چگونه در عین ستایش از دمکراسی یونانی بعنوان «برآیند مشارکت شهروندان در امر سیاسی» در مورد بهائیان «عدم مداخله در سیاست» را چنان «آموزه ای عام و فراگیر» می یابید که «می توان به فرهنگ های مختلف پیش نهاد داد.» [150]

آیا واقعاً می توانید به خوانندگان خود توضیح دهید که این چگونه «تمکینی» است که به پیشرفت اجتماعی کمک می‌کند؟ آیا عدم دخالت در سیاست چنانکه شما بیان می کنید همسایه تقیه نیست؟ آیا چنانکه خود شما دقت کرده اید، به «گونه ای محافظه کاری و در خودفرورفتگی» [204] منجر نمی‌شود؟

آنچه به بهائیان مربوط می شود آنان سیاست را هم مانند علم در حال تکامل می بینند. از بدویت خودکامگی تا دمکراسی پیشرفته، «سیاست» نیز راهی دراز پیموده، تا امروز که در دمکراسی‌ها، گفتگوی پراعتقاد میان شهروندان، بنیان اصلی آن را می‌سازد. بنابراین باید بتوانیم مشارکت در آگاهی سیاسی را از مبارزه برای کسب قدرت تمیز دهیم.

اگر جامعه بهائی در راه کسب قدرت سیاسی بکوشد بدین معنی است که در راه تشکیل حکومتی مذهبی یعنی بدترین نوع خودکامگی می کوشد و گفتن ندارد که چنین کوششی در تضاد با آموزه های بهائی در جهت

پیشرفت به سوی جامعه ای انسانی و دمکراتیک قرار دارد.

از طرف دیگر محکوم کردن به «عدم دخالت در سیاست» به معنی شرکت نکردن در گفتگوی اجتماعی و این بزرگترین ظلمی است که می توان بر جامعه ای روا داشت. ماجرای تحمیل عدم دخالت در سیاست در تاریخ بهائی روشن است. بهاءالله بنیانگذار این آیین پیروان را همواره به اعلام دلاوران^۱ آموزه های بهائی و «خودبیانگری صریح» [204] سفارش کرده است:

«.. بشنوید آواز این زندانی را، بایستید و بگوئید شاید آنانکه در خوابند بیدار شوند.»

عبدالباها به هنگام انتخابات مجلس دوم به بهائیان سفارش کرد در انتخابات شرکت گسترده ای داشته باشند، اما پس از آنکه در نظامنامه^۲ انتخابات، شرکت غیرمسلمانان ممنوع گردید و اتهامات مبنی بر اینکه مشروطه خواهی پوششی برای ترویج «بایگری» است، به نهایت رسید، عبدالباها خروج بهائیان از عرصه^۳ سیاست ایران را گامی در جهت قوام مشروطیت دانست. متأسفانه اوضاع کشور از آن پس تا بحال هیچگاه به چنان فضای بازی اجازه نداده است که بهائیان بتوانند در آن آزادانه آرا و پیشنهادات خود را به داوری همگانی بگذارند. شاهد آنکه حتی در دوران پهلوی هیچگاه نتوانستند مجوز رسمی برای نشریه ای درون سازمانی بگیرند.

دوست عزیز، کلام آخر اینکه، هرچند حسن نیت شما برای دفاع از بهائیان ستایش انگیز است، اما اگر این دفاع نه خردمندانه، بلکه توجیه گرانه باشد، ثمره ای نخواهد داشت. نمونه^۴ آخر آنکه شما به عدم شرکت زنان در بیت‌العدل اشاره کرده‌اید. خود بهائیان از آنجا که این تدبیر با علم و خرد همخوانی ندارد با آن مشکل دارند، آنگاه شما به توجیه آن برخاسته می نویسید: «زنان را با بیت‌العدل چه کار؟ آنان در بیت‌العشق اموری بس حیاتی‌تر در پیش روی خود دارند.»! [ص214]

با پوزش از صراحت لهجه و با آرزوی آشنایی هرچه بهتر با آموزه های بهائی برای هم^۵ ایران دوستان

[شماره صفحه کتاب تأملات دیرهنگام، نشر فروغ، 2019]

(1) کنت دوگوبینو، سه سال در ایران، ترجمه^۶ ذبیح الله منصوری، ص20

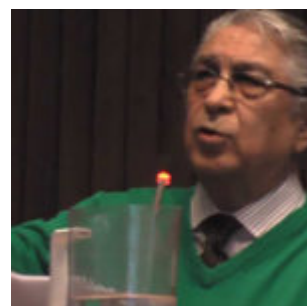
(2) فریدریش نیچه، چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، آگاه، ص 7، 47، 78، 300، 302

(3) هما نجا، 471

فاضل غیبی

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

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



سرمایه داران با این بهانه و با نفوذ در ساختار حکومتی با کمک شعار بگذارید انجام شود! بگذارید در گردش باشد! (لِسه فر، لِسه پاسه) انبوه بیکاران را به جنبش در آوردند و نه تنها تخت و تاج فرانسه بلکه سرلویی شانزدهم و همسرش را نیز به باد دادند. با برپا شدن سامانه‌ی سرمایه داری چرخه‌ی سرمایه پدید آمد. در چرخه‌ی سرمایه، مردمان جهان در دو گروه؛ استثمار کنندگان و استثمار شوندگان جا می‌گیرند. برای سرمایه داران در کار تولید، کارگران ابزار جاندار و پر قدرتی برای استثمار و بهره‌کشی از مصرف کنندگان هستند. همه مردمان جهان مصرف کنندگان و استثمار شوندگانی هستند که تولیدات سرمایه داری را به کار می‌برند.

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

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

شعار "بگذارید ما هرکاری دلمان می‌خواهد بکنیم" (لِسه فر، لِسه

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

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

پس از کشتارهای بی رحمانه ی جوانان ما از آغاز حکومت اسلامی تاکنون و به ویژه پس از کشتارهای سال ۱۳۶۷ بازماندگان این

کشتارها همه جا نوشتند و می نویسند؛ " نه می بخشیم و نه فراموش می کنیم!" آیا این همه ی آن کاری است که یک ملت زیر ستم باید بکند؟ نه، این همه ی آن کاری که باید بکنیم نیست. فرهیختگان و میهن دوستان راستین ما باید راز واپس ماندگی کشورمان را با خرد و دانش خود پیدا کنند. باید بدانیم چرا و چگونه ما به این روز افتاده ایم و چاره ی آن چیست؟ بذر اندیشه ی "چه باید کرد" را باید در مغز تک تک ایرانیان بکاریم و به دنبال چاره ی راستین واپس ماندگی میهن مان باشیم. ما باید با ایجاد شبکه های اجتماعی - سیاسی با کمک خرد همگانی، چاره ی کار را پیدا کنیم. برای رایزنی همگانی و ملی، امروز با کامپیوتر و گوشی هایی که همه جا هست دوستان یک رنگ و همراه می توانند شبکه های چند نفری درست کنند. هر یک از آنان نیز می تواند با چند نفر دیگر شبکه هایی از دوستان ایران دوست و وفادار خود درست کند. این شبکه ها می توانند با دادن آگاهی از رویدادهای درون و بیرون کشور(مبادله ی اخبار داخلی و خارجی) درباره ی این که چه باید کرد، با یکدیگر رایزنی و همراهی کنند. حتمن ایرانیان هوشمند، راه رهایی کشورمان را از میان همین گفت و گوهای چاره اندیشانه پیدا کرده و به پیروزی دست خواهند یافت. این کاری است که با یک روز و دو روز و یک سال و دو سال ممکن است به انجام نرسد، باید بزنگاه تاریخی را بیابیم و یک پارچه در راه رهایی میهن مان کاری انجام دهیم کارستان. ما باید اراده ی ملی و حکومت قانون را در کشورمان مستقر سازیم.

منوچهر تقوی بیات

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