

بگرتِ لائیسیتِه و دشواریهای اندریافتِ آن از آریو ما نیا

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

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

طرفه آنکه هیچ بگرتِ دیگری در دانش و جامعه شتاسیِ سیاسی که بایستی پشتوانه ی کار و کنشگریِ سیاسیِ ما باشد یا آن گونه که پیشینیان می گفتند، تئوریِ رهنمونِ عملِ سیاسی باشد، جایگاهی برتر از لائیسیتِه ندارد...

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

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

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

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

که یکی جدائیِ نهادِ دین از نهادِ سیاست و خودآئینیِ این دو نهادِ جامعه است و رویکردِ دوم آن پشتیبانی از آزادی های وجدانی شهروندان که از آن میان آزادیهای مذهبی و باورهای گیتیانی به یکسان و برابر حقوقی آنهاست.

چنان که می بینید آنچه که دین ستیزی خوانده می شود و در بخشِ بزرگی از جامعه شنیده و دیده می شود هیچ همگونی و سنخیتی با لائیسیتِه ندارد. افزون بر آن واژه ی خود ساخته ی « لائیسیتِه ی بنیادگرا و دین ستیز » هیچ بگرته ی ندارد و گزافه ای بیش نیست. اگر یک پشْتوانه ی حقوقیِ استوار برای پشتیبانی از آزادیهای مذهبی وجود داشته باشد همین لائیسیتِه است.

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

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

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

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

یکباره از کره ی مریخ نیامده بودند.

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

دوستِ ما تقی رحمانی می گوید که با واژه ی لائیسیتِه گرفتاری ندارد ولیک باید دید که ذیلِ لائیسیتِه چه چیزی می آید. خوب، این دشواریِ بزرگی نیست، رنجِ اندکی بر خود هموار کنید و « منشورِ لائیسیتِه » را که از سوی جبهه ی جمهوری دوم پخش شده است بخوانید.

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

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

نکته ی دیگر آنکه پژوهش در دین و سنجش (نقد) آن با آنکه کوششی است بسیار شایسته و بایسته و درخور که به زیرساختِ فرهنگی –

دانشی جامعہ یاری می رساند ولیک لائیسیتہ نیست. برای شناختِ ژرف تر و گسترده تر در دین و چیستیِ دین و اینکه دین ها کدامند و در تاریخ زندگیِ آدمیان چگونه پیشرفت کردند و مردم ما در درازای زیستِ چند هزارساله ی خود چه باورهای دینی داشتند و چه مذاهبی را آزمودند و پرسش های بیشمارتر و یافتنِ پاسخ ها بدانها با آنکه کوشش های گرانسنگی است و دیدگاه ها در آن گوناگون خواهند بود از آنها که ذات باورند و آنها که پدیدارشناسانه به ادیان می نگرند، ولیک با لائیسیتہ همگون نیستند.

نکتہ ی دیگر آنکہ به فرایندِ سکولاریزاسیون کہ دیریت در جهان آغازیدن گرفته است و آنرا سر بازایستادن نیست و در جامعہ ی ایران نیز در گذر است، فرایندِ دیگری است و با لائیسیتہ یکی نیست ولیک این فرایند تنها در سپهرِ سیاسی است کہ لائیسیتہ خوانده می شود و در دیگر سپهرهای هستیِ اجتماعی همان گیتیانی گری یا سکولاریسم است.

در اینجا گونه ای از درهمریزیِ واژگانی روی می دهد کہ آشفتگی را در اندریافت(درک) هر دو واژه باز هم بیشتر می کند و ناگزیر باید کمی انرا بشکافت تا آنچه باید، راست گردانده شود. فرایندِ گیتیانی شدن(سکولاریزاسیون) جهان در بسترِ نوزائی(رنسانس) در اروپا زاده شد و در سده های سپسین بویژه در دورانِ انقلا بهای دانشی، فناورانه و روشنگری آشکارتر از پیش رخ نمود. در هزاره ی تیره اندیشیِ کاتولیسیم در اروپا کہ کنستانتین، سردارِ رومی در کشاکشِ قدرت سیاسی با سردارِ دیگرِ رومی مکسینتوس، بسودِ پشتیبانیِ ترسایانِ قلمروِ امپراطوریِ از برآمدنش به امپراطوریِ روم دینِ ترسائی(مسیحیت) را دینِ رسمیِ امپراطوری خواند، خدا در کانونِ هستی فردی و اجتماعی می نشیند و از آنپس، مشیتِ الهی بود کہ سرنوشتِ فردی و اجتماعیِ آدمی را رقم می زد و او دیگر نه برای خود و بسودِ زندگیِ زمینیِ خویش، کہ برای خدا و مشیتِ او میزیست. به این پدیده ی شومِ هزارساله جهان نگریِ خدامدارانه گفته می شد.

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

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

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

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

لائیسیته ایدئولوژی و یا مذهب فرهیختگان، آنگونه که در میان روشنفکران نیهیلیست نیمه ی دوم سده ی نوزده ی روس جلوه می نمود نیز نیست و اگر بدرستی آنرا بشناسیم نیازی به نگاه بدبینانه ای از این دست به آن نداریم.

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

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

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

لائیسیته نیز از خودآئینی مرجعیت همه ی ادیان در برابر دست

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

و سخن‌پایانی در این جستار اینکه لختی درنگ کنیم و رنج‌اندکی بر خود هموار کنیم و بگرت‌لائیسیت‌ه را به درستی بشناسیم آنچنانکه هم آنچه را باید در بر گیرد و هم آنچه را نباید بازدارد، دربرگیرنده و بازدارنده باشد و گره‌های اندریافت‌آنها با دانش و خرد پرسشگر و سنجشگر بازکنیم.

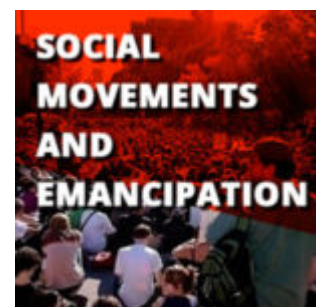
آریو مانیا

استکهلم – ۲۴ سپتامبر ۲۰۱۹

برگرفته از تارنمای ایران‌لیبرال

مشخصات اپوزسیون مردمی در ایران از فرامرز دادور

در ایران فعالیتهای آزادیخواهانه و عدالتجویانه علیه رژیم ولایت فقیه، طبیعتاً از خصوصیات مشخصی برخوردار است. در چارچوب فضای بسته سیاسی که شرکت در انتخابات فرمایشی و غیر دموکراتیک ریاست جمهوری و مجلس بدون معنی میباشد، سوال بر این است که چه راهکارها و سازماندهی‌ضد رژیم می‌مکن میتوانند در راستای سازندگی قدرت مستقل مردمی و



برچیدن جمهوری اسلامی موثر باشند. در واقع چگونه استراتژی مترقی با در نظرگیری مجموعه واکنش‌های خشن از سوی رژیم میتواند در محیط کار و زندگی در میان توده‌های مردم، توانمندی اجتماعی و سیاسی مبارز را جهت مقابله جدی با نظام ایجاد نماید. بویژه بر اساس نگاه سوسیالیستی آیا چگونه میتوان به طبقه کارگر و زحمتکشان یاری رساند تا بتوانند با خود سازماندهی به مقابله گسترده طولانی مدت با سرمایه و دستگاه‌های حکومتی در عرصه‌های گوناگون جامعه،

بپردازند.

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

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

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

در میان سایر گروه ها همچنین بخشی از فعالان جنبش دانشجویی با این ایده که "صدایی خلاف موجهای (ناعادلانه) اقتصادی و (استبداد) سیاسی بلند کنیم"، در حمایت از منافع تهریستان و فرودستان و مبارزه با نایمندی، بی ثباتی و بیکاری فریاد میزنند که راه حل برون رفت از بحرانهای کنونی "نه سرکوب مردم که بازگرداندن حق اداره و تصمیمگیری به مشارکت کنندگان و مولدان اصلی" میباشد و اینکه کارگران، کارمندان و دانشجویان میباید قدرت دخالت شورایی در امور جامعه داشته باشند. مشخصا اعلام میگردد که دانشجویان باید "همپیوند با جنبش صنفی معلمان، اعتراضات کارگران علیه خصوصی سازی، بازنشستگان، پرستاران و دیگر افشار فرودست" در مبارزات شرکت نمایند (بیانیه شوراهای صنفی دانشجویان به مناسبت روز دانشجو، 17 آذر 1397). در بیانیه 260 فعال اجتماعی در محکومیت احکام سنگین و وثیقه های نجومی در روزهای اخیر، به "حق تشکلیابی و اعتراض و آزادی بی قید و شرط تمام زندانیان سیاسی و عقیدتی" تاکید میگردد (20 شهریور 1998). در واقع، بوضوح در میان شعارها و سیاستهای برخی از فعالان اجتماعی ضرورت همپیوندی بین طیفهای مختلف اجتماعی و در میان آنها کارگران، کشاورزان، زنان، ملیتهای ساکن ایران، تهریستان، کارمندان، پرستاران، سرمایه داران کوچک و بسیاری از متخصصان اجتماعی دیده میشود. در بیانیه مشترک از سوی سندیکای کارگران شرکت واحد اتوبوسرانی تهران و حومه و سندکای

کارگران شرکت کشت و صنعت تیشکر هفت تپه و چندین گروه دیگر به مناسبت اول ماه مه (11 اردیبهشت 1398)، گفته میشود که با توجه به وجود تبعیضات گوناگون اجتماعی و غیر قابل تحمل بودن وضعیت زندگی در میان کارگران و توده های زحمتکش و تهیدست، مهم است که در میان “کارگران، بازنشستگان، معلمان، پرستاران” و دیگر توده های مردم در راستای برابر حقوقی زن و مرد، تشکل یابی مستقل کارگری و اجتماعی و بویژه همبستگی مبارزاتی بین جنبشهای گوناگون مردمی ایجاد گردد.

واقعیت این است که در شرایط حاضر در ایران که اکثریت قاطع مردم در زیر یوق یک رژیم تئوکراتیک ستمگر و فاسد با معضلات بیشمار روبرو هستند، وضعیت ایجاب میکند که اپوزیسیون مردمی در چارچوب یک چتر گسترده دموکراتیک و تا حدی فرا طبقاتی در جهت اهداف عام آزادیخواهانه و عدالتجویانه برای برکناری نظام و ایجاد هر سطح از دموکراسی که پدید آورنده فضای آزاد سیاسی جهت پیگیری اهداف رادیکالتر برابر طلبانه باشد، سازماندهی شود. تاریخ نشان داده است که در نبود یک اپوزیسیون متحد و مستقل از قدرتهای خارجی، حرکتهاى ضد نظام مردمی و از جمله خیزش گسترده در دی ماه 1396 ناموفق میمانند. برخلاف اندیشه های چپ رویانه که تضاد اجتماعی کنونی را تنها به تضاد بین کار و سرمایه خلاصه نموده، تنها نیروهای مخالف سرمایه داری را در کمپ خلق میگذارد و دیگر جریانات مبارز و از جمله بسیاری از مستقلین، ملیون و غیر سوسیالیستها را مترقی و مبارز محسوب نمیکند؛ اتفاقاً طبق یک نگاه واقع گرانه باید اذعان نمود که در یک جامعه نسبتاً عقب مانده که بالای 80 درصد دچار محرومیتهاى شدید اقتصادی، اجتماعی و سیاسی هستند، انگیزه های آزادیخواهانه و عدالتجویانه، به درجات گوناگون در افکار اکثریت توده های متعلق به تمام طبقات و اقشار جامعه حیات دارد.

بر این اساس، بسیار با اهمیت است که در پاسخ به مطالبات و کنشهای حق طلبانه در میان جنبشهای مردمی متعلق به طبقات و طیفهای مختلف جامعه که از جمله کارگران، زحمتکشان محروم، معلمان، کارمندان، کشاورزان، کسبه خرده پا، بازنشستگان و تهی دستان را در بر میگیرد؛ بر روی محور شعارها و برنامه های دموکراتیک و از جمله ایجاد یک نظام جمهوری لائیک، چپه متحد مردمی را برای عبور از جمهوری اسلامی بسیج نمود. طیفها و اقشار فعال در جنبشهای مردمی که خواستار عبور از نظام فعلی و برپائی دموکراسی

هستند، به رغم ناروشتی در گفتمانهای سیاسی، بهرحال به انقلاب دمکراتیک تعلق دارند. نگرشی که در میان طبقات و اقشار اجتماعی، نبود کارگر فعال یا مدافع بودن آنان و نداشتن ایده های ضد سرمایه داری را دلایلی برای مبرا دانستن آنها از جنبش مردمی دانسته با طرح شعارهای صرفا مافوق سوسیالیستی (ب.م. سرنگونی نظام سرمایه داری و ایجاد حکومت شورائی بر مبنای مناسبات غیر کالائی و غیر کار مزدی)، تقریبا کل جمعیت با استثنای چندین هزار فعال چپ را به کنار میگذارند، مسلما به پیشرفت واقعی اجتماعی با دخالت اکثر توده های علاقمند، ارزش لازم را نمیدهد. تفکر فوق در هیچ نقطه جهان از موفقیت برخوردار نبوده و جای آن دارد که دچار دگرگونی رادیکال بگردد.

بر مبنای نگرش واقع گرانه رادیکال که پیروزی سوسیالیسم را عمدتا جهانی و در گرو وجود شناخت و آگاهی لازم در میان بخش قالب ملاحظه ای از طبقه کارگر و سایر توده های تهی دست و محروم (که اکثریت جامعه را تشکیل میدهند) میبیند؛ بسیار مهم است که در راستای ایجاد دمکراسی و استفاده از بسیاری از نهاد ها و برآیندهای متری و متحرک جامعه در جهت ایجاد جامعه آزاد و عادلانه تلاش گردد. این حرکت مبارزاتی درست و در عین حال پیچیده، به اندیشه ها و کنش های فراوانی نیاز دارد و تنها در مجاورت دخالت در مبارزات دمکراتیک و روزمره توده های مردم که لزوما همواره از زاویه چالش به روابط سرمایه داری انجام نمیگیرد، میگذرد. پیدایش یک حرکت متحد از جنبشها و سازمانهای متری و چپ که برای شروع و بلافاصله، حول محور عامترین ایده های دمکراسی خواهانه و عدالتجویانه، از جمله جمهوریخواهی، لائیسیت و آزادیهای بنیادی دمکراتیک شکل گرفته باشد، یک ضرورت حتمی برای پیشرفت سیاسی مردمی در ایران است.

فرامرز دادور

11 سپتامبر 2019

چرا جدایی دین و سیاست از رامین کامران

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



با اینهمه، وقتی صحبت از جدایی سیاست و دین میشود، برخی، معمولاً آنهایی که به مذهب دلبستگی دارند، از کاربرد این این عبارت و در حقیقت قبول لزوم این امر، اکراه دارند و گاه نیز صحبت از ناممکن بودن آن میکنند. هیچ بیفایده نیست که مطلب را در اینجا بشکافیم.

جدایی مفهومی

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

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

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

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

جدایی در صحنه تاریخ

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

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

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

هر کدام ما که فردی هستیم در دل جامعه، به قدر امکانات خویش، هم به مفاهیم رجوع میکنیم تا خود تکلیفمان را بفهمیم و هم تبعیت از

تدابیر حقوقی می‌کنیم، بخصوص که تخطی از آنها مشول مجازات هم هست. ولی نه جدایی مفهومی و نه جدایی حقوقی، هیکدام، مانع از این نیست که رشته های مختلف حیات اجتماعی بر هم تأثیر بنهد.

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

فرد مرجع نهایی است

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

به عنوان مثال، در دموکراسی، فرد آزاد است تا به هر نامزدی که میخواهد رأی بدهد، رأیش را مینویسد و در صندوق میاندازد و اعتبار انتخابش به هیچوجه مشروط نیست و کسی حتی حق ندارد رأی او را ببیند، چه رسد که توضیحی بخواهد. این درست است که نفس انتخاب مسئولیت میآورد، ولی به خاطر نتایجش، نه انگیزه اش. البته همیشه ممکن است ما در سیاست که قاعدتاً معیار های بنیادی انتخاب، کردانی و درستکاری است، به دلایل دیگری به نامزدی رأی بدهیم، فرضاً به این دلیل که مسلمان است، مؤمن است یا... این کار ممکن هست و بخشی از آزادی ما هم هست، ولی درست نیست، چون معیارهای اساسی

رشته ای را که داریم در آن عمل میکنیم، زیر پا گذاشته. ضرری که از این ترتیب کار برمیخیزد، شاید در وهله اول مرئی و ملموس نباشد، ولی اگر توسعه پیدا کند، دمکراسی را از اساس ویران میسازد. کار درست کردن، در نهایت به خرد متکیست، باید و نباید حقوقی از بیرون عمل میکند، مؤثر هم هست، ولی اصل کار شعور و وجدان فردی است.

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

شهریور ۱۳۹۸

۳۱ اوت ۲۰۱۹

برگرفته از سایت (iranliberal.com)

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

آرامش دوستدار «دینخویی» را بدرستی مهم‌ترین مانع ایرانیان در راه پیشرفت دانسته است. او دینخویی را «برخوردی عاری از سنجش و شک با امور» (۱) تعریف می‌کند. یعنی اینکه نتوانیم در باورهای که دین در ما نهادینه کرده شک کنیم و در آنها بازنگری نماییم. البته چنین برخوردی نه ویژگی عوام است و نه منحصر به افراد مذهبی:



«دینخویی که زمانی از شکم دین زاده، در دامن آن .. بالیده، در روزگار ما .. به نوعی استقلال نیز دست یافته است. نه فقط مؤمن .. منحصراً به‌گونه‌ای می‌پرسد و یاد می‌گیرد که از پیش قرار است بپرسد و بیاموزد؛ یعنی به‌گونه‌ای که جهان‌بینی دین‌اش را لااقل نقض نکند،

بلکه هر مارکسیست مکتبی نیز که مارکس برایش «کاشف قوانین زلی و ابدی» تاریخی-اجتماعیست...» (1)

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

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

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

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

به منظور آنکه عیار واقعی فریبکاران یاد شده را دریابیم به

نمونه‌ای نظر کنیم. نامدارترین «فیلسوف عارف‌مشرّب» حسین الهی‌قُمشه‌ای است. او با تسلط بر چهار زبان و از بر کردن صدها بیت، در سخنرانی‌های پرشمار خود، در نهایت خوش‌بیانی، ارزش‌های والای انسانی و اجتماعی را به کمک سرایش سراینده‌گان بزرگ ایرانی توصیف می‌کند. قمشه‌ای هدف خود را نهادینه کردن «دانایی، زیبایی و نیکی» در جوانان اعلام کرده است. منتها او با استناد بر آیاتی از قرآن می‌خواهد القا کند که این ارزش‌ها از اسلام سرچشمه گرفته‌اند، که نه تنها هم‌اَدب و اندیش‌اَی ایرانی را سیراب کرده است، بلکه حتی اندیشمندان بزرگ جهانی نیز در نهایت چیز دیگری نگفته‌اند، جز آنکه در قرآن نیز آمده است!

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

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

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

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

جستجوی حقیقت، ترک تعصب و مدارای مذهبی، مهرورزی بی قید و شرط بجای خشونت، بخشندگی بجای انتقام، دوری از ناراستی و استواری بر راستی بعنوان بزرگترین پاسدار سرافرازی انسانی، سرخوشی در زندگی و ستایش شادی، جستجوی حقیقت، تکیه بر مقام والای انسان، ستایش مقام والای زنان، ایران دوستی در عین جهان‌وطنی، برداشت نمادین از نوشته‌های مذهبی، تکیه بر پرورش اخلاقی بعنوان مهمترین اهرم پیشرفت اجتماعی... (2)

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

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

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

پس از آن نظامات فکری از ساختاری منطقی برخوردار شدند و نمی توانستند جزئی را که در تضاد با اجزای دیگر باشد در خود بپذیرند. اما اسلام از آنجا که از دوران بیابان‌گردی و پیشاشهرنشینی برخاست و بدین سبب با منطق بیگانه بود، می توانست هر پدیدگی فکری دیگری را «اسلامی» کند. از این راه در طول قرن‌ها و دزدی‌های مداوم تا به امروز، باتلاقی فراهم آمده که در آن همه نوع خطوط و جریان‌ات فکری (از زرتشتی تا مزدکی و از مدرن تا سوسیالیستی) یافت می‌شود، اما

از آنجا که آنها در باتلاق اسلامی با هم هیچگونه رابطی منطقی ندارند، مسخ میشوند و بدین سبب که از تعامل با دیگر اجزا درمی مانند، نیروی حیاتی خود را از دست می‌دهند. بدین سبب اسلام نه تنها نتوانست مانند هم دیگر ادیان تکامل یابد و همچنان بدویتی ماند که بود، بلکه به مسخ دیگر جریان‌ات فکری و زوال اندیشه در کشورهای اسلامی دامن زد.

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

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

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

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

براستی نیز «خواص» (نخبگان) تنها زمانی شایسته این نام هستند که اندیشه‌ای نوین و سوای گذشتگان به میان آرند، وگرنه تکرار و استناد به گفتار «بزرگان» از هر «عامی» برمی آید. چنین است که طبعاً غلبه بر دینخویی وظیفه ای است تاریخی که نخبگان جامعه با

عمل بدان می توانند به شمار هرچه بیشتری به پیشروان فکری بدل گردند. چنانکه در تاریخ اروپا نیز تا همین یکی دو سد پیش شمار رهیدگان از دینخویی انگشت شمار بود. تا آنکه اندیشمندان بزرگی در هم رشته‌ها طرحی نو درافکندند و راهنمای گروهی هرچه بزرگتر از نخبگان شدند.

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

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

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

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

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

قابل تصور نیست، که آرامش دوستدار توجه نداشته باشد، میان انسان‌ستیزی قرآن و انسان‌دوستی حافظ دوران دراز تکامل بشری از

بدویت بیابانگردی به شهرنشینی متعالی طی شده است. به هر حال او پس از این، به هدف اثبات «قرآنی اندیشی» حافظ، به دستاویزی متوسل می شود که بارزترین نشان^۱ دینخویی است و آن همانا استناد به فلان شخص معروف و یا صاحب نظر مشهور است!

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

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

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

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

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

فاضل غیبی

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

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

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

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

فدرالیسم در آلمان (۱) از منوچهر صالحی

کند و کاوی درباره فدرالیسم

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



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

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

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

با آغاز سده‌های میانه هر چند پادشاه برگزیده «امپراتوری مقدس روم» کانون اصلی قدرت سیاسی آلمان بود، اما در عین حال از قدرت زیادی برخوردار نبود، زیرا امپراتور برای آن که بتواند سیاست دلخواه خویش را پیاده کند، باید با امیران و اشرافی که در مناطق قومی خود از حاکمیت برخوردار بودند، نوعی ائتلاف می‌کرد، یعنی بدون برخورداری از پشتیبانی آن‌ها نمی‌توانست سیاست‌های خود را اجرایی کند.

با پیدایش رفرماسیون^[5] که جنبشی دینی بود، «امپراتوری مقدس روم» نیز به «امپراتوری مقدس روم - ملت آلمان» بدل شد، یعنی این امپراتوری فقط از شاهزاده‌نشین‌ها و دولت‌های آلمانی‌تبار تشکیل شده بود. دیگر آن که چون بخشی از شاهزادگان خودمختار آلمان به مذهب پروتستان‌تسم گرویدند، زمینه برای آغاز جنگ‌های مذهبی نخست در آلمان و سپس در اروپای غربی فراهم گشت که بیش از ۳۰ سال به درازا کشید. با این حال «امپراتوری مقدس روم - ملت آلمان» با ساختار سیاسی نو تا ۱۸۰۶ دوام داشت. در آن دوران چندین شاهزاده‌نشین در همکاری با هم نهادهای اداری مشترکی را برای قلمروئی بزرگ‌تر که آن را «حوزه امپراتوری»^[6] می‌نامیدند، تشکیل دادند. با تحقق این نهادها زمینه برای تبدیل فدرالیسم سنتی به فدرالیسم سیاسی مودرن در آلمان فراهم گشت. همچنین جنگ‌های ۳۰ ساله سبب شد تا اتحادیه‌های

نظامی در این حوزه‌ها تحقق یابند که به تدریج سبب پیدایش مرزهای شناخته و پذیرفته شده این مناطق گشت. به عبارت دیگر، در نتیجه اصلاحات سیاسی در بطن «امپراتوری مقدس روم — ملت آلمان» سرزمین‌هایی که دارای مرزهای شناخته شده و حاکمیت سیاسی خودمختار بودند، به وجود آمدند و در نتیجه گذار از فدرالیسم سنتی به ساختارهای سیاسی فدرالیسم مُدرن را ممکن ساختند. همچنین حکومت‌های خودمختار فدرال در تنظیم و امضاء «قرارداد صلح وستفالی» [7] نقشی تعیین‌کننده داشتند. با این حال ۳ نهاد «امپراتور»، «سیستم قضائی» پیشین که بگرنج‌آفرین بود و همچنین «شورای امپراتوری» [8] از گذشته باقی ماندند که از این میان «شورای امپراتوری» برخلاف گذشته که هر از گاهی تشکیل می‌شد، به نشست‌های مُدام شاهزادگان خودمختار بدل گشت که از حق تصمیم‌گیری برخوردار شده بود. این سنت با تحقق «مجلس ایالت‌ها» [9] در جمهوری فدرال آلمان تا کنون پا برجا مانده است.

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

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

در همان زمان «مجلس فدرال» از حق وضع قوانین برای دولت فدرال برخوردار گشت و تصویب شد که قوانین «مجلس فدرال» برتر از قوانین «مجلس‌های ایالتی» است. به این ترتیب منافع جمعی برتر از منافع ایالتی گشت. با این حال دولت‌های ایالتی شاهزاده‌نشین هنوز از حق حاکمیت ملی برخوردار بودند و قوای اجرائی و قضائی اتحادیه آلمان

نمی‌توانست در این حوزه‌ها دخالت کند. از سوی دیگر هیچ یک از ایالت‌ها از حق جداسدن از اتحادیه آلمان برخوردار نبود، مگر آن که خواست جدائی آن ایالت در «مجلس فدرال» به اتفاق آراء تصویب می‌شد. از آنجا که در آن دوران دولت‌های کوچک آلمان از سوی همسایگان نیرومند خویش مدام تهدید می‌شدند، تمامی ساختار «اتحادیه آلمان» بر روی دفاع از تمامیت ارضی دولت‌های عضو متمرکز شده بود و به همین دلیل آن اتحادیه هنوز نمی‌توانست به یک دولت فدرال مودرن تبدیل شود.

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

پس از شکست انقلاب دمکراتیک سال‌های ۴۹-۱۸۴۸ که مارکس و انگلس نیز در آن شرکت داشتند، دولت پروس که به تدریج به یکی از نیرومندترین قدرت‌های نظامی آن زمان تبدیل شده بود، توانست در ۱۸۶۶ در جنگ امپراتوری اتریش را شکست دهد و دولت اتریش را به پذیرش انحلال «اتحادیه آلمان» وادار سازد. بیسمارک که صدراعظم دولت پادشاهی پروس بود، در سال ۱۸۶۷ توانست به رهبری دولت پروس «اتحادیه شمال آلمان» را به وجود آورد که در آن تمامی ایالت‌های شاهزاده‌نشین آلمان که در شمال رودخانه ماین [16] قرار داشتند، عضو بودند. این اتحادیه دارای «مجلس ایالت‌ها» بود که از ۴۳ نماینده تشکیل می‌شد و ۱۷ تن از این نمایندگان باید از سوی ایالت پروس برگزیده می‌شدند. در کنار آن ایالت‌های عضو «اتحادیه شمال آلمان» «مجلس راییش»، یعنی «مجلس امپراتوری» را تشکیل دادند و این دو مجلس از حق قانون‌گذاری برخوردار گشتند.

پس از پیروزی ارتش «اتحادیه شمال آلمان» به رهبری پروس در جنگ با فرانسه و شکست ارتش فرانسه و اسارت ناپلئون دوم، در سال ۱۸۷۱ به دعوت بیسمارک همه نمایندگان شاهزاده‌نشینان آلمان در نشستی که در قصر ورسای تشکیل شد، شرکت کردند و شاهزاده‌نشینان جنوب آلمان که

با هم «اتحادیه جنوب آلمان» را تشکیل داده بودند، رهبری پروس را پذیرفتند و همه با هم «امپراتوری آلمان» را تأسیس کردند و شاه پروس را به عنوان شاه امپراتوری برگزیدند. همچنین شهر برلین که تا آن زمان پایتخت پروس بود، به پایتخت «امپراتوری آلمان» بدل گشت. مجلس ملی را «رایشتاگ»، یعنی «مجلس امپراتوری» نامیدند و در کنار آن «مجلس ایالت‌ها» تشکیل شد. اما در آن دوران نقش «مجلس ایالت‌ها» از «مجلس رایش» بسیار مهم‌تر و تعیین‌کننده‌تر بود. دیگر آن که مالیات‌هایی که حکومت فدرال حق دریافت آن را داشت، برای تأمین هزینه‌اش کافی نبود و در نتیجه دولت‌های ایالتی باید بخشی از کمبود بودجه دولت مرکزی را تأمین می‌کردند. به این ترتیب در آغاز دولت مرکزی وابسته به دولت‌های ایالتی بود، اما با گذشت زمان به قدرت «مجلس رایش» و همچنین به قدرت صدراعظم دولت مرکزی افزوده شد و زمینه برای تحقق دولت فدرال مودرن هموار گشت. این وضعیت کم و بیش تا پایان جنگ جهانی یکم که سبب فروپاشی امپراتوری سلطنتی آلمان و تحقق «جمهوری وایمار»^[17] گشت، ادامه داشت.

ساختار دولت فدرالی که در دوران امپراتوری آلمان تحقق یافته بود، در جمهوری وایمار تقریباً دست‌نخورده باقی ماند. در دوران امپراتوری آلمان دولت امپراتوری از «دولت‌های عضو»^[18] تشکیل می‌شد، اما در جمهوری آلمان «دولت‌های عضو» به «سرزمین‌های عضو» تبدیل شدند و به این ترتیب کوشیده شد از وزن ایالت‌ها در برابر حکومت مرکزی کاسته شود. همچنین بنابر قانون اساسی جدید دولت فدرال، یعنی حکومت مرکزی بخش عمده مالیات‌ها را دریافت می‌کرد و حکومت‌های ایالت‌ها از نقطه نظر مالی به حکومت مرکزی وابسته شدند. همچنین حوزه قانون‌گذاری حکومت مرکزی در مقایسه با حکومت‌های ایالتی بسیار بیشتر و گسترده‌تر گشت. دیگر آن که از دامنه مسئولیت «مجلس ایالت‌ها» به شدت کاسته شد. اما «مجلس ایالت‌ها» از حق «وتو» در برابر «مجلس فدرال» برخوردار بود و این مجلس هرگاه می‌توانست قوانین خود را با دو سوم آراء تصویب کند، «وتو» مصوبه «مجلس ایالت‌ها» بی‌اثر می‌شد.

در سال ۱۹۳۳ هیتلر که رهبر «حزب کارگری سوسیالیست‌های ملی آلمان»^[19] بود، به قدرت سیاسی دست یافت. او که در مبارزات انتخاباتی دشمنی خود با دموکراسی را آشکار کرده بود، در نخستین گام مجلس فدرال را تعطیل و جز حزب خود، مابقی احزاب را منحل کرد و توانست خود را به «رهبر» بدون مناقشه آلمان بدل سازد. پس از آن نیز اعضای حزب او رهبری حکومت‌های ایالتی را به دست گرفتند و بنا

بر قانونی که در سال ۱۹۳۴ تصویب شد، در آن انحلال «سازماندهی فدرال امپراتوری رایش» اعلان شد. همچنین بنا بر همان قانون تمامی حکومت‌های ایالتی باید بدون چون و چرا از فرامین صدراعظم امپراتوری، یعنی هیتلر تبعیت می‌کردند. به عبارت دیگر، در این دوران «دولت واحد تمرکزگرا» جانشین «دولت فدرال تمرکزگرایز» گشت. در عین حال رهبری نهادهای اداری آلمان به طور کامل در اختیار کادرهای «حزب کارگری سوسیالیست‌های ملی آلمان» قرار گرفت و دولت تمرکزگرا توانست واحدهای سیاسی آلمان را که به خاطر ساختار فدرالی قابل اصلاح نبودند، دگرگون کند. برای نمونه بخشی از سرزمین ایالت‌های نیدرساکسن [20] و شلسویک هولشتاین [21] ضمیمه شهر هامبورگ شدند که بنا بر ساختار فدرالی خود یک ایالت محسوب می‌شد.

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

در سال ۱۹۴۶ در مناطقی که در اختیار ارتش‌های غربی بود، اجازه داده شد در محدوده «سرزمین‌های فدرال» نهادهای اداری ایجاد شوند. به عبارت دیگر، پیش از آن که جمهوری فدرال آلمان غربی ایجاد شود، به فرمان دولت‌های اشغال‌گر در سه حوزه غربی این کشور نهادهای اداری ایالت‌های خودمختار به وجود آمدند. در سال ۱۹۴۸ در کنفرانسی که در لندن برگزار شد و نمایندگان دولت‌های ایالات متحده آمریکا، بریتانیای کبیر، فرانسه، هلند، بلژیک و لوکزامبورگ شرکت داشتند، تصویب شد که دولت آینده آلمان باید دولتی با ساختار فدرال باشد، زیرا از یکسو فدرالیسم در آلمان در چند سده گذشته در اشکال مختلف وجود داشت و از سوی دیگر دولت مرکزی در دولتی فدرال از اقتدار همه‌جانبه‌ای برخوردار نیست و در نتیجه نمی‌تواند با انحصار قدرت سیاسی در دستان خود به دولتی قدرقدرت و خطرناک بدل گردد. بر اساس این مصوبه در سال ۱۹۴۹ جمهوری فدرال آلمان در مناطق غربی این کشور تحقق یافت. طرح قانون اساسی دولت جدید باید مورد تأیید دولت‌های اشغال‌گر قرار می‌گرفت.

بنا بر بند ۱ از اصل ۲۰ قانون اساسی آلمان «جمهوری متحده آلمان دولتی دمکراتیک، فدرال و رفاء اجتماعی است.» جمهوری آلمان از

دولت فدرال و همچنین دولت‌های ایالتی که از حاکمیت محدودی برخوردارند، تشکیل شده است. دولت‌های ایالتی در این کشور دارای وظایف ایالتی هستند و مجموعه دولت فدرال و دولت‌های ایالتی تمامیت کمی و کیفی جمهوری فدرال آلمان را تشکیل می‌دهند.

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

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

در بخش شرقی آلمان که در اشغال روسیه شوروی بود، در سال ۱۹۴۹ جمهوری دمکراتیک آلمان به وجود آمد. بنا بر اصل یکم قانون اساسی جمهوری دمکراتیک آلمان این دولت از ایالت‌ها تشکیل می‌شد که حوزه اختیار اداری آن‌ها در مقایسه با ایالت‌های جمهوری وایمار بسیار کم‌تر بود. به عبارت دیگر در جمهوری دمکراتیک آلمان هر چند ساختار دولت فدرال پابرجا مانده بود، اما دولت مرکزی از اختیار و اقتدار بسیار بیش‌تری برخوردار گشته بود. در مقایسه این دو ساختار می‌توان گفت که هدف دولت فدرال در آلمان غربی جلوگیری از تحقق دولت مرکزی

تمرکزگرا بود، در حالی که بنا بر قانون اساسی دولت دموکراتیک آلمان شرقی دولت فدرال می‌باید دولتی تمرکزگرا می‌بود. در آلمان شرقی ایالت‌ها دارای مجلسی بودند که آن را «اتاق ایالت‌ها» [23] می‌نامیدند. نمایندگان این مجلس از سوی مجلس‌های ایالتی برگزیده می‌شدند. اما از آن‌جا که در آلمان شرقی مبارزه انتخاباتی بین احزاب ممنوع بود و مردم باید همیشه فقط به لیست واحدی رأی می‌دادند که از پیش رهبران احزاب بر سر آن با هم توافق کرده بودند، در نتیجه انتخابات نمایندگان «اتاق ایالت‌ها» نیز به‌صورت بلوک انجام می‌گرفت. البته در این لیست اکثریت کاندیداها از «حزب متحده سوسیالیست آلمان» [24] بودند که در دوران استالین به اجبار از وحدت بخش شرقی «حزب کمونیست آلمان» [25] و «حزب سوسیال دموکرات آلمان» [26] تشکیل شده بود. به این ترتیب آشکار می‌شود که در آلمان شرقی برخلاف اتحاد جماهیر شوروی هر چند سیستم تک‌حزبی وجود نداشت، اما همه احزاب باید به ساز «حزب متحده سوسیالیست آلمان» مرقصیدند و با شرکت در لیست مشترک کاندیداها و انتخابات بلوک‌بندی شده به زندگی سیاسی خود ادامه می‌دادند. چکیده آن که «حزب متحده سوسیالیست آلمان» همچون حزب کمونیست در اتحاد جماهیر شوروی که همه اهرم‌های قدرت سیاسی را در دستان خود متمرکز کرده بود در «مجلس خلق» و مجلس‌های ایالتی حرف اول و آخر را می‌زد.

با این حال در سال ۱۹۵۲ با وضع قوانین جدید اداری ساختار فدرال در آلمان شرقی به طور کامل از بین رفت و جای ایالت‌ها را «ناحیه‌ها» [27] گرفتند، یعنی سرزمین آلمان شرقی به ۱۴ ناحیه تقسیم شد. هر ناحیه‌ای دارای «مجلس ناحیه» بود، اما این مجلس‌ها بیشتر نقش نظارت بر ارگان‌های اجرائی را داشتند و بسیار محدود از حق قانون‌گذاری برخوردار بودند.

پس از فروپاشی آلمان شرقی در سال ۱۹۹۰ و پیوست این سرزمین به «جمهوری فدرال آلمان»، سرزمین آلمان شرقی به ۵ ایالت جدید تقسیم شد و در حال حاضر دولت فدرال آلمان از ۱۶ دولت ایالتی تشکیل شده است که ۳ شهر برلین، هامبورگ و برمن [28] از حقوق ایالتی برخوردارند.

یادآوری این نکته نیز ضروری است که با فروپاشی آلمان شرقی اقتصاد عقبمانده و دولتی آن دولت با کمک دولت آلمان غربی آگاهانه نابود شد، زیرا در آن زمان این توهم وجود داشت که با اتحاد دگرباره آلمان سرمایه‌داران آلمان و جهان در این منطقه سرمایه‌گذاری خواهند کرد و چندی بعد اقتصاد وابسته به بخش خصوصی در آلمان شرقی بسیار

شکوفای خواهد شد. واقعیت آن است که مالیات‌دهندگان آلمان با پرداخت مالیات ویژه‌ای هزینه زیرساخت‌های بسیار م‌درن در ایالت‌های جدید را تأمین کردند، اما سرمایه‌گذاری در این بخش بسیار محدود بوده است و به همین دلیل بیش از ۵ میلیون از جمعیت آلمان شرقی برای یافتن کار و برخورداری از رفاه بیشتر به ایالت‌های ثروتمند آلمان غربی کوچ کردند. امروز در بسیاری از شهرهای آلمان شرقی خانه‌های آپارتمانی چند طبقه را باید ویران کنند، زیرا بسیاری از شهرها نیمی تا دو سوم جمعیت خود را از دست داده‌اند. در عوض در مناطق پیشرفته آلمان مردم با کمبود آپارتمان‌های مسکونی روبرویند و به همین دلیل اقشار پائینی جامعه باید گاهی تا ۵۰٪ از درآمد خود را برای کرایه خانه پردازند. دیگر آن که در این مناطق و شهرها قیمت خانه و آپارتمان طی ۱۰ سال گذشته تقریباً ۲ برابر شده است.

از سوی دیگر با پیوستن آلمان شرقی به «جمهوری فدرال آلمان» ساختار سیاسی این کشور دچار دگرگونی شد، زیرا بازمانده حزب سوسیالیست متحده آلمان «حزب سوسیالیسم دمکراتیک» [29] را به‌وجود آورد و توانست به پارلمان راه یابد. در همین دوران در ایالت‌های غربی آلمان در اعتراض به سیاست‌های حکومت ائتلافی «حزب سوسیال دمکرات آلمان» و «حزب سبزها» [30] جنبشی از چپ‌های دمکرات، سوسیال دمکرات‌هایی که از حزب خود جدا شده بودند و همچنین سندیکالیست‌هایی که حاضر نبودند ضد رفرم‌های دولت رفاه حکومت ائتلافی را بپذیرند، تشکیل شد که پس از چندی خود را «گزینه انتخاباتی کار و عدالت اجتماعی» [31] نامید. در سال ۲۰۰۵ «حزب سوسیالیسم دمکراتیک» که در شرق آلمان نیرومند بود و «گزینه انتخاباتی کار و عدالت اجتماعی» که در غرب آلمان کم‌توان بود، با هم متحد شدند و «حزب چپ» [32] را به‌وجود آوردند که در حال حاضر از پشتیبانی ۸ تا ۱۰٪ رای دهندگان برخوردار است. دیگر آن که با پیدایش حزب افراطی و دست راستی «گزینه برای آلمان» احزاب بزرگ کوچک شدند. در حال حاضر حزب محافظه‌کار «دمکرات‌های مسیحی آلمان» [33] از پشتیبانی کمتر از ۳۰٪ و «حزب سوسیال دمکرات آلمان» از کمتر از ۱۵٪ رأی دهندگان برخوردارند. به همین دلیل نیز تشکیل دولت ائتلافی در آینده با دشواری زیاد ممکن خواهد شد.

با آن که دولت‌های اشغالگر خواهان تحقق دولت فدرال در آلمان بودند، اما نقش آن‌ها در تعیین ساختار دولت فدرال زیاد نبوده است. مضمون دولت فدرال آلمان غربی توسط نمایندگان احزاب سیاسی که پس از فروپاشی «رایش سوم» [34] توانستند فعالیت سیاسی خود را آغاز

کنند، تدوین شد. در تدوین قانون اساسی نوین نمایندگان همه احزابی که تشکیل شده بودند، حتی «حزب کمونیست آلمان» شرکت داشتند. نمایندگان این احزاب با بررسی تاریخ فدرالیسم آلمان توانستند ساختار نوین دولت فدرال در آلمان را تدوین کنند که در آن دو اصل که نقشی اساسی در ساختار دولت فدرال بازی می‌کنند، مورد توجه ویژه قرار گرفتند که عبارتند از اصل تقسیم قدرت سیاسی بین دولت فدرال و دولت‌های ایالتی و همچنین اصل وابستگی دولت فدرال و دولت‌های ایالتی به هم در رابطه با تعیین نوع و سقف مالیات‌های دریافتی.

چکیده آن که بنا بر قانون اساسی آلمان وظایف دولتی میان دولت فدرال و دولت‌های ایالتی سرشکن شده است و هر یک از این دو پاره فقط می‌توانند در حوزه‌هایی که در قانون اساسی تدوین شده‌اند، وظایف خود را انجام دهند. همچنین در سیستم فدرال آلمان می‌توان با بررسی حقوق مشروع و حوزه‌های کارکردی دولت‌های ایالتی که در قانون اساسی تدوین شده‌اند، دریافت که این ایالت‌ها از خودمختاری و استقلال برخوردارند. به همین دلیل نیز هر ایالتی دارای قوای قانون‌گذار، اجرائی و قضائیه و نهادهای سیاسی ویژه خویش است. دیگر آن که بنا بر باور برخی از پژوهشگران پروژه فدرالیسم، ساختار دولت فدرال در آلمان یکی از بهترین و در عین حال بغرنج‌ترین ساختارهای فدرالیسم در جهان است. در رابطه با دولت فدرال در آرژانتین دیدیم که دولت فدرال (دولت مرکزی) از قدرت تمرکزگرایانه زیادی برخوردار و در عوض حقوق حکومت‌های ایالتی بسیار محدود است. ویژگی فدرالیسم در آلمان آن است که حوزه کاری دولت فدرال (حکومت مرکزی) و حکومت‌های ایالتی در قانون اساسی بسیار شفاف تعیین و تفکیک شده است و به همین دلیل گسترش اختیارات یکی از این دو قانون قدرت نیازمند همکاری این دو قانون با هم است و هیچ‌یک از این دو قانون نمی‌تواند بدون موافقت قانون دیگر حوزه قدرت اجرائی خود را گسترش دهد. همین ساختار سبب شده است که دولت فدرال هر چند از اقتدار برخوردار است، اما قدرت تمرکزگرایانه آن بنا بر قانون اساسی محدود گشته و امکان سؤاستفاده از قدرت سیاسی بسیار کم است.

ادامه دارد

منوچهر صالحی

اوت ۲۰۱۹

msalehi@t-online.de

پا نوشتها :

Germanische Produktionsweise [\[1\]](#)

Augustus [\[2\]](#)

Rhein [\[3\]](#)

Kurfürst [\[4\]](#)

Reformation [\[5\]](#)

Reichkreise [\[6\]](#)

Westfälische Friedensverträge [\[7\]](#)

Reichstag [\[8\]](#)

Bundesrat [\[9\]](#)

Rheinbund [\[10\]](#)

Deutscher Bund [\[11\]](#)

Bundestag [\[12\]](#)

Fürstentag [\[13\]](#)

Hessen [\[14\]](#)

Hansastadt [\[15\]](#)

Main [\[16\]](#)

Weimarer Republik [\[17\]](#)

Gliedstaaten [\[18\]](#)

(Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei (NSDAP [\[19\]](#)

Niedersachsen [\[20\]](#)

Schleswig-Holstein [\[21\]](#)

Ewigkeitsklausel [\[22\]](#)

Länderkammer [\[23\]](#)

(Sozialistische Einheitspartei Deutschlands (SED [\[24\]](#)

(Kommunistische Partei Deutschland (KPD [\[25\]](#)

(Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD [\[26\]](#)

Bezirke [\[27\]](#)

Bremen [\[28\]](#)

(Partei des demokratischen Sozialismus (PDS [\[29\]](#)

Die Grünen [\[30\]](#)

(Wahlalternative Arbeit und soziale Gerechtigkeit (WAsG [\[31\]](#)

Die Linkspartei [\[32\]](#)

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

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

راه کار های مبارزاتی رادیکال در ایران از فرامرز دادور

در میان مسایل بیشمار در مقابل جنبش کارگری رادیکال و سوسیالیستی در ایران، موضوع تکلیف واقعگرایانه اهمیت فوق العاده دارد. در ایران حدود 26 میلیون نفر شاغل هستند که فقط نیمی از آنها تمام وقت کار میکنند. 50 درصد در خدمات، 30 درصد در صنعت و 8 درصد در کشاورزی اشتغال دارند. اقتصاد عمدتاً در راستای فعالیتهای غیر

مولد (ب.م. تجاری، مستغلات و بانکی) گرایش میابد و با افزایش بحران در در حیطه تولید ارزش اجتماعی، " انباشت زدائی " و فرار سرمایه به خارج از کشور، فقر و نا عدالتی اوج بیسابقه یافته است. علاوه بر معضلات عمیق اقتصادی، بخاطر تداوم اختناق تئوکراتیک و سیاستهای سرکوب گرانه و فاشیستی، متأسفانه فضای سیاسی برای ظهور مخالفت ها و اعتراضات سازمان یافته اپوزیسیونی وجود ندارند. با این حال، در سالهای اخیر، حرکت های درست و مناسب با واقعیت جامعه در میان جنبشهای مردمی و از جمله فعالان کارگری ظهور یافته که ستمگری اصلی آن کمک به شکل گیری تشکل های کارگری و مردمی بویژه از نوع سراسری آن میباشد.

برای نمونه، در روزهای 13 و 14 مرداد (4 و 5 اوت 2019) تعداد زیادی از معلمان شاغل و باز نشسته در شهرهای تهران، اهواز، کرمانشاه، تبریز، اصفهان، بگونه ای سراسری و تحت هدایت شورای هماهنگی تشکلهای صنفی معلمان، برای پیگیری خواستهای صنفی و دمکراتیک معلمان به تجمع اعتراضی اقدام نمودند. در میان بیانیه ها، مطالبات مشترکی مانند آزادی فعالان صنفی فرهنگی، آزادی تشکل های معلمان، توقف سیاست پولی سازی مدارس، پرداخت معوقات و ارتقای حقوق به بالاتر از حد خط فقر هفت میلیونی وجود داشت (اخبار روز، 5 اوت). انجام این کارزار از سوی شورای هماهنگی تشکل های صنفی معلمان، از جمله راهکارهای کنش گرانه ای است که در نبود آزادیهای دمکراتیک و تشکل های مستقل و قانونی، به اشکال مختلف برگزار میگردد. هم اکنون برخی از معلمان فعال و از جمله اسماعیل عبدی، محمد حبیبی، محمود بهشتی لنگ رودی، عبدل رضا قنبری و محمد ثانی در زندان بسر میبرند.

یک اقدام کنش گرانه دیگر، شکلگیری تجمع سراسری بازنشست گان به نام "اتحاد سراسری بازنشست گان ایران" است که بنا بر منشور خود برای "بهبود شرایط زندگی" و "دفاع از حقوق مادی و معنوی و حیثیت اجتماعی بازنشستگان و مستمری بگیران" فعالیت میکند (اخبار روز 4 اوت 2019). مبارزه برای "مستمری متناسب"، "درمان و بهداشت همه جانبه"، "امکان دخالتگری... برای... نظارت بر صندوق های بازنشستگی"، احیای شورای عالی تامین اجتماعی و ایجاد نهاد های شورایی با حضور اکثریت قاطع نمایندگان کارگران و کارمندان در آنها، بخشی از حیطه فعالیت های آن است. اتحاد برای ایجاد مناسبات تضمین کننده این ردیف از منافع و در پیگیری برای آنها، استفاده از « راهکارهای اعتراضی مسالمت آمیز» را توصیه میکند. اینکه در مقابل، رژیم

چگونه به واکنشهای سرکوبگرانه ادامه بدهد، به سطح توانمندی اتحاد بستگی خواهد داشت.

در ایران در میان شاغلین (26 میلیون)، 14 میلیون از آنها کارگر خطاب میشوند (تنها منبع مالی آنها فروش نیروی کار است) که اکثریت آنها (کارگران، کارمندان، معلمان، پرستاران، ...) بعلاوه خانواده شان تقریباً جمعیتی بین 40 و 50 میلیون را تشکیل میدهند که به لحاظ اقتصادی از زمره زحمتکشان و محرومین بشمار میایند. در نبود آزادیهای دموکراتیک و نیروهای قدرتمند اپوزسیون در صحنه علنی فعالیت‌های جامعه، بدیهی است که استفاده از هر نوع امکان عملی برای حضور (قانونی، غیر قانونی و در صورت امکان بطور علنی) در امور جامعه مفید میباشد. انتشار بیانیه اولیه برای استعفای خامنه‌ای و اطلاعیه‌های حمایت از آن، از جمله راهکارهای مبارزاتی است که در نبود حقوق مدنی به اشکال گوناگون عمل میکنند.

البته مهم است که همچنان در دستاوردهای تئوریک ارتقاء حاصل گردد. در تاریخ جنبش کمونیستی از ایده‌ها و اشکال متفاوت برای سازماندهی پرولتری استفاده شده و مثلاً کمون پاریس، همچون یک شکل سیاسی متأثر از کنش انقلابی به مثابه یک پارلمان نوین دموکراتیک، مبتنی بر جدائی قوای قانون‌گذار و اجرائی و بدون استیلا بوروکراسی برای یک مدت کوتاه بمثابه حکومت پرولتری عمل نمود. در عین حال، نیل به ایجاد شورای کارگری، همواره بعنوان یک شکل خود سازمان یافته کارگری که توانسته باشد مدیریت اقتصادی غیر استثماراری را با اداره غیر ستمگرانه سیاسی و اجتماعی گره زده هدف اصلی بوده و میباید از ورای مشخصات مناسبات اقتصادی در این دوران گذار به سوسیالیسم، حاصل گردد.

اما بهر حال، برای جنبش سوسیالیستی که خواهان ایجاد جامعه انسانی عادلانه و آزاد، مبتنی بر کنترل و مالکیت اجتماعی بر فعالیت‌های اقتصادی در اشکال خود مدیریتی (موسسات اشتراکی و تعاونی، غیره)، و اداره جمعی جامعه در اشکال خود گردانی (شوراها، انجمنها، غیره) میباشد، مهم است که پیشاپیش و از مرحله کنونی، برای ایجاد تجمع‌های دموکراتیک سیاسی و اجتماعی (کانون، اتحادیه، سازمان، حزب، جبهه، غیره) و بر مبنای سمتگری طبقاتی، البته با توجه به زمینه‌های موجود اجتماعی برای هدف نهایی یعنی ایجاد مناسبات مبتنی بر تولید و توزیع بر اساس اصل هرکس به اندازه‌اش و توانائی‌اش و به هرکس به اندازه‌اش، مبارزه نماید.

فرامرز دادور

16 اوت 2019