

چه نیروئی در پی براندازی «نظام» است؟

مانیفست و مسئله ملی

در حال حاضر در رابطه با مسئله ملی با دو جریان متضاد در سطح بین‌المللی مواجه‌ایم. در کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری و به ویژه در اروپا، با پیدایش بازار مشترک اروپا و ایجاد «پارلمان اروپا» کشورهای اروپائی در صدد ایجاد «کشورهای متحده اروپا» هستند، زیرا دریافته‌اند که منافع ملی آنها در درازمدت در بطن «کشورهای متحده اروپا» میتواند تأمین گردد، بنابراین در کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری تمایل بسوی «جهانی شدن» وجود دارد و در نتیجه آنها با چشم‌پوشی از بخشی از «استقلال ملی» خویش در صدد تأمین آینده خویشند. در عوض در کشورهای پیشاسرمایه‌داری چند قومی، در همه جا با جنبش‌های ملی روبروئیم که با طرح شعارهایی نظیر «رهائی از ستم ملی» خواهان تجزیه ساختارهای سیاسی موجوداند. در رابطه با کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری، در این کشورها با حرکتی کاملاً متقابل روبروئیم و تمایل بسوی تجربه و «محلی شدن» را میتوان به عیان دید. جالب اینکه در بسیاری از کشورهای پیشاسرمایه‌داری بخشی از احزاب «کمونیست» که در خرف از شعار «پرولتاریای جهان متحد شوید» پیروی میکنند، در عمل خود هوادار جنبش «محلی شدن» هستند و در این رابطه از نظریه «حق تعیین سرنوشت ملل» لنین الهام میگیرند.

ادامه در صفحه ۲

آقای خامنه‌ای در سخنرانی خود که در رابطه با سال نو ایراد کرد، مطرح ساخت که نیروهائی میخواهند «نظام جمهوری اسلامی» را سرنگون سازند و او برای جلوگیری از این امر پیشنهاد کرد که نیروهای «خودی» بجای آنکه با یکدیگر به مبارزه برخیزند، بهتر است که با هم در برابر نیروهای برانداز داخلی و خارجی متحد شوند. در همین رابطه قوه قضائیه که به ابزاری در دست مافیای قدرت، یعنی جریان موسوم به «مؤتلفه» تبدیل شده است، در آستانه سال نو بخشی از نیروهای موسوم به «ملی-مذهبی» را به جرم توطئه علیه «نظام» با هدف «براندازی» آن دستگیر و روانه زندان نمود و «نهضت آزادی» را جریانی «غیرقانونی» اعلان نمود، بدون آنکه «وزارت اطلاعات» رژیم از اقدامات «براندازی» این نیروها آگاه بوده باشد. اما هدف از این اقدامات چیست؟

چنین به نظر میرسد که مافیای قدرت با ایجاد بحرانی دیگر میکوشد در جناح هواداران «جنبش دوم خرداد» ادامه در صفحه ۲

شیدان وثیق

نقد سیاست

در پرتو قرائتی از پروتاگوراس و مارکس (۴)

نقد سیاست نزد مارکس در راستای سه مفهوم: «جدائی سیاست»، «فعالیت عملی-انتقادی» و «خود-رهایی»

در ادامه بحثی که پیرامون نقد سیاست در شماره‌های ۴۴، ۴۵ و ۴۷ طرحی نو انجام دادیم، اکنون موضوع را از منظر مارکس مورد تأمل قرار می‌دهیم.

یادآوری کنیم که در بحث‌های پیشین خود، نزد سوفیست شهیر یونانی، پروتاگوراس، پرسش‌انگیزهائی را یافتیم که برای نقد فلسفه کلاسیک سیاسی، از افلاطون تا به امروز و با گذر از هگل، همواره امروزی می‌باشند. ویژگی تمیزدهنده فلسفه و عمل پروتاگوراسی را در دو مفهوم: «مشارکت همگان» و «چند-گفتمانی» و در پراتیک شهروندی سوفیستی نشان دادیم و این سه را در برابر «سیاست» افلاطونی قرار دادیم: چند-گفتمانی در برابر ایقان‌باوری و گفتمانی که مدعی صاحب‌انحصاری حقیقت است، مشارکت همگان در امر شهر-داری در تقابل با «سیاست» به‌عنوان علم، تخصص و حرفه و سرانجام شهر-شهروند-مداری در برابر دولت-قدرت-مداری یا فیلسوف-شاهی فلسفه افلاطونی. در همان جا مدعی شدیم که این نگاه بدیع و افتتاح‌کننده پروتاگوراسی نسبت به politeia را مارکس در اوضاع تاریخی دیگری، در شرایط عروج «دولت‌های سیاسی» در عصر مدرنیته، البته نه بدون ابهام و تناقض، در پیش می‌گیرد...

ادامه در صفحه ۹

مجید زریخش

سیاست «اعتدال» و فرجام آن (۲)

۳- «اعتدال‌گرایان» سیاست «اعتدال» و تسلیم خود را از جمله با این توجیه میکنند که مردم انقلاب نمیخواهند، مردم خواهان تحول مسالمت‌آمیزاند و شیوه‌های «اعتدال» و ملایمت پیشنهادی انعکاس این خواست و راه پیشرو این تحول است. این «دلالت» و استناد به خواست مردم در واقع مغلظه در مفاهیم و مباحث است که دانسته یا ندانسته برای موجه نشان دادن سیاست و روش خود بدان توسل میجویند.

اولاً انقلاب به معنای قهر و مساوی با قهر نیست. انقلاب دگرگونی در ساختار سیاسی-اجتماعی و قهر ابزار و وسیله‌ای است که میتواند هم برای تغییرات انقلابی و هم برای تغییرات غیرانقلابی و ضد انقلابی بکار رود. انقلاب دگرگونی ساختاری و بنیادی و تحول کیفی در مناسبات موجود بویژه در ساخت قدرت سیاسی از طریق حذف و انحلال نظام و آنچه بدان رسمیت می‌بخشد و یا وسیله حفظ آن است، نظیر «انون اساسی» و نهاد و بنیادهای توجیه‌کننده و نگهدارنده نظام. انجام این دگرگونی الزاماً وابسته به اعمال قهر نیست. چنین تحولی چه از لحاظ تئوری و چه در عرصه عمل هم به شیوه قهری و هم به شیوه مسالمت‌آمیز ممکن میباشد. بنابراین میتوان خواهان دگرگونی بنیادی و

ادامه در صفحه ۱۴

فرارسیدن نوروز باستانی ۱۳۸۰ را به همه مردم ایران شادباش میگوئیم و امیدواریم که سال نو، سال رهائی مردم ستمدیده ایران از نکت جمهوری اسلامی گردد.

چه کسی در پی...؟

روشن است در هنگامه‌ای که ترور و اختناق روزافزون گشته است، در وضعیتی که سنگ را بسته و سگ‌های هار را رها ساخته‌اند، نمیتوان پروژه جامعه مدنی را متحقق ساخت. برای تحقق چنین پروژه‌ای باید در جامعه امنیت وجود داشته باشد و حکومت خود را به اجرای قانون و قانون‌گرایی متعهد بداند.

اما روند «براندازی» واقعی رژیم از همیجا آغاز میشود. خاتمی را بیش از ۲۰ میلیون نفر به ریاست جمهوری رژیم اسلامی برگزیدند و با رأی خود به نظام «مشروعیت» دادند. باید پذیرفت که با کناره‌گیری او از انتخابات ریاست جمهوری، همانطور که در انتخابات «مجلس خبرگان» دیدیم، مردم به پای صندوق‌های رأی نخواهند رفت و در نتیجه نظام مشروعیت مردمی خود را از دست خواهد داد. از سوی دیگر مافیای قدرت نه تنها هیچ برنامه روشن و شفافی برای از میان برداشتن دشواری‌های اقتصادی ندارد، بلکه سلطه غیرقانونی او بر نهادها و بنیادهای اقتصادی کشور خود عامل اصلی نابسامانی‌ها و ناهنجاری‌های اقتصاد ملی ایران است. تلاش آنها باین خاطر است که بتوانند همچنان بر سلطه خود بر نهادهای اقتصادی ادامه دهند، بی آنکه مجبور شوند به مردم پاسخگو باشند. در جامعه مدنی، در جامعه‌ای که در آن حق حاکمیت Souvārinität از آن مردم است و قانون حکومت میکند، در چنین جامعه‌ای نمیتوان اقتصاد ایران را به خوان یغما بدل ساخت و هر تکه آنرا در اختیار پاره‌ای از مافیای قدرت قرار داد.

کناره‌گیری خاتمی از ریاست جمهوری، بی‌اعتبار ساختن مجلسی که نمایندگان آن حاضر به پذیرش قواعد بازی مافیای قدرت نیستند، تعطیل مطبوعات اصلاح‌طلب و به زندان انداختن نیروهای ملی-مذهبی خود آشکار میسازد که اتیوس این رژیم دارد به آخرین ایستگاه خود نزدیک میشود. رژیمی که از مردم و خواست‌های آنها فاصله گرفته است، خود آن نیروی تعیین‌کننده‌ای است که زمینه‌های اجتماعی را برای براندازی خویش آماده ساخته است و بس.

شکاف ایجاد نماید، یعنی میخواهد نیروهای وابسته به این جنبش با فاصله گرفتن از نیروهای ملی-مذهبی، عملاً از خویش فاصله گیرند، زیرا جنبش دوم خرداد اهدافی را دنبال میکند که نیروهای موسوم به ملی-مذهبی از دیرباز در پی تحقق آنند، یعنی استقرار جامعه‌ای سکولار، اما متکی بر ارزش‌های دین اسلام.

باین ترتیب می‌بینیم که پس از نزدیک به چهار سال که از دوران ریاست جمهوری خاتمی میگذرد، بجای آنکه آزادی‌های فردی و اجتماعی در ایران بیشتر گردد، اختناق بیش از پیش شدت یافته است. اینک در مقایسه با دیگر کشورهای جهان بیشترین روزنامه‌نگاران در ایران در زندان بسر میبرند، بیشترین تعداد نشریات در ایران توقیف شده‌اند، بیشترین زندانیان سیاسی در ایران گرفتار زندان و شکنجه گشته‌اند و حتی کار بجائی رسیده است که مافیای قدرت بخاطر تحکیم سلطه شوم خویش بر جامعه، نیروی چون «نهضت آزادی» را که خود در سرنگونی رژیم شاه و استقرار جمهوری اسلامی نقشی تعیین کننده داشت و بنیانگذار آن مهندس بازرگان نخستین نخست‌وزیر «دولت موقت انقلاب» بود، اینک به جرم توطئه «براندازی نظام» غیرقانونی اعلان نموده است و بخشی از فعالین این جریان نیز روانه زندان‌های رژیم «ولایت فقیه» گشته‌اند.

میدانیم که نهضت آزادی در اواخر ریاست جمهوری بنی‌صدر همراه با هواداران او و سازمان مجاهدین خلق تظاهرات میدان امجدیه را سازماندهی کرد که در آن مراسم به کمبود و پایمال شدن آزادی‌های دموکراتیک و حقوق مدنی مردم اعتراض شد. چندی پس از آن رویداد سیاسی، خمینی بنی‌صدر را از کرسی ریاست جمهوری به زیر کشید و مجاهدین را تار و مار ساخت، اما نهضت آزادی را تحمل کرد. لیکن اکنون کسانی که خود را هوادار «نظام» و «پیروان مؤمن» خمینی مینامند، همین جریان سیاسی را که دارای فعالیتی محدود است و در پی هیچگونه سیاست «توطئه» و «سرنگونی» نیست، به جرم شرکت در اقدامات «براندازی» غیرقانونی ساخته‌اند.

باز چنین به نظر میرسد که خامنه‌ای که آلت دست جناح افراطی رژیم «ولایت فقیه» است، با طرح این نکته که سال جدید باید سال «اقتدار ملی» گردد، عملاً میخواهد به خاتمی و جناح دوم خرداد گوشزد کند تا زمانی که او بر کرسی «ولی فقیه» نشسته است، دیگر فضائی برای «اصلاحاتی» که منجر به تحقق «جامعه مدنی» گردد، وجود ندارد. او از «اقتدار ملی» سخن میگوید که ترجمه آن به زبان معمولی عبارت از جامعه‌ای است که در آن دولت در برابر ملت از قدرت برخوردار باشد. در فرهنگ‌های ایرانی برای واژه اقتدار معادل‌های توانا شدن، توانستن و قدرت یافتن بکار گرفته شده است و اگر از این زاویه به نظریه خامنه‌ای بنگریم، در آن صورت باید بپذیریم که منظور او از «اقتدار ملی» چیز دیگری نیست، مگر استقرار دولتی توانا و قدرتمند در برابر ملت، دولتی که با تکیه بر دین نیازی ندارد مشروعیت خود را از رأی مردم کسب کند و این آن هدفی است که جناح افراطی موسوم به مافیای قدرت در پی تحقق آن است و در همین راستا است که آقای رضائی در مقام سخنگوی «شورای مصلحت نظام» مطرح میسازد که بهتر است خاتمی در انتخابات ریاست جمهوری شرکت نجوید.

پس هدف از اجرای نمایشنامه «براندازی» این است که خاتمی مجبور شود خود را از میدان سیاست کنار کشد و او نیز در نقطه نوروزی خویش با خواندن بیٹی از سعدی مبنی بر «به‌پایان آمد این دفتر، حکایت همچنان باقی است» سرپوشیده و با استعاره به هواداران خود گفت که پروژه «جامعه مدنی» او با شکست روبرو شده و بهمین دلیل نیز دیگر کاری از او ساخته نیست.

Tarhi no

طرحی نو

Postfach 1402
65004 Mainz

«طرحی نو» تریبونی آزاد است برای پخش نظرات کسانی که خود را پاره‌ای از جنبش سوسیالیستی چپ دمکراتیک ایران میدانند. هر نویسنده‌ای مسئول محتوای نوشته خویش است. نظرات مطرح شده الزاماً نظر «شورای موقت سوسیالیست‌های چپ ایران» نیست.

«طرحی نو» با برنامه ویژه نگار تهیه میشود.

لطفاً برای تماس با «طرحی نو» و ارسال مقالات و نوشته‌های خود با آدرس زیر مکاتبه کنید.

Postfach 1402
55004 Mainz
Germany

(49)04121-93963

tarhino@t-online.de

فکس تماس با «طرحی نو»

آدرس E-maile «طرحی نو»

لطفاً کمک‌های مالی و حق اشتراک خود را به حساب زیر واریز کنید:

Mainzer Volksbank
Konto/Nr.: 119 089 092
BLZ: 551 90000

آدرس تماس با مسئولین شورای موقت سوسیالیست‌های چپ ایران:

Postfach 102435
60024 Frankfurt
Germany

مانیفست و مسئله ...

برای آنکه بتوان این دوگانگی را توضیح داد، در این رابطه بد نیست به نظراتی که مارکس و انگلس در «مانیفست» مطرح ساخته‌اند، رجوع کنیم.

در «مانیفست» نوشته شده است: «کمونیست‌ها مورد سرزنش قرار گرفته‌اند که میخواهند میهن و ملیت را از بین ببرند. کارگران میهن ندارند، نمیتوانیم آنچه را ندارند از دستشان بگیریم. کارگران باید قبل از هر چیز قدرت سیاسی را به صورت یک طبقه ملی بدست گیرند و خود را بصورت یک ملت درآورند. تا این مرحله کارگران ملی هستند و تأکید میکنند که ملی اما نه به معنی بورژوازی کلمه». همچنین در این اثر داهیانه آمده است: «مبارزه کارگران علیه بورژوازی در اول اگر نه در مضمون، اما به لحاظ شکل و صورت ملی است. کارگران هر کشوری در اول باید کار را با بورژوازی خود یکسره کنند».

در اینجا آشکار میشود که کارگران هر کشوری موظف‌اند با مبارزات خود زمینه را برای پیدایش یک ملت واحد فراهم آورند، یعنی آنها باید بکوشند مبارزات پراکنده کارگری را که در هر کشوری که در روند صنعتی شدن گام نهاده است، وجود دارند و در هر کارخانه‌ای رخ میدهند، بصورت دانه‌های یک تسبیح بهم وصل نمایند و از آن پیکر واحدی را بوجود آورند که بتواند سرانجام موجب پیدایش جنبش‌های سندیکائی و احزاب کارگری سراسری گردد. پس می‌بینیم که جنبش‌های «ملیت‌گرایانه» که خواهان تجربه اقوام و ملیت‌هایی که تا کنون در محدوده جغرافیائی یک کشور واحد دارای تاریخ مشترک بوده‌اند، از مضمونی وایسگرایانه برخوردار است، زیرا این جنبش‌ها بجای آنکه در جهت «اتحاد» پرولتاریائی جهانی گام بردارند، با ایجاد نفاق ملی موجب تجزیه نه تنها ملت‌ها، بلکه کارگران از یکدیگر نیز میگرددند، زیرا همانطور که در مانیفست آمده است، کارگران برای آنکه بتوانند در عرصه ملی به قدرت سیاسی دست یابند، باید خود جزئی از ملت باشند. باین ترتیب «ملی» بودن جنبش کارگری زمینه‌ساز «فراملی» گشتن این جنبش است.

دیگر آنکه در «مانیفست» آمده است: «اختلاف و تضادهای ملی بین ملل در اثر رشد بورژوازی، آزادی تجارت، بازار جهانی و مساوی شدن شیوه تولید و شرایط زندگی متناسب کم‌کم از میان میرود». و یا آنکه «به همان نسبت که تضاد بین طبقات در محدوده ملت از بین میرود، دشمنی یک ملت نسبت به ملت دیگر نیز از بین خواهد رفت». در این مفهوم، مطالعه این بخش از «مانیفست» آشکار می‌سازد که نویسندگان آن بسیار خوشبینانه به روند تاریخ مینگریستند. آنها بر این باور بودند که سرمایه‌داری مناسبات خود را جهانی خواهد ساخت و برای تحقق این روند تمامی مقاومت‌های ملی را که در مناسبات پیشاسرمایه‌داری بسر میبردند، درهم خواهد شکست و «جهانی همشکل و همانند خویش می‌آفریند». چنین تصویری از روند جهانی شدن شیوه تولید سرمایه‌داری سبب میشود تا باین نتیجه رسیم هنگامی که همه کشورها در محدوده یک سیستم جهانی بسر برند، در آن صورت «اختلافات و تضادها»ئی که میان ملل مختلف وجود دارد، میتواند بتدریج از بین رود. در این رابطه نیز اینک در سطح جهانی میتوان به دو حرکت کاملاً متفاوت برخورد کرد. یکی آنکه پیشرفت شیوه تولید در کشورهای متروپل سرمایه‌داری سبب شده است تا آنها خود را جزئی از نظام جهانی سرمایه‌داری بدانند و از سیاست کلنیالیستی که گوهر آن متکی بر توسعه جهانی سرمایه‌داری بر اساس نیازهای «ملی» بود، دست بردارند و با بکار برد سیاست امپریالیستی متکی بر استعمار نوین، میان خواست‌های کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری و کشورهای عقب‌نگاه‌داشته شده رابطه‌ای نوین برقرار

سازند. پس میتوان نتیجه گرفت که از دامنه «اختلافات و تضادها» میان کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری بشدت کاسته شده و بهمین نسبت نیز خطر جنگ میان این دولت‌ها بر سر تقسیم جهان از بین رفته است. حتی میتوان باین نتیجه رسید که پیمان نظامی «ناتو» ابزاری است در دست کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری که به مدد آن میکوشند از منافع خود در برابر میلیاردها انسانی دفاع کنند که در «جهان گرسنه» بسر میبرند و خواستار برقراری روابط بین‌المللی عادلانه‌تری هستند.

در عوض در کشورهای «جهان سوم»، یعنی کشورهایی که در دوران پیشاسرمایه‌داری بسر میبرند و یا آنکه روابط «شبه‌سرمایه‌داری دولتی» در آنها استقرار یافته است، از یکسو با میلیاردها مردمی روبرویم که در شرایط فقر و گرسنگی بسر میبرند و از سوی دیگر در بیشتر این کشورها دولت‌هایی بر اریکه قدرت نشسته‌اند که فاقد هرگونه ساختار دمکراتیک میباشند. روشن است در کشوری که انسان‌ها از حق آزادی‌های فردی و اجتماعی برخوردار نباشند، «مسئله ملی» نه تنها حل نمیشود، بلکه میتواند به ابزار حفظ قدرت نیز بدل گردد. بهمین دلیل نیز در بسیاری از کشورهای «عقب‌مانده» با جنگ‌های قومی و «ملی» روبرویم. در این کشورها، بخاطر عقب‌بودگی مناسبات سرمایه‌داری و فقدان دمکراسی، همه جا به دولت‌هایی برمیخوریم که همچون پاکستان و هند با همسایگان خود دارای اختلافات ارضی هستند و یا آنکه همچون حکومت‌های عراق، کنگو و... با سرکوب اقوام و «ملیت‌های» خودی که خواهان استقلال هستند، درجنگند. خلاصه آنکه میتوان نتیجه گرفت کشورهایی که در آنها مناسبات سرمایه‌داری دارای رشد کمتری میباشد، به همان نسبت نیز مبارزات «ملی» در آنها از ابعاد گسترده‌تری برخوردار است.

همچنین در «مانیفست» نوشته شده است: «قدرت سیاسی کارگران از میان رفتن اختلافات و تضادها را هر چه سریع‌تر میکند. فعالیت متحد کارگران از جمله شرائط اولیه رهائی کارگران است». در این زمینه نیز میتوان به دو نتیجه‌گیری کاملاً متفاوت رسید. نخست آنکه در کشورهای متروپل سرمایه‌داری، مبارزات کارگران سبب پیدایش سندیکاهای سراسری پر توانی شده است که در برابر سرمایه از منافع کارگران پشتیبانی می‌نمایند و در جهت بهبود رفاه عمومی میکوشند و تضمین‌کننده دولت رفاه هستند. بعبارت دیگر، هر چند در کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری «فعالیت متحد کارگران» سبب بهبود سطح زندگی آنان گشته، اما با این حال نه تفاوت‌های طبقاتی از بین رفته‌اند و نه آنکه از درجه آن کاسته شده است. دیگر آنکه سندیکاهای احزاب نیرومند کارگری کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته خواهان رونق بازار کار در کشورهای خود هستند و در نتیجه هرگاه صدور سرمایه به کشورهای پیرامونی موجب محدودیت بازار کار داخلی گردد، با آن مخالفت میورزند. در بسیاری از کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری بنا به خواست سندیکاهای کارگری، قوانین ممنوعیت ورود کارگران خارجی به بازار داخلی این کشورها به تصویب رسیده است تا حتی در عرصه ملی نیروی کار «خودی» نیازمند به رقابت با نیروی کار وارداتی نباشد.

همچنین در «مانیفست» مطرح شده است: «و همان اندازه که استثمار فرد از فرد از بین میرود استثمار ملتی بوسیله ملل دیگر نیز از میان خواهد رفت». اما میدانیم که در کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری استثمار فرد از فرد نه تنها از بین نرفته، بلکه بخاطر رشد تکنولوژی در این کشورها نرخ استثمار نسبت به کشورهای پیرامونی بسیار بالاتر است. همچنین استثمار ملت‌هایی که در کشورهای پیرامونی زندگی میکنند، نه بطور مستقیم، بلکه از طریق ابزارهایی چون «بانک جهانی» و دیگر مؤسساتی که حافظ منافع کشورهای پیشرفته هستند، انجام میگیرند. نتیجه آنکه درجه انکشاف سرمایه‌داری جهانی برای تحقق برابری ملل آماده نیست.

تئوری تاریخ ...

تئوریک است، برمیگزینیم. چون از نظر ما آن تعریف ادعای اساسی 3B است و پرسش اساسی در واقع این است: تا چه اندازه نهادهای غیراقتصادی روبنایی هستند؟ و نه پرسش: چه اندازه از روبنا از طریق اقتصاد توضیح دادنی است؟ خطای عمده‌ای در تعریف اول وجود ندارد، ولی دومی بیشتر مناسب به نظر می‌رسد. بطور مثال، فرض کنید که شخصی دیدگاهی شدیداً ضدمارکسی دارد و بر این عقیده است که نهادهای غیراقتصادی به هیچوجه بازتاب ماهیت اقتصادی نیستند. تعریف نخستین او را ناگزیر می‌سازد که بگوید، روبنا بطور عمده از زیربنای اقتصادی مستقل است، که بیانی است عجیب، چون، پس منظور از روبنا نامیدن آن، چه می‌تواند باشد؟ دربار تعریف دوم، حریف می‌تواند بیش از پیش در تطابق با دیدگاهش، منکر شود که نهادهای غیراقتصادی ذاتاً روبنایی هستند. تعریف دوم دلاورانه است: به منتقدان ماتریالیزم تاریخی امکان میدهد مخالفت‌شان را روشن تر فرموله کنند.

۲) مسئله قانونیت

در این بخش، جرأت بخرج داده راه حلی را مطرح می‌کنیم برای مشکلی که از ماتریالیزم تاریخی برمیخیزد، «مشکل قانونیت» legality.

صورت مسئله: اگر ساختار اقتصادی تشکیل می‌شود از مناسبات مالکیت property (یا حق مالکیت ownership)، پس چگونه می‌تواند از روبنای قضائی legal superstructure مستقل باشد، که قرار است آنرا توضیح دهد؟ (۲) چون «مناسبات مالکیت آدمیان به حوزه مناسبات قانونی آنها تعلق دارد: مالکیت پیش از هر چیز دیگر، نهادی است قانونی. ابزار این نظر، که کلید فهمیدن پدیده‌های تاریخی را باید در مناسبات مالکیت آدمیان جستجو کرد به این معنا است که این کلید در نهادهای قانون نهفته است» (۳). با این حال، پلخانف تصدیق می‌کند که: «به هر حال، حق، حق است و اقتصاد، اقتصاد، و این دو مفهوم نباید با یکدیگر مخلوط شوند» (۴).

ولی این دو مفهوم چگونه می‌توانند با یکدیگر مخلوط نشوند هنگامی که ساختار اقتصادی به زبان حقوقی تعریف می‌شود؟ و آیا چنان تعریفی اجباری نیست، وقتی ساختار اقتصادی، ساختار مالکیت است (یا دست کم شامل آن می‌شود)؟

ظاهراً ماتریالیزم تاریخی به هر یک از چهار موضع زیر پایبند است، ولی نمیتوان بیش از (هر) سه تا از آنها را، بدون تناقض، در پیوند با یکدیگر معتبر دانست:

- 4- ساختار اقتصادی تشکیل می‌شود از مناسبات تولیدی.
- 5- ساختار اقتصادی از روبنا جدا است (و توضیح دهنده آن).
- 6- قانون جزئی است از روبنا.
- 7- مناسبات تولیدی با اصطلاحات حقوقی تعریف می‌شوند (یعنی با اصطلاح مالکیت یا - آنطور که در فصل سوم آمد- داشتن حقوق بر نیروهای مولد).

ملاحظات دربار 5: به عبارت درون پراتز برای ایجاد تناقض میان مواضع ذکر شده نیازی نیست. آنرا افزودیم چون مایلیم نشان دهیم که نه فقط مناسبات تولیدی از مناسبات حقوقی جدا است، بلکه همچنین توضیح دومی، از نظر منطقی، توسط اولی، درست است.

برای حفظ سازواری consistency، باید یکی از مواضع را کنار گذاشت. موضع 7 را کنار خواهیم گذاشت، با عرضه شیوه‌ای برای حذف اصطلاح حقوقی، که به هنگام طرح نخستین بار مناسبات تولیدی مورد استفاده قرار گرفت. استفاده از آن اصطلاح‌ها کار را

آسان می‌ساخت، ولی آنها ضروری نمی‌باشند. در جریان حل مسئله قانونیت خاطر نشان خواهیم ساخت که چرا آنها کار را آسان می‌سازند. مسئله، که دو بخش به هم مرتبط دارد، این است که (الف): تفسیری غیرحقوقی از اصطلاح‌های حقوقی مارکس در تعیین ماهیت مناسبات تولیدی، فرموله کنیم، به نحوی که (ب): بتوانیم بطور منسجم مناسبات مالکیت را جدا از مناسبات تولیدی عرضه نماییم، که در عین حال، توسط آن توضیح داده شود.

راه حل ما به این ترتیب خواهد بود. نخست نشان خواهیم داد که حق مالکیت عبارت است از بهره مند شدن از حقوق. سپس، در برابر هر حق مالکیتی فرمولبندی‌ای بدست خواهیم داد که آنرا «قدرت جفت» matching power خواهیم نامید. سپس، به همان ترتیب، توضیحی از مناسبات تولیدی بدست خواهیم داد که جفت خود را در مناسبات مالکیت دارد. سرانجام در بخش‌های (۳) و (۴) نشان خواهیم داد، که چگونه مناسبات تولیدی می‌تواند توضیح دهنده مناسبات مالکیت باشد.

گام نخست در فصل سوم برداشته شد. هر چند مارکس اصطلاح‌های «مالکیت»، «مالک است» و مانند آنها را، برای خصلت‌گذاری مناسبات تولیدی بکار میبرد، ما ترجیح دادیم از آنها صرف نظر کنیم و در عوض از ترکیب‌های متنوعی سخن گفتیم (صفحه ۷۱)، از انواعی از حقوق که مالکان معمولاً از آنها بهره مند می‌باشند. مفهوم مزاحم، در خصلت‌گذاری موقتی ما از ساختار اقتصادی، مفهوم حق است.

حال می‌توانیم هر عبارتی را در شکل «داشتن حق انجام \emptyset » به عبارتی تغییر دهیم که بر قدرتی دلالت داشته باشد، از راه حذف واژه «حق» و جایگزین کردن آن با واژه‌ی قدرت. قدرتی را که عبارت جدید بر آن دلالت دارد، قدرتی می‌خوانیم که جفت حقی است که عبارت اصلی بر آن دلالت داشت. اگر X دارای قدرت p , power است و قدرت p جفت خود را در حق r , right دارد، می‌توانیم بگوئیم قطع نظر از جزئیات (۵)، که محتوای قدرتی که او دارد، همانند محتوای حق است، ولی نمیتوانیم به این نتیجه برسیم که او همچنین دارای حق است. داشتن قدرت‌هایی، متضمن داشتن حقوقی نیست، که جفت آنها است. فقط داشتن قدرتی مشروع، متضمن داشتن حقی است که جفت آن است، و فقط داشتن حقی اثرمند متضمن داشتن قدرت جفت آن است. میتوان گفت، که قدرت \emptyset بر چیزی است که شما علاوه بر حق بر \emptyset دارید، هنگامی که حق شما بر \emptyset اثرمند است، و اینکه حق بر \emptyset چیزی است که شما علاوه بر \emptyset قدرت بر دارید، هنگامی که قدرت شما بر \emptyset مشروع است.

این بدان معنا نیست که شخصی نمیتواند قدرتی را داشته باشد که جفت آن حقی بی‌اثر است. از باب مثال: شخصی دارای حق مسافرت است، ولی جمعی از اوباش نمی‌خواهند که او مسافرت کند. آنها مانع مسافرت او میشوند و بیش از آن قوی هستند که مراجع قانونی، که ضعیف هستند، بتوانند جلوی آنها را بگیرند. ولی آن شخص گروهی را در اختیار دارد که قوی‌ترند و قادرند بر گروه مانع فائق آیند. آن شخص دارای حق سفر کردن است، هر چند حقتش بر سفر کردن نامؤثر است.

«قدرت» را به ترتیب زیر بکار می‌بریم: شخصی قدرت انجام \emptyset را دارد فقط و فقط در صورتی که به انجام \emptyset قادر باشد، در اینجا «قادر» بودن قاعده normative نیست. «قادر» بودن هنگامی قاعده است که «او قادر به انجام \emptyset نیست»، ممکن است حقیقت داشته باشد، هر چند او در حال انجام دادن \emptyset باشد، خصوصیتی منطقی در کاربردهای قانونی و اخلاقی از «قادر بودن» در جانی که «قادر بودن» قاعده نیست، «او در حال انجام دادن \emptyset است»، متضمن این است که «او قادر به انجام \emptyset میباشد» (۶). شرایط استفاده از «قادر بودن» کش آیند elastic باقی میماند،

حال، می‌پردازیم به نشان دادن استفاده از این روش. این روش تنها در صورتی قابل استفاده است که خصوصیت‌های مناسبات تولیدی مطرح شده توسط آن، که اکنون از اصطلاح‌های حقوقی آزاد شده‌اند، تغییری بوجود نیاورند در آنچه مارکس از ادعاهای خود درباره‌ی مناسبات تولیدی با استفاده از زبان حقوقی منظور داشت.

نظر افکنید به مناسبات تولیدی متباین contrasting با یکدیگر، که بر حسب اصطلاح‌های حقوقی، توصیف شده‌اند. جدول یک در فصل سوم، که در آن برده‌ی تبیین ایده آل، متمایز میشود. (در اینجا فقط تیپ‌های ایده آل را بررسی میکنیم، در بخش هفت به واقعیت نزدیک‌تر خواهیم شد.) هیچ یک از آنان مالک وسائل تولید نیست. مارکس میان آنها تفاوت میگذارد با ذکر این نکته، که در حالی که پرولتر مالک نیروی کار خود میباشد، برده مالک آن نیست. برخلاف برده، پرولتر این حق را دارا است که از فروش نیروی کار خود امتناع ورزد.

طرح ما، تعبیر زیر را بر ما مقرر میدارد: پرولتاریا قدرت آنرا دارد که از فروش نیروی کار خود امتناع ورزد، در حالی که برده فاقد آن قدرت است.

اعتراض: دلیل این گفته که برده فاقد این قدرت است این است که اگر او از کار کردن امتناع ورزد احتمال آن هست که کشته شود، و به یقین خواهد مرد. ولی، سرنوشت همانندی نیز در انتظار پرولتر است، هر آینه از فروش نیروی کار خود امتناع ورزد، زیرا وسائل معاش خود را از دست خواهد داد. بنابراین، پرولتر نیز قادر به امتناع از فروش نیروی کار خود نیست. بدینسان، توصیف مناسبات تولیدی بردگان و پرولتاریا، دیگر متباین با یکدیگر نیستند، هر آینه مطابق طرح ما، از اصطلاح‌های حقوقی زدوده شوند.

پاسخ: این درست است که برده‌ای که از کار کردن امتناع میورزد محکوم به مرگ است و پرولتر در این حالت محکوم به مرگ نیست، ولی ما به این تفاوت استناد نخواهیم جست. میپذیریم که پرولتری که از فروش نیروی کارش امتناع میورزد، میمیرد. ولی خاطرنشان میسازیم که او میتواند از فروش نیروی کارش، بدون ترس از مرگ، به سرمایه‌دار معینی امتناع ورزد که شامل کارفرمای فعلی‌اش نیز میشود. برده نمیتواند از صرف نیروی کارش برای آریاب معینش امتناع ورزد و زنده بماند.

پرولتر مجبور نیست که نیروی کارش را به سرمایه‌دار معینی بفروشد، بلکه باید آن را به این یا آن سرمایه‌دار، یا به سرمایه‌دار دیگری بفروشد. اگر بخواهد زنده بماند، باید خود را در بازار کار به طبقه سرمایه‌دار عرضه کند و مجبور است در استخدام آن طبقه باشد. این موضوع بخوبی در انطباق است با گفته‌ی مارکس مبنی بر این که پرولتر در تملک سرمایه‌دار معینی نیست، بلکه در تملک مجموعه‌ی طبقه سرمایه‌دار قرار دارد (۱۲). بیان غیرحقوقی جفت این موضع مارکس، درست است.

چگونگی روش به کار گرفتن آن طرح در یک مورد با اهمیت چنین است. نشان دادن ماندگاری طرح ناممکن است، مگر مورد به مورد، ولی ما بر این نظریه که نتایج مناسب را بطور نسبتاً کلی به دست خواهد داد.

اکنون به دو ایراد برخورد میکنیم.

۱- منتقدی که با افکار انگلس آشنا است، ممکن است ابراز نارضایتی کند که ما مفهوم حقوقی مناسبات تولیدی را با «تئوری زور» که انگلس، احتمالاً با تأکید مارکس، در «آنتی دورینگ» (۱۳) آنرا رد میکند، جایگزین ساخته‌ایم. این نارضایتی انحرافی است. چون تعریف ما از مناسبات تولیدی، تصریح نمیکند که قدرت‌هایی را که شامل میگردد، چگونه بدست آمده‌اند و چگونه تداوم میابند. پاسخ به این سؤال شامل زور، ولی همچنین شامل ایدئولوژی و قانون نیز میشود. طرح میگوید که مناسبات تولیدی چه

حتا پس از آن که رویدادهای قاعده‌مند مستثنا شوند و این موضوع الزاماتی را در طرح ما پدید می‌آورد که در بخش ۶ بررسی خواهد شد، در جایی که درجات قدرت مورد بحث قرار خواهد گرفت. ولی کش‌آیندی در مفهوم، به معنای ناروشنی نیست. مفهوم هر حق مؤثری روشن است، هر چند کش‌آیند باشد. مفهوم ما از قدرت به همان درجه کش‌آیند است و در نتیجه همین‌طور است مفاهیم ما از مناسبات تولیدی و ساختار اقتصادی، زیرا آخری بر حسب دومی و دومی بر حسب اولی تعریف میشود.

اکنون فهرستی از برخی قدرت‌ها را می‌آوریم، که مناسب‌اند برای توصیف ساختارهای اقتصادی همراه با حقوق جفت آنها؛

- ۱- حق استفاده از وسائل تولید (یا نیروی کار)
- ۲- حق امتناع از استفاده از وسائل تولید (یا نیروی کار)
- ۳- ممانعت دیگران در استفاده از وسائل تولید
- ۴- حق انتقال وسائل تولید (یا نیروی کار)

جفت ۴، مشکلی ایجاد میکند: توصیف قدرت ذکر شده حاوی اصطلاح حقوقی «انتقال» است. عبارت سمت چپ، دلالت دارد بیشتر بر قدرتی تا بر حقی (۷)، ولی قدرتی است که ضرورتاً بر حسب اصطلاح حقوقی توصیف میشود. از آنجا که هدف ما زدودن قانونیت از مناسبات تولیدی است، نمیتوانیم به مشخص ساختن قدرت‌ها به شیوه‌ای حقوقی رضایت دهیم. چاره آن است که جایگاه حقوق نهفته در مفهوم انتقال را معین سازیم و برگردان translation را به نحو زیر ادامه دهیم:

انتقال دادن عبارت است از این که ترتیبی to arrange داده شود تا فرد دیگری حقوقی را داشته باشد که اکنون من بر شش‌ای دارم (۸)، بنابراین، داشتن حق انتقال عبارت است از داشتن حق ترتیب دادن...، قدرت جفت حق داشتن ترتیب دادن...، داشتن این قدرت است که ترتیبی داده شود تا فرد دیگری قدرتی را که اکنون من بر شش‌ای دارم، او داشته باشد.

حال، قدرت انتقال، همانند نیست با قدرت ترتیب دادن برای دیگری تا بر شش‌ای قدرتی داشته باشد که اکنون من بر آن دارم (۹) هر چند اولی جفت حق انتقال است، دومی داشتن حق ترتیب دادن...، میباشد، و آنها هر دو یکی و همان حق هستند. این امر صرفاً نتیجه‌ای است از خصوصیت نحوی syntactical تعریف «قدرت جفت» (صفحه ۲۴۷)، که حقی واحد ممکن است بیش از یک قدرت جفت داشته باشد. در تعریف «قدرت جفت» احتجاج‌های زیر باطل‌اند:

قدرت p جفت حق r است

قدرت q، جفت حق s است

حق r = حق s

بنابراین، قدرت p = قدرت q (۱۰)

قدرت‌هایی که توصیف آنها بر حسب اصطلاح‌های حقوقی است، قدرت‌هایی میباشند کاملاً شایسته و در واقع بسیار جالب (۱۱)، ولی، قدرتی بدان گونه هرگز نمیتواند همانند قدرتی باشد که توصیف آن عاری از اصطلاح‌های حقوقی است. ولی قدرت‌های از نوع اول برای سازه‌های ساختار اقتصادی پذیرفتنی نیستند، و از اینرو، هنگامی که از قدرت‌ها سخن میگوئیم، منظورمان آن قدرت‌هایی است که تعریف‌شان خالی از اصطلاح‌های حقوقی است.

اکنون روشی را در دست داریم تا مناسبات تولیدی را از اصطلاحات حقوقی بزدا کنیم. میتوانیم مناسبات تولیدانی بسازیم آزاد از اصطلاح‌های حقوقی rechtsfrei که جفت مناسبات مالکیت باشند، درست به همان روشی که قدرت‌های جفت حق‌ها را ساختیم.

انگاشته شود: «اقتصاددانان بورژوا تصویری دارند مبهم مبنی بر این که بهتر است تولید را تحت نظر پلیس مدرن انجام داد تا مثلاً تحت قانون چماق club-law. آنان فراموش میکنند که قانون چماق نیز قانون است و این که حق قوی تر، در اشکال دیگر به هستی خود ادامه میدهد، حتا تحت «دولت قانونی آنها» (۱۶).

اگر قانون چماق نیز قانون است، به نظر میرسد که در توصیف ما از نتیجه فتوحات، اشتباهی وجود دارد. این نمود، فریب آمیز است.

مارکس میگوید، در جامعه سرمایه داری «حق قوی تر در اشکال دیگر به حیات خود ادامه میدهد». منظور او به طور ساده این است که حتا در عصر تمدن مورد نظر وی، در زیر مناسبات مالکیت، که بر حسب حقوق قانونی توصیف پذیر است، آنچه ما قدرت نامیدیم وجود دارد، که مارکس، شاید نامناسب، «حق قوی تر» مینامد. عبارت آخری، آن محتوای واقعی است که در صورت form حقوق بورژوازی ریخته شده است، و از اینرو «قانون چماق» در مضمون از قانون بورژوازی متفاوت نیست. بطور مسلم مارکس وضع حقوق تکامل یافته به سطحی عالی را، با وضع حقوقی تکامل نیافته مرتبط میسازد، ولی درهم آمیختن او به زمان گذشته باز میگردد. جامعه «حقوق چماقی» که در آن قدرت ها آشکارا قابل رؤیت میباشند، بر جامعه ای پرتو می افکنند که در آن قدرت ها در پس پرده حقوق پنهانند: نه بر عکس، نکته مورد نظر مارکس بیش از آن که نقیض آنالیز ما باشد، ما مدعی هستیم، توسط آن توضیح داده میشود.

ادامه دارد

برگردان به فارسی از محمود راسخ

پانویس ها:

- ۱- جالب توجه است که در توصیف روبنا برای نخستین بار در «بیشگنگار ۱۸۵۹»، [مقوله های] «قضائی و سیاسی» بکار گرفته شده است. نگاه کنید به Critique of Political Economy، صفحه ۲۰.
- ۲- برای اشاره تازه به این مسئله نگاه کنید به Anarchy, State and Utopia، اثر Nozick، صفحه ۲۷۳ و برای برخوردی مفصل تر نگاه کنید به German Marxism اثر Plamenatz، فصل دوم، بخش اول، که در نوشته من در Some Criticism I، بخش ۵ به انتقاد کشیده شده است.
- ۳- اثر پلخانف، صفحه ۳۵.
- ۴- the Monist View، اثر پلخانف، صفحه ۱۷۳.
- ۵- این موضوع تقریبی است، زیرا، (الف)، میتواند بیش از یک قدرت وجود داشته باشد که جفت آن تنها یک حق باشد (نگاه کنید به صفحه ۲۲۱) و (ب)، برخلاف حقوق، قدرت ها از نظر شدت متفاوت اند (نگاه کنید به بخش ۱۶).
- ۶- مواردی را که انجام دادن اتفاق است، نادیده می انگاریم، نه بدان دلیل که متضمن بودن در اینجا نفی میشود، بلکه به این دلیل که انجام اتفاقی اتفاق شاهی نیست بر داشتن قدرت در انجام اتفاق در معنای مناسب.
- ۷- شخصی ممکن است حق انتقال را داشته باشد بدون قدرت انتقال کردن. برای مثال: اگر کسی او را در صورت فروش دارائی اش تهدید به مرگ کند. هنگامی که گروه های نژادپرست مرد سفیدپوستی را مجبور میکنند که خانه اش را به شخصی غیرسفیدپوست تفروشند، حق انتقال ملک، با تمامی قدرت های جفت آن همراه نیست.
- ۸- برای آسان کردن خواندن، عبارت «ترتیبی داده شود تا فرد دیگری حقوقی را داشته باشد که من اکنون بر شئی ای دارم» در سه جمله ی بعدی بدینگونه «ترتیبی... دارم» کوتاه خواهد شد.
- ۹- در جایی که انتقال دارائی از نظر قانونی ممنوع است، فرد میتواند قدرت دومی را داشته باشد بدون داشتن قدرت اولی. (تذکر: قدرت انتقال با قدرت ترتیب دادن برای شخص دیگری تا حقوقی را که اکنون من بر شئی ای دارم، او داشته باشد، برابر است.
- ۱۰- از مقدمه این نتیجه حاصل میشود که قدرت p جفت حق s است و قدرت p جفت حق t. قدرت ها جفت حق ها میباشند و نه جفت شرح حق ها، هر چند آنها به اعتبار شرح حق ها جفت حق ها میباشند.
- ۱۱- چنان قدرت هائی جفت آن حقوق هائی هستند که Hohfeld آنها را قدرت مینامد (که بهره مندشدن هائی هستند قانونی و از اینرو قدرت در معنای ما نییابند)، چه، من قدرتی هفدی دارم، زمانی که اگر مایل باشم (بطور قانونی)، اقدام به تغییر نحوه چگونگی بهره مند شدن های قانونی بنمایم.
- ۱۲- نگاه کنید به Wage-Labour and Capital، صفحه ۸۲. Results، صفحه ۴۶۴، «کاپیتال»، جلد اول، صفحات ۱۶۸، ۵۷۴، ۱۴-۱۳، Results، صفحه ۱۰۳۲، Theories of Surplus Value، جلد اول، صفحات ۲۲۹، ۲۴۹، (اصول کمونیسم)، اثر انگلس، سؤال ۷.
- ۱۳- قسمت دوم، فصل دوم تا چهارم. مقایسه کنید با «ایدئولوژی آلمانی»، صفحه ۳۵۷.
- ۱۴- «کاپیتال»، جلد سوم، صفحه ۶۶۰. مقایسه کنید همانجا با صفحه ۷۷۰.
- ۱۵- همانجا، صفحه ۷۷۷، مقایسه کنید با «کاپیتال»، جلد اول، صفحه ۲۳۷.
- ۱۶- Grundrisse، صفحه ۸۸.

هستند و نه این که چه چیزی موجب بقا آنها میباشد. این تمایز در بخش چهار توضیح داده خواهد شد، ولی مقایسه زیر گوهر پاسخ ما به آن ایراد را میرساند.

کسی که قطعه زمینی را بطور غیرقانونی غصب کرده، سلطه خود را ممکن است توسط ملازمان خویش تأمین نماید، که به نام او از زور بصورت غیرقانونی استفاده میکنند و یا، تبلیغ این افسانه که هر کسی که مخل تصرف آن زمین توسط او گردد، بداتوسیله خود را به آتش ابدی دوزخ گرفتار ساخته است. این آدم غاصب، چیزی دارد مشترک با مالک قانونی زمینی همانند، که تصاحب اش بر آن زمین توسط مراجع قانونی حفاظت میشود. هر دو دارای قدرت استفاده از زمین میباشند. این که یکی متوسل میشود به زور (یا افسانه) و آن دیگری به قانون اتکا میکند تا موقعیت او را در آن رابطه تولیدی حفظ نماید، در هیچ یک از دو مورد جزئی از محتوای آن رابطه نیست. این مقایسه نشان میدهد، که ما بر آن نیستیم تا از نوعی از «تئوری زور» حمایت کنیم.

۲- حتا اگر طرح ما در محتوا معقول بنماید، ممکن است از نظر توضیح اندیشه مارکس درباره مناسبات تولیدی، گمراه کننده باشد، چون هنوز این پرسش باقی میماند، که چرا مارکس، مناسبات تولیدی را به زبان حقوقی توصیف میکند؟ پاسخ این است که شق کشش دار دیگری وجود نداشت. زبان معمولی، فاقد دستگاه تکامل یافته برای توصیف مناسبات تولیدی به شیوه ای غیرحقوقی rechtsfrei میباشد. زبان معمولی، سیستم غنی مفهومی برای توصیف مناسبات مالکیت دارد که بطور دقیق چنین نامیده میشود. با توجه به فقر واژه قدرت، و شباهت های ساختاری میان قدرت ها و حق ها، آسان تر است که برای توضیح قدرت ها، از اصطلاح هائی استفاده کنیم، که دلالت دارند بر حق ها با معنائی خاص. این کار بطور مسلم از بنا کردن چیزی شبیه به طرح نسبتاً پیچیده ما آسان تر است، هر چند از نظر مفهومی چندان دقیق نیست.

مارکس مرتباً اصطلاح های حقوقی را در معناهای غیرحقوقی بکار میبرد. نمونه های آشکار آن: او اشاره میکند به وسائل تولیدی که «در واقع یا از نظر حقوقی، مال خود زارع بودند» (۱۴) و به ابزار تولید که «به مالکیت تولیدکننده مستقیم درمی آید... ابتدا در عمل و سپس همچنین از نظر حقوقی» (۱۵). از آنجا که «مالکیت» اصطلاحی است حقوقی، میتوان این طور استدلال کرد، که دارائی ای نمیتواند وجود داشته باشد، که در عمل مال زارع باشد و از نظر قانونی مال او نباشد. چنین استدلالی کاملاً به شیوه مدرسه ای scholastic است. «مالکیت غیرقانونی» شاید تناقض در مفهوم contradicti in adjecto باشد، ولی ذره ای ابهام مفهومی در کاربرد مارکس از چنان عباراتی وجود ندارد. نحوه بیان او، کوتاه گویی است و طرح ما نشان میدهد، که آنچه منظور او است میتواند به شیوه ای دیگر، به بهای تا حدی درازگویی، به دور از هر اعتراضی بیان شود. (البته، ما نمیخواهیم به کسی توصیه کنیم طرح ما را بپذیرد یا از استفاده از اصطلاح های حقوقی در معانی غیرحقوقی خودداری ورزد. نکته این است که میتوان از آنها صرفنظر کرد، نه آن که باید چنین کرد).

برخی اوقات مناسبات تولیدی ای ایجاد میگردد بدون مجوز قانونی، که بعداً آنرا بدست می آورد. لشکر مهاجمی ممکن است بر دهقانان شکست خورده ای مناسبات تولیدی تازه ای را تحمیل کند، از راه وادار ساختن آنها به تن دادن به تصمیم هائی که هیچ پشتوانه ای از مراجع قانونگذاری یا قانونی دیگری ندارد. وقتی مناسبات تولیدی برای مدت زمان معینی پایدار بماند، احتمالاً تأیید مراجع قانونی را بدست می آورد. این دو مرحله پس از پیروزی، تمایز میان مناسبات تولیدی و مناسبات مالکیت را نشان میدهد که معمولاً - ولی نه الزاماً - همراه با آن میباشد. ولی قطعه ای در «گروندریسه» هست که میتوان رد تمایز ما،

عوامل تاریخی پیدایش...

از آنجا که روند تولید صنعتی بر اساس نیازهای درونی جامعه سنتی ایران به ضرورتی اجتماعی بدل نگشت، در نتیجه نیز اندیشه علمی نتوانست در بطن مناسبات سنتی پیدایش یابد، هر چند که پس از فتح ایران بدست اعراب، علم و فلسفه در ایران بیش از هر دوران دیگری از رشد برخوردار گشت. ارنست بلوخ (۱۳) فیلسوف و اندیشمند برجسته آلمانی در رساله‌ای که درباره تمدن اسلام نوشته، یادآور شده است که پس از پیروزی اسلام در شرق، علوم طبیعی و تجربی نتوانستند در جهان اسلام از رشدی خارق‌العاده برخوردار گردند. او بر این باور است که دانشمندان مشرق زمین در این دوران کوشیدند با بهره‌گیری از دستاوردهای علمی ثابت کنند آنچه در قرآن به مثابه آئین و شریعت مطرح شده است، نه تنها با علوم تجربی و نظری در تضاد قرار ندارد، بلکه حقایق آنها را میتوان بر اساس دستاوردهای علمی اثبات کرد. بلوخ بر این نظر است تا زمانی که چنین اندیشه‌ای در میان دانشمندان کشورهای اسلامی غالب بود، علوم تجربی و فلسفی در این کشورها در حال رشد و توسعه بود. بهمین دلیل نیز او ابوعلی سینا (۱۴) را اندیشمندی میدانند که هم در زمینه علوم تجربی و هم در فلسفه و منطق و الهیات سرآمد عصر خود بوده و کوشیده است مابین الهیات و علوم تجربی رابطه‌ای منطقی بوجود آورد. البته ابوعلی سینا و دیگر دانشمندان اسلامی در تلاش خود در این زمینه موفق نبودند و بهمین دلیل نیز بتدریج برخی از اندیشمندان جهان اسلام باین نتیجه رسیدند که علوم انسانی نمیتوانند آن چهارچوبی باشند که بتوان به مدد آن به منطقی که خدا در قرآن ارائه داده است، پی بُرد. بعبارت دیگر آنها دریافتند که مابین علوم طبیعی و نظری و الهیات اسلامی نمیتوان به هم‌نهادی منطقی دست یافت.

البته در تمامی این دوران برخی از اندیشمندان الهی همچون امام محمد غزالی (۱۵) بر این نظر بودند که چون دانش انسان محدود است، در نتیجه بشریت هیچگاه نمیتواند به دانش الهی که معرفتی کمال یافته و بی‌انتهاست، پی بُرد، زیرا ظرفیت دانش انسانی گنجایش معرفت الهی را ندارد و بهمین دلیل نیز غزالی فلسفه را عامل گمراهی مردم دانست، زیرا بنا بر پندار او فلاسفه این تصور دروغین را در میان مؤمنین بوجود می‌آورند که میتوان به کمک فلسفه به اسرار خلقت پی بُرد (۱۶). صرف‌نظر از این مباحث، بلوخ این نظریه را مطرح می‌سازد از دورانی که اندیشه کسانی چون غزالی به باور غالب اجتماعی در جهان اسلام بدل گشت، اندیشمندان جهان اسلام بیشتر به الهیات و اشراق و عرفان گرایش یافتند و به علوم تجربی و نظری پشت کردند و بهمین دلیل درست در زمانی که اروپا در صدد برآمد خود را از تنگناهای اندیشه مدرسه‌ای یا اسکولاستیکی Scolastique رها سازد، این ساختار اندیشه بر شرق استیلا یافت و بهمین دلیل هنگامی که در اروپا مناسبات تولیدی سرمایه‌داری همراه با روند روشنگری آغاز به رشد کرد، شرق تحت تأثیر تفکر مدرسه‌ای به رخنه تاریخی دچار شد که هنوز نیز نتوانسته است خود را از چنگال آن رها سازد (۱۷).

البته همانطور که گفته شد، تفکر دینی شیوه تفکری است که در طول تاریخ در تمامی جوامعی حاکم بوده است که شیوه اصلی تولید اجتماعی آنها را تولید کشاورزی تشکیل میدهد. بعبارت دیگر زندگی روستایی تفکر دینی را بوجود می‌آورد و حال آنکه تفکر متافیزیکی، دیالکتیکی و یا علمی خود محصول مراحل مختلفی از روند تکامل شیوه تولید سرمایه‌داری را تشکیل میدهد. نگاهی به تاریخ جهان نشان میدهد در تمامی کشورهای که در بطن آن مناسبات سرمایه‌داری روند رشد خود را آغاز کرد، در ابتدا جنبش بورژوازی تحت تأثیر شیوه تفکر دینی قرار داشت و میکوشید با بهره‌گیری از آن از منافع خویش در برابر حکومت‌های فئودال دفاع

کند. اما هر قدر مناسبات تولید سرمایه‌داری از انکشاف بیشتری برخوردار شد، بهمان نسبت نیز علوم بیشتر پیشرفت کردند و بتدریج زمینه برای رشد و نمو تفکر علمی فراهم شد و بورژوازی توانست با بهره‌گیری از شیوه‌های تفکر عقلانی خواست‌های خود را در برابر اشراف فئودال و قشر بالای روحانیت بهتر از گذشته مطرح سازد و از آن دفاع کند.

از سوی دیگر آنچه که سبب شد تا شرق و از آن جمله ایران نتواند خود را از تنگناهای تفکر دینی رها سازد، این حقیقت است که مناسبات تولیدی حاکم بر ایران نتوانست در بطن خود روابط سرمایه‌داری را پرورش دهد و بهمین دلیل نیز تولید اجتماعی که بر اساس تولید کشاورزی سازماندهی شده بود، ضرورت گرایش بسوی علوم تجربی و نظری را هموار ساخت و در نتیجه علم و دانش و فلسفه همچون خود مناسبات تولید آسیانی دچار رخنه فزونی گشت و آنچه که در زمینه علوم قدیمه و الهی در حافظه جامعه وجود داشت، در طول سده‌های تاریخ تکرار گردید.

اما ما ایرانیان توانستیم برای نخستین بار از طریق ارتباط با اروپائینی که امکان یافته بودند با در اختیار داشتن کشتی‌های مدرن مدرن اقیانوس‌پیما از اقیانوس هند گذشته و خود را به خلیج فارس رسانند، با برخی از داده‌های جامعه سرمایه‌داری آشنا گردیم و دریابیم که از روند پیشرفت تمدن بسیار عقب مانده‌ایم. در نتیجه همین روند جامعه ما از طریق اقتباس از غرب با تفکر علمی آشنا شد، بی آنکه مناسبات تولیدی حاکم، پیدایش چنین شیوه تفکری را در بطن جامعه ایران به ضرورتی اجتماعی بدل کرده باشد.

لیکن در این دوران در ایران دولتی وجود داشت که در همه ادوار تاریخ میهن ما دارای گوهی استبدادی و بهمین دلیل ضد علمی بود. پس روند «سکولاریسم» که خود پیش‌درآمد فکری-نظری تحقق مناسبات سرمایه‌داری بود، باید در ایران در محدوده‌ای سیاسی تحقق مییافت که با معرفت علمی در تعارض قرار داشت. همین امر سبب شد تا در ایران این روند هیچگاه امکان پیدایش مستقل نیابد. در دوران قاجار استبداد رأی «شاهانه» با شیوه تفکر علمی و معرفت عقلانی در ستیز قرار داشت و بهمین دلیل شیوه تفکر علمی-تحقیقی تنها تا آن اندازه میتوانست در بطن جامعه امکان رشد یابد که پایه استبداد سیاسی را تهدید نکند و دیدیم که کسی چون امیرکبیر (۱۸) که برای دستیابی ایرانیان به شیوه و تفکر علمی مدرسه دارالفنون (۱۹) را بوجود آورد، خود قربانی آن استبداد گشت. دیگر آنکه در دوران پهلوی کوشش شد چنین وانمود شود که رشد و عظمت ایران در دوران پیش از اسلام بخاطر وجود سیستم «شاهنشاهی» بوده است و بهمین دلیل سیستم «شاهنشاهی» با جامعه مدنی که چیزی نیست مگر روند تراکم یافته «سکولاریسم» در تضاد قرار ندارد. اما دیدیم که استبداد پهلوی کوشید تفکر علمی را تنها به روند تولید محدود سازد و آنرا به حوزه «جامعه مدنی» راه ندهد. رژیم پهلوی از هرگونه بحثی در رابطه با عقلانی و منطقی بودن سیستم «شاهنشاهی» جلوگیری کرد و بهمین دلیل میتوان گفت که انقلاب ضد پهلوی نتیجه تضادی بود که مابین شیوه تولید مدرن و نهاد استبدادی حکومت بوجود آمده بود. تا کنون در تاریخ دیده نشده است نهادهایی که همدیگر را نفی میکنند و ادامه حیات یکی منوط به نابودی و فروپاشی دیگری است، بتوانند برای مدتی طولانی در کنار یکدیگر دوام آورده و با یکدیگر همزیستی مسالمت‌آمیز داشته باشند. بنابراین دیر یا زود باید این تضاد به نفع یکی از متضادها حل میگشت و از آنجا که شیوه تولید شیرازه زندگی مردم را دگرگون می‌سازد و در این رابطه بازگشت به عقب دیگر ممکن نیست، لاجرم استبداد سیاسی که با تفکر علمی جامعه مدنی همسویی ندارد، باید از میان برداشته میشد.

اما دیدیم در ایران بجای آنکه حکومت بدست نیروهای بیافتد که با علم ضدیت ندارند و خواهان بوجود آوردن دولتی مدنی هستند

آنها با توجه به ضرورت‌های زمان می‌پذیرند که «قانون اساسی» جمهوری اسلامی به «همه‌پرسی» نهاده شود و مشروعیت نظام اسلامی را به رأی مردم وابسته می‌سازند. خلاصه آنکه سنت‌گرایان دینی خود بخاطر تسلط بر نهادهای دولت مودن، خود به نوآوری و بدعت‌گذاری در اصول دین روی می‌آورند، یعنی همان روندی که در اروپا رخ داد، در ایران نیز تحقق می‌یابد. روحانیت شیعه در ایران، همچون روحانیت پروتستان در اروپا نخستین نیروی است که در جهت نوسازی دین گام برمی‌دارد که بدون آن زمینه‌های حقوقی لازم برای پیدایش روند «سکولاریسم» و تحقق جامعه مدنی نمیتواند بوجود آید (۲۰).

هر چند چنین به نظر می‌رسد که با پیروزی حکومت دینی روند «سکولاریسم» در ایران با بُن بست مواجه شده است. اما در عین حال حکومت اسلامی که از یکسو استبداد سیاسی-مذهبی سنتی را نمایندگی میکند، از سوی دیگر با عملکردها، ناهنجاری‌ها و ناکامی‌های خود به رُشد و گسترش روند «سکولاریسم» بیش از هر زمان دیگری یاری رسانیده است. اینک غالب شهروندان ایران پی برده‌اند که برای دستیابی بیک زندگی «دنیوی» باید به جدائی دین از سیاست تحقق بخشید، زیرا «وقتی سیاست غیرمقدس میشود و دین مقدس میماند، آن دو از هم جدا میشوند» (۲۱). بر پایه همین روند از انکشاف فکری است که می‌بینیم بخشی بزرگ از بهترین اندیشمندان دینی ایران خود امروز به ضرورت جدائی سیاست از دین پی برده و مبلغ این اندیشه شده‌اند. حتی بخشی از لایه‌های همین حکومت نیز وجود پدیده «ولایت فقیه» را برای دوام جامعه لازم ندانسته و خواهان حذف آن از قانون اساسی است. بعبارت دیگر میتوان مدعی شد که روند «سکولاریسم» تا پیش از انقلاب بر اساس الگوهای وارداتی در جامعه پیاده میشد و چون از ضرورت‌های زندگی بلاواسطه مردم سرچشمه نیگرفت، بهمین دلیل نیز در زندگی و رفتار و کردار اجتماعی آنها تأثیری پیگیر نداشت و حال آنکه تازه پس از پیروزی انقلاب اسلامی است که روند «سکولاریسم» بیش از هر دوران دیگری در جامعه به موضوع اصلی زندگی روزمره توده‌ها گره خورده و چون جامعه باید دیر یا زود به مسائل زندگی روزمره خود پاسخگو شود، بنابراین بحث در رابطه با جنبه‌های گوناگون «سکولاریسم» به ضرورتی اجتماعی بدل گشته است. روشن است که این روند سرانجام به جدائی سیاست از دین و غلبه تفکر علمی-عقلاتی بر تفکر دینی منجر خواهد شد.

پانویس‌ها:

- ۱۲- تاریخ ادبیات ایران، تألیف ذبیح‌الله صفا، جلد اول، چاپ سوم، چاپخانه رامین، تهران، صفحه ۳۵۹.
- ۱۳- ارنتست بلوخ Ernst Bloch در سال ۱۸۸۵ میلادی در شهر لودویگسهافن Ludwigs-hafen زائیده گشت و در سال ۱۹۷۷ در شهر Tübingen توینگن درگذشت. بینش فلسفی او بر پایه اندیشه‌های هگل و مارکس استوار است و اثر برجسته او به نام «پرنسیپ امید» که طی سال‌های ۱۹۵۲ تا ۱۹۵۷ آنرا تدوین کرد، بر اساس این باور قوام یافته است که لحظه اساسی در پیدایش خلقت و طبیعت و آنچه که موجب هر گونه تکامل و انکشافی میشود، بر پایه امید، اتوبی، رویا، امکان و غیره استوار است. بعبارت دیگر اگر این عوامل از انسان سلب شوند، ادامه زندگی دیگر امکان‌پذیر نیست و امید موتور اصلی حرکت و انکشاف و تغییر در جامعه و طبیعت است.
- ۱۴- نام اصلی ابوعلی سینا حسین بن عبدالله بن حسن بن علی بن سینا میباشد که بر شیخ‌الرئیس معروف است. ابن سینا در سال ۳۷۳ هجری در خرمشهر زاده شد و در سال ۴۲۸ هجری در همدان درگذشت. او در منطق و هندسه و نجوم و فلسفه و پزشکی و موسیقی و فقه اسلامی دارای تألیفات بسیار است. آثار مهم ابن سینا عبارتند از «الشفاء»، «القانون فی الطب»، «اشارات»، «النجات» که به زبان عربی نوشته شده‌اند و کتاب «دانشنامه علّاتی» که به فارسی نگاشته است. او یکی از چهره‌های بزرگ علمی ایران و جهان اسلام است. آثار پزشکی او قرن‌ها در دانشگاه‌های اروپا تدریس شدند.
- ۱۵- امام محمد غزالی در سال ۴۵۰ هجری در طبران طوس زاده شد و در سال ۵۰۵ هجری در همان محل درگذشت. او در فقه و حکمت و علم کلام سرآمد عصر خود بود و بهمین دلیل به ریاست مدرسه نظامیه بغداد که بزرگترین مؤسسه علمی جهان اسلام بود، رسید. او سرانجام از علم کناره گرفت و از تدریس دست برداشت و خانقاهی ساخت و در آنجا به عبادت پرداخت. او بیشتر آثار خود را به زبان عربی تدوین کرد که مشهورترین آن عبارتند از «احیاء علوم الدین»، «تهافت الفلاسفه»، «جواهرالقرآن» و «علم‌الاصول». به زبان

که بر اساس تفکر علمی عمل کند، قدرت سیاسی بدست نیروهای دینگرا افتاد که خود با هرگونه تفکر علمی با صراحت دشمنی می‌ورزیدند. باین ترتیب چنین به نظر می‌رسد که مابین هدف انقلاب ۱۳۵۷ که مبتنی بر از میان برداشتن تضاد میان حکومت استبدادی و مدیریت و تولید صنعتی متکی بر شیوه تفکر علمی بود و حکومت استبداد دینی که پس از پیروزی انقلاب بر ایران استقرار یافت و در آغاز پیدایش خویش با هر گونه نمودهای تفکر علمی خصومت ورزید و حتی از فعالیت دانشگاه‌ها جلوگیری و مؤسسات علمی را تعطیل نمود، تضادی بارز وجود دارد. اصولاً چگونه انقلابی با آنچنان اهداف توانست زمینه‌ساز پیدایش چنین حکومتی گردد؟

اگر بخواهیم برای آنچه که در ایران رخ داده است، توضیحی معقول بیابیم، در آن صورت باید از همانجای تاریخ بیابیم که در غرب زمینه برای پیدایش روند «سکولاریسم» فراهم گردید، یعنی باید به دورانی از تاریخ بازگردیم که خرده‌بوروازی اروپا با اتکا به باورهای مذهبی خویش کوشید به حکومت خودکامه فتوادی که مانعی بر سر راه رُشد او بود، خاتمه دهد.

در ایران، سلطنت پهلوی در رابطه با نیازهای بازار جهانی و به ویژه ضرورت‌های سرمایه‌داری انگلستان بوجود آمد و کوشید ایران را در تناسب با آن ضرورت‌ها «مدرنیزه» کند و در این رابطه در ایران شهرنشینی رُشد کرد و با تأسیس کارخانجات صنعتی و تقسیم اراضی، زندگی سنتی توده‌های شهری و روستائی دچار تحولی اساسی گردید. از یکسو هجوم مردم روستائی به شهرها شتاب یافت و از سوی دیگر مابین مدیریت علمی تولید و حکومت استبدادی رابطه‌ای غیرعقلاتی بوجود آمد. حکومت که خود وابسته به سرمایه‌داری جهانی بود، بجای آنکه شتاب صنعتی کردن جامعه را بر اساس ظرفیت‌های درونی جامعه ایرانی تنظیم کند، باید برای بازگرداندن درآمد نفت به کشورهای متروپل سرمایه‌داری سیاستی را تعقیب میکرد که بر اساس آن، نهادهائی در ایران بوجود آمدند که برای بکار انداختن آن نه کارگر و نیروهای متخصص و نه مدیریت ایرانی وجود داشت و در نتیجه باید کارگر و مهندس و مدیریت فنی و اقتصادی را از خارج می‌آوردند. بهمین دلیل ایران صاحب ارتشی میشود که بدون چهل هزار مستشار نظامی امریکائی نمیتوانست از ایران زیر سلطه پهلوی دفاع کند و کارخانجاتی در ایران نصب میشوند که خانواده پهلوی و سرکردگان حکومت برای بستن قراردادهای خرید آن میلیون‌ها دلار از شرکت‌های خارجی رشوه دریافت کرده بودند. حکومت مأموریت داشت «ثروت بادآورده» نفت را به «باد» دهد. تقسیم ناعادلانه این ثروت در سطح جامعه، حضور میلیون‌ها روستائی در شهرها که بخاطر فقدان تخصص و عدم کارآئی خویش قادر نبودند در مناسبات تولیدی صنعتی جذب گردند و به حاشیه‌نشینان شهرها بدل گردیده و در حصارآبادها، حلبی‌آبادها و بیغوله‌ها بسر می‌آوردند، خود زمینه را برای حضور ذهنیت مذهبی در شرایط انقلابی فراهم ساخته بود. انقلاب ۱۳۵۷ پیش از آنکه انقلاب شهروندان علیه استبداد پهلوی باشد، انقلاب روستائینان علیه استبداد شهروندی بود. آنها با پیروزی در انقلاب، استبداد ویژه خویش، یعنی استبداد سیاسی-مذهبی را که در جامعه سنتی روستائی دارای هویت و تاریخچه بود، بر سراسر ایران حاکم ساختند.

در این روند انقلابی کسی چون خمینی برای حفظ قدرت سیاسی در دستان اولیگارشی روحانیت، مجبور میشود برخلاف سنت‌ها و اصول دین عمل کند. او به زنان حق رأی و شرکت در انتخابات را میدهد. دینگرایان می‌پذیرند که انسان نیز میتواند واضح «قانون» گردد و «مجلس شورای اسلامی» که نمایندگان آن از سوی مجلس برگزیده میشوند، از چنین صلاحیتی برخوردار است. آنها می‌پذیرند که دولت مودن برای ادامه حیات خود به سیستم مالیاتی مودن نیازمند است که پدیده‌ای بسیار فراتر از «خمس» و «ذکات» است.

فارسی نیز آثاری دارد همچون «نصیحت الملوك» و «کیمیای سعادت». او هم عصر خواجه نظام الملک بود و با او آشنائی داشت.

۱۶- رجوع شود به اثر «تهافت الفلاسف» نوشته امام محمد غزالی.

۱۷- بلوچ، ارنتس، مجموعه آثار به زبان آلمانی، جلد ۷، بخش ابن سینا و چپ‌های ارسطونی، Ernst Bloch, gesammelte Werke, Band 7: Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz, Kapitel: Avicenna und die aristotelische Linke، صفحات ۵۲۶-۲۷۹.

۱۸- میرزا تقی خان امیرنظام مُلقب به امیرکبیر است. تاریخ تولّد او شناخته نیست، در سال ۱۲۶۸ هجری به فرمان ناصرالدین شاه در حمام قین کاشان به قتل رسید. پسر امیرکبیر آتشیز قائم مقام بود که یکی از سیاستمداران برجسته دوران قاجار است. قائم مقام او را همچون فرزندانش تربیت کرد و در جوانی وارد دستگاه ناصرالدین شاه شد که در آن زمان ولیعهد بود. او به همراه یک هیئت سیاسی و همراه ناصرالدین شاه برای دیدار تزار به روسیه سفر کرد و پس از چندی سرپرست ولیعهد شد. پس از آنکه ناصرالدین شاه به تخت سلطنت نشست، او را صدراعظم کرد و در این دوران امیرکبیر کوشید دستگاه دولت ایران را اصلاح کند و به وضعیت بُهرانی کشور سر و سامان دهد. اما کسانی که در نتیجه این اصلاحات منافعشان در خطر بود، اقتدر شاه را تحریک کردند تا او را از صدارت عزل کرد و سرانجام فرمان قتل او را صادر کرد. امیر کبیر یکی از روشن بین ترین سیاستمداران دوره قاجار است.

۱۹- در رابطه با تأسیس و اهمیت مدرسه دارالفنون رجوع شود به «تاریخ پیداری ایرانیان»، نوشته نادرالاسلام گرمایی، صفحات ۶۹-۶۶. او مینویسد: «... و بنای مدرسه دارالفنون که در واقع آنچه امروز داریم از آثار این مدرسه است».

۲۰- «نوگرانی دینی»، گفتگوی حسن بیوسفی آشکوری با...، چاپ دوم، انتشاراتقصیده، ۱۳۷۸، صفحات ۳۹۸-۳۹۹.

۲۱- رجوع شود به مقاله عبدالکریم سروش در نشریه «کیان» شماره ۲۶.

نقد سیاست...

مسئلاً بازخوانی امروزی ما از مارکس تنها یکی از قرآنت‌های ممکن و متکثر او می‌باشد و ادعای آخرین یا صحیح‌ترین آن‌ها را ندارد. لکن، به باور من، این قرآنت، با طرح پرسش‌های بنیادین در زمینه آنچه که «بحران سیاست» می‌نامیم، می‌تواند پاره‌ای مفاهیم اساسی جهت پایه‌ریزی یک تئوری شهر-داری نوین، در گسست از سیاست سنتی، به دست دهد. در این جا نقد سیاست نزد مارکس را حول سه مفهوم concept زیر انجام می‌دهیم:

۱- «جدانی» حوزه سیاست، دولت... از جامعه مدنی و به تبع آن، سلطه «سیاست» به مثابه نیروی اختصاصی و فراسوی جامعه. در این مناسبت، بدیل «پایان» سیاست (دولت)... طرح می‌شود.

۲- «فعالیت عملی-انتقادی» که در برابر محدودیت‌ها و یک‌سویگی «حزب عمل» و «حزب فلسفه»، پیش‌نهادهای یک جنبش فکری انتقادی توأم با عمل، هم در دگرسازی جهان خارج از خود و هم در خود-دگردیسی را مطرح می‌کند.

۳- خود-رهایی تعارضی که در پیوندی فشرده با دو مقوله اولی محورهای یک نظریه انتقادی نسبت به سیاست واقعاً موجود و اسباب نظری و عملی نفی آن را فراهم می‌کنند.

۱- سه پرولماتیک پایدار نزد مارکس

انتخاب سه مفهوم فوق‌نزد مارکس تنها از این جهت نیست که نظریه «نقد سیاست» او در پرتو آنها قابل درک و توضیح است بلکه در عین حال به این دلیل است که در روند تکامل و تحول اندیشه مارکسی، این سه مفهوم به مثابه سه رکن پایدار و ثابتی در اندیشه او باقی مانده‌اند. به عبارت دیگر از دوره عزلت فلسفی مارکس در Kreuznach از ماه مه تا اکتبر ۱۸۴۳، در سن ۲۵ سالگی - آن جا که او «برای فاتح آمدن بر تردیدهایی که بر او مستولی شده بود، به بازنگری انتقادی فلسفه حق هگل پرداخت» (۱۸۵۹) - تا سال ۱۸۷۵ که مارکس آخرین رساله مهم خود، نقد برنامه گوتا، را در نقد دولت گرانی سوسیال دمکراسی می‌نویسد... در تمام طول این زندگی، سه محوری که از آنها نام بردیم همواره به‌عنوان سه نامتغیر در اندیشه و عمل مارکسی، چونان خط هدایت‌کننده‌ای، حضور داشته‌اند.

می‌دانیم که مارکس نظریه «دولت» را در فهرست بالای سلسله تألیفات خود پس از نقد اقتصاد سرمایه‌داری قرار داده بود (رجوع

کنید به توضیح خود مارکس در مقدمه سهمی بر نقد اقتصاد سیاسی - ۱۸۵۹) ولی او هرگز فرصت پرداختن به آن مهم را نیافت. نظرات پراکنده و نامنسجم او در این باره دستخوش تغییراتی می‌شوند. مواضع مارکس در مورد دولت و سیاست، در تعریف از مفهوم و نقش آنها، در هنگام فعالیت مطبوعاتی‌اش در روزنامه راین (۱۸۴۲)، در هنگام یادداشت‌های فلسفی در نقد فلسفه حق سلیسی هگل (۱۸۴۳)، در ایدئولوژی آلمانی (۱۸۴۵-۱۸۴۶)، در مانیفست حزب کمونیست (۱۸۴۸) و در دیگر تألیفات سیاسی از جمله در جنگ داخلی در فرانسه - کمون پاریس - (۱۸۷۱)... تفاوت‌های کم و بیش چشمگیری با هم دارند. همین تنوع را می‌توان در پاره‌ای دیگر از مسائل نیز مشاهده کرد.

از سوی دیگر، از زمانی که مارکس‌شناسان مختلف، با تفاوت‌هایی، در مارکس، دو دوره متمایز تشخیص داده‌اند و نقطه عطف تمایز را نیز در همان سال‌های انتقالی ۱۸۴۳-۱۸۴۴ نمودار ساخته‌اند... تا به امروز که به نظر ما باید از فرآیند متغیر و متکثر اندیشه‌ی او، متأثر از شرایط متحول زمانه مارکس، صحبت کرد... از زمانی که «دکترین» مارکس به عنوان «سوسیالیسم علمی» قبله نمای بی‌چون و چرای سوسیالیست‌ها و کمونیست‌های جهان و فراتر از آنها قرار گرفت تا به امروز که چپ غیر سنتی در پاسخ به پرسش: از مارکس چه باقی مانده است؟ سردرگم است... همواره بغرنج تبیین اساسی‌ترین نظریه‌های نامنسوخ شده‌ی مارکسی مطرح می‌باشد.

اکنون، بدون آن که از موضوع بحث خود خارج شویم، مدعی هستیم - البته این ادعا را باید در فرصت‌های دیگری به اثبات رسانیم - که سه محور مورد بررسی ما در این جا می‌تواند، در عین حال، چالشی با بغرنج فوق‌باشد. به عبارت دیگر، اگر به خواهیم عناصر مفهومی پایدار و فسخ نشده‌ی برای امروز در نظرات مارکس، حداقل در عرصه اندیشه‌ی سیاسی او، پیدا نماییم، به دیدۀ من شاید بتوان آن‌ها را در قالب سه پرولماتیک نامبرده که اکنون بیشتر باز می‌کنیم، تبیین کرد:

یکم، جدانی و فراسویی transcendence چیزی به نام «سیاست» (و «اقتصاد» و مذهب و غیره... که البته این دیگری‌ها موضوع فعلی بحث ما نیستند) و ناظر بر آن، بغرنج اصحا و الغا طرفین این «جدانی» یعنی «جامعه سیاسی» (حول دولت) و «جامعه مدنی-بورژوازی» (حول سرمایه).

دوم، مقوله فعالیت عملی-انتقادی و ناظر بر آن بغرنج دگرسازی شرایط در خود-دگردیسی، یعنی، بنابراین، در نایقانی و عدم حقیقت مطلق، در نبود نمونه و قطب‌نما، در هم‌باره شدن و هم‌باره مهیا بودن برای تغییر دادن، نسخ کردن، خلق کردن و از نو آغازیدن...

و سوم، مفهوم خود-رهایی که در عین حال تعارضی است یعنی چندانه است، نامتجانس است، نامنزه است و با مبارزه اجتماعی، طبقاتی، فرهنگی... عجین شده است. و این بینش و عمل مبتنی بر خود-تأسیسی، خود-مختاری و خود-گردانی اجتماعی و تنازعی، هم در تقابل با فلسفه نجات و رستگاری و وجدانیتی قرار می‌گیرد که متکی بر نیروی (عینی و ذهنی) برین، حاکم و مسلط بر انسان‌هاست... و هم در تقابل با «فلسفه لیبرالی، دست‌نامرئی»، تئوری تقسیم کار «طبیعی» و «عقلانی» میان دولت و جامعه مدنی و...

۲- از «جدانی» تا «پایان» «سیاست»

نقد سیاست که نزد مارکس در پی نقد مذهب و مقدم بر نقد اقتصاد سیاسی انجام می‌گیرد، هیچگاه از اندیشه و عمل او محو نمی‌شود. این نقد، در حالیکه حضور خود را پس از مانیفست حزب کمونیست (۱۸۴۸) بطور عمده در نگرش و پراتیک ویژه مارکسی

جهت، انقلابی که روحش سیاسی باشد بنا بر طبیعت محدود و پیوندی اش، حوزه مسلطی بر جامعه و به خرج جامعه ایجاد خواهد کرد" (یادداشت‌های انتقادی... در نقد آرنولد روز - اوت ۱۸۴۴ - تأکیدها همه از مارکس است).

همانطور که از فرازهای فوق و از دیگر نوشته‌های فلسفی مارکس در این دوره برمی آید، در کانون نقد سیاست او، مسئله "جدائی" separation سیاسی (politique) (و دولت Etat) از جامعه مدنی Societe civile و معضل فرارفتن از آن قرار دارد. لازم به یادآوری نیست که این مقوله‌ها کشف او نبوده بلکه از لاک، ماندویل و فرگوسون تا آدام اسمیت، روسو و سرانجام هگل، پیوسته جزو مباحث اصلی فلسفه سیاسی در سده‌های ۱۷ و ۱۸ به شمار می‌رفته‌اند.

نقطه حرکت همه از این واقعیت مسلم عصر جدید است که هگل با بسط و تفصیل فراوان در فلسفه حق سیاسی خود تشریح می‌کند و مورد قبول مارکس نیز قرار دارد: جدائی میان جامعه مدنی یعنی فضای تقابل منافع خصوصی، حوزه مالکیت و داد و ستد، میدان کار و فعالیت‌های فردی و خصوصی، گستره نیازها و دنیای شهروندان منفرد... از یکسو و جامعه سیاسی یعنی دولت، بوروکراسی و نهاد های آن، حوزه وظایف عام، غیر خصوصی، دنیای سیاست پیشه‌گان و امر جهانشمول universal... از سوی دیگر.

اما نتیجه‌گیری‌ها یکسان نبودند. مهم‌ترین بفرنج فلسفه سیاسی در آن زمان که همواره امروز نیز مطرح است، عبارت بود از تبیین مناسبات متقابل و متضاد میان جامعه مدنی و دولت، میان امر خصوصی از یکسو و امر عام و جهانشمول از سوی دیگر. میان دو وجه متضاد در انسان عصر مدرن - شهروند "عمومی" public و شهروند خصوصی prive - و چگونگی "حل" این خلاف آمدی antinomie از طریق تنظیم "عقلانی" آن (روسو، هگل) و یا در فراروی از آن (مارکس).

در این میان، البته مارکس در چالش با هگل قرار می‌گرفت. زیرا مکتب لیبرالی انگلیسی-اسکاتلندی، با این که نظریه‌های قابل تأملی در دفاع از جامعه مدنی ارائه می‌داد، توجیه‌گر این "جدائی" به عنوان پدیداری "طبیعی" و مدافع حفظ و قانون‌مند کردن وضع موجود در جهت "آزاد" گذاردن هر چه وسیعتر جامعه مدنی در برابر دولت بود. در حالیکه هگل ضرورت Aufhebung و ایجاد سنتزی میان آن دو در غایت دولت سیاسی را مطرح می‌کرد. در نتیجه مارکس که راه نفی هر دو قطب این "جدائی" یعنی هم «دولت سیاسی» و هم «جامعه مدنی بورژوازی» را تعقیب می‌کرد، در برابر خود، آلترناتیو "تغییر" هگلی را می‌یافت.

بدون آن که در این مختصر قصد پرداختن به نظریه‌ی پیچیده و رازآمیز mystique هگل درباره دولت را داشته باشیم، در یک کلام باید بگوئیم که او خانواده، جامعه مدنی و جدائی این دو از دولت را حالت‌ها و لحظه‌های متفاوت فرآیند حرکت و رشد تاریخی دولت می‌شناخت. دولت، هم بمثابة ایده و هم ارگانسیم زنده. بدین معنا جامعه مدنی و خانواده، در نظریه او، اجزای دوگانه روند دولت و تابعی از تکوین و توسعه آن تعریف میشدند. نزد هگل، ایده یا روح جهانشمولی (اوتیورسالیسم) در کالبد ارگانسیم دولت سوژه می‌شود. تعیین‌کننده می‌شود. تبیین‌کننده حرکت جامعه مدنی و خانواده و غایتی برای آنها می‌گردد.

کار عمده مارکس در رده ایدئالیسم دولت‌گرای هگلی، در دست‌نویس‌های نقد فلسفه سیاسی هگل (۱۸۴۳)، اساساً راز زدائی demystification از دولت و سیاست از طریق وارونه کردن وارونه‌سازی‌های هگل بود.

«خانواده و جامعه مدنی بنیادهای دولت را تشکیل می‌دهند. در حقیقت آنان هستند که عمل می‌کنند. در حالیکه فلسفه نظری speculative (هگل) این رابطه را وارونه میکند...

نشان می‌دهد، در سال‌های ۱۸۴۴ - ۱۸۴۳ از راه فلسفه، فلسفه‌ای در خدمت تاریخ، آغاز می‌شود.

"در نخستین گام، وظیفه‌ی فلسفه، فلسفه‌ای در خدمت تاریخ، این است که، آنگاه که شکل مقدس خود - بیگانگی انسان برملاشده است، خود - بیگانگی را در اشکال نامقدسش برملا سازد. بدین سان، از نقد آسمان به نقد زمین می‌رسیم، از نقد مذهب به نقد حقوق و از نقد الهیات به نقد سیاست" (نقد فلسفه حق هگل - مقدمه).

و اکنون وقت انتقاد از «سیاست» است زیرا که: "تا آن جا که به آلمان مربوط می‌شود، نقد مذهب اساساً به پایان رسیده و نقد مذهب پیش‌نهاده هر نقدی است" (همانجا).

آن چه که در این گفته‌های مارکس برای بحث ما اهمیت دارد، قطع نظر از جایگاه مقدم و پیشاهنگی که او برای نقد مذهب قائل می‌شود، این است که به زعم او پس از نقد "آسمان" اکنون زمان نقد "جهان انسان‌ها" و از آن جمله نقد سیاست فرا رسیده است. و مهمتر این که مارکس در این جا نقد سیاست را از سنخ دیگری نمی‌شمارد. «سیاست» به زعم او چنان مذهب است. از همان سرشت است. خود - بیگانگی است، اما در "پیکره نامقدسش". «سیاست» نوع دیگری از توهم illusion و راز آمیزگری mystification است. همواره در "آسمان سیر می‌کند"، لکن این بار در "آسمان سیاسی". نیروی است توانا و قادر (در خیال انسان‌ها) که انسان‌ها می‌آفرینند، از خود "جدا" می‌سازند، آن را فراسوی خود می‌نهند، حاکم بر خود می‌کنند و خود را در قید و اسارت او درمی‌آورند. در کلامی دیگر، خود را وابسته - منقاد aliene او می‌کنند.

«رابطه دولت سیاسی با جامعه مدنی درست همانقدر روحانی است که رابطه بهشت با زمین. دولت در همان تضاد با جامعه مدنی قرار دارد و از همان راهی که مذهب بر محدودیت‌های جهان غیر مذهبی profane فائق می‌آید، بر آن پیروز می‌گردد. یعنی جهان غیر مذهبی باید دوباره آن را (دولت سیاسی را) تائید نماید، بازسازی کند و اجازه دهد که بر او مسلط شود...»
... رهائی سیاسی از یکسو تنزل انسان به عضو جامعه مدنی، فرد خود پرست و مستقل و از سوی دیگر به شهروند، به شخص اخلاقی است...

... تنها زمانی که انسان نیروهای خاص خود را به عنوان نیروهای اجتماعی تشخیص داده و سازمان دهد و دیگر نیروی اجتماعی را به شکل نیروی سیاسی از خود جدا ننماید، تنها در آن وقت است که رهائی بشر کامل خواهد شد" (در باره مسئله یهود - ۱۸۴۳، تأکیدات از مارکس).

"فراست سیاسی" یا "روح سیاسی انقلاب" ریشه نابسامانی‌های اجتماعی را در "اصل دولت" نمی‌بیند و راه برون رفت را تنها در "واژگونی شکلی از دولت" می‌پندارد، در نتیجه، خودش تبدیل به "سازماندهنده نیروی مسلط بر جامعه" می‌شود.

"هر چه بیشتر دولتی Etat مقتدر باشد، بنابراین هر چه بیشتر کشوری سیاسی باشد، کمتر آمادگی دارد که علت نقصان‌ها و نابسامانی‌های اجتماعی را در اصل دولت یعنی در سازماندهی کنونی جامعه که دولت بیان فعال، آگاه و رسمی آن می‌باشد، پیدا نماید...

اگر فراست سیاسی دقیقاً فراست سیاسی است، پس بدین معناست که در درون محدودیت‌های سیاست فکر می‌کند. و هر چه بیشتر این فراست ناقص و سرزنده باشد، کمتر توان دریافت طبیعت نابسامانی‌های اجتماعی را دارد...

روح سیاسی یک انقلاب، تسایل طبقات محروم از نفوذ سیاسی به از میان برداشتن دوری خود از دولت و قدرت است. دورنمای آن روح، دورنمای دولت به مثابه تمامیتی انتزاعی است که تنها در جدائی با زندگی واقعی موجودیت می‌یابد... از این

اروپا (۱۸۷۱ - ۱۸۴۸) آغاز می‌شود. با این ویژگی جدید که برای نخستین بار طبقه پرولتاریای صنعتی رو به رشد پا به میدان مبارزه می‌گذارد.

با این همه، آن چه که در این جا باید تأکید کنیم این است که در هر دو حالت، یک پُرولتاریک همواره نزد مارکس نامتغیر می‌ماند. و آن، نقد «سیاست» به مثابه مجموعه پراتیک‌ها و گفت‌وگوهاست که توسط نهادهای دولتی، بوروکراتیک، احزاب و سیاست‌پیشه‌گان حول کانون قدرت حاکمه جهت حاکمیت بر جامعه و استمرار وضع موجود انجام می‌پذیرند. نقد «سیاست» به مثابه حوزه‌ای ویژه، اختصاصی، مقتدر و حاکم بر جامعه. از این رو، مسئله نسخ، الفاً یا امحاً آن مطرح می‌شود. اما نفی «سیاست» به معنای نفی negation شهر-داری، به معنای کناره‌گیری از فعالیت و دخالت‌گری در امور شهر نیست. بلکه درست بر عکس است. به معنای نوع دیگری از پرداختن به «چیز» عمومی res publica است: از طریق فعالیت «عملی-انتقادی» و جنبش‌های اجتماعی خود-رهایشانه...

۴- نه «حزب فلسفه»، نه «حزب عمل»... «فعالیت عملی-انتقادی»

دست‌آورد بدیع مارکسی، اگر بخواهیم گوهر آن را در دو کلمه تبیین کنیم، «فعالیت عملی-انتقادی» است. اندیشه مارکس از ابتدا تا پایان همواره اندیشه‌ای انتقادی بوده است: نقد مذهب، نقد فلسفه، نقد سیاست، نقد دولت، نقد اقتصاد، نقد جامعه، نقد برنامه، نقد احزاب... اما نقد مارکسی از سنخ نقدهای مرسوم در میان فلاسفه و متفکران انتقادی (حزب فلسفه) نبود. نقد او توأم با پراتیک یا عمل تحقیق‌بخشیدن به فلسفه بود. ولی پراتیک او نیز از سنخ پراتیک‌های مرسوم در بین فعالان و احزاب عمل‌گرا (حزب عمل) نبود. پراتیک او، دگرسازی وضع موجود همراه با خود-دگرسازی بود. در این مختصر می‌خواهیم صرفاً بر بدعت و ویژگی این «نقد-عمل» مارکسی که به گونه‌ای پیشینه‌ی آن را نزد پروتاگوراس یافتیم، تأمل ورزیم و تصریح کنیم که آن چه که پراکسیس مارکسی می‌نامیم با «فعالیت سیاسی» و «فعالیت نظری» از نوع رایج و شناخته‌شده آن و یا با آن چه که تحت عنوان باز هم رایج «تلفیق نظریه و عمل» می‌نامند... تفاوت اساسی دارد. برخی از تزه‌های اصلی مارکس در این زمینه را مرور کنیم.

«اگر ساختن آینده و ریختن طرح‌های نهانی و ابدی کار ما نیست، آن چه که امروزه باید انجام دهیم آشکارتر می‌شود: می‌خواهم بگویم نقد رادیکال تمامی نظم موجود، رادیکال بدین معنا که نه از حاصل کار خود می‌هراسد و نه به طریق اولی از درگیری با قدرت‌های مستقر... ما اصول‌پرستان نیستیم که خود را به جهانیان با اصل نوینی معرفی می‌کنیم و می‌گوئیم: این است حقیقت، در پیش‌گاه او به سجده روید! ما اصولی را به این دنیا می‌آوریم که دنیا خود و در بطن خود پروراند و توسعه داده است» (مکاتبات با آرنولد روژ، سپتامبر ۱۸۴۳ - در Kreusnach تأکید از مارکس).

نقد مارکسی، آن نقدی است که آشکارا اعلام می‌دارد می‌خواهد همه نظم و وضع موجود را زیر سؤال ببرد. نقدی است که در عین حال دگم نیست، بر ضد دگم است. مکتبی یا اصول‌پرست doctrinaire نیست، ناسیستمانه و بیش از آن، ضدسیستمی است. اصول نهانی و ابدی برای جهانیان تجویز نمی‌کند. نمونه و مُدل ندارد. از طرح‌های پیش‌ساخته شده در ذهن یک مُصلح اجتماعی حرکت نمی‌کند بلکه آن تجارب و اشکال نوین اجتماعی را موضوع کار خود قرار می‌دهد که خود جامعه، خود انسان‌ها، در بطن فعالیت و مبارزات اجتماعی و طبقاتی خود، به وجود آورده‌اند و یا

این خود خانواده و جامعه مدنی هستند که دولت را تشکیل می‌دهند و نیروی محرکه می‌باشند. اما به زعم هگل، برعکس، این ایده واقعی است که جامعه مدنی و خانواده را می‌سازد. این جریان زندگی خود آنها نیست که به دولت می‌انجامد بلکه حیات ایده است که آنها را از یک‌دیگر جدا می‌کند. آنها موجودیت خود را باید مدیون روحی غیر از خود باشند. آنها تعیین‌شده‌هائی هستند که توسط عامل ثالثی و نه توسط خودشان قرار داده می‌شوند... دولت سیاسی بدون پایه مادی خانواده و بدون پایه بشرساخته *artificiel* جامعه مدنی نمی‌تواند به وجود آید. آنها شرط بود و نبود *sine qua non* دولت می‌باشند. اما (نزد هگل) شرط به جای مشروط می‌نشیند، تعیین‌کننده متعین می‌شود و مولد، حاصل محصول خود می‌گردد» (نقد فلسفه سیاسی هگل - ۱۸۴۳ - تأکیدها همه از مارکس است).

مسئله هگل و روسو و دیگران این بود که می‌خواستند راه حلی برای این «جدائی» پیدا کنند. میان جهانشمولی دولت یا اراده جمع از یکسو و فردیت اتمی جامعه مدنی که در آن «جنگ همه بر علیه همه» جریان دارد، از سوی دیگر، پیوندی برقرار کنند. به عبارت دیگر آنها در جست‌وجوی ایجاد وحدتی بودند تا جامعه را روی پای خود نگهدارند. از این رو به واسطه‌ها *mediations* توسل می‌جستند: قانون، حکومت، قوه مقننه، قرارداد اجتماعی، تعاونی‌های رسته‌ای *ordres* (در مورد هگل) ... این تلاش‌ها را اما مارکس مغالطه و توهم می‌نامید، زیرا وجود «واسطه‌ها» خود ترجمان واقعیت جدائی و تضاد میان دولت و جامعه مدنی است. تجسمی است از نهادینه شدن و بازتولید آن تضاد و جدائی و نه راه حلی برای رفع آنها.

(نزد هگل) رسته‌ها سنتزی میان دولت و جامعه مدنی هستند، ولی او به ما نمی‌گوید چگونه آنها می‌توانند روحیات متضاد را با یک‌دیگر سازش دهند. رسته‌ها، تضاد قرار گرفته در قلب دولت میان جامعه مدنی و دولت می‌باشند و در عین حال گفته می‌شود که آنها ایجادکننده راه حل این تضادند» (همانجا، تأکیدها از مارکس است).

اما همانطور که گفتیم، نگاه مارکس به دولت و سیاست، پس از ایدئولوژی آلمانی (۱۸۴۶)، تغییر می‌کند. «سیاست» که همواره بر حول دولت معنا و مفهوم دارد، دیگر توهم و راز آمیزگری نبوده بلکه واقعیتی است که از مناسبات جدید سرمایه‌داری ناشی می‌شود و محصول مبارزه طبقاتی است. اسباب حفظ و استمرار حاکمیت طبقه معینی و در عصر سرمایه، طبقه جدید بورژوازی است... وسیله‌ای است که پرولتاریا، برای رسیدن به مقاصدش یعنی حذف جامعه طبقاتی، می‌تواند از آن استفاده کند (دیکتاتوری پرولتاریا که البته دیگر به زعم مارکس و انگلس دولت به معنای واقعی کلمه نیست).

بدین ترتیب ما نزد مارکس با دو دریافت و تعریف از مفهوم «سیاست» روبرو هستیم. یکی تحت تأثیر نقد فونترباخی از مذهب قرار دارد: مذهب به مثابه توهم و خود-بیگانگی که مارکس آن را برای نقد سیاست خود به خدمت می‌گیرد. نقدی که در فضای تاریخی خاصی صورت می‌پذیرد. در شرایط بن‌بست سیاسی در نیمه اول دهه ۱۸۴۰ در آلمان که محصول استبداد و سانسور و ناتوانی بورژوازی این کشور بود. اوضاع نابسامانی که مهاجرت عده‌ای از روشنفکران معترض از جمله مارکس را در پی داشت.

روایت دوم از «سیاست» که با مانیفست (۱۸۴۸) آغاز و سپس ادامه پیدا می‌کند محصول شرایط دیگری است. وضعیتی که از یکسو نظریه ماتریالیستی-تاریخی مارکس بر بنیاد تعیین‌گری مناسبات اجتماعی تولیدی و مبارزه طبقاتی، شکل و قوام می‌یابد و از سوی دیگر دوران جدیدی از جنبش‌های سیاسی و اجتماعی در

«پراتیک» مارکسی به poiesis یونانی یعنی به کنش ساختن و پرداختن fabrication، کنش تحویل و تبدیل طبیعت و تولید مادی... محدود و خلاصه نمی‌شود. در «پراتیک» مارکسی، مقوله پراکسیس praxis یونانی نهفته است. یعنی عمل «آزاده» ای که تحت آن انسان جز خود چیز دیگری را متحقق نمی‌کند، تغییر نمی‌دهد (چون برخلاف poiesis که نزد یونانیان اسارت بار و در نتیجه کار بردگان به شمار می‌رفت، ppraxis از آن شهروندان و از امتیازهای انسان‌های آزاده بود). «پراتیک» مارکسی، خود دگرسازی auto changement است. تغییر تغییر دهنده است («تربیت کننده خود باید تربیت شود»). دگرکننده خود - دگرساز است. تغییر در اندیشه، در ارزش‌ها، در رفتار، در منش و در کردار... خود است. تغییر در روابط و مناسبات اجتماعی است، در مناسبات خود با دگر، با دیگری...

از اینروست که فعالیت عملی - انتقادی مارکسی نمی‌تواند با پراتیک سیاسی موجود و سنتی که اساساً در پی تصرف قدرت و بازسازی قدرت جدید است و با گفتمان سیاسی سنتی که شرط لازمه آن نوع پراتیک است، هم خوانی و هم سوتی داشته باشد. چون پراکسیس مارکسی اساساً و همواره منتقد است، هم منتقد نظم موجود و هم منتقد خود و بدینسان در خارج از قدرت‌ها و نظم‌های موجود و در برابر آنها قرار می‌گیرد و همواره حامل گفتمانی از نوع دیگر است. چون همواره فرارونده است، نامستقر در یک جا است.

از سوی دیگر، پراکسیس مارکسی با فرمول عامیانه‌ای که بعدها توسط مارکسیسم‌های مبتدل رواج یافت: «تلفیق تئوری با عمل»، قرباتی ندارد زیرا که نزد آنان چنین تلفیقی تلویحاً به معنای وجود طرح‌ها یا تئوری‌های از پیش تدوین شده‌ای است که اکنون باید به عمل درآیند، واقعیت را تحت رهبری خود درآورند و یا احتمالاً خود را با واقعیت روزمره منطبق سازند. در هر یک از این حالات، تئوری چیزی جدا از پراتیک مفروض می‌شود. در حالی که فعالیت عملی - انتقادی مارکسی پیوند درهم آمیخته نقد و پراتیک است. زمان نقد از زمان پراتیک جدا نمی‌شوند و هر دو در همزیانی symbiose و در هم‌زیستی با هم دستخوش دگرذیسی می‌شوند.

تغییر «اوضاع»، (وضع موجود بالفعل) توأم و همراه با تغییر «خود»، این همان «آورد» بدیع مارکسی است که هم در گسست از فلسفه کلاسیک و هم در گسست از «سیاست» کلاسیک قرار می‌گیرد. بطوری که مارکس را، چونان پروتاگوراس، نه می‌توان در جُرگه فلسفه قرار داد، هر چند که او می‌فلسفید، و نه در جُرگه سیاسی کاران، هر چند که او عمیقاً یک مداخله‌گر اجتماعی بود. اما مداخله‌گری مارکسی نیز از سنخ هر دخالت‌گری در امور شهر-داری نبود: «پراتیک» مورد نظر مارکس، خود-رهایی اجتماعی و تعارضی بود.

۴- خود-رهایی تعارضی... یک بینش

رهایش اجتماعی emancipation sociale از روابط استثماری، سلطه domination و وابستگی-انقیاد (آلپنایسون) اعم از مادی و معنوی، همواره پیش و پس از مارکس، از سوی سوسیالیست‌ها و کمونیست‌ها، مطرح شده است. این مقوله، گرچه کشف مارکس نبوده است، اما نزد او جنبه متافیزیکی و اُتوپیک خود را از دست می‌دهد و از حد یک آرزو، یک آرمان کمونیستی و یا یک فلسفه نجات و رستگاری، به یک بینش و شیوه نگرش در برخورد با مسائل اجتماعی و شهر-داری تبدیل می‌شود. به تریبی که یکی از ستون‌های اصلی نقد مارکسی «سیاست»، بر همین نگاه متفاوت استوار است. فرازهایی که در زیر می‌آوریم بیان‌گر این مطلب می‌باشند:

در حال به وجود آوردن می‌باشند. نقدی است که نه از حاصل کار خود می‌هراسد، چون همواره آمادگی آن را دارد که نتیجه‌ها و تئوری‌های خود را نیز زیر پرسش برده و آنها را نفی کند و نه از مقابله با قدرت‌های مسلط، چون خوب می‌داند که هر نوآوری اجتماعی با مقاومت نیروهای محافظه‌کار روبرو خواهد شد. اما این نقد مارکسی تنها در چارچوب نقد نظری، نقد در چارچوب فعالیت فکری و ذهنی باقی نمی‌ماند. در «تزهائی در باره فوترباخ»، مسئله عمل (پراتیک) و جایگاه آن در مناسبت با فلسفه و نقد نظری، مطرح می‌شود. از میان ۱۱ تز معروف مارکس، روی ۴ تز آن مکت می‌کنیم.

تز اول: نقض اصلی همه ماتریالیسم‌های تا کنونی (از جمله ماتریالیسم فوترباخ) این بوده است که ابژه، واقعیت موجود و حس مندی sensibilite را تنها در شکل ابژه یا غریزه درک کرده است و نه به صورت فعالیت محسوساً انسانی چون عمل pratique، نه (عمل) به صورت ذهنی subjective. از این رو ایدئالیسم، در تقابل با ماتریالیسم، جنبه فعال actif را به صورت مجرد بسط می‌دهد. ایدئالیسمی که طبیعتاً چیزی به عنوان فعالیت واقعی موجود و محسوس نمی‌شناسد. فوترباخ ابژه‌هایی محسوس می‌خواهد، ابژه‌هایی واقعاً متفاوت از ابژه‌های اندیشیده شده. اما او خود فعالیت بشری را به مثابه فعالیت عینی درک نمی‌کند... به این دلیل او معنای فعالیت «انقلابی»، فعالیت «عملی-انتقادی» را نمی‌فهمد.

تز دوم: این پرسش که آیا باید به اندیشه انسان حقیقتی عینی عطا کرد یا نه، پرسشی نظری نبوده بلکه پرسشی است عملی. این در عمل است که انسان باید حقیقت را ثابت کند یعنی واقعیت موجود (بالفعل) و قدرت و خصلت زمینی اندیشه اش را. دعوی مربوط به واقعیت یا غیرواقعیت بالفعل effectif اندیشه - که از پراتیک جدا باشد - مسئله‌ای کاملاً اسکولاستیک است.

تز سوم: دگرترین ماتریالیستی تغییر اوضاع و تعلیم و تربیت education فراموش می‌کند که اوضاع توسط انسان‌ها تغییر می‌کنند و این که تربیت کننده خود باید تربیت شود. از این رو این دگرترین باید جامعه را به دو بخش تقسیم کند و یکی را بر فراز جامعه قرار دهد.

تلاقی میان تغییر اوضاع و فعالیت بشری یا خود دگرذیسی تنها به صورت پراتیک انقلابی قابل درک و عقلاً قابل فهم است.

تز یازدهم: فلاسفه تنها به صور مختلف جهان را تفسیر کرده‌اند، آن چه که اهمیت دارد، تغییر آن است. (مارکس، تزهائی در باره فوترباخ" مه یا ژوئن ۱۸۴۵، تأکیدها از مارکس است).

نقد فلسفه نزد مارکس، بر خلاف تصویری که تز یازدهم القا می‌کند، نفی فلسفه نیست. آن چه که مارکس زیر سؤال می‌برد آن فرزانگی یا فلسفه‌ای است که اکتفا به تفسیر و یا توجیه وضع موجود می‌کند. فلسفه‌ای که نسبت به تحقق بخشی خود، نسبت به پیش‌نهادهای خود در عرصه واقعیت، نسبت به حاصل کار خود، نسبت به عمل تغییر و دگرسازی دنیای خارج از خود و هم‌چنین نسبت به تغییر و دگرسازی دنیای ذهنی خود در مصاف با جهان خارج از خود بی‌تفاوت اگر نه بیگانه است. در یک کلام، مخاطب مارکس در تز یازدهم، فلسفه اسکولاستیک، فلسفه نظری speculative است. اندیشه یا نظریه‌ای است هر چند انتقادی و پرسش‌جویانه اما محدود به اندیشیدن، محصور در سوبژکتیویسم خود و مفتون مراقبه contemplation... در جدائی از پراتیک، در جدائی از مداخله و شرکت در تغییر اوضاع جهان به مثابه "جهان انسان‌ها".

اما اگر مارکس با «حزب فلسفه»، به نام تحقق بخشی realisation فلسفه در پراتیک، مرزبندی می‌کند، «پراتیک» مورد نظر او قرباتی با عمل‌گرایی یک‌جانبه («حزب عمل») ندارد.

اجتماعی و تعارضی می‌نامیم ادغام سه مقوله نامبرده یعنی خود-دگروسانی، رهایش اجتماعی و مبارزه طبقاتی در یک مفهوم واحد و عمومی است. در این جا، دو واژه «خود» auto و «تعارض» conflict در ارائه درک دیگری از پراتیک، در گسست از عمل‌کردهای سنتی، اهمیت ویژه و تعیین‌کننده‌ای کسب می‌کنند. رهایشی که در این جا مورد نظر ما است، فرایند فعالیت خود-مختار و خود-تأسیس‌کننده (مؤسسان) اجتماعی است. روندی است که از اکنون آغاز می‌شود و به آینده‌ای موعود و نامعلوم تحویل داده نمی‌شود. جنبشی است در جهت تغییر و دگرگون کردن مناسبات اجتماعی و روابط مبتنی بر ستم و سلطه و وابستگی-انقیاد در زمینه‌های گوناگون اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی... ذهنیت و فعالیتی است که به «ممكنات» که ایدئولوژی تسلیم و زبونی است، تمکین نمی‌کند بلکه به سراغ «ناممكنات»، که فراروی از خود و وضع موجود است، می‌رود. فرایندی است که نیروی محرکه آن را خود شهروندانی تشکیل می‌دهند که در فضاهای دخالت‌گری متنوع و گونه‌گون و در مناسبات‌های مشارکتی، مستقل از قدرت‌های حاکم، اعم از قدرت‌های سیاسی، فرهنگی، ایدئولوژیکی... قرار می‌گیرند. و سرانجام، خود-رهایشی به دیده‌ما، روندی ناهموار، نامستقیم، نامنسجم، مختلط، چندگانه و... بویژه تعارضی است. تعارضی، هم در مناسبات خود با نیروهای سلطه‌گر هم در درون خود: در تضادها و اختلاف‌های موجود میان خود، در موقعیت‌های مختلف اجتماعی، طبقاتی، فرهنگی خود، در اختلاف‌های برنامه‌ای و پروژه‌ای برای تغییر اجتماعی، در تنوع تجربه‌ها، خواسته‌ها، مطالبه‌ها و...

در شماره آینده و به عنوان اختتام بحث، پس از یک جمع‌بندی کلی از مسیر معنایی، ناهموار و نامسلم در نقد «سیاست» که پروتاگوراس و مارکس نشانه‌های آن می‌باشند - آن چه ادعای ما در طول این نوشته‌ها بوده است - کتاب‌نامه مورد استفاده در این سلسله بحث‌ها را در اختیار دوستان عزیز قرار می‌دهم.

ادامه دارد

سیاست ((اعتدال)) و ...

حذف نظام حاکم و ساختارهای آن بود و در عین حال تلاش کرد این تحول بطور مسالمت‌آمیز انجام گیرد. آنچه به تحولات انقلابی به شیوه قهرآمیز مربوط می‌شود، تقریباً در تمامی این موارد توسل به قهر به دلیل مقاومت سرسختانه نیروها و طبقات حاکم، ویژگی اوضاع داخلی و بین‌المللی و شرایط تاریخی خاص به مردم و مخالفان سیاسی تحمیل شده است. تئوری‌هایی که ضرورت قهر را برای انجام دگرگونی‌های انقلابی اجتناب‌ناپذیر دانسته‌اند نیز بر اساس این واقعیت‌ها و تجارب عملی ناشی از آن شکل گرفتند و تدوین شدند و نه به دلیل خشونت‌طلبی و خلق و خوی خشن اینان و یا نیروهای سیاسی-اجتماعی که با تکیه به این تئوری‌ها و یا بدون آگاهی از آنها برای انجام دگرگونی‌های انقلابی به قهر توسل بسته‌اند. در دهه‌های اخیر با ایجاد تغییرات بزرگ در جهان، مناسبات بین‌المللی، در تبدیل مسئله حقوق بشر به یک ارزش جهانشمول و در افزایش قابل ملاحظه تأثیر و نقش افکار عمومی بر روند تحولات منطقه‌ای و جهانی امکانات و شرایط مساعد بی‌سابقه‌ای برای تحولات مسالمت‌آمیز بوجود آمد. معهذاً ایجاد این شرایط و امکانات مساعد به معنای آن نیست که تحول مسالمت‌آمیز به یک قاعده و قانون عمومی و قطعی تبدیل شده است. روند مبارزات بزرگ سیاسی-اجتماعی را با هیچ قاعده و قانون قطعی نمیتوان تعیین کرد، همچنان که تاریخ نیز طبق میل و فرمان کسی جریان نمی‌یابد. سرنوشت مبارزات بزرگ سیاسی-

" در دمکراسی هیچ یک از عناصرها معنایی بیش از آن چه که داراست کسب نمی‌کند. در حقیقت، هر کس تنها عنصری از demos در تمامیت اش می‌باشد. در موناشری، یک بخش خصلت مجموعه را تعیین می‌کند و تمامی مؤسسان constitution باید خود را در انطباق با این نقطه ثابت قرار دهند... در موناشری، کل، مردم، مشمول یکی از شیوه‌های وجودی خود یعنی مؤسسان سیاسی می‌گردد. در دمکراسی، مؤسسان، خود، به صورت یگانه تعیین‌گر، ظاهر می‌شود، به صورت تعیین‌گر مردم توسط خود. ما در موناشری مردم مؤسسان داریم، در دمکراسی، مؤسسان مردم" (نقد فلسفه حق سیاسی هگل، ۱۸۴۳، تأکیدات از مارکس).

کلیه جنبش‌هایی که تا کنون وجود داشته‌اند یا جنبش اقلیت‌ها بوده و یا خود به سود اقلیتها انجام می‌گرفته است. جنبش پرولتاریا جنبش مستقل اکثریتی عظیم است که به سود اکثریت عظیم انجام می‌پذیرد...

گاه گاه کارگران پیروز می‌شوند ولی این پیروزی‌ها تنها پیروزی‌های گذرنده‌اند. نتیجه واقعی مبارزه آنان، کامیابی بلاواسطه آنان نیست بلکه اتحاد کارگران است...

این تشکل پرولتاریا به شکل طبقه و سرانجام به صورت حزب سیاسی هر لحظه در اثر رقابتی که بین خود کارگران وجود دارد مختل می‌گردد... " (مانیفست حزب کمونیست ۱۸۴۸).

" رهایش زحمتکشان باید به دست خود زحمتکشان انجام پذیرد" (بیانیه انجمن جهانی زحمتکشان به قلم مارکس - ۱۸۴۶).

" چنین است کمون : شکل سیاسی رهایش اجتماعی، رهائی کار از غضب انسانی که ابزار کار تولید شده توسط خود زحمتکشان و یا اهدانی طبیعت را در انحصار خود گرفته‌اند..." (در باره کمون پاریس ۱۸۷۱)

در قرائتی که ما از مارکس پیش می‌نهم سه مقوله خود-دگروسانی، رهایش اجتماعی و مبارزه طبقاتی (بویژه مبارزه پرولتاریا) نقش کلیدی و محوری ایفا می‌کنند. می‌دانیم که مواضع مارکس درباره طبقه، مبارزه طبقاتی، انقلاب، حزب، دولت... و مناسبات میان آنها، در دوره‌های مختلف، خالی از ابهام، تناقض و دوگانگی نبوده است. اما به‌رغم این ابهامات و تناقضات، ما می‌توانیم از حضور و تداوم نگرشی در اندیشه و عمل مارکس سخن بگوئیم که اثر آن را از جمله در فرازهای فوق می‌یابیم.

خطاب مارکس همواره جنبش‌های اجتماعی بویژه جنبش توده‌های طبقه کارگر بوده است و نه منظومه حاکمیت، دولت، بوروکراسی، احزاب سیاسی و غیره. مهمترین پراتیک "سیاسی" مارکس، در انجمن بین‌المللی زحمتکشان صورت گرفت که یک حزب سیاسی به معنایی که بعدها رایج می‌شود، نبود. انجمن، جنبشی فراگیر و چندملیتی بود، متشکل از روندهای مختلف کارگری. مارکس، با این که از تشکیل احزاب سوسیالیست و سوسیال‌دمکرات در اروپا حمایت می‌کرد، اما هیچ‌گاه به عضویت آنها در نیامد و همواره نسبت به آنها برخوردی انتقادی داشت و در تمایز با آنها از «حزب‌ما» (یعنی او و انگلس) سخن می‌راند. نگاه مارکس به «طبقه» و «حزب» نیز ویژگی خود را داشت: شکل‌گیری طبقه در جریان مبارزات طبقاتی انجام می‌پذیرد و نه صرفاً در تولید و اقتصاد. در جریان مبارزه طبقاتی است که کارگران تبدیل به «طبقه» می‌شوند و نه در نبود این مبارزه و یا در خارج از آن که تفرق و رقابت میان آنها را دامن می‌زند. هم‌چنین، این توده پرولتاریاست که در مقیاس طبقه و نه در محدوده بخش کوچکی از آن، «پیشروان» آن و غیره... به صورت حزب متشکل می‌شود و حزب خود را می‌سازد. حزبی که مانند دیگر احزاب نیست: حزب-جنبش-طبقه است که به همراه زوال طبقه، خود نیز زوال می‌یابد.

در پرتو این نگرش مارکسی، آن چه که ما خو-رهایشی

سیاست و مرد سیاسی فرع بر وجود دولت است. ولی وجود دولت نیز وابسته به وجود پیش شرط‌های مادی و اجتماعی معینی است. اساسی‌ترین این پیش شرط‌ها، یعنی شرط به وجود آمدن نظفیه دولت، شرط وجود تقسیم کار در همبایی است.

همانطور که دانسته است دولت در جامعه‌ی بشری از روز ازل وجود نداشت. زیرا حتا پدید آمدن آنچه را جامعه می‌نامند، به مشابه مجموعه‌ای از مناسبات میان آدمیان، خود محصول یک پروسه‌ی طولانی تاریخی بود و نه سرآغاز آن. انسان از ابتدا تولیدگر نبود. بلکه مانند سایر موجودات از آن چه در طبیعت پیش می‌یافت تغذیه می‌کرد. پیش شرط پیدایش همبایی ابتدایی، دامداری و سپس کشاورزی بود که منجر به اسکان یافتن انسان شد. در این دوران دراز تاریخی ابزاری که انسان با آن به کار دامداری و کشاورزی می‌پرداخت بسیار ابتدایی بود. به طوری که آنچه در نتیجه‌ی کار همگانی تولید می‌شد به ندرت کفاف تأمین نیازهای همگانی را می‌داد. ولی با کسب تجربه در تولید و بهبود ابزار تولید، باروری کار انسانی به گونه‌ای مستمر افزایش می‌یافت. افزایش باروری کار انسان، که در دوران‌های ابتدایی به کندی صورت می‌گرفت، رفته رفته به کمیت تولید فردی افزود. به طوری که به تدریج تولید فردی تا بدانجا افزایش یافت که برای اولین بار در تاریخ آدمی، فرد تولیدگر بیش از آنچه نیاز تغذیه‌ی فردی او و خانواده‌اش بود تولید کرد. بدیهی است که این امر یک روزه اتفاق نیافتاد. بلکه نتیجه‌ی پروسه‌ای طولانی بود. ولی پیش رفت در ابزار و شیوه‌ی تولید فردی تا بدانجا که شرایط مازاد تولید فردی به وجود آید، پیش شرط مطلق هر تقسیم کار اجتماعی و از جمله تقسیم کار به کار یدی و فکری است. ولی آدمیان با تکامل و پیشرفت تولید تا بدانجا که مازاد تولید فردی ممکن شود، در عین حال شرایطی را به وجود آوردند که مناسبات میان آنان را به کلی دگرگون ساخت.

مازاد تولید، از لحاظ مادی و عینی، زمینی آن را به وجود آورد که تعدادی، هر چند در ابتدا محدود، بدون آن که به طور مستقیم در تولید شرکت داشته باشند بتوانند زندگی کنند. طبیعی است که با پدید آمدن امکان تولید اضافه بر نیاز فردی، بلافاصله تقسیم کار به کار یدی و فکری انجام نگرفت، بلکه این امر نیز نیاز به دورانی طولانی از تکامل اجتماعی داشت. رشد و تکامل تولید همچنین موجب افزایش جمعیت شد. افزایش جمعیت باز هم به انباشت بیشتر تولید مازاد انجامید و رفته رفته مراد و جنگ و تهاجم میان همبایی‌های همسایه به منظور غارت انباشته‌های یکدیگر این ضرورت را پدید آورد که همبایی برای اداره‌ی امور همگانی خود عده‌ای را مأمور اداره‌ی آن و عده‌ای را مأمور دفاع از همبایی نماید. رفته رفته جنگ جریان همبایی، با پیشرفت تکنیک و ابزار جنگ، به نیرویی بدل گشتند که در رشته‌ی معینی تخصص پیدا کردند و این امر آنان را در موقعیت ویژه‌ای قرار داد تا برای خود امتیازات خاصی را بوجود آورند. تکامل این پروسه از یک سو و رشد و توسعه‌ی دامداری و فرآورده‌های صنعتی از سوی دیگر، یا به عبارتی دیگر، افزایش تولید اشیاء قابل حمل و نقل، زمینه‌های پیدایش مالکیت خصوصی و تقسیم جامعه به طبقات را به وجود آورد و از پی پروسه‌ای طولانی دولت-شهرها پدید آمدند.

بنابراین افلاطون و پروتاگوراس، و مانند آنان، خود محصول تکامل پروسه‌ای طولانی از تکامل و رشد و توسعه‌ی جامعه‌ی بشری بودند و نه سر آغاز آن. نسل‌ها پیش از آنان تقسیم کار به کار در کشاورزی و صنعت و فکری و یدی آغاز شده و مراحل عده‌ای از تکامل را پشت سر گذاشته بود. والا چگونه می‌توانست شهر بزرگی چون آتن به وجود آید.

وجود شهرها و شهر نشینی خود دلالت دارد بر پیشرفت شیوه تولید در کشاورزی و صنعت و جدا شدن آن‌ها از یکدیگر. زیرا

اجتماعی به شرائط، داده‌ها و عوامل مختلفی وابسته است. پاره‌ای از این داده‌ها موجود یا قابل پیش‌بینی و بخشی غیرقابل پیش‌بینی و محصول تغییر اوضاع و رشد و تکامل مبارزه است. خواست و اراده ما و تلاش و درایت و روشن‌بینی برای جریان یافتن این مبارزه‌بشکلی مسالمت‌آمیز و یا در مسیری معین نه همه مسئله بلکه بخشی از آن است که در عین حال میتواند بدلیل دخالت یک سلسله عوامل غیرقابل پیش‌بینی و مستقل از میل و اراده ما عقیم ماند. مهم این است که با توجه به امکانات موجود همه تلاش و مساعی لازم را برای ادامه تحول مسالمت‌آمیز و پیروزی آن بکار بریم.

قهر همانگونه که اشاره رفت نه فقط برای انقلاب، بلکه همچنین برای تغییرات غیرانقلابی میتواند مورد استفاده قرار گیرد. چه بسا با شیوه‌های قهرآمیز و مقابله‌های خونین یک حکومت سرنگون میشود بدون آنکه هدف این سرنگونی دگرگونی ساختارها و بنیادهای نظام باشد. نمونه این تغییرات و برخوردهای قهرآمیز انواع کودتاها و تغییر دولت‌ها است که به کرات و از جمله در سال‌های اخیر در افریقا و امریکای جنوبی شاهد آن بوده‌ایم و هدف آنها برکناری و تغییر گروه حاکم بوده است.

ثانیاً شیوه‌های مسالمت‌آمیزمبارزه چه با هدف تغییرات ساختاری و چه به منظور تحمیل تغییرات معینی با روش‌های مسرد نظر اعتدال‌گرایان هیچگونه قرباتی ندارد. نگاهی به تحولات چند دهه اخیر جهان نشان میدهد که در بسیاری از کشورها دگرگونی‌های انقلابی و بنیادی به شیوه‌های غیرقهری و از طریق تحول مسالمت‌آمیز انجام گرفته و به پیروزی رسیده است. یک نمونه برجسته آن انقلاب ایران است. نظام سلطنتی کهنسال با وجود وابستگی آن به قدرت‌های نیرومند بیگانه و منافع آنها در حفظ رژیم از طریق جنبش همگانی مردم به شیوه غیرقهری سرنگون شد. در سال‌های آخر دهه هشتاد میلادی رژیم‌های دیکتاتوری در اروپای شرقی یکی پس از دیگری فروریخت و ساختارهای سیاسی-اقتصادی و اجتماعی این کشورها بدون خونریزی و توسل به خشونت به شیوه‌های مسالمت‌آمیز دگرگون شد. در سال‌های اخیر مردم اندونزی، یوگسلاوی، فیلیپین بدون مبارزه قهرآمیز رژیم‌های فاسد و خودکامه خود را وادار به تسلیم کردند و فرمانروایان فاسد را از عرصه حاکمیت به زیر کشیدند. اما این تحولات مسالمت‌آمیز در هیچ کجا به شیوه اعتدال‌گرایان و پند و اندرز و نرمش آنها انجام نگرفت و در هیچ کجا تحول مسالمت‌آمیز مترادف با «اعتدال» و میانه‌روی نبود. برعکس، این تحولات با فشار روزافزون مردم با گسترش جنبش عمومی و مستأصل ساختن نیروهای حاکم، با سازمان دادن تعرض همه‌جانبه و از آن طریق ناتوان کردن حاکمیت و تضعیف مداوم آن و وارد آوردن ضربه‌های پی‌درپی انجام گرفته است. اینها در واقع اجزای و عناصر ضروری تحول مسالمت‌آمیز و راه‌های به پیروزی رساندن آن است. و این درست همان چیزی است که «اعتدال‌گرایان» طرفدار تحول مسالمت‌آمیز بشدت از آن هراس دارند و مردم را به اجتناب از آن فرامیخوانند.

نقدی بر (و...)

عوامل جزئی و کمتر مؤثر را تعیین کنند و از سلسله عوامل کنار بگذارند تا به تدریج به عوامل مؤثرتر دست یابند و بالاخره به یک یا چند عامل تعیین کننده برسند که در وقوع حادثه‌ای یا روند پروسه‌ای نقش تعیین کننده و علی را ایفا کرده است. بر این منوال، فرض می‌کنیم که افلاطون اصلاً یا به این جهان نگذاشته بود. اکنون پرسش این است که آیا معهداً سیاست، علم سیاست، «اصول دین سیاست» و مرد سیاسی به وجود می‌آمد یا نه؟ در مقاله‌ی پیش به این موضوع بدیهی اشاره کردم که وجود

عارضه‌های جامعه‌ی طبقاتی نه به طور تاریخی بلکه به طور مطلق و از نظرگاه اخلاقی مخالف است و آرزو دارد که چه خوب می‌بود اگر بشر اساساً از این راه نمی‌رفت، در حقیقت با رشد و توسعه و تکامل مخالف است. زیرا نفی این پروسه‌ی تاریخی به این معنا است که چه بهتر می‌بود اگر آدمی در همان دوران ابتدایی حیوانی و زندگی در طبیعت باقی می‌ماند. که البته در آن حالت ابتدایی حتا به او نام انسان نیز اتلاق پذیر نمی‌بود.

بدینسان، وجود تقسیم کار، تخصص، طبقات، قشرها، فرمانروایان، فرمانبران، استثمارکنندگان، استثمار شوندگان، ستمگران، ستم‌کشان، دولت، سیاست، مردان سیاسی، جنگ و کشتار، غارت‌کننده و غارت شونده، الخ، نه پیامدی بود از افکار و نظرات افلاطون و نه شخص یا اشخاص دیگری. بلکه آن‌همه نتیجه‌ی زندگی و فعالیت نسل‌های بی‌شماری پیش از آنان و رشد و تکامل جامعه‌ای بود که آنان در آن می‌زیستند. هم پیتاگوراس و هم افلاطون، مانند هر نسل تازه‌ای، این شرایط پیش از آنان موجود را، پیش روی خود یافتند. آنچه آنان قادر به انجام آن می‌بودند، در بهترین حالت، می‌توانست حداکثر این باشد که آن شرایط و اوضاع و احوال از پیش موجود را بفهمند و در حد توانایی فردی خود، تا آنجا که آن شرایط از پیش موجود به آنان امکان می‌داد، و فقط در حدود آن امکانات و نه فراتر از آن‌ها، در تغییر آن فعالیت کنند. تازه چون حدود و ثغور و میزان و محتوای درک و فهمیدن شرایط عینی و مادی از پیش موجود نیز امری تاریخی است، درک و فهم آنان از اوضاع و احوال به ارث رسیده به آنان، بدانگونه که امروزه می‌دانیم، می‌توانست ناگزیر درکی محدود و ناقص باشد. ولی از آنجا که برخی از پدیده‌های جوامع طبقاتی در تمامی این جوامع و در دوران‌های گوناگون تاریخی از نظر گوهر و ماهیت مشترک و هماننداند، بسیاری از آنچه آنان درباره‌ی جامعه‌ی خود و اوضاع و احوال آن روز دریافتند و در نظریات و تئوری‌های خود پروراندند، امروزه در جوامع دوران ما نیز قابل مشاهده است. از اینرو است که وثیق می‌پندارد سیاست، مرد سیاسی و به قول او «اصول دین سیاست» که او در جوامع امروزی مشاهده می‌کند، همگی ساخته و پرداخته‌ی افلاطون و زائیده‌ی نظریات او است. او در افلاطون شیطان خبیثی را می‌بیند که با نظریات خود زندگی آدمی را تباہ ساخته است، در حالی که می‌بایست در او نابغه‌ای را می‌دید که توانست در دوران خود بسیاری از پدیده‌هایی را دریابد که از وجوه مشترک تمامی جوامع طبقاتی در سراسر تاریخ تاکنونی است و تا آنجا که شرایط آن روز به او اجازه می‌داد، به توضیح آن‌ها اقدام ورزد و نظامی فلسفی را پایه ریزی کند که عمق و وسعت آن حتا امروزه نیز شگفت برانگیز است. موضوعاتی مانند عدالت چیست، دولت خوب کدام است، سیاست در خدمت مردم باید چه خصوصیتی داشته باشد، چرا نابرابری وجود دارد و غیره، ویژه‌ی تنها جامعه‌ی آتن دوران افلاطون نبود. همین موضوعات در جامعه‌ی امروزی نیز مطرح است.

نوروز به حکایت ابوریحان بیرونی

اولین ماه پارسیان (...). فروردین ماه است. نخستین روز آن روز نوروز است که اولین روز سال نو است و نام پارسی آن بیان‌کننده این معنی است (...). سپس در ایام بهار این روز (...). در مکانی قرار گرفت که سال همه این احوال را از نزل باران و برآمدن شکوفه‌ها و برگ آوردن درختان تا هنگام رسیدن میوه‌ها و تمایل حیوانات به تناسل و آغاز نو تا تکامل و ذبول طی کند، این بود که نوروز را دلیل پیدایش و آفرینش جهان دانستند و گفته‌اند در این روز بود که خداوند افلاک را پس از آنکه مدتی ساکن بودند به گردش در آورد و ستارگان را پس از چندی توقف گردانید و آفتاب را برای آنکه اجزای زمان از سال و ماه و روز به آن شناخته شود، آفرید. پس از آنکه این امر پنهان شد و آغاز شمارش از این روز شد...
به نقل از آثارالباقیه، صفحات ۲۲۵-۲۲۴

پیش شرط مطلق وجود شهر آن است که اولاً کشاورزی و صنعت به عنوان فعالیت تولیدی انسان از یکدیگر جدا شده باشند و ثانیاً هر دو، تا بدان اندازه پیشرفت کرده باشند که تولید مازاد در کشاورزی بتواند نیازهای شهرنشینان را، که طبیعتاً نمی‌توانند در شهر به کار کشاورزی بپردازند، به مواد تغذیه‌ای و مواد خام مورد نیاز صنعتگران ساکن در شهرها، برآورد و مبادله‌ای رو به رشد میان شهر و روستا جریان یابد. البته در شرق، به دلایل گوناگون، تقسیم کار تولیدی به حوزه‌های تولیدی میان شهر و روستا به معنای وجود تولیدگران کشاورزی در روستاها و صنعتگران در شهرها، آن طور که در اروپای غربی و جنوبی صورت گرفت، نبوده است. ولی موضوع بررسی وثیق شرق نیست بلکه آتن است.

طبیعی است که با تقسیم کار به کار کشاورزی و کار صنعتی و کار پدی و کار فکری و اشتغال در تولید و توزیع (و بنابراین به وجود آمدن بازرگان و بازرگانی) به عنوان رشته‌های متفاوت فعالیت، در درون این حوزه‌ها باز تقسیم‌های فرعی‌تری در کار صورت می‌گیرد که تخصص و باز هم تخصص‌های محدودتری را در رشته‌های گوناگون به وجود می‌آورد.

بنابراین تقسیم کار به رشته‌های گوناگون و در نتیجه به وجود آمدن تخصص در رشته‌های تولید و توزیع، به وجود آمدن طبقات و قشرها، دولت، استثمار فرد از فرد و مانند آن‌ها پدیده‌ها و پروسه‌هایی هستند که بر پیشرفت و تکامل آدمی و جامعه‌ی بشری دلالت دارند و نه بر انحطاط آن‌ها. بدون استثمار فرد از فرد انباشت ثروت ممکن نمی‌شد و بدون انباشت ثروت در دست عده‌ای محدود، نه فرهنگی و نه هنری و نه فلسفه‌ای و نه علمی و نه تکنیکی می‌توانست به وجود آید. حرکت تاریخ و ضرورت‌های تاریخی جوامع بشری تابع ارزش‌های اخلاقی آدمیان، که آن‌ها خود نیز محصول پروسه‌ی تکاملی تولید زندگی مادی است و در هر دوره‌ی معینی شکل بیان مناسبات اجتماعی خاص آن دوره است، نیست.

از نظرگاه ضرورت‌های تکامل جوامع بشری، تقسیم کار، تخصص، استثمار فرد از فرد، ستم طبقاتی و غیره نه خوب است نه بد. بلکه ضرورت‌هایی است اجتناب ناپذیر، هرچند برای اکثر انسان‌ها ناخوشایند. از باب مثال، از لحاظ ضرورت‌های تاریخی، در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، وابسته بودن کار به سرمایه یک ضرورت تاریخی است. بدون وجود آن سرمایه‌داری نه می‌توانست به وجود آید و نه می‌توانست رشد کند. طبیعی است که در این شیوه‌ی تولید صاحب سرمایه به مراتب از دستاوردهای تولید این شیوه‌ی تولیدی بیشتر متمتع می‌شود تا آن کسی که وابسته به سرمایه است و در خدمت آن قرار دارد و به وسیله‌ی سرمایه‌دار استثمار می‌شود. ولی آیا وجود شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری سراسر به ضرر این فرد اخیر است؟ پاسخ این است که به طور نسبی آری ولی به طور مطلق نه. اگر از دیدگاه فردی کسی که از سوی سرمایه‌دار استثمار می‌شود به این رابطه نگرسته شود البته اوضاع به سود سرمایه‌دار است. ولی اگر از دید تاریخی به آن نگرسته شود این شیوه‌ی تولید همچنین به سود کسی که وابسته به سرمایه است نیز می‌باشد. زیرا در غیر این صورت برای او بهتر بود که سرمایه‌داری وجود نمی‌داشت. ولی در این حالت او می‌بایست در شرایط جامعه‌ی ماقبل سرمایه‌داری، یعنی سیستم فئودالی که مبتنی بر سرواژ، یعنی وابسته بودن تولیدگر کشاورزی به زمین و بدینسان به ارباب بود، می‌زیست، ولی چون آن جامعه نیز بر اساس استثمار فرد از فرد و نابرابری و ستم طبقاتی استوار بود، بهتر بود که آن جامعه نیز وجود نمی‌داشت، و الاخر. ولی به این ترتیب باز از جامعه‌ی بدوی که خود نقطه‌ی آغاز این تکامل بود سردمی‌آوریم. به عبارت دیگر کسی که با وجود تقسیم کار، طبقات و قشرها، ستم و استثمار، تخصص و به عبارت دیگر با پدیده‌ها، پروسه‌ها و

عوامل تاریخی پیدایش سکولاریسم (۲)

تئوری تاریخ کارل مارکس

یک دفاعیه

فصل هشتم

زربنا و روبنا، قدرت‌ها و حقوق‌ها

۱) تعیین ماهیت روبنا

فصل سوم به بررسی ساختار اقتصادی پرداخت، «بنیاد واقعی» ای که بر روی آن روبنا قرار دارد. گفته شد که ساختار اقتصادی، مجموعه‌ای است از تمامی مناسبات تولیدی، و مناسبات تولیدی را موقتاً، مجموعه‌ای از حقوق اشخاص بر نیروهای مولد، تفسیر کردیم. خاطرنشان ساختیم که زبان حقوق language of rights باید تغییر یابد و یکی از اهداف فصل حاضر، نشان دادن این موضوع است که چرا باید زبان حقوق جای خود را به زبانی مشخص از قدرت‌های مؤثر بدهد، و چگونه این امر می‌تواند انجام پذیرد.

مارکس مرزبندی معینی از روبنا را بدست نداد. آیا روبنا ایدئولوژی را در بر دارد؟ فرض ما این است که به آن تعلق ندارد، ولی این تصمیم وزنه‌ی چندانی نخواهد داشت، و بسیاری از آنچه راجع به روبنا خواهیم گفت، شامل ایدئولوژی نیز می‌گردد. بنابراین برداشت ما، روبنا مجموعه‌ای است از نهادهای غیراقتصادی، بطور مشخص، نظام قضائی و دولت (۱). توجه اساسی ما معطوف خواهد بود به قانون و نه به دولت.

دو تعریف مشخص از «روبنا» در مارکسیزم کلاسیک و پس از آن، بطور ضمنی نهفته است:

1- روبنا = با تملکی نهادهای غیراقتصادی.
2- روبنا = با آن نهادهای غیراقتصادی که ماهیتشان توسط ماهیت ساختار اقتصادی توضیح داده می‌شود.

هیچ اصطلاح مشخصاً مارکسی در تعریف نخستین وجود ندارد. دومی بیشتر تئوریک است، به دلیل اشاره‌ای که به ساختار اقتصادی دارد، که مفهومی است از تئوری مارکسی.

از دو تعریف، هر کدام که برگزیده شود، ادعای اساسی تقریباً این است:

3- ماهیت نهادهای غیراقتصادی بطور عمده توسط ماهیت ساختار اقتصادی توضیح داده می‌شود.

3A- ماهیت روبنا بطور عمده، توسط ماهیت ساختار اقتصادی توضیح داده می‌شود.

بنابر تعریف ۲ و ۳ به این صورت درمی‌آید.
3B- نهادهای غیراقتصادی، بطور عمده روبنایی هستند.

هرگاه، آنطور که گاهی اتفاق می‌افتد، هر دو تعریف بطور ضمنی بکار گرفته شوند، 3 آشکارا درست به نظر می‌آید، چون بسادگی میتوان 3 را از پیوند 1 و 2 استنتاج کرد. ولی واقعیت این است که 3 آشکارا درست نیست و بنابراین، ضروری است که فقط یکی از دو تعریف برگزیده شود: پیروزی تئوریک را، نمیتوان به ضرب زیاد کردن تعداد تعاریف بدست آورد.

ما تعریف دومی را، که بیشتر

در ایران نیز این اندیشه که پس از هر صد سال دوران جدیدی آغاز میگردد، وجود داشت. به عنوان نمونه نظامی گنجوی در اثر خود «شیرین و خسرو» اندیشه شیلیاستی دوران صد ساله را چنین مطرح میکند (۱۲):

به هر صد سال دوری گیرد از سر

چو آن دوران شد، آرد دور دیگر

نماند کس که بیند دور او را

بدان تا در نیابد غمور او را

به روزی چند با دوران دویسدن

چه شاید دیدن و چتوان شنیدن
صرف‌نظر از این همگونی، اما در ایران با روند دیگری از تکامل سیاسی روبرو می‌شویم. تاریخ تدوین شده میهن ما از دورانی آغاز میشود که کشاورزی پایه و اساس تولید اجتماعی را تشکیل داده است. در ایران نیز همچون دیگر جوامعی که شیوه تولید بر اساس تولید کشاورزی سازماندهی گشت، اندیشه مذهبی بر جامعه حاکم گردید و بهمین دلیل هم تمامی نهادهای اجتماعی بر اساس باورهای مذهبی بوجود آورده بود، عمل کردند. در ایران از همان آغاز تاریخ با دولتی روبرو می‌شویم که مشروعیت خود را از دین کسب میکرد و شاه یا از «فره ایزدی» برخوردار بود و یا آنکه از سوی خدا برگزیده میگشت تا جامعه را بسوی رستگاری هدایت کند و «ظل‌الله» نامیده میشد. شخصیت شاه در تاریخ سیاسی ایران بیانی از وحدت حکومت و دین است. پس از پیروزی اسلام و همراه با پیدایش سیستم سیاسی خلافت، در حقیقت دین وجه غالب را در این وحدت اضداد تشکیل میداد و حکومت نه تنها مشروعیت خود را از دین میگرفت، بلکه قوانین دینی پایه و اساس سیستم حقوق اجتماعی را تشکیل میدادند و روحانیت نهاد قضائی را در بست در اختیار خود داشت.

ادامه در صفحه ۷

محمود راسخ

نقدی بر «رد سیاست» (۲)

در مقاله‌ی پیش این ادعای وثیق را بررسی کردم که «سیاست» و «اصول» آن و «مرد سیاسی»، همگی «اختراع» افلاطون است. بررسی این موضوع را در نوشته‌ی حاضر ادامه می‌دهم.

در رویدادها و پروسه‌های پیچیده‌ی اجتماعی معمولاً عوامل متعددی مؤثراند. ناگفته پیداست که همه‌ی این عوامل در شکل‌گیری رویداد معینی دارای ارزش یکسانی نیستند. ممکن است تأثیر عاملی یا برخی از عوامل از سایر عوامل در وقوع حادثه یا رویدادی بیشتر از بقیه باشد. به گونه‌ای که می‌توان برای عامل مشخصی، یا عوامل محدودی، نقشی تعیین کننده را تصور کرد. یکی از روش‌های رایج در تعیین چنین نقشی برای عاملی این است، که آن عامل را از سلسله عوامل ممکن حذف می‌کنند تا معلوم شود که آیا در صورت فقدان آن عامل آن حادثه باز هم روی می‌داد یا نه. از این طریق می‌توانند

ادامه در صفحه ۱۴