

## آن چیست که «لایسیته» می نامند؟

### بخش اول

### پیشگفتار، تعریف اولیه و برداشت های نادرست

### پیشگفتار: طرح نکات اصلی بحث

لایسیته Laïcité واژه ای است که در دهه هفتاد سده نوزدهم در فرانسه اختراع می شود و از آن پس وارد دانشنامه ها و گفتمان سیاسی می گردد.

لایسیته دریافت سیاسی ای است که بر حسب آن، از یکسو، دولت Etat و بخش عمومی publique sphere از هیچ دینی پیروی نمی کنند و از سوی دیگر، دین، با برخورداری از همه آزادی ها در جامعه مدنی، هیچ قدرت سیاسی ای اعمال نمی کند.

جنبش برای تحقق لایسیته و دولت لائیک (غیر دینی) Laïque (و نه Laïc که معنای دیگری دارد) را لائیسزاسیون Laïcisation می نامند. لائیسزاسیون در کشورهای کاتولیک غربی و در مقابل با کلیسا سالاری Cléricalisme شکل می گیرد در حالی که در کشورهای پروتستان اروپا، لائیک، لایسیته و لائیسزاسیون ناشناخته اند. در این رشته از کشورها، فرآیند دنیوی شدن و تغییر و تحول دولت و دین - دینی که فاقد کلیسای مقتدر چون کاتولیسیسم است - را سکولاریسم می نامند. لایسیته و سکولاریسم با وجود تشابهاتی، دو مقوله و پدیدار سیاسی - تاریخی متفاوتند. **ادامه در صفحه ۴**

محمود اسف

## به مناسبت سالگرد انقلاب ۵۷ (۶)

در مقاله های پیشین شرایط خارجی و به ویژه اوضاع سیاسی را در ایالات متحده به دلیل نقش تعیین کننده دولت آن کشور در حیات سیاسی ایران از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲، مورد بررسی قرار دادم و آن بررسی این موضوع را روشن کرد که به دلیل تجاوز نظامی آمریکا به ویتنام و شکست نظامی و سیاسی اش در آنجا، در اواخر دهی ۶۰ میلادی و بیش از نیمی اول دهی ۷۰ جامعه ای آمریکا با بحران شدید هویت روبرو گشت و در انتخابات ریاست جمهوری ۱۹۷۶ کارتر باشعار حراست از حقوق بشر و مبارزه با پایمال شدن آن به ریاست جمهوری برگزیده شد. این امر حیات بسیاری از رژیم های استبدادی را که به طور عمده با تأیید و تکیه بر آمریکا پا بر جا بودند با خطری جدی روبرو می ساخت. رژیم شاه به دلایل روشن یکی از این رژیم های در معرض خطر بود. در این نوشته و نوشته های بعدی می پردازم به شرایط داخلی در ایران.

شاید در این جا این تذکر لازم باشد که نظرات اساسی در بخش پیش و در این بخش از جزوه ای گرفته شده که من در مهر ماه سال ۱۹۶۷ تحت عنوان «زمینه های تاریخی - سیاسی - اقتصادی و اجتماعی قیام بهمین و چشم انداز آینده» منتشر کردم. ضرورت ذکر این امر به این دلیل که بسیاری از نظرات مطروحه در آن جزوه در رابطه با جایگاه و نقش تاریخی انقلاب بهمین و رژیم خمینی اکنون به صورت برداشت رایج و حاکم مطرح می شود. **ادامه در صفحه ۷**

## بازسازی استبداد آسیائی

رخدادهای اخیر آشکار می سازند که جناح محافظه کار و مافیای قدرت در پی از میان برداشتن نهادهای انتخابی و بازسازی استبداد آسیائی در ایران است، استبدادی که از آغاز تاریخ تدوین شده میهن ما وجود داشت است. آنها در پی به آخر رساندن کارند تا بتوانند یقه خود را از چنگ جناح اصلاح طلبی رها سازند که ادامه حیاتش بستگی به پدیده های انتخابی دارد. **ادامه در صفحه ۱۲**

منوچهر صالحی

## لیبرالیسم و بافت جامعه مدنی

لیبرالیسم کهن ترین ایدئولوژی عصر جدید، یعنی دوران سرمایه داری است. سرمایه داری نوپای اروپا شاید بدون زایش این ایدئولوژی به سختی می توانست در مبارزه علیه نظام استبدادی فئودالی به پیروزی دست یابد. در عین حال از آنجا که لیبرالیسم قدیمی ترین تئوری سیاسی دورانی را تشکیل می دهد که تولید کشاورزی نقش محوری خود را در سازماندهی زندگی روزانه انسان ها از دست می داد، پس می توان باین نتیجه رسید که اندیشه های لیبرال بیش از هر تئوری دیگری در برخورد با واقعیات روزمره دستخوش دگرگونی شده و بهمین دلیل بسیاری از خواسته های اولیه این ایدئولوژی بتدریج در برابر واقعیات ملموس تولید صنعتی جنبه جهانشمولی خود را از دست داده و اینک به ایدئولوژی قشر کوچکی از جوامع پیشرفته سرمایه داری بدل شده است. البته دیگر تئوری های سیاسی نیز که به ایدئولوژی این یا آن طبقه و قشر و گروه بدل شده اند، از این قاعده مستثنی نیستند و دیر یا زود به سرنوشت مشابه ای دچار خواهند شد. **ادامه در صفحه ۱۳**

## هر موفی به چه بهائی؟

نسخه کشور های غربت گران تمام میشود - آمریکا فروش زیادی را داشت میکند

### نیال فرگوسن Niall Ferguson

بزرگان به فارسی: مصطفی مسروی

آیا یک ابرقدرت میتواند همچین ابرمقروض باشد؟ بحث های مربوط به هزینه اشغال عراق و بازسازی اقتصاد ویران گشته آن از کنار این پرسش میگذرند. چنین نمایانده میشود که گویا این هزینه ها تنها بخشی از بودجه نظامی هر کشوری را در بر میگیرند. در واقعیت این غیرمحمول است که هزینه های مستقیم حکومت ها برای کمک رسانی و تجدید بنا از حجم زیادی برخوردار باشند. پس از آنکه توانستند پیروزی در جنگ را با مخارج کمی (۷۹ میلیارد دلار کمتر از یک درصد از توان سالانه اقتصاد آمریکا است) بدست آورند، دیوانسالاری بوش امیدوار است که عراق خود خواهد توانست هزینه بازسازی را بپردازد. برای «دفتر بازسازی و کمک های انسانی» تنها ۲۴ میلیارد دلار در نظر گرفته شده است. **ادامه در صفحه ۳**

## دیگر مقالات این شماره:

مقاله دریائی: ناکرمانی مدنی و مقاومت منشی مسرو شناختی  
استراتژی نوین آمریکا و تئوری های امپریالیسم: منوچهر صالحی  
مسئله رفیق سیاسی: کمال بیتمن

در نظمی هابز گونه، نافرمانی مدنی تنها چون فتنه جوی می‌تواند انگاشته شود؛ چون مرضی زهر آگین، شاید هلاک کننده، که جمهور را فراگرفته است. نافرمانی مدنی دقیقاً آن نوعی از مطالبات سیاسی است که هابز مایل به حذف آن است. نزد هابز چنان کسانی به جنگ دست یازیده‌اند؛ آنان رعایایی هستند که «به عمد اقتدار تثبیت شده‌ی جمهور را نفی می‌کنند»، و آنان «قانوناً مشمول انتقام ستانی‌اند، نه تنها پدران، بلکه همچنین سومین و چهارمین نسل آنان که هنوز زاده نشده‌اند... زیرا ماهیت این جرم انکار اطاعت کردن است» (XXVIII؛ ۳۶۰). شرح هابز از آزادی رعایا تنها شامل آزادی آنان در زندگی خصوصی می‌شود. در زندگی خصوصی، در زندگی روزمره است که افراد آزادی داوری و انتخاب دارند و اصل وظیفه‌ی خود خواسته معنا می‌یابد. آن جا که قانون سکوت می‌کند، یا آن جا که قانون عمل افراد را مجاز می‌شمارد، آنان می‌توانند به زندگی خود به گونه‌ای که مناسب می‌بینند نظم دهند. در جامعه‌ی مدنی افراد از آزادی خرید و فروش یا بستن قرار داد با یکدیگر؛ گزینش مسکن، خوراک، شیوه‌ی زندگی، و پرورش فرزندان به گونه‌ای که مناسب می‌یابند؛ و مانند این‌ها (XXII؛ ۲۶۴) برخوردارند. مشروط بر این که آزادی فرد خصوصی بماند، مانند وجدان مذهبی، آن چنان آزادی‌هایی نمی‌تواند خطری برای صلح و نظم نیکو باشد.

بدان گونه که شرح هابز از مالکیت خصوصی آشکار ساخت، هر آینه امنیت ایجاد کند، فرمانفرما حق آن را دارد که هر یک از این امور را تنظیم کند. ولی، هر آینه تنازع بقای فرد در خطر باشد وی از حق غیر قابل انتقال دست یازیدن به هر عملی برخوردار است که در حفاظت از آن مناسب باشد. هابز این حق را بدین گونه مطرح می‌کند: او می‌پرسد «[رعایا] می‌توانند از انجام چه چیزهایی، با وجود این که فرمانفرما به فرمان آن‌ها فرمان داده است، بدون آن که مرتکب بی عدالتی شده باشند، سر باز زنند» (XXI؛ ۲۶۸)؟ «ناعدالانه» نیست انجام چیزی هر آینه فرد حق انجام آن را بنا بر قرار دادی از خود سلب نکرده باشد. بنا بر این، از آن جا که حق تنازع بقاء قابل انتقال نیست، رعایا می‌توانند مشروعاً از انجام کارهایی که حیات آنان را به خطر می‌اندازد سر باز زنند. رعیتی می‌تواند از پذیرفتن فرمانی که او را به سربازی فرامی‌خواند سر باز زند هر آینه جان‌نشین مناسبی برای او بتوان یافت، و می‌تواند «بی آن که مرتکب بی عدالتی شده باشد» از اقرار به جنایتی امتناع ورزد، یا مانع از آن شود که مورد ضرب و شتم قرار گیرد.

با این همه، فرمانفرما به رعایا فرمان داده اعمالی را انجام دهند و فرمان‌های او الزام آور است و باید اجرا شود. فرمانفرما را هیچ الزامی نیست که به رعایا اجازه دهد تا آنان با موفقیت از اطاعت سرپیچی کنند هر آینه تشخیص او این باشد که این امر امنیت را آسیب‌پذیر می‌سازد. قاتلی ممکن است «به حق» از اقرار به جرم سر باز زند. ولی، او را به حق می‌توان معدوم کرد و اگر هستی جمهور ایجاد کند که مردان تندرست و توانا باید به جنگ روند پس لازم می‌آید که آنان را وادار به این کار کرد. «ضایت فرمان‌بری تأمین امنیت است» (۲۷۲)؛ هر چند همگان از حق دفاع از خود برخوردارند ولی هیچ کس حق ندارد کس دیگری را کمک کند تا او از فرمان فرمانفرما سرپیچی کند. اگر نافرمانی امنیت و نظم را به خطر اندازد، در این صورت «حق» سر باز زدن باید با شمشیر لویاتان نفی شود. با کمک رعایای فرمان‌بری که هر یک باید آن چه را برای «حمایت از حامی خود» لازم است انجام دهد تا بدین سان مجازات‌ها حتی آنانی را که «به حق» سرپیچی کرده‌اند قضیمین کنند. (XXIX؛ ۳۷۵).

به نظر می‌آید که هابز در رابطه با مسئله‌ی مجازات است که بحث‌های اخیراً در باره‌ی نافرمانی پیش بینی می‌کند. به گونه‌ی رایج بحث می‌شود که اگر قرار است نافرمانی سیاسی نافرمانی «مدنی» باشد،

شرکت کنندگان باید به رضایت مجازات‌های قانونی را برای سرپیچی از قانون بپذیرند. آنان با پذیرفتن مجازات خود را از انقلابی‌ها و جنایتکاران جدا می‌کنند و این امر را تأیید می‌کنند که کار آنان از روی نیست پاک سیاسی است که از ایمان راسخ آنان به وجود بی عدالتی و خیمی ناشی می‌شود. هم زمان، آنان نشان می‌دهند که هر چند قانون را به دلیل سیاسی خوبی شکسته‌اند، هنوز شهروندان به قانون سرسپرده‌ای هستند که مایل‌اند حکومت قانون را تقویت و نه آن که آن را تضعیف کنند. از این رو، برای نظریه پردازانی که می‌کوشند موردی را برای اثبات وظیفه‌ی سیاسی مشروط بیابند و سوسه‌انگیز است که به بحث هابز در باره‌ی سر باز زدن به حق، و حق لویاتان در به زور مطالبه کردن مجازات توجه کنند. هابز هر نافرمانی را صرف نظر از این که کننده‌ی آن تا چه اندازه مجازات را به رضایت می‌پذیرد یا تا چه اندازه کار او «مدنی» است عملی برانداز گونه subversive تلقی می‌کند. لیکن، سنجیدن استدلال هابز با بحث در باره‌ی نافرمانی جالب است. این امر این پرسش را مطرح می‌کند که چرا نویسندگان کنونی بدین‌اندازه پافشاری می‌کنند که مجازات «اوج درخور و طبیعی عمل نافرمانی است»، در حالی که نافرمان‌بران را نه چون شهروندان براندازنده بلکه چون شهروندان سرسپرده به قانون می‌نگرند.

شرح ارتدکسی نافرمانی مدنی، به گونه‌ای که در نوشته‌های آکادمیکی در حدود دهه‌ی گذشته پرورانه شده، بسیار محدود ترسیم شده است. نزد بسیاری از نویسندگان، اندیشه‌ی نافرمانی مدنی فقط تا بدان اندازه پذیرفتنی است که بتواند به فعالیت صرفاً سمبولیک تقلیل داده شود که، به خودی خود، تأثیری بر قانون یا اتخاذ سیاست نداشته باشد. نافرمانی مدنی به عنوان روشی برای نشان دادن شدت احساس، یا جلب توجه به بی عدالتی انگاشته می‌شود تا چون شکلی بالقوه مؤثر از فعالیت سیاسی. این امر را در بحث رالز Rawls می‌توان مشاهده کرد که در آن نافرمانی با سخنرانی با هدف متوسل شدن به حس عدالتخواهی هم شهروندان مقایسه می‌شود. این برداشت از نافرمانی مدنی، آن را به چیزی کمی بیش از «تهدید همه جانبه» دختر بچه‌ی انگلیسی در داستان‌های انگلیسی برای بچگان، تقلیل می‌دهد که: اگر آن چه را می‌خواهم انجام ندی داد می‌کشم و آن قدر داد می‌کشم تا از حال برم». این استدلال که نافرمانان مدنی باید به طیب خاطر برای دست زدن به اقدامی که چیزی کمی بیش از آزادی بیان نیست، همان خط استدلال هابز را دنبال می‌کند که عمل به حق شخص نافرمان را شمشیر لویاتان بی اثر می‌کند؛ مجازات ضروری است هر آینه اقتدار دولت باید خدشه ناپذیر بماند. شرح‌های ارتدکسی از نافرمانی مدنی، مانند کتاب لویاتان، از این چشم انداز نوشته شده است که اگر وظیفه‌ی سیاسی شهروندان را نتوان مورد سؤال قرار داد، حد شکیبایی دولت باید چه باشد. از یک نظر، برای نویسندگان کنونی اصرار بر مجازات به مثابه نشانی از پذیرفتن وظیفه‌ی سیاسی بیش‌تر اساسی است تا برای هابز. نافرمانی مدنی بر پایه‌ی ارزیابی اخلاقی و سیاسی از قانون‌ها و سیاست‌ها استوار است و نه به طور غیر مستقیم بر تنازع بقاء، و بدین سان حاوی بُعدی است از سنجشگری critical سیاسی که به طور کامل از نظام سیاسی هابزی غایب است.

این موضوع پرسش گسترده‌تر و بنیادی‌تر را مطرح می‌سازد که اگر وظیفه‌ی سیاسی باید پرسش ناپذیر باقی بماند آیا در باره‌ی سرشت فعالیت سیاسی که به روی شهروندان باز است حق با هابز نیست. این امر را تقریباً همه‌ی نویسندگان امروزی به شدت مورد تردید قرار می‌دهند. آنان در اثبات وظیفه سیاسی مشروط استدلال می‌کنند، هر چند بر این امر اصرار می‌ورزند که وظیفه‌ی سیاسی عموماً مشکل‌زا نیست. من پیش از این استدلال کردم که مطلق‌گرایی هابزی آمدی است از فردگرایی افراطی او. می‌توان به این نتیجه رسید که این استدلال به خودی خود نشان می‌دهد که ممکن نیست حق با هابز باشد. یک تئوری که بیش‌تر بر پایه‌ی فردگرایی اجتماعی و مردم‌شناسی - anthropol ically مناسب استوار باشد، نیازی ندارد که زندگی سیاسی افراد را تحت اطاعت بی چون و چرا قرار دهد و فقط حق تنازع بقاء را مجاز شمارد. آن تئوری می‌توانست شامل شکلی از قانون اساسی لیبرال با دولتی

محدود شده باشد که بر اساس وظیفه‌ی سیاسی مشروط استوار است. حقوق سیاسی شهروندان مانند حق رأی و حق آزادی بیان می‌توانست رسمیت نهاده شده بیاید- و شاید حتی هم در نافرمانی. قرار دارد Locke که مبتنی بر فردگرایی کم‌تر رادیکالی است اغلب در تأیید این مدعا پذیرفته می‌شود، و آن چه تفسیر بسیار تنگ نظرانه و ارتدکس منتقدان نافرمانی مدنی در آن وارد می‌کنند این است که شهروندان از چنین حقی برخوردارند یا باید از آن برخوردار باشند. برای نمونه، توجه را به تناقض گویی در این بحث جلب می‌کنند که نافرمانی را، هم زمان، هم اخلاقاً بر حق می‌داند و هم این که باید مجازات شود.

این ادعا که شهروندان در دولت لیبرال دمکراتیکی حق نافرمانی دارند، یا نباید داشته باشند ادعایی است مربوط به حقی اخلاقی و نه قانونی. اگر «هانون» وجود دارد، پس، منطقاً، حق سرپیچی از آن نمی‌تواند وجود داشته باشد (معافیت قانونی، یا معافیت بر اساس ندای وجدان، می‌تواند اعطا شود، ولی این موضوع دیگری است). پیشنهاد شده است که دادگاه‌ها، دفاع قانونی از «مردی وجدانی» را، مانند دفاع از خود، یا دیوانگی، برسمیت بشناسند. حال اگر دفاع قانونی از نافرمانی مدنی موفقیت‌آمیز باشد، شکل متن دفاع هر چه باشد، در این صورت غیر قانونی بودنش آن چیزی نیست که در نظر می‌آید. هر چند، این استدلال که شهروندان حقی اخلاقی بر نافرمانی دارند پی‌آمدهایی دارد که برای بسیاری از تئوریسین‌های «وظیفه‌ی سیاسی» ناخوش‌آیند است. اگر اجرای این حق اخلاقاً مشروع است، اگر نافرمانی مدنی در شرایطی مشروع است، پس این ادعا که نافرمانی باید کیفر داده شود به این معناست که مفهوم «حق» در واقع به چیزی بی‌معنا تقلیل داده شود. ولی، به طوری که دیدیم، مجازات را ضروری می‌پندارند چون به معنای به رسمیت شناختن اقتدار دولت لیبرال است. بدینسان، پذیرش حق نافرمانی، حد اقل در معنای حقیقی «حق»، به معنای در معرض خطر قرار دادن اقتدار دولت است.

افزون بر این، «داشتن حق نافرمانی» ایجاب می‌کند که شهروندان حق داشته باشند خود تصمیم بگیرند که آیا باید به مطالبه‌ای، یا ممنوعیتی، توسط دولت لیبرال دمکراتیکی رضایت بدهند یا نه. این امر این امکان را باز می‌گذارد که رضایت می‌تواند باز پس گرفته یا از دادن آن خودداری شود، و بدینسان اندیشه‌ی وظیفه‌ی خود خواسته را چون رضایت جدی تلقی می‌کند. چنین مفهومی از «رضایت» بسیار از تشخیص هابز از رضایت و فرمان‌بری تحت تهدید استفاده از زور متفاوت است. همچنین از خود خواستگی فرضی که «رضایت» را از اقدامات گوناگون شهروندان، صرف نظر از این که آنان نیز آن اقدامات را به همان نحو تفسیر می‌کنند یا نه، استنتاج می‌کند، متفاوت است. به طور خلاصه، اگر حق نافرمانی بیش از بسط آزادی بیان انگاشته شود که بر آن مجازات مقرر است، پرسش‌های اساسی در باره‌ی اساس وظیفه‌ی سیاسی و مشروعیت کلی آن خود را مطرح می‌سازد. به ویژه، هر آینه از مطلق‌گرایی و وظیفه‌ی بی‌چون و چرای هابزی اجتناب شود، با این مسئله روبرو خواهیم شد که آیا وظیفه‌ی سیاسی را می‌توان بر پایه‌های مطمئنی که بسیاری از اندیشه پردازان امروزی طلب می‌کنند قرار داد یا نه.

همان‌طور که هابز پیش بینی می‌کرد، اگر نظریه پردازان در سرحد خود خواستگی فرضی که تئوری هابز می‌نمایاند، توقف کنند، همواره مجالی برای طرح پرسش‌هایی بالقوه مزاحم در باره‌ی مشروعیت و سرشت وظیفه‌ی سیاسی وجود خواهد داشت. بحث درباره‌ی نافرمانی مدنی این نکته را به خوبی نمایان می‌سازد؛ هر چه نافرمانی «مدنی» تنگ‌تر تعریف شود، انتقاد بیشتری را فرا می‌خواند. به همان گونه که انتقاد رادیکال‌تر می‌شود، مشکل وظیفه سیاسی در دولت لیبرال دمکراتیکی نیز بیشتر آشکار می‌گردد. امروزه، برای تئوریسین‌ها چندان آسان نیست که در زدودن پی‌آمدهای رادیکال خود خواستگی voluntarism و رضایت، به اندازه‌ی هابز بی‌رحم باشند. با این همه، تنها این واقعیت که بحث‌های اخیر به گونه‌ای نمونه وار بیشتر لیبرالی است، پنهان شدن کامل را برای مشکل وظیفه سیاسی ناممکن می‌سازد، زیرا این مشکل مشکلی است ذاتی خود خواستگی لیبرالی.

ادامه دارد

لیکن تاریخ نشان میدهد که برای بازسازی عراق و به ویژه صنایع کهنه شده نفت این کشور به مقادیر بسیار زیادی سرمایه خارجی نیاز است. آیا آمریکاییان میتوانند پول نقد مورد نیاز را فراهم آورند؟ پاسخ مثبت است، آنهام باین شرط که کشورهای دیگر حاضر به وام دادن به امریکا باشند. واقعیت این است که امریکا نه فقط بزرگترین اقتصاد جهانی است، بلکه علاوه بر آن بزرگترین وام‌گیرنده نیز میباشد. قدرت نظامی خیره‌کننده امریکا بر دوش سرمایه‌های خارجی قرار دارد. این خود وضعیتی غیرمعمولی است.

در سال‌های طلائی قدرت‌های اروپائی این پندار حاکم بود که قدرت برتر نیروئی طلبکار است و نه بدهکار و بخش بزرگی از پس‌انداز خود را در رابطه با تکامل اقتصادی مستعمرات خویش سرمایه‌گذاری میکنند.

امروز برعکس، امریکا که در پی سرنگونی «دولت‌های خبیث» است، نخست افغانستان و اینک عراق، بزرگترین بدهکار جهان میباشد. این امر میتواند برای امریکا به صلح شکننده‌ای منجر گردد، هرگاه که سرمایه‌داران خارجی تصمیم گیرند که از حضور خود اقتصاد امریکا بکاهند تا بتوانند دلارهای خود را با یورو نیرومند عوض کنند.

طلب سرمایه‌گذاران خارجی از امریکا بیش از ۸ بلیون دلار از رزرو ارزی آن کشور است. این امر نتیجه کسری ترازنامه مالی امریکا از سال ۱۹۸۲ است که اینک بیش از سه بلیون دلار گشته و دائماً در حال رشد است. در سال گذشته کسری ترازنامه مالی که عبارت از تفاوت میان آن چیزی است که به کشور وارد و از آن خارج میشود، ۵ در صد از تولید ناخالص ملی بود. امسال میتواند از این نیز فراتر رود.

جدیداً «وال استریت ژورنال» پرسید که «آیا امریکا به سرمایه خارجی وابسته است؟». پاسخ آن مثبت بود و این امر در مورد حکومت بیشتر صادق است تا بخش خصوصی.

صد سال پیش، زمانی که امپراتوری بزرگ انگلیسی زبان جهان را تسخیر کرد، صدور سرمایه یکی از ارکان‌های قدرتش را تشکیل میداد. از ۱۸۷۰ تا ۱۹۱۴ جریان سرمایه از لندن بطور متوسط برابر با ۴ تا ۵ درصد تولید ناخالص ملی آن کشور بود. در آغاز جنگ جهانی اول سطح آن به رقم باور نکردنی ۹ درصد رسید. این آزمایشی قابل توجه بود برای دیگرگون ساختن ساختار اقتصادی جهانی از طریق سرمایه‌گذاری در بنادر، راه‌های آهن و سیم‌های تلگراف: آنهام در کشورهایی که امروز آنها را کم رشد میتوان نامید.

از ۱۸۶۵ تا ۱۹۱۴ آن بخش از ثروت بریتانیا که به افریقا، آسیا و امریکای لاتین جاری شد، تقریباً برابر با بخشی بود که در بریتانیا باقی ماند. منتقدین استعمارگرایی میتوانند به ذلت بد امپراتوری دشنام دهند، با این حال این امر را نمیشود منکر شد که یکی از مزیت‌های هژمونی بریتانیا آن بود که سرمایه‌گذاران را تشویق میکرد پول خود را در کشورهای فقیر سرمایه‌گذاری کنند. علاوه بر آن این امر سبب میشد تا بریتانیائی‌ها در مابقی جهان از نفوذ زیادی برخوردار شوند. حاکمیت بریتانیا در مصر با اشغال نظامی این کشور در سال ۱۸۸۲ آغاز نشد.

سرمایه‌داران بریتانیا سال‌ها پیش از آن‌ته سهم خود در پروژه‌های مصر بطور مستمر افزودند (بطور مثال پروژه کانال سوئز). همین امر میتواند خود را به مثابه تفاوت تعیین کننده مابین دورانی که بریتانیای کبیر در شرق میانه اعمال قدرت میکرد و زمان حال که امریکا در پی آن است این منطقه را بصورت نوئی بیاراید. نخست آنکه تقسیم سرمایه‌گذاری‌های خارجی امریکا کمتر تمایل طبیعی از خود نشان میدهد دلارهای خود را در کویر پنهان سازد. بیش از نیمی از سرمایه‌گذاری‌های خارجی امریکا در اروپا انجام میگيرند، در مقایسه با آن سرمایه‌گذاری‌ها در شرق میانه تنها درصد ناچیزی را در بر میگيرند. علاوه بر آن هیچ تضمینی وجود ندارد که سرمایه‌داران خارجی برای مدتی نامحدود بخش بزرگی از دارائی خود به اوراق قرضه دولتی و

یا دیگر سهام بورس آمریکا تبدیل کنند. در حال حاضر آنها در رابطه با سومین سال متوالی سود مایوس کننده‌ای که وال استریت وعده میدهد، راضی به نظر میرسند. اما تا کی میتوانند راضی بمانند؟

تا چندی پیش، یعنی از سال ۱۹۸۴ تا ۱۹۸۷ در بازارهای ارزی دلار عرضه میشد. بحران اعتماد دیگری قابل تصور است، به ویژه هرگاه بیشتر سهام‌داران خارجی در رابطه با افزایش فزاینده مخارج نظامی دیوانسالاری بوش و کسری مالیات‌ها احساس ناراضیاتی کنند.

با پیدایش یورو برای سرمایه‌گذاران امکانات جدیدی در زمینه اوراق بهاءدار برای سرمایه‌گذاری فراهم شده است. هنگامی که در خارج این تأثیر بوجود آید که یورو مطمئن‌تر از دلار است، به احتمال قوی اوراق بهاءدار اروپائی از جذابیت بیشتری برخوردار خواهند شد. در هر صورت ذره‌ای از امید وجود دارد. خبر خوش این است که در گذشته نیز یک امپراتوری جهانی وجود داشت که به وام‌دهندگان خارجی وابسته بود. خبر بد آن است که روسیه تزاری برای نوسازی ارتش خود به گروهی از وام‌دهندگان خارجی و به بیشتر از همه به سرمایه‌گذاران فرانسوی اتکاء داشت.

گیر مسئله آن بود که وابستگی روسیه به سرمایه فرانسوی به آنجا ختم شد که حکومت روسیه باید به نصایح پاریس گوش میداد- بطور مثال چه میزان خط‌آهن تا مرزهای پروس باید کشیده شود و انتهایشان در کجا باید باشد؟ روسیه نخستین امپراتوری سلطنتی اروپا بود که درهم پاشید.

بهمین دلیل نیز رویای پرزیدنت بوش در رابطه با آرایش جدید جهان با بکاربرد قهر نظامی دارای مزه تند جانبی است. هزینه تلاش‌های ضروری نظامی را اروپائیان (بدون آنکه خود بدانند) و از آن جمله فرانسویانی که مورد دشنام قرار میگیرند و نیز ژاپنی‌ها، تأمین میکنند. آیا این امر سبب نمیشود تا آنها از حق اندکی در تأثیرگذاری بر سیاست آمریکا برخوردار شوند، آنهم بر اصل کسی که می‌پردازد. حق تعیین کردن را هم دارد؟

این مقاله در شماره ۳ ژوئیه نشریه دست راستی «دی ولت» آلمان چاپ شده است.

## آن چیست که «لایسیته» ...

لایسیته، در عین حال، جزئی از «جدایی دولت و جامعه مدنی» (یا جدایی حوزه عمومی از حوزه خصوصی) است که یکی از بنیادهای عصر مدرن Modernité را تشکیل می‌دهد. جدایی دولت و جامعه مدنی پیش‌شرط لایسیته است. در قرون وسطی و در نظام‌های استبدادی، چون جامعه مدنی جدا و مستقل از دولت وجود ندارد و یا بسیار ضعیف است، لایسیته به معنای واقعی کلمه نمی‌تواند تحقق یابد.

لایسیته دین ستیز نیست بلکه ضامن فعالیت ادیان در همه عرصه‌های اجتماعی و سیاسی است. دین باوران، هم چون بی دینان، می‌توانند انجمن، سازمان و حزب سیاسی تشکیل دهند، انتخاب کنند و انتخاب شوند. استقلال دولت نسبت به ادیان و آزادی ادیان در جامعه مدنی دو شرط لازم و ملزوم لایسیته به شمار می‌آیند. جدایی دولت و دین، به قول مارکس، پایان دین نیست بلکه گسترش دین در سطح جامعه با خروجش از حاکمیت سیاسی است.

لایسیته و لایسیزاسیون بر اساس پیش زمینه‌هایی چون جنبش رفرم Réforme (اصلاح دین)، روشنگری، لیبرالیسم، دمکراتیسم ... و توسعه روابط سرمایه‌داری تکوین یافته‌اند. رادیکال‌ترین شکل آن در فرانسه با انقلاب کبیر ۱۷۸۹ و جنبش ضد کلیسایسالیاری Anticléricalisme به وقوع پیوست. در دیگر کشورهای اروپایی می‌توان از لایسیته محدود، ناقص، از نیمه لایسیته و یا حتی از نبود آن سخن گفت.

لایسیته، جدایی دین از دولت است و نه از سیاست و دولت محدود به حکومت یا قدرت اجرایی نمی‌شود. لایسیته، ایدئولوژی،

فلسفه و یا دکترین جدیدی نیست که به جای دین نشیند چه در این صورت نافی خود می‌شود. لایسیته، مشکل گشای همه معضلات سیاسی و اجتماعی جامعه نیست. لایسیته، با این که از ریشه یونانی لائوس Laos به معنای توده مردم برآمده است، با دمکراسی، جمهوری، عقل‌گرایی، حقوق بشر و یا پلورالیسم ... همسان نیست، اگر چه شرط لایسیته تحقق همه این اصول می‌باشد.

لایسیته مقوله ای سوسیالیستی یا مارکسیستی نیست، اگر چه سوسیالیست‌ها همواره از آن به عنوان یکی از ارکان دمکراسی، در راستای فرآوردی از «دمکراسی واقعاً موجود» و نظم سرمایه داری، دفاع کرده و می‌کنند. مبارزه «سوسیالیسم واقعاً موجود» (از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ تا فروپاشی بلوک شرق) و چپ هوادار آن، در گذشته، با دین، برای تحقق لایسیته واقعی نبوده بلکه به منظور برقراری سلطه یک دولت مستبد، تک حزبی با ایدئولوژی‌ای توتالیتر بر جای دین بوده است.

لایسیته راه خود را در گفت‌وگوهای سیاسی اپوزیسیون ایرانی با استقرار دین‌سالاری (تئوکراسی) در ایران در پی انقلاب بهمن ۱۳۵۸ و بویژه طی سال‌های گذشته با فاجعه ای که قدرت سیاسی دینی به بار آورده، باز نموده است. با این که از زمان تدارک نظری انقلاب مشروطه تا به امروز روشنفکران «لایک» و نو اندیشان دینی سخن از جامعه عرفی و جدایی دولت و دین کرده اند، لیکن در ایران، لایسیته، که عرف و عرفیت ترجمان فارسی آن نیستند، چونان دورنمایی سیاسی و اجتماعی، همواره در انتظار و در پیش است.

دو مانع عظیم بر سر راه لایسیته در تاریخ معاصر کشور ما، دولت و دین بوده و هست. لایسیته، بدون دگرگشتی ساختاری دولت و بدون اصلاح (رفرم در) دین، میسر نیست. از یکسو، دگرسانی در دستگاه دولت قدر قدرت و فعال مایشا که مانع برآمدن جامعه مدنی آزاد و مستقل از حاکمیت می‌شود و از سوی دیگر، رفرم، تغییر و تحول در دین اسلام که مدعی سرسخت اعمال قدرت سیاسی است.

لایسیته به سبک ایرانی، بدین سان، هم پیکار است و هم چالش. در این مسیر پر پیچ و خم و بغرنج، چپ اپوزیسیونی، مستقل، منتقد، سوسیالیست و آزادیخواه ایرانی نقش بارزی می‌تواند و باید ایفا کند. ما این نکات را طی مقالاتی در طرحی نو به بحث خواهیم گذارد. اکنون، اول، تعریف اولیه ای از لایسیته به دست خواهیم داد و برداشت‌های نادر، آن را بر خواهیم شمرد.

## ۱. لایسیته: واژه ای جدید در گفت‌وگوهای سیاسی ایرانی

امروزه، در اپوزیسیون سیاسی جمهوری اسلامی در خارج از کشور - به ویژه در میان لایه‌هایی از چپ دمکرات و جمهوری‌خواه آن - دو واژه فرانسوی که از یک ریشه یونانی (Laos یعنی مردم، توده عوام در برابر سران و رؤسا - هومر) نشأت می‌گیرند، بر سر زبان‌ها افتاده اند: «لایک» Laïque و «لایسیته» Laïcité. (ما در بخش دوم این بحث به مطالعه ریشه‌ها و سیر تکوین تاریخی معنای لایک و لایسیته خواهیم پرداخت). رونق و رواج این دو اصطلاح خارجی در گفت‌وگوهای سیاسی اپوزیسیونی ایرانی را می‌توان در اعلام‌هایی چون «جمهوری لایک»، «جامعه لایک» (؟)، «مبارزه برای لایسیته در ایران»، «لایک‌های ایران» و غیره مشاهده کرد.

از آن جا که سلطه بیست و چهار ساله یک دولت دینی برای نخستین بار در تاریخ معاصر ایران «جدایی دولت و دین» را به منزله یک امر عاجل و ضروری، تاریخی و مبارزاتی، در دستور کار قرار داده است و از آن جا که یکی از مبانی مرکزی و اصلی لایسیته (در معنای اصیل آن) همانا مسئله انفکاک séparation کامل (نهاد) دولت Etat از (نهاد) دین (و ادیان) می‌باشد، پس به کارگیری این مقوله در ادبیات و گفت‌وگوهای سیاسی اپوزیسیونی ایرانی، اقدامی ساختگی و ناموجه و نامیمون نبوده بلکه در مناسبت واقعی و زنده با شرایط تاریخی امروزی کشور ما، ابتکاری بس به جا، طبیعی و منطقی جلوه می‌کند.

است که "حصلت لائیک" دارد و در همان جا، لائیک "غیر مذهبی" یا "غیر دینی" تعریف می شود.

لائیسیتیه به عنوان یک امر سیاسی (در درجه اول) و اجتماعی در فرایند و بر پایه دو جنبش پیوسته و مکمل شکل می گیرد. برآیند این دو است که ویژگی، تکبودی و بی همانندی لائیسیتیه در فرانسه را می سازد.

از یکسو، جنبش جمهوری خواهی در فرانسه بر ضد کلیسا سالاری Cléricisme و برای جدا کردن نهاد دولت از نهاد دین (کلیساها) مطرح است. جنبشی که در واقع از انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۹) با پیش زمینه های فلسفی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی آغاز می شود. جنبش رُئسانس، رفرماسیون و سکولاریسم، جنبش روشنگری، تشکیل دولت - ملت ها و جوامع مدنی و جدایی این دو... در پی فروپاشی اشکال کهنه اقتصادی و سیاسی و بر آمدن مناسبات سرمایه داری... همگی زمینه ها و شرایط لازم و مساعد برای لائیسیتیه را فراهم می کنند.

از سوی دیگر، لائیسیتیه فرانسوی محصول جنبش ویژه ای است که منحصرأ همان طور که خواهیم دید این اصطلاح از دهه ۱۸۷۰ به بعد در گفتگوهای کثور و در شکل رادیکال و تنش زایی بر پا می شود: رفرم برای سیاسی و آن هم در فرانسه رایج می شود و آخوندزاده در همان سال آهوازش رایگان و عمومی public. این جنبش، با هدف ایجاد «مدرسه لائیک چشم از جهان فرو می بندد (۱۸۷۸).

در یک کلام، می توان مدعی شد که بر خلاف واژه هایی چون لائیسیتیه که تا آن زمان همواره بر آن (و هم چنین بر امور دیگر «دمکراسی» (مردم سالاری)، «دسپوتیسم» (استبداد اجتماعی) سبطره داشت، مخرج می سازد. کُنستیتوسیون» (قانون اساسی) ... که حداقل از مشروطه به این سو در فرهنگ سیاسی ایرانی به کار رفته اند و معادل های فارسی خود را پیدا کرده اند، اصطلاح لائیسیتیه هیچ گاه، به شناخت ما و تا این سال های اخیر، وارد واژگان سیاسی ایرانیان نشده است. در نتیجه تلاش برای تهیم این مقوله و یافتن معادلی برای آن در زبان سیاسی فارسی، وظیفه ای است که بر دوش روشنفکران و فعالان امروزی قرار می گیرد. در این جا، لازم به تذکر است که از سویی دو واژه «عرف» و «عرفیت»، همان طور که گفتیم و بیشتر توضیح خواهیم داد، به هیچ رو نمی توانند حق واقعی لائیسیتیه را ادا کنند و از سوی دیگر، در زبان های دیگر و از جمله آلمانی که در ساختن کلمه معادل واژه خارجی بسی نیرومند است، مشاهده می کنیم که لائیسیتیه فرانسوی به همین صورت نوشته و به کار برده می شود.

اما نا آشنایی روشنفکران و فعالان سیاسی ایران با مقوله لائیسیتیه علل سیاسی و تاریخی گوناگونی دارد که در جای خود مورد بررسی قرار خواهیم داد، لیکن یک دلیل آن را می توان در ویژگی و تازگی خود این واژه در فرهنگ سیاسی غرب (و در خود فرانسه) دانست که موضوع بحث ما در این بخش از نوشتار می باشد.

## ۲. لائیسیتیه: فرآورده ساخت فرانسه

لائیسیتیه واژه نسبتاً جدیدی است که فرانسویان کشف کرده اند. این کلمه برای نخستین بار در ۱۱ نوامبر ۱۸۷۱ (یعنی تقریباً شش ماه پس از شکست کمون پاریس) در یک روزنامه فرانسوی به نام میهن Patrie به کار برده شد. (تأکید کنیم که واژه لائیک در زبان فرانسه همان طور که خواهیم دید دو معنای متفاوت دارد و از قدمت بسیار طولانی تری بر خور دار است). روزنامه مذکور در گزارشی که از بحث های شورای شهر پیرامون "آموزش لائیک" ارائه می دهد اشاره به رأی گیری "در باره لائیسیتیه" (در نظام آموزشی) می کند. یک عضو سوسیالیست شورای شهر، آن روز برای نخستین بار، از لائیسیتیه نام می برد. از این تاریخ به بعد است که واژه لائیسیتیه وارد زبان فرانسه می گردد و همان طور که می بینیم ابتدا در رابطه با لائیک کردن (لائیسیزاسیون) سیستم آموزشی یعنی غیر دینی کردن آن یا خارج نمودن آن از زیر نفوذ مذهب و کلیسا مطرح می شود. واژه لائیسیتیه در سال ۱۸۷۳ در دانشنامه لاروس Larousse و چهار سال بعد در فرهنگ لیتره Littré با تعاریف متشابهی وارد می شود؛ لائیسیتیه چیزی

لائیسیتیه واژه نسبتاً جدیدی است که فرانسویان کشف کرده اند. این کلمه برای نخستین بار در ۱۱ نوامبر ۱۸۷۱ (یعنی تقریباً شش ماه پس از شکست کمون پاریس) در یک روزنامه فرانسوی به نام میهن Patrie به کار برده شد. (تأکید کنیم که واژه لائیک در زبان فرانسه همان طور که خواهیم دید دو معنای متفاوت دارد و از قدمت بسیار طولانی تری بر خور دار است). روزنامه مذکور در گزارشی که از بحث های شورای شهر پیرامون "آموزش لائیک" ارائه می دهد اشاره به رأی گیری "در باره لائیسیتیه" (در نظام آموزشی) می کند. یک عضو سوسیالیست شورای شهر، آن روز برای نخستین بار، از لائیسیتیه نام می برد. از این تاریخ به بعد است که واژه لائیسیتیه وارد زبان فرانسه می گردد و همان طور که می بینیم ابتدا در رابطه با لائیک کردن (لائیسیزاسیون) سیستم آموزشی یعنی غیر دینی کردن آن یا خارج نمودن آن از زیر نفوذ مذهب و کلیسا مطرح می شود. واژه لائیسیتیه در سال ۱۸۷۳ در دانشنامه لاروس Larousse و چهار سال بعد در فرهنگ لیتره Littré با تعاریف متشابهی وارد می شود؛ لائیسیتیه چیزی

### قانون اساسی فرانسه ۴ اکتبر ۱۹۵۸

ماده ۲: فرانسه یک جمهوری تجزیه نا پذیر، لائیک، دمکراتیک و اجتماعی است که برابری همه شهروندان را در برابر قانون و قطع نظر از اختلاف در منشأ، نژاد یا مذهب آنان تضمین می کند و به همه اعتقادات احترام می گذارد.

ما در بخش های دیگر مطالعات خود، توضیح خواهیم داد که چگونه کشور های مختلف جهان و بویژه اروپایی، از جمله کشور های پروتستان که فاقد دستگاه مرکزی و مقتدر و سلسله مراتبی دینی چون کلیسای کاتولیک می باشند، مناسبات میان دولت و دین (کلیسا) را از لحاظ تاریخی حل کرده اند و نشان خواهیم داد که این کشور ها راه های گوناگون، متفاوت و مختلفی در پیش گرفتند. به عقیده بسیاری، لائیسیتیه در واقع یک استثنا فرانسوی است. اکنون در خود این کشور، با توجه به تحولات اجتماعی، فرهنگی و مذهبی و با توجه به حضور اسلام به عنوان دومین دین کشور پس از مسیحیت و مسائل سیاسی - اجتماعی جدیدی که ایجاد کرده است (از جمله ماجرای

"روسی اسلامی" دختران مسلمان در مدارس، لائسیته با موانع و چالش های نوینی رو برو شده است. از لائسیته های گوناگون سخن می رود و مدافعین آن دارای دیدگاه های گوناگون و گاه متضادی می باشند.

این همه، در یک تعریف اولیه و مقدماتی، می توان گفت که لائسیته، همان گونه که در زادگاهش تعریف و تبیین شده، آن چیزی است که از اتحاد دو مضمون سیاسی، لازم و ملزوم و جدا نا پذیر تشکیل می شود: ۱ - جدایی دولت (که در برگیرنده سه قوه مقننه، اجرایی و قضائی است) و بخش های عمومی جامعه از نهاد دین و کلیسا و مشخصاً استقلال دولت نسبت به ادیان و ارجاعات مذهبی و ۲ - تضمین و تأمین آزادی از سوی دولت لائیک برای همه اعتقادات اعم از مذهبی و غیر مذهبی.

اما برای یک تعریف مبسوط و جامعی از لائسیته باید پیش از هر چیز به نقد آن چه که لائسیته نیست و یا تحریف آن است یعنی به رد برداشت های ناروا و برابر سازی های گمراه کننده پرداخت.

### ۳. برداشت های غلط از لائسیته

لائسیته ضد مذهب نیست زیرا کاری به دین ندارد بلکه تنها می خواهد امر دولت را از امر دین جدا سازد. البته این جدایی می تواند با تنش و نزاع همراه باشد همان طور که در فرانسه نیز توأم گردید. اما لائسیته در اصل و در خود (فی نفسه)، ضامن آزادی کامل برای فعالیت ادیان در جامعه است. غیر دینی کردن دولت و تضمین آزادی ادیان دو روی لائسیته به شمار می روند.

لائسیته، در عین حال، یک پیکار است. اما این پیکار علیه دین نیست بلکه برای حفظ خصلت غیر دینی دولت و ممانعت از بازگشت دین به قدرت سیاسی است.

لائسیته جدایی دین از سیاست نیست و نمی خواهد دین را به امر فردی در آورد. در این جا همواره اشتباه بزرگی رخ می دهد. از آن جا که در لائسیته، دین از «بخش عمومی» (دولت و نهاد های عمومی) به «بخش خصوصی» انتقال می یابد، عده ای چنین نتیجه می گیرند که پس دین تنها یک امر خصوصی *privé* یا فردی است و نباید در سیاست دخالت کند. آشفتنگی ذهنی در آن جاست که بعضی ها «بخش خصوصی» را با «امر فردی و شخصی» اشتباه می گیرند و در نتیجه از جدایی دین و سیاست (و نه دین و دولت) سخن می رانند. باید تصریح کنیم که «بخش خصوصی» *sphère privée* در غرب و در فرهنگ سیاسی غربی در معنای حقوقی آن دریافت می شود که عبارت است از جامعه مدنی در استقلالش نسبت به نهاد دولت. و جامعه مدنی در تمامی اجزایش، از جمله فعالیت ادیان، نه تنها با سیاست کار دارد بلکه فعالانه نیز در آن دخالت می کند. بر خلاف نظر هگل که جامعه مدنی را ناشی از دولت می پنداشت و در نتیجه به تقدیس دولت می پرداخت، در این جا حق با مارکس بود که دولت را محصول جامعه مدنی می دانست و در نتیجه لغو و محو آن را فرا می خواند. مارکس، سی سال پیش از آن که مقوله لائسیته مطرح شود، در سال ۱۸۴۳ در نقد برونو بائر و بر خلاف وی که «جدایی دولت و دین» را پایان کار دین می پنداشت، معتقد بود که با این جدایی، دین تنها از عرصه قدرت سیاسی کنار می روی ولی در گستره پهنای جامعه مدنی حضور و فعالیت خود را ادامه می دهد و تازه در این جا و در این هنگام است که کار اصلی و واقعی دین آغاز می شود. پس لائسیته دین را تنها از قدرت سیاسی بر می افکند ولی دینداران را از دخالت در سیاست با هر ایمان و اعتقادی آزاد می گذارد. اینان آزادند، هم چون دیگر شهروندان با هر فلسفه، ایمان و مسلکی، در فعالیت های اجتماعی و سیاسی، در سازماندهی، در تشکیل انجمن و حزب سیاسی و در زندگی دمکراتیک، در همه سطوح آن، از انتخاب کردن تا انتخاب شدن، شرکت نمایند.

لائسیته و سکولاریسم همسان نیستند زیرا ترجمان دو منطق متمایز و متفاوت در تاریخ غرب بوده اند. ما این موضوع را در بخش

های دیگر بررسی خواهیم کرد لیکن در این جا به ارایه یک تعریف کلی از لائسیته و سکولاریسم و سکولاریسم در وجوه تمایز شان بسنده می کنیم.

**منطق لائسیته و سکولاریسم**، همان طور که گفتیم، یک ویژگی کشور های کاتولیک است. آن جا که دستگاه نیرومند، متمرکز و سلسله مراتبی کلیسای کاتولیک برای خود در اداره و رهبری زندگی اجتماعی رسالت قائل است. در نتیجه به مثابه یک قدرت در برابر دولت و در رقابت با آن قرار می گیرد. پس در این جا، دولت و بخش عمومی برای رهایی خود از سلطه کلیسا بسیج می شوند، علیه کلیسا سالاری مبارزه می کنند، قدرت سیاسی را از چنگ نهاد کلیسا خارج می سازند و حوزه عمل کلیسا را از حاکمیت سیاسی به گستره جامعه مدنی انتقال می دهند.

اما در منطق سکولاریسم ما با تغییر و تحول توأم و تدریجی دولت، دین و بخش های مختلف فعالیت اجتماعی مواجه هستیم. این منطق ویژه کشور های پروتستان است. آن جا که کلیسای پروتستان، بر خلاف کلیسای کاتولیک، نه تنها به مثابه قدرتی در برابر و در رقابت با دولت عمل نمی کند بلکه نهادی است در دولت و کم و بیش تابع قدرت سیاسی. پس در این جا، فرایند دنیوی شدن نهاد های اجتماعی به صورت تدریجی و کم و بیش آرام بدون رو در رو شدن دولت با کلیسا انجام می پذیرد.

لائسیته جدایی دین تنها از حکومت نیست، تمایزی ساده میان امر دنیوی و روحانی نیست. لائسیته ایجاب می کند که میان قدرت سیاسی و دین جدایی واقعی و بالفعل انجام پذیرد، که نهاد های عمومی (دولتی) خصلت دینی نداشته باشند یعنی سیاست و کارکرد آن ها کاملاً از هر گونه ارجاع به دین و مذهب معینی مبرا باشد.

برخی ها حکومت را به جای دولت و یا بر عکس می گیرند و در نتیجه از جدایی دین و حکومت صحبت می کنند. در حالی که حکومت *gouvernement* یا قوه اجرایی بخشی از دولت *Etat* را تشکیل داده و تمامی آن نیست. بخش عمومی شامل دولت و نهاد های عمومی چون مدارس، بیمارستان ها و دیگر مؤسسات دولتی می شود و دولت محدود به قدرت اجرایی نبوده دو قوه قانون گذاری و قضایی و دیگر نهاد های دولتی را تحت عنوان کلی حاکمیت *souveraineté* در بر می گیرد.

جدایی دولت و دین در لائسیته باید کامل باشد. این بدین معناست که از یکسو، دولت دینی را به رسمیت نمی شناسد یعنی در قانون اساسی خود به دینی، حتی اگر دین اکثریت باشد، به عنوان دین رسمی، اشاره نمی کند و از سوی دیگر، ادیان از آزادی فعالیت برخوردارند و دولت هیچ کنترلی بر آنان ندارد. هم دولت کاملاً مستقل از دین هست و هم دین از دولت.

لائسیته ایدئولوژی نیست. خیلی ها از لائسیته یک ایدئولوژی بر مبنای اصول عقل، علم و ترقی ... می سازند در حالیکه چنین نیست. لائسیته یک فلسفه و یا دکتربین جدیدی نیست که با کنار زدن دین به خواهد جای آن نشیند. لائسیته، جهان بینی، مذهب و یا ایمان جدیدی نیست. مقدس نیست بلکه تقدس زدا است. از این روست که برخی ها برای تصحیح انحراف لائسیته در تبدیل شدن به ایدئولوژی و یا دین جدید صحبت از «لائسیته کردن لائسیته» و یا «لائسیته بدون ایدئولوژی» می کنند که در حقیقت پارادکسی (ناسازه ای) بیش نیست. چه لائسیته در معنای اصیلش ایدئولوژی راهنمای سیاسی - اجتماعی نبوده بلکه تنها یک بینش سیاسی ناظر بر جدایی دین و دولت (قدرت سیاسی) است و نه بیشتر. لائسیته، به مثابه یک مقوله نفی گرا و نه اثبات گرا، نمی تواند به یک فلسفه سیاسی و اجتماعی درآید و یا نقش یک پروژه سیاسی را ایفا کند، چه در این صورت هویت و ویژگی خود را از دست می دهد.

لائسیته به معنای دولت غیر ایدئولوژیک نیست. بعضی ها دولت لائیک را غیر ایدئولوژیک می انگارند و در نتیجه موضوع جدایی در لائسیته را، علاوه بر دین، به همه ایدئولوژی ها بسط می دهند. اما واقعیت این است که دولت فکر می کند صاحب نظری است، حتی اگر لائیک باشد و در نتیجه نمی تواند متأثر از ایدئولوژی های موجود نباشد.

لائسیته" و یا از "مبارزه لائسیته برای تحقق برابری زن و مرد"... صحبت می کنند. البته این درست است که یکی از دو مبانی پایه ای لائسیته، یعنی آزادی ادیان، با اصل ۱۸ بیانیه جهانی حقوق بشر (۱۰ دسامبر ۱۹۴۸) در مورد آزادی اندیشه، وجدان و دین... انطباق کامل پیدا می کند. اما نباید برای لائسیته وظایف و یا رسالتی قائل شد که از بضاعت و توانائی اش فراتر می روند. در این صورت است که ویژگی خود را با اختلاط یا ادغام در مجموعه ای گسترده و بسیط از دست می دهد.

**لائسیته با پلورالیسم همسان نیست.** سرانجام لائسیته را با پلورالیسم و رواداری Tolérance مخلوط می کنند. در این مورد نیز بخشی از حقیقت نهفته است زیرا که لائسیته مناسب ترین شکل سیاسی برای تحقق پلورالیسم دینی (تضمین آزادی ادیان) و رواداری (برخورد و هم زیستی آزادانه اعتقادات) است. اما در این جا نیز نباید مقوله های مختلف و متفاوت را در هم آمیخت و لائسیته را با معلول های احتمالی اش همسان گرفت. پلورالیسم و لائسیته بدون یک دیگر می توانند وجود داشته باشند.

### نتیجه گیری از بخش اول

از آن چه که در این رشته از بحث نوشتیم نتیجه می گیریم که لائسیته مقوله ی نسبتاً جدیدی است که در باره آن تعاریف، تعبیر و تفاسیر متفاوت و گاه متناقضی به دست داده اند. به طوری که تعیین آن چه که لائسیته نیست ظاهراً سهل تر از تبیین آن چه که هست جلوه می کند. از این رو در بخش دوم این بحث، زمینه ها و مبانی تاریخی تکوین لائسیته، در درجه اول در زادگاهش یعنی فرانسه، را مورد مطالعه قرار خواهیم داد. سپس دو فرایند لائسیزاسیون در کشورهای کاتولیک و سکولاریزاسیون در کشورهای پروتستان و تفاوت ها و تشابهات شان را بررسی کرده، یک تعریف جامع تری از مقوله های لائیک، لائسیته و لائسیزاسیون ارائه خواهیم کرد.

### کتابنامه بخش اول:

1. La Laïcité, Maurice Barbier, Ed. L'Harmattan.
2. Esquisse d'une théorie de la laïcité, Maurice, Barbier, Le
3. Entre laïcisation et sécularisation, Françoise Champion, Le Débat N° 77 1993.
4. La laïcité française, Jean Bousinesq, Edition du seuil.
5. Les trois âges de la laïcité, Jacqueline Costa-Lascoux, Hachet.
6. La laïcité, Guy Haarscher, Que sais-je ?
7. La question juive, Bruno Bauer, Traduction Jean-Marie, Cail.
8. La question juive, Karl Marx, (Œuvres tome III (philosophie).
9. Genèse et enjeux de la laïcité, Genève, Labor et Fides, 1990.
10. La religion dans la démocratie, Marcel Gauchet Gallimard.
11. La laïcité en miroir, Guy Gauthier, Edilig.
۱۲. اندیشه های میرزا تقی آخوندزاده - اندیشه های طالبوف - ایدئولوژی نهضت مشروطه فریدون آدمیت.

### به مناسبت سالگرد...

باری. برجسته ترین وجه مشخصه انقلاب ۱۳۵۷ شکل آن بود. انقلاب در روند پیشرفت و در مسیر حوادث به خود شکلی مذهبی گرفت. به تدریج بخشی از روحانیت که در رأس آن خینی قرار داشت رهبری بلا منازع انقلاب را به دست گرفت. به مرور زمان تقریباً تمامی طبقات، قشرها و لایه های اجتماعی که به دلیلی از رژیم شاه ناراضی یا با آن مخالف بودند این رهبری و شعارهای آن را پذیرفتند. حتا افراد، گروه ها، سازمان ها و دسته های سیاسی از ملی و چپ و کمونیست و غیره که نه تنها مسلمان نبودند بلکه برخی اساساً به خدا هم اعتقاد نداشتند به دنبال این رهبری رفتند.

آیا دولت های لائیک کنونی در غرب لیبرالی نیستند؟ و آیا لیبرالیسم یا اکونومیسم و یا ناسیونالیسم گونه ای ایدئولوژی نیستند؟ تأکید کنیم که موضوع لائسیته، چه در تکوین تاریخی اش و چه امروزه با پرسش های جدیدی که در برابرش قرار دارد، همواره عبارت بوده است از جدایی قدرت سیاسی و دین و نه از چیزهای دیگری چون ایدئولوژی و ...

### ۴. همانند سازی های افراطی

گفتیم که لائسیته یک مقوله منفی یا نفی کننده (نفی دین سالاری) است و نه مثبت و ایجاب کننده. به تنهایی چیزی نمی سازد و ارزش مثبتی نمی آفریند. از این رو عده ای سعی می کنند برای لائسیته ارزش های مثبت و ایجابی خلق کنند و آن را با مفاهیمی همسان و برابر سازند که البته خویشاوندی هایی با لائسیته دارند اما پدیده های دیگری اند. در نتیجه تعاریف بسیطی از لائسیته ارائه می دهند به طوری که تدریجاً این مقوله معنای ویژه و خاص خود را از دست می دهد و به چیز دیگری تبدیل می شود. چنین است وقتی که لائسیته با دمکراسی، جمهوری، عقل انتقادی، حقوق بشر، پلورالیسم و یا آزادی وجدان همسان می شود. نهایتاً در پرتو این گونه برابر سازی های افراطی، لائسیته به شتر مرغ پلنگی در می آید که با آن چه که واقعاً هست تشابهی نخواهد داشت.

**لائسیته با دمکراسی یکسان نیست.** بعضی ها با حرکت از معنای مشترکی که در ریشه لغوی دو واژه لائسیته و دمکراسی وجود دارد (لائوس در لائسیته و دیموس در دمکراسی هر دو در زبان یونانی به معنای «مردم» اند) لائیک را با «مردمی» اندیشه لائیک را با اندیشه مردمی و لائسیته را با دمکراسی یکسان می گیرند. اما میان لائسیته و دمکراسی، گرچه نزدیکی هست، لیکن رابطه ی مستقیم و مطلق وجود ندارد. یکی ناظر بر «جدایی دولت و دین است» و دیگری بر «حکومت مردم». از یک سو، دمکراسی بدون لائسیته امکان پذیر است هم چنان که در انگلیس، دانمارک و یونان مشاهده می کنیم و از سوی دیگر لائسیته نیز بدون دمکراسی امکان پذیر است هم چنان که در رژیم های توتالیتر یا دیکتاتوری از نوع شوروی سابق، مکزیک و یا ترکیه شاهد آن بوده یا هستیم. (ما در بخش سوم این بحث وضعیت لائسیته در کشورهای مختلف اروپایی را بررسی خواهیم کرد).

**لائسیته با جمهوری همسان نیست.** عده ای دیگر با حرکت از نمونه تجربی فرانسه و این واقعیت تاریخی که تکوین لائسیته در این کشور با رشد و تکامل جمهوری عجین شده است، بر این نظرند که لائسیته و جمهوری با هم پیوندی بنیادین و گسست ناپذیر دارند. البته درست است که دولت جمهور کامل آن دولتی است که کاملاً مستقل و منفصل از هر دینی باشد. اما در خود فرانسه جمهوری قبل از لائسیته به وجود آمده و در کشور هایی نظیر آلمان جمهوری بدون لائسیته (در معنای واقعی آن) به حیات خود ادامه می دهد. پس لائسیته از جمهوری متمایز است با این که یک شرط لازم برای تحقق کامل آن به شمار می رود.

**لائسیته با عقل گرایی همسان نیست.** عده ای لائسیته را با عقل گرایی انتقادی critique rationalité در برابر جزم گرایی (دگماتیسم) دینی یکسان می گیرند. لائسیته، نزد اینان، اندیشه انتقادی می شود، نفی حقیقت مطلق می شود، چندگانگی نظری و تبادل نظر عمومی می شود، پرسشگری مداوم... می شود. اما با این که همه این اصول و روش های سیاسی و اندیشه ورزی جالب و صحیحی اند، لیکن با نسبت دادن آن ها به لائسیته، تعریف بسیطی از آن به دست می دهیم تا آن جا که این مقوله معنای خاصش را از دست داده تبدیل به چیز دیگری می شود.

**لائسیته با حقوق بشر همسان نیست.** یک اشتباه دیگر این است که موضوع لائسیته را با اصول حقوق بشر همگون می سازند. در نتیجه از "سبرد لائسیته برای حقوق بشر"، از "تضمین حقوق بشر توسط

جنبه‌ی مرموز و رازآمیزته‌ی انقلاب درست در همین شکل مذهبی آن نهفته است. آن چه بعدها مردم می‌گفتند ما نمی‌خواستیم انقلاب نبود. آنان انقلاب را می‌خواستند و دانسته برای سرنگون کردن نظام شاه انقلاب کردند. آن چه آنان نمی‌خواستند سطره‌ی استبداد دیگری بود آن هم سطره‌ی مشتی ملای قشری مرتجع عقب افتاده‌ی فاسد و دزد و دروغ‌گو.

راز آمیختگی این شکل از این جهت بود که روحانیت و رهبران مذهبی برای اولین بار نبود که در مبارزات سیاسی با دولت مرکزی و برای زدودن نفوذ بیگانه شرکت می‌کردند و در رهبری آن نقش مهمی ایفا می‌نمودند. سابقه‌ی این امر به انقلاب مشروطه و پیش از آن به جنبش تنباکو می‌رسید. اما مگر چه شده و در جامعه چه روی داده بود که از روستایی و کارگر و بازاری گرفته تا دانش‌آموز و دانشجو و مسلمان و غیر مسلمان و حتا کمونیست و یزدان‌ناپرست به ناگهان جملگی خواهان حکومت اسلام شده بودند و شعار جمهوری اسلامی سر می‌دادند.

پاسخ به این پرسش از زبان خمینی و پیروانش البته واضح بود: امت مسلمان حکومت اسلام را می‌خواست.

ولی مگر این مردم تازه مسلمان شده بودند. از مسلمانی آنان نزدیک به ۱۳۰۰ سال می‌گذشت. آیا آنان در سال‌های انقلاب از هر زمان دیگری در این ۱۳ قرن مسلمانی، مسلمان‌تر شده بودند؟ آیا پذیرفتنی است که در زمانی که نفوذ فرهنگ و شیوه‌ی زندگی غربی در تاریخ ایران از هر زمان دیگری بیشتر بود در عین حال مردم از هر زمان دیگری در تاریخ این مرز و بوم مسلمان‌تر شده بودند؟

چرا امت مسلمان پس از رهانیدن خود از حکومت خلفا هیچگاه خواهان حکومت ملاها نشده بود؟ درست است که مذهب و روحانیت همواره در مردم نفوذی نیرومند داشته، ولی در این قرن‌ها حکومت همواره در دست غیر روحانیان قرار داشته است. حتا در زمان صفویان نیز، یعنی آغاز دوران رونق بازار شیعه‌گری، به دلایل کاملاً سیاسی برای مقابله با عثمانیان سنی مذهب، دستگاه حکومتی هرگز به دست ملاها نیفتاد و هیچ سند و مدرک تاریخی نیز وجود ندارد مبنی بر این که امت مسلمان اساساً خواهان حکومت ملاها بوده باشد.

در جنبش مشروطه خواهی نیز که مردم ایران از هر نظر و به ویژه از نظر فرهنگی و اجتماعی و تعداد با سوادان و فرنگ و آمریکا رفته‌ها و آشنایی با فرهنگ و شیوه‌ی زندگی غربی از سال‌های انقلاب ۵۷ و دهه‌های پیش از آن بسیار عقب مانده‌تر بودند، و قاعدتاً مذهبی‌تر، هرگز مسئله‌ی حکومت آخوندها، حتا از زبان خود آنان، مطرح نبوده است.

در مبارزه بر سر مشروطیت یا مشروعیت، مشروطه خواهان به سهولت پیروز شدند و سر رهبر مشروعه خواهان، آیت‌الله نوری، پدر فکری خمینی بر سر چوبه دار رفت. نه به رهبری فکلی‌ها و متجددان بلکه به دست رهبران مسلمان. شاید یکی از دلایل آن این باشد که در آن زمان مردم به درستی نمی‌دانستند مشروطه چیست و به آن هر آن چه را نیکو و خواستی بود نسبت می‌دادند. در حالی که می‌دانستند مشروعه چیست و ملا چه صیغهای است.

حتا اگر تمام شک و تردیدها را به کناری گذاریم و بپذیریم که امت مسلمان از سر عقل و شعور و دانسته و هشیار حکومت اسلامی و بر رأس آن حاکمیت ملاها را می‌خواست، پذیرفتن رهبری خمینی، دادن شعارهای مذهبی و جانبداری از حکومت اسلامی را از جانب کمونیست‌ها و غیر کمونیست‌هایی که نه مذهب درست و حساسی داشتند و نه اعتقاد به خدا، چگونه می‌توان توضیح داد. یا باید بگوییم که آنان احمق و دیوانه بودند و مازوخیست‌هایی که هشیارانه و دانسته خود به دست خویش شرایط و عوامل نابودی خود را پدید می‌آوردند که این چندان منطقی به نظر نمی‌رسد. به ویژه آن که اکثریت قریب به اتفاق اینان جملگی درس خوانده و بسیاری از آنان فرنگ و آمریکا دیده بودند. پس نباید توضیحی دیگر جست؟

وانگهی اگر ادعای خمینی درست بود پس چرا بلافاصله پس از پیروزی قیام، وحدت امت مسلمان دستخوش تجزیه شد و بخش نسبتاً بزرگی از مردم، به ویژه در شهرهای بزرگ و پیش از همه در تهران، به مخالفت با تصمیم‌ها و اقدام‌های عملی رهبر انقلاب در متحقق ساختن حاکمیت اسلام برخاستند. و در میان خود جامعه‌ی روحانیت نیز چند دستگی پدید آمد. به طوری که بسیاری از فقها و علمای بزرگ مانند آیت‌الله شریعتمداری و غیره در خانه‌هایشان تحت نظر قرار گرفتند. و سرانجام کار استقرار حاکمیت اسلام بر امت مسلمان به جایی کشید که برای اجرای قوانین شرع، یعنی حاکمیت خمینی و دار و دسته‌اش، هیچ راهی باقی نماند جز اعمال شدیدترین و وحشیانه‌ترین شیوه‌های سرکوب و اختناق و کشتار. و اکنون حاکمیت «اسلام عزیز» به شیوه‌ی خمینی معادل است با بدترین نوع فساد و ظلم و ستم. قرن‌ها روضه خوان‌های شیعه مذهب بالای منبر در روضه‌ی مصیبت امام حسین حکومت معاویه و یزید را به بدترین و پست‌ترین نوع حکومت ممکنه توصیف می‌کردند. خمینی و پیروانش بالاخره آن فرصت تاریخی را یافتند که آنچه را تا پیش‌تر فقط توصیف می‌کردند در عمل به تماشا گذارند.

در میان مردم نیز نظرگاه‌های گونه به گونه‌ای در باره‌ی علل استقرار رژیم اسلامی وجود دارد. اکثر همان نظری را دارند که در پیش نیز به آن اشاره شد. آنان نیز علت را در توطئه‌ی دولت‌های بیگانه به ویژه آمریکا می‌دانند. که چون در نوشته‌های پیشین به بررسی این نظریه پرداختیم در این جا آن را تکرار نمی‌کنیم.

عده‌ای نیز بر این باورند که خمینی مردم را گول زد و آنان را با

وعد وعیدهای خواستی فریب داد. نخست این که برای فریب دادن زمینه‌ای لازم است. اگر زمینه‌ای وجود نداشته باشد و شرایط مناسب نباشد نمی‌توان کسی را و به طریق اولی ۳۰ میلیون نفوس را فریب داد. دیگر این که چرا مردم گول خمینی را پیش از ۵۷، مثلاً در ۱۵ خرداد ۴۲ یا سال‌های بلافاصله پس از آن نخوردند. اکثر مردم، به ویژه جوانان، تا پیش از اوج گیری انقلاب حتا نام خمینی را نیز نشنیده بودند. دوم این که گیریم این موضوع در باره‌ی توده‌های مردم درست باشد. تکلیف عناصر و سازمان‌ها و دسته‌های سیاسی مدعی آگاهی و شعور اجتماعی و سیاسی و کسانی که پایبند به هیچ مذهب و خرافات مذهبی نبودند ولی شعار «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» سر می‌دادند چه می‌شود.

افزون بر این، خمینی پیش از پیروزی انقلاب هر دروغی گفته باشد و هر فساد و پلیدی کرده باشد منصفانه در مورد شعار اصلی انقلاب «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» و این که در جمهوری اسلامی او آزادی، حقوق سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی و اصولاً نظام سیاسی-اجتماعی بر مبنای شریعت اسلام و قوانین آن استوار خواهد بود و برای هر چیزی که با شریعت اسلام، البته به تفسیر او، در تعارض باشد محلی از اعراب وجود نخواهد داشت، نه چیزی را پنهان داشت، نه دروغی گفت و نه وعده‌ای دگر داد. بلکه درست بر عکس از هر فرصتی برای تأکید این موضوع استفاده کرد. هر پرسشی که از او در این رابطه می‌شد همیشه می‌گفت در محدوده‌ی قوانین اسلام.

عده‌ای دیگر دلیل ارتقاء خمینی را به مقام رهبری بلا منازع انقلاب در موضع قاطع او در سرنگونی رژیم شاهنشاهی و اساساً در قاطعیت او دانسته‌اند. این امر اگر چه در تعیین نتیجه‌ی رقابت میان رهبران جبهه ملی و خمینی برای به دست آوردن سرکردگی انقلاب مؤثر بود، ولی به تنهایی دلیل کافی برای رهبری بلا منازع خمینی نمی‌تواند بوده باشد.

بخش بزرگی از مخالفان رژیم شاه که جبهه‌ی ملی از نظر اجتماعی و سیاسی آنان را نمایندگی می‌کرد از نظر خاستگاه اجتماعی خویش قصد بر چیدن بساط سلطنت را نداشتند. چون برای دست یافتن به منافع اقتصادی-اجتماعی خود نیازی به این کار نمی‌دیدند. زیرا منافع اقتصادی-اجتماعی آن با نهاد سلطنت در ایران در تعارض قرار نداشت. چیزی که آن‌ها خواستار آن بودند محدود کردن قدرت فردی شاه و سهم شدن در قدرت سیاسی و از آن مجرا از بین بردن بی عدالتی‌های



به عبارت دیگر دلیل رهبر شدن خمینی، شکل مذهبی انقلاب و به قدرت رسیدن ملاها را باید در حافظه‌ی تاریخی مردم نسبت به آن ائتلاف تاریخی جست.

**ادامه دارد**

### نظراتی مدنی و ...

سخن با کسانی است که طرفدار گذار مسالمت‌آمیز به یک نظام دموکراتیک هستند. نخستین نکته این است که برای برقراری دموکراسی انسان‌های مدعی آن باید خود دمکرات باشند، یعنی تحمل نظرات دیگران را بکنند. شکیبایی نسبت به نظرات مخالف در اتحاد‌های موقتی طوماری یا تشکیلاتی منعکس نمی‌شود؛ یا مراد از بردباری نسبت به تفکر مغایر این نیست که در سخن خود را دمکرات اعلام کنیم، اما در واقع آنچه می‌کنیم تنها چرخاندن سنگ آسیاب خود باشد با استفاده از نیروی دیگران، دست کم تا آنجا که می‌شود بُردن بار توسط متحدان را برد بار خود وانمود کنیم! اما اگر بتوان گذشته‌ی این منش «بردباری» توسط دیگران به سود خود را حجت گرفت، می‌توان گفت که ائتلاف‌های موقتی، غیراصولی، تاکتیکی، و ازین دست، همه چون بار سنگین تاریخی به بی‌باری نشست‌اند. نتیجه، یک چهارم قرن عاطلی و باطلی. دردمندانه باید گفت که این منش همچنان ادامه دارد و کسانی که از خود «شخصیت» می‌تراشند به راستی که خود را می‌تراشند، و بزودی جز خاکستر از آن تراشیده‌ها نخواهد ماند. اما بدتر این که بیشتر هستی مملکتی و مردمی را می‌تراشند که مدعی خدمت به آن بوده‌اند.

یکی از درس‌های پنجاه سال گذشته‌ی ایران این بوده است: غرق در شوق، احساس، با بی‌دانشی اجتماعی مفرط، و بدتر از آن، جاه‌طلبی، که یکی از مهم‌ترین اسباب روش غیردموکراتیک بوده است، اینان هرگز نتوانسته‌اند خطاهای عظیم خود را در گذشته بشناسند، یا اگر در حرف گهگاهی، تحت فشار زمان و ورشکستگی عریان مواضع خویش - «سوسالیسم» روسی، چینی، و امثالهم، حمایت از خمینی و حکومت اسلامی او، الخ - به برخی از اشتباهات خود اعتراف صوری کرده‌اند، هرگز نتوانسته‌اند با انتقادی عمیق، چنان که زنده یاد مصطفی شاعیان می‌گفت، آن منش فکری را که موجب همه‌ی این خطاها بوده است از خود بزایند.

اینان یک روز چشم باز می‌کنند و می‌بینند که مردم به مردی رای داده‌اند که نه خود خواستار نامزدی بود و نه یارانش فکر پیروزی او را میکردند. همانگاه است که رفرم برایشان جالب می‌شود و هم جامعه‌ی مدنی‌ای را که برای بار پس از انقلاب در صحنه‌ی سیاسی خاکی مطرح کرد. هنگامی که جنبش رفرم به بن بست می‌رسد، حتی به اعتراف خود رفرمیست‌ها که سرانجام حجولانه (با توجه به وضعیت اختناق) رفتارند را مطرح می‌کنند، باز اینان متوجه نمی‌شوند مردم دیگر قطع امید کرده‌اند؛ پس به مردم سفارش شرکت در انتخاباتی را می‌کنند که نتایج فضاحت بارش از پیش پیدا بود و سپس مورد اعتراف خود رفرمیست‌های، با حسن نیت و بدون حسن نیت، هم قرار می‌گیرد. اینان حل مسئله را همچنین در بازی دوستی با آمریکا هم می‌بینند. اگر قرار باشد آمریکا، دولتی که به هیچ وجه خواستار دموکراسی در هیچ یک از کشورهای چون ما نیست، مصالحه‌ای کند، چرا باید با عده‌ای که حتی دیگر خیابان‌های تهران و شهرستان‌ها را هم نمی‌شناسند؟ چرا نشاید با جریان یک مذهبی، جریانی که در مخالفت سرسختانه با مارکسیسم و دفاع از نظام لیبرال اقتصادی مکتب شیکاگو و تحمیل دینی «آرامش بخش» آزمایش خود را از ۲۸ مرداد تا کنون بارها و بارها و یک دم داده است؟ و چرا نباید با کسانی کنار بیایند که از نظر تفکر مذهبی «مدرن» به تفکر مذهبی اکثریت آمریکاییان نزدیک‌ترند؟ بهترین حجت این است: دیده نشد که این دسته از «مخالفان» حکومت اسلامی، که نقش بسیار مهمی، گر نگویم تعیین کننده، در صعود دیوانسالاری را داشتند، یک بار از کشتار «لامذهبان» توسط رژیم اسلامی خم به ابرو بیاورند. فراموش نکنیم که این آقای مهندس بازرگان بود که نوشت «اگر آمریکا شیطان کبیر است، شیطان

اقتصادی بود. شاه، دربار، خاندان پهلوی، وزیران، وابستگان به دربار و آن بخشی از بورژوازی که یا کارگزار دربار بود یا در سرمایه‌گذاری با او شریک و سهام، پر سودترین بخش اقتصاد را به انحصار خود درآورده بودند. سر به اصطلاح بورژوازی ملی یا بازاریان از این نمذ بی کلاه مانده بود. مخالفت این بخش با استبداد محمد رضا شاهی بیشتر به این دلیل بود تا به دلایل آرمانی و عقیدتی. شکستن این حلقه‌ی انحصار تنها از این راه ممکن بود که سلطه‌ی انحصاری شاه و دربار بر حیات سیاسی کشور شکسته شود. شعار شاه باید سلطنت کند نه حکومت بیان صادقانه‌ی این خواست بود. منافع این بخش از بورژوازی با وجود رژیم سلطنتی به شرطی که مجلس قدرت واقعی را در دست می‌داشت و می‌توانست به لجام گسیختگی دربار و هیئت حاکمه‌ی فاسد افسار زند، تأمین می‌شد. در حالی که خمینی فقط در صورتی می‌توانست به قدرت رسیده رژیم دلخواهش را ایجاد و منافع و امتیازهایی را که روحانیت در دوران سلطنت خاندان پهلوی از دست داده بود دوباره به چنگ آورد که رژیم سلطنتی خاندان پهلوی سرنگون می‌شد و رژیم «اسلام عزیز» او برجای آن می‌نشست.

جریان‌ها و سازمان‌های چپ نیز که خواهان سرنگونی رژیم سلطنتی بودند، تأیید از قیام بهمین و در جریان مبارزات سال‌های ۵۶-۵۷ نه نفوذ عمیقی در میان توده‌های مردم داشتند و نه نقش مهمی در این مبارزه ایفا کردند. گر چه مبارزه‌ی چریک‌های فدایی خلق از واقعه‌ی سیاهکل به بعد نام آن را در میان جوانان به ویژه دانش‌آموزان و دانش‌جویان پر آوازه ساخته بود، ولی نه این جریان و نه جریان‌های دیگر چپ در موقعیتی قرار داشتند که در رهبری مبارزات مردم نقشی اساسی برعهده داشته باشند و هدف‌ها و شعارهای آن را تعیین کنند. نقش جریان‌های چپ تازه در دوران پس از پیروزی انقلاب اهمیت یافت.

بنا بر این در پاسخ به این پرسش که چه شد که خمینی به رهبری بلامنازع انقلاب ارتقاء یافت و انقلاب به خود شکل مذهبی گرفت، به نظر من گر چه ممکن است دلایلی که پیش از این شرح آن رفت در این امر مؤثر بوده باشد و به یقین جزئی از حقیقت را بیان می‌دارد، ولی هیچ یک از آن‌ها و یا حتی همه‌ی آن‌ها این مشکل را توضیح نتواند داد. به نظر من انقلاب بهمین نقطه‌ی اوج و در عین حال نقطه‌ی پایانی دورانی است که با جنبش تنباکو آغاز و با قیام بهمین پایان یافت. در سراسر این دوران ترکیب نیرویی که با نفوذ بیگانه و برای کسب مجدد استقلال کشور از یکسو و از سوی دیگر با استبداد دولت مرکزی مبارزه می‌کرد که هم بر مردم ظلم و ستم روا می‌داشت و هم چون عامل بومی نفوذ بیگانه عمل می‌کرد ثابت باقی ماند. این نیرو از دو بخش تشکیل می‌شد. یک بخش نیرویی رو به رشد که محصول جریان مدرن در جامعه‌ی ایران بود و بخش دیگر نیرویی رو به کاهش که تعلق به شرایط جامعه‌ی کهن و سنتی ایران داشت. طبیعی است که در این جا منظور کمیت مطلق هر یک از دو نیرو نیست. زیرا به دلیل افزایش کلی جمعیت می‌توان گفت که کمیت مطلق هر دو نیرو افزایش یافته بود. مورد نظر نسبت این دو نیرو به یک دیگر است. باری. وجود عامل و الویت مبارزه برای استقلال ایران و قطع نفوذ بیگانه، بر روی ماهیت متناقض و خاستگاه متضاد این دو نیرو، که یکی رو به آینده و دیگری رو به گذشته داشت، پرده‌ای از استار می‌کشید. هر چند تحولات سال‌های ۴۰ به بعد زمینه‌ی مادی و عینی تشدید تضاد میان این دو نیرو را فراهم آورد، ولی دگرگونی‌های عمیق این سال‌ها که از جمله در ترکیب جمعیت کشور و تقسیم آن میان شهر و روستا و در هم ریختن مناسبات سنتی ارباب رعیتی، نه به دلیل موفقیت برنامه‌ی تقسیم اراضی شاه بلکه دقیقاً به دلیل شکست و نافرجام ماندن آن و... تغییرهایی اساسی بوجود آورد. ولی این تغییرها نه تنها در شعور اجتماعی مردم که حتا در شعور و آگاهی درس خوانده‌ها و «روشنفکران» نیز انعکاسی نیافت. انقلاب ۵۷ لازم بود تا به گونه‌ای عملی - تجربی و به بهایی گزاف ناسازگاری منافع تاریخی این دو نیرو و دو پاره از آن ائتلاف تاریخی را آشکار سازد و به آن پایان بخشد.

اکبر هم مارکسیسم است [میزان، ۱۵ فروردین ۱۳۶۰]! « (توجه کنید! نه شوروی و نه حزب توده، که به حق همیشه مورد اعتراض ایراندوستان دمکرات و عدالتخواه بودند!) درست در همین جاست که می‌بینیم کسانی که از روی فرصت‌طلبی به دنبال خمینی دویند، امروز از یکسو با یک چشم به این جریان اپوزیسیون «نخ می‌دهند»، و از دیگر سوی به سلطنت‌طلبان «ناب»ی چشمک می‌زنند که زیر لوای «مشروطه‌خواهی» عرض‌اندام می‌کنند.

اگر امروز در خارج از کشور هستند کسانی که برآستی غم ایران را در دل دارند، باید این را درک کنند هنگامی که همایشگاه امروز، که از آن دوستان آقای حجاریان است، از «سانسور مجدد سخنان رئیس جمهور در صدا و سیما» می‌نویسد - «علیرغم مصوبه‌ی شورای نظارت بر صدا و سیما مبنی بر اطلاع‌رسانی دقیق در پوشش اخبار رؤسای سه قوه، صدا و سیما بار دیگر سخنان رئیس جمهور را در پایان جلسه هیأت دولت سانسور کرد» -، دیگر نمی‌شود «مختاطانه» و حساس‌گرانه با تغییر رژیم برخورد کرد. امروز دیگر نمی‌توان طرح رفراندوم را جدی نگرفت. حتی آقای هزاد نبوی، نایب رئیس مجلس اسلامی، از این سخن می‌راند که «وقت رفراندوم فرارسیده» است، حتی اگر به ظاهر، و آن هم فقط به ظاهر، مُرادش رفراندوم کامل برای «نه» به حکومت اسلامی نباشد. کمتر کسی است که امروز از ایران بیاید و نگوید که مردم خواهان برچیدن این نظام هستند، اما در عین حال مخالف خشونت نیز هستند. آیا جز رفراندوم راه دیگری هست؟ چگونه؟ از طریق به استیصال کشیدن رژیم با مقاومت منفی و نافرمانی مدنی مردم.

بهزاد نبوی می‌گوید: «در حال حاضر به دلیل فرصت‌اندک تحولات اصلاحی نمی‌توانیم به شیوه اعتمادسازی دل‌بندیم، زیرا ما فرصت و زمان‌های زیادی را از دست داده‌ایم. تنها راه برون رفت از چالش‌های کنونی ایجاد تحرک جدیدی همانند دوم خرداد است. اصلاح‌طلبان اگر بتوانند با ظرفیت‌های مردمی فضای سامانه جدیدی را همانند دوم خرداد طراحی کنند، موانع اصلاحات و مشکلات پیش روی آنان در چارچوب قانون اساسی و حاکمیت ولایت فقیه و رهبری برطرف خواهد شد، و تا این روند عقلانی انجام نگیرد، مردم برای مشارکت در انتخابات بسیج نخواهند شد و فضای سرخورده کنونی ترمیم نخواهد شد.» درست است که او هنوز چانه می‌زند، اما او، هم چون بسیاری دیگر، می‌داند که دیگر دوم خردادی‌ها نخواهند توانست اعتماد مردم را جلب کنند و هیچ اصلاحی در چارچوب این رژیم میسر نیست که بتواند مردم را از وضع غیر قابل تحمل خود بیرون آورد، حتی اگر شورای نگهبان دوم خردادی‌ها را «از تیغ استصوابی بگذرانند ... زیرا در الگوی سیاسی کنونی ایران [بخوانید حکومت اسلامی] مردم به هیچ یک از چهره‌های اصلاح‌طلب به جهت سرخورده‌گی شدید روی نخواهند داد و الگوی انتخابات شوراها در انتخابات بعدی باز تولید خواهد شد.» مسلماً فرد با تجربه‌ای چون نبوی می‌داند که در این چارچوب بازی انتخابات بازی پیشاپیش باخت‌های است.

از سوی دیگر، اخیراً عده‌ای که «حمایت» خود از خاتمی را به رخ می‌کشند دعوی این را دارند که خاتمی باید استعفا دهد. اما نبوی می‌گوید: «اصلاح‌طلبان در شرایط کنونی نباید وارد فاز استعفا شوند.» چرا؟ اگر اصلاح‌طلبان استعفا بدهند تمامی فضای سیاسی بدست محافظه‌کاران اشغال خواهد شد، و این حتی به سود «جنبش اصلاحات و دمکراسی» مورد نظر کسانی نیست که معلوم نمی‌دارند که اصلاحات به معنی رفتن حکومت اسلامی است یا حفظ آن با بزرگ جدیدی. و اگر این دومی باشد، معلوم نیست سود دمکراسی در کجا است. وانگهی چه کسی تضمین می‌کند که با استعفای خاتمی یا مجلسیان رفرمیست تغییر در وضع ایجاد شود، جز آن که قشربون حاکم نزدیک به دو سال زودتر از نو کلاً حاکم بلا منازع شوند! کجای این به سود دمکراسی است؟ راه حل کدام است؟ این که خاتمی و مجلسیان رفرمیست جا خالی کنند تا قشربون هر چه می‌خواهند بکنند؟ هر کاندیدایی را «حلال» دانستند عرضه کنند، و مردم در انتخابات شرکت جویند ولی رای ندهند؟ یعنی، با این که می‌دانند در صحرائی لم‌یزرع آقایان

چشمه‌ای نیست باز به صحرا بزنند؟ چرا باید مردم آزموده را از نو بیازمایند؟

در مملکتی که یک قاضی به نام مرتضوی می‌تواند هر جنایتی را با تکیه به رهبر صوری و رهبر واقعی کنار پرده انجام دهد، و حتی برای مجلس اسلامی تراهی هم خُرد نکند، آیا باز مردم از خود مایه خواهند گذاشت که پای صندوق بروند برای این که رای ندهند؟ خوب، اصلاً پای صندوق نمی‌روند. مردم که آزموده را هزار بار نمی‌آزمایند.

پس چه باید که هم خشونت به کار نرود، هم شود این رژیم را رفت، و هم مردم که منافع اصلی در این قضیه را دارا هستند بیش ازین صدمه نبینند؟

### مقاومت منفی و نافرمانی مدنی.

نافرمانی مدنی و مقاومت منفی یعنی مبارزه با هزینه‌ای کم، بدون خطر مهلک، و قابل رشد و انکشاف. مسلم است که در اولین حرکت همه دست به این مقاومت نخواهند زد. اما اگر پیشتازان دمکراسی در میان مردم آنان را به این امر جلب کنند، خواهیم دید که این جنبش به سرعت رشد خواهد کرد تا جایی که آقایان را مستاصل کند و ناگزیر از ترک مملکت.

البته پیشبرد این کار با کسانی که مقیم خارج‌اند نیست و کسی یا کسانی نباید خود را با رهبری‌ای که از میان پیشتازان مردم خواهد جوشید اشتباه بگیرند. در بهترین حالت خارج نشینان - که معلوم نیست چند نفرشان بتوانند، با توجه به پیوندهای گوناگونی که طی بیش از دو دهه در غربت یافته یا بافته‌اند، به ایران پس از تغییر رژیم بازگردند - می‌توانند و باید با کارهای تحقیقی و تحلیلی، و بویژه با جلب خستگی ناپذیر افکار عمومی جهان بر ضد رژیم کنونی و به سود یک جمهوری عُرفی دمکراتیک، پشت جبهه‌های موثر برای جنبش مردم باشند که از رفرمیست‌ها قطع امید کرده‌اند. اگر جدا به این امر مشغول شوند، خدمت بزرگی انجام داده‌اند. اما اگر بخواهند به همان شیوه‌های گذشته عمل کنند - و پخش نظرات انتقادی را از طریق رسانه‌های همگانی مانع شوند - هر «موفقیتی» هم داشته باشند، مسلماً مانع از عملکرد عوامل تاریخی نخواهند شد. تاریخ را سانسورچیان نمی‌نویسند، بل عناصر آگاه و پیشتاز در خدمت مردم و آن هم طی فرآیندی پیچیده‌تر از هر بازی شطرنجی است که تا کنون بهترین بازیگران آزموده‌اند.

با دعوت مردم به خانه‌نشینی و تهی کردن خیابان‌ها برای اعتراض همزمان به کودتای آمریکایی - انگلیسی ۲۸ مرداد و نیز رویگردانی عملی از حکومت اسلامی، امر مبارزه برای دمکراسی را تقویت کنیم!

پاریس، ۲۵ مرداد ۱۳۸۲

### استراتژی نوین آمریکا و ...

مارکس در رابطه با پیدایش شیوه تولید سرمایه‌داری از جوانب گوناگون مقوله بازار را مورد بررسی قرار داد. او در این رابطه در جلد نخست سرمایه یادآور شد: «گردش کالائی سرآغاز سرمایه است. تولید کالائی و رشد یافته کالاها، یعنی بازرگانی تشکیل دهنده آن وسائط تاریخی‌ای هستند که سرمایه در میان آن بوجود می‌آید. تجارت جهانی و بازار جهانی در قرن شانزدهم تاریخ جدید سرمایه را می‌گشایند... از لحاظ تاریخی، سرمایه همه جا در برابر مالکیت ارضی بدواً بشکل پول، به مثابه دارائی نقدی، سرمایه تجاری و سرمایه ربائی قرار می‌گیرد. ولی برای دریافتن این نکته که پول نخستین صورت تجلی سرمایه است، نیازی به مراجعه به تاریخ پیدایش سرمایه نیست. همین داستان همه روزه در برابر چشمان ما بازی میشود. هر سرمایه‌نو که وارد صحنه میشود، یعنی وارد بازار (بازار کالا، بازار کار یا بازار پول) می‌گردد، همواره بصورت پول است، پولی که بر حسب پروسه مشخصی باید سرمایه شود» (۴۱).

مارکس در «گروندریسه» رابطه بازار منطقه‌ای، کشوری و جهانی را چنین توضیح میدهد: «بازار ضمناً به بازار داخلی، موجودی یا صندوق ملی و غیره، موجودی خارجی، سهام خارجی و غیره تقسیم میشود. همه اینها جزئی از مقولهٔ تحمیل بازار جهانی است که نه فقط پیوندگاه بازار داخلی همهٔ بازارهای خارجی موجود، بلکه در ضمن، [بازار] داخلی همهٔ بازارهای خارجی است که به نوبهٔ خود از اجزاء بازار داخلی‌اند» (۴۲).

همچنین بنا بر بررسی‌های مارکس پیدایش بازار جهانی یکی از واقعیت‌های اساسی تولید سرمایه‌داری را نمودار میسازد. در این رابطه مارکس و انگلس در «مانیفست کمونیست» زیرپایه‌های پیدایش بازار جهانی را با نگرشی ژرف چنین مورد بررسی قرار دادند: «نیاز یک بازار دائم‌التوسعه برای فروش کالاها، بورژوازی را به همه جای کره زمین میکشاند. همه جا باید رسوخ کند، همه جا ساکن شود، با همه جا رابطه برقرار سازد. بورژوازی از طریق بهره‌کشی از بازار جهانی به تولید و مصرف همه کشورهای جنبه جهان‌وطنی داد و علیرغم آه و اسف فراوان مرتجعین، صنایع را از قالب ملی بیرون کشید. رشته‌های صنایع سالخورده ملی از میان رفته و هر روز نیز در حال از میان رفتن است. جای آنها را رشته‌های نوین صنایع که رواجشان برای کلیه ملل متمدن امری حیاتی است، میگیرد - رشته‌هایی که مواد خامش دیگر در درون کشور نیست، بلکه از دورترین مناطق کره زمین فراهم میشود، رشته‌هایی که محصول کارخانه‌هایش نه تنها در کشور معین، بلکه در همه دنیا به مصرف میرسد. بجای نیازمندی‌های سابق، که با محصولات صنعتی محلی ارضاء میگردد، اینک حوائج نوین بروز میکنند که برای ارضاء آنها محصول ممالک دور دست و اقالیم گوناگون لازم است. جای عزلت جوئی ملی و محلی کهن و اکتفاء به محصولات تولیدی خودی را رفت و آمد و ارتباط همه جانبه و وابستگی همه جانبه ملل با یکدیگر میگیرد. وضع در مورد تولید معنویات نیز همانند وضع در مورد تولید مادیات است. ثمرات فعالیت معنوی جداگانه به ملک مشترک مبدل میگردد. شیوه یک جانبه و محدودیت ملی بیش از پیش محال و از ادبیات گوناگون ملی و محلی یک ادبیات جهانی ساخته میشود» (۴۳).

ویژگی بازار آن است که در درون آن هر کسی میتواند کالای خود را عرضه کند و در صورتی که تقاضائی برای آن کالا وجود داشته باشد، میتواند آنرا بفروشد. در درون هر بازاری میتوانند بها و ارزش کالاها در رابطه با قانونمندی عرضه و تقاضا و رقابت صاحبان کالاها با یکدیگر متفاوت باشند، اما در نهایت بهای هر کالائی بر اساس نیروی کاری که برای تولیدش بکار گرفته شده است، تعیین میگردد و همین قانونمندی سرشت درونی هر بازاری را تعیین میکند. مارکس در اثر خود «مزد، بهاء و سود» در همین رابطه چنین نوشته است:

«به خطا خواهید بود هرگاه بپندارید که ارزش کار یا ارزش هر چیز دلخواهی در آخرین مرحله توسط عرضه و تقاضا تعیین خواهد شد. عرضه و تقاضا چیزی جز نوسان گذرای قیمت بازار را تعیین نمیکند. آنها برای شما توضیح خواهند داد که چرا قیمت بازار یک کالا میتواند بالا و یا پائین ارزش آن آفت و خیز کند. با فرض اینکه عرضه و تقاضا دو کفه ترازو را در تعادل نگاه‌دارند، درست در لحظه‌ای که این دو نیرو که در دو جهت مخالف حرکت میکنند، با یکدیگر برابر گردند، در آن صورت همدیگر را خنثی میسازند و دیگر نمیتوانند به این یا آن سو تأثیر نهند. درست در آن لحظه که عرضه و تقاضا در تعادل با یکدیگر قرار گیرند و در نتیجه تأثیرگذاری‌شان پایان یابد، در آن صورت قیمت بازار یک کالا با ارزش حقیقی آن، با بهای عادی آن برابر میشود تا قیمت بازار را به نوسان درآورد. در نتیجه در رابطه با بررسی طبیعت این ارزش با تأثیرات گذرای عرضه و تقاضا بر قیمت بازار سرو کار نداریم. همین اصل نیز در رابطه با مزد کار همچون قیمت هر کالای دیگر دارای اعتبار است» (۴۴).

برای آنکه بتوان این اندیشه مارکس را بهتر فهمید، به جلد نخست «سرمایه» مراجعه میکنیم، نوسان قیمت کالاها در مورد نیروی کار که در محدوده شیوه تولید سرمایه‌داری به کالا بدل شده، نیز صادق است. «فرض کنیم کالائی نماینده‌ی ۶ ساعت کار باشد. اگر اختراعی بشود که بوسیلهٔ آن بتوان کالای مزبور را در ۳ ساعت تولید نمود، آنگاه ارزش کالاهائی نیز که قبلاً تولید شده‌اند تا نصف تنزل میکند. کالای کنونی بجای ۶ ساعت نماینده‌ی ۳ ساعت کار اجتماعاً لازم است. بنابراین مقدار ارزشی کالا بر حسب کمیت کاری که برای تولیدش لازم است، تعیین میشود و نه بر شکل تجسم یافته‌ی کار» (۴۵).

و سرانجام آنکه در رابطه با بازار میتوان مطرح ساخت که تضاد میان گسترش تولید و محدودیت نسبی بازار سبب پیدایش بحران در شیوه تولید سرمایه‌داری میگردد. در همین رابطه انگلس در اثر خود «تکامل سوسیالیسم از اتوپی به علم» چنین نوشت: «دیدیم که چگونه قابلیت تا آخرین حد ارتقاء یافته‌ی تکامل ماشین‌های مدرن، به وسیله‌ی هرج و مرج تولید در جامعه، به عرضی اجباری برای سرمایه‌داران صنعتی منفرد بدل میگردد تا ماشین‌های خود را دائماً تکامل دهند، به نیروی تولید خود دائماً بیافزایند. تنها در چنین عرضی اجباری است که برای سرمایه‌داران امکان واقعی تکمیل حوزه تولیدشان فراهم میگردد. نیروی انبساط شگرف صنایع بزرگ که انبساط گازها در مقایسه با آن یک بچه‌یازی حقیقی است، اینک در برابر چشمان ما به مثابه نیاز به انبساط کمی و کیفی نمایان میشود، که هرگونه فشار متقابل را به تمسخر میگیرد. این فشار متقابل توسط مصرف، فروش، بازارهای مربوط به صنایع بزرگ بوجود می‌آید. اما قابلیت انبساط بازارها، چه گسترده و یا فشرده آن، در ابتدا توسط قوانین دیگری که دارای تأثیرات نه چندان قاطع کمتری هستند، تعیین میگردد. توسعه بازارها نمیتواند همگام با توسعه تولید انجام گیرد. تضادم اجتناب‌ناپذیر میگردد و از آنجا که راه‌حلی نمیتواند عرضه شود، تا زمانی که چنین تضادمی منجر به انفجار شیوه تولید سرمایه‌داری نگردد، در نتیجه خود دوره‌ای نمودار میشود. تولید سرمایه‌داری «گردش اشتباهی» را بوجود می‌آورد» (۴۶).

همچنین مارکس بر این باور است که شیوه تولید سرمایه‌داری تنها تا زمانی میتواند به موجودیت خود ادامه دهد، هرگاه بتواند به حجم بازار دائماً بیافزاید و هرگاه شرایطی در جهان بوجود آید که دیگر چنین امکانی موجود نباشد، در آن صورت باید این شیوه تولید به پایان محتوم خویش رسیده باشد. بنابراین، برای آنکه سرمایه‌داری بتواند به زندگی خود ادامه دهد، به بازاری نیاز دارد که بتواند همیشگی از استعداد گسترش و انبساط برخوردار باشد وگرنه با بحران روبرو خواهد گشت. بازار جهانی آن ظرف مناسبی به نظر میرسد که میتواند در کاستن بحران‌های شیوه تولید سرمایه‌داری نقشی با اهمیت ایفاء کند. مارکس در همین رابطه در جلد نخست «سرمایه» چنین نوشت: «گسترش‌پذیری متناوب و شگرف سیستم کارخانه‌ای و وابستگی آن به بازار جهانی ضرورتاً موجب تولید جوشان و تنناکی میشود که آکندگی بیش از حد بازار را در پی دارد و انقباض آن فلج‌آور است. زندگی صنعت به سلسله دوران‌های پی در پی فعالیت متوسط، رونق، سرریز تولید و بحران و رکود، مبدل میگردد. ناایمنی و بی‌ثباتی‌ای، که سیستم ماشینی در اشتغال کارگران و بالنتیجه در وضع زندگی آنان بوجود می‌آورد، با این تغییر ادواری گردش صنعتی حالت عادی بخود میگیرد. به استثنای دوران رونق مبارزهٔ شدیدی بین سرمایه‌داران، به منظور حفظ موقعیت انفرادی خویش در بازار، در میگیرد. این موقعیت با ارزانی قیمت محصولات نسبت مستقیم دارد. علاوه بر رقابتی که از این امر، در مورد بکاربردن ماشین‌های کامل‌تر و اسلوب‌های جدید تولید ناشی میشود تا جای نیروی کار اشغال گردد، همواره لحظه‌ای در میرسد که ارزان ساختن قیمت کالاها فقط به وسیلهٔ درهم فشردن قاهرانهٔ دستمزد و با تقلیل آن به پائین‌تر از ارزش نیروی کار عملی میگردد» (۴۷).

همچنین مارکس در جلد نخست «سرمایه» در رابطه با پیدایش بازار جهانی از «پول جهانی» سخن میگوید و آشکار میسازد که پول

- ۴۴- مجموعه آثار مارکس و انگلس، به زبان آلمانی، جلد ۱۶، صفحه ۱۱۹.  
 ۴۵- کارل مارکس، «سرمایه»، فارسی، صفحه ۴۸۷.  
 ۴۶- مجموعه آثار مارکس و انگلس، آلمانی، جلد ۱۹، صفحه ۲۱۸.  
 ۴۷- کارل مارکس، «سرمایه»، جلد اول به فارسی، ترجمه ایرج اسکندری، صفحه ۴۱۸ همانجا، صفحه ۱۵۸  
 ۴۸- کارل مارکس، «سرمایه»، جلد سوم به فارسی، ترجمه ایرج اسکندری، صفحه ۱۱۶

## بازسازی استبداد ...

اینک پس از ۶ سال ریاست جمهوری خاتمی، دیده میشود که جناح محافظه کار به رهبری خامنه‌ای - رفسنجانی در پی نابودی آخرین بقایای حکومت متکی بر خواست و اراده مردم است. هر چند در اصل ۵۶ قانون اساسی آمده است که خدا «انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است» و این حق را نمیتوان از هیچکس سلب کرد، اما اینک مافیای قدرت در پی سلب تمامی حقوق شهروندی از ملت ایران است تا بتواند به سلطه شوم و ضد تاریخی خویش همچنان ادامه دهد. در این رابطه میتوان به چند رخداد اشاره کرد:

۱- اکثریت نمایندگان مجلس پنجم که به جناح راست تعلق داشتند، در آخرین روزهای عمر آن مجلس «لایحه مطبوعات» را تصویب کردند که طی آن قوه قضائیه از حق دخالت در کار مطبوعات برخوردار شد تا بتواند مطبوعات اصلاح طلب را توقیف و صدای آزادیخواهان را خفه سازد. پس از آنکه اصلاح طلبان توانستند در مجلس ششم از اکثریتی چشمگیر برخوردار گردند، خواستند «لایحه مطبوعات» را به نفع جنبش اصلاح طلبی تغییر دهند، امری که در کشورهای پیشرفته دمکراتیک عادی است. هر اکثریتی حق دارد جامعه را بنا بر سلیقه و بینش خویش سازماندهی کند و قوانین را آتچنان تنظیم نماید که با خواستها و نیازهایش در انطباقاند. نمایندگان دوم خردادی نیز خواستند از حق وضع قانون خود استفاده کنند، اما «رهبر» با صدور «حکم حکومتی» روشن ساخت که نمایندگان مجلس ایران نمیتوانند قانونی را که مجلس پیشین تصویب کرده و مورد پسند او است، تغییر دهند. جناح اطلاق طلب بجای مقاومت در برابر چنین «حکمی» که در تضاد آشکار با مضمون قانون اساسی جمهوری اسلامی قرار دارد، به «حکم رهبر» گردن نهاد و خود با چنین رفتاری زمینه را برای تبدیل مجلس شورای اسلامی از مجلسی که حق قانونگزاری دارد، به مجلسی «مشورتی» که در کویت و چند کشور عربی دیگر وجود دارند، هموار ساخت.

۲- در کشورهای دمکراتیک رسم بر این است قضاتی که باید به عضویت دیوانعالی قضائی برگزیده گردند، از سوی وزیر دادگستری به مجلس پیشنهاد میشوند و کمیسیون قضائی مجلس پس از بحث درونی، موافقت خود را با انتخاب برخی از کسانی که پیشنهاد شده‌اند به جلسه علنی مجلس اعلان میدارد و آنها با بدست آوردن اکثریت نسبی نمایندگان انتخاب میشوند. هرگاه کمیسیون قضائی مجلس با انتخاب یک یا چند تن از کاندیدها مخالفت کند، در آن صورت وزیر دادگستری پیشنهاد خود را پس میگیرد و افراد جدیدی را به مجلس پیشنهاد میکند. اما در ایران چنین نیست. طبق اصل ۸۵ قانون اساسی رژیم جمهوری اسلامی «شورای نگهبان» از ۱۲ تن تشکیل میشود که ۶ نفر از آنها را «رهبر» خود منتصب میکند و بهمین دلیل آن افراد از وجاهت دمکراتیک برخوردار نیستند. ۶ تن دیگر را که باید حقوقدان باشند، رئیس قوه قضائیه به مجلس پیشنهاد میکند و این افراد تنها با رای مجلس میتوانند به «شورای نگهبان» راه یابند. اما در رابطه با آخرین انتخابات ۶ عضو جدید «شورای نگهبان» اکثریت مجلس با لیستی که از سوی رئیس قوه قضائیه ارائه شده، موافق نبود و به آن لیست رای نداد. «رهبر» که در رابطه با «لایحه مطبوعات» «حکم

جهانی همزاد بازار جهانی است و این دو را نمیتوان از یکدیگر جدا ساخت و بلکه این دو در وحدتی دیالکتیکی با یکدیگر بسر میبرند و دو جنبه از یک پدیده را نمودار میسازند. برای آنکه بتوان در بازار جهانی کالاها را با یکدیگر مبادله کرد، به پول جهانی نیاز است: «در تجارت جهانی کالاها ارزش خویش را به نحو جهانشمول بسط میدهند. بنابراین در اینجا نیز چهره مستقل ارزشی آنها به مثابه پول جهانی در برابرشان قرار میگیرد. تنها در بازار جهانی است که پول وظیفه خویش را بطور کامل مانند کالائی انجام میدهد که شکل طبیعی آن در عین حال بلاواسطه صورت اجتماعی تحقق کار مجرد انسانی است» (۴۸).

برعکس شیوه‌های تولید پیشاسرمایه‌داری که میتوانستند در یک کشور و یا یک منطقه بوجود آیند و دوام داشته باشند، سرمایه‌داری نخستین شیوه تولیدی است که برای ادامه زندگی خویش باید از محدوده ملی و منطقه‌ای فراتر رود و جهانی گردد. بهمین دلیل نیز بنا بر باور مارکس «سیستم اعتباری و نیز رقابت در بازار جهانی ... بطور کلی پایه و فضای حیاتی شیوه تولید سرمایه‌داری است» (۴۹).

اما در دوران ما بازار جهانی دربرگیرنده مجموعه بازارهای ملی و روابط بازرگانی فراملیتی و بازتاب دهنده تقسیم کاری است که در پهنه جهانی تحقق یافته است. بازار جهانی همه عناصر اقتصادی و از آن جمله صدور کالاها، سیستم‌های حمل و نقل کالاها و خدمات و نیز صدور سرمایه را در برمیگیرد. بر اساس عرضه و تقاضائی که در جهان برای صدور سرمایه، برخی از فرآورده‌های کشاورزی (قهوه، چای، گندم و ...) و یا مواد خام (نفت، گاز، سنگ آهن و ...) و یا فرآورده‌های صنعتی (چیپ‌های کمپیوتر، ماشین‌آلات تولیدی و ...) وجود دارد، چنین کالاهائی در کانون‌های مهم بورس‌های جهانی چون نیویورک، لندن، پاریس، هامبورگ و آمستردام با این هدف معامله میشوند که بتوان برای چنین کالاهائی بهائی جهانی تعیین کرد. در رابطه با نفت خام برخی از کشورهای تولید کننده که عضو اوپک هستند، میتوانند با بالابردن و یا کم کردن سقف استخراج نفت خام خود بر قیمت این کالا در بازار جهانی تأثیر نهند. در عوض کشاورزانی که در امریکای لاتین به تولید قهوه روی آورده‌اند، بخاطر آنکه نمیتوانند بر راه کار عرضه و تقاضائی که در بازار جهانی وجود دارد، تأثیر گذارند، مجبورند تولیدات خود را به قیمتی ارزان به بازار جهانی عرضه دارند، بطوری که هزینه تولید قهوه در برخی از کشورهای امریکای میانه و جنوبی بیشتر از بهائی است که کشاورزان از خریداران عمده دریافت میدارند. همین امر سبب تهیدستی دهشتناک روستائیان این کشورها گشته است.

در دوران کنونی بازار جهانی و تقسیم کار جهانی مبتنی بر آن به گونه‌ای است که کشورهای عقب‌مانده به زحمت میتوانند از درجه عقب‌ماندگی خویش بکاهند و فاصله خود را نسبت به کشورهای پیشرفته صنعتی کمتر سازند. سیاست کنونی کشورهای امپریالیستی چنان است که از انتقال تکنولوژی پیشرفته به کشورهای کم‌رشد و عقب‌مانده جلوگیری میکنند تا این کشورها نتوانند در زمینه تولید صنعتی و نظامی به پیشرفت چشمگیری دست یابند. آنها حتی از انتقال دانش پیشرفته به کشورهای عقب‌مانده پیشگیری میکنند تا بتوانند موقعیت برتر خود را در بازار جهانی حفظ کنند. روند جهانی شدن که در جستارهای آینده بدان خواهیم پرداخت، به گونه‌ای برجسته از چهره این سیاست برتری‌جویانه کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری پرده برمیدارد.

## پانویس‌ها:

- ۴۱- کارل مارکس، «سرمایه»، جلد اول به فارسی، ترجمه ایرج اسکندری، صفحه ۱۶۲  
 ۴۲- کارل مارکس، «گروندریس»، جلد اول، به فارسی، ترجمه باقر پرهام، احمد تدین، بهار ۱۳۶۳، صفحه ۲۴۳.  
 ۴۳- کارل مارکس، فریدریش انگلس، «مانیفست حزب کمونیست»، فارسی، صفحات ۴۱-۴۰.

اقدامات اخیر جناح وابسته به «رهبر» و اخطار خاتمی در رابطه با «فاشیسم مذهبی» آشکار میسازند که جناح راست لبه چاقوهایش را برای نابودی بازمانده نهادهای انتخابی تیز کرده است و میخواهد یکبار برای همیشه نهادهای انتخابی را به نهادهائی فرمایشی بدل سازد، به همان گونه که شاهان پهلوی نهادهای انتخابی مبتنی بر قانون اساسی انقلاب مشروطه و مجلس شورای ملی را به آنچنان نهادی تبدیل کردند تا بتوانند سلطه خود کامه و استبدادی خویش را بر همه شئون زندگی مردم حاکم سازند.

تمایل به استبداد مافیای قدرت همراه است با نفرت و انزجار مردم از رژیم اسلامی. اما همانطور که استبداد پهلویها نتوانست از سقوط آن رژیم ارتجاعی و ضد دموکراتیک جلوگیری کند، استبداد دینی این «آقایان» نیز نخواهد توانست مانع از فروپاشی رژیم اسلامی گردد. مردم ایران نفرت و انزجار خود از این رژیم ضد تاریخی را بارها آشکار ساختهاند و مبارزات جوانان و زنان ایران به زودی به عمر این رژیم فاسد و جنایتکار پایان خواهد داد.

### لیبرالیسم و یافت...

روشن است که هیچ ایده و اندیشه‌ای در تاریخ بوجود نمی‌آید، مگر آنکه ضرورتی اجتماعی زمینه را برای زایش و رشد آن فراهم گردانیده باشد. بهمین دلیل نیز تمامی ایده‌ها و اندیشه‌ها دارای باری تاریخی هستند و بنا به ضرورت‌های اجتماعی که در طول و بطن تاریخ پیدایش می‌یابند، این ایده‌ها و اندیشه‌ها نیز دچار استحاله می‌گردند و ارزش‌های پیشین خویش فاصله می‌گیرند و ارزش‌های نوینی را در خود مبلور می‌سازند. بنابراین نمی‌توان به مقولات و مفاهیمی که این ایده‌ها و اندیشه‌ها را به ما انتقال می‌دهند، برخوردی بیرون‌تاریخی نمود و پنداشت که مقولات و مفاهیمی وجود دارند با ارزش‌های فراتاریخی. دیگر آنکه عناصر و اجزائی که در ارتباط با یکدیگر تئوری لیبرالیسم را تشکیل می‌دهند، یکباره خلق نگردیدند و بلکه طی چندین سده و در عرصه‌های گوناگون اندیشه در مصاف با ارزش‌هایی که در جوامع فئودالی سلطه داشتند، به میدان زندگی پا گذاشتند.

آزادی فردی برای انسانی انتزاعی و بیرون از متن تاریخ مهم‌ترین مقوله از تئوری لیبرالیسم را تشکیل می‌دهد. فلسفه عصر روشنگری، آزادی فردی را به یکی از اصول کلی بدل ساخت که فراسوی هرگونه ارزش‌های نژادی، ملیتی، مذهبی، سنی، هوشی، دانشی، شخصیتی و باورهای فردی قرار داشت. فلسفه روشنگری از این اصل حرکت می‌کند که انسان انتزاعی دارای استعداد طبیعی اندیشیدن است و بهمین لحاظ با بهره‌گیری از قوه ادراک و عقلی خویش می‌تواند بد را از خوب و خیر را از شر تشخیص دهد. همین استعداد طبیعی سبب می‌شود تا انسان انتزاعی از یک سلسله حقوق طبیعی برخوردار گردد که مجموعاً ارزش‌های موجودیت انسان را آشکار می‌سازند و نفی آن حقوق از سوی هر قدرت، مؤسسه و نهادی به معنی نفی انسانیت بوده و بنابراین حرکتی ضد عقلانی را نمودار می‌سازد. حقوق بشر بر اساس تئوری لیبرالیستی چیزی نیست مگر آن مجموعه‌ای از حقوق طبیعی که شخصیت انسان انتزاعی را نمودار می‌سازند.

باین ترتیب چون انسان‌های از واقعیت انتزاع شده به همدیگر شبیه می‌شوند، پس تئوری لیبرالیسم بخاطر استعدادهای طبیعی همگونی که میان آدمیان موجودند، اصل برابری را پایه ریزی می‌کند. می‌دانیم که انسان انتزاعی شده نیز برای آنکه بتواند ادامه زندگی دهد، مجبور است با دیگر آدمیان در مرادهای اجتماعی قرار گیرد و تمامی کوشش دستگاه دولت لیبرالی بر این اصل مبتنی است که چهارچوب حقوقی این مرادوه اجتماعی را از طریق بوجود آوردن شبکه‌ای از حقوق فردی و مدنی سازماندهی کند و در نتیجه اصل برابری انسان‌ها با یکدیگر به اصل برابری در مقابل قانون بدل می‌گردد.

حکومتی» صادر کرده و از نمایندگان حق تصویب قانون جدیدی را در آن رابطه سلب نموده بود، در این رابطه نیز حکم داد که مجلس باید به لیست ارائه شده از سوی رئیس قوه قضائیه رای دهد و حق رد افراد پیشنهاد شده را ندارد. نتیجه آنکه اکثریت نمایندگان اصلاح‌طلب به آن افراد رای ممتنع دادند و آقایان با رای مثبت جناح راست که اقلیت مجلس را تشکیل میدهند، با «حکم حکومتی» به مجلس تحمیل شدند. خلاصه آنکه حتی این ۶ تن از «شورای نگهبان» نیز از وجاهت دموکراتیک محرومند، زیرا «رهبر» گزینش آنها را به مجلس تحمیل کرد و نمایندگان را از حق قانونی خویش محروم ساخت.

۳- اصل ۹۳ قانون اساسی میگوید که «مجلس شورای اسلامی بدون وجود شورای نگهبان اعتبار قانونی ندارد». باین ترتیب «شورای نگهبان ۱۲ نفره» که تمامی اعضایش «انتصابی» هستند، به طلسم زندگی «مجلس شورای اسلامی» بدل میگردد که نمایندگانش توسط میلیون‌ها رای دهنده برگزیده میشوند. در اصل ۹۶ قانون اساسی قید شده است که «تشخیص عدم مغایرت مصوبات مجلس با احکام اسلام با اکثریت فقهای شورای نگهبان»، یعنی با اکثریت آن ۶ کس است که توسط «رهبر» برگزیده شده‌اند. باین ترتیب ۴ تن از اعضای ۱۲ نفره «شورای نگهبان» میتوانند سرنوشت قوانینی را که مجلس شورا تصویب کرده است، تعیین کنند و آنها را به فراموشخانه تاریخ بفرستند. روشن است که با وجود چنین ساختاری از حکومت دینی مردمسالار سخن گفتن، گرافه‌ای بیش نیست. در همین رابطه میتوان به مصوبات اخیر «شورای نگهبان» اشاره کرد. این نهاد انتصابی و بغایت ارتجاعی طی چند هفته گذشته لوایح پیشنهادی رئیس‌جمهور دال بر «نظارت بر کارکرد قوه قضائیه» و «نظارت استصوابی» را رد کرد. همچنین لایحه مجلس مبنی بر پذیرش مصوبه سازمان ملل در رابطه با «رفع تبعیض از زنان» و قانون منع شکنجه مصوبه مجلس شورا نیز از سوی «شورای نگهبان» رد شدند تا جهانیان بدانند که شکنجه در ایران امری است «قانونی» و زنان در ایران از نیمی از حقوق مردان برخوردارند و انسان‌هایی درجه دو و فرودستند.

۴- در اصل ۱۱۱ قانون اساسی تأکید شده است که «اعضاء ثابت و متغیر» مجمع تشخیص مصلحت نظام را «رهبر» تعیین میکند. در اینجا نیز با نهادهای انتصابی سر و کار داریم که تصمیماتش در زمینه قانونگزاری فراسوی مصوبات مجلس شورا قرار دارد.

۵- همانطور که دیدیم، در ۶ سال گذشته «شورای نگهبان» بیشتر مصوبات مجلس شورای اسلامی را «وتو» کرد و «شورای مصلحت نظام» به مثابه آخرین مرجع «قانونگزاری» قوانین مصوبه مجلس را به نفع مافیای قدرت تغییر داد و عملاً «مجلس شورا» را به نهادی بدل ساخت فاقد هرگونه اقتدار و توانائی در وضع قوانین و سازماندهی زندگی اجتماعی. با آشکار شدن این وضعیت، در رابطه با انتخابات «شوراهای شهر» مردم دیگر به پای صندوق‌های رای نرفتند و همین امر سبب شد تا جناح راست در بیشتر آن شوراها اکثریت کرسی‌ها را از آن خود سازد و سیاست دلخواه خود را در این حوزه‌ها پیاده کند. تجربه شوراهای شهر سبب شد تا از یکسو رفسنجانی اعلان دارد که رژیم اسلامی میتواند با شرکت ۱۰ تا ۱۵ درصد از مردم در انتخابات از مشروعیت مردمی برخوردار گردد و نیازی بدان نیست که اکثریت مردم در انتخابات شرکت جویند و از سوی دیگر «شورای نگهبان» با تأسیس دفاتر خود در هر دهستان و شهری در پی آن است سلطه خود را بر زندگی روزمره مردم همه‌جانبه سازد و با شناسائی هویت سیاسی کسانی که میخواهند در انتخابات مجلس شورای هفتم شرکت جویند، از شرکت افراد «غیرخودی» جلوگیری و در نهایت ترکیب نمایندگان «مجلس شورای اسلامی» را نیز به پدیده‌ای همچون «شورای شهر» تهران بدل سازد که اکثریت اعضایش وابسته به مافیای قدرت و جیره‌خوار «رهبر» میباشد.

همانطور که دیدیم، نخستین کسانی چون جان لاک که اندیشه‌های لیبرالیستی را در نوشته‌های خویش مطرح ساختند، بیشتر از انسان انتزاعی سخن می‌گفتند و کمتر به شرایط زندگی انسان‌هایی برخورد می‌کردند که در بطن مناسبات فئودالی در وضعیتی ناعادلانه و ظالمانه بسر می‌بردند. آنها از برابری انسان‌ها با یکدیگر سخن می‌گفتند بدون آنکه به برابری اقتصادی، اجتماعی و سیاسی اشاره کنند و یا آنکه برخورد بیچنین اموری را ضروری بدانند. آنها در برابر دستگاه دولتی که در نتیجه ضرورت‌های تاریخی تغییر شکل داده و همراه با رشد فرایند تولید صنعتی، حوزه عملکرد آن نیز عملاً موجب محدودیت هر چه بیشتر آزادی‌های فردی گشته بود، جامعه طبیعی ایدئالی خود را که تنها در ذهنیت آنها می‌توانست وجود داشته باشد، قرار می‌دادند که در آن انسان‌هایی می‌زیستند که دارای اراده و خواست فردی آزاد بودند و خود آزادانه درباره سرنوشت خویش تصمیم می‌گرفتند. روشن است که در چنین جامعه خیالی، عملکرد دولت بازتاب اراده آزاد ساکنین آن است و تمامی سیستم حقوقی که در یک چنین جامعه‌ای پدید می‌آید، نتیجه تناسب قوای خواهد بود که میان انسان‌هایی با خواست‌های گوناگون می‌تواند وجود داشته باشد. عبارت دیگر در جامعه طبیعی خیالی که لیبرالیست‌های نخستین در تئوری‌های خود بافت آنرا ترسیم می‌کردند، فرد باید در تعیین سرنوشت خود نقشی فعال بعهده می‌گرفت. در یک چنین جامعه‌ای دولت تنها تا آن اندازه ضروری بود که به کمک آن بتوان حقوق فردی را متحقق ساخت. عبارت دیگر در این جامعه خیالی، آزادی فردی خود به نیروی بدل می‌گردد که می‌تواند جامعه را از سلطه نیروهای بیگانه رها سازد. اما می‌دانیم که هیچ اندیشه‌ای فراسوی ضرورت‌های تاریخی بوجود نمی‌آید و بهمین دلیل نیز اندیشه‌های لیبرالی در رابطه با نیازهای طبقه‌ای که محدوده جامعه فئودالی برای رشد آن کوچک بود، پیدایش یافتند. در همین رابطه می‌توان با بررسی آثار کانت دریافت که جامعه طبیعی خیالی او چیزی نیست مگر نظمی که در آن خواسته‌های قشر میانی بورژوازی بعنوان میانگین خواست‌هایی که در یک جامعه مثبتی بر انسان آزاد می‌تواند از سوی چنین افرادی ارائه گردد، مضمون اصلی عملکرد آن را تشکیل می‌دهد.

با اینهمه می‌بینیم که غالب اندیشمندان لیبرال در برخورد با واقعیات مجبور می‌شوند بتدریج در دستگاه فکری لیبرالی خود تجدیدنظر کنند و همچون کُنڈرسه (۱) از یکسو باین نتیجه می‌رسند که آزادی فردی و پیشرفت اجتماعی با یکدیگر در ارتباط قرار داشته و قابل تفکیک از یکدیگر نیستند و از سوی دیگر درمی‌یابند که برابری در مقابل قانون نمی‌تواند بخودی خود موجب تحقق انسان آزاد گردد و بلکه ضروری است تا انسان‌ها در بطن جامعه از امکانات برابر برخوردار باشند و تنها با تحقق مناسباتی که در آن امکانات برابر میان افراد موجود است، می‌توان به جامعه‌ای دست یافت که از انسان آزاد تشکیل می‌گردد. اما چنین امکانات برابری بخودی خود در بطن جامعه بوجود نمی‌آیند و بلکه دولت باید به مثابه نهادی که همبستگی اجتماعی را نمایندگی می‌کند، با در اختیار گرفتن بخشی از ثروت اجتماعی در دستان خود، زمینه را برای تحقق انسان آزاد که از امکانات برابر اجتماعی برخوردار است، فراهم سازد. باین ترتیب کُنڈرسه بعنوان نخستین متفکری که در صدد کشف مختصات دولت رفاه همگانی بود، از بوجود آمدن صندوق تعاضد برای پیرسالان و نیز صندوق بیمه تصادفات برای کسانی که شاغل هستند، دفاع می‌کند و در جهت تحقق چنین پدیده‌هایی که اجتماعاً ضروری و لازم بودند، راه حل‌هایی پیشنهاد می‌نماید. بنا به نظرات کُنڈرسه اگر می‌شد با ایجاد صندوق‌های بیمه تصادفات و بیمه بازنشستگی مخارج زندگی قاطبه مردم را تأمین کرد، در چنان صورتی نیز امکان تحقق انسانی مقدور میشد که از یکسو از تمایلات خود آزاد گشته بود و از سوی دیگر حاضر نمی‌شد به روابطی غیرشرافتمندانه تن دهد.

با بررسی تاریخ فرانسه می‌توان دریافت که جناح رادیکال انقلاب فرانسه، یعنی ژاکوبین‌ها در برخورد با واقعیات مجبور شدند فراتر از

آنچه روند که روشنگران لیبرال در تئوری‌های خود مطرح ساختند. آنها برای آنکه بتوانند شرایط زندگی توده‌ها را تأمین کنند، تا به آنجا پیش می‌روند که همچون روبسپیر (۲) مدعی می‌شوند که نخستین حق انسانی، حق زیستن است، بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که نخستین قانون در هر اجتماعی آن قانونی است که وسیله زنده ماندن کلیه اعضای خود را تضمین می‌کند و کلیه قوانین دیگر در قبال آن ثانوی به حساب می‌آیند (۳). اما دیدیم که حکومت وحشت سبب شد تا نزدیک به صد سال بورژوازی بتواند از رشد اندیشه‌هایی که کُنڈرسه و دیگران در بطن انقلاب فرانسه بدان رسیده بودند که بر اساس آن زمینه‌های اولیه دولت رفاه همگانی می‌توانست طراحی گردد، با موفقیت جلوگیری کند. هر کوششی در این زمینه محکوم بشکست بود، زیرا که حاملان این اندیشه‌ها خود در عمل و هنگامی که قدرت سیاسی را از آن خویش ساخته بودند، بجای بارور ساختن نهادهای آزادی، به دیکتاتوری گراییده و حکومت وحشت خود را بر جامعه غالب ساخته بودند.

باین ترتیب لیبرال‌های اروپا پس از پیروزی انقلاب فرانسه دگرباره به تئوری محض گراییدند و همراه با شخصیت‌هایی چون جان استوارت میل (۴) و اسپنسر (۵) در زمینه رهائی فرد از چنگال هرگونه محدودیتی که می‌توانست آزادی او را خدشه‌دار سازد، گام برداشتند. آنها شاهدان برجسته دورانی بودند که در تاریخ به دوران سرمایه‌داری رقابت آزاد معروف شده است. در این مرحله سرمایه‌داری تازه به دوران رسیده برای بدست آوردن حداکثر سود و انباشت سرمایه مجبور بود تمامی مناسبات گذشته را درهم بکوبد و میلیون‌ها روستائی را از تولید کشاورزی جدا سازد و آنان را به لشکر بیکاران بدل گرداند تا بتواند نیروی کار آنها را به ثمن خس خریداری کند. سرمایه‌داری در این دوران با وجود آوردن دولت لیبرال توانست قهر دولتی را از آن خود سازد و این دولت وظیفه تاریخی خود را در آن دید که بنام دفاع از آزادی‌های فردی جنبش‌های مطالباتی کارگری را بشدت سرکوب ساخته و کارگران گرسنه و عاصی را بخاک و خون کشد. در همین رابطه است که جان استوارت میل از تمایل رشد یابنده قهر اجتماعی در برابر فرد سخن می‌گوید و برای آنکه نشان دهد فرد همچنان از اقتدار زیادی برخوردار است، نتیجه می‌گیرد که فرد یگانه نیروی است که برخوبی‌اش و بر بیکر و روان خود سلطه دارد (۶). اسپنسر نیز برای دفاع از دولت لیبرال که برای تحکیم منافع سرمایه‌داران هر روز بیشتر از گذشته حقوق فردی را تحدید می‌کرد، علیه بوروکراسی دولتی به مبارزه برخاست و اعلان داشت که کوشش‌های دولت برای سازماندهی زندگی عمومی نشانه‌ای است از نخستین تلاش‌های بوروکراسی نوین در جهت استقرار استبداد سیاسی خویش (۷).

در عین حال دیدیم که ایدئولوژی لیبرالی فرد را مسئول اعمال و سرنوشت خویش می‌داند. با اینهمه روشنفکران لیبرال که در قرن نوزدهم زندگی می‌کردند، می‌دیدند که فقر عمومی گریبان میلیون‌ها نفر را گرفته است. غالب فقیران کسانی بودند که برای آنکه شرافتمندانه زندگی کنند، نیروی کار خود را در بازارها برای فروش عرضه می‌کردند و روزی شانزده ساعت در کارخانه‌ها کار طاقت‌فرسا انجام می‌دادند و با این حال در فقر و حرمانی غیر قابل تصور بسر می‌بردند. آنها برای آنکه بتوانند زنده بمانند، مجبور بودند کودکان خردسال خود را به کارخانه‌ها بفرستند تا سرمایه‌داری بتواند با استثمار نیروی کار آنها فربه‌تر شود. همین واقعیات سبب شدند تا برخی از روشنفکران لیبرال به رابطه علیتی میان مناسبات تولیدی که بر جامعه حاکم بود و فقری که اکثریت جامعه را در بر گرفته بود، پی برند و به دفاع از حقوق و خواسته اقشار و طبقات تهیدست و آسیب‌پذیر جامعه برخیزند. البته این کوشش‌ها همراه بود با مبارزاتی که کارگران برای بدست آوردن حقوق اجتماعی خویش انجام می‌دادند. وجود فقر همگانی از یکسو و تلاش متعصبانه بخشی از روشنفکران لیبرال در جهت جلوگیری از کوشش‌های دستگاه دولتی در کمک‌رسانی به تهیدستان از سوی دیگر سبب شدند تا بخشی از اندیشمندان لیبرال در نظرگاه‌های خویش تجدید نظر نمایند و علیه آن بخش از دانشمندان لیبرال به مبارزه برخیزند که همچنان بر

دولت، صرف نظر از آنکه کدام نیرو بتواند آنرا در اختیار خود گیرد، نمی‌تواند بسوی دولت قدر قدرت تمایل یابد و به استبداد مَنجر گردد. دیگر آنکه همین توازن نیرو سبب می‌شود تا اصلاحات اقتصادی، سیاسی و حقوقی بتوانند در جامعه عملی گردند. چنین دولتی هر چند که در زندگی عمومی بطور فعال حضور دارد، لیکن نمی‌تواند به استبداد تمایل گردد.

دولت لیبرال در سیستم فکری مُسکا به نوعی دیگر مطرح می‌گردد. نخست آنکه او نشان می‌دهد که به پدیده دولت نباید برخوردی انتزاعی داشت و بلکه دولت را بایست پدیده‌های تاریخی دانست. دیگر آنکه از آنجا که دولت‌ها پدیده‌های تاریخی هستند، بنابراین وظایفی را که باید انجام دهند، بنا به ضرورت‌های تاریخی تعیین می‌شوند و در همین رابطه دولتی که هدفی جز خدمت به آزادی فردی و اجتماعی نداشته باشد، تنها در خیال و وهم می‌تواند وجود داشته باشد و نه در واقعیت، زیرا تمامی نیروهایی که در بطن جامعه مُدرون رقابت و مبارزه با یکدیگر بسر می‌برند، هر یک در تحلیل نهائی تمایل به عدم آزادی نیروهای مخالف خود دارد و به همین دلیل نیز نمی‌تواند مدافع آزادی همه نیروهای اجتماعی باشد.

ادامه دارد

### پانویس‌ها:

۱- مارکیز کُنڈرسه Condorcet در ۱۷ مارس ۱۷۴۳ زاده شد و در ۲۹ مارس ۱۷۹۴ خودکشی کرد. او ریاضی و طبیعی‌دان بود و از خود آثار علمی زیادی بجای گذاشته است. کُنڈرسه عضو آکادمی فرانسه بود و در تدوین انسیکلوپدی (دایرةالمعارف) نقشی فعال داشت. او در عین حال در سیاست نیز بسیار موفق بود. و پس از پیروزی انقلاب فرانسه در سال ۱۷۹۲ به ریاست مجلس ملی برگزیده شد و در تدوین نظام آموزشی نوین فرانسه نقشی تعیین کننده داشت. او بر این باور بود که نظام آموزشی باید از تفاوت‌های طبقاتی برکنار باشد و به همین دلیل باید کودکان و سالمندان صرف نظر از درآمد و ثروت خود، از نظام آموزشی همگونی که بهمه آنها «امکانات برابری» را ارائه می‌دهد، برخوردار باشند. او هادار سرسخت جدائی دین و دولت از یکدیگر بود و یکی از پایه گذاران فلسفه پوزیتیویستی است.

۲- ماکسیمیلین روبسپیر Maximilien Robespierre در ۶ مه ۱۷۵۸ در آراس زائیده شد و در ۲۸ ژولای ۱۷۹۴ در پاریس بدست هواداران خود اعدام گشت. او دارای تحصیلات حقوق بود و در سال ۱۷۸۹ به عضویت مجلس عمومی رسته‌های فرانسه انتخاب گردید و به زودی رهبری جناح چپ انقلابیون در پاریس را بدست آورد. روبسپیر بخاطر دفاع از ارزش‌های انقلابی، رهبری «حزب کوه» را بدست آورد و با شرکت در جلسات ژاکوبین‌ها در رهبری و هدایت این نیروی انقلابی نیز نقشی تعیین کننده داشت. به رهبری او سلطنت سرنگون گشت و لویی شانزده و ملکه آناتوات اعدام گردیدند. پس از آنکه دانتون Danton نیز به جرم خیانت به انقلاب، بدست روبسپیر اعدام گردید، او از قدرت تقریباً بی اندازه‌ای برخوردار گشت و حکومت وحشت ژاکوبین‌ها همراه با دیکتاتوری فردی روبسپیر سراسر فرانسه را فراگرفت. اما دیری نپایید که دولت روبسپیر در تحقق وعده‌هایی که به پاره‌ها داده بود، عاجز ماند و همین امر سبب گردید تا هواداران روبسپیر او را سرنگون ساخته و بدست خود بث تیغه گیوتین بسپارند.

۳- انقلاب فرانسه، اثر آکبر سوبول، جلد دوم، ترجمه عباس مخبر و نصرالله کسرائیان، انتشارات شبانگ، صفحات ۱۲۲-۱۲۱.

۴- جان استوارت میل John Stuart Mill در ۲۰ مه ۱۸۰۶ در لندن زاده شد و در ۸ مه ۱۸۷۳ درگذشت. او یکی از سرشناس‌ترین فلاسفه و اقتصاددانان عصر لیبرالی است. در فلسفه از مکتب پوزیتیویسم پیروی می‌کرد و در اقتصاد خود را شاگرد ریکاردو می‌دانست و در بعضی از آثار خود از حقوق کارگران و زنان دفاع کرده است.

۵- هربرت اسپنسر Herbert Spencer فیلسوف و نویسنده انگلیسی که در ۲۷ آوریل ۱۸۲۰ زاده شد و در ۸ دسامبر ۱۹۰۳ درگذشت.

۶- در این زمینه رجوع شود به اثر جان استوارت میل که با عنوان «اصول آزادی‌های عمومی» در لندن در سال ۱۸۵۹ انتشار یافت.

۷- در این زمینه رجوع شود به اثر هربرت اسپنسر که با عنوان «بردیگی نوین» در سال ۱۸۸۴ در لندن انتشار یافت.

۸- داوید جورج ریچی David George Ritchie فیلسوف و روزنامه‌نگار انگلیسی که در قرن ۱۹ میزیست.

۹- در این رابطه رجوع شود به اثر «پرنسپ‌های دخالت دولت» که نقدی است بر نظرات جان استوارت میل درباره موقله آزادی. این اثر برای نخستین بار در سال ۱۸۹۱ در لندن انتشار یافت.

۱۰- گائتانو مُسکا Gaetano Mosca جامعه‌شناس، حقوقدان، روزنامه‌نگار و سیاست‌شناس ایتالیایی در ۱ آوریل ۱۸۵۸ در پالرمو Palermo زاده شد و در ۸ نوامبر ۱۹۴۱ در رم درگذشت. او بر این نظر است که تکامل اجتماعی وابسته به مبارزاتی است که گروه‌های مختلف اجتماعی بر سر کسب قدرت سیاسی با یکدیگر انجام می‌دهند. هر گروهی که قدرت سیاسی را بدست می‌آورد، مجبور است آنرا همراه با ایدئولوژی خاصی خود توجیه کند. بنابراین مبارزه واقعی طبقات و گروه‌های اجتماعی خود را در مبارزه ایدئولوژی‌ها نمودار می‌سازد.

این باور بودند که قوانین حاکم بر بازار خود در جهت از میان برداشتن کاستی‌هایی که در تقسیم ثروت اجتماعی موجود است، عمل خواهد کرد و دولت باید خود را از این معرکه دور نگاهدارد. در این رابطه ریچی (۸) از نقشی ممتاز برخوردار بود. او نشان داد که فرد در جامعه مُدرون نه تنها باید امکان داشته باشد خود را در برابر خواسته‌های از حد گذشته و بیرون از انتظار دولت حفظ کند، بلکه در عین حال باید حقوق فردی را از دستبرد آن نیروهای اجتماعی که قدرت اقتصادی را در دستان خود متمرکز ساخته‌اند، مصون نگاهداشت. اما یگانه نیروئی که می‌تواند از پس این مهم برآید، دستگاه دولتی است که خود را در برابر حقوق فردی و آزادی‌های مدنی مُتعهد و موظف می‌داند (۹). در همین رابطه گائتانو مُسکا (۱۰) در اثر خود که با عنوان «تئوری سیستم‌های حکومتی» در سال ۱۸۸۴ در ایتالیا انتشار داد، مطرح ساخت که در جامعه مُدرون آزادی‌های فردی زمانی می‌تواند مُتحقق گردند که دولت بتواند در زمینه مادی خدافلی از عدالت اجتماعی را تأمین نماید. در چنین حالتی دستگاه دولت به نیروی قهر مُتقابلی بدل می‌گردد که می‌کوشد میان نیروی قهر اجتماعی و خواسته‌های مادی اکثریت جامعه نوعی توازن بوجود آورد. پس هدف قهر دولتی این خواهد بود قهری را که برخی از گروه‌های اجتماعی بخاطر در اختیار داشتن اهرم‌های اقتصادی در دستان خود، از آن برخوردارند، خنثی سازد.

باین ترتیب برخلاف نخستین رهبران فکری لیبرالیسم، این بخش از روشنفکران لیبرال که هم خواهان تحقق آزادی‌های فردی بودند و هم آنکه می‌کوشیدند از طبقات و اقشار تهیدست و آسیب‌پذیر در برابر قدرت اقتصادی صاحبان صنایع و دیگر مؤسسات اقتصادی حمایت نمایند، باین نتیجه می‌رسند که دولت نمی‌تواند خود را از مبارزه واقعی که در بطن جامعه وجود دارد، برکنار نگاهدارد و بلکه موظف است با در اختیار گرفتن بخشی از ثروت اجتماعی در دستان خود و توزیع عادلانه آن میان طبقات و اقشار کم‌درآمد و تهیدست، خدافلی از عدالت اجتماعی را مُتحقق گرداند.

اما می‌دانیم که دوران فنودالیسم همراه است با دولتی خودکامه که شاه مُستبد می‌توانست اراده و خواست خود را بر کلیه شئون زندگی عمومی حاکم سازد. به همین دلیل نیز بُنیادگذاران لیبرالیسم کوشیدند دولتی را شالوده نهند که نتواند برخلاف خواست افراد در زندگی عمومی دخالت نماید، زیرا در آن صورت فرد نه می‌توانست از آزادی‌های فردی و مدنی برخوردار شود و نه آنکه می‌توانست خود را از قید و بندهایی که دستگاه دولت از طریق قوانینی که علیه حقوق شهروندی جاری می‌کرد، مصون نگاهدارد. بنابراین کسانی که خواستار دخالت دول در حوزه‌های سیاست و اقتصاد بودند تا بتوان خوشبختی و خیر عمومی را تضمین کرد، باید از نظر تئوری و عملی نشان می‌دادند که چگونه می‌توان جامعه آزاد را از تعرض کسانی که قدرت دولتی را از آن خود می‌ساختند، مصون داشت و هم آنکه با گسترش نقش دولت در زندگی اجتماعی بتوان به عدالت اجتماعی بیشتری دست یافت.

خلاصه آنکه مابین تضمین آزادی‌های فردی و مدنی و گسترش نقش دولت در زندگی عمومی تضادی لاینحل وجود داشت که باید از میان برداشته می‌شد. در این رابطه مُسکا نظریه تازه‌ای را مطرح ساخت و گفت این تضاد تنها در جوامعی از میان برداشته خواهد شد، هرگاه که میان نیروهای اجتماعی که بطور واقعی در جامعه حضور دارند و بر سر تصرف قدرت دولتی با یکدیگر در مبارزه و رقابت هستند، بطور عینی نوعی توازن نیرو وجود داشته باشد. بنابراین تا زمانی که میان نیروهای مُتخاصم اجتماعی توازن نیرو وجود ندارد، نیروئی که بتواند دستگاه دولت را به تصرف خود در آورد، می‌تواند با نهدی کردن خواسته‌های خود، جامعه را به زیر مهمیز قهر خود در آورد و در نتیجه با جامعه‌ای روبرو خواهیم بود که در بطن آن هنوز زمینه برای پیدایش دولت مدنی که بتواند آزادی‌های فردی و اجتماعی را مُتحقق سازد، فراهم نگشته است و بر عکس، هرگاه رشد اقتصاد و مُناسبات مدنی دولت مُدرون چنان باشد که میان تولید کنندگان و صاحبان ابزار و وسائل تولید نوعی توازن قدرت سیاسی-اقتصادی موجود باشد، در آن صورت دستگاه

کارل پیتمن Carole Pateman

### مقاله در بافتی

فلسفه و شکری (لد)

مسائلی وظیفه سیاسی

نقدی بر تئوری لیبرالی

برگردان به فارسی از محمود (اسفغ افشار)

فصل سوم

### قرار داد اجتماعی و حقوق قانونی فرمانفرما (۲)

[از دمکرات های ایرانی و رسانه های خبری درخواست می شود با تبلیغ مقاومت منفی در ۲۸ مرداد امر مبارزه را به پیش ببرند.]

### نا فرمانی مدنی و مقاومت منفی را برای رفتن حکومت اسلامی دامن زنی!

### در ۲۸ مرداد خیابان ها را تهی کنیم!

خطر وجود حاکمیت چند پارچه همچنین آموزه‌ی فتنه خیزی را مطرح می‌سازد که بنا بر آن فرمانفرما نیز مقید به رعایت حقوق مدنی می‌شود. اگر فرمانفرما مافوق قانون قرار نداشته باشد، دستوراش می‌تواند به نام قانون مورد سؤال قرار گیرد. که این امر معادل است با بوجود آوردن حاکمیت دیگری... و اغتشاشی را که این وضع باعث می‌شود پایانی نیست. همچنین، هر چند یکی از عمل کردهای اصلی قانون مدنی محافظت از دارایی هر فردی است، هابز این استدلال را که حق فرد بردارایی اش «حق فرمانفرما بر آن را حذف می‌کند» فتنه جویانه می‌داند (۳۷۶؛ XXXIX).

افراد به هنگام وارد شدن به قرار داد اجتماعی حق بر هر چیزی را که برای دوام صلح و امنیت لازم است به فرمانفرما تفویض کردند، بنا بر این مجاز نیستند این امکان را مستثنا سازند که فرمانفرما شاید لازم ببیند که آنان بخشی از دارایی‌شان را تسلیم کنند. هابز تمام راه‌هایی را که به واسطه‌ی آنها اختیارات فرمانفرما ممکن است مورد چالش قرار گیرد می‌بندد. وی مورد سؤال قرار دادنی را که بر اساس سنت مذهبی باشد حذف می‌کند، و رعایا نمی‌توانند لویاتان را به این دلیل که قرار داد اجتماعی را شکسته یا غیر قانونی عمل کرده است مورد چالش قرار دهند. رعایا مؤلفان فرمان‌های فرمانفرمایان هستند پس نمی‌توانند ادعا کنند که آن فرمان‌ها به آنان زیان رسانیده است؛ «به خود زیان رسانیدن ناممکن است» (۲۳۲؛ XVII). علاوه بر این، در جامعه‌ی مدنی این فرمانفرماست که از طریق فرمان‌هایش تفسیری قطعی را از «ناعدالانه» و «خلاف» تأسیس می‌کند؛ نظام هابزی اساساً امکان قانون خلاف یا ناعادلانه را نفی می‌کند.

ولی آیا این پایان ماجراست؟ هابز فصلی را از لویاتان به موضوع آزادی رعایا تخصیص می‌دهد، با اهمیت بیشتری، استدلال می‌کند که یک حق، حق تنازع بقاء، انتقال ناپذیر است. اگر تئوری هابز به راستی مستلزم اطاعت سیاسی بی‌قید و شرط و بی‌چون و چراست، چگونه می‌تواند «توازی شگفت‌انگیزی میان استدلال‌های هابز و استدلال‌های پیشنهاد کنندگان اخیر نافرمانی مدنی وجود داشته باشد»؟

نکته‌ی شگفت‌انگیز در باره‌ی این توازی‌ها، تا آن جا که آنها وجود دارند، بیش‌تر این است که چه چیزی را در باره‌ی شهروند بودن در دولت state لیبرال دمکراتیکی آشکار می‌سازد تا در باره‌ی تئوری هابز. هابز هرگز نمی‌پذیرد که افراد حق عمل سیاسی دارند، یا حق سیاسی در مورد سؤال قرار دادن فرمان‌های فرمانفرما؛ حقوق و آزادی‌هایی را که او برای رعایای لویاتان مجاز می‌شمارد بیرون از زندگی سیاسی قرار دارد. ادامه در صفحه ۲

همه‌ی مخالفان رژیم کنونی یا دست کم آنانی که خواستار یک جمهوری عُرفی و دمکراتیک هستند، این را اظهار می‌کنند که نه فقط این رژیم باید رفته شود، که حتی عمر آن مدت‌ها است با بی‌اعتباری کامل در چشم مردم ایران به سر آمده است؛ مشروعیت حکومت شرع، یا بهتر بگوئیم شرع، به پایان رسیده است. مانده است چگونه جنازه‌اش از زمین برداشته شود. عده‌ای هوادار سرنگونی خشونت‌آمیز آن‌اند و هنوز از تاریخ «سوسیالیسم» سده‌ی بیستم نیاموخته‌اند. مشت‌ی دیگر، چه در ایران و چه در خارج، خواستار «عراقیدن» ایران توسط نیروهای نظامی نو-امپراتوری آمریکا هستند. به قطع یقین می‌توان گفت که مردم ایران را با آنان کاری نیست و آنان هم کاری از دستشان ساخته نیست، وگرنه تا کنون، طی این ۲۵ سال، ادعای خود را به کرسی نشانده بودند. ریگان رفت و بوش هم خواهد رفت، و پس از آن آتش سلطنت طلبان یکبار دیگر فرو خواهد کشید. افزون بر این‌ها، مردم ایران نه خواستار خشونت داخلی‌اند نه طرفدار «آزادی» به مدد نیروهای مسلح آمریکا.

ادامه در صفحه ۹

### منوچهر صالحی

### استراتژی نوین امریکا و تئوری‌های امپریالیسم (۳)

### بازار جهانی

بدون بازار محلی، تبدیل آن به بازار منطقه‌ای و تکامل آن به بازار ملی، بازار جهانی نمیتواند بوجود آید. بنابراین بررسی مکانیسم‌هایی که بر بازار حاکم است، پیش‌شرط شناخت بازار جهانی است. در این رابطه نیز نخست به سراغ کارل مارکس می‌رویم.

بازار عبارت از محلی است که دارندگان کالاها گوناگون، در آنجا گرد می‌آیند تا بتوانند کالاها را با یکدیگر معاوضه کنند. خرید و فروش کالاها یکی از اشکال تاریخی معاوضه کالاها با یکدیگر است. تبدیل کالا به پول و تعویض کالا به پول و پول به کالا، سبب گشت تا همراه با پیدایش شیوه تولید سرمایه‌داری، بازار کار در کنار بازار پولی بوجود آید که بدون این دو بازار سرمایه صنعتی نمیتوانست با به عرصه تاریخ نهد. ادامه در صفحه ۱۰

حساب بانکی:

Mainzer Volksbank  
Konto-Nr. 119 089 092  
BLZ: 551 990 00

مطرحی نو، برپویی آزاد است برای همیشه کسانی که خود را پاره‌ای از جنس سوسیالیستی چپ دمکراتیک ایران میدانند. هر نویسنده‌ای مسئول محتوای نوشته خویش است. نظرات مطرح شده الزاماً نظر شورای موقت سوسیالیست‌های چپ ایران نیستند. بهای تک‌شماره معادل ۱ یورو در اروپا، ۱ دلار در امریکا، ۱ یونیمتر همراه با معارج پست: شماره ۲۰ یورو، یکساله ۲۰ یورو