

گذار از «خط سرخ»!!

«چپ» و جایگاه آن

این جستار به منظور تبادل آرا و با امید به هم‌گامی و هم‌زبانی «چپ» نوشته شده است

بخش دوم - از کمونیسم چه می‌دانیم؟

باری برای دستیابی به زبان مشترک و یگانگی پایگاه «چپ»، که هدف اصلی این نوشتار است، کاوشی در معنی و مفهوم کمونیسم بجاست (و بدیهی است که این تلاش هنگامی ثمربخش خواهد بود که علاقمندان آن را پی گیرند و کمبودها و اشتباهات این نوشته را روشن‌گرانه تذکر دهند): کمونیسم چیست، کمونیست کیست و نظام کمونیستی چگونه نظامی است؟ با مراجعه به «مانیفست کمونیست» و «ایدئولوژی آلمانی» آترا جستجو کنیم. (توضیح این‌که به گمان من بکار بردن واژه «حزب» در نام کتاب با تاکید در متن که «کمونیست‌ها حزب خاصی نیستند» در تعارض کامل و به احتمال زیاد مبتنی بر اشتباه است) (۱)

در «مانیفست» واژه «کمونیسم»، «کمونیست» به دو معنی و مفهوم مطرح شده است:

- ۱- مطلق «چپ» که مشخصات آن در برگ ۳ بیان شده است.
- ۲- طیفی با هدف غائی «نظام اشتراکی» (چنان‌که گفته شده هر کس برحسب توانش کار می‌کند و از انبار عمومی به حسب نیازش برمی‌دارد) و در چهره «حزب کمونیست»، (آنجا که از آلمان صحبت شده با نام‌بردن از «حزب کمونیست آلمان»، (برگ ۱۲۱)، و بوسیله «انقلاب کمونیستی»، «انقلاب کمونیستی قطعی‌ترین شکل گسستن رشته‌های پیوند با مناسبات مالکیتی است که ماترک گذشته است». - بگذار طبقات حاکمه در مقابل انقلاب کمونیستی بر خود بلرزند».

ادامه در صفحه ۲

محمود اسفغ

«بحران سیاست» یا توفان در لیوان آب (۴)

در این مقاله بحثی را دنبال می‌کنم که در مقاله‌ی پیش دربار‌ه‌ی «دروغ بزرگ»ی که آقای شیدان و وثیق به افلاتون نسبت می‌دهد، ناتمام رها کردم. از این رو لازم است به منظور تجدید خاطر خوانندگان پاره‌ای را که آقای وثیق از افلاتون نقل کرده و در مرکز بحث او قرار دارد در زیر تکرار کنم.

همان‌طور که در نوشته‌ی پیش نشان دادم آقای وثیق برای آن‌که دروغی را به افلاتون نسبت دهد، مجبور به تحریف گفته‌ی او می‌شود و ناگزیر خود دروغ می‌گوید و بخش‌هایی را از گفته‌ی افلاتون حذف می‌کند. بخش‌هایی را که اگر نقل می‌کرد دروغ‌اش آشکار می‌شد و پاهای چوبین استدلال‌اش در هم فرومی‌ریخت. از این رو، من در نقل گفته‌ی افلاتون که آقای وثیق نقل می‌کند، هم راه با مقدمه‌ی ایشان بر آن، به ناچار آن را به طور کامل آوردم و برای مشخص کردن جاهای حذف شده به دست آقای وثیق آن بخش‌ها را برجسته کردم:

«پدر «سیاست»، افلاتون، «سیاست» را بر «دروغی بزرگ» نهاد. «دروغی» که در بنیاد سیاست قرار گرفت. در پایان کتاب سوم جمهوری، سقراط پس از تعیین شاخص‌های «شهر کامل» (عادل شهر) و جایگاه هر کس در آن... تردید می‌کند. می‌خواهد چیزی بگوید ولی جرأت نمی‌کند... می‌ترسد... با این‌که مخاطبانش بر او فشار می‌آورند که حرفش را بزند:

ادامه در صفحه ۴

در «کنفرانس امنیت» که هر ساله در مونیخ برگزار می‌شود، خانم مرکل، بانوی صدراعظم آلمان مدعی شد که ایران در رابطه با پروژه اتمی خویش و هم در ارتباط با نفی پذیرش موجودیت اسرائیل از «خط‌های سرخی» که وجود داشت، فراتر رفته و در این زمینه باید با پاسخگویی کردار و رفتار خود باشد. او وضعیت کنونی ایران را با دوران به قدرت رسیدن هیتلر در آلمان مقایسه کرد و مدعی شد هرگاه در آن زمان جهان در برابر هیتلر مدارا نمی‌کرد، آن حکومت جنایتکار نمی‌توانست جهان را به خاک و خون کشاند.

باین ترتیب خانم مرکل از دیگر دولت‌های جهان خواست تا در جهت از میان برداشتن حکومت ایران به اقدامی مشترک دست زنند. روشن شد که رهبران کشورهای امپریالیستی نظیر آلمان و امریکا حق خود می‌دانند برای کشورهای عقب مانده و یا عقب‌نگاه‌داشته شده «خط‌های سرخی» را تعیین کنند که منطبق با منافع سیاسی، اقتصادی و نظامی آنهاست و کسی حق گذار از آن را ندارد. ادامه در صفحه ۱۵

شیدان و وثیق cvassigh@wanadoo.fr

مبانی فلسفی - سیاسی «مسأله‌ی لائیک»

بخش اول: فلسفه‌ی سیاسی یونان
پروناگوراس - افلاتون، آنتیگون، خطابه‌ی پریکلس

در این گفتار، «مسأله انگیزهای لائیسیت» را یادآوری کرده، موضوعی را به بحث می‌گذاریم که در کتاب «لائیسیت چیست؟» به آن نپرداخته‌ایم: مبانی فلسفی - سیاسی «مسأله‌ی لائیک» در سیر تاریخ فلسفه‌ی سیاسی. در بخش اول، این مبانی را به طور مشخص در فلسفه، تراژدی و گفتار سیاسی یونان سده‌ی پنجم پیش از میلاد مطالعه خواهیم کرد.

دامنه‌ی بحث لائیسیت چنان گسترده است که بررسی همه‌جانبه‌ی آن نیاز به تالیفات و سمینارها دارد. در کتاب «لائیسیت چیست؟» (۱) سعی کردیم تعریفی از پدیدار و مقوله‌ی لائیسیت به دست دهیم. مبانی فلسفی، سیاسی، اجتماعی و تاریخی آن را تا حدودی توضیح دادیم. هم چنین، اختلاف لائیسیت و سکولاریسم را نشان دادیم (۲) و به نقد برخی نظریه پردازی‌های ایرانی در باره‌ی سکولاریسم پرداختیم. این تلاش، البته، مدخلی بیش نیست و باید با مساعی دیگر کوشندگان تدقیق و تکمیل شود.

در این گفتار، «مسأله انگیزهای لائیسیت» (۳) را یادآوری می‌کنیم. بطور مشخص موضوعی را به بحث می‌گذاریم که در کتاب «لائیسیت چیست؟» به آن نپرداخته‌ایم. یعنی ریشه‌های «مسأله‌ی لائیک» را در فلسفه، تراژدی و گفتار سیاسی یونان سده‌ی پنجم پیش از میلاد، نشان می‌دهیم. ادامه در صفحه ۱۱

دیگر مقالات این شماره:

انقلاب پرولتاری و برنامه‌ی آن: کارل کائوتسکی

قطع ارتباط با امریکا!!! (امین کامران)

خلافت یا جمهوریت صوری؟: مسن بهگر

نداشته است. تقسیم کار نیز نه ناشی از اراده و تصمیم و یا میل یا هوی و هوس یا صرف استثمار و بهره کشی بلکه:

اولا- الزام ناشی از رشد و پیشرفت دانش و تکنولوژی و پیچیدتر شدن و دقیقتر شدن روزافزون آنها و متنوع تر شدن رشته‌های هر یک از آنها و نیز نیاز به تخصص و کارشناسی در هر یک بوده (و همچنان ادامه دارد)، بنابراین لازمه بازگشت به آن الگوی نظام اشتراکی به ویژه با تاکید به حذف تقسیم کار خط بطلان کشیدن روی همه دستاوردهای بشر در زمینه‌های دانش و تکنولوژی و بازگرداندن ظرفیت ذهن و اندیشه او به میزان همان دوران و پرداختن به شکار و ماهیگیری و میوه چینی است و اساسا ناممکن.

جوامع بشری ایستا نیستند. راه خود را در روابط همواره از ساده به پیچیده در برخوردهای متقابل و مداوم و بی‌پایان ذهن بشر و طبیعت می‌کشایند. عرصه، یگانه است و دست اندرکاران آن، نوع بشر (که به طبیعت معنی و هدف می‌دهند) یگانه، عرصه‌ای که در آن شرایط و آدم‌ها در ارتباط و تاثیر متقابل یکدیگر را می‌سازند و متحول می‌کنند (با به تعبیری دیگر، متحول و ساخته می‌شوند) چه از سوئی، در این پروسه اراده آدمی نقشی عظیم دارد، اما نه نامحدود، بلکه تنها در زمینه شرایط و امکانات و ابزار موجود و شناخت آن شرایط و امکانات یعنی با «تفسی» آنها و امکان و ظرفیت آنها برای «تغییر» و از سوئی دیگر، این «آینده» همواره ناشناخته میماند و تا «زمان حال» نشود، نه به نام و نه به شکل، «وجود» ندارد و آنچه وجود ندارد، شناختنی هم نیست.

ثانیا- اگر مارکس ندا داد که «فلاسفه تاریخ را تفسیر کرده‌اند، اکنون باید به تغییر آن بپردازند»، این ندای «تغییر» اختراع مارکس نیست. تغییرات کمی و کیفی از بدو تاریخ بشری در جوامع بشری در کار بوده و ادامه داشته و دارد و چنین است که از دوران‌های گوناگون تاریخی گذشته است و دانشمندان پیشین نیز بدان توجه داشته‌اند. اما در حالی که تاریخ هرگز هدف نداشته و نمی‌توانسته داشته باشد، تازگی و ابداع نظریه مارکس بر «تغییر تاریخ» (هم گزینش ارادی نظام جانشین نظام کنونی و هم تسریع در رسیدن به آن نظام و آن هم در مقام نظام پایانی «خاتمه نظام ها») جنبه‌ی وهم و خیال دارند و مارکس و انگلس خود نیز سپس به ناطقی بودن آن پیشگویی‌ها توجه پیدا کرده‌اند که افزودن بر آنچه در بالا از آن یاد شد و در پایان این نوشته نیز بدان‌ها اشاره خواهد شد «اجرای عملی این مسائل اصولی [اصول کلی مسائلی که در «مانیفست» شرح داده شده] همیشه و همه جا مربوط به شرایط تاریخی موجود است و به همین جهت برای آن اقدامات انقلابی که در پایان فصل دوم قید گردیده، بهیچوجه اهمیت مطلق نمی‌توان قائل شد. (مانیفست حزب کمونیست مقدمه به ترجمه آلمانی ص ۱۰ و ۱۱).

بنا بر این «تفسیر جامعه»، یعنی شناخت این ابزار و روابط درونی و دیالکتیکی آنها با جامعه انسانی و در درون جامعه انسانی، لازمه دخالت (وتازه نسبی) ارادی در «تغییر» است و گر نه حرکتی مکانیکی و چیزی بیرون و بی‌ارتباط با جامعه و نه تنها باد هواس است و در پی ناممکن رفتن بلکه حتا پریشان سازی و مشکل آفرینی است.

دوم - مساله مهم و اساسی مدیریت و سازماندهی و مسئولیت در نظام کمونیستی:

در تمامی توضیحات درباره آن نظام و بویژه با تاکید به برچیده شدن «دولت» مساله مهم «اداره و سازماندهی و مسئولیت» آن گم و لوٹ شده است.

در نظام اشتراکی اولیه جامعه محدود به خانواده و امور آن نیز محدود و مدیریت و مسوولیت طبیعتا با رئیس خانواده بوده و در نظام فنودالی (مالک- رعیتی) با مالک و در نظام سرمایه داری با کارفرما و دولت و در نظام مالکیت دولتی (یا نبود مالکیت اختصاصی)، (توجه شود که در «مانیفست» تنها به «سلب مالکیت خصوصی» تاکید دارد «کمونیست‌ها می‌توانند تئوری خود را در یک اصل خلاصه کنند، الغای مالکیت خصوصی»- ص ۸۱ و همچنین تاکید می‌شود که «مالکیت خصوصی به مالکیت جمعی بدل نمی‌شود، بلکه تنها خصلت اجتماعی مالکیت تغییر می‌کند»- ص ۸۳، که در حقیقت حق «اداره جمعی» ناشی از «مالکیت

- در این جا با دو مشکل اساسی مواجهیم: الف- با آن که این هر دو «چپ» از یک پایگاه حرکت می‌کنند و یک نقطه عزیمت دارند، اما از جهت استراتژی و بویژه تاکتیکی از همان آغاز از هم جدا می‌شوند و حتی چه بسا ناگزیر در برابر هم می‌ایستند. برای «چپ» مطلق هدف غائی وجود ندارد و حرکت گام به گام و هدف پایگاه بعدی است (که ممکن است یکی از آن پایگاه‌ها هم نظام کمونیستی باشد) و لذا راه میان‌بر وجود ندارد. اما برای «کمونیست‌ها» نظام کمونیستی هدف غائی و پایگاه آخرین است، لذا چشم به آن دارند و با تنظیم دوربین خود آن را جلو و عقب می‌برند و برای هر چه زودتر دسترسی به آن، راه میان‌بر جستجو (وبه تصور خود) برمی‌گزینند و در نتیجه «زمان حال» را فدای «آینده خیالی» می‌کنند و نه تنها از انجام وظایف خود برای متحول کردن جامعه باز می‌مانند، بلکه در این بی‌راهه‌ها نسل‌های متوالی یکی پس از دیگری قربانی شده و می‌شوند.

ما از کمونیسم چه می‌دانیم و چه تعریفی در دست داریم؟

نه در «مانیفست» و نه در «ایدئولوژی آلمانی» توضیحی درباره اولا چگونگی انقلاب کمونیستی و ثابا محتوای نظام کمونیستی ارائه نشده و به گمان من نه مارکس و نه انگلس خود هیچ دریافت و ایده خاصی در این باره (نه زندگی کمونیستی در بخش خصوصی جامعه غیر کمونیستی بلکه «نظام کمونیستی») نداشته‌اند، چنان که الگویی که پیش چشم دارند «مالکیت اشتراکی زمین» و «مالکیت اشتراکی روستائی» شکل اولیه‌ی جامعه‌ی بشری است (زیر نویس ص ۵۲) و لذا تمامی تئوری خود را در اصل یگانه «الغای مالکیت خصوصی» خلاصه می‌کنند و جالب توجه این که در بیان نوع زندگی و تامین معیشت در نظام کمونیستی نتوانسته‌اند از همان امکانات همان زمان اشتراک اولیه پای بیرون بگذارند و نمونه‌ها و ماکتی که از آن ارائه می‌دهند، در همان زمینه همان شرایط و اوضاع و احوال است: «در جامعه کمونیستی با الغای مالکیت خصوصی (ص ۳۹ ایدئولوژی آلمانی) و با تنظیم کمونیستی تولید (ص ۴۱ همان کتاب) تقسیم کار از میان می‌رود، جامعه تولید عمومی را تنظیم می‌کند و به این ترتیب برای من ممکن می‌سازد که امروز یک چیز، فردا چیز دیگری انجام دهم، صبح شکار کنم، بعد از ظهر ماهی بگیرم، غروب دام پرورش دهم، بعد از شام نقد کنم، خلاصه هر طور که مایل باشم، بدون این که هرگز به شکارچی، ماهیگیر، چوپان یا منتقد تبدیل شده باشم». (ص ۳۹ و ۴۰ همان کتاب) یعنی همان کارهای خاص زندگی اولیه بشر اولیه که نیاز به تخصص نداشته است. (این شکل و شیوه کار در نظام کمونیستی را «بوخارین و پرابراشنسکی» در جزوه «القبای کمونیسم» (اکتبر ۱۹۱۹) که ۷۳ سال پس از نوشته شدن کتاب «ایدئولوژی آلمانی» و حتا پس از به اصطلاح (انقلاب کمونیستی) در روسیه و «الغای مالکیت خصوصی» نوشته شده، چنین ترسیم کرده‌اند: «تمام انسان‌ها از یک تربیت همه جانبه برخوردار هستند و از تمام رشته‌های تولید سررشته دارند.. امروز من وظیفه محاسبه این که چند کفش یا ... باید تهیه شود انجام می‌دهم، فردا در یک کارخانه صابون‌ریزی کار می‌کنم، هفته بعد ممکن است در یک گلخانه یا روز دیگر در یک مرکز برق کارکنم». و حتا روی از میان برداشتن تقسیم کار (که در نتیجه هر کس هر زمان می‌تواند به هر کاری اشتغال ورزد) تاکید می‌کنند. در حالی که:

نخست- استقرار نظام اشتراکی جوامع ابتدایی خود به خودی و ناشی از مقتضیات اجتماعی- اقتصادی آن جوامع و محدود بودن وسایل معیشت به ماهیگیری و شکار و میوه‌چینی و محدودیت عرصه فعالیت ذهنی بشر در همان دایره بوده است و فروپاشی آن نظام نیز ناشی از تغییرات تدریجی شرایط عینی و ذهنی جامعه و دستیابی تدریجی بشر به عرصه دانش و ابزارسازی است که دیگر با نظام اشتراکی سازگاری

کمونستی دولت و مدیر مسئولی نیست و حاکم وجدان بشری است، نویسندگان ا. ک ناگزیر به سفسطه و لوٹ کردن مساله متوسل می‌شوند. ضمن آن که از جهت دریافت نیازمندی‌ها به یک دوره موقت (بیست یا سی ساله یا دو-سه نسل) اول تا «تکامل و تقویت نظام جامعه‌ی کمونستی» مستلزم ارائه‌ی کارت کار و تبعیض در تحویل نیازمندی‌ها قابل می‌شوند (که سپس «طبق احتیاجات مردم تقسیم خواهد شد») (ص ۳۸) یا «هر کس از مغازه‌ی اشتراکی این یا آن مقدار مورد احتیاجش را برمی‌دارد.» اما درباره‌ی اصول دایمی آن: گزینش کار نه به دلخواه بلکه به تشخیص، «باید دقیقاً حساب شود که چگونه نیروی کار در شعبات مختلف صنایع تقسیم شوند» «و کجا نیروهای فنی تقسیم شوند» (ص ۳۷)، مساله مدیریت جامعه به صورت سوال طرح می‌شود: «چگونه می‌تواند چنین تشکیلات بزرگی بدون رهبری حرکت کند؟ چه کسی این نقشه‌ی اقتصاد همگانی را تنظیم خواهد کرد؟ چه کسی نیروها را تقسیم خواهد نمود؟ چه کسی درآمد و مخارج جامعه را محاسبه خواهد کرد؟ خلاصه چه کسی مجموعه‌ی این نظام را پاسداری خواهد نمود؟» و پاسخ می‌دهند «رهبری اصلی در موسسات حسابداری مختلف و دفاتر آمار قرار دارد. و همه طبق مقررات این دفاتر محاسبه کار خواهند کرد.» و تاکید می‌کنند که: «دیگر نهمزیری نه پلیس نه زندان نه قانون نه بخشش، هیچ» و «در این دفاتر محاسبه امروز یک عده کار می‌کنند، فردا عده‌ی دیگر» اما مطلقاً نمی‌گویند مسوولان این دفاتر از کجا می‌آیند، چگونه برگزیده می‌شوند، به‌دستور کی و چه مقامی آنجا می‌نشینند و تعویض و تبدیل می‌شوند در برابر مردم چه مسوولیتی دارند؟ چگونه کنترل می‌شوند؟ و پاسخگوی که هستند؟ تخلف آنها چگونه تعقیب و مجازات می‌شود اما برای تلطیف اقتدار این «دفاتر» از موسیقی وام می‌گیرند، و لباس رهبر ارکستر بدان می‌پوشانند. «همانطور که در یک ارکستر همگی از چوبدست رهبر ارکستر پیروی و طبق آن عمل می‌نمایند به همان ترتیب از جدول‌های محاسبه پیروی می‌نمایند.» (ص ۳۸-۳۹). و به این ترتیب مساله مدیریت و مسوولیت لوٹ می‌شود و در «چوبدستی رهبر» تجسم می‌یابد (نقش «بانک» در «خوشه‌های خشم» «جان اشتاین بک») (رهبر ارکستر در مسند رهبری جامعه می‌نشیند و بکه‌تازترین و شدیدترین و شنیع‌ترین استبداد را بوسیله «چوبدستی رهبری» اعمال می‌کند و هیات ارکستر را به‌عجان مردم می‌اندازد. (و آقای بوخارین خود با ضربه‌ی چوب او از سعادت ادامه زندگی در این جامعه محروم می‌گردد) و از این جاست که نظام لنینیسم استالینیسیم بوجود می‌آید و دمار از روزگار همه‌ی مردم به‌خصوص طبقه کارگر و دهقان و هم‌چنین روشنفکر در می‌آورد و پس از هفتاد و چند سال (که آن هم بیشتر متکی به هواخواهی فعال و آشکار مردم جهان به امید پایداری آن بی‌خبر از فجایع درونی آن بود) با قیام همان طبقات از هم فرو می‌پاشد.

اما اگر مارکس و انگلس این حسن نیت و احساس مسوولیت را دارند که سپس به ناطقی بودن پیشگویی‌های خود اعتراف کنند و نظر بدهند «اجرای این اصول که در مانیفست ذکر شده همیشه و همه جا مربوط به شرایط تاریخی موجود است و به‌همین جهت برای آن اقدامات انقلابی که در پایان فصل دوم قید گردیده است به هیچوجه اهمیت مطلق نمی‌تواند قابل شد.» (پیشگفتار مارکس و انگلس بر چاپ آلمانی ص ۱۰ مانیفست) و «این برنامه اکنون در برخی قسمت‌ها کهنه شده است به ویژه آن که کمون ثابت کرد که طبقه کارگر نمی‌تواند به طور ساده ماشین دولتی حاضر و آماده‌ی را تصرف کند و برای مقاصد خویش بکار اندازد» و درست است که در تغییر اراده آدمیان نقش اساسی دارد یعنی «آدمیانند که تاریخ خود را می‌سازند.» (از نامه انگلس به هانس اشتارکنبورگ نقل از کتاب «دیالکتیک» نوشته «پل فوکیه» ترجمه مصطفی رحیمی)، اما نه هر شکل که بخواهند بلکه این «ساختن»، «اولاً در محیطی به عمل می‌آید که زندگی آدمیان را تحت تاثیر قرار می‌دهد ثانیاً بر اساس اوضاع و احوال واقعی پیشین صورت می‌گیرد» (از همان نامه).

«خود حوادث و زیر و بم‌های مبارزه بر ضد سرمایه و ضمناً شکست‌ها بیش از فتح‌ها ناچار می‌بایستی به کارگران بی‌بوهه بودن نسخه اکسیر ماندنی را که مورد علاقه آنان بود بفهماند.» (ص ۲۱ پیشگفتار

جمعی» مسکوت می‌ماند) عملاً در عهده حزب و سرانجام در عهده و اراده مطلق رهبر حزب قرار می‌گیرد. اما در نظام اشتراکی که مبتنی به دو ارگان اصلی تولید و توزیع است اداره و سازماندهی جامعه چگونه است؟ و مسوولیت با کیست؟ در توضیحاتی که داده شده می‌خوانیم:

«در جامعه کمونستی، جامعه تولید عمومی را تنظیم می‌کند» (مارکس و انگلس-ایدئولوژی آلمانی-ترجمه مهتدی ص ۳۹) «این جامعه باید جامعه سازمان یافته‌ای باشد که در آن نه هرج و مرج تولید حاکم باشد نه رقابت صاحب کاران خصوصی و نه جنگ و بحران»، «جامعه کمونستی تولید را سازمان می‌دهد، این جامعه در تمام بخش‌های آن سازمان یافته است»، «چنین جامعه‌ای که در آن طبقات وجود ندارد و مجموعه تولید سازمان یافته است فقط می‌تواند یک جامعه کمونستی مبتنی بر کار رفیقانه باشد و جامعه به یک جمعیت تعاون کار رفیقانه تبدیل می‌شود.» «چنین تشکیلات عظیمی مشروط به یک برنامه عمومی تولید است.» (الفبای کمونیسیم - بوخارین و پراشنسکی). اما معلوم نشده جامعه این وظیفه را چگونه اعمال می‌کند و در نبود دولت چه کسی و چه مقامی سازمان می‌دهد و مسوولیت و پاسخگویی با کیست؟ در «ایدئولوژی آلمانی» آمده (و در «الفبای کمونیسیم» نیز تایید شده) «در جامعه کمونستی هیچکس عرصه فعالیت مختص به خود را ندارد و هر کس می‌تواند در هر رشته‌ای که میل داشته باشد کسب قابلیت نماید.» و به‌کوتاه سخن، هر هنگام در هر رشته‌ای (در «ا-ا»): «امروز یک چیز و فردا چیز دیگری، صبح شکار، بعد از ظهر ماهیگیری، غروب پرورش دام، بعد از شام نقد»، و (در «ا-ک»): «امروز محاسبه مقدار کفش و نان مورد نیاز ماه آینده فردا صابون پزی هفته بعد در گلخانه یک ده و سه روز بعد در یک مرکز برق، به کار پردازد» منتها به روایت «ا-ا» بنا بر میل و اراده خود «هر طور که مایل باشم» اما در «ا-ک» هم مبتنی به وظیفه «وظیفه (... را انجام می‌دهم» و هم مبتنی به «رفاقت» و در توضیح «کار رفیقانه» می‌نویسد: «چنین تشکیلات مشروط به یک برنامه ریزی عمومی تولید است. باید دقیقاً حساب شود که چگونه نیروهای کار در شعبات مختلف صنایع تقسیم شوند، از کدام فرآورده و چقدر تولید شود، چگونه و در کجا باید نیروهای فنی تقسیم شود.» (ضمناً برای کاستن از شگفت‌زدگی و سؤال برانگیزندگی تحقق چنین جامعه‌ای مدعی می‌شود: «در مراحل نخست شاید در بیست سال یا سی سال اول مسلماً باید قواعد مختلفی بکار برده شود مثلاً فرآورده‌های مشخصی فقط به آنهایی داده خواهد شد که ملاحظات مربوطه را در کتابچه یا کارت کارشان ارائه داده‌اند» (مجوز «تبعیض» و روشن است به سود چه مقام‌ها و چه کسانی و بویژه برای توجیه تبعیض‌های چشمگیر همان زمان).

چنان که ملاحظه می‌شود در مورد مدیریت و مسوولیت جامعه هم چنان ساکت است و درباره این که چه کسی تولید جمعی را سازمان می‌دهد و چه کسی بر توزیع و تعیین نیازمندی‌ها و حق استفاده از آن نظارت دارد و پاسخگو است، توضیحی نمی‌دهد. منتها اگر مارکس هنگام بیان نظریه خود برای آینده‌ی خیالی نقشه کشیده و مستقیماً درگیر مسایل و مشکلات آن نبوده نویسندگان ا. ک پس از به اصطلاح انقلاب (و در حقیقت کودتا) کمونستی بنا به توصیه مارکس در «تغییر ارادی» جامعه، در برابر مساله مدیریت و مسوولیت قرار گرفته‌اند، اول متوسل به شوراها شده‌اند ولی نه تنها چنین ظرفیتی از آنها مشاهده نکردند و حتا با ادعای آنها به «حکومت» مواجه بودند، حزب کمونست را مدیر و سازمان دهنده قرار دادند و سپس همه حقوق و اختیارات مدیریت را در یک نفر صدر اتحاد جماهیر شوروی متمرکز کردند و آوار آن برسر مردم (نه تنها روسیه که جهان) فرود آمد.

فرمول «هرکس بر حسب توان و هرکس به حسب نیاز» در نظام کمونستی خود به خودی و مبتنی بر احساس مسوولیت فردی است، یعنی باید وجدانی باشد وگرنه کسی را نمی‌توان اجبار به کاری کرد و یا کسی را مانع تأمین نیازمندی‌های خود از انبار عمومی شد. چون این ممانعت در هر دو صورت مسنول و مدیر می‌خواهد، اما چون در جامعه

بتواند مردم را به راستی آن معتقد کند.

گفت: معلوم می‌شود تو خود جرأت گفتن آن را نداری.

گفتم: اگر بگویم خواهی دید که ترس من بی علت نیست.

گفت: مترس، بگو؟ (تکرار این سه جمله به دلیل رعایت

ترتیب آن در کتاب جمهوری است.)

گفتم: بسیار خوب، می‌گویم. ولی نمی‌دانم جرأت لازم را از کجا به دست آورم و با چه بیانی آن را شرح دهم. باید کاری کنیم که نخست زمامداران و سپاهیان و سپس هم‌همی مردم دیگر باور کنند که تعلیم و تربیتی را که ما به آنان داده‌ایم در خواب دیده‌اند و حقیقت امر این است که تا کنون در شکم زمین جای داشته و در آن جا رشد کرده و تربیت یافته‌اند و اسلحه و افزار کارشان نیز در آن جا ساخته شده است. پس از آن که آفرینش و تربیت آنان به پایان رسید و هم‌همی آن وسایل آماده شده، زمین که مادر همه‌ی جانداران است آنان را زاییده و به دنیای روشنائی آورده است. اکنون وظیفه‌ای که به عهده دارند این است که زمینی را که بر آن ساکن‌اند آباد کنند و مادر و دایه‌ی خود بدانند و هنگام هجوم دشمن به یاری آن بشتانند و مردمان کشور را برادران و خواهران خود بشمارند زیرا آنان نیز فرزندان همین زمین‌اند»

و پس از «اثبات» «دروغ بزرگ»؟! «افلاتون آقای وثیق که اکنون میدان را با دروغ بزرگ خود برای جولان دادن قلم و رسوا کردن افلاتون دروغ‌گو آماده کرده است با چهره‌ای معصومانه پرسش‌های کمر شکنی را مطرح می‌کند. او می‌پرسد:

«آیا از زمانی که دروغ بزرگ بر بنیاد «سیاست» قرار گرفت («شهروندان همه با هم برادرند») تا امروز، سیاست واقعا موجود به «مردم» اش همواره دروغ نگفته است؟ ادعاهای دروغین، وعده و وعیدهای دروغین، برنامه‌های دروغین، شعارهای دروغین... آیا سیاستی را سراغ دارید که در چارچوب برنامه‌اش، به جای وعده‌ی بهشت روی زمین و رستگاری، روزهای سختی را برای «مردم» پیش بینی کند. آیا سیاستی را سراغ دارید که برای همه‌ی مشکلات جامعه راه‌حلی معجزه‌آسا در چنته نداشته باشد؟ و سر انجام آیا «سیاستی» را سراغ دارید که صادقانه به فریب کاری‌هایش اعتراف کرده باشد؟»

آدمی پس از خواندن این جملات از پوپولیسم ساده لوحانه‌ی آقای وثیق انگشت به دهان می‌ماند. ایشان تاریخ جوامع آدمی را در قرن‌های پی در پی که مملو از تحول مادی و معنوی، پیشرفت‌های اجتماعی، علمی، تکنیکی، فرهنگی، ارتقاء سطح تولید و باروری کار، افزایش تسلط آدمی بر نیروهای طبیعی، درگیری و مبارزه میان فرمانروایان و فرمانبران، ستمگران و ستمکشان، استثمار کنندگان و استثمار شونده‌گان، گسترش آزادی‌ها و حقوق دموکراتیک، به طور خلاصه مبارزه‌ی میان طبقات که در هر دورانی سیاست تنها بیان مناسبات میان آنان و توازن نیرو میان طرف‌های متخاصم بوده است، انقلاب‌ها و قیام‌های بزرگ و کوچک بسیار، همه و همه را به «دروغ بزرگ» افلاتون و نتایج آن تقلیل (reduction) می‌دهد! آقای وثیق مانند هر ایدئالیست اصیلی (ایدئالیست در معنای فلسفی آن) از ذهن، از کتاب به واقعیت می‌رود و نه از واقعیت به ذهن و کتاب.

البته آقای وثیق با وفاداری کامل به شیوه‌ی استدلال خویش لازم نمی‌بیند هیچ رابطه‌ی علت و معلولی میان «دروغ بزرگ» افلاتون و «ادعاهای وعده و وعیدها... ی دروغین» سیاست در قرن‌های متمادی و در زمان‌ها و مکان‌ها و شرایط گوناگون و متفاوت برقرار کند. لازم هم نمی‌داند که در اثبات درستی حکم خود به طور مشخص از تاریخ حتا یک نمونه به دست بدهد که فلان سیاست در فلان زمان و در فلان مکان بدان گونه بود، چرا، چون فلان سیاستمدار کتاب جمهوری افلاتون را خوانده بود و تحت تأثیر دروغ بزرگ او دست به چنان سیاستی زد. بلکه ایشان ابتدا خودسرانه و به طور دلخواه افلاتون را به «پدر و بنیاد گذار سیاست» منصوب می‌کند و سپس به سیاست خصوصیات را

انگلس به‌چاپ انگلیسی ۱۸۸۸) و «اگر عناصر مادی حاضر نباشد در آن صورت از لحاظ تحول عملی کاملا علی‌السویه است که آیا ایده‌ی این انقلاب سد بار تا کنون بیان شده است یا نه چنان که تاریخ کمونیسم آن را ثابت می‌کند.» (ص ۵۱-۱)، اما هواخواهان بی‌قرار شعار کمونیسم از گذشت تاریخ درس نمی‌گیرند و حاضر به‌قبول این نظریات اصلاحی نیستند و بی‌دست‌کم اقدام به‌بیان اولاً چگونگی نظام و جامعه کمونیستی و مدیریت و مسوولیت آن ثانیاً موضع خود و نظر خود در برابر نقدهایی که سپس مارکس و انگلس در این باره کرده‌اند، به‌تکرار همان شعارها می‌پردازند. و به نتایج منفی آن، هم در حرکت طبیعی و منطقی جامعه و هم فشرده‌گی و کارآمدی صف مبارزه در راه آزادی و دموکراسی و بهروزی بشر نمی‌اندیشند و نیروها را به‌هدر می‌دهند.

باری، پیشرفت بشر پروسه‌ای است مداوم و پایان ناپذیر و هدف غائی ندارد و مراحل و پایگاه‌های آنرا نه می‌توان پیشاپیش شناخت و نه درباره شکل و چگونگی آن قاطعاً تصمیم گرفت. گر چه مارکس و انگلس در «مانیفست» و «ایدئولوژی آلمانی» به این مسئله توجه داشته‌اند ولی بعد به‌صورتی جزمی برای تاریخ غایتی در نظر گرفته است که نظام کمونیستی است. همین شکل ثابت دادن به ایده‌آل چپ است که مایه‌ی اولیه را برای برپایی نظام استبدادی در شوروی فراهم آورده است و صدمات بیشمار به همگان و از جمله خود نیروهای چپ زده است.

چپ‌گرایی یعنی تکاپوی مداوم برای بهروزی بشر به‌ویژه حمایت از حقوق و حیثیت زحمتکشان و محرومان و به دور از هر گونه جزمیت و طرح پیش ساخته، فاصله گرفتن از این آزادی اندیشه و عمل ثمری جز باز کردن راه استبداد ندارد. نگاه نکردن به تاریخ و جامعه اطراف خویش و چشم دوختن به آینده‌ی خیالی، صرف نکردن نیروها برای دستیابی به اهداف مطلوب و ممکن و هدر دادن آنها در راه ناکجاآبادی که از بطن خیال‌پردازی‌های ایدئولوژیک در آمده است تا کنون بیشترین لطمه را به نیروهای چپ زده است. شعار برچیده شدن دولت مسئله اساسی قدرت جامعه را حل نمی‌کند و نادیده گرفتن مشکل فقط راه را برای تحمیل بدترین راه حل‌ها باز می‌کند. خیال برچیدن تقسیم کار از جامعه نیز آزادی در پی نمی‌آورد بلکه فقط اسباب زورگویی مرجعی را فراهم می‌کند که در عمل تقسیم کار در جامعه را بر عهده دارد.

:

(۱-۱) نشانه اختصاری (ایدئولوژی آلمانی) و (۱-ک) نشانه اختصاری (۱) است.

«توفان در لیوان آب» ...

«معلوم می‌شود تو خود نیز جرأت گفتن آن را نداری.

اگر بگویم خواهی دید که تردید من بی دلیل نیست.

مترس بگو.

و سقراط که پیشتر اعلام کرده بود: «طبیعت خدایی و خدای گونه به کلی با دروغ بیگانه است»، اکنون از ضرورت «دروغی بزرگ» سخن می‌گوید.

«گفتم: اکنون وقت آن رسیده است که دروغی بزرگ پیدا کنیم، از نوع آن دروغ‌های ضروری که اندکی پیش به آن‌ها اشاره کردیم. ولی باید کاری کنیم که آن را خود زمامداران راست بیندارند یا لاقال مردم کشور آن را باور کنند. گفت: آن دروغ کدام است؟»

گفتم: مطلب تازه‌ای نیست بلکه سخنی است که نخستین بار در فنیقیه گفته شده و چنان که شعرا می‌گویند در روزگاران قدیم در بسیاری از شهرها رایج بوده است و هم‌همی مردم آن را راست می‌پنداشتند ولی امروز هیچ کس باور ندارد و شاید در آینده نیز کسی باور نکند. از این رو سخنوری ماهر لازم است تا

می‌کنند که هر «سیاست» و «سیاست‌مداری»... الخ. بدون هیچ قید زمانی و مکانی، به طور مطلق و برای همه‌ی گذشته‌ها و همه‌ی آینده‌ها. پس، بنا بر حکم آقای وثیق سیاست‌مدار خوب (اگر اساساً اتلاق این صفت بر سیاست‌مدار مجاز باشد) کسی است که مردم را هدایت نکند. بلکه آنان را به کژراه بفرستد. البته آقای وثیق فوراً به ما گوشزد خواهند کرد که سیاستمدار کاری جز به مردم دروغ گفتن و آنان را فریب دادن نمی‌تواند بکند. سرنوشت محتوم هر سیاست و سیاست‌مداری این است که به مردم دروغ بگوید و آنان را فریب دهد. چرا؟ چون:

با این حال، نباید فراموش کرد که دماغ‌گوزی یک طرفه نبوده بلکه سه طرفه است. دماغ‌گوزی از سوی حاکمان، یک طرف قضیه است. دماغ‌گوزی از جانب اپوزیسیون، به ویژه در طیف به اصطلاح چپ رادیکال، طرف دوم قضایاست... و سرانجام، طرف سوم، آن «مردم» هستند که آمادگی «هدایت» شدن توسط دماغ‌گوزها و دل بستن به وعده‌های دروغین آن‌ها را دارند.

عجب! که این طور؟ پس همه یا باید دروغ بگویند، مانند حاکمان و اپوزیسیون و به ویژه طیف به اصطلاح چپ رادیکال (بدبخت چپ که عاقبت همه‌ی کاسه کوزه‌ها روی سر او خراب می‌شود) یا دوست دارند که دروغ بشنوند و فریب بخورند، مانند مردم. البته به غیر از یک نفر: آقای وثیق!!؟؟ که نه دروغ می‌گوید و نه فریب می‌خورد. عجب کلاف سر درگمی شد! پس هر کار بکنیم از این دور باطل خلاصی نیست. چون حاکمان و اپوزیسیون که باید دروغ بگویند چون اقتضای سیاست و سیاست‌مداری چنین است و مردم که دوست دارند و آماده‌اند دروغ بشنوند. بدین ترتیب راه رهایی و رستگاری برای همیشه به روی آدمیان بسته است. آقای وثیق با این کشف‌های دوران‌سازش به کلی حال آدمی را می‌گیرد و او را دچار یاس و ناامیدی و افسردگی مفرط می‌کند!

به این مناسبت بد نیست، البته با عرض معذرت و با اجازه، از ایشان پرسیم که آیا ایشان خود از جمله در زمان‌های بسیار دور، یعنی بیست و اندی سال پیش، در زمان انقلاب، هنگامی که هنوز یک مائوئیست ناب بودند و عضو «حزب رنجبران» و از جمهوری اسلامی و خمینی دفاع می‌کردند، آیا این کار را می‌کردند چون جمهوری افلاتون را خوانده بودند و از دستورات او در مورد سیاست و سیاست‌مدار پیروی می‌کردند و دماغ‌گوزی می‌کردند و در نتیجه به مردم دروغ می‌گفتند تا آنان را فریب دهند یا این که در آن زمان بر اساس آگاهی و اعتقادات سیاسی‌شان و آن طور که واقعیت را به طور ذهنی درمی‌یافتند و از روی صداقت و به راستی می‌پنداشتند که آن چه را می‌گفتند و می‌کردند به این دلیل می‌گفتند و می‌کردند چون آن را در خیر و صلاح مردم می‌دانستند؟ من تردیدی ندارم که شق دوم درست است. ایشان در آن زمان آن چه را می‌گفتند و می‌کردند به این دلیل انجام می‌دادند که خیر و صلاح مردم و انقلاب را در آن می‌دانستند. مانند هزاران فعال سیاسی دیگر. چون همین که پراتیک اجتماعی (پراتیک به معنای مجموعه‌ی پروسه‌ی اجتماعی دگرگون کردن واقعیت عینی به دست انسان - مجموع عمل و فعالیت آدمی) خطای ذهنی‌شان را به ایشان نشان داد از پشتیبانی از جمهوری اسلامی و خمینی دست کشیدند و به مبارزه با آن برخاستند. ایشان نیز، مانند هزاران فعال سیاسی دیگر اعم از چپ و ملی و مذهبی که از خمینی و جمهوری اسلامی پشتیبانی می‌کردند، به مردم دروغ نمی‌گفتند و کمر به فریب آنان نبسته بودند. بلکه ایشان نیز به سادگی در دریافت واقعیت دچار خطای ذهنی شده بودند و اشتباه می‌کردند. اشتباه، یعنی عدم انطباق ذهن با عین، مقوله‌ای که در فرهنگ سیاسی آقای وثیق وجود ندارد.

باری. منطق آقای وثیق را دنبال کنیم. شاید بتوان فهمید که چرا حاکمان باید دروغ بگویند، چون تنها از این راه می‌توانند حکومت کنند. و چرا اپوزیسیون باید دروغ بگوید، چون می‌خواهد به حکومت برسد و بنا بر آقای وثیق تنها راه حکومت کردن و به حکومت رسیدن دروغ گفتن است. ولی پرسیدنی است که چرا مردم آمادگی «هدایت» شدن

نسبت می‌دهد و میان آن خصوصیات و آن «دروغ بزرگ» کذایی رابطه‌ای علت و معلولی ایجاد و اولی را از دومی استنتاج می‌کند. کبرای استدلال: افلاتون پدر سیاست، سیاست را بر دروغ بزرگی بنا نهاد.

صغرای استدلال: سیاست برای مردم حرف‌ها می‌زند، به آنان وعده و وعیده‌ها، برنامه‌ها ارایه می‌دهد و...

نتیجه: هر آن چه سیاست به مردم می‌گوید، به ناگزیر دروغ است. واقعاً که چه منطق و چه کشف جهان تکان دهنده‌ای!!

آن وقت یکی از نتایج این شیوه‌ی تفکر و استدلال این می‌شود که آقای وثیق این حکم مسخره را صادر کند که چون در بیش از دو هزار سال پیش شخصی به نام افلاتون در آتن سیاست را بر دروغ بزرگی بنا نهاد، در نتیجه احمدی نژاد در انتخابات اخیر ریاست جمهوری در ایران الزاماً به مردم دروغ گفت؟! بفهمد هر که می‌تواند.

حال اصلاً فرض می‌گیریم که ادعای آقای وثیق مبنی بر این که افلاتون پدر سیاست بود و سیاست را بر دروغ بزرگی بنا نهاد، درست و منطبق با واقعیت بیرونی و تاریخی باشد. ولی از این حکم با هیچ رمل و استرلاب و آسمان ریسمان بافی نمی‌توان به این استنتاج رسید که هر آن چه نسل‌های متوالی پس از او در عرصه‌ی سیاست انجام داده‌اند، علت‌اش آن دروغ بزرگ بوده است.

به هر صورت هنوز این پرسش باقی می‌ماند که افلاتون در ساختن این دروغ چه انگیزه‌ای داشته، چه هدفی را دنبال می‌کرده، چه سود شخصی یا اجتماعی محرک او بوده است. زیرا هر کس که دروغی می‌گوید به درست یا به خطا از آن سودی را برای خود، دیگری، یا جامعه در نظر دارد. افزون بر این فرض هر دروغی بر این است که گوینده می‌داند که راست چیست. آیا هدف و انگیزه‌ی افلاتون گمراه کردن مردم و تباه ساختن زندگی آنان در زمان خود و تمامی زمان‌های آینده بوده است؟ (البته تا ظهور آقای وثیق که به کشف این دروغ بزرگ و رسوا کردن افلاتون دروغ‌گوی بزرگ نایل گشته است.) در این صورت یا می‌بایست منظور از این کار سودی مستقیم و بلاواسطه بوده باشد یا آن که اختلال حواس داشته و مریض روانی بوده است.

خوشبختانه آقای وثیق پریشان حالی ما را از این وضع پیچیده پیش‌بینی کرده و از پیش دست به کار شده و در ادامه‌ی برهان‌های دندان شکن خود در زمینه‌ی توضیح دروغ بزرگ و پیامدهای ناگوار آن مقوله‌ی تازه‌ای، یعنی دماغ‌گوزی را وارد بحث خود کرده است.

بخت نیکو یار ماست و ایشان ما را از پریشان‌خاطری در یافتن پاسخ به انگیزه یا هدف افلاتون در ساختن آن دروغ بزرگ برای بنیاد سیاست نجات می‌دهند و می‌فرمایند «اما دروغ، در خدمت «دماغ‌گوزی» است که شاخص دیگر «سیاست واقعاً موجود» است.» چه شد؟ باز مسایل قاتی شد. مگر قرار نبود که دروغ بنیاد سیاست باشد؟ چرا به ناگهان دروغ در خدمت دماغ‌گوزی قرار می‌گیرد و به صورت یکی از شاخص‌های سیاست درمی‌آید! زیرا اگر دماغ‌گوزی «شاخص دیگر» سیاست است آن شاخص دیگر باید منطقاً دروغ باشد؟ و آقای وثیق، آیا این طور نیست که چیزی که در خدمت چیز دیگری قرار دارد، فرع بر آن است؟ آقای وثیق بر خلاف مورد سیاست، که ایشان هیچ تعریفی از آن ارایه ندادند و ما را به حال خودمان واگذار کردند، خوشبختانه در مورد دماغ‌گوزی پس از آن که از فرهنگ واژگان، ریشه‌های یونانی این واژه را به دست می‌دهند، به تعریف معنای آن می‌پردازند و می‌نویسند:

هر «سیاست» و «سیاست‌مداری» که «مردم» را هدایت کند و به دنبال خود کشاند، دماغ‌گوز است. سیاست، در این معنای وسیع، از آن جا که راهبر (و نه فقط فریب دهنده و چاپلوس) توده می‌شود، با دماغ‌گوزی (یا مردم‌داری) هم سان می‌گردد.

آن چه در نگاه نخست به این حکم آقای وثیق جلب توجه می‌کند، این است که گویا ایشان باز فراموش کرده‌اند که نسبی‌گرا هستند و نباید احکام مطلق، کلی، یقینی ابراز کنند. چون ایشان حکم

تقدیر، خواست الهی، الخ و آفریدن خدایان متعدد و جهان دیگری، بهشت، که در آن زندگی پر از زجر و ستم و محرومیت و بی‌حرمتی و... جبران خواهد شد، دست یازند، بلکه برده‌داران نیز برای آن که با وجدان آسوده از دست‌رنج بردگان زندگی کنند، نیز مجبور به خلق موجودات و نیروهای فراطبیعی و فرااجتماعی برای توضیح نظام موجود بودند. تمامی تولیدهای مادی و معنوی اجتماعی، چه خوب و چه بد، به دست آدمی صورت می‌گیرد. فریب خوردن نیز نیاز به وجود زمینه‌ها و شرایط مادی و اجتماعی دارد. یکی از زمینه‌های آن وجود شرایط مادی و اجتماعی است که به آدمی امکان تحقق و سیراب شدن نیازهای مادی و معنوی واقعی‌اش را نمی‌دهد.

نگاه آقای وثیق به جامعه و زندگی آدمی از اساس غیرتاریخی است. جامعه‌ی ایشان از دو بخش تشکیل می‌شود: در یک طرف حاکمان و اپوزیسیون (حاکمان آینده) قرار دارند که دروغ می‌گویند و در طرف دیگر مردم که می‌خواهند دروغ بشنوند. ایشان شاید به اعتراض به من بگویند منظورشان همه‌ی مردم نیست. بلکه بخش بزرگی از آن است. این هم مشکل را حل نمی‌کند. زیرا باز این موضوع بدون توضیح می‌ماند که آن بخش که گویا آگاه شده، به چه دلیل و چگونه به این آگاهی دست یافته است و مشکل بخش دیگر در هر صورت در غباری از رازآمیزی باقی می‌ماند.

نگاه غیرتاریخی آقای وثیق موجب آن می‌شود که ایشان وجود استثمار انسان از انسان، طبقات، دولت، ستم طبقاتی، سلطه‌گر و تحت سلطه، دارا و ندار، مالک و نامالک و غیره و غیره و مناسبات میان آنان را از پیش داده شده تلقی می‌کند. به صورت چیزهایی که از روز ازل وجود داشته است. ایشان در جامعه‌ی طبقاتی تاکنونی وجود شکاف میان آگاهی طبقاتی و هستی اجتماعی، یعنی آگاهی وارونه شده و از خود بیگانگی را نمی‌پذیرد. در نتیجه به دریافتی از جهان بیرونی و مناسبات و شرایط اجتماعی و انعکاس آن در ذهن و آگاهی می‌رسد که غیر تاریخی است، یعنی از زمان و شرایط داده شده مستقل است. به عبارت دیگر ایشان این حکم معروف مارکس را که اساس نگرش مادی او و هر نگرش ماتریالیستی مدرن است، **هستی آگاهی را تعیین می‌کند و نه برعکس**، رد می‌کند و برای توضیح تاریخ آدمی «دروغ بزرگ افلاتون» را به جای آن می‌گذارد.

توضیح این که، این حکم بر خلاف آن چه ایدئالیست‌های فلسفی می‌کوشند به آن نسبت دهند به هیچ روی یک طرفه نیست و تأثیر آگاهی بر هستی را رد نمی‌کند. مارکس دیالکتیک‌نگر بهتر از این آقایان بر وابستگی و تأثیر متقابل عناصر یک کلیت متضاد با و بر یک دیگر آگاه شده بود. در این جا سخن بر سر وابستگی و تأثیر متقابل هستی بر آگاهی و آگاهی بر هستی نیست. بلکه **سخن بر سر تقدم توضیحی است**. این که آیا شرایط هستی را از طریق چگونگی آگاهی باید توضیح داد (دروغ بزرگ افلاتون)، آن طور که آقای وثیق می‌کند، یا برعکس چگونگی آگاهی را از شرایط هستی.

البته تنها از تأثیر متقابل سخن گفتن هنوز دیالکتیک نیست. زیرا در این صورت از دور تأثیر متقابل دو عنصر بر یک دیگر، یعنی از یکی به دیگری رفتن و برعکس خارج نمی‌شویم و ارتقا به سطح عالی تری ممکن نمی‌شود. برای مثال اگر در نظام سرمایه‌داری در این سطح از توضیح باقی بمانیم که مناسباتی که تولید سرمایه‌داری در آن صورت می‌گیرد و نیروهای مولد مادی به طور متقابل به هم وابسته‌اند و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و در این سطح باقی بمانیم، هیچ‌گاه نمی‌توانیم به نفی آن برسیم. بلکه باید این دو، نسبت به یک دیگر دارای این خصوصیت باشند که یکی نسبتاً ایستا باشد یعنی فقط تا سطح معینی بتواند رشد کند و تکامل یابد، مناسبات تولیدی، و دیگری پویا، نیروهای مولد مادی، تا تضاد در مرحله‌ای از رشد و حرکت به نفی این کلیت متضاد بیانجامد.

آن چه قابل انکار نیست این است که هستی و آگاهی اجتماعی آدمی در درازی تاریخ دگرگون گشته است. پرسش این است که آیا، با قبول تأثیر متقابل هستی و آگاهی بر یک دیگر، برای کدام یک،

به دست دماغ‌گ‌ها و دل بستن به وعده‌های دروغین آن‌ها را دارند؟ **چه علت و سبب** وجود دارد که مردم چنین‌اند؟ آیا به طور فطری چنین‌اند؟ که در این حالت هیچ راه نجاتی وجود ندارد. چون آن سه طرف دماغ‌گ‌وی خود را همواره بازتولید می‌کند.

دریافت ذهنی گرایانه‌ی آقای وثیق از سیاست، سیاست‌مداران، مردم و به طور کلی جامعه و مناسبات اجتماعی به ناچار ایشان را به بن بست می‌کشاند که هیچ راه خروجی از آن نیست. از این رو برایش علل فعالیت ذهنی، یعنی آگاهی اجتماعی به صورت رازی باقی می‌ماند. چون ایشان از انسان‌های حسی واقعی فعال تاریخی که در شرایط مادی از پیش‌یافته وارد عمل اجتماعی می‌شوند و مجبورند هر روز زندگی مادی خود را در شرایطی که عمل آنان را مشروط می‌سازد، تولید و بازتولید کنند و فقط در این فرایند و محدوده است که قادرند محیط خود را تغییر دهند و با آن خود را نیز هم در صورت مادی و هم در صورت معنوی و ذهنی تغییر دهند، حرکت نمی‌کند تا از آن به فهم و درک ذهنیات آدمیان نایل آید و در هر دوره‌ای محدودیت‌های تاریخی آن را توضیح دهد. بلکه برعکس از **ذهنیات آنان حرکت می‌کند تا زندگی واقعی و مادی آنان را توضیح دهد**.

ایشان نیز به دنبال آغازی و علتی می‌گردد. ولی این آغاز را در شرایط مادی، تاریخی، واقعی زندگی آدمیان یعنی تولید زندگی مادی ایشان که اساسی‌ترین فعالیت تاریخی و اجتماعی آدمی و پیش‌شرط زندگی و هر سیاست و فلسفه و هنر و غیره و غیره است، یعنی این که چه تولید می‌کنند و با چه وسایل و شیوه‌ای تولید می‌کنند، جستجو نمی‌کند. بلکه می‌پندارد که اگر توضیح این ذهنیت را در دوران‌های دور گذشته بجوید به توضیحی تاریخی و مبدأ این ذهنیت دست یافته است. از این رو به بیش از دوهزار سال در تاریخ به عقب برمی‌گردد و گریبان افلاتون نگون بخت را می‌گیرد. که افکار و ذهنیت‌اش خود فرآورده‌ای بود از شرایط زندگی مادی و معنوی دورانی که در آن بسر می‌برد و با تمامی نبوغی که داشت نمی‌توانست بیش از اندازه‌ای، هرچند هم آن اندازه بسیار بزرگ و فرای مرزهای دوران او بود، برود. از این روست که آقای وثیق قادر نیست توضیح دهد چه ضرورتی، چه شرایطی وجود داشت که افلاتون را ناگزیر می‌ساخت تا، به قول ایشان، آن «دروغ بزرگ» را بسازد. چه ضرورتی وجود دارد و چرا اپوزیسیون باید دروغ بگوید و بالاخره چه ضرورتی و چه شرایطی وجود دارد و چرا این طور است که مردم برای پذیرفتن دروغ و وعد و وعیدهای دروغین آمادگی داشته باشند؟

مردم از پذیرفتن دروغ سیاست‌مداران و از فریب خوردن وعد و وعیدهای آنان چه سودی را برای خود انتظار دارند. وقتی آقای وثیق می‌گویند که مردم «آمادگی» «هدایت شدن» توسط **دماغ‌گ‌ها و دل بستن به وعده‌های دروغین آن‌ها را دارند**» معنای این حکم آن است که مردم **آگاهانه این آمادگی را دارند**. پس می‌دانند که به آنان دروغ گفته می‌شود و می‌دانند که وعد و وعید سیاست‌مداران و اپوزیسیون «و به ویژه اپوزیسیون چپ» سراپا دروغ و برای فریب دادن آنان است. ولی کسی که می‌داند که طرف مقابل‌اش می‌خواهد او را فریب دهد و با این وجود باز هم «فریب» می‌خورد مشکلی عقلانی یا روانی دارد. نزد آقای وثیق، ایدئولوژی، یعنی آگاهی وارونه، ضرورت تاریخی وجود آن و چگونگی تولید آن محلی از اعراب ندارد. به نظر ایشان نظام‌های اجتماعی طبقاتی تاکنونی می‌توانستند دوام بیاورند هر گاه استثمار کنندگان و استثمار شونده‌گان بر مناسبات میان خود بدان گونه که به راستی هست آگاه می‌بودند. برای مثال، اگر در دوران باستان بردگان و برده‌داران می‌دانستند و بر این حقیقت آگاهی داشتند که موقعیت و مناسبات اقتصادی اجتماعی و حقوقی که آنان در آن قرار دارند، ساخته‌ی دست خود آنان است، بدیهی است که هرگز آن را نمی‌پذیرفتند و به آن تن نمی‌دادند. نه تنها برای بردگان ضروری بود تا برای تحمل شرایط طاقت‌فرسای زندگی خود واقعیات را ذهناً به طور وارونه درک کنند، یعنی به جای آن که آن مناسبات را بدان گونه که به طور واقعی بود، آفریده‌ی خود انسان، بیابند، مقولاتی مانند سرنوشت،

جمهوری اسلامی به شوروی بود.

این وضعیت با پایان جنگ عراق و سقوط بلوک شرق تغییر کرد. نزدیکی ایران به اروپا که با دفع خطر شوروی منطقی‌اً می‌بایست استقلال بیشتری در قبال آمریکا از خود نشان می‌داد، در این دوران صورت گرفت. دوران نزدیکی با اروپا در عین قطع رابطه با آمریکا دوران درخشان حضور دیپلماتیک انگلستان در ایران بود که با توافق بر سر مسئلهٔ رشدی صورت کاملاً عادی پیدا کرد و هنوز هم ادامه دارد.

محدود شدن میدان مانور یک کشور که از هر طرف سر کند، دائم با یک طرف ثابت سر و کار دارد، در جهان روابط بین‌المللی که صحنهٔ تعادل و تصادم قدرت‌ها به سود طرف قوی‌تر است. در مورد ایران روشن است که قضیه به نفع انگلستان تمام شده است. بازی دیپلماتیک این کشور نسبت به ایران تابع خط اصلی سیاست خارجی بریتانیا بوده که عبارت است از حفظ تعادل بین اتحادیهٔ اروپا و ایالات متحده. ایران در این بازی تبدیل به مهره‌ای شده است که محض حفظ تعادل و به تناسب موقعیت از کفه‌ای به کفهٔ دیگر ترازو رفته است. امروز هم تغییر سیاست انگلستان و تمایل بیشترش به آمریکا اسباب در دسر جمهوری اسلامی شده است. این تغییر نه فقط به دلیل پیروی بلر از سیاست خاورمیانه‌ای بوش، بل به دلیل سست شدن قطب اروپایی و شکست رفراندم قانون اساسی در این خطه واقع گشته است. انگلستان که «انتخاب» احمدی نژاد را چندان نپسندیده است، چندی پیش توانست با ترتیب صدور قطعنامهٔ آژانس اتمی به ضرر ایران، به دولت جدید اسلامی ضربه‌ای بزند. به هر حال همه شاهد بوده‌ایم که بسیاری از رسانه‌های انگلستان در حمله به احمدی نژاد و تأکید بر قابلیت‌های دولت قبلی و حتی هاشمی رفسنجانی سنگ تمام گذاشته‌اند. از طرف دیگر هم شاهد حملهٔ اعضای دولت احمدی نژاد به انگلستان بوده‌ایم.

نکته در اینجا است که موقعیت طلایی انگلستان ابدی نیست. عاملی که سریعاً می‌تواند این موقعیت را ختم کند، تجدید رابطه با آمریکا است که امروزه نه در جمهوری اسلامی طرفدار چندان دارد و نه در آمریکا. بنابراین باید چشم انتظار ختم این وضعیت از سوی دیگر بود. این «سویی دیگر» بلوکی است که به زعامت چین و شوروی در حال شکل گرفتن است و به احتمال هند را نیز در خود جا خواهد داد. هدف اولیهٔ این اتحاد محدود کردن حضور و دخالت آمریکا در آسیای مرکزی است که خوشایند هیچ‌کدام از دو دولت پایه‌گذار نیست ولی ایداً دلیلی ندارد که مانور آنها به این منطقه محدود بماند. این طور که از اخبار برمی‌آید جمهوری اسلامی نیز به تحول اخیر ابراز علاقه می‌کند و احتمال این که به این بلوک بپیوندد که در برابر ناتو وزنه‌ای به حساب خواهد آمد، کم نیست. ناظران این را امتیاز بزرگی برای بلوک جدید به حساب می‌آورند که به این ترتیب پایش به خاورمیانه نیز باز خواهد شد. در جمع می‌توان نزدیکی یا حتی پیوستن جمهوری اسلامی را به بلوک جدید اساساً منطقی به حساب آورد. به دو دلیل. یکی تحکیم موقعیت بین‌المللی و دیگر نزدیکی از بابت سیاست داخلی.

ایران در صورت شکل‌گیری این بلوک دوباره در موقعیتی قرار خواهد گرفت که شبیه به موقعیت این کشور در اول انقلاب ولی از آن محکم‌تر خواهد بود. یعنی خواهد توانست با مجال تمام بین سه قطب قدرت جهانی مانور بدهد. در این وضعیت جدید چین و شوروی، بر خلاف دههٔ هشتاد، به هم نزدیک خواهند شد. اروپا هم که امروز نسبت به آمریکا ابراز استقلال بیشتری می‌کند، به این ترکیب سه قطبی قوام بیشتری خواهد داد. البته برآمدن این بلوک جدید به ناتو هم علت وجودی جدیدی خواهد بخشید، ولی الزاماً اروپا و آمریکا را دوباره به حد سابق به هم نزدیک نخواهد کرد. چون به هیچ‌وجه معلوم نیست که فشار اصلی بلوک جدید متوجه اروپای شرقی و غربی بشود، حتی می‌توان گفت که احتمال این امر کم به نظر می‌آید. علاوه بر این سیر منطقی روابط اروپا و آمریکا به سوی جدایی بیشتر میل می‌کند تا عکس آن. اروپا هر قدری که در راه همبستگی بردارد، گامی از آمریکا دور می‌شود، زیرا استقلال بیشتر پیامد قوام یافتن اتحاد سیاسی است. صحبت دائم از اتحاد در جنگ بین‌الملل و همگامی در جنگ سرد که این اواخر

هستی یا آگاهی، تقدم توضیحی قابل هستیم. به عبارت دیگر آیا ابتدا به طور تصادفی و غیرتاریخی در جایی اندیشمندی نابغه پیدا می‌شود که با اندیشیدن به آگاهی تازه‌ای دست می‌یابد و سپس این آگاهی فردی گسترش می‌یابد و همه‌گیر می‌شود و در نتیجه آدمیان هستی خود را با آگاهی تازه به دست آمده منطبق می‌سازند یا این که شرایط مادی، تاریخی، واقعی زندگی آدمیان اعم از اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی در جوامع تاکنونی بدان گونه بوده است که در هر دورانی از رشد و تکامل تاریخی‌شان آگاهی آنان انعکاسی بوده است از شرایط مادی زندگی‌شان و محدودیت این آگاهی است که در ذهن طبقات زیر دست مناسباتی را که در آن قرار دارند به طور واژگونه جلوه‌گر می‌سازد و آنان منافع طبقه‌ی حاکم را هم‌چنین منافع کل جامعه و در نتیجه منافع خود می‌انگارند.

ادامه دارد

قطع ارتباط ...

نکتهٔ اولی که باید در نظر داشت، این است که قطع رابطهٔ دیپلماتیک بین دو کشور، چه کوچک و چه بزرگ، خود جزئی است از زبان دیپلماتیک و به معنی قطع هر گونه ارتباط بین این دو نیست. ایران و آمریکا هر دو دفتر حفظ منافع در خاک دیگری دارند، هم‌زمان عضو بسیاری از سازمان‌های بین‌المللی هستند، اتباعشان به خاک یکدیگر رفت و آمد می‌کنند و ... علاوه بر این از طریق دیگر دول ارتباط غیرمستقیم دارند. در این روزگار اگر کشوری بخواهد رابطهٔ خود را با یک کشور دیگر به کلی قطع کند، باید به دلیل پیوستگی عناصری که جهان روابط بین‌المللی را شکل داده است، عملاً مرزهای خود را به سوی همهٔ عالم ببندد. می‌بینیم که هیچ‌کدام از دو طرف دعوا چنین نکرده است. جهان سیاست بین‌المللی جهان واقعیت‌های موجود است. چه رابطهٔ دیپلماتیک در کار باشد و چه نه، قدرت‌ها در آن بر جا می‌مانند و بر هم‌دیگر تأثیر می‌گذارند. احتراز از ارتباط مستقیم معمولاً کشورهای ثالث را نسبت به دو طرف دعوا در موقعیتی قرار می‌دهد که برای کسب امتیاز مناسب است. بهرهٔ قطع رابطهٔ ایران و آمریکا به مقدار زیاد به انگلستان رسیده است. این مسئله ارتباطی با خیال‌پردازی‌های رایج در باب نزدیکی تاریخی انگلستان با آخوندها و ... ندارد. نکته در امتیازی است که ایران خود با رد همهٔ پیشگامی‌های آمریکا محض تجدید رابطه، دو دستی تقدیم انگلستان کرده است.

موقعیت ممتاز انگلستان در این دعوا برخاسته از دو امر است. یکی این که بریتانیا از بابت دیپلماتیک نزدیک‌ترین قدرت به آمریکا است. این نزدیکی باعث می‌شود تا نامزد اصلی هر گونه واسطه‌گی بین آمریکا و دیگر دول باشد و از این واسطه‌گی تا حد امکان بهره‌برد. هر جا آمریکا غایب باشد، بریتانیا نامزد نقش علی‌البدل است. دوم حضور مؤثر انگلستان در اتحادیهٔ اروپا است. سه کشور اروپایی که عملاً سرنوشت این قاره را در دست دارند عبارتند از آلمان و فرانسه و انگلستان. بنابراین انگلستان در بین طرف‌های اروپایی ایران هم موقعیت ممتاز دارد.

جمهوری اسلامی از هنگامی که دوری گزیدن از آمریکا را پیشه کرد میبایست پشتوانه‌ای برای سیاست خارجی مستقل خویش می‌یافت و این عمل جز با پیش گرفتن نوعی موازنه ممکن نبود، کاری که از نظر تاریخی و سنتی روش اصلی حفظ استقلال ایران بوده و هست. وزنه‌های متقابل قدرت آمریکا عبارت بود از بلوک شرق و اروپا. تا وقتی اولی بر پا بود، طبیعی بود که جمهوری اسلامی در سیاست خارجی بیشتر روی آن حساب کند. شوروی ابرقدرت تمام عیار بود، ولی اروپا از بابت دفاعی متکی به آمریکا بود و در عین داشتن استقلال عمل آنقدر از متفق خود فاصله نمی‌گرفت. خرید اسلحهٔ روسی، نیروگاه هسته‌ای، گرت‌برداری از روش‌های ترویج صنعت کمونیستی و ... همه نمونه‌هایی از این نزدیکی بود. دههٔ هشتاد دههٔ نزدیکی

حکومتی که با تقلبی آشکار در یک «انتخابات» به قول خودش یک‌دست شده است و رقبای خودی را کنار گذاشته، بیش از پیش در دام رقابت فشرده در میان جناح‌های گوناگون «دست راستی»ها گرفتار آمده است. کنار گذاشتن رفسنجانی نشان از گستردگی اختلافات دارد و بیانگر آن است که حلقه‌ی مشارکت سیاسی برای خودی‌ها نیز تنگ‌تر شده تا آنجا که حتا ریش‌سفیدان و بنیان‌گزاران رژیم نیز از حذف و تصفیه در امان نیستند. نیروهای کاردان و تحصیل کرده و طبقات مدرن در حکومت جایی ندارند و افرادی بی‌سواد و جانی برکشیده شده‌اند و به برکت پول بادآورده‌ی نفت و چپاول بی‌امان مردم، پروار گردیده‌اند که برای بقای خود از هیچ جنایتی رویگردان نیستند. این نوبر کشیدگان، سروری هیات موتلفه، جامعه‌ی روحانیت مبارز و جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه قم را پذیرفته و آرمانی جز برقراری نظام پیشاسرمایه‌داری ندارند و به همین سبب کارخانه‌ها را در هم می‌کوبند، زمین‌هایشان را می‌فروشند و مبلغ دلالی و واسطه‌گری هستند. در مقابل آنها نیز خط امامی‌ها و مجاهدین انقلاب اسلامی و غیره نیز به‌عنوان جمهوری صوری دل‌خوشند و به اقتصاد دولتی، مداخله دولت در اقتصاد باور دارند و با وجود ادعای اصلاح‌گری در حقیقت مددکار همین حکومت ظالم و مقتدراند.

رژیم در همه‌ی عرصه‌ها با شکاف عمیقی روبرو و از اتحاد طیف‌های گوناگون خود نیز عاجز است و اینجا است که ماجراجویی‌ها برای انرژی اتمی و سخنان تحریک‌آمیز علیه اسرائیل برای بسیج توده‌های مردم معنا پیدا می‌کند. مردم، مشارکتی در سرنوشت خود ندارند و هر از گاهی با احساس خطر باید بسیجشان کرد و حتا چه باک اگر گوشت دم توپ شوند. رژیمی که همواره از صحرای کربلا و جنگ بدون نتیجه ۸ ساله با عراق تغذیه کرده است، بار دیگر برای تحکیم خود با بسیج توده‌ای به‌استقبال فاجعه‌ای دیگر می‌رود.

انقلاب پرولتاری و ...

ندارهای آزاد در گذار از تولید پیشه‌وری در روند تولید نقشی نداشتند. آنها کاملاً یا تا حدود زیادی در مرحله لومپن پرولتاریائی بسر می‌برند که بر حسب آن بدون آن که خود کار کنند، با دریافت بخشی از میوه کار بیگانگانی که نزد ثروتمندان تراکم یافته است، آن‌هم با دست زدن به دزدی، کلک و گدائی، زندگی خود را تأمین می‌کنند. هرگاه این قشر بخواهد برای خود ایده‌آلی فراهم آورد، در آن صورت ثروتمندان باید همه دارائی خود را به بینوایان بدهند تا آنها بی‌آن که خود دست به کار زنند، بتوانند از قبل آن هم‌چون سوسن آزاد(زنیق) زندگی کنند که در دشت، بی‌آن که خود تخم بپاشد و یا پیچک زند، رشد می‌کند. هرگاه چنین ایده‌آلی از اقبال همگانی برخوردار شود، در آن صورت سبب ناممکن شدن هر گونه تولید و هر نوع زندگی اجتماعی خواهد گشت. چنین ایده‌آلی تنها در وحدت با جهان‌بینی‌ای مبتنی بر عرفان که در انتظار معجزه و تحقق زودرس ملکوت خدا بر روی زمین است، می‌تواند بوجود آید.

چنین آموزشی در برابر متانت حقایق اقتصادی تنها هنگامی می‌تواند دوام آورد، هرگاه که هم‌چون بلشویست‌های کنونی از هسته اصلی خویش چشم‌پوشد و چنین جلوه دهد که صدقه‌دادن ثروتمندان، یعنی آزادانه از بخشی از ثروت خود گذشتن، کار بی‌ارزشی است.

اما ندارها می‌توانند در مرحله سیادت کارگاه‌های کوچک با بکار بردن شیوه دیگری در جهت از میان برداشتن نابرابری‌ها بکوشند. ثروتمندان نباید تمامی ثروت خود را به ابزار مصرف بدل سازند تا آن را به بینوایان به‌بخشند و بلکه آنها می‌توانند ابزار تولید خود را، یعنی زمین را به آنها بدهند تا خود بتوانند به‌مثابه مالکین آزاد با کار خود نان خویش را بدست آورند.

چنین خواسته‌ای از عقلانیت اقتصادی فراوانی برخوردار بود. این خواسته‌ها مقبول آن بخش از پرولترهائی بود که تازه از روستاها آمده و هنوز کار کشاورزی را فراموش نکرده بودند. تلاش برای تقسیم

کم هم بر آن تأکید نمی‌شود، بیشتر از مقوله تجدید خاطره است تا غیر آن و خود نشانه این که اتحاد قدیم دو قاره دیگر چندان موضوعیت ندارد.

دلیل دوم نزدیکی نظام‌های سیاسی چین و روسیه با نظام سیاسی جمهوری اسلامی است. این دو کشور نمونه‌هایی از تحول نظام توتالیتر هستند که به‌مذاق صاحبان قدرت در جمهوری اسلامی بسیار خوش می‌آید. ایدئولوژی کمونیستی در روسیه مرده و در چین زنده به‌گور شده است. هر دو کشور نظام‌هایی دارند که وجه اتوریتر آنها بارز است، یکی با دمکراسی نیم‌بند و دیگری با پس‌مانده توتالیترایسم. اکثر اسلام‌گرایان آرزویی جز رسیدن به وضعیتی مشابه ندارند، می‌خواهند بتوانند قدرت و پول و منزلت اجتماعی را برای خود نگه دارند و تا حد امکان از تنش‌ها و مشکلات زاینده از تفوق ایدئولوژی برهند تا هم دردسرشان کم شود و هم عمرشان دراز. سرمشق‌شان در این راه روشن است. علاوه بر این‌ها متحدانی از جنس چین و شوروی مزاحمت‌های حقوق بشری هم ایجاد نخواهند کرد و به همان معامله قناعت خواهند نمود.

این که جمهوری اسلامی تا چه اندازه بتواند از موقعیت جدیدی که پیش آمده استفاده کند از پیش معلوم نیست. این امر هم بستگی به تحول شرایط جهانی خواهد داشت و هم به قابلیت سیاسی زعمای این حکومت. ولی احتمال این که این کشور بتواند با استفاده از تغییرات اخیر موقعیت خویش را تحکیم نماید هیچ کم نیست. ایران در سیاست جهانی مهره گران‌بهایی است. این را هم اضافه بکنم که دخالت هر چه بیشتر روسیه در مذاکرات اتمی که با پشتیبانی اروپا و حتی آمریکا همراه شده، مقدمه بسیار خوبی است برای تحول سیاست ایران و گشایش راه به سوی بلوک در حال تشکیل.

تضعیف سیاست انگلستان در ایران هم یکی از پیامدهای تحولی خواهد بود که می‌توان انتظارش را داشت. ممکن است برخی تصور کنند که اگر رفسنجانی یا گروه دیگری بر سر کار باشند حکایت شکل دیگری پیدا خواهد کرد و ایران مثل دهه گذشته روی نزدیکی با اروپا حساب خواهد کرد و سود سیاست خارجی بی‌خردانه‌اش به جیب انگلستان خواهد رفت. به نظر نمی‌آید که این تصور چندان واقع بینانه باشد.

خلافت یا ...

اکنون مشکل حکومت آن است که در دوره‌ی خاتمی که پشت‌گرم به آرای دوم خرداد بود، با یک طرفند و انتخابات ساختگی با شرکت بسیجی‌ها و پاسدارها به یک حکومت نظامی تغییر شکل داده است، ولی حتا زیر این عنوان نتوانسته است طیف‌های گوناگون همان جناح راست را با هم متحد نماید و تصور می‌کند که با عنوان کردن خلافت به جای سلطنت می‌تواند جلوی زیاده‌طلبی آخوندهای حوزه علمیه و رقبای دیگر را بگیرد و همه را به جای خود بنشانند. در حالی که ساختار و سلسه مراتب شیعه چنین اجازه‌ای را نمی‌دهد، چون به هر حال هر مسلمان شیعه مجاز است مرجع تقلید خود را انتخاب کند. همین چندی پیش بود که دو سه تن از «علمای» قم، هلال ماه را برخلاف رهبر و ولی فقیه زودتر دیدند که همین امر موجب اعتراض روزنامه کیهان شد که پس از تشر زدن چند تن از مراجع، حسین شریعت‌مداری شکجه‌گر و مسئول کیهان فهمید که این بار انگشت در لانه زنبور کرده، عذر خواست و به‌جای خود نشست. انتخابات مجلس خبرگان هم که در راه است مزید بر علت شده است، گو این که برای این مجلس همگان نمی‌توانند کاندیدا شوند و در انحصار عمامه به سرها است، نمی‌توان فراموش کرد که عزل و نصب ولی فقیه با همین مجلس خبرگان است و اگر اکثریت به دست غیر خودی‌ها بی‌افتد، معلوم نیست سرنوشت حکومت اسلامی - با رهبری که می‌دانند به سختی بیمار است و نه مرجعیت دارد و نه شخصیت فرهمندی - چه خواهد شد. بدین ترتیب

خویش درباره برنامه حزبی کوتا این پرسش را هر چند بسیار کوتاه، اما به گونه‌ای قاطعانه و روشن مورد بررسی قرار داده بود.

او در برنامه پیشنهادی این جملات را خوانده بود:

«محصول کار بدون هرگونه کاهشی از آن، به همه اعضای جامعه تعلق دارد»

و در جای دیگری:

«رهائی کار ضروری می‌سازد که ابزار کار به مالکیت همگانی اجتماع درآید و مجموعه کار همراه با تقسیم عادلانه محصول کار بر مبنای قواعد سندیکائی انجام گیرد».

مارکس نخست واژه «محصول کار» را مورد انتقاد قرار می‌دهد که هم می‌تواند تولید کار و هم ارزشی را که این کار بوجود آورده است، در برگیرد و نیز مجموعه تولید و ارزش نوین کار یک‌ساله را نسبت به محصولاتی که در سال پیش تولید شده‌اند، نمودار سازد. پس از آن مارکس اشاره می‌کند که واژه «تقسیم عادلانه» واژه‌ای بسیار نامشخص و چند معنائی است.

نخست این لاسال بود که خواست عادلانه مبنی بر دریافت محصول کاهش نیافته روز کار توسط کارگران را مطرح ساخت. مارکس در این رابطه اشاره کرد که پیش از تقسیم تولید جمعی جامعه میان کارگران باید بخشی از آن را در رابطه با استهلاک ابزار تولید و نیز در ارتباط با گسترش تولید، همچنین ذخیره‌ای را برای خرابی‌ها و تصادفات و نیز بدی محصول و غیره احتمالی، کم کرد. پس از آن باید مخارج اداره زندگی جمعی و نیروی کار علیل و هم‌چنین تأمین مخارج مورد نیاز همگانی نظیر جاده‌ها، مدارس و غیره را نیز مورد توجه قرار داد.

پس تنها آنچه که باقی می‌ماند، قابل تقسیم است. بنابراین از تقسیم «محصول کار» بدون هرگونه کاستنی از آن میان کارگران نمی‌توان سخن گفت.

لیکن بر پایه چه معیاری باید مابقی بازمانده را تقسیم کرد؟ در برنامه از «حق مساوی» سخن گفته شده بود.

اما مارکس مطرح ساخت که هر حقی عبارت از حقی نابرابر است، زیرا برای افراد نامساوی حقی برابر در نظر گرفته می‌شود. آیا باید هر کسی سهم خود از «محصول کار اجتماعی» را بر مبنای کارآئی خود دریافت دارد؟ در این صورت امری بسیار ناعادلانه خواهد بود، زیرا یکی از دیگری ضعیف‌تر است و این یک فرزندان بسیار دارد و آن دیگری بدون کودک است. با وجود یک‌چنین نابرابری و ناعدالتی، جامعه سوسیالیستی و یا آن گونه که مارکس گفته است، جامعه کمونیستی مجبور است در آغاز پیدایش خویش به روال جامعه سرمایه‌داری عمل کند و به کارگران مزدی بر مبنای کارآئی‌شان بدهد. مارکس می‌گوید:

«در مرحله بالاتری از جامعه کمونیستی، پس از آن که وابستگی بندگی‌وار افراد در رابطه با تقسیم کار و همراه با آن تضاد میان کار فکری و بدنی از میان برداشته شد؛ پس از آن که کار نه فقط به‌ابزار زندگی، بلکه به‌نخستین نیاز زندگی بدل گشت؛ پس از آن که تکامل همه جانبه افراد سبب رشد نیروهای مولده نیز گشت - فقط آن زمان است که جامعه می‌تواند از افق اجتماعی تنگ بورژوائی فراتر رود و بر پرچم خویش بنویسد: هر کسی بر مبنای استعدادهایش، به‌هر کسی بر حسب نیازهایش». (۷۵)

لنین این «مرحله عالی کمونیستی» را همان کمونیسم می‌نامد. نخستین مرحله آن همان است که «معمولاً به‌مثابه سوسیالیسم نامیده می‌شود». (۷۶).

لنین به این دومین مرحله رنگ‌های درخشانی می‌زند. اصل «هر کسی بر مبنای استعدادهایش، به‌هر کس بر حسب نیازهایش»، را چنین می‌فهمد که «انسان‌ها داوطلبانه بر مبنای استعدادهایشان کار می‌کنند... تقسیم ابزار مصرفی توسط جامعه بر مبنای هنجاری که به‌هر کس مقدار معینی داده شود، به امری غیرلازم بدل می‌گردد. هر کسی آزادانه آنچه را که نیازش است، بر خواهد داشت» (۷۷).

زمین‌های زراعی را در دوران‌هایی که مردم کم‌تر در انتظار معجزه و عرفان بودند، در دوران مسیحیت اولیه، در آتن و رُم باستان تا زمان تحقق انقلاب کبیر فرانسه مشاهده می‌کنیم.

اما تقسیم زمین نیز سبب تحقق امپراتوری مبتنی بر برابری نگشت. برای تحقق آن به زمین‌های باروری نیاز بود که تا آن زمان توسط دیگران، یعنی دهقانان آزاد، یا اجاره‌نشینان روستائی، گروه‌ها و یا دیگر کارگران هنوز مورد کشت قرار نگرفته بود. آنجا که چنین زمین‌هایی موجود بودند، نیازی به طرح چنین خواسته‌ای نبود. صاحبان چنین زمین‌هایی خرسند بودند که کارگران بتوانند سودآور برایشان کار کنند. آنجا که چنین زمین‌هایی صاحب داشت، یعنی خرده مالکان صاحب آن بودند، تقسیم زمین بدین معنی بود که کارگرانی را که بر روی آن کار می‌کردند، از آنجا بیرون برانند، امری که غالباً در آتن و رُم رخ داد. در کشورهای کشاورزی دوران باستان به‌سادگی ممکن نبود که بر شالوده فن‌آوری کشاورزی روستائی بتوان بدون صدمه‌زدن به آنچه که موجود بود، مشاغل کشاورزی فراوانی بوجود آورد.

سوسیالیسم که بر اساس تولید کارخانه‌های بزرگ بوجود خواهد آمد، با چنین تلاش‌هایی که در رابطه با تحقق برابری صورت گرفت، ارتباطی ندارد.

در حال حاضر نیز فقدان ابزار تولید در دست توده‌های نادر منشاء نیاز آنها است. اما آنها دیگر به‌معجزه باوری ندارند و بهمین دلیل نیز دیگر خواهان تبدیل ابزار تولید به ابزار مصرف و تقسیم آن نیستند. آنها حاضر نیستند از امتیازهای تولید بزرگ چشم‌پوشی کنند و بهمین دلیل نیز خواهان انحلال و تبدیل آنها به کارگاه‌های کوچک نیستند. آنها خواهان آنند که بجای مالکیت سرمایه‌داران بر ابزارهای تولید، این ابزار در مالکیت خود کارگران درآید و آنها باهم آن را بکار گیرند. از این رو مسئله تقسیم مالکیت ثروتمندان چه به‌صورت ابزار مصرف و یا ابزار تولید در میان فقیران مطرح نیست و بلکه تبدیل مالکیت ثروتمندان به مالکیت اجتماعی طلبیده می‌شود که بینوایان نیز بخشی از آنند.

هم‌چنین همراه با آن مسئله توازن نابرابری‌های اجتماعی به مسئله مالکیت بدل می‌گردد. اما این بار به‌گونه‌ای کاملاً نوین. نه تقسیم آن میان افراد، بلکه تبدیل آن به مالکیت اجتماعی.

با انجام آن البته هنوز مسئله تقسیم از میان برداشته نشده است. این امر لیکن در شکل نوینی نمایان می‌شود. کارگران در جامعه سوسیالیستی بطور اشتراکی تولید می‌کنند، با این هدف که بتوانند بطور اشتراکی آنها را در اختیار خود داشته باشند. چه مقدار از آن باید سهم یک تن شود و یا برحسب چه معیاری تقسیم گردد؟

مدت زمان درازی به‌نظر بسیاری از سوسیالیست‌ها چنین می‌رسید که یکی از پیش شرط‌های تحقق سوسیالیسم به‌حل این مسئله مهم وابسته است. برخی بر این نظر بودند کارگر باید تمامی تولید روزانه خود، یعنی همه آن چیزهایی را که تولید کرده بود، دریافت دارد و برخی دیگر در این گونه تقسیم‌بندی ناعدالتی را می‌دیدند و بر این باور بودند که همه باید سهمی مساوی دریافت دارند و یا آن که هر کسی باید به‌اندازه نیازش دریافت کند.

آنتون منگر Anton Menger در سال ۱۸۸۶ در این باره کتابی با عنوان «حق مطالبه تمامی روز کار» نوشت که در آن بشدت با نظرات مارکس و انگلس به‌مخالفت پرداخت که به‌مسائلی که از سوی او مطرح شده بودند، زیاد اهمیت ندادند.

با این حال از منگر چه انتظاری می‌توان داشت؟ لنین خود در سال ۱۹۱۷ در کتاب «دولت و انقلاب» خویش بطور مبسوط این مسئله را مورد بررسی قرار می‌دهد که بر اساس چه فرمولی تولید اجتماعی باید میان کارگران تقسیم شود. شایان توجه آن که او به مارکس استناد می‌کند، همان مارکسی که منگر در سال ۱۸۸۶ او را مورد سرزنش قرار می‌دهد که درباره تقسیم تولید در دولت آینده سخنی نگفته است. البته منگر در آن زمان نمی‌توانست آنچه را بداند که ما در سال ۱۸۹۱ بدان پی بردیم، مبنی بر این که مارکس در سال ۱۸۷۵ در نامه مشهور

برای خرید ماده خام، وسایل کمکی، زغال، نفت و غیره خرج کند، ماشین‌ها و ساختمان‌ها و غیره را تعمیر نماید. حتی قوانین رقابت نیز او را مجبور می‌سازند تا کارخانه خود را در پیشرفته‌ترین وضعیت نگاه‌دارد و گسترش دهد، امری که خرید ماشین‌های نو و ساختمان‌های تازه را ضروری می‌سازد. او باید هم‌چنین بخشی از پول خود را در صندوقی برای پرداخت مزد کارگرانی که برایش کار می‌کنند، آماده نگاه‌دارد و باید مالیات‌های شهری و کشوری به‌پردازد. تمامی این نوع تقسیم ارزش تولید را مناسبات تولیدی و اجتماعی بر او تحمیل می‌کنند و او نمی‌تواند به‌دلخواه خود سرنوشت این بخش از ارزش خود را تعیین کند. او فقط از حق تعیین سرنوشت برای مابقی ارزشی که به‌صورت سرمایه‌مصرفی برایش باقی‌ماند، برخوردار است.

در جامعه سوسیالیستی نیز با شرایط تولیدی‌ای روبرو خواهیم بود که نوع تقسیم معینی را به ما تحمیل خواهد کرد، آن‌هم بدون توجه به فرمول‌های عادلانه‌ای که تمایل به‌اجرای آن داریم.

جامعه به‌واسطه تغییر مالکیت بر ابزار تولید و به‌واسطه گذار به مالکیت همگانی ارباب تمامی فرآورده‌های تولیدی می‌گردد. اما در واقع جامعه حق تصرف بر صندوق‌های مصرفی اربابان پیشین ابزار تولید، یعنی سرمایه‌داران و مالکین ارضی را از آن خود می‌سازد. و البته این صندوق تماماً در اختیار جامعه قرار نمی‌گیرد، زیرا جامعه سوسیالیستی باید به اربابان پیشین شغل دهد و از این بابت به‌آنها مزد به‌پردازد. بازمانده صندوق مصرف سرمایه‌داران جذب صندوق مزدها گشته و در خدمت بالا بردن سطح دستمزدها قرار خواهد گرفت. اما با این حال، در شیوه تولید سوسیالیستی نیز هم‌چون سرمایه‌داری، تکامل کارگران در رابطه تنگاتنگ با روند تولید قرار خواهد داشت.

البته نیروی کار دیگر به کالا بدل نمی‌شود. بهای نیروی کار نیز دیگر توسط عرضه و تقاضای بازار کار تعیین نمی‌گردد. اما مزد کارگران باید هم‌چون گذشته نه تنها نتیجه تولید تاکنونی باشد، بلکه باید هم‌چنین شکلی بیابد که بر اساس آن بتوان تولید را گسترش داد. باین ترتیب مزد کار در رابطه مستقیم با فن‌آوری و روانشناختی روند کار قرار خواهد داشت.

امروزه سرمایه‌دار بر حسب نوع متفاوت کار اشکال مختلفی از دستمزد کار را برمی‌گزیند. برخی از کارگران را بر مبنای مزد مقاطعه کارانه Akkordlohn استخدام می‌کند و به‌برخی دیگر مزدی بر مبنای ساعت کار می‌پردازد. ماده خام را به‌خانه برخی دیگر می‌برد و به‌آنها بابت هر قطعه‌ای که تولید کرده‌اند، پول می‌دهد. کارمندان خود را بر حسب حقوق ماهیانه و یا سالانه استخدام می‌کند.

یک کارخانه سوسیالیستی نیز بنا بر سرشت نوع کاری که باید انجام دهد، باید انواع مختلفی از دستمزد را برگزیند. و هر چند که نیروی کار دیگر کالا نیست، با این حال تولید از چنگال تأثیر عرضه و تقاضا کاملاً خلاص نخواهد شد. با این حال دیگر با دوره‌های اقتصادی Konjunktur متغییر که سبب نوسان دستمزدها می‌گردند، روبرو نخواهیم شد. اما با این وجود کارهای مطبوع و نامطبوع، سخت‌تر و آسان‌تر هم‌چنان وجود خواهند داشت. هرگاه اجبار کار وجود نداشته باشد، در آن صورت در برابر دریافت مزد برابر، هر کسی خواهد کوشید کار مطبوع و آسان‌تر را انتخاب کند و برای کارهای نامطبوع و سخت‌تر با کمبود نیروی کار روبرو خواهیم شد. پس هر گاه بخواهیم که همه کارها نسبت به یکدیگر در تناسب درست و ضروری قرار گیرند. در آن‌صورت چاره‌ای نداریم، جز آن که برای کارهایی که مورد علاقه نیستند، نیروی جاذبه‌ای توسط دستمزد بیشتر و یا زمان کار کمتر اما با سطح مزد هم‌سان بوجود آوریم که چیزی جز بالا بردن سطح دستمزد در این بخش نیست.

باین ترتیب بر مبنای اصول برابری، آن‌هم به‌ترتیبی که بخواهیم آن‌را فرمول‌بندی کنیم، نمی‌توان تولید اجتماعی را میان یکایک نیروهای کار تقسیم کرد، بلکه چنین تقسیمی تنها بر مبنای داده‌ها و ضرورت‌های تولید می‌تواند تحقق یابد.

چه وضعیت بهشت‌گونه‌ای است جایی که هر کسی می‌تواند هر اندازه و هر جا که دلش خواست، کار کند؛ و هر کسی می‌تواند هر اندازه اشیاء مصرفی را که در برابر خود می‌یابد، بر حسب میل خود آزادانه از آن بردارد!

لنین در آن زمان پیش‌بینی نکرده بود که مرحله دوم کمونیسم او کاملاً از سرشت دیگری برخوردار خواهد بود: کار اجباری و قحطی. اما حتی با نادیده گرفتن آن، آیا مارکس در اینجا خود در پی یافتن معیار تقسیم بندی ایده‌آلی نبود؟ به‌هیچ‌وجه. این امر به‌همه کسانی آشکار خواهد شد که به نقل‌قول‌هایی که آوردیم، بسنده نکنند و بلکه خواندن را ادامه دهند. مارکس با خشونت چنین ادامه می‌دهد:

«من از یک‌سو به تفصیل به "محصول کار ناکاسته" و از سوی دیگر به حق برابر و "تقسیم عادلانه" پرداختم تا نشان دهم که چه جرم بزرگی است هرگاه که حزب ما بخواهد از یک‌سو تصوراتی را که در زمان معینی معنائی داشتند، اینک اما به حرف‌های مفت کهنه بدل شده‌اند، به‌مثابه اصول ایمانی Dogma جا زند و از سوی دیگر به‌جای عقاید واقع‌بینانه‌ای که حزب با زحمات زیاد آموخته است و اینک در درونش ریشه دوانیده‌اند، دگربار مزخرفات ایدئولوژیک درباره حق و غیره را که نزد دمکرات‌ها و سوسیالیست‌های فرانسوی رایج است، به‌نشانند.

صرف نظر از تحلیل‌های تا کنونی، اصولاً اشتباه بود که درباره به‌اصطلاح سهمیه‌بندی هیاهو راه انداخت و تکیه کلام اصلی را بر آن گذاشت.

تقسیم هر باره ابزار مصرف تنها به خود تقسیم شرایط تولید مربوط می‌شود. اما تقسیم در تحلیل نهائی به سرشت شیوه تولید وابسته است. بطور مثال، شالوده شیوه تولید سرمایه‌داری به‌گونه‌ای است که بر حسب آن شرایط مادی تولید در دست‌ان غیر-کارگران قرار دارد، آن‌هم در شکل مالکیت سرمایه‌دارانه و مالکیت بر زمین، در حالی که توده تنها مالک شخصی شرایط تولید خویش، یعنی نیروی کار خود است. تا زمانی که عناصر تولید بدین‌گونه تقسیم شده‌اند، پس تقسیم امروزین ابزار مصرف نتیجه آن خواهد بود. هرگاه شرایط مادی تولید بر مالکیت سندیکا‌های کارگری استوار باشد، در آن صورت تقسیم ابزار مصرف با آنچه که امروز وجود دارد، کاملاً متفاوت خواهد بود. سوسیالیسم عامیانه (و نیز بخشی از دمکراسی) از اقتصاددانان بورژوائی آموخته است که توزیع Distribution را از شیوه تولید مستقل بدانند و به‌آن به‌پردازد و به‌پندارد که مسئله سوسیالیسم اصولاً به‌دور توزیع می‌چرخد. پس از آن که مناسبات واقعی شفاف گشته‌اند، چرا باید دگربار به عقب بازگشت؟» (۷۸)

مارکس هم‌چنین در پاره‌ای Fragment از «پیش‌گفتار نقد اقتصاد سیاسی» خود بطور مبسوط بدان پرداخته است که من آن را در رابطه با تازه‌ترین چاپ اثر مارکس «نقد اقتصاد سیاسی» انتشار داده‌ام. او در آنجا در بخش خاصی به «تولید و توزیع» پرداخته و گفته است:

«رده‌بندی توزیع کاملاً توسط تولید مشخص می‌شود. توزیع خود محصول تولید است، آن‌هم نه فقط در قالب اشیاء که فقط نتیجه تولیداند، بلکه هم‌چنین در شکل نیز، زیرا نوع معینی از شرکت در تولید سبب پیدایش شکل مشخصی از توزیع می‌گردد، شکلی که در محدوده آن می‌توان سهمی از توزیع را دریافت کرد.» (۷۹)

این امر در تولید سرمایه‌داری آشکار می‌گردد. این خود در بر گیرنده مناسبات تولیدی معینی است که مابین کارگر و صاحب ابزار تولید، یعنی سرمایه‌دار وجود دارد. در نتیجه این مناسبات فرآورده‌های تولید شده به مالکیت صاحب ابزار تولید درمی‌آید. با این حال از آنجا که روند تولید باید ادامه یابد، او نمی‌تواند تمامی ارزش بدست آمده از فروش را برای خود نگاه‌دارد. نه فقط روندی یک‌باره، بلکه روندی که هر بار باید خود را نو گرداند، یعنی روند بازتولید سبب می‌شود تا سرمایه‌دار نیز به‌قانونیت آن تن در دهد. او باید بخشی از آن ارزش را

پانویس‌ها:

- ۷۵- کلیات آثار مارکس و انگلس به آلمانی، جلد ۱۹، صفحه ۲۱.
 ۷۶- لنین، «دولت و انقلاب»، آلمانی، صفحه ۱۲.
 ۷۷- همانجا، صفحه ۸۱.
 ۷۸- کلیات آثار مارکس و انگلس، جلد ۱۹، صفحات ۲۲-۲۱.
 ۷۹- کارل مارکس، «تقد اقتصاد سیاسی» به زبان آلمانی، چاپ آلمان شرقی، صفحه ۲۴۱.

مبانی فلسفی - سیاسی ...

در ادامه‌ی این سلسله گفتارها، مبانی فلسفی - سیاسی «مسأله‌ی لائیک» را در سیر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی و فلسفه‌ی سیاسی پس از یونان، مورد تأمل و بررسی قرار خواهیم داد. در جریان این بحث‌ها، **متن‌های فلسفی - سیاسی اساسی و پایه‌ای** برای شناخت و مطالعه‌ی عمیق‌تر مبانی لائیسیتیه را برگزیده به خوانندگان علاقه‌مند ارائه خواهیم داد.

می‌دانیم که لائیسیتیه، در واقع، پدیدار عصر جدید است. مبانی نظری، فلسفی و عملی آن از سده‌ی شانزدهم به بعد در اروپا ظاهر می‌شوند. پس در یک نگاه اولیه، جست و جوی مبانی لائیسیتیه در یونان دو هزار و پانصد سال پیش را می‌توان اقدامی غیرتاریخی تلقی کرد. به‌ویژه چون در یونانیت مورد نظر ما، پولیس (شهر) (۴)، دین و خدایان خصوصیات دولت مدرن، ادیان ابراهیمی و خدای یکتای امروزی ما را ندارند. «در ایزدان پرستی poythéisme یونانی، خدایان متعدد... نه جاویدان، نه کامل، نه دانای کل و نه قادر مطلق اند؛ آن‌ها دنیا را نیافریده‌اند؛ آن‌ها در دل جهان و توسط جهان به دنیا آمده‌اند... خدایان یونان، چون آدمیان، اما بر فراز آن‌ها، بخش لاینفکی از کیهان‌اند.» (۵).

پس با درک مخاطراتی که یک **ناهمزمان خوانی تاریخی** (۶) در بر دارد، آگاهانه دست به چنین کاوشی زده‌ایم. زیرا معتقدیم که مبانی مسأله انگیزهای لائیسیتیه را می‌توان در لحظه‌ای از تاریخ یونان پیدا کرد. لحظه‌ای که با عروج دموکراسی آتنی مقارن است. در نتیجه، «**بازگشت به یونان**» را ضروری می‌دانیم. چون گفتار ما جنبه‌ی فلسفی - سیاسی دارد و هر کس که چنین بحثی دارد نمی‌تواند به سرچشمه‌ی پولیتیا Politeia - که به ناچار «سیاست» ترجمه می‌کنیم در حالی که چنین برابری‌سازی‌ای نارواست (۷) - و هم چنین به مبادی یونانی فلسفه‌ی سیاسی باز نگردد. زیرا، سرانجام، بر این باوریم که نظریه‌پردازی سیاسی - فلسفی درباره‌ی لائیسیتیه نمی‌تواند از کنار آن مبانی یونانی، بدون تأمل و تعمق درباره‌ی آن‌ها، بگذرد.

ابتدا از منظر واژه شناسی، ریشه‌ی لغت‌نامه‌ای «لائیک» و «لائیسیتیه» را بررسی می‌کنیم. سپس تعریفی از لائیسیتیه بر مبنای سه اصل تفکیک ناپذیر آن ارائه می‌دهیم. از تعریف فوق سه **پرللماتیک لائیسیتیه** را استنتاج می‌کنیم.

در بخش دوم بحث، سه پرللماتیک نام‌برده را در فلسفه، تراژدی و سیاست یونان سده‌ی پنجم پیش از میلاد نشان می‌دهیم. یعنی به طور مشخص در تقابل پروتاگوراس - افلاطون، در آنتیگون سوفوکل و در **خطابه‌ی پریکلز** به روایت توسیدید.

ریشه شناسی واژه های «لائیک» و «لائیسیتیه»

«لائیک» laïque و «لائیسیتیه» Laïcité اشتقاقی از «لایکوس» Laikos است، این کلمه نیز ریشه در واژه‌ی «لائوس» Laos دارد. لایکوس (Laikos به لاتین) صفت است و به معنای آن چیزی است که به لائوس یا مردم تعلق دارد. ناشی از مردم یا برخاسته از مردم است. چیزی را گویند که عمومیت دارد، مشترک است، خارج از حوزه‌ی اداری و رسمی است. غیردولتی است. مدنی civil در برابر نظامی است. این واژه در انجیل و تورات غایب است در حالی که در کتاب مقدس و در کلام یهودی - مسیحی به کرات از لائوس به مفهوم «خلق»

مسیح «سخن رفته است. خلقی که مسیح، شبان و راعی اوست. «لائوس»، واژه‌ای یونانی است که همگرایی در زبان‌های غیر یونانی ندارد. پس در زبان‌های هند و اروپایی برابری برای آن نمی‌توان یافت. (در تعریف لائوس و دیموس از **واژگان نهادهای هند و اروپایی**، کار بسیار ارزشمند **امیل بنونیست Emile Benveniste**، بخش دوم، «قدرت، حقوق، مذهب»، فصل نهم: «شاه و خلق‌اش» و هم‌چنین از فرهنگ ریشه شناسی زبان یونانی، نوشته‌ی پیر شانترن Pierre Chantraine، استفاده کرده‌ایم).

«لائوس» در زبان یونانی قدیم، به معنای «مردم» یا «مردمان» در تمایز با «رئیسان» است. نزد هومر، لائوس عنوانی است که به «سربازان عادی» نسبت به سران و فرماندهان ارتش اطلاق می‌شود. با تأسیس شهر یونانی (پولیس Polis)، لائوس معنای «مردم»، «آدمیان»، «اهالی»، «افراد شهر»، «شهروندان»، «اعضای انجمن شهر» و یا «مردم مجتمع در مجلس» را پیدا می‌کند.

لائوس و دیموس démos دو واژه‌ی یونانی - هومری برای نامیدن یک چیزاند: «مردم» یا «خلق» People, People.

اما اگر دیموس در اصل به معنای «ملک»، «سرزمین» و ساکنین آن است؛ سپس، با اصلاحات کلیستن، به تقسیمات منطقه‌ای در شهر آتن اطلاق می‌شود (۸)؛ معنای لائوس، ریشه در یک تقسیم‌بندی اجتماعی - کارکردی دارد. لائوس مردمی را گویند که در مناسبتی با «رئیس»، «فرمانده»، «راهبر»، «شبان» یا «راعی» قرار می‌گیرند.

ویژگی و اختلاف لائوس نسبت به دیموس در همین جا است. لائوس به مردمی گویند که تحت اقتدار «رئیس» قرار دارد. پس رئیس، «خارج» از مردم جای دارد. در حالی که دیموس، همه‌ی ساکنان یک سرزمین را شامل می‌شود، صرف نظر از مناسبات رئیس و مرئوس درون جامعه.

استعاره‌ای که یونانیان برای عنوان شاه به کار می‌برند: Poimen Laon، بیان‌گر ویژگی کلمه‌ی لائوس است. در این عبارت که به معنای «شبان خلق‌ها» است، «جدایی» نام‌برده را به خوبی می‌توان تشخیص داد. در

لائوس (خلق) و لائون (جمع خلق یا خلق‌ها)، رئیسان، فرماندهان... و راعیان جایی ندارند. اصطلاح دینی - مسیحی «خلق مسیح» بر همین تعریف دلالت دارد. خلقی که تحت هدایت پیامبر قرار دارد، در عین حال، «تمایز» و «جدا» از اوست. بدین سان، در تبار شناسی یونانی **واژه‌های لائیک و لائیسیتیه، علاوه بر کلمه‌ی «مردم»، ایده‌ی «جدایی» را نیز به گونه‌ای پیدا می‌کنیم (۹).**

لائوی Laōi مشتق دیگری از لائوس است که به عوام در تمایز با منصب داران اطلاق می‌گردد. لائوی، در نوشته‌های یونانی درباره‌ی مصر باستان، مردمی را گویند که در این سرزمین از کاهنان و مقامات دینی جدایند.

اما «لائیک» Laïc یا Laïque واژه‌ی لاتینی است که از سده‌ی دوازده میلادی در ادبیات کلیسایی ecclésiastique و بویژه پس از قرن شانزده در اروپا متداول می‌شود. این واژه، همان‌طور که گفتیم، از لایکس یونانی قدیم برآمده که از همان ریشه‌ی لائوس مشتق می‌شود.

معنای لائیک در قرون وسطی، به **طور مشخص**، با ساختارمندی کلیسا چون جامعه‌ی دینی در ارتباط بود. بدین ترتیب که این جامعه به دو «طبقه» یا دسته تقسیم می‌شدند: لائیک‌ها Laïcs و کلرها Clercs. لائیک‌ها آن دسته از اعضای جامعه‌ی دینی یا مردمان مؤمنی بودند که در قبال کلیسای مسیح وظایف دیگری جز آن چه که غسل تعمید از آنان می‌طلبید، بر عهده نداشتند. لائیک‌ها، در یک کلام، به مسیحیان عادی، مؤمنین یا همان «خلق مسیح» گفته می‌شد.

در مقابل، کلرها Clercs یعنی کلیساوتدان یا کارمندان کلیسا قرار داشتند. اینان آن دسته از مسیحیانی بودند که، بر خلاف لائیک‌ها، در جامعه‌ی مسیحی و در ساختار سلسله مراتبی کلیسا دارای رتبه، شغل، منصب و مقامی بودند. آن‌ها، از سوی کلیسا، وظایف اداری (در حکومت و نهادهای دولتی)، فرهنگی (در اداره انجمن‌ها و مؤسسات فرهنگی) و آموزشی (در کار تدریس و تعلیم)... بر عهده داشتند. کلرها در حقیقت منصب داران و کارمندان کلیسا به حساب می‌آمدند و

مستقل از دولت عمل می‌کنند، دخالت نمی‌کند. دولت، دین دولتی یا مذهب رسمی با وزارت‌خانه و غیره نمی‌سازد. نهادهای دینی را تابع خود نمی‌کند. آن‌ها را تحت قیمومت خود در نمی‌آورد.

اصل سوم، نفی هر گونه تبعیض مستقیم یا غیر مستقیم به لحاظ دینی است.

دولت لائیک با همه‌ی شهروندان، صرف‌نظر از تعلقات دینی یا غیردینی‌شان، هم‌سان برخورد می‌کند. دولت برای دین، مذهب یا مسلکی و یا برای باورمندان به دین، مذهب یا مسلکی، امتیاز خاص و ویژه‌ای قائل نمی‌شود.

بدین ترتیب، لائیسیته «چیزی» بیشتر یا کمتر از تعریف و مضمونی که گفته شد، نیست.

برای تعریفی موجز و کامل از آن، چنین می‌گوییم:

لائیسیته، فرایندی سیاسی-اجتماعی است که مناسبات میان دولت و دین (یا میان نهاد دولت و نهادهای دینی) را بر اساس سه اصل جدایی و استقلال دولت و دین، آزادی وجدان و عدم تبعیض دینی، تعیین و تبیین می‌کند.

از اصول فوق، سه مسأله انگیز را استخراج می‌کنیم:

۱- مسأله انگیز اول: در لائیسیته، قوای دولتی از سرمشق (پارادایم) (۱۷) برینی، چون موازین و هنجارهای دینی، پیروی نمی‌کند.

۲- مسأله انگیز دوم: در لائیسیته، آزادی وجدان، از جمله آزادی‌های دینی، تأمین می‌شوند و تبعیض یا امتیازی بر مبنای دین یا مذهب وجود ندارد.

۳- مسأله انگیز سوم: در لائیسیته، نهاد دین، کلیسا یا روحانیت، مستقل از دولت‌اند و تحت نفوذ، کنترول و یا قیمومت آن قرار نمی‌گیرند.

مبانی «مسأله‌ی لائیک» در اندیشه‌ی سیاسی و فلسفه‌ی سیاسی یونان

اکنون، با علم به جنبه‌ی ابداعی چنین بحثی، سعی می‌کنیم مبانی «مسأله انگیزهای لائیسیته» را در فلسفه‌ی سیاسی، تراژدی و گفتمان سیاسی، در مقطعی از تاریخ یونان کلاسیک، نشان دهیم. تاکید می‌کنیم که سخن ما بر سر مسأله انگیزهای لائیسیته است و نه خود لائیسیته که به عنوان فرایند سیاسی-اجتماعی معینی در مناسبات نهاد دولت و ادیان، تنها در عصر جدید قابل تصور و امکان پذیر است.

مبانی «مسأله‌ی لائیک» را به طور مشخص، ابتدا، در تقابل افلاطون- پروتاگوراس بر سر پولیتیا نشان خواهیم داد. آن جا که نظریه‌ی افلاطونی «فیلسوف-شاهی» در مقابل نظریه‌ی پروتاگوراسی «مشارکت همگان در امور پولیس» قرار می‌گیرد. و هم‌چنین آن جا که سرمشق خدایی برای «شهر خوب» (نزد افلاطون) در برابر آموزش سیاسی شهروندان توسط خانواده، مدرسه و شهر (نزد پروتاگوراس) قرار می‌گیرد.

در این میحث، دو متن اساسی و پایه‌ای زیر در آثار افلاطون را مورد مطالعه قرار می‌دهیم:

۱- جمهوری و به طور مشخص کتاب‌های زیر:

کتاب پنجم : ۴۷۳ - ۴۷۷

کتاب ششم: ۴۸۴ - ۴۸۶ ؛ ۵۰۰ - ۵۰۲

کتاب هفتم : ۵۱۴ - ۵۲۰

جمهوری، افلاطون، دوره‌ی کامل آثار افلاطون، جلد دوم، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷. در این ترجمه، با مقایسه با متن فرانسه-یونانی، تصحیحاتی به عمل آورده‌ام.

۲- پروتاگوراس و به طور مشخص بخش زیر:

۳۰۹ - ۳۲۹

پروتاگوراس، افلاطون، دوره‌ی کامل آثار افلاطون، جلد اول، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی-رضا کاویانی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۳۷. در این ترجمه، با مقایسه با متن فرانسه-یونانی، تصحیحاتی به عمل آورده‌ام.

از این دستگاه یا از دولت برای انجام وظایف اداری، فرهنگی، سیاسی و دینی‌شان حقوق دریافت می‌کردند. بدین ترتیب، در معنای اولیه و کلیسایی آن، لائیک در برابر کلر تعریف می‌شود. لائیک مسیحی‌ای است که به «طبقه» یا رسته‌ی کشیشان و کارمندان کلیسا Clergé تعلق ندارد.

در تعریف مدرن آن، «لائیک»، صفتی است که به «نهاد» یا قانون اتلاق می‌شود. نهاد لائیک، نهادی را گویند که از نهاد دین «جدا»ست. غیردینی است و از اصول مذهبی پیروی نمی‌کند. قانون لائیک قانونی را گویند که مستقل از احکام و قوانین دینی وضع شده است. از «دولت لائیک»، «مدرسه‌ی لائیک»، «انجمن لائیک»... یا «قانون لائیک» سخن می‌رانیم، ولی چیزی به نام «جامعه‌ی لائیک» نمی‌شناسیم. زیرا در جامعه، دین و نهادهای دینی حضور دارند و بخشی از جامعه‌ی مدنی را تشکیل می‌دهند. لائیسیته، «جدایی» جامعه و دین نیست، بلکه «جدایی» دولت و دین است. در همین راستا، اگر از «لائیک‌ها» صحبت می‌شود، منظور از این عبارت، طرفداران «جدایی دولت و دین» یا هواداران لائیسیته است. پس، یک فرد «لائیک» می‌تواند متدین باشد، همان‌طور که می‌تواند آتیه (بی‌خدا) (۱۰) و یا آگنوستیک (ناشناسا انگار) (۱۱) باشد.

مسأله انگیزهای «لائیسیته»

همان‌طور که در کتاب لائیسیته چیست؟ نوشتیم و در گفتاری به مناسبت سالروز قانون ۱۹۰۵ در فرانسه تأکید کردیم، یادآوری می‌کنیم که لائیسیته از سه اصل تفکیک ناپذیر تشکیل شده است. این سه اصل باید باهم و هم زمان وجود داشته باشند تا بتوان از لائیسیته به معنای کامل و واقعی صحبت کرد.

اصل اول، «جدایی دولت و دین» یا «جدایی نهاد دولت و نهادهای دینی» است (۱۲). در این جا، «دولت» (۱۳)، بنا به تعریف اختیاری ما، شامل سه قوای مقننه، قضایی و اجرایی و به طور کلی همه‌ی نهادهای عمومی یا دولتی می‌شود.

در توضیح این اصل می‌گوییم که:

- دولت مشروعیت خود را از دین، مذهب و یا نهاد دینی چون کلیسا، روحانیون... کسب نمی‌کند.

- دولت دینی را به رسمیت نمی‌شناسد، از جمله با ذکر آن در قانون اساسی نظام. دولت و به طور کلی بخش عمومی (دولتی)، عاری از هر گونه نماد دینی است. بنابراین، نه خود، هویت دینی دارد و نه برای ملت و مردم، هویت دینی تعیین می‌کند.

- دولت و نهادهای عمومی (دولتی)، مستقل از اصول و قوانین دینی عمل می‌کنند. یعنی مستقلاً هنجارهای جمعی خود را تعیین و تدوین می‌کنند. به بیان دیگر، سیاست‌ها و قوانین کشوری یا ملی، مستقل از این که با احکام و اصول مذهبی مغایرت داشته باشند یا نداشته باشند، تبیین می‌گردند.

اصل دوم، تأمین آزادی وجدان (۱۴)، از جمله آزادی‌های دینی (و هم چنین غیردینی) توسط دولت لائیک است. در این جا، لائیسیته، در تایید و در راستای ماده‌های مربوطه در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر (۱۰ دسامبر ۱۹۴۸) عمل می‌کند (۱۵).

در توضیح این اصل می‌گوییم که:

- دولت لائیک، با محترم شمردن اصل کثرت باوری (پلورالیسم) (۱۶)، آزادی وجدان از جمله آزادی‌های دینی را به رسمیت می‌شناسد. دین باوران، به‌سان همه‌ی شهروندان، در انجام مراسم و اشاعه‌ی اعتقادات و شعایر خود، به صورت تبلیغ و ترویج، آزاداند. دین در جامعه، تنها «امر خصوصی» به معنای «امر فردی» نبوده بلکه **هم فردی و هم جمعی** است. فعالیت‌های دین باوران در اشکال مختلف

- فردی یا تشکیلاتی- و در انواع مختلف- اجتماعی، فرهنگی، سیاسی... بخشی از فعالیت جامعه‌ی مدنی به حساب می‌آیند. آزادی این فعالیت‌ها توسط دولت لائیک تضمین می‌شود.

- دولت لائیک در امور دینی و نهادهای دینی، که به نوبه‌ی خود

قابلیت کسب آن و در نتیجه صلاحیت اداری امور شهر را داشته باشند. پولیتیا «دانشی» خدایی است. «علمی» است که موضوع اش جهان معقولات است. جهانی که استعلایی است و به دنیای فانی و محسوسات ما تعلق ندارد. به چنین «دانشی»، تنها تعداد قلیلی از افراد یعنی فلاسفه یا دوست داران Sophia (۲۱) دست‌رسی دارند. پس، از آن‌جا که «سیاست» دانشی برین است و اندک کسانی قادر به فرا گرفتن آنند، پولیس باید توسط نجبگانی هدایت و رهبری شود که با جهان استعلایی رابطه دارند تا دولت-شهرها رو به زوال و نابودی نروند. یعنی توسط آریستوکراسی جدیدی که از «فیلسوف-شاهان» یا «شاهان فیلسوف» تشکیل می‌شود. «بنیان‌گذار» شهر آرمانی که به اعتقاد افلاطون باید عاری از «کثرت و دگرگونی» باشد، سرمشق یا پارادایگم «شهر خوب» را طی مراقبه‌ای طولانی از عالم معقولات (ایده‌ی مطلق و مثالی) کسب می‌کند و به «فیلسوف-شاه» که برای زمامداری دولت-شهر برگزیده می‌شود، انتقال می‌دهد.

در جمهوری (۲۲) افلاطون می‌خوانیم:

«گفتم: پس نخست باید معایب پولیس‌های کنونی را، که سبب اختلاف آن‌ها با پولیس مطلوب ماست، بیابیم و تشریح کنیم. سپس باید بکوشیم تا راهی پیدا کنیم که با تغییری کوچک، پولیتیا آن‌ها به پولیتیا خودمان تبدیل شوند...»

گمان می‌کنم هم اکنون می‌توانم تغییری نشان دهم که اگر به عمل آید، آن دگرگونی‌ای که مطلوب ماست حاصل خواهد شد. گر چه این تغییر چندان کوچک و آسان نیست ولی بی‌گمان امکان پذیر است. گفت: آن کدام است؟

گفتم: اگر در پولی‌ها فیلسوفان پادشاه نشوند، یا کسانی که امروز عنوان شاه و زمامدار به خود بسته‌اند به راستی دل به فلسفه نسپارند، و اگر فلسفه و قدرت سیاسی با یکدیگر توأم نشوند... بد بختی پولیس‌ها و به‌طور کلی بدبختی نوع بشر، به پایان نخواهد رسید، و پولیسی که وصف کردیم جامه‌ی عمل نخواهد پوشید. ۴۷۳ (473a-474a).

«نخست باید توضیح دهیم که مراد ما از فیلسوفان، که می‌خواهیم زمام پولیس به دست آنان سپرده شود، چه کسانی هستند. پس از آن که روشن شد فیلسوف کیست، به دفاع از خود خواهیم پرداخت و ثابت خواهیم کرد که طبیعت گروهی از مردمان چنان است که به فلسفه و حکومت کردن در پولیس بپردازند در حالی که گروهی دیگر به اقتضای طبیعت خود باید کاری به فلسفه نداشته باشند و از زمامداران تبعیت کنند» ۴۷۴ (474-a).

«پرسید: پس فیلسوفان راستین کدامند؟»

گفتم: کسانی که اشتیاق به تماشای حقیقت دارند» ۴۷۵ (475-b). «گفتم: من... کسانی را که همه‌ی عمر خود را به تماشا و شنیدن یا به اشتغال به فنون و صنایع گوناگون می‌گذرانند، از کسانی که موضوع اصلی بحث ما هستند و عنوان فیلسوف تنها به آنان باید داده شود، جدا می‌کنم و میان آن دو فرق می‌گذارم.

پرسید: چگونه؟

گفتم: دسته‌ی نخستین به صداها و رنگ‌ها و شکل‌های زیبا، و هر چه از ترکیب آن‌ها به وجود آید، دل‌بستگی دارند و لی روحشان قادر نیست به این که خود زیبایی را ببینند و به آن دل ببندند... ولی آنان که قادرند به خود زیبایی نزدیک شوند و آن را آن‌چنان که به راستی هست ببینند، کمیاب‌اند» ۴۷۶ (499-a).

«فیلسوف چنان کسی است که می‌تواند هستی تغییرناپذیر ابدی را دریابد، در حالی که دیگران از آن توانایی بی‌بهره‌اند و در عالم کثرت و دگرگونی سرگردان» ۴۸۴ (484-b).

«گفتم: فیلسوف چون همواره با عالمی منظم و خدایی سر و کار دارد، خود نیز تا آن‌جا که برای طبیعت بشری امکان پذیر است منظم می‌شود و جنبه‌ای خدایی می‌یابد.

اگر توده‌ی مردم دریابد که آن چه ما در وصف فیلسوف می‌گوییم مطابق حقیقت است، بی‌تردید دست از مخالفت برخواهد داشت، و اگر بگوییم پولیسی نیکبخت است که طرح‌ریزانش سرمشق خدایی را مورد

سپس، «مسأله‌ی لائیک» را نزد سوفوکل، در تراژدی آنتیگون، کشف خواهیم کرد. آن‌جا که «منطق» پولیس (دولت-شهر) وجدان فردی، اعتقادات و رسوم دینی را نفی و ممنوع می‌کند و از این ره، راه به جایی جز نابودی خود نمی‌برد.

در این بحث، متن اساسی و پایه‌ای زیر را مورد مطالعه قرار می‌دهیم:

آنتیگون، سوفوکل، سرود همسرایان درباره‌ی «انسان شگفت‌انگیز» و صحنه‌ی تقابل کرئون و آنتیگون.

آنتیگون، افسانه‌ی تبا، شاهرخ مسکوب، انتشارات خوارزمی-چاپ سوم، ۱۳۷۸. در این ترجمه، با مقایسه با متن فرانسه-یونانی، تصحیحاتی در ابتدا و پایان سرود همسرایان و همچنین در صحنه‌ی مربوط به تقابل کرئون و آنتیگون، به عمل آورده‌ام.

و سرانجام، در «خطابه‌ی پریکلس» به روایت توسیدید، بی‌تردید، با افتتاح گفتار سیاسی «لائیک» در تاریخ «سیاست» رو به رو هستیم. در این بحث، متن اساسی و پایه‌ای زیر را مورد مطالعه قرار می‌دهیم:

خطابه‌ی پریکلس در تاریخ جنگ پلوپونزی، از توسیدید.

ترجمه‌ی لطفی، از صفحه‌ی ۱۱۲ تا ۱۱۹.

تاریخ جنگ پلوپونزی، توسیدید، محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، سال ۱۳۷۷، کتاب دوم. در این ترجمه، با مقایسه با متن فرانسه-یونانی، تصحیحاتی نیز به عمل آورده‌ام. از جمله آن‌جا که آقای لطفی، «قربانیان جنگ» را «شهیدان!» ترجمه می‌کند.

پروتاگوراس، سوفوکل و پریکلس، هم دوره‌اند. هر سه در یک برهه‌ی استثنایی و خاصی از تاریخ یونان کلاسیک، زندگی و فعالیت می‌کنند. یکی، سنیست و فعال سیاسی، دیگری شاعر پر آوازه‌ی تراژیک و سومی زمامدار دموکرات است. بخشی از این دوره، از ۴۷۰ تا ۴۳۰ قبل از میلاد، معروف به عصر «آزمون دموکراسی آتی» یا به قول توسیدید، «مکتب یونان» (۱۸) است. «لحظه‌ی یونانی» (۱۹) مورد مذاقه ما، همین دوره است. لحظه‌ای است که مبانی مسأله‌انگیزهای لائیسیتیه را می‌توان نزد پروتاگوراس، سوفوکل و پریکلس (یا توسیدید که مورخ گفتار پریکلس است)، پیدا نمود. لحظه‌ای است ویژه، یگانه و بی‌همتا در یونان و جهان. زمانی است سرشار از دگرگونی‌ها، تضادها، تناقضات و جنگ‌های داخلی. زمانه‌ای است که پس از جنگ‌های ایران با یونان و پیروزی دشوار ولی نهایی یونانیان، به یمن مقاومت دموس (۴۸۰) در سال‌های، بسیاری چیزها در یونان، چون اسطوره‌ها، سنت‌ها و حتا خدایان زیر سؤال می‌روند. دورانی است که بسیاری پدیدارهای نو در مرکز توجه همگان قرار می‌گیرند. از آن جمله است: نقش مرکزی انسان و پولیس؛ قانون و قانون‌گذاری و دفاع قانونی از خود در دادگاه‌ها؛ سخن logos و سخنوری Rhetorique؛ آگون (آورد) Agone و جدل سیاسی؛ پولیتیا یا مشارکت شهروندان در اداری امور شهر از طریق مداخله‌ی مستقیم... لحظه‌ای است که ایقان‌های تا کنونی منهدم یا متزلزل می‌شوند. صلح و ثبات و آرامش از افق قابل دسترس دور می‌گردند. اراده‌ی جمع و اراده‌ی فرد بر هم می‌تازند. و سرانجام، زمانی است که نظام آریستوکراسی سنتی فرو می‌ریزد و نخستین دموکراسی (مستقیم) تاریخ بشریت با وجود همه‌ی حذف شدگانش، یعنی زنان، خارجی‌های غیرساکن شهر و بردگان، اختراع، ابداع و افتتاح می‌شود.

اختلاف شدید افلاطون با سنیست‌ها و به‌طور مشخص با پروتاگوراس که مدافع دموکراسی و طراح قانون اساسی یکی از پولیس‌ها/ست (۲۰)، بر سر همین موضوع است.

مسأله انگیز اول لائیسیتیه در رویارویی افلاطون - پروتاگوراس

سرمشق خدایی «شهر خوب» نزد افلاطون

افلاطون با دموکراسی سده‌ی پنجم پیش از میلاد در آتن به شدت مخالف است. نزد او، پولیتیا، Tekhne یا «هنر»ی نیست که همگان

استفاده‌ی خود قرار دهند، گفته‌ی ما را خواهد پذیرفت» ۵۰۰ (d-499-500).

«تا روزی که زمام حکومت به دست فیلسوفان نی‌اقتاده است، بدبختی افراد و جامعه‌ها به پایان نخواهد رسید و دولتی که ما در طی بحث خود طرحش را ریخته و سازمان‌های سیاسی و قوانین‌اش را تشریح کرده‌ایم، تحقق نخواهد یافت» (502-a).

افلاطون، در تایید نظریه‌ی «فیلسوف-شاهی» و سرمشق «شهر خوب» خود در جمهوری، تمثیلی می‌آورد که مشهور به تمثیل غار است و در بحث ما بسیار اساسی است.

ماجرای غار از چه قرار است؟ زندانیانی از آغاز کودکی در غاری زیر زمینی به بند کشیده شده‌اند. آن‌ها را روی به دیواری و پشت به مدخل غار نشانده و با زنجیر به هم بسته‌اند. به طوری که ناچارند پیوسته رو به روی خود بنگرند. نه از جای به جنبند و نه سر به راست و چپ به گردانند. در بیرون غار، به فاصله‌ی دور، آتشی روشن است که پرتو آن به درون غار می‌تابد.

«گفت: چه تمثیل عجیبی! چه زندانیان غریبی! گفتیم: آن زندانیان تصویرهای خود ما هستند. آیا آنان از خود و از یکدیگر جز سایه‌ای دیده‌اند که آتش بیرون بر دیوار غار می‌افکند؟... جز سایه‌ها هیچ چیز دیگری را حقیقی نخواهند پنداشت؟ گفت: نه.

گفتم:... فرض کن زنجیر از پای یکی از آنان بردارند و مجبورش کنند که یک باره بر پای خیزد و روی به عقب برگرداند و به سمت مدخل غار برود و در روشنایی بنگرد. طبیعی است که از این حرکات رنج خواهد برد و چون روشنایی چشمهایش را خیره خواهد ساخت، نخواهد توانست عین اشیا را که تا آن هنگام تنها سایه‌ای از آن‌ها دیده بود، درست ببیند...

پس باید چشم‌های او به تدریج به روشنایی خو گیرند تا به دیدن اشیا گوناگون توانا شود. نخست سایه‌ها و تصاویر اشخاص و اشیا را که در آب می‌افتند بهتر از چیزهای دیگر تمیز خواهد داد. سپس، در مرحله‌ی دوم، خود آدمیان و اشیا را خواهد دید. پس از آن به تماشای آسمان و ستارگان خواهد پرداخت... سرانجام، در مرحله‌ی چهارم، خواهد توانست خورشید را ببیند. نه انعکاس خورشید را در آب یا در چیزهای دیگر، بلکه خود خورشید را در عین پاکی و تنهایی در مکان خودش خواهد دید و به ماهیت آن پی خواهد برد.

... چون آن تمرین‌ها را پشت سر گذاشت و به این مرحله رسید، در خواهد یافت که پدید آورنده‌ی سال‌ها و فصل‌ها و مادیات همه‌ی چیزهایی که در عالم دیدنی‌ها وجود دارند، خورشید است...

... اگر زندان غار را با عالم دیدنی‌ها، و پرتو آتشی را که به درون غار می‌تابد با نیروی خورشید تطبیق کنی، و بیرون شدن از غار و تماشای اشیا گوناگون در روی زمین را سیر و صعود روح آدمی به عالم شناسایی بدانی، در این صورت عقیده‌ی مرا درست دریافته‌ای...

من بر آنم که آنچه آدمی در عالم شناختنی‌ها، در پایان کار و پس از تحمل رنج‌های بیکران در می‌یابد، ایده‌ی خوب است... در همه‌ی جهان، هر خوبی و زیبایی ناشی از اوست: در عالم دیدنی‌ها، روشنایی و خدای روشنایی را او آفریده است، و در عالم شناختنی‌ها، خود او اصل نخستین و حکمران مطلق است، و حقیقت و خرد هر دو آثار او هستند. بنا بر این کسی که بخواهد چه در زندگی خصوصی و چه در زندگی سیاسی از روی خرد کار کند باید بکوشد تا به دیدار او نایل آید.

پس وظیفه‌ی ما که جامعه‌ی نوینی بنیان نهاده‌ایم این است که بهترین افراد را مجبور کنیم (Anankè) تا آن دانشی را که بالاترین دانش‌ها نامیدیم به دست آورند. یعنی به دیدار خود «خوب» نایل شوند و راهی را که به جهان روشنایی می‌پیوندد، به پیمایند. ولی پس از آن

که این راه را به سر بردند و به دیدار «خوب» توفیق یافتند، نباید اجازه دهیم که همان کاری را بکنند که امروز می‌کنند.

پرسید: چه کاری؟

گفتم: مراد این است که نباید بگذاریم در همان جا بمانند و از بازگشتن به نزد زندانیان و شریک شدن در غم و شادی آنان خودداری نکنند، خواه این غم و شادی جدی و بزرگ باشد و خواه کوچک و حقیر. «جمهوری، کتاب هفتم، ۵۱۴-۵۲۰ (514-a 520-c)

از فرازهای فوق نتیجه می‌گیریم. در فلسفه‌ی سیاسی افلاطون، خاصه در جمهوری و در تمثیل غار، «شهر خوب» و «سیاست» راستین سرمشق یا پارادایمی ترافرازانده دارد. تنها کسانی می‌توانند به آن دسترسی پیدا کنند که به عالم برین «خوب» راه یابند و بدین سان «خوبشاونده» خدایان گردند. اینان، پس از این سیر طریق، از جانب «بنیان‌گذار» «شهر خوب» موظف می‌شوند که برای متحقق ساختن آن سرمشق خدایی، به میان آدمیان در بند رفته، زمامداری شهر را در راستای آن سرمشق بر عهده گیرند.

در برابر چنین بینشی، نظریه‌ی پروتاگوراسی از «سیاست» قرار می‌گیرد.

ادامه دارد

یادداشت‌ها:

- (۱) «لانیسیته چیست؟» و نقدی بر نظریه‌پردازانی‌های ایرانی درباره‌ی لانیسیته و سکولاریسم. شیدان وثیق- نشر اختران - ۱۳۸۴.
- (۲) در مقاله‌ی «هزار و نهصد و پنجاه»، به مناسبت صدومین سالگرد قانون جدایی دولت و دین در فرانسه در سال ۱۹۰۵، تعریف و توضیح دقیق‌تر و کامل‌تری از لانیسیته و اختلاف آن با سکولاریسم به دست داده‌ایم. رجوع کنید به طرحی نو، شماره ۱۰۶، آذر- دی ۱۳۸۴.
- (۳) مسأله انگیز: Problématique
- (۴) پولیس Polis: این واژه در زبان یونانی هم به معنای «شهر» و سرزمین آن، هم به معنای جامعه‌ی شهروندان ساکن شهر Cité و هم به معنای سازماندهی سیاسی شهروندان جامعه‌ی شهری است. در مورد تعریف سوم، شاید بتوان از ترکیب «دولت-شهر» Etat-cité برای تفهیم پولیس به زبان‌های دیگر استفاده کرد. در این تعریف آخری، اصطلاح‌های پولیتیا Politeia (رجوع کنید به زیرنویس شماره ۷) و پولیتوما Politeuma جایگزین مفهوم پولیس می‌شوند.
- (۵) Jean Pierre Vernant, *Entre Mythe et politique*, Editions du Seuil, 1996, Page 205
- (۶) یا ناپهنگامی تاریخی: Anachronisme historique
- (۷) پولیتیا Politeia: در یکی از تعاریفش، به معنای قانون اساسی یا بنیاد نظام سیاسی پولیس است. به عبارت دیگر، شکل سازماندهی سیاسی پولیس که از شهروندان Politai تشکیل شده است. در تقسیم‌بندی ارسطویی، پولیتیا به یکی از انواع قانون (یا نظام) اساسی اطلاق می‌شود: قانون اساسی نظام دموکراتیک راستین. دموکراسی‌های موجود انحرافی از آن نظام ایده‌آلی است. در کنار دو تعریف فوق که خلاصت جمعی دارند، پولیتیا معنای دیگری دارد که فردی است: حق شهروندی، حقوق سیاسی فردی و یا حق هر شهروند در شرکت در امور سیاسی شهر. سرانجام، معنای چهارمی نیز وجود دارد که ناظر بر کاربرد حقوق شهروندی توسط خود شهروندان است. در این معنای آخری، پولیتیا یا حیات سیاسی در شهر مترادف می‌شود.
- (۸) Clisthène ۵۰۷ - ۵۰۸ ق.م. اصلاح‌طلب و قانون‌گذاری است که دست به‌رطرف‌هایی در تقسیم‌بندی منطق‌های شهر آتن می‌زند. جامعه‌ی شهری را به چندین بخش Dème در مبنای محل سکونت تقسیم می‌کند. هر بخش از مجالس خلقی، از دادگاه‌ها، آیین‌های خود... برخوردار است.
- (۹) «جدایی» یکی از مقوله‌های اصلی و پایه‌ای در نظریه‌ی لانیسیته است که در میحث سکولاریسم یا سکولاریزاسیون وجود ندارد. در این مورد رجوع کنید به نوشته‌های من.
- (۱۰) Athée، واژه‌ای یونانی است که از حرف «آ» «A» و کلمه‌ی تئوس theos تشکیل شده است. پیشوند A به معنای «نه» یا «بی» و واژه تئوس به معنای خدا است. مجموعاً «بی-خدا» و بی‌خدایی Athéisme می‌شود.
- (۱۱) Agnosticisme، به همان ترتیب زیرنویس ۱۲، از حرف «بی» «آ» (A) و gnose که شناخت و معرفت است، تشکیل شده است. مجموعاً به معنای ناشناسا انگار، ناشناسا انگاری، نمیدانم، لادری و لادریگری است.
- (۱۲) Séparation de l'Etat et des Eglises
- (۱۳) Staat, State, Etat
- (۱۴) Liberté de conscience
- (۱۵) /اعلامیه جهانی حقوق بشر به تاریخ ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸ و مصوب مجمع عمومی سازمان ملل متحد. در ماده هجدهم آن آمده است: «هر شخصی حق دارد از آزادی اندیشه، وجدان و دین بهره‌مند شود؛ این حق مستلزم تغییر دین یا اعتقاد و هم چنین آزادی اظهار دین یا اعتقاد، در قالب آموزش دینی، عبادت و اجرای آیین‌ها و مراسم دینی به تنهایی یا به صورت جمعی، به طور خصوصی یا عمومی است.» (ترجمه‌ی محمد جعفر پوینده- نوشته‌ی گلن جانسون- اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و تاریخچه‌ی آن - چاپ سوم، ۱۳۷۸، تهران، نشر نی).
- (۱۶) Pluralisme
- (۱۷) Paradigme
- (۱۸) Ecole grecque
- (۱۹) Moment grec

شورای امنیت سازمان ملل بر چنین معیاری قرار دارد. اسرائیل بسیاری از قوانین بین‌الملل را نقض آشکار کرده است (شهرک‌سازی در مناطق اشغالی، کشتار فلسطینیان بدون هر گونه محاکمه و محکومیت، دیوارکشی در مناطق اشغالی و ...) و ده‌ها مصوبه شورای امنیت را مبنی بر خروج نیروهایش از مناطق اشغالی نادیده گرفته و به‌ریش کسانی که چنین مصوباتی را تصویب کرده‌اند، می‌خندد و با این حال تمامی کشورهای امپریالیستی از این دولت هواداری می‌کنند و «در کنار اسرائیل» قرار دارند. برای سرکوب جنبش مقاومت فلسطین و دفاع از منافع اسرائیل، محافل امپریالیستی جنبش‌های رهایی‌بخش در لبنان و فلسطین را تروریسم می‌نامند تا بتوانند در برابر افکار عمومی کشورهای خویش سیاست سرکوب اسرائیل را بهتر توجیه کنند.

امپریالیسم گاهی نیز برای پیشبرد سیاست‌های خویش به‌سراغ شورای امنیت می‌رود و اینک در پی آن است که در رابطه با ایران از این نهاد بهره‌گیری و برای حفظ «امنیت جهان» محاصره اقتصادی و در مرحله‌ای نیز حمله نظامی به ایران را توجیه کند.

با توجه به چنین وضعیتی در برابر کشورهای عقب‌مانده و یا عقب‌نگاه‌داشته شده دو راه بیشتر وجود ندارد. این کشورها یا باید خود را تسلیم اراده و خواست دولت‌های امپریالیستی سازند تا در عرصه اقتصاد ملی بتوانند تنها از آن‌چنان رشد و تکاملی برخوردار گردند که با منافع این کشورها سازگار است. در چنین صورتی سیاست ملی کشورهای در حال رشد به‌زائده‌ای از سیاست کشورهای امپریالیستی بدل می‌گردد و وابستگی سیاسی، اقتصادی و نظامی آنها از کشورهای امپریالیستی هم‌چنان دوام خواهد داشت. بیشتر کشورهای پیرامونی در بطن چنین نظامی قرار دارند و بیشتر آنها از استقلال سیاسی و اقتصادی نسبی برخوردارند.

حالت دیگر آن است که بتوان سیاست اقتصادی و نظامی مبتنی بر منافع ملی را پی گرفت. در تاریخ معاصر در این راستا با چند نمونه روبرو می‌شویم. یک نمونه آن چین توده‌ای است که در آن «حزب کمونیست» قدرت را در اختیار دارد، یعنی در این کشور از دموکراسی خبری نیست، اما دیوانسالاری سیاسی برای بهره‌مندی از رشد اقتصادی مرزهای این کشور را به‌روی سرمایه‌داران امپریالیستی گشاده و با دادن تضمین‌های لازم به سرمایه‌داران بیگانه توانسته است میلیاردها سرمایه را به چین جلب کند و طی ده سال گذشته بطور میانگین از رشد اقتصادی سالانه‌ای در حدود ۱۰ درصد برخوردار شود. در نتیجه چنین شتابی چین اینک به چهارمین قدرت اقتصادی جهان بدل گشته و تا سال ۲۰۲۵ پس از ایالات متحده به دومین قدرت اقتصادی جهان بدل خواهد گشت.

راه دیگر را هند به‌ما نشان می‌دهد. در این کشور دموکراسی استقرار یافته است و در نتیجه حکومت‌ها بازتاب اراده ملی هستند. از آنجا که در بسیاری از موارد اراده ملی هند هم‌سو با منافع کشورهای امپریالیستی نیست، در نتیجه سرمایه‌گذاری شرکت‌های امپریالیستی در هند با احتیاط بیشتری تحقق می‌یابد و بهمین دلیل نیز اقتصاد هند در مقایسه با چین از رشد کمتری برخوردار است. فرقی بین چین و هند آن است که ساختار سیاسی چین دیر یا زود در هم شکسته خواهد شد و اما ساختار سیاسی هند دوام خواهد داشت، زیرا تضمین‌کننده اراده ملی و منطبق با فرهنگ و سنت‌های مردم این کشور است.

و در ایران؟ با حکومتی سر و کار داریم که محصول انقلابی ضد امپریالیستی است و بهمین دلیل نیز تنش سیاسی میان دیوانسالاری آمریکا (عامل کودتای ۲۸ مرداد) و حکومت دین‌سالار ایران هم‌چنان از توانمندی بسیار برخوردار است. با توجه به نمونه هند، در چنین وضعیتی پی‌گیری سیاستی مستقل و متکی بر منافع ملی تنها هنگامی می‌تواند تحقق یابد که حکومت بازتاب اراده مردم باشد، یعنی مردم حکومت را از آن خود بدانند. اما در ایرانی که انتخابات آن مشروط است و شورای نگهبان برای مردم تعیین تکلیف می‌کند، رهبری که مشروعیت خود را از مردم نمی‌گیرد و خود را تنها در برابر خدا مسئول می‌داند، در کشوری که حکومت جنبش‌های مطالباتی کارگران را در هم می‌کوبد، هزاران کارگر را به‌زندان می‌افکند و حاضر به‌پذیرش سندیکاهای کارگری مستقل از حکومت نیست، در ایرانی که آزادی‌های مدنی سرکوب می‌شوند و ده‌ها روزنامه‌نگار شجاع و آزادی‌خواه در زندان بسر می‌برند، دفاع از منافع ملی توسط رژیم خود کامه و ارتجاعی قابل تحقق نیست و کارکردهای چنین حکومتی ایران را به فاجعه خواهد کشانید.

(۲۰) پروتاگوراس از طرف پریکلس مأمور شد قانون اساسی شهر توریو Thurio را تدوین کند.
(۲۱) Sophia: مهارت، فضیلت، دانش، علم، خرد.
(۲۲) کتاب افلاطون عنوان یونانی پولیتیا Politeia را دارد که در همه‌ی زبان‌ها «جمهوری» ترجمه کرده‌اند.

گذار از «خط ...»

این بانو که در «جمهوری دمکراتیک آلمان» بزرگ شد و در آنجا با «سوسیالیسم واقعاً موجود» آشنا گشت، با سفر خود به‌اسرائیل و سخنرانی در کنفرانس امنیت مونیخ به ما آموخت که برای امپریالیسم آلمان «موجودیت اسرائیل قابل مذاکره نیست»، «آلمان در این شرایط سخت!! در کنار اسرائیل خواهد بود» و «ایران حق داشتن صنایع غنی‌سازی اورانیوم را ندارد».

و می‌دانیم که اسرائیل برخلاف اراده و خواست ملت فلسطین بوجود آمد و دولت‌های امپریالیست هنوز نیز از مردم فلسطین می‌خواهند که به تصمیم ضددمکراتیک آنان تن در دهد، یعنی سلطه اسرائیل بر سرزمین‌شان را بپذیرد و به‌آوارگی بیش از ۴ میلیون فلسطینی گردن نهد و به‌اشغال بخش دیگری از سرزمین خود توسط دولت یهود مهر تأیید زند. «در کنار اسرائیل بودن»، یعنی از سیاست استعماری این دولت پشتیبانی و این رژیم متجاوز را تا به‌دندان مسلح کردن. تسلیم سه زیردردیانی پیشرفته از سوی حکومت آلمان به اسرائیل گامی است در جهت تقویت سیاست تجاوزگرانه اسرائیل. و مخالفت با تحقق صنایع غنی‌سازی اورانیوم در ایران نیز در خدمت برتری‌طلبی نظامی اسرائیل در منطقه قرار دارد.

انحاذ چنین موضع‌گیری‌های امپریالیستی و به‌دور از ادب دیپلماسی سبب نه تنها تنش میان حکومت‌های ایران و آلمان، بلکه حتی موجب تنش در کابینه ائتلافی آلمان شده است، زیرا رهبر دولتی که می‌خواهد از پیدایش «حکومت هیتلرگونه» دیگری جلوگیری کند، نمی‌تواند در رابطه با ایران از اقدام نظامی اجتناب ورزد، در حالی که حزب سوسیال دموکراسی آلمان با «نظامی ساختن اندیشه سیاسی» در رابطه با پروژه اتمی ایران مخالف است و رهبر این حزب علناً علیه چنین اندیشه و خواستی موضع گرفته است.

واقعیت این است که با پیدایش سرمایه‌داری و عقب‌ماندگی شرق و از آن جمله ایران از قافله تمدن مدرن، سرمایه‌داری جهان را در چنبره خود دارد و همان‌گونه که مارکس و انگلس در «مانیفست» یادآور شده‌اند، «وی ملت‌ها را ناگزیر می‌کند که اگر نخواهند نابود شوند، [باید] شیوه تولید بورژوازی را بپذیرند و آنچه را که به‌اصطلاح تمدن نام دارد، نزد خود رواج دهند». بهمین دلیل نیز بورژوازی برای شیوه تولید و زندگی خود خصیلتی جهانشمول قائل شده و ارزش‌های جامعه سرمایه‌داری را برتر از هرگونه ارزش دیگری می‌داند که ملت‌های دیگر می‌کوشند بر آن مبانی زندگی اجتماعی و روزمره خود را سازماندهی کنند.

اما از آنجا که در شیوه تولید سرمایه‌داری همه چیز در خدمت سوداگری و سودطلبی شیوه تولید سرمایه‌داری قرار دارند، در نتیجه حتی تمامی ارزش‌ها از خصیلتی نسبی برخوردارند. بهمین دلیل نیز حکومت‌های سرمایه‌داری برای پیشبرد سیاست‌های امپریالیستی خویش از منش اخلاق دوگانه بهره می‌گیرند، یعنی همه ارزش‌ها را در خدمت بلاواسطه منافع مادی سرمایه‌داری قرار می‌دهند.

سرمایه‌داری امپریالیستی آنجا که منافع‌اش ایجاب کند، حکومت‌های دمکراتیکی را که برگزیده اراده ملی بوده‌اند، سرنگون می‌سازد (مصدق در ایران، لوبومبا در کنگو، آلبنده در شیلی و ...) و آنجا که منافع‌اش ضروری سازد، حکومت‌های استبدادی را مستقر می‌سازد و یا از چنین حکومت‌هایی که حاضرند منافع‌اش را تأمین کنند، پشتیبانی می‌کند (ایران دوران پهلوی، عربستان سعودی، مصر، و ...). و هر زمان که به‌سودش باشد، خود را مدافع دموکراسی و حقوق بشر جا می‌زند و با این حربه به‌جنگ حکومت‌های «ناباب» می‌رود (روسیه شوروی، جمهوری اسلامی، کوبا، و ...). توهین به پیامبر مسلمانان را با «آزادی مطبوعات» توجیه می‌کند و هر صدای انتقاد به سیاست‌های استعماری اسرائیل را با حربه «یهودی‌ستیزی» خفه می‌سازد. حتی نگرش کشورهای امپریالیستی به قوانین بین‌المللی و مصوبات

Tarhi no

The Provisional Council of the Iranian Left Socialists

Ninthyear NO. 107

February 2006

رامین کامران

کارل کائوتسکی

قطع ارتباط با آمریکا!!

انقلاب پرولتری و برنامه آن

برگردان به فارسی از منوچهر صالحی

بخش سه

انقلاب اقتصادی

۲- توزیع فرآورده‌ی کار

همین که پرولتاریا که در حزبی سوسیالیستی سازماندهی شده است، قدرت سیاسی را فتح کند، فوراً خواهد کوشید آن را در انطباق با منافع خویش بکار گیرد. پرولتاریا حتی خیلی زودتر از این لحظه از نفوذ سیاسی خود که آن را بتدریج بدست می‌آورد، در این سویه بهره می‌گیرد و در این زمینه طی دهه‌های گذشته با توجه به توازن نیروی طبقات و هوشیاری و صلاح‌دید تاکتیکی‌هایی که بکار برده، توانسته است به موفقیت‌های شایانی دست یابد. اما با این حال پرولتاریا تنها با بکارگرفتن تمامی نیروی خویش و ایجاد جامعه‌ای نوین که در آن تمامی حاکمیت سیاسی را در اختیار خود دارد، می‌تواند خواست‌های خود را متحقق سازد.

در چنین حالتی پرولتاریا با چگونه وظائف اقتصادی روبرو خواهد شد؟

به‌نظر کسانی که به‌جامعه سرمایه‌داری می‌نگرند، چنین نمود می‌کند که توفیر شگرفی در تناسب درآمد میان بینوایان و توانگران وجود دارد، امری که هم‌چنان در حال رشد است و شبیه آن هیچ‌گاه در دهه‌های گذشته وجود نداشته است. چنین دیده می‌شود که در سرمایه‌داری تلخ‌ناک‌ترین فقر به‌نوعی نمود توده‌ای بدل شده است. با این حال هر دهه‌ای که سپری می‌شود به‌حجم ثروت‌های کلان افزوده می‌گردد.

پس از میان برداشتن نابرابری به‌مهم‌ترین وظیفه یک رژیم سوسیالیستی بدل می‌گردد. و با این حال این امر به‌یگانه مشخصه چنین رژیمی بدل نخواهد شد.

تفاوت میان فقیران و ثروتمندان از تاریخ نگاشته شده نیز کهن‌تر است. ما این پدیده را هر چند نه باین گونه‌ی ظالمانه بسیار پیش‌تر از پیدایش سرمایه‌داری مشاهده می‌کنیم.

به‌همین دلیل نیز تلاش برای از میان برداشتن نابرابری‌ها را می‌توان در گذشته‌های دور جست. طبیعتاً در وهله نخست در میان فقیران و بینوایان، اما هم‌چنین در میان آن بخش از اعضای طبقه داراها که نسبت به وضعیت اضطراری نداراها احساس دلسوزی می‌کنند یک‌چنین دلسوزی از سرشت اجتماعی انسان سرچشمه می‌گیرد و بخشی از ماهیت اخلاق انسانی است. و هرگاه بخواهیم هر کوششی را برای از میان برداشتن نابرابری‌ها سوسیالیسم بنامیم، در چنین صورتی اخلاق منشاء پیدایش سوسیالیسم می‌شود. و در چنین حالتی سوسیالیسم به قدمت تمدن Civilisation انسانی است.

پس هرگاه از کلیات اخلاقی به تعیین‌های اقتصادی برسیم، در چنین صورتی خواهیم دید که در مناسبات تولیدی متفاوت هر تلاشی برای از میان برداشتن نابرابری‌ها دارای اشکال مختلف خواهد بود. .

ادامه در صفحه ۹

سیاست جمهوری اسلامی سه تابوی عمده دارد. یکی مسئله حجاب، دیگری فتوای قتل رشدی و آخرین ارتباط با آمریکا. این هر سه میراث خمینی است و تا به‌حال کسی قادر به شکستن آنها نبوده است و احتمالاً تا پایان عمر این رژیم هم نخواهد بود. حکومت می‌تواند چشم بر سست شدن حجاب زنان ببندد، کجدار و مریز کند و قول بدهد که کسی را برای کشتن رشدی نخواهد فرستاد و در صورت لزوم با ریاکاری تمام در عین فحش دادن به آمریکا با این دولت به‌معامله اسلحه دست زند. اما در هیچ‌کدام این موارد قادر نبوده است علناً از مواضع رسمی خویش عدول نماید.

تغییر موضع در باب این سه غیرممکن نیست، ولی در تعادل جناح‌های رژیم که هر کدام مترصدند با استفاده از هر فرصتی به رقبا ضربه زنند، به‌حد غیرممکن شدن مشکل شده است. تا به‌حال در دو مورد از این سه و به یمن نوعی مصالحه کاهش تنش، به حدی که اسباب راحتی موقت جمهوری اسلامی را فراهم بیاورد، ممکن شده است که هر دو طرف دعوا در آن سهیم بوده‌اند. زنان تقدماً به همان آسان‌گیری در باره حجاب راضی شده‌اند، دولت بلر هم قول جمهوری اسلامی را در باب گسیل نکردن آدمکش برای مجازات رشدی پذیرفته و خود و حریف را از مشکلات زاینده این کار رهانیده است. ولی مسئله ارتباط با آمریکا از این دو جدا است، چون هیچ نوع مصالحه‌ای در آن انجام نیافته است.

ادامه در صفحه ۷

مسئله به‌نگار

خلافت یا جمهوریت صوری؟

سرانجام بحث در مورد خلافت و جمهوریت ظاهراً به نفع «جمهوریت» پایان گرفت یا دستکم به سطح بحث‌های نازلی مانند بحث کروبی و شاگردان مصباح سقوط کرد. هیات مؤتلفه پنهان نمود که از خلافت طرفداری می‌کند، احمدی نژاد هم که ملیجک رهبری و مصباح است از هرگونه پرسش در این مورد طفره رفت. طرفداران «جمهوریت»، از رفسنجانی گرفته تا خاتمی که احساس خطر برای انقلاب اسلامی کردند، تا اصلاح طلبان ریز و درشت، هیچ یک نخواستند مساله جمهوریت و مساله رای ملت را بشکافند و از سطح به مغز برسند، چون نیک می‌دانند در این صورت وجود خود آنها در صحنه‌ی سیاسی ایران زیر سؤال می‌رود.

به هر روی، غرویان عمده به‌سری که از جانب مصباح و مؤتلفه کوک شده و این جنجال را به راه انداخته بود، حرفش را به نحوی پس گرفت و هیات مؤتلفه که پس از انتخاب احمدی نژاد کوشش دارد زیاد در صحنه جلوه نکند، نیز به‌تاریکی خزید. در حکومتی که نظامیان و پاسداران مصدر امورند و زندانبانان به‌استانداری ارتقاء پیدا می‌کنند، مشخص است که آنها ایران را به‌منزله‌ی یک زندان بزرگ می‌بینند و بحث در مورد جمهوریت و خلافت بی‌هوده است، عنوان هرچه باشد، فعلاً آنها بر خر مراد سوارند.

ادامه در صفحه ۸

حساب بانکی: Frankfurter Sparkasse Konto: 120 166 5033 BLZ: 500 502 01	«طرحی نو» تریونی آزاد است برای بخش اندیشه کسانی که خود را باره‌ای از جنبش سوسیالیستی چپ دمکراتیک ایران میدانند. هر نویسنده‌ی 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 آمریکا. آبونمان همراه با مخارج پست: ششماهه ۲۰ یورو، یکساله ۳۰ یورو
---	---