

چیستان «جامعه مدنی»!

گفتمان «جامعه مدنی» Zivildgesellschaft در ایران از ژرفای زیادی برخوردار نیست. حتی بسیاری از کسانی که امروز پرچمدار جامعه مدنی و جدائی دین از دولت هستند، در گذشته‌ای نه چندان دور در پی تحقق «جامعه توحیدی اسلامی» بودند، یا آن که «انقلاب اسلامی» را در هجرت پایه‌گذاری کردند و یا آن که از رهبران احزابی نظیر «نهضت آزادی» و «خلق مسلمان» بودند که می‌خواستند «دموکراسی» را با مبانی «اسلام» آشتی دهند و حکومتی «اسلامی-دموکراتیک» در ایران بوجود آورند.

تا زمانی که این نیروها بر این باور بودند که می‌توانند مردم را با سلاح دین برای اهداف سیاسی خود بسیج کنند، سفت و سخت به‌اسلام چسبیده بودند و ابدأ از «جامعه مدنی» و «دولت سکولار» سخنی نمی‌گفتند. اما با پایان جنگ هشت ساله و شکست فاجعه‌بار یورش نظامی «مجاهدین خلق» به‌ایران که یکی از نتایج دهشتناک آن، کشتار بیش از چند هزار زندانی سیاسی طی یک هفته توسط جلاان حکومت اسلامی بود، کم‌کم آشکار شد که حکومت اسلامی هنوز از توانمندی بسیج توده‌ای برخوردار است و هیچ‌یک از سازمان‌های سیاسی وابسته به اپوزیسیون از آن‌چنان پشتیبانی مردمی برخوردار نیست که بتواند در جهت سرنگونی رژیم اسلامی گامی به‌پیش بردارد.

همین امر سبب شد تا بخش‌های چندانی از سازمان‌های مخالف رژیم اسلامی برای به‌دست آوردن امکانات مالی و سیاسی به‌دولت‌های بیگانه‌ای هم‌چون آمریکا، اسرائیل و نیز کشورهای عربی حوزه خلیج فارس گرایش یابند تا بتوانند با بهره‌گیری از آن امکانات صدای خود را به گوش مردم ایران برسانند. پیدایش فرستنده‌های رادیویی-تلویزیونی رنگارنگ که برخی از آنها توسط سازمان‌های سیاسی مخالف رژیم اسلامی بوجود آمده‌اند و بازمانده در صفحه ۳

گام دیگری به‌سوی حزب رستاخیز آریامهری

انتخابات دور هشتم مجلس جمهوری اسلامی نزدیک است و از هم اینک می‌توان دریافت که رژیم جمهوری اسلامی چهارشنبه به‌سوی استبداد آریامهری در حرکت است و به‌زودی نه فقط به آن استبداد شبیه می‌شود، بلکه به سرنوشت محتوم آن استبداد نیز دچار خواهد و به‌زبانه‌دانی تاریخ سپرده خواهد شد. برای آن که این ادعا را اثبات کنیم، به چند اشاره می‌شود:

باید گفت که خصیصه استبداد پهلوی، یک‌بعدی بودن آن بود. به‌غیر از ۱۲ سالی که از جنگ جهانی دوم گذشت و فضای سیاسی ایران کمی باز شد و مردم توانستند به‌خاطر تحقق منافع و خواست‌های ملی خود به‌مبارزه با امپریالیسم انگلستان برخیزند، پس از کودتای ۲۸ مرداد، هم‌چون دوران سلطنت رضا شاه، در ایران یا حزبی وجود نداشت و یا آن که رهبران احزابی که در خدمت استبداد بودند، باید مجیز شاه مستبد را می‌گفتند و می‌کوشیدند در نوکری و چاپلوسی به او گوی سبقت را از یک‌دیگر بریاوند.

بازمانده در صفحه ۱۵

رضا مرزبان

بیوگرافی نویسی یا سیاست پردازی؟!

مقدمه

مدتی است کتابی به نام "در تیررس حادثه" در قلمرو فارسی زبانان، گفت و گوی بسیار برپا کرده است؛ صاحب کتاب هم خود در برپایی این گفت و گوها بی تأثیر نیست تا آنجا که نوعی جبهه‌بندی گروهی در باره کتاب، شکل گرفته که از کتاب و تدوین آن بسیار فراتر می‌رود. و برخوردی موشکافانه را با این جبهه بندی طلب می‌کند.

بگذارید در همین جا وضع خود را در جدال حاضر مشخص کنم: با نام آقای شوکت، ۲۶ سال پیش در استانبول، آشنا شدم؛ هنگامی که به‌انتظار رسیدن اجازه ورود به فرانسه بودم. ما تیمی شش نفره بودیم که دو نفر وضع معلومی داشتیم و چهار نفر دل به دریا زده بودند و رفیق راه ما باید راه پناهندگی‌شان را به آلمان هموار می‌ساخت. و او از دوستش آقای حمید شوکت، برای این کار کمک گرفت تا با وکیل در فرودگاه فرانکفورت منتظرشان باشد.

در پاریس هم آن رفیق راه، با کمک آقای شوکت، گزارش اوضاع و احوال ایران دست خوش هجوم "ارتجاع سیاه" را برای مطبوعات آلمان تهیه کرد. و اگر خطا نکنم در ذهنم نشست که او نویسنده یک مجله آلمانی است. می‌بینید که هر دو مورد تصویر مطبوعی در خاطر من گذاشته بود. بعدها نیز که نخستین کتاب "نگاهی از درون به جنبش چپ ایران" را با خاطرات آقای "خانابا تهرانی" منتشر کرد، با آن که نام کتاب را بسیار بلندپروازانه یافتم، و متن را هم خالی از ویراستاری لازم دیدم، تصویر مصاحبه‌گر در ذهنم زیاد جا به جا نشد. و با دومین کتاب، که مصاحبه با آقای "ایرج کشکولی" بود، الفت بیشتر نشان دادم. در اندیشه داشتم تا چند کتاب دیگر "نگاهی از درون..." را که به خاطرات عصیان‌گران برخاسته از "کنفدراسیون" نظر داشت، نیز پیدا کنم. و این چهره‌ها را که به کارهای افسانه‌یی در دیکتاتوری شاه دست یازیده بودند، با روایت خودشان ببینم. تا از طریق نقدی که آقای دکتر "منوچهر صالحی" بر کتاب "در تیررس حادثه" نوشته بود با کار تازه آقای شوکت روبه‌رو شدم که موضوع آن نیز توجه مرا بر می‌انگیخت...

بازمانده در صفحه ۱۲

گفت و گوئی پیرامون تئوری انتقادی و تئوری ارج شناسی (۲)

آشنائی با فیلسوف معاصر آلمانی آکسل هونت Axel Honneth

برگردان: شیدان وثیق cvasigh@wanadoo.fr

ارج شناسی، فضای عمومی و آسیب شناسی‌های اجتماعی. درباره‌ی آینده‌ی «تئوری انتقادی»

آلبویه و اُروِل: به ما اینم روی اختلاف‌های تئوری شما با تئوری هابرماس. تا کنون در باره‌ی تم‌های گوناگونی چون مبارزه و تنازع بودن امر اجتماعی، مناسبات با فلسفه‌ی اجتماعی فرانسه ... صحبت کردیم. اکنون سوآلی که من از شما دارم، این است که آیا در رویکرد نظری‌تان، تئوری هابرماسی فضای عمومی را مورد بازبینی جدید قرار داده‌اید و در این صورت با چه شکل و فرمولبندی نوینی آن را مطرح می‌کنید؟

آکسل هونت: در این رابطه من ترجیحاً از ایده‌ی اساسی هابرماس الهام خواهم گرفت. ایده‌ای که در زمینه‌ی هنجارین، به نظر من، بفرنج‌ترین و فراگیرترین فرمولبندی است. اما در رابطه با کاربرد تجربی این تئوری، من تردیدها و مخالفت‌هایی دارم و بی شک مسائل کمی شکل‌دنگری خواهند گرفت اگر به‌طور مشخص از ایده‌ی مبارزه برای به رسمیت شناخته شدن در زندگی اجتماعی مشترک حرکت کنیم. تفاوت‌ها بر سر دو موضوع مختلف می‌باشند: پیش شرط‌های مشارکت در فضای عمومی دموکراتیک از یکسو و ساز و کارهای حذف و سلطه، باز در همین فضای عمومی دموکراتیک، از سوی دیگر در مورد پیش شرط‌های مشارکت، از تأملات من می‌توان این نتیجه‌ی منطقی را گرفت که این پیش شرط‌ها هنگامی تضمین می‌شوند که بازمانده در صفحه ۹

دیگر مقالات این شماره:

انقلاب پروتتری و برنامه‌ی آن: کارل کائوتسکی

دگرگونی خاورمیانه: برگردان به فارسی از بهروز عارفی

این کمونیسیم نه فقط بر تولید، بلکه هم‌چنین بر مصرف هم‌راه با نابودی کامل آزادی‌های فردی اتکاء داشت، زیرا فرد نه فقط کار و سهمیه مصرف خود، بلکه هم‌چنین تفریح، آری حتی همسر خویش را از «ریش‌سفیدان» دریافت می‌کرد. نزد آنها دانش نامطلوب بود. یسوعیت‌ها Jesuiten (۱۶۷) بر همین اساس طی سال‌های ۱۶۱۲ تا ۱۷۶۸ سازمان کمونستی بسیار موفقی را در پاراگوئه بوجود آوردند که فقط توسط خشونت بی‌رحمانه سربازان اسپانیایی سرکوب شد. و سرانجام باید از تجمع‌های کمونستی نام برد که از میانه سده ۱۸ به‌بعد توسط فرقه‌های دینی کمونستی سراسر اروپا در ایالات متحده آمریکا بوجود آمدند و تا به‌امروز وجود دارند. ما در بخش اجتماعی‌سازی کشاورزی به آن اشاره کرده‌ایم. این مجامع نیز از سرشت «خانه موجود» غسل تعمیدکنندگان بودند.

همه این‌ها توسط عناصر اقتصادی عقب‌مانده‌ای که در آنها حتی ذره‌ای اندیشه مدرن وجود نداشت، به‌وجود آمدند. این امر بیش‌تر از همه در مورد سرخ‌پوستان پاراگو و هم‌چنین در مورد پیشه‌وران و دهقانانی صادق است که به‌نهادهای کمونستی غسل تعمیدکنندگان و دیگر فرقه‌های آمریکائی تعلق داشتند که کاملاً بیرون از مدرنیته به‌سر می‌بردند.

هر یک از این سازمان‌ها کوچک بود و قاعدتاً چند صد نفر را در بر می‌گرفت. اما دولت یسوعیت‌ها در روزهای عظمت خود بیش از ۱۵۰۰۰۰ جمعیت داشت که در ۳۰ دهکده Pueblos زندگی می‌کردند. بیش‌تر این تأسیسات کمونستی در مناطق نامسکون وحشی Wildnis و دور از دیگر انسان‌ها ساخته شده بودند. پایه‌گذاران غسل تعمیدکنندگان در مهرن آلمانی‌هایی بودند که در میان مردم چک به‌سر می‌بردند، اما زبان آنها را نمی‌فهمیدند.

لیکن همین که هر یک از این گونه سازمان‌های کمونستی با جهان متمدن در ارتباط قرار گرفتند، بنا بر قاعده ثبات درونی خود را از دست دادند. در وهله نخست این جوانان بودند که به‌خاطر یک‌نواختی و سخت‌گیری رژیم زده شدند و به‌سختی تن به‌ماندن می‌دادند.

بر این شالوده ساختن کمونیسیمی با تولید بزرگ مدرن، ترابری مدرن، دانش مدرن، روشنفکران مدرن و پرولتاریا ناممکن است. روسیه شوروی نخستین و حتماً آخرین آزمایشی از این گونه خواهد بود. در اروپای غربی هرگز چنین آزمایشی نمی‌تواند انجام گیرد.

اما برای ما وجود طرح‌های اتوپیائی برای ساختن سازمانی سوسیالیستی نیز تا حدی خطرناک است. زیرا زندگی همیشه غنی‌تر و متنوع‌تر از تئوری است که اجازه دارد همیشه فقط جنبه‌های عام را ببیند و جنبه‌های خاص را نادیده گیرد. به‌همین دلیل نیز هر اتوپیی بیش از اندازه مسائل واقعی را ساده می‌کند و این بدان معنی است که هرگاه بخواهیم دقیقاً از آن پیروی کنیم، از تنوع به یک‌نواختی غیر قابل تحمل باز خواهیم گشت.

جامعه مکانیسمی نیست که بتوان آن را بر مبنای برنامه‌ای از پیش تعیین شده ساخت، بلکه ارگانیکسی است که بر مبنای قوانین معینی می‌روید و شکوفا می‌شود. [جامعه] ارگانیکسی است که سلول‌های آن موجودات اندیشمندی هستند که آگاهانه در ساختمان آن شرکت می‌کنند، اما چنین ساختنی ارادی نیست. بنابراین آزادی آنها فقط در آن حدی است که آنها آن‌جه را که ضروری تشخیص داده‌اند، آزادانه انجام می‌دهند.

آزادی ما هر چه بیش‌تر خواهد شد، هر آینه هر چه به‌تر ارتباط قانونمندی‌های واقعیت را بشناسیم و در رابطه با جامعه باید کارکردهای اقتصادی‌اش را به‌طور کامل مورد بررسی قرار دهیم.

در کنار این همه آزادی در برابر ضرورت‌ها که از آگاهی‌های علمی منتج می‌شوند، انسان مدرن باید از آزادی دیگری نیز بهره‌مند شود: آزادی شخصیتی خویش در برابر شخصیت‌های دیگر و استقلال تا آن‌جا ممکن از دیگران در گزینش راه و رسم زندگی خویش. امری که در رابطه با تولید مادی شرایط زندگی به‌مشارکت عده زیادی نیازمند است. اما [این کار] در مناسبات کنونی برای غالب انواع مصرف شخصی ممکن است و هم‌چنین این امر در رابطه با حوزه خلاقیت‌های شخصی نیز با فرض کوتاه شدن زمان کار شغلی و افزایش دائمی زمان فراغت، زمانی که آزادانه در اختیار فرد برای انجام کارهای شخص‌اش قرار دارد، امکان پذیر است.

دست‌رسی همه به آگاهی‌های علمی، کاهش زمان کار شغلی به یک حداقل ممکن، آزادی کامل فرد در تمامی فعالیت‌های غیر شغلی‌اش تا آنجا که سبب تهدید افراد دیگر و جامعه نگردد، این‌ها هدف‌هایی هستند که سوسیالیسم مدرن باید برخلاف کمونیسیم پیشین که به‌هر کسی نان زیادی می‌داد و زیستن آنها را تضمین می‌کرد، اما

هرگاه از امکانات پولی لازم بهره‌مند باشیم، در آن‌صورت می‌توانیم هم‌زمان از یک زندگی سبک‌سرانه و تن‌پرورانه برخوردار شویم و هم آن که گنج گرد آوریم. اینک غارت و دزدی بین کوچک‌ها، جنگ یغماگرانه خونین بین بزرگ‌ها به نمودی توده‌ای بدل گشته است. لشکرکشی‌ها برای اشغال سرزمین‌ها پیش از این هم بود، اما امکان بهره‌برداری بارآور از سرزمین نو مرز [یک‌چنین جنگ‌ها را] تعیین می‌کرد.

اما برعکس، عطش پول بی‌اندازه و هم‌چنین اعتیاد به‌غارت هم‌چون خست نیز بی‌پایان است. هم‌چنین انگیزه استثمار مغلوبین نیز نامحدود است. اینک بردگی به‌جهنمی بدل شده است.

هم‌زمان با آن، پیش‌رفت اقتصاد پولی هر چه بیش‌تر سبب فروپاشی جوامع مغلوب می‌شود. اشکال روابط اجتماعی هر چه بیش‌تر به‌روابط پولی شبیه می‌شود. جوامع مغلوب نظیر ایل‌ها Gentes، تعاونی‌های دهکده‌ها Markgenossenschaften (۱۶۳)، رسته‌ها Zünfte به‌مثابه حافظ شخصیت‌ها دائماً از بین می‌روند. توامردان اجتماعی دائماً توانمندتر و ضعیفان دائماً ضعیف‌تر می‌گردند. هر فردی فقط به‌خود می‌اندیشد، خست، طمع غارت‌گرانه، انگیزه‌ی استثمار در کنار خودخواهی و سنگ‌دلی در برابر جامعه قرار می‌گیرند - [اموری که] در برابر با بیگانگان همیشه وجود داشته‌اند.

با توجه به این نتایج شگفت‌انگیز نیست که پول از همان آغاز به‌مثابه سرچشمه بدی مورد نفرت و لعن قرار داشت.

مارکس در بخش «سرمایه» از قول سوفوکلس Sophokles (۱۶۴) که در سده پنجم پیش از تقویم ما می‌زیست، درباره پول این نقل قول را آورده است:

«درخشش روح آدمی چیز دیگری جز پلیدی پول نیست.

شهرها باز گردید و انسان‌ها را از خانه‌هایشان برانید؛

با آموزش پلیدانه می‌توان ذهن مردان را دگرگون ساخت،

به‌آموزی که نجیب‌زاده در کنار ضعیف بدی را می‌آموزد؛

و هر حیل‌های هدایت‌گر انسان می‌شود

و او را از هر عمل فراموش‌شده خدایان آگاه می‌سازد» (۱۶۵) با این حال این یک سویه پول است. بیش از این سویه دیگر آن را روشن ساخته‌ایم. پول توانست زمینه را برای والاترین انکشاف تقسیم کار و هم‌راه با آن بارآوری نیروی کار را آماده سازد و سرانجام آن را به‌درجه‌ای برساند که برابری همگانی شرایط مادی زندگی را با فرهنگ همگانی والاتری و نه هم‌چون گذشته که تحقق آن در فرهنگ بربریت ممکن بود، سازگار سازد. و هرگاه یک شخص می‌توانست بند ناف خود را که او را با جامعه وصل کرده بود، پاره کند، در آن‌صورت چنین کسی نه فقط به‌خودخواهی و سنگدلی، بلکه استقلال فکری خویش و نیز نیازها و کشش‌های متنوعی را که منطبق با تنوع تولید کنونی بوده‌اند، انکشاف داده بود.

سوسیالیسم شایسته آن است که تأثیرات کسر شأن دهنده پول را محو سازد. این‌ها از مالکیت خصوصی، از چشمه زندگی و ثروتی که اجتماعاً خلق شده و پول تا کنون با آنها دارای رابطه تنگاتنگی بوده است، سرچشمه می‌گیرند. از میان برداشتن این مالکیت خصوصی به‌نفرینی که تا کنون پول را فراگرفته بود، پایان خواهد داد. اما در این رابطه نباید تا به آن‌جا رفت که آن‌چه به‌پول عظمت می‌دهد، یعنی تقسیم کار و تنوع تولید و آزادی شخصیت را از بین برد.

سوسیالیسم باید از سرمایه‌داری فراتر رود و نه آن که از آن عقب بماند. چنین وضعیتی برای انسان امروزی که در مکتب تولید سرمایه‌داری با فراورده‌های متنوع و شگرف آن و عدم وابستگی شخصیتی پروریده شده است، تحمل‌ناپذیر است.

بدون در نظر گیری کمونیسیم ابتدائی، در سده‌های پیشین نیز جامعه‌هایی که کمونستی سازماندهی شده بودند، وجود داشتند. در این رابطه می‌توانیم «خانه موجود» Haushaben کمونستی را به‌خاطر بی‌آوریم که در تمامی دوران رفرماسیون، یعنی از پایان جنگ‌های دهقانی (۱۵۲۸) تا پایان جنگ‌های سی ساله، یعنی تا پیروزی مخالفین رفرماسیون در جنگ کوه‌های وایسن Weißen Berge (۱۶۲۰) در مهرن Mähren (۱۶۶) تشکیل شده و دوام آورده بود، طولانی‌تر از آن را در مجارستان و سپس در ایالات متحده مشاهده می‌کنیم که تا چندی پیش (۱۹۰۸) به‌طور پراکنده هنوز وجود داشتند و شاید هنوز نیز وجود دارند.

دانش و آزادی را از آنها دریغ می‌داشت، توسط آنها هدایت شود. ما آنها را نیز می‌خواهیم، اما این را نیز، یعنی هر چند بر شانه‌های سرمایه‌داری صنعتی تکیه داریم و می‌خواهیم آن را به مالکیت همگانی بدل سازیم، اما نه به‌بهای پژمردگی قشر کوچکی که از آن لذت می‌برند.

جامعه سوسیالیستی هرگونه که آراسته شود، هرگاه نخواهد به انسان‌ها فقط نان و امنیت زیست دهد، بلکه هم‌چنین فرهنگ و آزادی را در اختیارشان قرار دهد، در آن صورت فقط شکافی می‌تواند یا بر جا بماند، فقط زمانی می‌تواند حریف وظائف بزرگ تاریخی گردد که دستاوردهای سرمایه‌داری را در سطح والاتری از زندگی انکشاف بخشد.

پایان

پانویس‌ها:

۱۶۳- تعاونی‌های ده‌کده‌ها به مناطق مسکونی‌ای گفته می‌شود که در یک دره قرار داشتند و دارای اقتصاد و قوانیت مشابه‌ای بودند. در این دهکده‌ها مالکیت خصوصی وجود نداشت و زمین به‌همه، یعنی به‌دهکده تعلق داشت و اهالی دهکده به‌طور دست‌جمعی بر روی این زمین‌ها کشاورزی می‌کردند. در سده‌های میانه برخی از این تعاونی‌های دهکده‌ها دارای شورای دهکده و دادگاه‌های ویژه خویش شدند. در نیمه پایانی سده‌های میانی بتدریج روند فروپاشی مالکیت جمعی آغاز شد و مالکیت خصوصی جای آن را گرفت.

۱۶۴- سوفوکلس Sophokles در سال ۴۹۷ پیش از میلاد در آتن زاده شد و در سال ۴۰۵ در همان شهر درگذشت. او دارای مقام‌های سیاسی و فرهنگی برجسته آتن بود. در سال‌های ۴۴۲-۴۴۳ رئیس خزانه‌داری آتن بود. او همراه پریکلس Perikles رهبری ناوگان دریائی آتن در جنگ علیه جزیره زاموس Samos را برعهده داشت. او از سال ۴۱۱ تا پایان زندگی‌اش عضو حکومت اولیگارشی آتن بود. در ادبیات رقیب آیشیلوس Aischylos بود و در مسابقه سال ۴۶۸ با نخستین اثر خود «تراژدی آگون» که از چهار پرده تشکیل شده بود، برنده شد. او با افزودن بازیگر سومی به صحنه بازی تراژدی را تکامل داد و تعداد آوازخوانان گروه آواز را از ۱۲ به ۱۵ تن افزود. او برخلاف آیشیلوس کوشید به‌بازیگر نخست Protagonist چهره فردی بیش‌تری دهد. در تراژدی‌های او همیشه خدایان بر سرنوشته بازیگر اول سلطه دارند. تنها ۷ تراژدی از ۱۲۳ سوفوکلس باقی‌مانده‌اند که عبارتند از: آياس آنتیگونه Antigone، زنان تراخین Die Trochenerinnen، آدیپوس پادشاه Elektra، König Ödipus، فیلوکتت Philoktet، آدیپوس در کولونوس Ödipus auf Kolonos، از او یک کمدی-تراژدی افسانه‌ای Satyrspiel نیز وجود دارد با عنوان ایخونیتای Ichneutai که به‌معنی سگ ردیاب است.

۱۶۵- رجوع شود به اثر «آنتیگونه» سوفوکلس، به‌زبان آلمانی، ۷ صفحه‌های ۲۹۵ تا ۳۰۱.

۱۶۶- مهن Mähren منطقه‌ای است که اکنون جزئی از کشور چک است. قوم کلت در سده یکم پیش از میلاد در این منطقه سکونت اختیار کرد، از سده ششم میلاد به‌بعد اسلاوها در آن‌جا استقرار یافتند و در سده ۹ میلادی امپراتوری بزرگ مهن را بوجود آوردند. در ۱۵۲۶ این منطقه ضمیمه سرزمین هابسبورگ‌ها (اتریش کنونی) گشت.

۱۶۷- یسوعیون‌ها Jesuiten پیروان یکی از فرقه‌های مسیحی‌اند که خود را «جامعه مسیح» می‌نامند. این فرقه در سال ۱۵۳۴ توسط لویولا Loyola تأسیس شد. هدف اصلی پیروان این فرقه عبارت است از تحکیم دین خود، ترویج دیانت کاتولیک و دفاع از این آئین.

چستان ...

و برخی دیگر به‌ظاهر به افراد غیروابسته تعلق دارند، اما از سیاست‌های معینی که در خدمت منافع آمریکا و اسرائیل قرار دارد، پیروی می‌کنند، از وابستگی این بخش از سازمان‌های اپوزیسیون به دولت‌های بیگانه پرده برمی‌دارد.

اما بخش بزرگ سازمان‌های مخالف رژیم اسلامی زمانی به «جامعه مدنی» گروید که خاتمی به‌ریاست جمهوری برگزیده شد و شعار «جامعه دینی مردم‌سالار» را مطرح کرد و جنبش اصلاح‌طلبی هوادار او به بحث «جامعه مدنی دینی» دامن زد.

و پس از آن که خماری «جنبش اصلاحات» از سرها پرید، کم‌کم آشکار شد که جوانان ایران را دیگر نمی‌توان با حربه دین به‌حوزه سیاست کشاند و برعکس، جوانان و زنان ایران خواهان تحقق حکومتی هستند مبتنی بر برابرقوی مدنی و این حقوق را نمی‌توان بدون بازسازی «جامعه مدنی» متحقق ساخت.

از آن زمان به‌بعد، ناگهان همه سازمان‌های سیاسی مخالف رژیم به‌دنبال جنبش خودجوش زنان و جوانان ایران افتادند و از سلطنت‌طلبانی که ۵۷ سال نهادهای «جامعه مدنی» را ملعبه سلطه استبدادی خویش ساختند، تا مجاهدینی که اگر در ایران به‌قدرت دست یابند، از پُل پُت و طالبان خطرناک‌تر خواهند بود، همه به‌ناگهان هوادار «جامعه مدنی» و

دولت سکولار شدند. از آن زمان به‌بعد نیز درباره «جامعه مدنی»، «سکولاریسم» و «لانیسیته» کتاب‌ها و نوشتارهای زیادی انتشار یافت. با این حال چنین به‌نظر می‌رسد که «جامعه مدنی» هنوز در ذهن اجتماعی ایرانیان درونی verinnerlich نگشته است، زیرا ادعاهائی که در رابطه با مفهوم جامعه مدنی مطرح می‌شوند، بسیار پیچیده و بفرنج‌اند.

جامعه مدنی چیست؟

برای درک این مفهوم باید نه فقط به نقش بازیگران سیاسی، بلکه هم‌چنین به استراتژی آنها که خود را در شعارهائی چون «تقویت جامعه مدنی»، «ساختن جامعه مدنی»، «بوجود آوردن فرهنگ دموکراتیک» و ... می‌نمایاند، پی برد.

برخی‌ها مدعی هستند که «مقاومت» مردم در برابر خواست‌های نابه‌هنجار حکومت‌ها گوهر اصلی «جنبش مدنی» است، جنبشی که از میانه سده ۱۶ میلادی در برخی از کشورهای اروپائی به‌وجود آمد و سرانجام سبب تحقق «جامعه مدنی» در آن سرزمین‌ها گشت. به‌این ترتیب «مقاومت در برابر حکومت» با «جامعه مدنی» مترادف شد. براین مبنی، جامعه مدنی باید جامعه‌ای فعال aktiv باشد، بدون تحرک فردی و اجتماعی، بدون ابراز عکس‌العمل در برابر حکومت‌ها، نمی‌توان از «جامعه مدنی» حقیقی سخن گفت. البته چنین برداشتی از «جامعه مدنی»، درکی نادرست است، زیرا مقاومت فردی و اجتماعی در برابر زیاده‌خواهی حکومت‌ها می‌تواند سبب سرنگونی یک حکومت مستبد و جانشینی حکومت مستبد دیگری گردد، چنین جنبش‌هائی در تاریخ ایران بسیار رخ داده است. بنابراین هر مقاومتی را نمی‌توان زاینده «جامعه مدنی» دانست، بلکه مقاومتی که سبب مشارکت مردم در تعیین سرنوشته سیاسی جامعه گردد، می‌تواند در رابطه با «جامعه مدنی» نقشی داشته باشد.

درک دیگری از «جامعه مدنی» مترادف ساختن آن با «جامعه دموکراتیک» است. بر اساس این نگرش هر جامعه دموکراتیکی در عین حال «جامعه مدنی» است، حال آن که با بررسی تاریخ اروپا و به‌ویژه انگلستان می‌توان دریافت که عناصر «جامعه مدنی» پیش از تحقق جامعه دموکراتیک به‌وجود آمدند.

هم‌چنین برخی از هواداران «جامعه مدنی» که شاهد فروپاشی «سوسیالیسم واقعا موجود» در اروپای شرقی بودند، اینک از برقراری «جامعه مدنی» در این کشورها سخن می‌گویند. در این معنی «جامعه مدنی» با «جامعه سرمایه‌داری» مترادف می‌شود، یعنی در بهترین حالت یک جامعه سرمایه‌داری دموکراتیک را که مبتنی بر پارلمانتاریسم بورژوائی است، می‌توان «جامعه مدنی» نامید. اصل در چنین جوامعی آن است که حزب قدرقدرتی وجود نداشته باشد تا بتواند همه اهرم‌های قدرت سیاسی را از آن خود سازد و استبداد خود را بر زندگی فرهنگی و سیاسی مردم حاکم گرداند. بر مبنای این تعریف از «جامعه مدنی» باید در یک کشور دموکراتیک سرمایه‌داری احزاب زیادی وجود داشته باشند که بتوانند با یکدیگر ائتلاف کنند و بنا بر منافع و خواست‌های خود دولت‌های ائتلافی بوجود آورند. اصل آن است که هر حکومتی بتواند در نتیجه آرای مردم از قدرت سیاسی کنار گذاشته شود و حاضر باشد قدرت سیاسی را به‌احزاب دیگری که اکثریت آرای مردم را به‌دست آورده‌اند، واگذارد.

با توجه به‌آن‌چه گفته شد، اینک از سوی ایدئولوگ‌های سرمایه‌داری و به‌ویژه امپریالیسم آمریکا، مفهوم «جامعه مدنی» علیه همه حکومت‌هائی به‌کار گرفته می‌شود که حاضر نیستند به‌ساز این ابرقدرت برقصند و یا آن که از ورود سرمایه‌های سوداگر امپریالیستی به بازارهای خود جلوگیری می‌کنند. به‌همین دلیل نیز برخی از منتقدین امپریالیسم بر این باورند که ایدئولوگ‌های سرمایه‌داری برای رسیدن به‌مقاصد خود می‌کوشند چهره زشت و استثمارگرانه سرمایه امپریالیستی را در پس ماسک «جامعه مدنی» و «حقوق بشر» پنهان سازند. علاوه بر آن، اینک روند «جهانی‌سازی» سرمایه‌داری با شتاب جهانگیر شده است، برای آن که سودآوری سرمایه در کشورهای متروپل سرمایه‌داری بالا رود، «خصوصی‌سازی» همه نهادهائی که در گذشته در مالکیت دولت مرکزی و شهرها و روستاها بودند، هم‌چون راه‌های آهن، پست و تلفن، حتی جمع‌آوری زباله‌های شهری و ... نیز به‌مثابه پشتیبانی از «بتکارات شخصی» در حوزه «جامعه مدنی» قرار داده شده‌اند و مخالفت با این خواسته‌ها به‌مثابه مخالفت با «جامعه مدنی» تلقی می‌شوند. به‌این ترتیب می‌توان گفت که شعار هواداران «جامعه مدنی» چیز دیگری نیست، مگر «بیشتر خصوصی، کم‌تر دولتی» (۱).

روشن است مخالفین سرمایه‌داری و روند «جهانی‌سازی» مخالف چنین برداشتی از «جامعه مدنی» هستند. نزد آنها «جامعه مدنی» نه به‌معنای جامعه تکامل‌یافته سرمایه‌داری است و نه مترادف با محدود

ساختن نقش «دولت رفاء» Sozialstaat در ایجاد تعادل در تقسیم ثروت اجتماعی.

بر سر این نکته اشتراک نظر وجود دارد که «جامعه مدنی» سپهری Sphäre را در بر می‌گیرد که فراسوی بازار و دولت قرار دارد. و نیز از آن‌جا که «جامعه مدنی» حوزه عمومی، یعنی اجتماعی را در بر می‌گیرد، پس می‌توان گفت که حوزه خصوصی، یعنی حوزه‌ای که به‌زندگی خصوصی افراد مربوط می‌شود، نیز باید بیرون از سپهر «جامعه مدنی» قرار داشته باشد. پس بنابراین باید دنبال «جامعه مدنی» جایی گشت که هگل و مارکس آن را «جامعه شهروندی» Bürgerliche Gesellschaft نامیدند. اما بررسی‌های آن دو درباره سپهر «جامعه شهروندی» بسیار تیره و تار است و نمی‌توان به‌این نتیجه رسید که آنها «جامعه شهروندی» را منشاء زایش کارکردهای هم‌برابری پنداشته‌اند. در فلسفه هگل، خواست‌ها و منافع فردی در برابر خواست‌ها و منافع جمعی قرار گرفته‌اند و به‌سختی می‌توان میان آن‌ها نقاط مشترک یافت. در تحلیل مارکس خواست‌های اقتصادی تولیدکنندگان و صاحبان ابزار و وسائل تولید به‌گونه‌ای آشتی‌ناپذیر antagonistisch در برابر یک‌دیگر قرار دارند. تنها عاملی که می‌تواند میان این خواست‌های متضاد به‌گونه‌ای مثبت هم‌پوستگی اجتماعی برقرار سازد، مفهوم «ارزش» است که خود تجریدی بیش نیست.

اما همان‌طور که خواهیم دید، هواداران «جامعه مدنی» در پی از میان برداشتن چنین ناهنجاری‌هایی که در بطن جامعه سرمایه‌داری قرار دارد، نیستند. نزد آنها فرد به‌مثابه «شهروند» که دارای خواست‌ها و منافع اقتصادی است، از اهمیت چندانی برخوردار نیست و بلکه جای فرد را واژه «انسان» می‌گیرد. به‌عبارت دیگر در تئوری «جامعه مدنی» نه فرد، بلکه انسان که حامل ارزش‌های فرهنگی است، به‌ستون فقرات «جامعه مدنی» بدل می‌گردد. هواداران این نظریه بر این باورند که زندگی فرهنگی هسته اصلی «جامعه مدنی» را میان زیربنا و روینا، میان اقتصاد و دولت تشکیل می‌دهد. به‌این ترتیب اقتصاد از سپهر «جامعه مدنی» بیرون رانده می‌شود و هواداری از «جامعه مدنی» فراسوی اشکال اقتصادی، اشکال مالکیت بر ابزار و وسائل تولید و تقسیم ثروت اجتماعی قرار می‌گیرد. به‌عبارت دیگر چنین وانمود می‌شود که آزادی‌های فردی و اجتماعی فقط در محدوده «جامعه مدنی» می‌توانند تحقق یابند و مخالفت با «جامعه مدنی»، مخالفت با چنین آزادی‌هایی است. روشن است که چنین برداشتی از «جامعه مدنی» بهترین امکانات را در اختیار هواداران شیوه تولید سرمایه‌داری قرار می‌دهد تا چهره زشت آن شیوه تولید استثمارگرایی را که انسان را از موضوع تولید خویش از خود بیگانه می‌سازد و نابرابری‌های اجتماعی را «مشروع» می‌گرداند، در پس شعارهای هواداری از «حقوق بشر» و «آزادی‌های فردی و اجتماعی» پنهان سازند.

اما با گسترش روند «جهانی‌سازی» اقتصاد به‌موضوع اصلی بحث‌های سیاسی و اجتماعی بدل گشته و بررسی بازار و سرمایه دوباره در حوزه بررسی‌های علمی قرار گرفته است. با این حال نباید در تعریف مفهوم «جامعه مدنی» نقش همه عوامل غیراقتصادی نظیر فرهنگ، دین، سنت، هنر و غیره را انکار کرد. برعکس، همان‌گونه که مارکس یادآور شد، در بررسی تئوری «جامعه مدنی» می‌توان نشان داد که جدائی میان شهروندی که فعال سیاسی است citizen و منافع اقتصادی یک‌چنین فردی که به‌شهروند واقعی bourgeois بدل گشته است، دوشاخه‌گی و یا دویاره‌گی Dichotomie اجتناب‌ناپذیری وجود دارد.

گرامشی و «جامعه مدنی»

بخشی از مارکسیست‌ها بر این باورند که گرامشی (۲) از «جامعه مدنی» درکی مثبت داشته است. اما همان‌طور که خواهیم دید، بررسی دریافت گرامشی از «جامعه مدنی» کار ساده‌ای نیست. بیشتر کسانی که اندیشه‌های گرامشی را در باره «جامعه مدنی» مورد بررسی قرار داده‌اند، بر این باورند که درک او از این پدیده چند معنایی و به‌همین دلیل ناروشن و حتی در مواردی متضاد است. این چند معنایی را می‌توان نتیجه دو عامل دانست. نخست آن که گرامشی این اندیشه‌ها را در زندان فاشیست نوشته است و دیگر آن که خود تحت تأثیر انقلاب بلشویکی روسیه و رهبر بلامنازعه آن، لنین قرار داشت. بنابراین می‌توان به‌این نتیجه رسید که او در زندان کوشید مفهوم انقلاب را که بلشویک‌ها تا سرحد «تصرف قدرت سیاسی» کاهش داده بودند، بشکافد و از این تقلیل‌گرائی فراتر رود و نشان دهد سرشت کسانی که قدرت سیاسی را در دست دارند، توسط جامعه تعیین می‌شود. به‌عبارت دیگر، قدرت سیاسی فراسوی جامعه قرار ندارد و بلکه خود بازتاب دهنده وضعیت اجتماعی موجود است. با این حال گرامشی کوشید اندیشه‌های خود را در محدوده مصوبات کمینترن مطرح سازد و اصولی را که کمینترن در رابطه با

انقلاب طرح کرده بود، نفی نکند. از آن‌جا که مشغله فکری گرامشی تحقق انقلاب سوسیالیستی در اروپای غربی و از آن جمله در ایتالیا بود، او به‌این نتیجه رسید که پیدایش لنینیسم در روسیه امری ضروری و لازم بود، اما با لنینیسم نمی‌توان در کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری انقلاب سوسیالیستی کرد.

بنا بر برداشت گرامشی، برخلاف به‌اصطلاح شرق «نامتمدن» unzivilisierte که میان دستگاه دولت سرکوبگر و توده مردم حلقه ارتباطی وجود نداشت، در بخش غربی قاره اروپا نظام سرمایه‌داری از رشد طبیعی برخوردار است و به‌همین دلیل مردم آن‌را در زندگی روزمره خود نفی نمی‌کنند. در روسیه «جنگ تحرکی» Bewegungskrieg سبب فروپاشی تزاریسم گشت، در حالی که در غرب اروپا، به‌خاطر وجود ساختارهای اجتماعی بسیار بفرنج، برای از پا درآوردن سرمایه‌داری باید به «جنگ در سنگر» Stellungskrieg دست زد. به‌همین دلیل نیز گرامشی برای فرهنگ و اخلاق در مبارزه سیاسی اهمیت فراوانی قائل می‌شود و بر این پندار است که حزب کمونیست نمی‌تواند بدون تأمین هژمونی خود در حوزه فرهنگ، اخلاق و عادات در جهت دگرگونی جامعه به‌سوی سوسیالیسم گام‌های مثبتی بردارد. در نتیجه، نزد او مفهوم «جامعه مدنی» società civile و «جامعه شهروندی» borghese یکی نیست و او در «جامعه مدنی» جنبه‌های مثبتی را نمی‌یابد: «هیچ چیز، اما اصولاً هیچ چیز در جامعه مدنی بی‌طرفانه و بدون ارزش نیست» (۳). گرامشی تنها در رابطه با فاشیسم در ایتالیا از جنبه‌های مثبت «جامعه مدنی» سخن گفته و مدعی شده است که فاشیست‌ها در مینن او در پی نابودی و یا انقیاد عناصر «جامعه مدنی»‌اند. با از بین رفتن «جامعه مدنی» سپهری از بین خواهد رفت که در محدوده آن می‌شد با توسل به «جنگ در سنگر» در جهت بوجود آوردن عناصر سوسیالیستی گام برداشت. گرامشی فقط در این رابطه برای گسترش و تکامل عناصر «جامعه مدنی» نقشی مثبت ارزیابی می‌کند و هوادار چنین توسعه و تکاملی است. اما هواداران جامعه سرمایه‌داری با طرح این نکته که گرامشی نیز هوادار «جامعه مدنی» بود، در پی گل‌آلود کردن اندیشه‌های این مارکسیست ایتالیایی‌اند، زیرا این کار برای‌شان سودی ندارد و آشکار خواهد ساخت که گرامشی فقط در رابطه معینی از گسترش و تکامل عناصر «جامعه مدنی» هواداری می‌کند و بس.

اما نگاهی به نوشته‌های گرامشی آشکار می‌سازد که آن‌چه امروزه به‌مثابه «جامعه مدنی» ارائه می‌شود، یعنی عناصر فرهنگی، اخلاقیات و رسومات، عناصری تهی از ارزش نیستند و بلکه در متن و بطن خود نمایه Index سلطه و هم‌برابری را حمل می‌کنند. برای درک بهتر این نکته، باید اندیشه گرامشی در رابطه با برتری (هژمونی Hegemonie) را فهمید: «تا این حد سوسیالیسم جز به‌مثابه برآیند دامن‌آلود نیرومندتر گشته ساختارهای جامعه مدنی میان نیروهای ضد سرمایه‌دارانه‌اش که از قابلیت برتری (هژمونی) برخوردار می‌شوند، قابل تصور نیست» (۴). پس باید در این رابطه به فرهنگ روزمره نگریم و دید که در محدوده آن چه عناصری از خصوصیت برتری‌طلبانه (هژمونیا) برخوردار می‌شوند. برای فهم اندیشه گرامشی می‌توان به ایران پس از انقلاب نگریم. تا پیش از انقلاب، دین به‌مثابه یکی از عناصر فرهنگی از خصوصیت برتری‌طلبانه (هژمونیا) برخوردار نبود، اما پس از انقلاب دین و به‌ویژه دین اسلام (شیعه ۱۲ امامی) از این خصوصیت خیره‌کننده برخوردار شد و به‌ابزار سلطه حکومت اسلامی بدل گشت. بنا بر برداشت گرامشی، هرگاه قرار باشد، سوسیالیسم تحقق یابد، باید در بطن جامعه سرمایه‌داری، آن عناصر فرهنگی که می‌توانند سلطه سوسیالیسم را متحقق گردانند، در فرهنگ روزمره مردم به‌عناصر برتری‌طلبانه (هژمونیا) بدل گردند. به‌طور مثال جنبشی که اواخر سال‌های ۶۰ سده پیش در اروپا و آمریکا بوجود آمد و در آلمان به «جنبش ۶۸» معروف شده است، عناصر تازه‌ای از روند زندگی را در جامعه پرورش داد که برخی از آن عناصر اینک هژمونیا شده‌اند و برخی دیگر نتوانستند چنین خصوصیتی را به دست آورند. به‌عبارت دیگر هر چند در یک جامعه با فرهنگ، اخلاقیات و رسومات هژمونیا روبرو می‌شویم، اما هر گروه انسانی و هر طبقه‌ای می‌کوشد عناصر فرهنگ، اخلاقیات و رسومات خرد Sub خود را به‌فرهنگ، اخلاقیات و رسومات هژمونیا بدل سازد و از آن طریق برتری فکری، سیاسی و اقتصادی خود را در جامعه تأمین کند.

آن‌چه در «جامعه مدنی» از اهمیت چشم‌گیر برخوردار است، پدیده «افکار عمومی» است. بنا بر برداشت گرامشی هرگاه برخی از عناصر یک فرهنگ خرد Subkultur بتوانند افکار عمومی را زیر سلطه خود گیرند، در نتیجه به‌عناصر فرهنگ هژمونیا بدل می‌شوند. سخن گرامشی آن است که هرگاه پرولتاریا بتواند عناصر فرهنگی خود را به‌عناصر فرهنگ هژمونیا بدل سازد، می‌تواند در تحقق سوسیالیسم گام بزرگی به‌پیش بردارد. به‌عبارت دیگر، پرولتاریا باید نخست فرهنگ خرد خود را

ردپائی از «حقوق بشر» یافت، زیرا در تمامی قوانین مدنی، اداری و جزائی که در کشورهای دموکراتیک سرمایه‌داری تدوین می‌شوند، اصول تجریدی «حقوق بشر» محدود می‌گردند و در بسیاری موارد حتی محو می‌شوند.

در این رابطه می‌توان به ماده ۳ از اعلامیه جهانی «حقوق بشر» مصوب سازمان ملل که تمامی کشورهای عضو این سازمان پای آن سند را امضاء کرده‌اند، اشاره کرد. در آن ماده آمده است «هر کس حق زندگی، آزادی و امنیت شخصی دارد». بنا بر این ماده هیچ کس حق ندارد به‌زندگی شخص دیگری خاتمه دهد. اما می‌دانیم که در بسیاری از کشورها و از آن جمله در ایران مجازات اعدام وجود دارد و هر ساله در ایران بیش از ۲۰۰ تن به چوبه‌های دار آویخته می‌شوند. در چین و ایالات متحده آمریکا حتی بیش از این تعداد اعدام می‌شوند. به‌این ترتیب می‌توان دید که قوانین جزائی کشورهایی که در آنها مجازات اعدام وجود دارد و اجراء می‌شود، با مفاد اعلامیه جهانی «حقوق بشر» در تضاد است و آن را به‌طور کامل نفی می‌کند.

با این حال، وجود یک‌چنین وضعیتی از اهمیت نقش سترگ «اعلامیه جهانی حقوق بشر» در دفاع از حقوق انسانی و شهروندی نمی‌کاهد. برای بسیاری از افراد اصول «حقوق بشر» هم‌چون آن‌چه را که امانوئل کانت (۸)، فیلسوف کبیر آلمانی «قانون اخلاقی معتبر» kategorischer Imperativ (۹) خوانده، ارزشی جهانشمول است که برای انسان به‌مثابه موجودی انتزاعی که کانت او را *transzendentes Ich* می‌نامد، باید از اعتباری حتمی برخوردار باشد. به‌همین دلیل نیز برخی هنوز می‌پندارند که گویا می‌توان «حقوق بشر» را در شرایط مشخص زندگی اجتماعی متحقق ساخت. حتی حکومت‌هایی چون دیوانسالاری کنونی ایالات متحده که زندان گوانتانامو در کوبا را بوجود آورده و سال‌هاست که عده‌ای را به‌اتهام «تروریست» در آنجا زندانی ساخته، بدون آن که آنها را محاکمه کند، هم‌چنین حکومتی که شکنجه «تروریست»ها را مجاز می‌داند، دیوانسالاری‌ای که خود اصول «حقوق بشر» را نقض می‌کند، در رابطه با کشورهای متعلق به «محور شر»، از پایمال شدن «حقوق بشر» گله‌مند است. در حقیقت دیوانسالاری بوش در رابطه با «حقوق بشر» «خار را در چشم دیگران می‌بیند، اما از دیدن تیری که در چشم خود او فرو رفته، عاجز است» (۱۰). پس می‌توان به‌این نتیجه رسید که رفتار بسیاری از افراد و حکومت‌ها بنا بر ارزش‌های اخلاقی جهانشمول تعیین نمی‌شود و بلکه منافع بلاواسطه مادی عاملی است که کارکرد انسان‌ها و حکومت‌ها را تعیین و مشخص می‌سازد و در این رابطه، هرگاه منافع بلاواسطه آنها ایجاب کند، ارزش‌های اخلاقی جهانشمول نادیده گرفته و حتی نقض خواهند شد. از سوی دیگر هواداران مجازات اعدام با توسل به کتاب‌های مذهبی، هم‌چون تورات و قرآن، برای این مجازات نیز اهمیتی جهانشمول قائلند، زیرا فرمان الهی، فرمانی جهانشمول است که از اعتباری ابدی و منطبق بر عدالت الهی برخوردار می‌باشد.

خلاصه آن که حکومت‌های کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری، بنا بر منافع بلاواسطه خویش اصول «حقوق بشر» را به‌ابزار سیاست خویش بدل ساخته‌اند. آنها در رابطه با کشورهای «سوسیالیسم واقعاً موجود» از «حقوق بشر» به‌مثابه ابزاری که با آن می‌توانستند آن حکومت‌ها را زیر فشار سیاسی قرار دهند، بهره گرفتند و در معاهده هلسینکی خواستار پذیرش «حقوق بشر» از سوی آن حکومت‌ها گشتند. هم‌زمان اما در رابطه با حکومت‌هایی که وابسته به آمریکا بودند، هم‌چون حکومت‌های بسیاری از کشورهای اسلامی، مسئله «حقوق بشر» در این کشورها را نادیده می‌گرفتند و حتی سازمان‌های امنیتی آنها هم‌چون «سیا» و «موساد» شکنجه‌گران زندان‌های چنین حکومت‌هایی را آموزش می‌دادند و هنوز نیز می‌دهند.

پس «حقوق بشر» از دو سو در تنگنا قرار گرفته است. از یک‌سو حکومت‌ها آن را به‌ابزار سیاست خود بدل ساخته‌اند و از سوی دیگر کسانی که برای آزادی و حقوق انسانی خود مبارزه می‌کنند، در کشورهایی که دارای حکومت‌های فاسد و مستبد هستند و در زندان‌های آنان، خواهان تأمین حقوق خویش بر مبنای اصول جهانی «حقوق بشر»‌اند.

این دو قطبی بودن وضعیت «حقوق بشر» را برخی به‌گونه دیگری ترسیم کرده‌اند. نزد آنان «جامعه مدنی» چیز دیگری نیست مگر شبکه‌ای از نهادها و سازمان‌هایی که در مراوده‌ای غیررسمی با یک‌دیگر به‌سر می‌برند و می‌توانند خواست‌های مادی و اجتماعی خویش را در محدوده آن ارتباط از «دولت» مطالبه کنند. بر این روال، در یک‌سو دولت قدرقدرت قرار دارد و در سوی دیگر نهادها و چندگانه «جامعه مدنی» که خود را به‌صورت افکار عمومی مخالف دولت نمودار می‌سازند و با این نیت که بتوانند در برابر ارگان‌های دولتی، نهادهای پولرایستی «جامعه

بوجود آورد تا بتواند آن را به ضدفرهنگ *Gegenkultur* هژمونیال که فرهنگ سرمایه‌داری است، بدل سازد.

با این حال باید یک نکته را از یاد نبرد. عناصر فرهنگ خرد درون‌گرا هستند و حتی در برابر «افکار عمومی» از خود حساسیت نشان می‌دهند و تمایل به‌ناخودنمودی دارند، در حالی که عناصر فرهنگ هژمونیال بیرون‌گرایند و قابلیت تبدیل به‌هنجارهای اجتماعی را دارند.

«جامعه مدنی» و «حقوق بشر»

برخی بر این باورند که فقط آن بخش از گروه‌های سیاسی و گروه‌های آغازگر *Initiativen* که فراسوی بازار و دولت بر افکار عمومی تأثیر می‌نهند، بازیگران اصلی «جامعه مدنی» هستند. برای نمونه، در این رابطه می‌توان در اروپا از گروه‌های «ابتکارات شهروندی» *Bürgerinitiativen* در رابطه با محیط زیست و ... نام برد. اما با چنین تعبیری هنوز نمی‌توان مشخص ساخت که عناصر واقعی «جامعه مدنی» از چه گروه‌ها، نهادها و انسان‌ها تشکیل می‌شوند. برخی نیز علاوه بر گروه‌ها، نهادها و افراد، برخی از ارزش‌ها، هم‌چون مقوله ارزشی «حقوق بشر» را مشخصه «جامعه مدنی» می‌نامند. بطور خلاصه برخی مشخصه و سرشت نهادها و گروه‌هایی را که به «جامعه مدنی» تعلق دارند، چنین دسته‌بندی کرده‌اند:

- ۱- گروه‌ها و نهادهایی که خودگرداند
 - ۲- گروه‌ها و نهادهایی که خواهان حقوق برابر برای همه افرادند،
 - ۳- گروه‌ها و نهادهایی که خواهان حقوق برابر برای مخالفین سیاسی خویشند،
 - ۴- گروه‌ها و نهادهایی که عضویت در آنها داوطلبانه و نه اجباری است،
 - ۵- گروه‌ها و نهادهایی که می‌کوشند با به‌کارگیری خرد و استدلال‌های منطقی افکار عمومی را به‌سوی خود جلب کنند (۵).
- برخی نیز بر این باورند که خودگردانی و خودمختاری هسته اصلی و تعیین‌کننده «حقوق بشر» را تشکیل می‌دهد و در نتیجه هر آن‌چه سبب شود تا انسان در تعیین مسیر و محتوای زندگی خویش «خودمختار» و «خودگردان» باشد، عنصری از «جامعه مدنی» است. در عین حال «جامعه مدنی» یگانه سیبری است که در محدوده آن می‌توان تحقق «حقوق بشر» را ممکن ساخت (۶).

اما آن‌طور که مارکس در «مسئله یهود» یادآور شده، «حقوق بشر» امر نیمه‌کاره مانده‌ای است، زیرا هر چند پیشرفت تاریخی سبب شده است تا حقوق تجریدی انسانی نوشته شوند مبنی بر این که همه انسان‌ها، صرف‌نظر از منشاء، موقعیت و جنسیت خویش دارای حقوق برابرند، اما این امر توانست از جدائی فردی که به حوزه حقوق تجریدی و حقوق شهروند دولت تعلق دارد و انسان مشخصی که دارای موجودیت فردی و اجتماعی واقعی است، جلوگیری کند (۷). برعکس، می‌بینیم که در بطن جامعه سرمایه‌داری و «جامعه مدنی» این جدائی بسیار ژرف‌تر و مستحکم‌تر گشته است. هم‌چنین می‌توان دید که میان اصول انتزاعی «حقوق بشر» و حقوق مشخصی که در کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری توسط مجالس (پارلمان‌ها) تصویب می‌گردند، تفاوت زیادی وجود دارد. بفرنجی روابط اجتماعی در کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری سبب شده است تا دولت‌ها مجبور شوند با تصویب قوانینی که بسیاری از حوزه‌های زندگی فردی و اجتماعی را بیرون از حوزه «حقوق بشر» قرار می‌دهند، در جهت استحکام روابط و مناسبات اجتماعی، یعنی رابطه افراد با دولت و گروه‌های اجتماعی با نهادهای دولتی گام بردارند. به‌عبارت دیگر، «حقوق بشر» که در بیشتر قوانین اساسی کشورهای سرمایه‌داری دموکراتیک وجود دارد، در برابر انبوهی از قوانین مدنی و کیفری قرار گرفته است که کارکردشان محدود سازی «حقوق بشر» انتزاعی در زندگی واقعی است. به‌طور نمونه می‌توان نگاهی به‌اسرائیل انداخت. در این کشور نیز «حقوق بشر» انتزاعی برای همه انسان‌ها تضمین شده‌اند، اما در دنیای واقعی، حقوق مدنی شهروندان یهودی‌تبار در مقایسه با شهروندان عرب‌تبار چندین بار بیشتر است و فلسطینیانی که در مناطق اشغالی زندگی می‌کنند، در برخی موارد حتی از حداقل حقوق مدنی نیز برخوردار نیستند. و یا آن که بر مبنای «حقوق بشر» همه انسان‌ها باید از حق آزادی گفتار و نوشتار برخوردار باشند. اما می‌بینیم که در برابر این حق، بسیاری از قوانین، هم‌چون «قانون مطبوعات» و «قانون کیفری» قرار دارند که این حق را محدود می‌سازند. به‌طور مثال در بیشتر کشورهای جهان قوانینی وجود دارند که بر مبنای آنها توهین به‌کسی، هواداری از یک عمل غیرقانونی، احترام نهادن به اصول ادیان و ... جرم محسوب می‌شوند. در حقیقت، در سیستم حقوقی همه کشورهای که مدعی پیروی از «حقوق بشر»‌اند، انبوهی از قوانین مدنی، اداری و کیفری تدوین شده‌اند که هدف‌شان محدود ساختن آن «حقوق» انتزاعی در وضعیت مشخص اجتماعی‌اند و در بیشتر مواقع نمی‌توان در این حقوق

آزادی بود، در نتیجه در محدوده این فضا مبارزه با فقر و بی‌نوائی جانی نداشت. آرنت در انقلاب فرانسه نیز همین سرشت را تشخیص می‌دهد. در آن انقلاب نیز «آزادی، برابری و برادری» شعار همگانی بود، بدون آن که این شعارها با مسائل و خواست‌های اقتصادی «آلوده» kontamination گردند (۱۱).

بررسی‌های هانا آرنت آشکار ساخت که توجه انقلاب‌های فرانسه و آمریکا که منجر به تحقق دولت دموکراتیک در این کشورها گشت، به مسائل اقتصادی چشم‌گیر نبود. اینک نیز با بررسی اعلامیه جهانی «حقوق بشر» که ۱۷۰ سال پس از آن دو انقلاب تدوین شد، می‌توان دریافت که در این «منشور» مسائل اقتصادی هم‌چنان نادیده گرفته شده‌اند و همین امر سبب شده است تا «حقوق بشر» در جامعه‌ای که در آن فقط «دمکراسی ناب» می‌تواند وجود داشته باشد، بتواند تحقق یابد. اما همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، در دمکراسی سرمایه‌داری، مضامین «اعلامیه جهانی حقوق بشر» سرشت انتزاعی خود را حفظ می‌کنند و زمینه‌ای برای تحقق‌شان وجود ندارد.

در رابطه با قدرت سیاسی نیز چنین است. هر چند دولت دموکراتیک جانشین دولتی شد که مشروعیت قدرت خود را از یک سو از کلیسا اخذ می‌کرد و از سوی دیگر آن را به واسطه روابط خونی به‌ارث می‌برد، اما دولت دموکراتیک قدرت خود را از «فضای عمومی» کسب می‌کند، زیرا میانگر رأی مردمی است که داوطلبانه کسانی را به رهبری خویش برمی‌گزیند. به عبارت دیگر، در جوامع دموکراتیک «فضای عمومی» جانشین «اراده» سلطنت مطلقه جوامع پیشامدمکراتیک گردید. انقلاب‌های فرانسه و آمریکا سبب پیدایش پارلماناریسم گشتند که حکومت دموکراتیک با واسطه را جانشین حکومت استبدادی مطلقه ساخت. اما در بطن آن انقلاب‌ها نیز تلاش برای تحقق حکومت دموکراتیک بلاواسطه وجود داشت که خواهان خودگردانی توده‌ای بود، اندیشه‌ای که آنارشیزم‌ها در پی تحقق آن بودند و مارکس و انگلس تحقق آن را به پیدایش جامعه کمونیستی منوط ساختند.

اما پرسش اصلی آن است که آیا مشروعیت دموکراتیک حکومت که پس از انقلاب‌های فرانسه و آمریکا در کشورهای سرمایه‌داری تحقق یافت، از ساختار اجتماعی شیوه تولید سرمایه‌داری سرچشمه می‌گیرد؟ اما تحقق فاشیسم در ایتالیا و نازیسم در آلمان، یعنی در دو کشور پیشرفته سرمایه‌داری آشکار ساختند که دمکراسی حتماً از سرشت شیوه تولید سرمایه‌داری ناشی نمی‌شود و بلکه از بطن این شیوه تولید می‌تواند حکومت‌های استبدادی مطلقه نیز زائیده گردند و تقریباً تمامی نهادهای «جامعه مدنی» را نابود سازند. برخی اما بر این باورند که پیدایش فاشیسم و نازیسم محصول شرایط مشخصی بود که پس از جنگ جهانی اول در ایتالیا و آلمان بوجود آمدند و چنین شرایطی با تکامل عادی شیوه تولید سرمایه‌داری در انطباق قرار نداشتند. در هر حال، پس از رهایی هر دو کشور از سلطه حکومت‌های جبار و مستبد که از پایگاه مردمی برخوردار بودند، باید نهادهای «جامعه مدنی» بازسازی می‌شدند و این امر بدون بازسازی مناسبات دموکراتیک ممکن نبود. به این ترتیب دمکراسی و «جامعه مدنی» هم‌زمان با هم زاده می‌شوند و در عین حال میان آنها رابطه‌ای علیتی به وجود می‌آید که بر یکدیگر تأثیر متقابل می‌نهند، امری که در نهایت سبب ژرفای بیش‌تر و مداوم دمکراسی و «جامعه مدنی» می‌گردد.

اما آنچه در این تحلیل مورد توجه قرار نمی‌گیرد، این نکته است که آیا جامعه در کلیت خویش سبب ایجاد یک چنین مناسبات علیتی تأثیر متقابل می‌گردد و یا فقط آن بخش از جامعه که حاضر به پذیرش وضع موجود نیست و خواهان دگرگونی آن است؟ هرگاه از این ورطه به مناسبات علیتی تأثیر متقابل دمکراسی و «جامعه مدنی» بنگریم، در آن صورت همیشه با جامعه‌ای دو قطبی روبرو خواهیم بود که بخشی از آن، اگر دارای گرایش‌های ضد دمکراسی و ضد «جامعه مدنی» نباشد، در بهترین حالت خواستار حفظ وضع موجود است و بخش دیگری خواهان فرارفتن از آن وضعیت. پس بدون مقاومت سیاسی در برابر قدرت سیاسی، یعنی بدون مبارزه طبقاتی، دگرگونی مداوم دمکراسی و نهادهای «جامعه مدنی» ممکن نیست. در عوض در جوامعی که قدرت سیاسی از تحقق مبارزه طبقاتی جلوگیری می‌کند، هم خود به استبداد می‌گراید و سرشتی ضددمکراتیک می‌یابد و هم آن که مجبور است از پیدایش و انکشاف نهادهای «جامعه مدنی» و به‌ویژه افکار عمومی جلوگیری کند.

در این رابطه با جامعه دموکراتیکی با سلطه سیاسی سکولاری مواجه می‌شویم که مشروعیت خود را بطور کامل از رأی مردم می‌گیرد و در این رابطه قانون اساسی سکولار و نظام پارلماناریسم هویت نهادینه گشته چنین سلطه‌ای را تشکیل می‌دهند که در نهایت برای دمکراسی در هر کشوری مرزهایی را تعیین می‌کنند و در نتیجه دمکراسی را محدود و در عین حال ارتقا می‌سازند. به این ترتیب می‌توان به‌این نتیجه رسید در

مدنی» را ملموس سازند. برای فهم این مطلب مثالی می‌زنیم: سیستم قضائی ایران دارای پارادیکم‌های اسلامی است که در بسیاری از موارد با سیستم قضائی کشورهای سرمایه‌داری دموکراتیک در تضاد قرار دارند، هم‌چون مجازات‌های اعدام، سنگسار، حقوق زنان و یا سانسور مطبوعات و ... وجود نهادهایی شبیه آن‌چه خانم شیرین عبادی در دفاع از «حقوق بشر» زندانیان سیاسی - عقیدتی» بوجود آورده، کوششی است برای ایجاد افکار عمومی ضد قدرت دولتی تا از طریق این‌گونه نهادها بتوان صدای مخالف پارادیکم‌های قضائی دولت ایران را که منطبق با اعلامیه جهانی «حقوق بشر» نیست، به گوش مردم ایران و جهان رسانید.

پس نزد برخی «جامعه مدنی» دارای نهادهایی است که وظیفه دارند در برابر دستگاه دولتی از «حقوق بشر» شهروندان دفاع کنند و تأمین و تحقق این حقوق را خواستار گردند. در این رابطه «جامعه مدنی» نقشی هوشیاردهنده، اصلاح‌کننده و نقاد را بر عهده می‌گیرد. از این کارکرد «جامعه مدنی» می‌توان به دو گونه نتیجه‌گیری کرد. نخست آن که، هرگاه بپذیریم که همه قدرت‌مدندان تمایل به سؤاستفاده از قدرت سیاسی خویش را دارند، نقش سیاسی «جامعه مدنی» خصلتی نامحدود به‌خود می‌گیرد و تلاش «جامعه مدنی» در جهت تحقق ایده‌آلهائی است که در اعلامیه جهانی «حقوق بشر» تدوین شده‌اند، یعنی جلوگیری از سؤاستفاده قدرت سیاسی. در چنین رابطه‌ای نقش «جامعه مدنی» به آن خلاصه می‌شود که دائماً مشروعیت قدرت سیاسی را مورد پرسش قرار دهد و آنجا که قدرت سیاسی می‌کوشد از قدرت سؤاستفاده کند، این مشروعیت را به‌زیر علامت سؤال برد. بنابراین هر حرکت سیاسی و اجتماعی که جامعه را از اهداف تدوین شده در اعلامیه جهانی «حقوق بشر» دور سازد، باید از سوی «جامعه مدنی» مورد انتقاد قرار گیرد تا قدرتمندان نه فقط از حرکت بدان‌سوی بازمانند، بلکه «جامعه مدنی» باید قدرت سیاسی را موظف سازد که دائماً و مستمر در جهت آن ایده‌آل‌ها گام بردارد. در این معنی «جامعه مدنی» نمی‌تواند ایستا باشد و بلکه باید از تحرک و جنبشی ابدی برخوردار گردد تا بتواند قدرت سیاسی را به حرکت به‌سوی ایده‌آل‌ها مجبور سازد.

اشکال این برداشت از «جامعه مدنی» آن است که اصولاً درباره شیوه تولید سرمایه‌داری، قوانین حاکم بر بازار، جامعه و قدرت سیاسی و نیز دمکراسی نمایندگی سخنی نمی‌گوید و بلکه خواهان آن است که این پدیده‌ها خود را با ایده‌آل‌های تدوین شده در اعلامیه جهانی «حقوق بشر» تطبیق دهند. به‌این ترتیب هدف سیاسی «جامعه مدنی» در آن خلاصه می‌شود که میان بی‌اعتنائی به «حقوق بشر» از سوی نهادهای دولتی و خصوصی و احترام به این حقوق توازن برقرار سازد. بنابراین، «جامعه مدنی» نه فقط زوال دولت را نمی‌خواهد، بلکه خواهان تبدیل این پدیده به سامانه حفاظت‌گر «حقوق بشر» است، یعنی در رابطه با بی‌اعتنائی به «حقوق بشر» باید با دولت مبارزه کرد و هم از او خواست که حامی «حقوق بشر» باشد، زیرا در جوامعی که انحصار قدرت اجرائی در دست دولت است، فقط دولت می‌تواند این نقش را بر عهده گیرد.

دو دیگر آن که سیاست‌بین‌المللی سبب شده است تا «حقوق بشر» در مناطق مختلف جهان در درجات مختلف نقض گردد. چنین به‌نظر می‌رسد که «جامعه مدنی» در برخی از کشورها پیشرفته‌تر و در برخی دیگر از رشد اندکی برخوردار است. پس با توجه به‌این وضعیت، برخی از دولت‌ها کم‌تر و برخی دیگر بیشتر ناقض «حقوق بشر» می‌گردند و برخی از دولت‌ها نیز خود را مدافع بی‌چون و چرای «حقوق بشر» در سراسر جهان اعلان می‌کنند. دیوانسالاری آمریکا به‌رهبری بوش - چنی چنین می‌نمایند که «حقوق بشر» در «کشورهای شر» هم‌چون ایران، کوبا و سوریه بیش از دیگر کشورها نقض می‌شوند و در عوض در برابر نقض همین حقوق توسط حکومت‌هایی هم‌چون اسرائیل، عربستان سعودی و ... اعتراضی نمی‌کند. بنابراین، هرگاه «حقوق بشر» را به محور اصلی «جامعه مدنی» بدل سازیم، اجباراً باید بپذیریم که از این ابزار می‌توان برای حمله نظامی به کشورهای چون افغانستان، عراق و شاید هم ایران بهره گرفت. به عبارت دیگر «جامعه مدنی» به ایدئولوژی توجیه چنین سیاست‌های استعماری و استثمارگری بدل می‌گردد.

«جامعه مدنی» و «دمکراسی»

برخلاف کسانی که می‌کوشند تئوری «جامعه مدنی» را بر پایه «حقوق بشر» و دمکراسی پارلمانی بنا نهند، برخی دیگر می‌کوشند «جامعه مدنی» و «دمکراسی» را در هم آمیزند و این دو پدیده را به‌مثابه دو روی یک سکه بنمایانند. نخستین کسی که در چنین راهی گام نهاد، هانا آرنت Hannah Arendt بود که در بررسی‌های خود از انقلاب آمریکا به‌این نتیجه رسید که تدوین «اعلامیه استقلال» آمریکا سبب شد تا نوعی «فضای عمومی» öffentlicher Raum بوجود آمد که سویه گفت‌وگو و کارکردهای انسان‌ها را تعیین کرد. از آن‌جا که چنین فضائی، فضای

زیرا همان‌طور که در پیش دیدیم، «جامعه مدنی» حوزه ساختاری اقتصاد خصوصی و سیاست عمومی را فرامی‌گیرد. بنابراین هواداران «جامعه مدنی» خواسته تحقق دمکراسی بلاواسطه را از حوزه زندگی واقعی به حوزه اتوبی انتقال می‌دهند و هواداران چنین اندیشه‌هایی را «انقلابیونی» می‌نامند که قطب‌نمای‌شان در پی یافتن «حقیقت مطلق» است و به‌زندگی واقعی کاری ندارد. حال آن که همه هواداران دمکراسی بلاواسطه در پی شفاف‌سازی انسان در جامعه دمکراتیک بلاواسطه نیستند. در سطح هستی‌شناسی *Ontologie* جامعه همیشه دارای عنصری تیره *Opaken* و غیرقابل کنترل است. به‌همین دلیل نیز نه می‌توان دانشی را در اختیار داشت که بتوان به‌مدد آن تمامی لایه‌ها و عناصر تشکیل دهنده جامعه را شناخت و نه آن که از همه آن آگاهی نداشت. دانشی که وجود دارد، محدود است و با توجه به همین محدودیت باید در جهت شفاف‌سازی سویه پنهان و تیره جامعه گام برداشت.

با توجه به آن‌چه گفته شد، وضع قانون در جوامعی که در آنها دمکراسی با و یا بی‌واسطه وجود دارد، همیشه تلاشی است برای ایجاد وضعیتی که اکثریت جامعه حاضر به پذیرش و تحمل آن وضعیت است. و از آن‌جا که همیشه اقلیتی از تثبیت و دوام وضعیت موجود رنج می‌برد و خواهان دگرگونی آن است، در نتیجه ساختار حقوقی این جوامع دچار سیالیت می‌شود و تناسب نیروها که در رابطه با دگرگونی شرایط هستی مادی در حال دگرگونی مداوم است، سبب تغییر ساختار و مضامین حقوقی در این جوامع می‌گردد. براین روال، خواست کسانی که خواهان تحقق دمکراسی بلاواسطه هستند، آن است که امر «خودگردانی» همه ابعاد زندگی فردی و اجتماعی را در بر گیرد. و این ممکن نخواهد بود، مگر آن که همه مردم در قدرت (سیاسی، اقتصادی و ...) سهیم شوند. اما چگونه می‌توان همه مردم را در قدرت سهیم ساخت؟ علاوه بر آن قدرت برای کی و برای چه؟ این‌ها پرسش‌هایی اساسی‌اند که تا کنون بدان‌ها از سوی هواداران «جامعه مدنی» پاسخ قانع‌کننده‌ای داده نشده است. و کسی که به‌این پرسش‌ها پاسخ ندهد، در حقیقت «جامعه مدنی» و دمکراسی را به روشی صوری کاهش می‌دهد.

ما داریم که در دمکراسی باید اراده و خواست اکثریت تعیین‌کننده باشد. اما واقعیات تاریخی نشان می‌دهند که اراده و خواست اکثریت همیشه مثبت و خوب نیست زیرا هر کسی و هر گروه و یا طبقه اجتماعی دارای خواست‌ها و منافع ویژه خویش است که می‌تواند ناقض خواست و منافع افراد و زبقات دیگر باشد. هم‌چنین هر کسی و هر گروهی درباره سازماندهی آینده جامعه تصورات معینی دارد، به‌گونه‌ای که در مواردی می‌تواند خواست و اراده اکثریت ویرانگر و ضدانسانی باشد. به‌طور مثال، در ایتالیا موسولینی و فاشیست‌ها از طریق انتخابات دمکراتیک به اکثریت کرسی‌های پارلمان دست یافتند و پس از کسب قدرت سیاسی به‌محدود ساختن حقوق دمکراتیک مخالفین خویش دست زدند. و یا آن که در الجزایر اسلام‌گرایان بنیادگرایی که در تبلیغات انتخاباتی خویش دشمنی خود با بارها اعلام داشته بودند، توانستند در انتخابات اکثریت آراء را به‌دست آورند. قاعدتا باید این جریان رهبری حکومت را در دست می‌گرفت، اما ارتش آن کشور با این استدلال که بنیادگرایان بطور حتم هدم‌فندانه برنامه خویش را در جهت نابودی دمکراسی و نهادهای «جامعه مدنی» پیاده خواهند ساخت، کودتا کرد و حکومت‌های تمامی کشورهای سرمایه‌داری نیز از این اقدام ارتش الجزایر پشتیبانی نمود. به‌عبارت دیگر، در الجزایر، ارتش برای آن که بتواند دمکراسی پارلمانتاریستی را «نجات» دهد، باید پارلمانتاریسم را - هرچند به‌طور موقت - از میان برمی‌داشت و دیکتاتوری خود را بر آن کشور حاکم می‌ساخت. روشن است که کودتای ارتش اقدامی نامشروع علیه انتخاباتی بود که اراده و خواست اکثریت مردم الجزایر را نمودار می‌ساخت.

نتیجه آن که در انتخابات پارلمانی همیشه نیروهای پیشرو و دمکرات اکثریت آراء را به‌دست نمی‌آورند و بلکه نیروهایی که منافع خود را در استقرار مناسبات سیاسی دمکراسی پارلمانتاریستی نمی‌بینند، می‌توانند با شرکت در انتخابات و کسب اکثریت و دستیابی به قدرت سیاسی، در جهت نابودی پارلمانتاریسم و نهادهای «جامعه مدنی» فعال گردند.

بنابراین پرسش اصلی آن است که جامعه دمکراتیک پارلمانتاریستی در قبال نیروهایی که کارکردها و خواست‌های خود را آگاهانه فراسوی «جامعه مدنی» قرار می‌دهند، باید چه شیوه‌ای را برگزیند؟ تئوری دمکراسی و «جامعه مدنی» به‌تنهایی در جهان واقعی وجود ندارد و نگاهی به برخی از کشورها و به‌ویژه در کشورهای اسلامی که در آنها نیروهای بنیادگرا با گرایش‌های ضد دمکراتیک و ضد «جامعه مدنی» بسیار نیرومند است، نشان می‌دهد که ابزارهای دمکراسی و «جامعه مدنی» می‌تواند در این کشورها به‌ابزاری ضد خود بدل گردد، یعنی سبب شود تا

سپهرهایی که در محدوده آنها زندگی عادی رخ می‌دهد، دمکراسی از امکان رشدی محدود برخوردار خواهد بود. برای مثال در آلمان و بسیاری دیگر از کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته قوانین حق خودگردانی در صنایع و شرکت‌های بزرگ وجود دارند که بر مبنای آن در هیئت رئیسه این صنایع و شرکت‌ها سرمایه و کار دارای حق رای برابرند، اما هرگاه در هنگام تصمیم‌گیری درباره موضوعی اکثریتی به‌دست نیاید، در آن صورت رئیس این شورا که همیشه از سوی سرمایه تعیین می‌شود، از حق دو رأی برخوردار می‌گردد. به این ترتیب، به‌ظاهر با ساختاری دمکراتیک سر و کار داریم که سرمایه و کار با حقوق برابر در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند. اما همین که تصمیمی بتواند روند انباشت سرمایه را با خطر مواجه سازد، در آن‌صورت فراقسیون سرمایه از حق مطلق برخوردار می‌شود و می‌تواند تصمیم هیئت رئیسه را به سود خواست‌ها و منافع خود تغییر دهد. پس آن‌چه که «دمکراتیک» است، در متن و بطن خود از خصیصه و بافتی «ضد دمکراتیک» برخوردار می‌گردد، یعنی دمکراسی در کشورهای سرمایه‌داری تا آنجا مشروط می‌شود که منافع سرمایه را به‌خطر نیاندازد و روند انباشت را مختل نکند. به‌عبارت دیگر، در چنین لحظه‌هایی منطق بازار در تصمیم‌گیری‌های صنایع و شرکت‌ها از نقش تعیین‌کننده برخوردار می‌شود و خودگردانی دمکراتیک «به‌عبارت توهالی بدل می‌گردد و به قول ماکس وبر Max Weber «عقلانیت صوری حساب پولی» جای «خودگردانی دمکراتیک» را می‌گیرد. این امر سبب محدودیت حوزه «نهادهای سیاسی» جامعه خواهد گشت. بنابراین، برای آن که بتوان هم‌چون شهروند «جامعه مدنی» فعال بود، باید تا آنجا که ممکن است، بتوان بر سپهر افکار عمومی تأثیر نهاد. اما در جامعه سرمایه‌داری، سپهر افکار عمومی نیز بخشی از بازاری است که سرمایه در آن فعال است و می‌کوشد با آفرینش نهادهایی هم‌چون فرستنده‌های رادیو-تلویزیونی، نشریات، انتشارات کتاب و ... کالاهایی را که افکار عمومی مصرف می‌نماید، تولید کند و از آن طریق به اضافه‌ارزش دست یابد. به‌این ترتیب سپهر افکار عمومی نیز تحت تأثیر مکانیسم بازار سرمایه‌داری قرار دارد و نیروهایی که می‌خواهند با از میان برداشتن شیوه تولید سرمایه‌داری به‌خوددگی‌انگی انسان از موضوع تولید خود پایان دهند، به‌زحمت می‌توانند در این سپهر رخنه کنند و از نقش رهبری و هدایت افکار عمومی برخوردار گردند.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که دمکراسی فقط فراسوی «مراوده بازار» *Marktverkehr* می‌تواند درهای خود را به سوی همه شهروندان «جامعه مدنی» بگشاید. در این رابطه «مراوده بازار» تشکیل می‌شود از همه نهادهای کارزا هم‌چون صنایع، ارتش، نهادهای آموزش و پرورش، نهادهای بهداشت همگانی و هم‌چنین حوزه‌های مربوط به‌زندگی روزمره افراد. زیرا در این حوزه‌ها به‌زحمت می‌توان میان کارفرمایان و کارگران، میان افسران و سربازان، میان آموزگاران و شاگردان و میان پزشکان و بیماران روابط دمکراتیک را برقرار ساخت. به‌همین دلیل نیز در این حوزه‌ها دمکراسی نمی‌تواند از وزن زیادی برخوردار باشد.

با این حال نباید حوزه «مراوده بازار» را با حوزه «افکار عمومی دمکراتیک» مترادف دانست. در این رابطه می‌توان به‌نقد آکس دمیروویچ *Alex Demirovic* از «جامعه مدنی» توجه کرد که بر این باور است «جامعه مدنی» دارای ساختاری محافظه‌کارانه است: «هرگاه از سکولاریسم و اندریشی *Immanenz* برداشتی رادیکال داشته باشیم، در آن‌صورت مردگان در هیچ موردی از حق تعیین آینده برخوردار نخواهند بود. اما مفهوم هنجاری جامعه مدنی، آن‌گونه که در مباحث کنونی به‌کار گرفته می‌شود، درست همین کار را انجام می‌دهد، زیرا می‌خواهد نه فقط حلقه‌های نهادی جامعه صنعتی کنونی را هم‌راه با منطق ناهمسانی‌اش در اقتصاد و سیاست و نیز بغرنجی‌اش را به‌مثابه والاترین معیاس [سنجش] عقلانیت اجتماعی بپذیریم، بلکه هم‌چنین خواستار تأیید آنها به‌مثابه [داده‌های] ضد اتوپیک است» (۱۲).

اما کسانی چون کورنلیوس کاستوریادیس که خواستار دمکراسی بلاواسطه‌اند، بر این باورند که «دمکراسی یعنی خودفرمانی *Souveränität* مردمی *demos* خلق؛ و خودفرمان بودن، یعنی ۲۴ ساعت از شبانه روز حضور فعال داشتن. دمکراسی در را به‌روی نمایندگی قدرت می‌بندد، زیرا خود قدرت بلاواسطه انسان بر همه جنبه‌های زندگی و سازمان‌های اجتماعی و پیش از همه کار و تولید است» (۱۳). چنین اندیشه‌ای اصل نمایندگی در دمکراسی را نفی می‌کند و خواهان تحقق دمکراسی بلاواسطه است. البته این بدان معنی نیست که «همه» مردم باید در پارلمان شرکت کنند و یا آن که تصمیمات از طریق نظرسنجی‌های همگانی گرفته شوند. بلکه پذیرش چنین خواسته‌ای به‌معنی آن است که حوزه‌های مشخص زندگی روزمره باید مورد تحولی اساسی قرار گیرند، آن هم در حالی که «جامعه مدنی» از ساختاری محافظه‌کارانه برخوردار است و در برابر چنین خواسته‌ای از سیالیت و نرمش برخوردار نیست،

چنین نیروهائی از طریق انتخابات آزاد به اکثریت آراء مردم دست یابند و سپس دمکراسی و نهادهای «جامعه مدنی» را از میان بردارند. با توجه به آنچه گفته شد، اینک باید دید خواست «جامعه مدنی» چیست؟ شرکت همه در انتخابات پارلمنتاریستی؟ استقرار قدرت سیاسی متکی بر اراده و خواست اکثریت؟ آنچه که می‌توان دریافت، این حقیقت ساده است که «جامعه مدنی» دارای هدف‌های روشنی نیست و بلکه در پی آن است که هر کسی و هر گروهی از امکان بیان هدف‌های خود برخوردار گردد، حتی اگر این هدف‌ها ضد دمکراتیک و ضد پارلمنتاریستی باشند. به عبارت دیگر دفاع از «جامعه مدنی» می‌تواند زمینه را برای نابودی دمکراسی و «جامعه مدنی» هموار سازد.

«جامعه مدنی» هابرماسی (۱۴)

بیشتر هواداران «جامعه مدنی» بر این باورند که دوام و ادامه زندگی این پدیده بدون تلاش سیاسی افراد و گروه‌ها و بدون فراروی افراد از سپهر خصوصی و پانهادن به سپهر عمومی (همگانی) ممکن نیست. به همین دلیل نیز «جامعه مدنی» بدون وجود افکار عمومی در حوزه سیاست ممکن نیست. در این رابطه هانا آرنه از «بنیان و اشغال فضای سیاسی به مثابه شرط جامعه مدنی» سخن می‌گوید (۱۵)

اما در اندیشه هابرماس افکار عمومی جائی ندارد. هابرماس بر این باور است که عناصر «جامعه مدنی» خودرو *naturwüchsig* هستند. در تئوری بفرنج هابرماس با سه عنصر تعیین‌کننده روبروئیم که می‌کوشیم آنها را فشرده بیان کنیم:

یکم آن که هابرماس بر این باور است که زبان روزمره‌ای که مردم برای ارتباط و مراوده با یکدیگر از آن بهره می‌گیرند، عقلانی است. در هر گفتاری سه ارتباط جهانی مورد توجه قرار می‌گیرند که عبارتند از واقعیت‌های عینی *objektive Tatsachen*، درستی هنجارین *normative Richtigkeit* و حقیقت بازگوبنده *expressive Wahrheit*. هابرماس برای فهم تئوری خود چنین مثالی را به کار گرفته است: درباره این خواست که «لطفاً در را ببندید»، می‌توان در همه جهان منازعه کرد. «دری وجود ندارد» (واقعیت موجود *Faktizität*)، «چه کسی به شما این حق را داده است که به من چنین دستوری دهید» (هنجارین *Normativität*)، «اصولاً مسئله بر سر بستن در نیست و بلکه شما فقط خواهان آنید که من از جابم پرخیزم» (اصالت *Authentizität*). هرگاه این ادعاها را رد کنیم، در آن صورت آن دو کس که با یکدیگر در گفتگو بودند، مجبورند برای ادعاهای خود استدلال‌های خردمندانه اراده دهند. اما شرط اولیه برای این که چنین بحثی بتواند ادامه یابد، آن است که آن دو کس با یکدیگر هم‌تراز و هم‌ارزش باشند و یکی بر دیگری قدرتی و مزیتی نداشته باشد. هابرماس این شرط را «مراوده رها از قدرت» *herrschaftsfreie Kommunikation* می‌نامد. البته می‌دانیم که در جهان واقعی به‌ندرت می‌توان مراوده‌ای را فراسوی قدرت یافت. با این حال باید پذیرفت که در مراوده میان اشخاص همیشه میانکنشی *Interaktion* میان دو قطب قدرت مطلق و وضعیت کاملاً رها از قدرت وجود دارد. اما هرگاه از شرایط کاملاً برابر میان گفتگوکنندگان حرکت کنیم، باز باید بپذیریم که مخاطبین بر سر واقعیت‌های عینی، هنجارهای درست و حقایق بازگوبنده هیچ گاه به توافق نخواهند رسید. با این حال هابرماس، برای آن که بتواند از این مثال نتیجه‌گیری کند، مجبور است مخاطبین را با یکدیگر هم‌تراز و برابر سازد. اما آنجا که قدرت و استراتژی منافع حاکم است، فرمان و مخالفت با آن وجود دارد و هرگاه در رابطه میان فرمان و مخالفت با آن رابطه‌ای برابر برقرار سازیم، در آن صورت قدرت عقلانی نیز از بین خواهد رفت، زیرا مهم‌ترین کارکرد قدرت عقلانی آن است که فرمان را توجیه کند و ضدیدت با آن را بی‌اساس بنمایاند. با این حال هابرماس خود معترف است که حتی گفت و گو در سطحی برابر و هم‌تراز نیز بدان منجر نخواهد شد که بحث‌کنندگان مواضع و نظرات یکدیگر را بپذیرند و بلکه حداکثر می‌توانند «در اصول به انگیزه تفاهم عقلانی دست یابند، در حالی که "اصول" بیانگر شرطی ایدئالستی است: آن‌هم هرگاه بتوان استدلال را فقط به اندازه کافی باز گفت و [گفتگو] را به اندازه کافی ادامه داد» (۱۶). نکته اصلی نظریه او بر این فرض استوار است که مناسبات اجتماعی به‌سوی این وضعیت ایده‌آل گرایش دارد، بدون آن که هیچ‌گاه بتواند به آن نزدیک شود. این فرض ما را به دومین عنصر تئوری هابرماس نزدیک می‌سازد.

دوم آن که زبانی که میانجی هماهنگ‌کننده کارکردها است، زبانی عقلانی است و «مدعی جهانشمولی» در آن نهفته است (۱۷). هابرماس این تئوری (نهاد) را با تئوری تکامل فرد-پیدایشی *onto-genetisch* و هم‌چنین با تئوری تکامل نژاد-پیدایشی *phylogenetisch* مربوط می‌سازد. در فرهنگ‌های اساطیری توانائی عقلی در سخن به رکود گرایده است و به همین دلیل نیز نمی‌توان میان تصاویر جهان که در تاریخ از اعتبار

برخوردار گذشته‌اند، توفیر گذاشت: «در اندیشه اساطیری نمی‌توان میان ادعاهای معتبر هم‌چون حقیقت نسبی، درستی هنجارین و حقیقت بازگوبنده تفاوتی یافت» (۱۸). در اندیشه هابرماس فقط پس از پیدایش مدرنیته، یعنی شیوه تولید سرمایه‌داری، می‌توان به این تفاوت‌ها پی برد، امری که سبب پیدایش «عقل غربی» *okzidentale Vernunft* گشت. و به همین خاطر نیز گرایش وضعیت‌های روزمره هر چه پیش‌تر به سوی وضعیت‌های زبانی ایده‌آل گشته بیش‌تر شده است. با توجه به آنچه گفته شد، در اندیشه هابرماس تمامی تاریخ جهانی پیشاسرمایه‌داری به تاریخ پیشامدرنیته تعلق دارد. به این ترتیب تاریخ شش هزار ساله پیشاسرمایه‌داری دورانی را مجسم می‌سازد که در آن عقلانیت یا وجود نداشت و یا آن که از خصوصیات «عقلانیت غربی» تهی بود. علاوه بر آن، هابرماس نیز هم‌چون مارکس جامعه سرمایه‌داری را جامعه‌ای پیشرفته می‌داند که در حال حاضر آخرین مرحله تاریخ تکامل جوامع انسانی را نمودار می‌سازد.

سه دیگر آن که تزه‌های اساسی هابرماس نه فقط چرخش تاریخی-فلسفی بسیار ضعیفی دارند، بلکه هم‌چنین باید چرخش آنها را نهادینه شده پنداشت. توانائی خرد هنجارین سخن نمی‌تواند خود را در همه سپهرهای اجتماعی به‌گونه هم‌سانی انکشاف دهد. حوزه‌هایی وجود دارند که در آنها کارکردهای انسانی توسط قدرت و پول تعیین می‌شوند. با توجه به این نکته این نظریه که «جامعه مدنی» سپهری فراسوی اقتصاد و دولت است، بر شالوده فلسفه اجتماعی استوار می‌شود. هم‌چنین دو عامل قدرت و پول بدون آن که مورد نقد قرار گیرند، به مثابه رسانه‌های هدایت‌کننده مسلط پذیرفته می‌شوند که می‌توانند جهان زندگی *Lebenswelt* را به‌وسیله سیستمی که حوزه‌های زندگی را دربر می‌گیرد و آن را هدایت می‌کند، دگرگون و به مستعمره خویش بدل سازند. در این رابطه می‌توان نظر هابرماس را که مبتنی بر گسترش تئوری شیوه‌های هدایت کارکردها است، مورد تأیید قرار داد. مارکس این وضعیت را وضعیتی زیرنهشتی *Subsumtion* می‌نامد، یعنی آن که برای توضیح وضعیتی واقعی از مفهوم دیگری بهره‌گیریم، بدون آن که آن وضعیت واقعاً دگرگون شده باشد. برعکس، می‌بینیم که حتی در پیشرفته‌ترین کشورهای نیز جهان زندگی به هیچ‌وجه به سوی مراوده رها از قدرت گرایشی ندارد. به عبارت دیگر، هر کسی که کمی یا تئوری هابرماس آشنائی داشته باشد، درخواهد یافت جهانی که او در آن می‌زید، با جهانی که هابرماس می‌خواهد ما را در آن به‌گنجاند، هم‌چون زمین و آسمان از یکدیگر متفاوتند. به این ترتیب، در سیستم جهان زندگی هابرماسی نیز می‌توان الگوی سیاسی گفتمان حقوق بشر را در پله دیگری بازیافت. با توجه به شرایط تفاوت‌گذاری سپهرهای اجتماعی می‌توان فقط در روندی «ابدی» به مستعمره‌سازی جهان زندگی ادامه داد.

با توجه به سه عنصری که از تئوری مراوده هابرماس برشمردیم، می‌توان به‌سادگی از آنها مفهوم «جامعه مدنی» را انشقاق کرد که به‌مثابه برآیند خودکار تکامل اجتماعی نمودار می‌شود. بر این مبنا، جامعه‌ای که از قابلیت دمکراسی برخوردار است، باید مشکلات و بحران‌های خود را از طریق گفتمان اجتماعی حل کند، یعنی با بهره‌گیری از ابزارهای مراوده زمینه را برای گفتمان اجتماعی هموار سازد و این امر بدون «جامعه مدنی» خودمختار ممکن نیست.

برداشتی که از تئوری مراوده هابرماس وجود دارد، آن است که جامعه طی روندی میان‌کنشی به‌طور مداوم توسط افرادی که بدان تعلق دارند، از نو طراحی می‌شود. البته در هر تبادل نظری و یا مشاجره‌ای که میان افراد و حتی گروه‌های اجتماعی و طبقات رخ می‌دهد، هر کسی می‌کوشد منطق خود را خردمندانه‌تر و برتر بنمایاند و در این تبادل نظرها بسیاری از بدفهمی‌ها و سوءتفاهم‌ها جای خود را به تفاهم‌ها و بهترفهمی‌ها خواهند داد. اما ادعای بزرگی خواهد بود، هرگاه چون هابرماس چنین نتایجی را به مثابه نوسازی جامعه تلقی کنیم.

نکته دیگری از تکامل فلسفه تاریخ هابرماس آن است که می‌گوید انسان‌ها در زندگی روزمره خویش به‌خاطر ناهمسانی کارکردی جامعه و جذب سیستماتیک به‌صورت خودکار از گزینه امکانات بیشتری برخوردار می‌گردند تا بتوانند زندگی‌نامه‌های نوین خود را طراحی کنند و مورد آزمایش قرار دهند. البته افراد در مقایسه با شرایط زندگی در سده‌های میانه، اینک در کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری از فضای خصوصی بیشتری برخوردارند. روشن است که حریم این فضا بیرون از سپهر افکار عمومی که شالوده «جامعه مدنی» هابرماسی بر آن استوار است، قرار دارد و به همین دلیل نیز نمی‌توان فضای خصوصی را عنصری از «جامعه مدنی» دانست. مارکس نیز در بررسی‌های خود نشان داد که فرد می‌تواند «از نظر ذهنی خود را فراسوی مناسبات» قرار دهد (۱۹)، اما نمی‌تواند بیرون از آن مناسبات خود را متحقق گرداند. بنابراین تحقق مناسبات نوین، کمتر از اراده افراد ناشی می‌شود و بلکه همان‌طور که

Ding an sich پی برد و بلکه در نهایت می‌تواند نمودهای Erscheinungen اشیاء و چیزها را درک کند. کانت در اثر خود «نقد خرد کارکردی» Kritik der praktischen Vernunft که در سال ۱۷۸۸ انتشار داد، فلسفه اخلاق خود را تدوین کرد.

۹- دکتر ادیب سلطانی که اثر «سنجش خرد ناب» کانت را از آلمانی به فارسی برگردانده، واژه kategorischer Imperativ را «فرمودمان فریزی (فریضی)» ترجمه کرده است که خواننده ایرانی از بیان این مفاهیم نمی‌تواند به درک درستی دست یابد. منظور کانت از kategorischer Imperativ این است که برخی از ارزش‌های اخلاقی از اعتباری جهانشمول و در سطح قانون برخوردارند، یعنی، با این که این ارزش‌ها قانون نیستند، اما مردم در زندگی روزمره خویش از آنان هم‌چون قوانین جهانشمول تبعیت می‌کنند و این ارزش‌های اخلاقی نزد آنها همان اعتباری را دارد که قوانین مصوبه مجالس.

۱۰- رجوع شود به روایات مختلف انجیل، کتاب مقدس مسیحیان

۱۱- رجوع شود به اثر هانا آرنت «درباره انقلاب»

Arendt, Hanna, „Über die Revolution“, München 1965

۱۲- رجوع شود به اثر زیر:

Demirovic, Alex, „Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie“, 1997 Münster, Seite 162

۱۳- رجوع شود به اثر زیر:

Castoriadis, Cornelius, „Réflexions sur le développement et la rationalité“, zitiert bei Rödel usw. Seite 124

۱۴- یورگن هابرماس Jürgen Habermas فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی در ۱۸ ژوئن ۱۹۲۹ در دوسلدورف زاده شد و هنوز نیز زنده است. هابرماس در آثار خود از یک سو در پی کشف خودآگاهی بر خواست‌های فردی و اجتماعی است و از سوی دیگر می‌کوشد سرشت هنجارین normativer Charakter این خودآگاهی بر خواست‌ها را نمایان سازد. او به این نتیجه می‌رسد که دانش‌ها، هر چند که مدعی پیروی از آموزش ناب هستند، اما همیشه در رابطه بلاواسطه با زندگی واقعی قرار دارند و در این رابطه هنجارهای اخلاقی که رابطه متقابل افراد را نسبت یکدیگر تنظیم می‌کنند، همیشه بر مبنای برابری میان افراد تدوین شده‌اند و طبق آنها نمی‌توان کسی را بر کسی برتری داد.

۱۵- در این رابطه رجوع شود به اثر مهم هانا آرنت با عنوان Vita activa. او در این اثر بر این باور است که در جامعه سرمایه‌داری فضای سیاسی وجود ندارد و بلکه آنچه که وجود دارد، قراردادهایی است که میان افراد و گروه‌های اجتماعی بسته شده است.

۱۶- رجوع شود به اثر زیر:

Habermas, Jürgen, „Theorie des kommunikativen Handelns“, Band 1, Frankfurt am Main 1981, Seite 71

۱۷- همانجا، صفحه ۷۳

۱۸- همانجا، صفحه ۸۱

۱۹- رجوع شود به کلیات آثار مارکس و انگلس به آلمانی، جلد ۲۳، صفحه ۱۶.

گفت و گوئی پیرامون ...

همه‌ی افراد جامعه در عمل از امکان واقعی حضور در فضای عمومی به صورتی مستقل و بدون اجبار و فشار، برخوردار باشند. فرازی از آدم اسمیت این نکته را روشن می‌سازد: «بدون شرم در ملا عام حاضر شدن». این فرمول نشان می‌دهد که سوژه‌ها، به انواع گوناگون، نیاز دارند که به رسمیت شناخته شوند تا بتوانند در شکل‌گیری دموکراتیک اراده‌ی جمعی به طور واقعی شرکت کنند. بدین ترتیب، فضای عمومی دموکراتیک متضمن زیرساخت‌های هنجارین کثیری است و این زیرساخت‌ها تنها در صورتی ترجمان مشارکت دموکراتیک می‌گردند که با هم جمع شوند. پیش‌شرط‌های ارج‌شناسی توازنی در برابر فضای عمومی ایجاد می‌کنند، متناسب با این امر که بافت تجربی و فرهنگی ارج‌شناسی، به طور غالب و بر خلاف جهان روانی بودن فضای عمومی دموکراتیک، خاص و موردی است. پس می‌بایست بگوئیم که قرینه‌ی مفهوم فضای عمومی دموکراتیک، مفهوم مناسبات اجتماعی میان‌کنشی (۵۳) است که در بطن آن سوژه‌ها شکل‌های مختلف به رسمیت شناخته شدن لازم برای «حضور بدون شرم در ملا عام» را کسب و تجربه می‌کنند. پیش‌شرط‌های ارج‌شناسی قرینه‌ی مفهوم فضای عمومی می‌باشند، زیرا بافت‌های تجربی آن مشخص و موردی و نه جهان‌روایند، بدین معنا که ارزش‌هایی را متحقق می‌سازند که نه به جامعه در کلیت‌اش بلکه تنها به جنبه‌هایی از جامعه ارجاع می‌دهند. به بیانی دیگر، انسان‌ها در روابط خصوصی خود، در مناسبات در درون موسسات و کارگاه‌ها، در روابط شغلی، شکل‌هایی از ارج‌شناسی اجتماعی ضروری برای مشارکت در زندگی دموکراتیک را تجربه می‌کنند.

مارکس نشان داد، باید ساخت اقتصادی جامعه را محصول پروسه طبیعی و تاریخی دانست که در محدوده آن انسان‌ها نه آگاهانه، بلکه ناخودآگاه عمل می‌کنند. اما تئوری مراد هابرماس مراد و گفتنمان را شالوده هرگونه تغییر اجتماعی می‌نماید و فرهنگ و ضدفرهنگی که در نتیجه گفتنمان اجتماعی بوجود می‌آیند، را نیروی محرک پیدایش ساختارهای اجتماعی نوین می‌داند. بر مبنای این تئوری، آزادی واقعی سبب پیدایش زندگی مستقل فرد می‌گردد، یعنی آزادی مستقلانه زیستن، نه از بطن زندگی واقعی، بلکه ناگهان از آسمان هم‌چون مائده آسمانی به‌دامن فرد فرو می‌ریزد تا بتواند با خوردن آن در «جهان زندگی» خود زیست کند. در این رابطه پرده از گنجایش هنجارین «جامعه مدنی» برداشته می‌شود و در پس آن با گنجایش جامعه سرمایه‌داری روبرو می‌شویم.

نتیجه‌گیری

خلاصه آن که در بسیاری از برداشت‌ها و تئوری‌هایی که مورد بررسی قرار دادیم، جامعه سرمایه‌داری به سپهری بدل می‌گردد که فرد مستقل می‌تواند در محدوده آن با توسل به مفهوم «جامعه مدنی» خود را متحقق کند. با توجه به آن‌چه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که مفهوم «جامعه مدنی» تصویری غیرنقادانه و ایجابی affirmative از جامعه حقیقی است. به همین دلیل نیز این مفهوم نارسا است و باید پذیرفت که بسیاری از بصیرت‌های تئوریک و نیز عوامل تجربی اجتماعی وجود دارند که نظریه «جامعه مدنی» را نفی می‌کنند.

پانویس‌ها:

۱- معادل اصطلاح آلمانی Mehr Privat; weniger Staat
 ۲- آنتونیو گرامسchi Antonio Gramsci در ۲۳ ژانویه ۱۸۹۱ در استان کالیاری Cagliari زاده شد و در ۲۷ آوریل ۱۹۳۷ در زندان رم Rom درگذشت. او یکی از مؤسسين حزب کمونیست آلمان در سال ۱۹۲۱ بود و از ۱۹۲۶ دبیرکل آن حزب شد. او هادار ائتلاف با آن بخش از نیروهای بورژوازی بود که مخالف فاشیسم بودند و از دمکراسی و حکومت برگزیده مردم پشتیبانی می‌کردند. گرامسchi ۱۹۲۶ توسط حکومت فاشیستی موسولینی دستگیر و زندانی شد و ۱۹۲۸ به ۲۰ سال زندان محکوم گشت. او بیشتر آثار فلسفی- سیاسی خود را در زندان نوشت. اندیشه‌های گرامسchi نه فقط بر جنبش چپ ایتالیا، بلکه بر جنبش چپ اروپا که پس از جنگ جهانی دوم دوباره سازی شد، تأثیر زیادی نهاد.

۳- رجوع شود به اثر زیر:

Krieger, Verena, „Gramscis Zivilgesellschaft – ein affirmativer oder ein kritischer Begriff?“, in: „Kulturen des Widerstands Texte zu Antonio Gramsci“ Hg. Von Johanna Borok, Birge Krondorfer, Julius Mende, Wien 1993

۴- همان کتاب

۵- رجوع شود به اثر زیر:

Frankenberg, Günter, „Die Verfassung der Republik Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft“, Frankfurt am Main 1997, siehe Seite 54

۶- در این باره رجوع شود به اثر زیر:

Metscher, Thomas, „Zivilgesellschaft und Kultur“ in: „Kulturen des Widerstands. Texte zu Antonio Gramsci“ Hg. Von Johanna Borok, Birge Krondorfer, Julius Mende, Wien 1993, Seite 58f

۷- کلیات آثار مارکس و انگلس به آلمانی، جلد ۱، صفحات ۳۷۷-۳۴۷

۸- امانوئل کانت Immanuel Kant در ۲۲ آوریل ۱۷۲۴ در کونیگزبرگ Königsberg زاده شد و در ۱۲ فوریه ۱۸۰۴ در همان شهر درگذشت. او از ۱۷۷۰ پروفیسور کرسی منطق و ماورالطبیعه در دانشگاه کونیگزبرگ بود. فلسفه کانت فراوی از دستاوردهای جنبش روشنگری اروپا است و در عین حال بسیاری از مکاتبت نوین فلسفی از مکتب فلسفه او سرچشمه گرفته‌اند. کانت ۱۷۵۵ اثر «قوانین طبیعی عام و تئوری کهکشانی‌ها» Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Kimmels را انتشار داد که در آن با تکیه بر فیزیک نیوتن تعریف جدیدی از ماده را ارائه داد و ماده را برابر با نیرو دانست. او ۱۷۸۱ «نقد خرد ناب» Kritik der reinen Vernunft را منتشر کرد و ۱۷۸۷ کتاب «نقدگرائی» Kritik der Vernunft چاپ کرد. کانت در این آثار از یک سو کوشید جزم‌هایی که فلسفه خردگرائی پایه‌ریخته بود و نیز تردیدهایی که در رابطه با پیشرفت دانش در رابطه با آن جزم‌های خردگرایانه پیدایش یافته بودند، را با هم جمع کند و از ترکیب آن دو گرایش فلسفی، مکتب فلسفی نوینی را بوجود آورد. در این رابطه کانت به این نتیجه رسید که برای خودآگاهی انسان مرزهایی وجود دارد، زیرا برخی از مسائل را نمی‌توان با تجربه علمی اثبات کرد و در نتیجه هر انسانی بر اساس اشکال خودآگاهی خویش می‌تواند به مقولات معرفتی نظیر ذات Substanz و علیت Kausalität و یا فضا Raum و زمان Zeit دست یابد. کانت بر این باور است که از نقطه‌نظر منطق معرفت این اشکال معرفتی پیش از تجربه به‌صورت پیش‌اندز apriorisch وجود داشته‌اند و بر بنیاد این معرفت پیش‌یافته تازه می‌توان از طریق تجربه به معرفت‌های تازه‌تری دست یافت. به همین دلیل نیز کانت معرفت‌های پیش‌اندز را نتیجه وضعیت معرفتی Erkenntnisbedingungen Erkenntnisbedingungen می‌داند که از معرفت‌های اندرپاش Erkenntnisimmanent ناشی می‌شوند. بنا بر فلسفه کانت معرفت انسانی هرگز نمی‌تواند به «شئی در خود»

می‌توان بر مسائل هنجارین مرتبط با این موضوع و بر مشکلات مفهومی دیگر فائق آمد.

«برده‌ی خوشنود» کسی است که با کسب هویتی رضایت بخش، از لحاظ اجتماعی احساس می‌کند که به رسمیت شناخته شده است. در حالی که برای ما چون نظاره‌گر و با نگاهی به گذشته، تصور غلط این برده از به رسمیت شناخته شدنش کاملاً مسلم است. نمونه‌ی آن برده‌ی سیاهی که در چهره‌ی مشهور عمو تم تجلی یافته را به خاطر بیاوریم. در این جا ما با کسی سروکار داریم که در یک جامعه‌ی برده‌داری و تحت مناسبات سرکوب‌گرانه و پدرسالارانه، احساس به رسمیت شناخته شدن می‌کند و در نتیجه خود را خوشبخت می‌پندارد چون از هویتی به تقریب با ثبات و مناسب برای زندگی کردن برخوردار است. با این حال اما، باز هم چون نظاره‌گر، برای ما کاملاً روشن است که این برده نمی‌بایست خود را با این گونه به رسمیت شناخته شدن‌ها هم هویت سازد. و این در اصل به معنای پیش فرض ما بر گونه‌ای هویت‌جویی مسأله‌انگیز و کاذب نزد اوست.

اما در این جا ما از لحاظ مفهومی با مسأله‌ای بسیار بغرنج رو به رو می‌شویم، چون از معیارهای لازم برای انجام چنین قضاوت‌هایی برخوردار نیستیم. نظریه‌هایی که من می‌شناسم، چون تئوری ایدئولوژی آلتوسر، بطور یقین نتوانسته‌اند مشکل را حل کنند. اغلب کسانی که فکر می‌کنند رهیافتی پیدا کرده‌اند، پیش فرض را بر وجود هسته‌ای از هویت، بر وجود منافع مسلم گروه‌ها یا افراد و یا بر شکلی از ماهیت‌باوری (۵۵) که به رسمیت شناختن درست از به رسمیت شناختن دروغین را تمیز می‌دهد، قرار داده‌اند. اما امروز ما فاقد چیزی چون ماهیت‌باوری هستیم و این امر دلائل بر حق خود را دارد. ما بیشتر بر این اعتقادیم که هویت سوزها و گروه‌های اجتماعی تنها در فرایند ارج‌شناسی اجتماعی شکل می‌گیرد. و مسأله بر سر این است که ما بتوانیم بگوئیم فردی «به رسمیت شناخته نمی‌شود» و یا به صورت «نادرست» و «فریبنده‌ای» مورد ارج قرار می‌گیرد، بدون آن که به مفهومی ماهیت‌باورانه توسل جوئیم. با این حال به نظر من بطور طبیعی راه حلی وجود دارد که در حال حاضر من تنها می‌توانم طرح اولیه آن را به دست دهم.

وآرول: اکنون به پرسش آخر خود می‌روم. چندی پیش شما گفته‌اید که برای پیگیری سنت تئوری انتقادی امروزه دو آلترناتیو بیشتر وجود ندارند. اولی همان کاری است که هابرماس از مدت‌ها پیش انجام می‌دهد یعنی گفت و گو با فلسفه‌ی سیاسی و در درون فلسفه‌ی سیاسی. دومی مربوط به ادامه‌ی سنتی می‌شود که ویژه‌ی فلسفه‌ی اجتماعی است و معطوف به بازشناسی آن پدیداری است که شما «آسیب شناسی‌های اجتماعی» در جوامع مدرن سرمایه‌داری می‌نامید. این آلترناتیو دومی منطبق با پیشنهاد شما برای توسعه‌ی آتی تئوری انتقادی است. آیا می‌توانید در این باره توضیح بیشتری دهید؟

هونت: تمایزی که من قائل شده‌ام شاید اختیاری باشد. من ابتدا تحلیل‌های ناظر بر جامعه در کلیت‌اش را بر حسب این که بیشتر بر ایده‌ی نظم عادلانه‌ی اجتماعی به صورت هنجارین تکیه دارند و یا بر امر «تحقق بخشیدن به خود» (۵۶)، از هم تفکیک کردم. در این جا منظور از «تحقق بخشیدن به خود»، رجوع به آن نظم اجتماعی است که برای اعضایش امکانات رضایت‌بخشی در تکوین یا تحقق هویت‌شان ایجاد می‌کند. سپس در راستای چنین تفکیکی، فلسفه‌ی سیاسی را از فلسفه‌ی اجتماعی یا به عبارت دیگر مقوله‌های اصلی بی‌عدالتی را از مقوله‌های آسیب‌شناسی اجتماعی جدا کردم. من فکر می‌کنم که سنت مارکسیستی بسی بیش از بی‌عدالتی‌های اجتماعی، آسیب‌شناسی‌های اجتماعی را مورد توجه قرار داده است و شاید دستاورد ویژه‌ی مارکس، به دیده‌ی خود او، اثبات این موضوع باشد که بی‌عدالتی‌های اجتماعی همزمان نمایانگر آسیب‌شناسی‌های اجتماعی‌اند. در این جا، بی‌عدالتی‌ای که با استثمار در پیوند است و آسیب‌شناسی اجتماعی‌ای که در رابطه با از خود بیگانگی (۵۷) است، هم هویت می‌شوند. به بیان دیگر، همگی یعنی همه‌ی ما، و نه فقط پرولتاریا، نسبت به شرایط خاص زندگی‌مان، نسبت به طبیعت و خویش‌شان خود، بیگانه می‌شویم. وقتی که همزمان نوشته‌های جوانی و موخر مارکس را می‌خوانیم به نکته‌ای تعیین کننده در تشخیص او پی می‌بریم و آن این است که بی‌عدالتی‌های اجتماعی بطور جبری با آسیب‌شناسی اجتماعی همراه‌اند.

در این جا به تفاوت اولی پرداختیم. اما در مورد تفاوت دوم یعنی ساز و کارهای حذف و سلطه در فضای عمومی، من بیش از هابرماس بر این‌ها تأکید می‌ورزم. من به اندازه‌ی او در فضای عمومی دموکراتیک تضمینی پیدا نمی‌کنم که بتوان همه‌ی تنازعات، همه‌ی وضعیت‌های مسأله‌انگیز (پروبلماتیک) یا مفهوم‌های ارزش‌شناسانه (۵۴) را جفت و جور کرد. من فکر می‌کنم که فضای عمومی دموکراتیک را باید خیلی دقیق بررسی کرد، تا به فهمیم آیا خود این فضا ساز و کارهایی را نهادینه نمی‌سازد که به معنایی اثرنما باشند. منظورم این است که آیا گرایش فضا به سمتی نیست که موضوع‌ها و ارزش‌هایی را در مرکز توجه قرار دهد که به راستی خیلی دور از اعتقادات و خواسته‌ها باشند؟ اگر بخواهم سریع گفته باشم، آیا خود فضای عمومی دموکراتیک، به‌خاطر الزاماتی که دارد، مکانیسمی سیستماتیک در پس زدن مسائل اجتماعی به وجود نمی‌آورد؟ منظورم از «الزامات»، به طور مثال، آن روندهای صنعت فرهنگ‌سازی در فضای عمومی دموکراتیک است که موضوع‌ها و موقعیت‌های تنازعی را از نقطه نظر چشم‌اندازی معین، تحت عنوان چیزهای نو و یا بر حسب این که چه سود و هزینه‌ی رسانه‌ای دارند، انتخاب می‌کنند. بدین ترتیب، در بطن فضای عمومی دموکراتیک که شما نیز در کارهای‌تان مورد تجزیه و تحلیل قرار داده‌اید، گونه‌ای تعارض دائمی پیش می‌آید، به این صورت که گروه‌های اجتماعی که دلمشغولی‌ها و افق‌های تجربی‌شان تا این زمان پس زده شده‌اند، باید مدام کوشش کنند تا به این رسانه‌های عمومی دسترسی پیدا کنند. برای مفهوم‌سازی فضای عمومی دموکراتیک، مبارزه برای نمایان بودن (شفافیت) شاید سازنده باشد.

وآرول: شما اندکی پیش گفتید که چقدر مفهوم نزاع برای درک دینامیک فضای عمومی دارای اهمیت است. ما به نقش مهم این موضوع در تئوری شما اشاره کردیم. حالا می‌خواستم بدانم که «برده‌ی خوشنود» را شما چگونه ارزیابی می‌کنید؟ در این جا می‌خواهم بگویم که شما از این اصل حرکت می‌کنید که کنش‌گران اجتماعی هنگام جریحه‌دار شدن انتظارات اخلاقی‌شان دست به مبارزه می‌زنند. اما سوزهای اجتماعی فراوانی نیز وجود دارند که مورد ستم واقع می‌شوند ولی مبارزه یا مقاومتی نمی‌کنند، خواسته‌هایی ندارند و شاید حتا احساس جریحه‌دار شدن نیز نکنند؟

هونت: شما دست روی موضوع بسیار بغرنجی گذاشته‌اید که من هنوز به طور کامل بر سر آن نرفته‌ام. دلیلش نیز این است که من تا کنون تنها در رابطه با نمایی کلی که شامل دو بخش می‌گردد، کار کرده‌ام: تحقیر از یکسو و خواست به رسمیت شناخته شدن از سوی دیگر. من در این طرح هنوز آن وجه سومی که بطور حتم باید در نظر گرفت را جای نداده‌ام.

حال مفهوم قدرناشناسی (Verkenning)، «ارج‌شناسی دروغین» و در یک کلام ارج‌شناسی چون ایدئولوژی مطرح می‌شود. ما در این جا تنها با امتناع از ارج‌شناسی برخی اعتقادات، منافع یا مطالبات هویت جویانه مواجه نیستیم بلکه با ارج‌شناسی‌ای رو به رو هستیم که به صورت ناروایی عمل می‌کند، فریبنده و مولد تمکین و فرمانبرداری است. برای این منظور، مفهوم قدرناشناسی را داریم که شاید بتواند جای مفهوم قدیمی ایدئولوژی را بگیرد، حداقل در زبان آلمانی زیرا معادل فرانسوی Verkenning را نمی‌دانم، درحالی که به انگلیسی شاید misrecognition گفته شود. برای ساختن و پرداختن چنین مفهومی، مسیرهایی را می‌توان نزد آلتوسر و لاکان پیدا کرد. در راستای این مسیرها است که من باید کار خودم را به طور مشخص ادامه دهم تا بتوانم به نحو مناسبی به موضوع «برده‌ی خوشنود» بپردازم. در حوزه‌ی مفهوم‌سازی بنیادین، این بدین معناست که می‌بایست میان مفهوم ارج‌شناسی در تمامی چهره‌هایش و مفهوم تحقیر در تمامی اجزایش، مفهوم سوم و بغرنجی را قرار دهم. در حقیقت، مفهوم قدرناشناسی بدون این که هویتی از پیش وجود داشته باشد که تحت اقتدار آن بتوان از قدرناشناسی سخن راند، نمی‌تواند به نحو احسنی رشد کند. در واقع، من تنها چیزی که می‌توانم بگویم این است که به اهمیت این مسأله پی برده‌ام، اما هنوز نمی‌دانم چگونه باید آن را از لحاظ مفهومی حل کنم. در یک کلام، من به ضرورت مفهومی که معنای «ارج‌شناسی دروغین»، «ارج‌شناسی ناروا» و یا «ارج‌شناسی ظاهری» را برساند واقفم، اما هنوز به طور دقیق نمی‌دانم چگونه

او اعتراف می‌کند که ۲۵ سال در زندان‌های ترکیه گذرانده است. می‌گوید که در آن‌جا بسیار مطالعه کرده است. او که همراه مبارزان دیگری در آغاز سال‌های ۲۰۰۰ آزاد شده، فوراً به مخفی‌گاه پیوسته است. ما از بالزاک، لنین... و البته از اوجالان رئیس «منحصراً به فرد» کردها صحبت کردیم. ناگهان مخاطب ما بلند شد. اتومبیلی به ما نزدیک شد. پنج مرد مسلح از آن پیاده شدند. یکی از سرنشینان مسن‌تر است. این فرد، مراد کارائیلان رئیس کنگره خلق کرد (KCK)، یعنی نهاد رهبری جمعی حزب است.

حضور او در این محل خطرناک است. همه به این امر آگاهند. اما به‌خاطر بمباران‌های متوالی ایرانیان (۳) مسئولان بالای حزب مجبورند مرتباً محل اقامت خود را تغییر دهند. باتری تلفن‌ها و کامپیوترهای ما را به‌طور موقت می‌گیرند. مصاحبه در اطاقی که بدین منظور آماده شده است، صورت می‌گیرد. در کف اطاق، قالیچه‌ای انداخته و پنجره‌ها را گرفته‌اند. بر دیوارها تصاویر جان باختگان حزب و البته اوجالان نصب شده است. هنگامی که آقای کارائیلان خود را برای پاسخ به سئوالات ما آماده می‌کرد، بوزان (که نامش را قبلاً به ما نگفته بود) کارشناس ادبیات فرانسه و مارکسیسم، وارد شد، وی معاون KCK است. همان شخصی که دقیقاً پیش تلاش می‌کرد خود را یک مبارز ساده حزب معرفی کند.

رئیس KCK آشکارا نمی‌داند که ابرهای ضخیمی منطقه تحت کنترل افرادش را پوشانده است. آنکارا و بغداد قراردادی برای ریشه کن کردن نیروهای «تروریست» پ کا کا بسته‌اند (۴). مقامات ترکیه به گفتارهای جنگجویانه‌شان شدت بخشیده‌اند؛ مجلس ترکیه در آنکارا ارتش را مجاز ساخت تا مداخله خود را به درون خاک عراق بکشد. اما، در این ماه اوت، ورق‌ها قبلاً رو شده است. آقای کارائیلان توضیح داد که «از فوریه، ترک‌ها هزاران سرباز را در مرز مستقر کرده‌اند. و زورنمایی انتخاباتی ترکیه (ژوئیه ۲۰۰۷) ارتش را به سوی وعده‌های ملی‌گرایانه سوق داد. ما از بده بستان‌های میان ترکیه و بغداد و واشینگتن مطلع شدیم. صاف و ساده امیدوارم که AKP (حزب عدالت و توسعه حاکم در ترکیه) و نخست‌وزیر اردوگان، دستی را که نمایندگان جدید ما به سوی آنان دراز می‌کنند، بپذیرد تا بتوان راه حلی دموکراتیک و از طریق مذاکره برای مسئله کرد یافت.»

موضوع این مذاکرات چیست؟ آیا پ کا کا هنوز بر مطالبات قدیمی‌اش که خواهان دولتی واحد برای تمام اهالی کرد ترکیه، عراق، ایران و سوریه بود، اصرار دارد؟ رهبر حزب پاسخ می‌دهد «این هدفی است که همواره در برنامه ما قید شده است، ولی هدفی دور و دراز است. در واقع ترک‌ها خوب بر آن واقفند، ما آماده‌ایم بر سر خودمختاری منطقه‌ای از نوع کاتالون [جنوب اسپانیا] در چارچوب مرزهای ترکیه مذاکره کنیم. این دست مصالحه‌ای است که دراز شده است.»

کردستان عراق که پناه‌گاه رزمندگان پ کا کا در آن قرار دارد، توسط حزب دموکراتیک PDK و اتحادیه میهن پرستان کردستان YPK، دو تشکیلی که در سال ۲۰۰۲ هم پیمان شده‌اند، اداره می‌شود. این منطقه دارای خودمختاری بزرگی در عراق است و هر دو حزب با آمریکا متحدند. کارائیلان همه این پارامترهای وضعیت جدید منطقه را می‌شناسند. در راس آن‌ها انتخاب سیاسی «برادران» کرد عراقی قرار دارد. «حکومت اربیل، پیش از این نیز در دو جنگ «ساندویچ» علیه ما با ترک‌ها در سال‌های ۱۹۹۰ شرکت کرده است. امیدوارم که این حکومت دوباره آن اشتباه را مرتکب نشود. اما گذشته به ما آموخته است که تنها بر نیروی خود تکیه کنیم. مسئله این است که مشکل کردها در مرکز روند استقرار دموکراسی در منطقه قرار دارد. در عراق، آمریکایی‌ها با پشتیبانی از اراده کردها برای کسب خودمختاری از همان سال ۱۹۹۱، انتخاب درستی کرده‌اند. اگر آنان بخواهند فراتر از آن بروند، از جمله از طریق دموکراتیزه کردن جامعه ترکیه، مجبورند که فراتر از عراق را ببینند.» با خیره شدن در چشمان رهبر KCK می‌توانم تردید را بخوانم. ولی واقعیت این است که شاید، کسی به پ کا کا نیازی نداشته باشد...

به مدت چند روز، ما از «پاسگاه‌های» پیشمرگه‌ها در کوهستان بازدید کردیم. در این مدت از یک اردوگاه زنان جوان عضو YJA-Star (بخش زنان ارتش آزادی‌بخش) که چهل در صد نیروهای رزمنده را در بر می‌گیرد، نیز دیدن کردیم. این پایگاه که در ارتفاعات بالاتر از دو هزار متر قرار دارد، در میان درختان و صخره‌ها مخفی شده و در مجاورت قلعه‌ای واقع در مرز ترکیه قرار گرفته است.

این زنان رزمجو جوان بوده و عمدتاً از ترکیه می‌آیند، ولی در میان آنان دخترانی نیز دیده می‌شوند که در سوریه، ایران یا عراق

از «آسیب‌شناسی‌های اجتماعی» (۵۸)، من آن رشته از مناسبات یا تحولات اجتماعی را می‌فهمم که به شرایط تحقق بخشیدن به خود، نزد هم‌همی ما، آسیب می‌رساند. اما تحول نوین در تئوری انتقادی اساساً سوی به فلسفه‌ی سیاسی داشت. البته در ابتدا، نزد هابرماس، نویسنده‌ی تئوری کنش ارتباطی، وضع به گونه‌ای دیگر بود. زیرا توجه اصلی او معطوف به آسیب‌شناسی‌های اجتماعی بود که در آن زمان «استعمار دنیای واقعی» می‌نامید. پس از آن و تحت تأثیر رولز (۵۹) که شکل‌های اصلی بی‌عدالتی زمانه‌ی ما موضوع مورد علاقه‌اش بود، هابرماس روی به فلسفه‌ی سیاسی می‌آورد. البته در این لحظه با تحولی قابل توجه و مهم رو به رو می‌شویم. تحولی که، در عین حال، سمت‌گیری اصلی و شاخص‌اش نادیده گرفتن هم‌همی تئوری‌های انتقادی، از مارکس تا کنون، یعنی نادیده گرفتن تلاش‌ها در شناسائی نه فقط بی‌عدالتی‌های اجتماعی بلکه هم چنین آسیب‌شناسی‌های اجتماعی در کلیت‌شان است. مشغله‌ی کنونی من پیدا کردن نقطه‌های تجانس با چنین سنتی است. کوشش من این است که مجدداً پیوند میان بی‌عدالتی و آسیب‌شناسی اجتماعی را آشکار نمایم.

بدین منظور باید آن دو پرسپکتیو را از هم جدا نگهدارم. به طوری که مقدماتاً و در حال حاضر، من مشغول تدوین تحلیلی از جامعه در راستای تشخیص آسیب‌شناسی‌های اجتماعی با کمک مفهوم به رسمیت شناختن هستم. امری که به ما امکان می‌دهد نشان دهیم که چگونه سرمایه‌داری نئو-لیبرالی امروزی به سوئی می‌رود که شرایط تحقق بخشیدن به خود را برای همگان از بین می‌برد و این را از جمله از طریق کالائی کردن همه چیز، تخریب روابط شخصی و غیره انجام می‌دهد.

هر آینه که این پرسپکتیو را ثابت کردم، مرحله‌ی بعدی کار من نشان دادن رابطه‌ی بی‌عدالتی با آسیب‌شناسی‌های اجتماعی خواهد بود. و این البته کاری به مراتب بفرنج‌تر است. مارکس در این راه و برای مدتی موفق بود، اما این کار را با پیش فرض‌های مردم‌شناسی انجام داد که مسأله‌انگیزاند. امروزه مسأله بر سر این است که آیا ما قادریم، بدون آن که ماهیت انگاری مردم‌شناسی (۶۰) مارکس را دوباره تجدید کنیم، به هدف نامبرده برسیم؟ بی شک پژوهش‌هایی در این جهت انجام می‌پذیرند و فیلسوف کانادائی، شارل تیلور (۶۰)، همواره این هدف را در سر دارد. اما با این حال، چنین هدفی همواره، به دیده‌ی من، چون چالشی بزرگ در برابر ما باقی مانده است.

یادداشت‌ها:

- ۵۳- Politeia میانکنشی Interaction
- ۵۴- ارزش‌شناسانه Axiologique
- ۵۵- ماهیت باوری Essentialisme
- ۵۶- تحقق بخشیدن به خود Réalisation de soi
- ۵۷- ازخودبیگانگی alienation
- ۵۸- آسیب‌شناسی اجتماعی Pathologie sociale
- ۵۹- 1921 - 2002, John Rawls, فیلسوف آمریکائی در حوزه‌ی اتیک، حقوق و لیبرالیسم
- ۶۰- 1931, Charles Margrave Taylor, فیلسوف کانادائی- انگلیسی‌زبان. کار او در حوزه‌ی فلسفه‌ی تحلیلی، پدیدارشناسی و هرمنوتیک است.

دگرگونی خاورمیانه ...

این حزب که از اطلاق صفت «تروریستی» به حزب کارگران کردستان خودداری می‌کند، در انتخابات ژوئیه ۲۰۰۷ بیست کرسی در مجلس آنکارا بدست آورد. از سوی دیگر، قریب به سه هزار و پانصد پیشمرگه حزب کارگران کردستان پ کا کا به‌صورت دخیره در پشت جبهه شمالی در عراق به‌سر می‌برند. دو هزار رزمنده به مبارزه مخفی در ترکیه ادامه می‌دهند.

از ماه فوریه، ترک‌ها هزاران سرباز را در مرز مستقر کرده‌اند

در اوت ۲۰۰۷، از میان ده‌ها جنگجویی که در کوه‌های زاگرس از ما استقبال کردند، یک نفر جلوه بیشتری داشت. او پنجاه ساله بود، چهره‌ای استخوانی، موهای خرمائی روشن و ظاهر جنگجوی یک مبارز قدیمی را دارد، اما از معرفی خویش خودداری کرد. سئوال‌های او پشت سر هم می‌بارند. «در مورد الجزایر چگونه فکر می‌کنید؟ در مورد استقلال طلبان کرس چطور؟ نظرتان درمورد گوارا چیست؟»

- ۲ - به مقاله میشل وریه، «چشم‌انداز کرد در آستانه نبرد»، لوموند دیپلماتیک، اکتبر ۲۰۰۲.
- ۳ - رزمندگان کرد ایرانی نیز به این منطقه پناه برده‌اند.
- ۴ - حزب پ کا کا از سال ۱۹۹۷، بر روی فهرست تروریستی که آمریکا تدوین کرده است قرار دارد. اتحادیه اروپا نیز همین طبقه بندی را از سال ۲۰۰۲ بکار می‌برد.
- ۵ - در پایان جنگ جهانی اول، متفقین که در جنگ برنده شده بودند، به هنگام امضای پیمان سور (۱۹۲۰) ایجاد یک دولت کردی را پیش بینی کردند. سه سال بعد، با امضای قرارداد لوزان (۱۹۲۳) منطقه کردستان میان چهار کشور ترکیه، ایران، عراق و سوریه تقسیم شد.

لوموند دیپلماتیک، نوامبر ۲۰۰۷

بیوگرافی نویسی یا ...

سال‌ها پیش - به یقین بیش از ده سال - خاطرات مردی صاحب نام را می‌شنیدم که از "بازیگران عصر آریامهری" بود. او و هنگامی که به "قوام السلطنه" رسید، مکشی کرد و به تعریف از درایت سیاسی وی پرداخت و افسوس داشت که در آخرین بازی، رودست خورد. طبیعی است که من با عقیده او موافق نبودم. و نقش قوام را در واقعه آذربایجان هم دوگانه می‌دیدم: او هنگامی که تمام مهره‌های سیاسی معروف به "انگولفیل"، در مقام نخست‌وزیری شاه از کشودن گره کور "مسأله آذربایجان" در مانده بودند، با چهره یک دموکرات، پشت میز بازی قرار گرفت و یکی از دو بازی را تا پایان برد. گره خارجی مسأله را گشود بی آن که طرف مقابل هم بخته باشد. و بعد گره داخلی را هرچه توانست کور کرد؛ تمام ورق‌های بازی او در ساختن حزب دموکرات، و رو کردن به طبقه کارگر و تعهد به اجرای قانون اساسی در تأسیس انجمن‌های ایالتی و ولایتی و حفظ آزادی‌های سیاسی، در آتش خشم کور ملاکان آذربایجان و نظام مدافع آنان سوخت و خاکستر شد. و خود او در کنار شاه و عوامل شاه با خاطری آسوده، به تماشای کشتار و غارت مردم شهر و روستا در آذربایجان و سرکوب آزادی در سراسر کشور نشست و با تقلب رسوا در سامان دادن مجلس پانزدهم، وظیفه‌اش را به آخر رساند و مرخص شد.

تصور این که "استالین" از "قوام" رودست خورد - تبلیغی که هواداران قوام راه انداختند - ساده انگارانه است؛ استالین، و حکومت شوروی، قوام را از زمان ایالت خراسان، و نخستین دوره نخست‌وزیری وی پس از کودتای سید ضیاءالدین می‌شناختند. و درگیری آنها با شاه و نخست‌وزیران "انگولفیل" او یک نمایش قدرت بود. صدارت قوام به عنوان مهره‌ی با گرایش آمریکایی، مفری برای پایان بخشیدن به این درگیری شد. و توافق‌های قوام در مسکو، مانعی در راه حضور نفتی آمریکا در دریای خزر ایجاد کرد که از سال ۱۳۰۰ خورشیدی و با کوشش ناکام همین قوام‌السلطنه زمینه آن فراهم شده بود و از سال ۱۳۲۲ کمپانی‌های آمریکایی باز با دولت ایران مذاکرات محرمانه داشتند. نگرانی روس‌ها از باز شدن پای کمپانی‌های خارجی، اعم از آمریکایی، انگلیسی و هر کشور دیگر به دریای خزر و شمال ایران بود. ...

اما آن روز به کنه نظر آن مرد صاحب نام، پی نبردم که چرا می‌خواست پس از نیم قرن فراموشی، از قوام‌السلطنه سیمایی فرا تاریخ و خادم به ایران و پیروز در سیاست ساخته شود. تا انتقاد آقای دکتر صالحی، و در پی آن، نقد آقای "ا. شیرازی" را بر نکات فراوان کتاب "در تیررس حادثه" خواندم و این دومی بر کنجکاوی من افزود. کتاب را از دوستی به امانت گرفتم و حالا درباره آن با شما حرف می‌زنم. (البته در این فاصله هم نقد و نکته سنجی آقای دکتر بیات زاده و چند نقد دیگر را خوانده‌ام و دفاع آقای شوکت را نیز، که گویاتر از دفاع موافقانش وارد میدان شده است و موضوع اصلی که کتاب اوست، دارد در این عرصه گم می‌شود. و از آنجا که پای تخطئه مبارزات ملی و تبلیغ سازش و تسلیم به سیاست بیگانه را در میان دیدم - که از مقدمه آغاز می‌شود و تا آخر ادامه می‌یابد- نتوانستم خاموش بنشینم.)

بحث را با دیدار ساختاری از کتاب آغاز می‌کنم:

۱- کتاب شیوه‌ی روایی دارد. و نویسنده، شوق زده از سبک مسلط نقلی، پیشاپیش به استقبال مطالبی می‌رود که بعد باید طرح کند. یا بی‌اختیار به "پلمیک" با مخاطبان نامرئی می‌شتابد و برای خواننده ناشناس، مصلحت اندیشی می‌کند.

۲- از زندگی و محیط پرورش پرسوناژ خود، دستش خالی است. در مجموع اطلاعاتش از وی بسا که کمتر از بیشتر خوانندگان مسن‌تر

به دنیا آمده‌اند. آسکه که ۲۱ سال دارد، در دهکده‌ای واقع در جنوب ازبکستان متولد شده و از ۱۴ سالگی به مبارزات پیوسته است. او می‌گوید «پدر و مادر من کاملاً در حزب درگیر بودند. من از همان سال‌های دبیرستان، راه آنان را دنبال کردم. من با این اعتقاد مبارزه می‌کنم که آزادی خلق کرد، هم‌چنین از مبارزه علیه روابط فئودالی تحمیلی بر زنان می‌گذرد».

همه رزمندگان این ناحیه برای تامین مواد غذایی خود سبزی می‌کارند. در دو قدمی آنان چشمه‌ای جاری است. خدمات لجیستیکی یک بار در هفته برنج، گوشت، سیگار، قوه و دیگر مایحتاج را در اختیار آن‌ها می‌گذارد. این بخش که سازماندهی‌اش «مخفی» است، علاوه بر مواد یاد شده، روزنامه و بیانات اوجالان را نیز که از طریق وکیل وی تدوین می‌شود، توزیع می‌کند. وکیل اوجالان از نادر افرادی است که اجازه دیدار با وی در جزیره محل زندانی او را دارد. گروه برای اطلاع از اخبار جدید، رادیویی در اختیار دارد که از جمله از طریق برنامه‌های بی بی سی امکان می‌یابد تا با جهان خارج ارتباط داشته باشد. رزمندگان مرتباً در مورد «موضوعات سیاسی و اجتماعی» با دستور روز از قبل تعیین شده، به بحث می‌پردازند. مسئول این بخش که ۳۵ سال دارد و سالمندترین فرد اردوگاه است، به ما گفت «این روشی برای ادامه آموزش مستقیم و متقابل ماست».

در کنار او، حورین که از آلپ [سوریه] برای شرکت در مبارزه چریکی آمده است، به ما گفت «در سوریه نیز فشار بر مردم کرد بسیار شدید است. هنگامی که بخش محلی پ کا کا به من پیشنهاد کرد که برای آموزش به این اردوگاه بیایم، فوراً پذیرفتم». او امیدوار است که برای «مبارزه سیاسی» به سوریه برگردد. از او می‌پرسیم: اما اگر پ کا کا موفق شود تا بر سر یک خودمختاری در ترکیه مذاکره کند چطور؟ «این امر خوبی خواهد بود. نظیر عراق. ولی مبارزه تا حصول به کردستان بزرگ، همان طوری که متفقین در سال ۱۹۲۰ وعده‌اش را دادند، ادامه خواهد یافت.» (۵)

به اردوگاه نخستین برگشتیم. شبی را در آن محل گذراندیم. در پای صخره‌ها که قامت عظیم‌شان از پشت چادرها مشخص است، مبارزان ناباورانه به تلویزیونی می‌نگرند که وجودش در آن نقطه حیرت‌انگیز است. در چند متری، صفحه سفید یک آنتن ماهواره را می‌بینم و معما حل می‌شود. فیلم «مسافران ۲» [یک فیلم کمدی فرانسوی] به زبان ترکی پخش می‌شود. چهره چریک‌ها در نور متغیر تصاویر تلویزیونی نمایان می‌شوند. تصاویر دائماً در اثر «سکسکه‌های» پخش تلویزیونی قطع می‌گردند. نزدیک میز ناهار خوری، پرتله سیاه و سفیدی قرار دارد که چهره جاودانی شده یک بنیان گذار پ کا کا بر آن نقش بسته است.

«اگر آنکارا جنگ عریان را برگزیند، تمام خلق با ما برخورد خواست»

ساعت پنج صبح است. گروه در مقابل سردسته‌شان صف بسته‌اند. باید ده نفر برای جمع آوری چوب بروند. آنان مجبورند به مدت یک ساعت از کوهی با شیب بسیار تند بالا روند. وسایل لازم برای تامین مواد اولیه ضروری برای آماده ساختن چای سنتی تهیه می‌شود. پس از صرف صبحانه، رهبر گروه به ما می‌پیوندد. پسر سی ساله‌ای است که با چهره‌ای درهم و خشن سابق پایش را هنگام راه رفتن می‌کشد. او می‌گوید «در یک درگیری با ارتش ترکیه زخمی شده» است. او در دیار بکر، پایتخت تاریخی «کردستان شمالی» به دنیا آمده است و نامش احمد است. او در ۱۴ سالگی به پ کا کا پیوسته است: «در منطقه ما، سرکوب ترکیه بسیار خشن بود. هزاران دهکده را نابود ساختند و صد ها هزار نفر را با زور مجبور به کوچ کردند. این حوادث در سال‌های ۱۹۹۰ اتفاق افتاد. من دو سال است که در این پایگاه به سر می‌برم. این انتخابی است که شخصیتی ورزشی و از خودگذشتگی فراوان می‌طلبد. راکت‌های ترکیه، موشک‌های ایران ... هر روز با مرگ دست و پنجه نرم می‌کنیم. ولی اگر ما برای خلق کرد مبارزه نکنیم، چه کسی خواهد کرد؟»

در ماه‌های سپتامبر - اکتبر شرایط کردستان پر تنش است. در چندین درگیری، ارتش ترکیه با رزمندگان پ کا کا رو در رو شد. من دوباره به سخن کارائیلان می‌اندیشم:

«سال هاست که ما حمله به ترکیه را متوقف کرده‌ام و چریک‌های ما در محل، فقط به تحریکات سربازان ترکیه پاسخ می‌دهند. اما اگر فردا ترکیه جنگ عریان را انتخاب کند، ما می‌دانیم چگونه واکنش نشان دهیم. و همه خلق کرد در کنار ما برخورد خواست.»

پانویس‌ها:

- ۱ - به مقاله میشل وریه، «حاکمه خلق کرد در ترکیه»، لوموند دیپلماتیک، ژوئن ۱۹۹۹ مراجعه کنید.

کتاب باشد. حتی این خلأ درباره نزدیکان قوام نیز به چشم می‌خورد - که البته در مورد وثوق الدوله، از سر مهرورزی به پرسوناژ است -

۳- فضایی که زندگی قوام در آن ترسیم می‌شود، فضای زندگی اجتماعی و ارتباط‌های اجتماعی ایران نیست. مثل این که "احمد قوام" در خانوادگی، در محله‌ی و در میان مردمانی در بافت شهری به نام تهران به دنیا نیامده است. بلکه از وسط اپیدمی وبا و طاعون، و بلائی قحط و مرگ که تهران نام گرفته، و فوج فوج آدم‌هایی که اشباح هستند تا انسان؛ و مثل برگ‌های پاییزی به زمین آن ریخته‌اند، ناگهان روییده است. و ترجیح بند "تهران شاهزادگان و رؤسای طایفه‌های قاجار و امرا و مستوفیان دربار، در تهران اعیان و اشراف و نجبا، تهران درویشان و جارچیان و قلندران، تهران برده‌فروشان و کف‌بینان و کفن‌نویسان" نظیر تهران "انبوه باغ‌ها، میوه‌های مرغوب و هوای گاه عفن و لطیف" در حد یک آرایش کلام خیال‌انگیز و خالی از محتوا، ردیف شده تا بساط نقلی را رونق دهد.

۴- جا به جا، چهره آدم‌هایی را از خوب و بد - که دیگران ساخته‌اند و شمارشان نیز زیاد نیست - برجسته می‌کند تا شخصیت کتابش را در سایه آنها پرورش دهد. پیش از آن که خود این چهره‌ها را از غبار دو قرن پاک کند و ارزش و اعتبارشان را محک بزند. این نام‌ها، - که گاه بی ارتباط به پرسوناژ، سایه‌شان روی نام قوام می‌افتد - بی نقد خودشان و گذشته‌شان چون ابزار زیرکانه برای پوشاندن ابهام‌های زندگی و شخصیت واقعی قوام السلطنه به کار گرفته شده‌اند.

۵- به شدت شیفته پرسوناژی است که می‌خواهد از او قهرمان ملی و تاریخی بسازد و زمانه و مردم ناسپاس و فریب خورده را وارد از ستمی که بر او روا داشته‌اند، احساس شرم و پشیمانی کنند. و حتی پیش از ساختن آن، نه مانند یک پژوهنده، از سر تحقیق و مو-شکافی، بل همانند پدری که به فرزند دل‌بند و دردانه‌اش مهر ورزد، در برابر منتقدانی که طی قرن گذشته از قوام به خوبی یاد نکرده‌اند و امروز دیگر نیستند، چهره می‌گیرد و از سر خشم تا مرز درشت‌گویی ناهموار به آنها، پیش می‌رود.

۶- شناخت جهان واقعی، شناخت واقعیت‌های تاریخی حاکم بر نظام قدرت‌ها و رقابت‌ها چه در سطح جهانی و منطقه‌ی و چه در سطح ملی و داخلی در امر هیرارشی و سلسله مراتب حکومت بر مردم، آشکارا گسترده شده است. سنگ بزرگی که می‌توان دید، پرتاب آن از توان و ظرفیت کتاب بیرون است. و خواننده را با افقی محدود روبه رو می‌سازد.

گاه، در متن کتاب و در نتیجه‌گیری‌های نویسنده به عنوان مدعی و نه پژوهشگر، این احساس به خواننده دست می‌دهد که گویا کتاب در خدمت زمینه‌سازی برای توجیه تسلیم شدن به سیاست‌های مسلط - در شرایط روانی حاصل از شکست انقلاب بهمن و استیلای روحانیت بر حاکمیت ملی در ایران است، تا افتادگان، و نیمه افتادگان را به دنبال حال و هوایی بکشاند که می‌طلبد فروکشیدگان از قدرت شاهی را در صف سرخوردگان از انقلاب جای‌بندازد.

آنچه در همین جا گفتنی است این است که نویسنده، مغرور به قدرت بیان روایی خود، پا در عرصه‌ی گذارده است که قرن گذشته نویسندگان برجسته‌ی اتریشی - آلمانی "ستفان زوایگ" و "امیل لودویگ" در آن هنرنمایی کرده‌اند. اما کافی است بیوگرافی "ژوزف فوشه" را در مقام مقایسه با بلندپروازی خود در این تألیف کنار هم بگذارند، تا به روشنی فاصله راه را دریابند.

۷- انبوه منابعی که به رخ خواننده می‌کشد، ترکیبی از آثار قابل اعتماد و آثار غیر قابل اعتماد است. و آثار هدفمند، و غیر قابل اعتماد، بخش عمده و اصلی را تشکیل می‌دهد و در استفاده از آنها، نویسنده مشخص نمی‌کند، مطلب مورد استفاده را از کدام منبع برداشته است. شیوه ارائه منابع هم، کمکی به تشخیص سند مورد استناد نمی‌کند. این نقص تا آنجا که به پرداخت صحنه‌هایی نظیر وبا، یا توسعه پایتخت مربوط می‌شود، از حد مسامحه تجاوز نمی‌کند، ولی به نقل امور سیاسی که می‌رسد خواننده مردد می‌ماند که جز مطلبی که با شماره مشخص شده، باقی منابع، سند کدام عبارت یا نقل مطلب است. برای نمونه از یادداشت‌های ۵، ۶، ۷، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۵ در فصل اول، نشانی می‌دهم.

مؤلف، تمایلی هم به محک زدن ارزش و اعتبار منابع مورد استفاده نداشته است؛ که خود نکته بسیار دقیقی است. (و این بحثی جداست.)

۱
می‌دانم که مطلب به درازا می‌کشد. اما شما را در فصل فصل کتاب به گردش می‌برم تا هم از شیوه موفق روایی نویسنده نمونه داده باشم و هم از ناسازی فضای روایی با بیوگرافی یک مرد سیاسی و پر تحرک. فصل اول چنین آغاز می‌شود: "در تهران دیده برجهان گشود. در تهران شاهزادگان و رؤسای طایفه‌های قاجار، امرا و مستوفیان دربار، در تهران اعیان و اشراف و نجبا، تهران درویشان و قلندران، تهران برده‌فروشان و کف‌بینان و کفن‌نویسان؛ و سرانجام در تهران "انبوه باغ‌ها، میوه‌های مرغوب و هوای گاه عفن و لطیف". تا دیده بر جهان گشود، تهران چند سالی بود که حال و هوایی دیگر داشت. قحطی و وبای هولناک سال ۱۲۵۰ شمسی ... پایان گرفته و میرزا حسین‌خان مشیرالدوله ... به رغم دشواری‌ها، هنوز در پایتخت ناصری بر کرسی صدارت تکیه داشت؛ و این همه، بیست سال پس از مرگ امیر کبیر، گویی نشانه‌ی آن بود که روزگار نحسی و نیستی به سپهسالار با امیر کبیر، در نگاه نویسنده دقت کنید)

این سیر پروازگونه، درباره تهران ادامه دارد: "تهران از دیر باز زیر نگیں پادشاهانی قرار داشت که در استبداد شهره بودند. پایتخت ممالک محروسه آیینیه تمام‌نما و چشم و چراغ سرزمینی بود که سلاطینش جواهرات سلطنتی را زیر تخت خود پنهان می‌کردند و در تشویش‌بی‌پایان از توطئه‌ی درباریان، شامگاهان را در پناه حراست قراولان کرجی به صبح می‌رساندند. سرزمینی که مردمان بی‌پناهش در معرض اجحاف و بی‌عدالتی حاکمان و داروغگان، در اصطبل شاهی بست می‌نشستند و به عثمانی و فرنگ می‌گریختند و گاه زیر بیرق بیگانه، یا سرانجام، در باغ سفارت خصمی که هستی‌شان را ربوده بود، زبان به شکوه و شکایت گشوده و سر به شورش می‌نهادند."

باز مثل کبوتر اهلی، بالای سر تهران می‌چرخد؛ دور و نزدیک می‌شود. بیشتر روی بام دهه‌های ۱۲۴۰ و ۱۲۵۰ معلق می‌زند؛ می‌کوشد تا تهران را "از هنگامی که در برج و باروی شاه طهماسبی محصور بود تا روزگاری که در دارالخلافه ناصری از خواب قرون بیدار شد"، در چنبره قحطی و طاعون و وبا گرفتار" تعریف کند. و برای این که نام مرد استخوان‌داری چون مستوفی الممالک را تینماد کتاب آورده باشد به خواننده یادآوری می‌کند که شاه او را و میرزا عیسی‌خان وزیر دارالخلافه را مأمور کرد تا حصار قدیمی شهر را خراب و محلالتش را گسترش بخشد. "در این روز مبارک" - یعنی سال ۱۲۴۶ شمسی - سلام عام منعقد گردید ... و "ذات همایونی" با کلنگی که از تفره ساخته شده بود، حدود شهر را تعیین کرد ... و نیز از "لرد کرزن" نقل می‌کند: "که مبلغی از وجوهی که برای کمک به قحطی‌زدگان سال ۱۲۵۰ شمسی از انگلستان ارسال شده بود، صرف مزد کارگران حفر خندق‌ها شد" که دور "دارالخلافه ناصری" می‌کشیدند.

اما این پروازها و چرخ زدن‌ها چه ربطی به تولد "احمد قوام" دارد که در سال ۱۲۵۶ چشم به جهان گشود؟ البته خواننده کنجکاو، خود باید با علامت سؤال آن را مشخص کند.

این در حالی است که کبوتر تیزپر راوی ما، بارها و بارها از روی وقایع و رویدادهایی که خون زندگی در رگ‌های خود داشتند، گذشت و آنها را ندید، یا به آنها اعتنا نکرد: فاجعه هجوم استعمار غرب به کشور که با تبانی روس و انگلیس از جنگ‌های ایران و روس آغاز شد و شکل‌گیری بخشی از نهاد روحانی در قالب سازمانی متشکل برای پوشاندن سراسر کشور و رواج کشمکش‌های فرعی ملاحا، جای توجه به استیلای قهرآمیز سیاست استعمار غربی بر اقتصاد کشور، هجوم کالای خارجی و گسیختن شیرازه تولید سنتی و مانوفاکتور داخلی، و تسخیر کشاورزی ایران، از طریق تولید مواد مورد نیاز خارجی، که بیکاری و فقر را در روستاها و شهرها رواج داد. واکنش عمومی به هم‌دستی و شکست روحانیت و سلطنت قاجار در جنگ با روس، که عاقبت در چهره قیام باب، آشکار شد و اوج قهر آن در واقعه شجاعانه ترور ناموفق ناصرالدین شاه و سرکوب آن با وحدت عمل شاه قاجار و مراجع روحانی، تمام تاریخ حیات ناصرالدین شاه و دوران پس از آن را تا امروز پوشانده است. مردان شمع آجین سوار بر قاطر که قراولان شاهی برای عبرت "رعایا"، دور شهر می‌گرداندند. و جسد کشتگانی که دوپاره شده و از دروازه‌های تهران آویخته مانده بود، به نگاه نه چندان کنجکاو کبوتر تیزپر، در نمی‌آید. و چشم‌ها را می‌بندد تا فرمان شاه به قتل عام "بابی‌ها" و شرکت دادن تمام ارکان حکومت حتی معلمان دارالفنون و ملاحا را به طور گروهی، در کشتن آنها نبیند، که همین مستوفی الممالک هم با مستوفی‌ها و دیگر نوکران‌های دیوانش مشمول اطاعت امر بودند!

میرزا مهدی خان شقاقی، طراح ساختمان بهارستان و مسجد سپهسالار، سه سال پیش از تولد قوام، طرح خانه‌ای را برای پدر او کشیده بود" و بعد از نوشته میرزا مهدی خان سند می‌آورد و این که "در کتاب دارالخلافه تهران نیز آمده است که معتمدالسلطنه در تهران خانه‌ای در محله دولت داشت. و می‌توان گمان کرد دوران کودکی احمد در این خانه سپری شده باشد!"

بعد خبر می‌دهد که "احمد به دنبال تحصیلات متداول و مرسوم می‌کند ... برای فرزندان صاحب مال و مکتب فراهم بود، به سیاق نویسی و ادبیات فارسی و مقدمات عربی و "حسن خط و انشاء" مشغول شد. و "همراه برادرش حسن، نزد شیخ علی نوری و سید عبدالکریم لاهیجی در مدرسه‌ی مروی به تحصیل معانی و بیان و منطق پرداخت و تا اندازه‌ای علوم معقول و منقول آموخت. محمد گلپایگانی، معروف به ادیب گلپایگانی، نیز معلم هر دو آنان بود. قوام "علوم جدید" را نزد مسیو بارتو فرانسوی و ولی‌الله خان نصر فراگرفت" و یادآوری می‌کند برای ادعای تحصیل وی در رشته حقوق سیاسی مدرسه پاریس دلیلی نیافته است.

اما نکته درخور تأمل این است که پژوهنده خوش روایت ما، که مکرراً از خط قوام تجلیل می‌کند و از صاحب‌نظران در این باره سند تأیید می‌آورد، هیچ جا از استادی که خط نویسی را به قوام تعلیم داد نام و نشانی نمی‌دهد. شاید وی را قابل نمی‌داند تا نامش در کنار شاگرد بیاید هر چند می‌نویسد خط قوام کلیدی بود که درهای بسته دربار ناصرالدین شاه را به رویش گشود. و این گشایش با دست دایی او میسر گشت.

و از این جا به توصیف مقام و موقع امین‌الدوله می‌پردازد، تا خلأ خبر آفرین نبودن پرسوناژ خود را پر کند. و با او در مقام‌های مختلف دربار ناصرالدین شاه و دومین سفر شاه به فرنگ، و ماجرای امتیاز تنباکو پرواز می‌کند. و از تأسیس پست‌خانه و کارخانه کبریت سازی در الهیه و قند کهریزک و ایجاد مدارس جدید وسیله او و از صادراتش می‌گوید و ناگهان به یاد پرسناژ خود می‌افتد و به مقایسه آن دو می‌پردازد: "... هر دو منشی مخصوص شاه شدند ... هر دو به وزارت و اندکی بعد به صدارت رسیدند ... و هر دو روزگاری دیگر در چرخشی تند و ناخوaste در شمار نخست وزیران ناکام ایران درآمدند. ... غرور ویژگی هر دو بود ... هر دو، دل در گرو زندگی اشرافی داشتند. امین‌الدوله خانه‌ی زیبایی در تهران ساخت که پارک و باغی مصفا داشت و ظروف نقره و چینی آن را از خارج سفارش داد و خواهرزاده‌اش، احمد، ساعت‌های گرانبها و به روایتی هزار دست لباس داشت و "عمارت قشنگ و گلکاری باغ او در تهران ضرب‌المثل بود." هر دو در پی اصلاح نظام مالی و اداری کشور و تجدید سازمان ارتش بودند و ارتش {کدام ارتش؟} به فرمان هیچ یک در نیامد. هر دو می‌خواستند از خارجه وام بگیرند؛ یکی از بلژیک و هلند یا آلمان و فرانسه و دیگری از آمریکا. یکی می‌خواست گمرکات را به آنان واگذارد و دیگری امتیاز نفت را... باکی نداشتند اگر منتسب به همکار با بیگانگان شوند، که غوغای عوام را بر نمی‌تابیدند. نجات ایران را نه در رویارویی با قدرت‌های استعماری، که در بهره جویی از کشمکش و رقابت آنان با یکدیگر جست و جو می‌کردند. هر دو به عضویت در فراماسونری منتسب بودند....

تا این جا، با شیوه نقلی راوی خوب آشنا شده‌اید. امین‌الدوله را که آردش را بیخته و غربالش را آویخته است، در کفه ترازویی می‌گذارد که کفه دیگر را به قوام جوان داده و از این همانی‌های آن دو می‌گوید. و زیر کانه راه صاف می‌کند برای آنچه بعد خواهد گفت. و چون جز این که قوام، برادر وثوق الدوله و پسر معتمدالسلطنه و مادرشان طاوس خانم خواهر امین‌الدوله است و خطی خوش دارد که دایی، آن را برای راه یافتن احمد به دربار وسیله ساخته است، مطلب دیگری از پرسوناژ خود ندارد، برای مطلب دندانگیر و راوی پسند، به سراغ تهران در تدارک جشن پنجاه ساله سلطنت ناصرالدین شاه و گزارش کشته شدن او به تیر میرزا رضا کرمانی در حرم شاه عبدالعظیم می‌رود. و مظفرالدین شاه را به تهران می‌آورد، و شاه تازه، امین‌الدوله را به پیشکاری آذربایجان می‌فرستد. و او، خواهرزاده‌اش را با سمت منشی مخصوص خود به آذربایجان می‌برد. و راوی باز فرصتی پیدا می‌کند تا به خواننده یادآوری کند: احمد قوام "اگر نام و نشانی از خود برجای گذاشت، بیش از همه با آذربایجان و بر سر آذربایجان بود!"

اما درباره کار، یا کارهای قوام در آذربایجان مطلبی برای گفتن ندارد جز این که: "خدمت احمد در تبریز ... را می‌بایست فصلی بس مهم در رشد افکار و چگونگی آشنایی او با راه و رسم و راز و رمز فعالیت سیاسی و چند و چون دستگاه اداری دانست.. و او را همراه

راوی شیرین کلام ما، سال تولد قوام را به "سرانجام یافتن" کار توسعه پایتخت و سپری شدن "سال قحطی با تمام پیامدهای هولناکش" پیوند می‌زند تا خوش‌یمن بودن قدم نو رسیده را یک جور بی "تاریخ ناصری" هدیه کند. و درباره قحط سالی ۵۱-۱۲۵۰ داد سخن می‌دهد. تا خواننده را دست‌خوش هیجان سازد. و از "فریدون آدمیت" برای مستند ساختن کلامش مدد می‌گیرد و مصیبت وبا و طاعون را هم بر قحط نان می‌افزاید که با شایعه‌های متواتر خوردن سگ و گربه و حتی آدم، تکمیل شده بود. اما دلایل قحط و غلایا باز نمی‌کند که نخستین آن، از هم پاشیدن نظم سنتی کشاورزی بود. و سپس ترویج انبارداری غلات از جانب قشر نخواستار مالکان روئیده در پیکر حکومت و روحانیت. تنها "آقا نجفی" بزرگ‌ترین مقام مذهبی اصفهان نبود که آشکارا احتکار را رونق می‌داد؛ در تهران هم آیه الله حاجی ملا علی کنی، این خدمت را به عهده گرفته بود. در همان قحط و غلای ۱۲۵۰، سپهسالار به شاه گزارش داد: "... اگر وجود نظام الدوله (معبرالممالک) و حاجی ملاعلی کنی و غلایه این دو نفر نبود، هرگز گندم در تهران از ۱۵ و ۱۸ تومان بالا نمی‌رفت. اگر گندم ۱۵ تومان بود نظام الملک گفت حتماً کمتر از ۲۰ تومان نمی‌دهم، ما هم مجبوراً و لابد خریدیم. فوراً حاجی ملاعلی شنید، گفت نرخ ۲۰ تومان است، همین قسم متدرجاً به ۵۰ تومان رسید." (اندیشه ترقی و حکومت قانون - دکتر فریدون آدمیت). در آذربایجان و خراسان و سایر ایالت‌ها نیز وضع بر همین منوال بود. این که نویسنده محترم، با وجود در اختیار داشتن کتاب آقای دکتر آدمیت، گواهی روشن گزارش به ناصرالدین شاه را نادیده گرفته است کاش تنها از سر تسامح باشد.

البته تمام تفصیل "قحطی" و "وبا و طاعون" در خدمت برجسته کردن نقش میرزا حسین‌خان است، که به نظر نویسنده مردی در ردیف میرزا تقی‌خان امیر کبیر بود. تا از آن نتیجه بگیرد "روزگار تلخ این بزرگ مرد تاریخ ایران که در پاییز سال ۱۲۶۰ (۱۸۸۲ میلادی) به سر آمد،" و این زمان "احمد قوام که فرمان مشروطیت به خط اوست، چهار ساله بود!"

و بعد از آن که قوام ۴ساله می‌شود، تازه پای نسب او به میان می‌آید که: "از تبار محسن‌خان آشتیانی، از ملاکان و دیوانیان بنام ایران بود. او در دوران حکومت نادر شاه افشار و کریم خان زند ثروت و مکتب بی‌کرانی بر هم زد و بازماندگانش، نسل در نسل، در دربار سلاطین خدمت کردند و به برکت نفوذی که یافتند، نام شان با نام و تاریخ ایران عجین شد."

چون قصد ندارم مردگان قوام را از گور بیرون بکشم و جای نکیر و منکر به سؤال و جواب بگیرم، می‌گذارم تا خودشان در آن دنیا جوابگو باشند که مثلاً پدر بزرگ قوام، در مقام وزارت خراسان، چگونه "ستاره اقبالش افول کرد و در سال ۱۲۴۰ شمسی که سالی نامبارک برای ایران بود،..." "فاجعه مرو" به بار آمد. همان بیان روایی نویسنده در نقل از قهرمان میرزا سالور - توضیح "فاجعه" و باز خرید مجدد خدمت از شاه و وزارت اصفهان وانتصاب به کارگزاری فارس. و پیشکاری ظل السلطان و وزارت گمرکات و محاسبات، تا چهار سال پیش از تولد قوام، که در گذشت - کفایت می‌کند.

پدرش به یمن قدم فرزند دوم، در همان سال از شاه لقب گرفت. برای آن که روایت جان بگیرد، نویسنده به مدد اعتماد السلطنه، از جشن تولد شاه می‌گوید که چهار صد شاهزاده از نوه و نتیجه سر سفره ناهار حاضر بودند. و در اطاق گلستان ... به میرزا ابراهیم معتمدالسلطنه لقب جنابی مرحمت شد. "این اندازه برجسته کردن شجره‌نامه‌ی که مردانش حتی پیش از رواج "معجزه سکه‌های طلای دولت انگلیس" - به گفته سرجان ملکم - با این معجزه‌گری خو گرفته بودند، و بعد کم اهمیت جلوه دادن خلق و خوی آنان، باید از سر تصادف باشد!"

این جا راوی به ما خبر می‌دهد که "میرزا ابراهیم‌خان معتمد الدوله با طاوس خانم، دختر میرزا مجدالملک سینکی که از رجال بنام عهد ناصری بود، ازدواج کرد و صاحب دو فرزند به نام‌های حسن و احمد شد. اما هنوز چند صباحی از این ازدواج نگذشته بود که طاوس خانم درگذشت. "تا به رخ خواننده بکشد که "با مرگ او، برادرش میرزاعلی‌خان امین‌الدوله که روزگاری دیگر از صدراعظم‌های به نام ایران شد، در کنار معتمدالسلطنه، پدر حسن و احمد بر "مراقبت و حسن تربیت" خواهرزاده هایش همت گمارد."

و تازه به یاد راوی می‌گذرد که باید از اصل موضوع چیزی بگوید: "احمد قوام در تهران دیده برجهان گشود. پیرامون دوران کودکی او آگاهی چندانی در دست نیست؛ همین قدر می‌دانیم که

را "در دایره قدرت، شرکت او در مجمعی می‌شمارد که می‌بایست، در آستانه‌ی انقلاب مشروطیت به نارضایتی تجار رسیدگی کند." و با شرح واقعه شکایت تجار، از "افت" روایت می‌کاهد: "سرنجام مجلسی در دربار منعقد شد ... از کسانی که در آن نشست حساس شرکت کردند، یکی هم میرزا احمدخان دبیر حضور بود." و باز تجدید خاطری با نام امین‌الدوله، و پایان عمر او در خرداد ۱۲۸۳.

آقای شوکت، شاید به عمد فراموش می‌کند که انقلاب مشروطه چند سال بود از "آستانه" گذشته بود و تیرهایی که از تپانچه میرزا رضا شلیک شد، انقلاب را اعلام کرده بود. او حتی برای آن که خوانندگانش دچار هیجان نشوند، آنها را از دیدن صحنه رویارویی میرزا رضای کرمانی با ناصرالدین شاه و لحظه شلیک گلوله‌ها محروم ساخت و طوری به تماشای شاه برد که: "... تا آبدارها و عمله خلوت اسباب نماز را فراهم کنند،"، "از زیر عینک به زنها نگاه می‌کرد". بعد هم "ناگهان، در ضلع جنوبی بقعه، صدای شلیک تپانچه در فضا پیچید و تیر قضا مصادف آمد". دلیل فراموشی هم روشن است؛ ایشان می‌خواهد آغاز انقلاب را با دست خط "فرمان مشروطیت" پیوند بزند. و نقش مردی را که از میان مردم عادی برخاسته بود، از ناصیه انقلاب بزدايد. او از انقلاب قبایی می‌دوزد که متناسب قامت "پرسناژ" روایتش باشد، نه چنان که اتفاق افتاد. آن هم با روایتی که در فصل دوم کتاب نقل می‌کند.

- لازم به یادآوری است که مدرک تحصیلی منوچهر صالحی مهندسی معماری و شهرسازی است.

یاد بود



با خیر شدیم که دکتر هرمز اسدی، برادر رفیق ارجمندمان بهروز اسدی، طی سانحه رانندگی به‌همراه برخی از همکاران خود که او را در یک سفر پژوهشی همراهی می‌کردند، گشته شد. دکتر هرمز اسدی استاد دانشگاه و متخصص مسائل محیط زیست بود

و برنامه‌های بسیار ارزشمندی را برای حفاظت از جانورانی که در ایران می‌زیند و نژادشان در حال انقراض است، تهیه و پیاده کرده بود. ما درگذشت این استاد میهن‌دوست و متعهد را به رفیق بهروز اسدی و خانواده‌اش، خویشان و دوستان آن شادروان تسلیت می‌گوییم و امیدواریم که شاگردان دکتر هرمز اسدی راه علمی ارزشمند او را ادامه دهند.

گام دیگری به سوی ...

اما برخلاف رژیم پهلوی، جمهوری اسلامی، هر چند در سرکوب نیروهای «غیرخودی» بی‌رحم و خشن بود و هنوز نیز هست، نقطه قوتی نیز داشت که مبتنی بر «آزادی» نسبی نیروهای «خودی» در پیش‌برد سیاست‌های خود بود و آنها می‌توانستند افکار عمومی را به‌سود برنامه‌های خود بسیج کنند و در برخی مواقع نیز، توده‌های زیادی را به هواداری از خود به پای صندوق‌های رای کشانند. نمونه برجسته آن، انتخابات دو خرداد ۱۳۷۵ بود که طی آن حجت‌الاسلام محمد خاتمی توانست به مقام ریاست جمهوری دست یابد و بکوشد جنبش اصلاحات «دموکراسی دینی مردم‌سالار» خود را به پیش برد.

در عین حال با نگرش به تاریخ جمهوری اسلامی می‌توان دریافت که در هر انتخاباتی از تعداد نیروهای «خودی» کاسته شده و به همین دلیل نیز خصلت چندگرائی رژیم اسلامی به تدریج کاهش یافته است. نخست جبهه ملی و نهضت آزادی و پس از آن‌ها، بنی‌صدر و آیت‌الله منتظری و هوادارانشان از عرصه سیاست کارکردی praktische Politik حذف شدند. اینک نیز نوبت به برخی از لایه‌های اصلاح‌طلب رسیده است که توسط ایادی جناح اصولگرا که در پی یک بعدی ساختن بافت حاکمیت است، از لیست نامزدان انتخابات حذف شده‌اند.

آنچه می‌توان دید، این حقیقت ساده است که بخشی از روحانیت استبدادسروش در اتحاد با سپاه پاسداران در پی یک‌بعدی ساختن و تسخیر تمامی قدرت سیاسی است و این فقط از طریق حذف تمامی دیگر نیروهای «خودی» از عرصه سیاست ممکن است. با توجه به این وضعیت، دیر یا زود در ایران «حزب رستاخیز» دیگری به‌وجود خواهد آمد تا راه را برای سرنگونی این رژیم عقب‌مانده و عقب‌گرا هموار سازد.

دایی جان به تهران می‌آورد و امین‌الدوله را به صدارت می‌رساند و به خواننده مفتون یادآوری می‌کند: این بار، احمد منشی مخصوص و محرم صدر اعظم شده بود ... دست یابی به چنین مقام و مرتبه‌ی کاری سهل و آسان نبود؛ آن هم نزد "نویسنده دقیق و صاحب خطی مانند امین‌الدوله" و احمد که دیگر ملقب به دبیر حضور شده بود ... از عهده چنین مهمی برآمد" و مستوفی را شاهد می‌گیرد که (خدمت میرزا احمدخان در آذربایجان و دوره پانزدهم شانزده ماهه‌ی صدارت امین‌الدوله را که او منشی مخصوص صدر اعظم بود، فاصله‌ی می‌داند که طی آن "کلیه کارها از زیر قلم‌شان می‌گذشت") [باز تأکید روی خط!]

بعد از فراغ از این زمینه چینی، به یاد "مهدی فرخ" از نویسندگان شرح حال قوام می‌افتد که "حضور احمدخان را در تبریز از منظری دیگر مورد بازبینی قرار می‌دهد ... و از تصنیفی که شاگرد بناهای تبریز، هنگام کار زمزمه می‌کردند. و اشاره به روابط جنسی غیرمتعارف دبیر حضور با محمدعلی میرزا، و بعد حضورش در مجالس "شب‌های عیاشی مظفرالدین شاه" و "معاشقه‌اش با عین‌الدوله" با بی‌اعتمادی یاد می‌کند و به تخطئه نوشته‌هایش می‌پردازد که "دور از کاوش و دقت علمی است" و بعد از دفاعی جانانه از قوام، فرخ را متهم می‌کند که میل به "رسوا" ساختن طرف داشته است. و هنگامی که اصل قضیه را مورد تردید خواننده قرار داد، به اختصار یادآوری می‌کند "قهرمان میرزا سالور نیز در کتاب روزنامه خاطرات عین‌السلطنه، گاه آشکار و گاه پنهان، اشاراتی گذرا به زیبایی و رفتار جنسی او دارد." و باز به کتاب "تاریخ رجال ایران" می‌پردازد که روایتی از شوریده، شاعر نابینا و شعاع‌السلطنه والی فارس نقل کرده است. و با استناد به کوری شوریده، اصل روایت را تخطئه می‌کند. و از آن خصمانه‌تر جبهه‌گیری نویسنده در برابر "تقی‌زاده" است که در "زندگانی طوفانی" نوشته: "... مظفرالدین شاه امین‌الدوله را والی آذربایجان کرد. جوان خوشگلی که با او به تبریز آمد و تالائو می‌کرد همان قوام‌السلطنه در اوایل جوانی‌اش بود." واز آقای شوکت پاسخ می‌گیرد که "چرخش کلام تقی زاده در وصف "جوان خوشگلی که تالائو می‌کرد" یا توصیفی است در حوزه‌ی بیان زیبایی، آن گونه که تقی زاده دریافته است، یا در باب مقوله‌ای است که، هر چند پوشیده، اما میل به وسوسه و ارضای ذهنیتی کنجکاو در حیطه‌ی روابط جنسی دارد. و بر توصیف فرخ و پرده‌داری‌هایش پهلوی می‌زند!"

حالا نوبت خواننده است که در پاره میزان و اعتبار پژوهش‌های نویسنده محترم تردید کند و با آگاهی‌ها که از دربار و رجال قاجار دارد، و جز این چند نفر که دم تیغ آقای حمید شوکت قرار گرفته‌اند، درباره قوام منابع دیگر می‌شناسد؛ از این همه شیفتگی حیرت کند. اگر تصنیف تبریزی‌های دوران محمدعلی میرزا، در دسترس کسی نیست، اما دیوان "میرزاده عشقی" (و شاید "ایرج میرزا") همه جا هست، او هنگامی که به یکی از هم طرازان قوام، در مقام افشا - گری می‌گفت "قوام سلطنه نصف تو داد، والی شد..." هرگز باور نمی‌کرد "مثل سائره" او در ایهام، هشتاد سال بعد چنین مدافعی پیدا می‌کند. یادمان باشد؛ عشقی (یا ایرج) از قوام‌السلطنه والی خراسان حرف می‌زند.

پس از برکناری امین‌الدوله، قوام با پسر او، به اروپا می‌رود. کی و چه مدت؟ مبهم است. ولی مناسبتی است تا راوی از همین جا، تکلیف خواننده را با آینده پرسوناژ خود روشن سازد و بگوید "ظاهراً این رسم و راه قوام بود که می‌خواست یا مصدرکاری باشد و یا در ایران نباشد". ... در بازگشت از این سفر، که گویا به درخواست شاهزاده عین‌الدوله صورت گرفته بود، منشی صدراعظم شد. [یعنی عین‌الدوله] ... انتخابی که بر نفوذ و اعتبار قوام می‌افزود.

از این جا به‌بعد پیداست دیگر مطلب دندانگیری ندارد؛ و برای جلوه دادن به چند "سند" مبهم در ارتباط با نام دبیر حضور، زمینه سازی می‌کند: "او از همان روزگاری که وارد دربار شد و لقب دبیر حضور را از آن خود ساخت، دامنه‌ی نفوذ و قدرتش را گسترش داد. این فاصله‌ی است که طی آن در شماری از جلسات و مجامع مهم، رد پای او به چشم می‌خورد." و بعد از (نامه‌های مغیث‌الدوله) می‌آورد: "شاه منزل اتابک میهمان بود ... اتابک خودشان از طرف حکام ... هر یک تقدیمی گذارده‌اند منجمه یک صد تومان هم به اسم حضرت مستطاب عالی ... مأمور وصول هم دبیرحضور است." و در "یادداشت‌ها" اضافه می‌کند: "قهرمان میرزا سالور نیز با اشاره به آخرین سفر مظفرالدین شاه به فرنگ و خریدهای شاه و نقش قوام می‌نویسد: "... عین‌الدوله آن چه شاه خرید، حسابش و پولش را به دبیر حضور واگذار کرده بود" (البته این موضوع به سفر سوم مظفرالدین شاه و مدتی بعد مربوط می‌شود) و "نمونه‌ی دیگری از نفوذ میرزا احمد خان"

انقلاب پرولتاری و برنامه آن

برگردان به فارسی از منوچهر صالحی

بخش سه

انقلاب اقتصادی

۱۱- پایان

برخی از سوسیالیسم‌های عامیانه و ابتدائی آن‌طور که باید و شاید نه آن قدر که مخالف سرمایه، بلکه بیش‌تر از آن مخالف پول هستند. نزد یک چنین سوسیالیسمی ریشه همه بدی‌ها در پول قرار دارد. پس خلع مقام از پول باید سبب خوشبختی گردد. البته این گونه اندیشیدن فقط به حوزه‌های سوسیالیستی محدود نمانده است. بسیار زودتر از آنها، آری بسیار پیش‌تر از پیدایش هرگونه تولید سرمایه‌دارانه، توده مردم به پول به‌مثابه ماشینی که روند اقتصادی را آسان‌تر و شتابان‌تر می‌سازد، نگاه نمی‌کردند و بلکه آن را اختراع اهریمن می‌دانستند که به‌همراه خود شرارت را به جهان آورد. و البته این به‌هیچ‌وجه اعتقادی وهم‌آلود نبود و بر نگرش‌های موشکافانه تکیه داشت.

تولید برای نیازهای خودی که پیش از پول وجود داشت، فقط فرآورده‌هایی را می‌شناخت که برای مصرف شخصی تولید می‌شدند، ابزار تولید هنوز از اهمیت زیادی برخوردار نبود و می‌شد آنها را با اندکی کار بوجود آورد. بیش‌تر این ابزار مصرفی را نمی‌شد زمانی چند انبار کرد و باید فوراً خورده می‌شدند. آن بخش از مردم که به‌خاطر مقام اجتماعی‌شان سهم بیش‌تری دریافت می‌کردند، نمی‌دانستند با مازاد آن چه کنند، مگر آن که آن را میان دوستان و هواداران خود تقسیم می‌کردند. بخشندگی و دست و دل بازی‌های کلان مشخصه این دوران است. این دوران استثمار، بردگی و بندگی را می‌شناخت و اما از آن‌جا که جز تقسیم مازاد [تولید] کار دیگری نمی‌توان کرد، در نتیجه انگیزه برای استثمار بیش‌تر نیرومند نبود.

در این دوران احساس اجتماعی نسبت به رفقای همبائی خودی- و نه نسبت به بیگانگان- بسیار بزرگ است. در آن زمان هیچ‌کس نمی‌توانست خود را در جامعه اثبات کند، مگر آن که گروه نیرومندی را پشت سر خود می‌داشت و از او حفاظت می‌کرد و به‌او آن‌چه را که می‌خواست، می‌داد. به‌خاطر تقسیم کار اندک نیازها و کشش‌های فردی، زیاد با یک‌دیگر توفیری نداشتند و تولید نیز از تنوع کمی برخوردار بود. و تقریباً تمامی مصرف مادی و هنری، مصرفی دسته‌جمعی بود. به‌همین دلیل نیز زندگی معنوی و مادی هر فردی توسط جمعی که در آن می‌زیست و غالباً نیز در آن زاینده شده بود، تعیین می‌شد. [جمع] بخشی از خود او بود، او به‌طور کامل در آن مستحیل بود. مشخصه‌های این دوران عبارت بودند از بخشندگی، فداکاری، جانبازی شادمانه به‌خاطر همبائی.

به‌پول می‌توان همیشه و برای هر مقصدی نیاز داشت. اگر از اقتصاد پول کاغذی عصر کنونی صرف‌نظر کنیم، پول ارزش مصرف خود را حفظ خواهد کرد. کسی مجبور نیست آن را حتماً مصرف کند. می‌توان از آن گنج ساخت و کسی که از آن بیش‌تر داشته باشد، به‌همان اندازه نیز می‌تواند بر دیگر انسان‌ها قدرت بیش‌تری اعمال کند. با دریافت پول به‌تدریج بخشندگی دوران اولیه نیز از بین می‌رود. شخصیت نوئی که توده مردم از آن نفرت دارند، پا به‌میدان می‌گذارد، یعنی آدم خسیسی که به‌خاطر اندوختن پول هر چه بیش‌تر، حاضر نیست چیزی از گلوی خود و دیگران پائین رود. اما غیر از کار کوشنده، چشم‌پوشی [در مصرف] و پس‌انداز، می‌توان برای به‌دست آوردن و ذخیره کردن پول روش‌های دیگری را که بسیار مؤثرترند، مورد استفاده قرار داد. **بازمانده در صفحه ۲**

دگرگونی خاورمیانه جنگ آمریکا مرزها را در هم می‌ریزد برگردان به فارسی از بهروز عازفی

تنش در کردستان عراق بسیار تند است. خطر دخالت گسترده ترکیه علیه رزمندگان حزب کارگران ترکیه (پ کا کا) این منطقه را تهدید می‌کند. با یک کانون دیگر بی‌ثباتی در این منطقه پارچه پارچه مواجهیم. اما مردان و زنانی که در راه تحقق رویای دیرین نوزائی کردستان، برای مرگ آماده‌اند، کیستند؟
داربست خاکی رنگ با تورهای استتار، سایبانی چوبی را مخفی کرده است. مسلسل‌های کلاشینکوف را بی‌توجه آویزان کرده‌اند. در زیر این پناه‌گاه که معلوم است سرهم شده است، میزی قرار دارد. روی آن چای، سبزیجات، گوشت و میوه چیده‌اند. به افتخار ما نوعی مهمانی خوش‌آمدگویی ترتیب داده‌اند. پس از ده ساعت پیاده‌روی از اربیل، پایتخت منطقه تحت حاکمیت کردستان عراق به مخفی‌گاه رسیدیم. یک روز کامل، زیر گرمای داغ تابستانی راه‌پیمائی کردیم. مسیر ما برای رسیدن به این منطقه خشک و کوهستانی واقع در منتهی‌علیه شمالی عراق، در امتداد مرزهای ایران و ترکیه، کوره‌راه پایان نیافتنی ناهمواری بود. در طول راه، آن سوی رواندوز، سدهای بازرسی حکومت کرد عراق دیگر وجود ندارد. موقعی که به این ناحیه بینابینی به وسعت سیصد و پنجاه کیلومتر مربع نزدیک مرز ترکیه می‌رسیم، لباس‌ها متفاوتند. نیروهای مسلح حزب کارگران ترکیه (پ کا کا) این ناحیه را کنترل می‌کنند.

این عقب‌نشینی استراتژیکی پیشمرگه‌های آرمان کرد امر تازه‌ای نیست. از همان سال ۱۹۸۴، در حالی که جدائی‌طلبان پ کا کا مبارزه مسلحانه علیه دولت ترکیه را آغاز کردند، مبارزان را به این محل اعزام می‌کردند تا نیروی ذخیره داشته باشند. اردوگاه‌ها در کوهستان مستقر می‌شوند و رهبران حزب که بسیاری در پایگاه‌های فلسطینی در جنوب لبنان در کنار چریک‌های یاسر عرفات آموزش دیده‌اند، برای سازماندهی پایگاه‌های پشت جبهه به این منطقه می‌آیند. اما جنگ چریکی به‌ویژه در آن سوی مرز در منطقه کرد نشین جنوب شرقی ترکیه رخ می‌دهد. در جریان سال‌های ۱۹۹۰-۱۹۸۰ تنها رزمندگانی که در معرض خطر بودند به عراق اعزام می‌شدند. زیرا که رسالت اصلی این ناحیه تعلیم نظامی و سیاسی کادرهایی است که باید پس از بازگشت به ترکیه، سلاح بردست از مبارزه استقلال طلبانه کردستان آناتولی دفاع کنند.

پس از مرگ تورگوت اوزال رئیس جمهوری ترکیه در سال ۱۹۹۳، داده‌ها تغییر کرد. اوزال موافق با قانونی شدن پ کا کا بود. امید به یافتن راه حلی از طریق مذاکره با دولت آنکارا فرو می‌ریزد. یک سال بعد، مصوبیت پارلمانی نمایندگانی را لغو کردند که نام‌شان در روی فهرست نامزدان اولین حزب طرفدار کردها، حزب کار مردم (HEP) قرار داشت. در فوریه ۱۹۹۹، دبیرکل حزب کارگران ترکیه، عبدالله اوجالان دستگیر و در جزیره ايمرالی (ترکیه) زندانی شد. (۱) از همان نخستین ماه‌های زندان، او برای پایان دادن به مبارزه مسلحانه فراخوان داد. هدف این فراخوان، تقدم «تغییر شکل دموکراتیک» ترکیه از راه مذاکره بر سر حل «مسئله کرد» با مقامات آنکارا بود. از رزمندگان حزب کارگران ترکیه (پ کا کا) دعوت شد تا با اسلحه خود به کوهستان‌های عراق بروند. در سال ۲۰۰۲، حزب با تغییر نام به گنگره برای آزادی و دموکراسی در کردستان (کادک) تبدیل شد.

استناد به مارکسیسم-لنینیسم، برداشتی که آمیزه‌ای از مبارزه طبقاتی و ناسیونالیسم بود، کنار گذاشته شد. (۲) نشانه این تحول قانون‌طلبانه، ایجاد حزب طرفدار کرد موسوم به «ترکیه دموکراتیک» (DTP) است که در سال ۲۰۰۵ تاسیس شد. **بازمانده در صفحه ۱۱**

«طرحی نو» تریونی آزاد است برای بخش اندیشه کسانی که خود را پاره‌ای از جنبش سوسیالیستی چپ دموکراتیک ایران می‌دانند. سردبیر و هر نویسنده دیگری مسئول محتوای نوشته خویش هستند. برداشتهای مطرح شده الزاماً نظر «شورای موقت سوسیالیست‌های چپ ایران» نیستند. بهای تک‌شماره معادل ۱ یورو در اروپا، ۱ دلار در امریکا، آیزومان همراه با مخارج پست: ششماهه ۲۰ یورو، یکساله ۳۰ یورو

حساب بانکی:

Frankfurter Sparkasse
Konto: 120 166 5033
BLZ: 500 502 01