

نباید در کنار ماند

بعد از حرکت ۲ خرداد ۱۳۷۶ که طی آن مردم ایران نه بزرگی به رژیم اسلامی گفتند، جناح انحصارطلب حاکم از توطئه و برنامه‌ریزی برای سرکوب و عقب‌راندن مردم از صحنه مبارزه سیاسی و تسلط مجدد خود بر مردم و مقدرات آنان دمی باز نیاستاد. انحصار طلبان از همان آغاز روی کارآمدن خاتمی و مستقر شدنش در کسوت ریاست جمهوری، با چند چشمه اعدام و کشتار خواستند به مردم بفهمانند که در هنوز بر روی همان پاشنه قدیم می‌چرخد و با علم کردن خاتمی چیزی نصیب صاحبان واقعی مملکت نخواهد شد.

خاتمی نیز با نحوه برخورد بی‌اندازه ملایم و دست به عصا راه رفتن خود نشان داد که مایه امیدواری دندان‌گیری برای مردم نیست. اما مردم بازنیاستادند و با نشان دادن ابتکارات خود و به صحنه آمدن‌های گه‌گاهی خویش، هم خاتمی را به محک آزمایش گرفتند و هم به انحصارطلبان حاکم و صاحبان قدرت حکومتی نشان دادند که خطر بیخ گوششان است و بی‌محابا نباید با آتش بازی کنند. مردم این خواسته خود را به ویژه پس از پیروزی تیم فوتبال ایران بر آمریکا، در ورزشگاه آزادی نشان دادند.

گردانندگان و حکومتیان نیز با عقب‌نشینی‌های کوچک خود باز به توطئه‌گری پرداختند و با علم کردن گروه‌های تروریست داخلی و کشتن گه‌گاه این نویسنده و آن روشنفکر و نیز زدن این یار و آن همکار خاتمی، ضرب‌شصت‌هائی به خاتمی و همراهان او و همچنین به مردم نشان دادند.

ادامه در صفحه ۳

منوچهر صالحی

پیدایش و فروپاشی سوسیالیسم در روسیه

پیشگفتار

اینک بیش از ۷۲ سال از عمر «انقلاب اکتبر» و بیش از ۸ سال از دوران فروپاشی «سوسیالیسم واقعاً موجود» در اتحاد جماهیر شوروی می‌گذرد. از زمانی که این «انقلاب» به رهبری حزب بلشویک روسیه تزاری و رهبران تراز اول آن، لنین (۱) و تروتسکی (۲) به پیروزی رسید، بر سر ارزیابی از آن و اینکه این «انقلاب» دارای چه وزن و مقامی در جنبش بین‌المللی کارگری است، میان اندیشمندان و تنورسین‌های هادار سوسیالیسم علمی اختلاف نظر عمیق وجود دارد.

علاوه بر این، پس از انقلاب فوریه ۱۹۱۷ در روسیه، مابین رهبران حزب بلشویک بر سر ادامه راه انقلاب و اینکه در آن دوران، کدام طبقه اجتماعی دارای نقش تاریخی است، اختلاف نظر و عقیده وجود داشت و بهمین دلیل نیز شخصیت‌هائی چون زینوف (۳) و کامنف (۴) که بر این نظر بودند بخاطر عقب‌ماندگی ساختار تولید صنعتی در روسیه، پرولتاریای روس در ساختمان جامعه آینده نمیتواند نقشی تعیین‌کننده داشته باشد، برنامه «انقلاب اکتبر» را رد کردند و علناً علیه اقدامات مسلحانه حزب علیه دولت منشیویکی کِرنسکی (۵) موضع گرفتند.

ادامه در صفحه ۱۱

دادگاه ویژه روحانیت نهادی مبتنی بر قانون اساسی نیست

سرانجام دادگاه ویژه روحانیت محسن کدیور را به جرم تبلیغ علیه نظام جمهوری اسلامی به ۱۸ ماه زندان محکوم کرد. مطبوعات هادار خاتمی در رابطه با محکومیت حجت‌الاسلام کدیور نوشتند که جناح راست که در «دادگاه ویژه روحانیت» همه کاره است و خود میبافد و میدوزد و میپوشد، در صدد است با محکوم ساختن کدیور تفسیر خود از اسلام را که تفسیری انحصارطلبانه است، به مشابه یگانه تفسیر رسمی از اسلام به حوزه‌های علمی و کل روحانیت تحمیل کند. بنا به تفسیر جناح راست، مردم صغیر هستند و خود نمیتوانند زندگی خود را بنا بر اصول اسلام تدوین نمایند و بهمین دلیل باید رهبری روحانیت، یعنی روحانیتی که در جناح راست متشکل شده است، را بپذیرند و بدان گردن نهند. ادامه در صفحه ۹

شیدان وثیق

چپ و جامعه مدنی

(بخش اول)

پرسش‌انگیز بنیادین و آشفته‌گی نظرات

متن زیر گفتاری است که رفیق شیدان در ۱۷ فوریه ۱۹۹۹ در برلین، در نشست فرهنگی کانون پناهندگان این شهر، ایراد کرده است. طرحی نو

برخی از روشنفکران و فعالان چپ از سال‌ها پیش - و در مورد چپ ایرانی، نه صرفاً از بعد از دوم خرداد - درباره جامعه مدنی بحث و تأمل کرده‌اند. نقش و اهمیت بنیادین آن را مورد توجه و تأکید قرار داده‌اند. من نیز به نوبه خود این تلاش نظری و عملی را در بازبینی تجربه سیاسی گذشته‌ام و در روند نقد و نفی نظام فکری و عملکردی چپ سنتی و نیز در راستای قرائتی دیگر از مارکس، یکی از قرائت‌های ممکن آن، انجام داده‌ام.

ادامه در صفحه ۶

امین بیات

پاک‌زدائی قومی و تجاوز ناتو به یوگسلاوی

بیش از یک ماه از تجاوز نظامی ناتو به یوگسلاوی می‌گذرد. این تجاوز پس از شکست مذاکرات میان نمایندگان ناتو و حکومت یوگسلاوی آغاز شد. از آن زمان تا کنون هر روز صدها جنگنده بمب‌افکن صدها تن بمب‌های مرگ‌آور خود را بر سر مردم بی‌گناه یوگسلاوی میریزند، آنها کارخانه‌ها را تخریب میکنند و پل‌ها و جاده‌ها را درهم میکوبند تا به اصطلاح امکانات لوژیستیکی کمک‌رسانی به ارتش یوگسلاوی را که در ایالت کوزوو مستقر شده است، قطع کنند. آنها به این امر بسنده نکرده و با بمباران فرستنده‌های تلویزیون و رادیو، درصدد راه ارتباط مراداتی حکومت میلوژیچ با مردم یوگسلاوی را نابود سازند.

ادامه در صفحه ۱۰

از آرمانگرایی انقلابی تا ...

باید خود بخشی دیگر از آرمان‌های خود را نفی میکرد. دوگانگی میان واقعیت و آرمان سبب شد تا شعارهای «آزادی، برابری و برادری» در هیبتی صوری نمایان گردند.

در وضعیت دیگر شرایط تاریخی برای تحقق آرمان‌های آن نیروی انقلابی که به قدرت دست یافته است، هنوز فراهم نیست. در چنین وضعیتی او تنها میتواند به کارهایی دست زند که برای تحقق آنها زمینه‌های عینی و مادی در بطن جامعه وجود دارند. پس آنچه که او انجام میدهد، با آرمانهایش ارتباطی ندارد و بلکه از ضروریات زندگی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی سرچشمه میگردد. چنین نیروی، آن گونه که انگلس در «جنگ‌های دهقانی» در رابطه با مونتسر (۵) نوشت که همچون مارتین لوتر (۶) روحانی مسیحی بود و مبارزات خود را تنها به اصلاحات دینی محدود ننمود و بلکه تحقق اصلاحات دینی را منوط به اصلاحات سیاسی ساخت، با سرنوشت شومی روبرو خواهد گشت. زیرا «... نه فقط آن جنبش، بلکه تمامی آن سده نیز برای تحقق ایده‌هایی که خود او (مونتسر) نیز بطور مبهم از آن حدسیاتی داشت، بالغ نبود. طبقه‌ای که او آنرا نمایندگی میکرد، تازه در حال پیدایش بود و بهمین دلیل برای انقیاد و دگرگون ساختن جامعه فاقد هرگونه آمادگی بود. آن دگرگونی اجتماعی که او خواستار آن بود، در مناسبات موجود آنقدر اندک ریشه داشت که او حداکثر میتوانست آن نظم اجتماعی را بوجود آورد که درست در نقطه مقابل نظم اجتماعی رویانی او قرار داشت» (۷).

همین دوگانگی میان آرمان و واقعیت است که سبب میشود تا کسی چون اوسکار فیشر Oskar Fischer، وزیر خارجه کنونی آلمان، که سال‌ها علیه جنگ ویتنام مبارزه کرد، اینک از سیاست جنگی ناتو در کوزوو Kosovo پشتیبانی کند؛ کسی که توانست در رابطه با دادگاه میکونوس، دولت آلمان را مجبور سازد تا دعوت از دکتر ولایتی، وزیر خارجه وقت جمهوری اسلامی به آلمان را ملغی سازد، اینک خود در آلمان با خرازی، وزیر امور خارجه ایران ملاقات میکند و حتی به او نوید بازدید از ایران را میدهد.

همین دوگانگی است که کلینتون را که بخاطر مخالفت با سیاست جنگی امریکا در ویتنام، حاضر نشد به خدمت سربازی تن دردهد، در موقعیتی قرار میدهد تا هم در کوزوو و هم در عراق دست به اقدامات دامنه‌دار نظامی زند.

همین دوگانگی میان آرمانی که هنوز زمینه مادیت ندارد و بهمین دلیل نمیتواند تحقق یابد و واقعیت بود که بلشویسم را مجبور ساخت تا به نام سوسیالیسم، نظامی که میخواست «آزادی، برابری و برادری» صوری را به واقعیت بدل سازد و انسان را از هرگونه «آزودیگانی» رها سازد، اردوگاه‌های کار اجباری بوجود آورد و به سربیه نیست کردن دگراندیشان دست زند. همین دوگانگی بود که سبب شد تا در دوران استالین میلیون‌ها دهقانان به جرم «کولاک» (۸) بودن، نابود شوند؛ کارگران بخاطر تأمین هزینه ماشین‌آلات صنایع سنگین با گرسنگی دست و پنجه نرم کنند و میلیون‌ها تن در جنگ داخلی، جنگی که بلشویست‌ها علیه دیگر فراکسیون‌های سوسیالیست روس به راه انداخته بودند، هلاک گردند. همین دوگانگی نیز سرانجام موجب شد تا واقعیت جامعه روس دیگر در ظرف آرمان سوسیالیسم ننگند و چهره واقعی خود را، هر چند که این چهره کریه، زشت و دهشتناک است، نمایان سازد.

همین دوگانگی نیز گریبان روحانیتی را در ایران گرفته است که میخواست پس از درهم شکستن ارکان سلطنت پهلوی، حکومت عدل الهی را بوجود آورد. همین دوگانگی سبب شد تا «خمینی بُت‌شکن» خود به «بُتی که او را باید شکست» بدل گردد؛ تا نظامی که میخواست «خانه و آب آشامیدنی و برق را برای همه مجانی سازد»، به ازدهای فقر و جنگ بدل گردد؛ «فرشته‌ای» که «دیو» سلطنت را از ایران رانده بود، خود به عفرتی هراسناک تبدیل شود.

با این همه، تشخیص سویه تحولات اجتماعی هنوز بدین معنی نیست که انسان انقلابی میتواند مسیر حرکت جامعه را به سوتی که مطلوب اوست، تغییر دهد. زیرا آنطور که انگلس در سال ۱۸۴۷ در «اصول کمونیسم» مطرح ساخت، «انقلابات عمدی و ارادی تحقق نمی‌یابند، بلکه آنها همه جا و در هر زمانی ادامه ضروری وضعیتی بوده‌اند که از اراده و رهبری یک حزب و تمامی طبقات مستقل هستند» (۱). انگلس همین نظریه را در سال ۱۸۵۳ در «انقلاب و ضد انقلاب در آلمان» چنین تعمیم داد: «امروزه همه جهان میداند که هر لرزه انقلابی باید بر ضرورتی اجتماعی استوار باشد که ارضا آن توسط نهادهایی که عمرشان سپری شده است، جلوگیری میشود. چنین نیازی ممکن است هنوز آنچنان که همگان احساس میکنند، از آنچنان فوریتی برای تضمین موفقیت برخوردار نباشد، اما هر آزمایشی برای سرکوب قهرآمیز آن، تنها موجب نیرومندتر شدنش خواهد گشت، تا آنجا که زنجیرهای خود را پاره کند» (۲). انگلس بار دیگر، در سال ۱۸۷۴، در مقاله‌ای که در نشریه «دولت خلقی» Der Volksstaat در مقابله با نظرات تک‌اچف Tkaschow (۳) انتشار داد، در رابطه با خوشبختی انقلابیون جوان روس که بر این باور بودند، انقلابیون واقعی کسانی هستند که «میدانند که خلق همیشه آماده انقلاب است»، نوشت: «در نزد ما در غرب اروپا، میتوان به تمامی این بچه‌بازی‌ها چنین پاسخی کوبنده داد: هنگامی که خلق شما در هر زمانی برای انقلاب آمادگی دارد، هنگامی که شما به خود این حق را میدهید که در هر زمانی مردم را به انقلاب فراخوانید و هنگامی که مطلقاً نمیتوانید صبر داشته باشید، دیگر چرا ما را با یاهو‌هایتان عصبانی میکنید و عجباً که چرا حمله را آغاز نمیکنید؟» (۴).

با آوردن این نقل قول‌ها خواستیم نشان داده باشیم که میان آرمانگرایی انقلابی و واقعگرایی انقلابی تفاوتی بارز وجود دارد. آرمانگرایی انقلابی می‌خواهد جهان واقعی را دگرگون سازد، زیرا آنچه را که موجود است ناهنجار می‌یابد. در ذهن آرمانگرایی انقلابی واقعیت ناقص و معیوب است. چنین کسانی می‌پندارند که تاریخ وظیفه دگرگونی‌های اجتماعی را به آنها واگذار ساخته و کافی است که آنها این «حقیقت ساده» را به توده‌ها بگویند و در آن صورت نیروی شگرف توده‌ها به ضرورت انقلاب پی خواهد برد و حاضر به پذیرش تفسیر آنها از واقعیت خواهد بود. پس آرمانگرایی انقلابی تصرف قدرت سیاسی را از ضرورت انقلاب استنتاج میکند، زیرا تنها از طریق تصرف قدرت سیاسی است که میتوان واقعیت معیوب و ناقص را تغییر داد و آنرا به واقعیتی کامل که در انطباق با تصورات آرمانی است، بدل ساخت.

بنابراین او برای آنکه بتواند توده‌ها را بسوی خود جلب کند، میکوشد آرمان خود را به امری بدل سازد که تمامی شرایط تاریخی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی برای تحقق آن فراهم گشته است. به عبارت دیگر تحقق آرمان به مثابه تحقق ضرورتی تاریخی تفهیم میشود.

اما نیروی که آرمانگراست، هنگامی که بتواند به قدرت سیاسی دست یابد، با دو وضعیت روبرو خواهد بود. در حالت نخست، شرایط تاریخی برای تحقق آرمان‌های او فراهم هستند، در آن هنگام چنین نیروی میتواند با دست زدن به اقداماتی که از ضرورت‌های اجتماعی ناشی میشوند، آرمان خود را به واقعیت بدل سازد. در تاریخ سیاسی جهان، این تنها بورژوازی بود که توانست از طریق انقلاب به قدرت سیاسی دست یابد و نظام همسو با منافع و خواست‌های خود را در انگلستان و فرانسه متحقق گرداند. اما بورژوازی نیز تنها توانست به بخشی از آرمان‌های خود جامه عمل پوشاند و برای آنکه بتواند روند زندگی اجتماعی را هموار گرداند،

نباید در کنار ...

و حکومتیان به کرات گفتند و نشان دادند که خاتمی آن کسی نیست که بدو دل بسته‌اند و از توان او بهره‌جویند. اما مردم باز برنامه‌ریزی کردند و مترصد ماندند تا در نبرد خاموش، به موقع خودنمایی کنند. دانشجویان به صحنه آمدند؛ نام مصدق مثل همه دفعات پس از کودتای امریکائی-انگلیسی ۲۸ مرداد ۳۲ باز بر تمامی زبان‌ها افتاد؛ از محدودیت ولایت فقیه صحبت به میان آمد؛ از نخواستن‌ها صحبت شد؛ در نفی ولایت فقیه هزاران هزار نفر شعار دادند و خواستار انحلال مجلس شدند؛ خلاصه آنکه در هر جا که شانس پیش آمد، مردم باز در صحنه نمایان شدند.

مردم با شرکت نکردن در انتخابات خبرگان، انزجار خود را نسبت به کاندیداهای تحمیلی نشان دادند؛ در کشتار روشنفکران و سیاستمداران خارج از مجموعه حکومت‌گران با گرامیداشت آنان به صحنه آمدند، آنچنان میدان را بر حکومتگران تنگ کردند که سرانجام وزارت اطلاعات مجبور شد به دست داشتن در توطئه قتل‌های زنجیره‌ای اعتراف کند.

پس از ۲ خرداد ۷۶ نشریاتی توسط کسانی انتشار یافتند که خود تا دیروز در خدمت جناح انحصارطلب قرار داشتند، اما دیگر حاضر نبودند قلم خود را به آنها بفروشند. این نشریات به یاری مردم آمدند و به دفاع از خواست‌های آنها پرداختند. صحنه مطبوعات «مستقل» دیگر در اختیار جناح انحصارطلب قرار ندارد؛ دانشجویان با مبارزات خود حرف دل مردم را به شعارهای خود بدل ساختند؛ روزنامه‌ها درد مردم را منعکس می‌کنند و حقایق دردناک اجتماع را انعکاس می‌دهند؛ توطئه‌ها را فاش می‌کنند؛ دست‌ها رو می‌شود و آنها که تا دیروز از افکار عمومی دم می‌زدند، امروز با وقاحت شعار سرکوب جنبش مردم را می‌دهند. جناح انحصارطلب برای سرکوب مردم به صحنه آمده نقشه می‌کشد و حتی خامنه‌ای نیز برای آنکه بتواند اوضاع را در کنترل خود داشته باشد، مردم را تهدید می‌کند.

اما اسرار از پرده بیرون افتاد و حتی فائزه هاشمی به آشکار کردن توطئه جناح راست پرداخت. طبرزدی پرچم بدست می‌گیرد و با شعار «برکناری دیکتاتوری فردی» علیه ولی فقیه وارد کارزار می‌شود.

وقتی گرگ‌ها از درون به جان هم می‌افتند، دیگر بازی گرگ و بره نیست. دیدن است و دندان نشان دادن. پس نباید در کنار ماند و باید به این نبرد دامن زد.

اگر امروز باند صاحب قدرت به یاران خاتمی می‌تازد و او را و یاران او را فاش‌کنندگان اسرار می‌داند و برای آنها دندان تیز می‌کند، مردم باید جای واقعی خود را بیابند.

این درست است که مردم در انتخابات شوراها نشان دادند که هنوز در صحنه‌اند و با تاکتیک‌های آرام و کم‌خطری که بکار می‌گیرند، مخالفت خود را با رژیم نشان می‌دهند، اما کار دارد کم کم بیخ پیدا می‌کند. اگر مردم با هوشیاری عمل نکنند و اگر در لحظات سرنوشت‌ساز به عمل نپردازند، خطری که در کمین نشسته است، تمامی دست‌آورد هائی را که مردم بیست سال در انتظار تحقق آند، بر باد می‌دهد.

وضعیت کنونی حساس است. تضاد از درون آغاز شده و بوی تعفن حکومت اسلامی بالا زده است. خاتمی نه‌کننده آن کاری است که مردم می‌خواستند و نه عقیده‌ای به آن دارد. اما مردم کاری را که در ۲ خرداد ۷۶ شروع کردند، باید پی بگیرند. شلیک دارد نتیجه می‌دهند، رژیم از درون دچار بهم‌ریختگی و ناتوانی گشته است. هر اندازه که گردانندگان صاحب قدرت از اریکه به زمین درغلتنند، مردم نیز بهمان اندازه می‌توانند به کرسی نشانند.

تضاد میان آرمان و واقعیت سبب می‌شود تا انقلابیون آرمانگرانی که به قدرت دست یافته‌اند، برای حفظ سلطه سیاسی خویش به جنگ واقعیت روند. آنها می‌پندارند که با بکاربرد استبداد و ترور علیه مردمی که انقلاب باید آنها را از ناهنجاری‌های نظام پیشین رها می‌ساخت، می‌توانند همچنان به آرمان‌های انقلابی خویش وفادار مانند. اما استبداد و ترور تنها برای واقعیتی که ناهنجار است، واقعیتی که دست و پایش درگیر زنجیر نهادهائی است که عمرشان سپری شده، می‌تواند به تابوت بدل گردد. در این تابوت جنازه‌ای از آرمانی آرمیده است که هنوز به ضرورت تاریخ بدل نگشته است.

پانویس‌ها:

- ۱- کلیات آثار مارکس و انگلس به آلمانی، انتشارات آلمان شرقی، جلد ۴، صفحه ۳۷۲.
- ۲- همانجا، جلد ۸، صفحه ۵.
- ۳- پیوتر نیکیتش تکاچف Piotr Nikitisch Tkatschow در سال ۱۸۴۴ زاده شد و در سال ۱۸۸۵ درگذشت. او روزنامه‌نگاری بود که با نارودنیک‌ها، یعنی با خلق‌گرایان روس همکاری داشت. تکاچف در جنبش‌های انقلابی علیه تزارسم شرکت داشت و بر این باور بود که مردم انقلاب می‌خواهند و روشنفکران نیز باید با پیوستن به جنبش انقلابی توده‌ها به پیروزی انقلاب یاری رسانند. انگلس این نظریه را مردود میدانست و تحقق انقلابات را مستقل از اراده و خواست افراد، احزاب و گروه‌ها میدانست که تنها زمانی می‌توانند تحقق یابند که ضرورتی اجتماعی شرایط موجود را برای تغییر نهادها و مؤسساتی آماده ساخته باشد که دیگر عمرشان سپری شده و ادامه موجودیتشان از ادامه حرکت طبیعی جامعه جلوگیری می‌کند.
- ۴- کلیات مارکس و انگلس به آلمانی، جلد ۱۸، صفحه ۵۴۲.
- ۵- توماس مونتر Thomas Münzer در سال ۱۴۸۹ زاده شد و در سال ۱۵۲۵ اعدام گشت. او یکی از رهبران مذهبی آلمان بود که در ابتدا از هواداران مارتین لوتر بود و سپس چون لوتر با اشراف ساخت، از او جدا گردید و «اتحادیه پیروی از اراده خدائی» را در رابطه با تحقق «دولت الهی» بوجود آورد. او در جهت تحقق این خواست به جنبش دهقانان شورشی پیوست و رهبری این جنبش را بدست گرفت. پس از شکست این جنبش مسلحانه مونتر دستگیر و اعدام شد.
- ۶- مارتین لوتر Martin Luther در سال ۱۴۸۳ زاده شد و در سال ۱۵۴۶ در گذشت. او کشیش و دانشمند علوم دینی بود. لوتر در نتیجه مطالعات خود به ضرورت اصلاحات دینی پی بُرد و در این رابطه با کلیسای کاتولیک دچار اختلاف شد. او برای مقاومت در برابر پاپ به اشراف آلمان روی آورد. سرانجام بخشی از شاهزاده‌نشین‌های آلمان به پشتیبانی از او پرداختند. در همین دوران جنبش دهقانان بی‌زمین سراسر آلمان را فراگرفت و دهقانان نیز برای فرار از استثمار کلیسای کاتولیک بسوی لوتر گرایش یافتند. سرانجام جنبش مذهبی لوتر سبب شد تا کلیسای جدیدی در اروپا بوجود آید که امروزه بنام کلیسای پروتستان معروف است.
- ۷- کلیات آثار مارکس و انگلس به آلمانی، جلد ۷، صفحات ۴۰۰-۱.
- ۸- در زبان روسی واژه کولاک Kulak معادل بزرگ مالک ارضی است.

طرحی نو

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

«طرحی نو» با برنامه‌واره‌نگار تهیه می‌شود. شما می‌توانید برای آسان شدن کار، دیسک نوشته‌های خود را برای ما ارسال دارید. نوشته‌های دریافتی پس داده نمی‌شوند.

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

Postfach 1402
55004 Mainz
Germany

لطفاً کمک‌های مالی و حق اشتراک خود را به حساب زیر واریز کنید و کپی فیش بانکی را برای ما ارسال دارید.

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

آدرس تماس با مسئولین شورای موقت سوسیالیست‌های چپ ایران:

Postfach 102435
60024 Frankfurt
Germany

کشوری که از نظر فردباوری مورد تحقیق قرار گرفته‌اند، ۲۰ کشور بالاترین امتیاز را کسب کرده‌اند که ۱۹ کشور در قاره اروپا قرار دارند. بطور کلی میتوان گفت که در تمدن‌هایی که بیرون از قاره اروپا بوجود آمدند، جمع‌باوری جنبه غالب دارد. در این تمدن‌ها هنوز آن طور که باید و شاید، فردباوری رشد نیافته است.

گفتیم که عرفی شدن یک مفهوم غربی است که اصول فرایندی را توصیف میکند که در جامعه مسیحی غربی و عمدتاً طی دو قرن رخ داده است، اما این عرفی شدن در هر یک از کشورهای اروپائی با تفاوت‌هایی به منصف ظهور رسیده است. بطور مثال قدرت و حضور کلیسا در امور مدنی در جامعه انگلستان با فرانسه و یا بلژیک متفاوت است. در انگلستان ملکه رئیس کلیسای کاتریری بوری است و در حالی که اکثریت مردم فرانسه به کلیسای کاتولیک تعلق دارند و بهمین دلیل در این کشور مدارس دینی به گونه‌ای بسیار فراوان وجود دارند.

در بسیاری از کشورها تأثیر سکولاریسم بر ادیان یکسان نیست. ابعاد سکولاریسم در برخی از کشورها بیشتر از کشورهای دیگر است. این تفاوت‌ها مربوط میشود به آن شرایط تاریخی که در هر کشوری موجب پیدایش سکولاریسم شده است. بنابراین برای تعیین شدت و ضعف روند سکولاریسم در یک جامعه باید عوامل تاریخی، جغرافیائی و جامعه‌شناختی را مورد بررسی قرار داد و شناخت. بطور مثال ادیان هندوتیسم و بودیسم در پذیرش سکولاریسم با مشکل کمتری روبرو هستند و توانسته‌اند بین سکولاریسم و اعتقادات ماوراءالطبیعه ابتدائی دین هندو به نوعی سازش دست یابند. اما این بدان مفهوم نیست که اعتقادات دینی در جامعه هند که عمدتاً جامعه‌ای روستائی است، ضعیف شده است، بلکه میتوان دید که مردم روستائی همچنان تحت تأثیر باورهای دینی قرار دارند. عبارت دیگر دین در مناطق روستائی هند هنوز از قدرتمندی زیادی برخوردار است. وجود ادیان فراوان در هندوستان سبب شد تا دولت هند خود را بر فراز همه ادیان و فرقه‌ها قرار دهد و خود را دولتی سکولار بنامد. البته کنار نهادن سنت کاست‌ها و لوازم مربوط به آن توسط دولت هند در تقابل با سنت و مذهب هندو صورت گرفته است. این تأثیرات محلی را میتوان از مقایسه بین مسلمانان ساکن هند و پاکستان بخوبی مشاهده کرد. شبه قاره پهناور هند پس از استعمار بریتانیا به دو کشور هندوستان و پاکستان تقسیم شد و مسلمانان پاکستان با ادعای ایجاد یک کشور مسلمان بر این نظر بودند که جاذبه اسلام میتواند کشتی فوق‌العاده برای مسلمانان این شبه قاره داشته باشد. اما گذشت زمان نشان داد که مسلمانان هند معتقد به تشکیل دولت اسلامی نیستند و بر این باورند که باید تحت اداره یک حکومت عرفی باشند، در حالی که دولت پاکستان و مسلمانان آن کشور معتقد به حکومت اسلامی هستند.

همینطور در کشورهای دیگر نظیر کشورهای تازه تأسیس شده در افریقا، عرفی شدن دین در مراحل ابتدائی قرار دارد. در این بخش از جهان اعتقاد به جادو و جنبل نه تنها در میان مردم عادی، بلکه در میان طبقات حاکمه نیز وجود دارد. در این قاره هنوز اسلام و مسیحیت در حال گسترش است. با این وجود عرفی شدن با توسعه اداری و صنعتی در حال پیشرفت است. در ژاپن این پروسه با موفقیت مسیر خود را میگذراند و از این حیث فاصله نسل جدید با نسل گذشته بسیار زیاد شده است. پیشرفت تکنولوژیک بسیار سریع بوده و سامان اقتصادی-اجتماعی عقلانی شده در ژاپن باعث شده است که دیدگاه‌های دینی و جادویی در شفا دادن و جستجوی خوشبختی در جشن‌های تازه دینی نهادینه شوند.

در امریکای لاتین تحولات عمیق دینی با فرایند صنعتی شدن همراه شده‌اند و تحولات تدریجی، عرفی شدن را به یکباره مورد ظهور قرار داده است. گسترش پروتستانتیسم (که یکی از مظاهر رفرم دینی در اروپا بود) و رادیکالیزه شدن سیاست، چهره‌های

خواست‌های خود گامی نزدیک‌تر شوند.

من عقیده ندارم که در ایران آستانه انقلاب است، اما معتقدم که تضادهای درونی حکومت برای تثبیت رژیم، با امید به آنکه «با رو آوردن به مردم و دادن مقداری امکانات به آنها میتوان عمر رژیم را طولانی‌تر کرد» و یا «با سرکوب خشن و تمام عیار می‌توان مردم را از صحنه بیرون راند»، جنگی است که برای رژیم بُردی ندارد. اگر مردم هوشیاری خود را که در دوسال اخیر از خود نشان داده‌اند، همچنان حفظ کنند، در این نبرد بُرد با مردم خواهد بود، گر چه این بُرد ممکن است تدریجی باشد، اما روند فروپاشی رژیم اسلامی شروع شده است و عمر نکبت بار آن دارد به تدریج به پایان خود نزدیک می‌شود.

به نظر من رژیم اسلامی در ایران با شکست مواجه شده و رژیم ورشکسته و از درون پوسیده را می‌توان با زور و چماق و سرنیزه برای مدتی نگهداشت، اما برای آن عمر طولانی محتمل نخواهد بود.

اسلام و ...

حقیقت دینی و حقیقت فلسفی در برابر یکدیگر قرار دارند. برخلاف اسلام که در آن تنها یک حقیقت، یعنی حقیقت دینی وجود دارد، در مسیحیت حقیقت دینی و حقیقت فلسفی شانزده قرن در برابر یکدیگر قرار داشتند و با یکدیگر به جنگ و صلح میپرداختند. همین مبارزه سرانجام موجب ظهور سکولاریسم گردید. سکولاریسم در عین حال موجب پیدایش عصر جدیدی گشت که در آن دنیائی‌گری سرانجام بر جهان روحانی و لایتغیر چیرگی یافت. پیروزی سکولاریسم، یعنی پیروزی علم بر ایمان، دولت بر کلیسا و جهان مادی بر جهان روحانی بود.

ساموئل هانتینگتون خصلت‌های متمایز تمدن غرب پیش از نیل به تجدد و سکولاریسم را چنین جمع‌بندی میکند:

۱- **میراث کلاسیک:** غرب پیش از سایر تمدن‌ها وارث تمدن‌های اولیه بوده است که از آن میان میتوان از فلسفه یونانی و خردگرایی حقوق رومی-لاتینی نام برد.

۲- **مسیحیت:** مسیحیت مهمترین خصیصه تمدن غرب را تشکیل میدهد که به دو شعبه کاتولیک و پروتستان تقسیم گردید که مسیحیت ارتدوکس از آن کاملاً بی‌بهره است.

۳- **زبان‌های اروپائی:** زبان پس از مذهب دومین عامل تمایز فرهنگی است.

این درست است که زبان لاتینی، زبان اولیه تمدن‌ها بوده است، اما در کنار آن زبان‌های متنوع اروپائی نیز خود را به ظهور رسانیدند و این امر در مقایسه با سایر تمدن‌ها که معمولاً به یک زبان بیان میشود، از ویژگی‌های غرب است.

۴- **جدائی مرجعیت دینی از مرجعیت سیاسی:** در سرتاسر تاریخ غرب حتی در زمان حکومت کلیسا، دولت و کلیسا، هر یک حیاتی مستقل داشته‌اند. تنها تمدن هندو از این حیث با تمدن غرب قابل مقایسه است، در حالی که در سایر تمدن‌ها این دو امر یکدیگر وابسته بوده‌اند.

۵- **کثرت‌باوری:** یکی از مشخصه‌های تمدن غربی کثرت‌باور بودن آن است. گروه‌های خودگردان و اصناف و انجمن‌ها از قرن ششم به بعد وجود داشته‌اند. علاوه بر کثرت‌باوری، جامعه غربی دارای اکثریت‌باوری طبقاتی نیز بود. این کثرت‌باوری (جامعه مدنی) درست نقطه مقابل فقر جامعه مدنی است که از مختصات امپراتوری‌های غیرغربی است.

۶- **فردباوری:** یکی از ویژگی‌های غرب و جامعه غربی فردباوری است. این فردباوری از نظر حقوقی در سده‌های چهاردهم و پانزدهم شکل گرفت و در قرن هفدهم رواج عام یافت. از میان ۵۰

این سیستم دارای قواعد و اصولی است که طی قرون مورد بحث قرار گرفته است و حوزه وسیعی از مراحل مختلف زندگی از تولد تا پس از مرگ را شامل می‌شود که در نوع خود در مقایسه با سایر ادیان گستردگی آن بی‌نظیر است و از ۴ منبع فوق بیشترین مخالفت با مفاهیم مدرن حق و آزادی و حقوق بشر از قرآن و حدیث ناشی می‌شود. فراوان آیات و احادیثی وجود دارد که در آن حقوق انسانی و آزادی فرد مورد انکار واقع شده است، هر چند میتوان آیات و احادیثی را نیز مورد توجه قرار داد که مدارا و تساهل از آن استنباط می‌شود. برای بررسی بیشتر مفاهیم سکولار و برخورد عقاید دینی با آن، این مفاهیم را مورد موشکافی بیشتری قرار داده و در ابتدا از مسئله مشروعیت یا اقتدار سیاسی آغاز می‌کنیم که یکی از ارکان سکولاریسم است.

با مروری در تاریخ اسلام میتوان گفت که حکومت اسلامی با هجرت پیامبر اسلام از مکه به مدینه، در این شهر بوجود آمد. تا زمانی که محمد میزیست، در چنین حکومتی بین عقل انسانی و وحی اتحاد کامل وجود داشت. سیاست و حقوق و اخلاق و غیره تابعی از دین به شمار می‌آمد. پیغمبر رئیس حکومت و قاضی و مدیر آن حکومت بود. حق عبارت بود از پیروی از نحوه عمل پیغمبر که بعد آنرا سنت خواندند. پیغمبر اسلام در سال ۶۳۲ میلادی فوت کرد بدون تعیین جانشین برای خود. از بین تابعین او ابتدا ابوبکر انتخاب شد و از ۶۳۲ تا ۶۳۴ خلافت کرد و پس از او عمر به مدت ده سال (۶۴۴-۶۳۴) و بعد عثمان به مدت ۱۲ سال (۶۵۶-۶۴۴) و بعد علی پنج سال (۶۶۱-۶۵۶) جهان اسلام را رهبری کردند. این چهار خلیفه را خلفای راشدین مینامند که خلافت و جانشینی آنان مورد اتفاق کلیه مسلمانان سنی است. در دوران خلافت عمر و عثمان، حکومت اسلامی خود را گسترش داد و از خراسان تا تریپولی در تصرف این حکومت قرار داشت. طبق عقاید مسلمانان سنی تبعیت مسلمین از خلیفه موجب پیدایش مشروعیت کامل برای او می‌شود. سنیان خلیفه را جانشین پیغمبر میدانند.

در دوره خلافت اموی دمشق پایتخت اسلام شد و از سنت‌های مدینه دوری جست و حکومت جنبه سلطنت پیدا کرد، یعنی از سادگی خلافت اولیه بیرون آمد. رفته رفته اداره امور خلافت اسلامی و تسلط آن بر تمام سرزمین‌های مفتوحه به علت شورش‌هایی که در نقاط مختلف و به ویژه در شرق ایران رخ دادند، مشکل می‌گشت و خطر تجزیه امپراتوری اسلامی و دستگاه خلافت را تهدید می‌کرد. در این موقعیت توسط فقیه علی بن محمد بن حبیب بصری مکنی معروف به ماوردی (متوفی ۱۰۵۸ میلادی) نظریه جدیدی برای اداره خلافت عرضه گردید. این نظریه که به تئوری نمایندگی معروف است، خلیفه را جانشین پیامبر میدانند. اما خلیفه میتواند برای اداره خلافت اسلامی به افراد دیگری نمایندگی اداره سرزمینی را تفویض نماید. باین ترتیب اجازه خلیفه برای حکمرانان نوعی مشروعیت دینی است. اما هر چه می‌گذشت خلافت ضعیفتر میشد و در اواخر خلافت عباسیان که رو به زوال میرفت، غزالی تئوری دیگری عرضه کرد. امام محمد غزالی در کنار خلافت، هر حکومتی را که نظم را نگهدارد و مانع هرج و مرج شود، مشروع می‌شمارد، زیرا به عقیده او حکومت بد بهتر از هرج و مرج است. پس از انقراض عباسیان و استقلال قسمت‌هایی از شرق ایران، ابن تیمیّه (۱۳۲۸ میلادی) ظهور کرد. او تئوری تازه‌ای برای مشروعیت قدرت سیاسی در اسلام عرضه کرد. به عقیده او اسلام شکل حکومت را تعیین نکرده است. حکومت‌ها کافی است فقه اسلام را رعایت کنند. این نظریه تا انقراض خلافت عثمانی تا سال ۱۹۲۴ میلادی به قوت خود باقی ماند. پس از انقراض خلافت عثمانی، کشورهای زیادی پا به عرصه حیات گذاشتند کلیه این کشورها مدل سکولار حکومت، یعنی از مدل کشور-ملت پیروی کردند. متفکرین اسلامی نیز مانند عبده حکومت غیردینی را یجوز می‌کردند. این مدل سکولار حکومت در

م تفاوت از تحول سریع عرفی شدن مذهب در امریکای لاتین است. و اما در رابطه با کشورهای اسلامی باید در ابتدا در خصوص مشابهت دین یهود و دین اسلام سخن بگوئیم. این هر دو دین دارای سیستم واحد حلال و حرام و شریعت واحد هستند که در گسترش چالش بین امور عرفی و مذهبی میتوانند به سمت معقول تحول یابد. بنابراین در اسرائیل موقعیت مشابهی با کشورهای اسلامی وجود دارد. ما میتوانیم احزاب لیبرال و غیردینی در اسرائیل را نماینده عرفی شدن بدانیم. در مثایل احزاب ارتدوکس و سنتی وجود دارند که میخواهند مقررات دین یهود را مو به مو اجرا کنند. ما میتوانیم بگوئیم دولت در اسرائیل نیمه عرفی و نیمه ایدئولوژیک است، زیرا اسرائیل وطن کلیه تبعیدیان سرزمین موعود است. ساختار سیاسی در اسرائیل نیز طوری است که احزاب عرفی نمیتوانند بدون احزاب مذهبی حکومت را تشکیل دهند.

اسلام از حیث نظری توحیدگراتر از مسیحیت و یهودیت است و فرق آن با مسیحیت این است که اسلام فاقد یک سازمان مؤثر و متمرکز مانند کلیسا در دین مسیح بوده است تا از طریق آن مواضع متمرکزی و محدود خود را نظم و سامان دهد. این امر از گذشته‌های دور تا زمان حاضر مشاهده میشود. فرایندهای تاریخی و بلندمدتی که مطلوب روند عرفی شدن هستند، مثل بسط اصول عقلانی به همه حوزه‌های حیات اجتماعی با شدت و حدت کمتری در خاورمیانه و آسیا حضور داشته‌اند.

بحث اصلی این است که اسلام با عرفی شدن دین، در چه مواردی از خود مقاومت نشان میدهد و به عبارت دیگر چه مقولاتی در اسلام در تضاد با عرفی شدن دین وجود دارد؟ از میان این مقولات، چند مقوله را به شرح زیر بررسی مینمائیم:

۱- مشروعیت قدرت سیاسی، یعنی این که طبق موازین اسلام حکومت حق چه کسی است و آیا یک امر مقدس و الهی است یا یک امر سکولار؟

۲- مفاهیم حقوق بشر که عبارتند از الف: دموکراسی که مؤلفات آن عبارت است از ساخت دموکراتیک قدرت سیاسی، ب: داشتن پارلمان مستقل از قوه مجریه و قضائیه، پ: آزادی‌های لیبرالی که عبارتند از آزادی دین، آزادی عقیده، آزادی اتحادیه، انجمن‌ها و احزاب.

۳- برابری که عبارت است از الف: برابری مسلمانان و غیرمسلمانان، ب: برابری زن و مرد و پ: موارد دیگر از قبیل حقوق زن در ازدواج، تبعیض مالیاتی برای غیرمسلمانان (جزیه) و تبعیض در حقوق سیاسی.

دیدیم که در اروپا با جنبش‌های اصلاح دینی مانند لوترانیسم، کالونیسیم و غیره، رفته رفته شکاف بین امر دنیوی (نهاد اجتماعی) و امر مقدس بیشتر گردید. این جنبش‌های دینی بعضاً ناخودآگاه نیروهای عرفی‌کننده درون مسیحیت بودند که هر چه بیشتر هسته‌های عقلانی را بر اعتقادات جزمی و مدعیات عرفانی، کشیش‌مآبانه تسری داده‌اند تا بالاخره به جدائی کامل بین این دو انجامید و انسان بجای خدا در مرکز اندیشه‌های بشری قرار گرفت. این اعتقاد به انسان و امور دنیوی که از امور مقدس جدا بودند، سرانجام به ظهور مفاهیم جدید مانند آزادی، برابری و بالاخره به پیدایش حقوق بشر انجامید.

حال میخواهیم ببینیم که در برخورد با پدیده سکولاریسم اسلام و اندیشمندان اسلامی چه بازتابی از خود نشان داده‌اند و چگونه مفاهیم مزبور را با توجه به آموزه‌های اسلامی توضیح داده‌اند؟ ابتدا به بررسی منابع دین می‌پردازیم. منابع دین اسلام بر چهارگونه است.

الف: قرآن، ب: حدیث، پ: اجماع و ت: قیاس نزد اهل سنت و عقل در شیعه.

سیستم حقوقی و فقهی اسلام از ۴ منبع فوق ناشی میشود و

چپ و جامعه مدنی

آنچه که در این گفتار می‌خواهم به صورت یک بحث پیشنهادی طرح کنم، از خلال یک واپس‌نگری تاریخی به سیر تحول و دگرگونی معنا و مفهوم جامعه مدنی، تأملی است بر پرسش‌انگیز (problematic) اساسی و گهرین آن.

«جامعه مدنی» به مثابه یک مقوله فلسفی و جامعه‌شناسیک، هم در عنوان و هم در مفهوم، در اواخر قرن ۱۷ در غرب اختراع می‌شود. از آن پس تا کنون، که در آستانه سده بیست و یکم هستیم، تعریف این واژه، با افت و خیزهایی، دستخوش تغییر و تحول شده‌است. (به جز یک استثنا مهم: گرامشی)، جامعه مدنی از نو به صورت یک جنبش گسترده فکری و اجتماعی روی صحنه می‌آید و به مد روز تبدیل می‌شود. تولیدات نظری، تلقی‌ها و تبیین‌های بی‌شمار و متفاوت و متناقضی از آن به عمل می‌آیند. با این همه، ناروشنی و ابهام، پیچیدگی و چندگانگی، اختلاط و التقاط در تعریف و تفهیم جامعه مدنی همواره به چشم می‌خورند. تا آن جا که برخی از صاحب نظران غربی امروز از افسانه جامعه مدنی سخن می‌رانند. به زعم آنها، این فرمول، در دست روشنفکران و روزنامه‌نگاران، تبدیل به یک اسباب بازی (gadjet) ایدئولوژیک، کلامی و قلمی شده‌است.

علت آن نیز قابل توضیح است. «جامعه مدنی» به سختی تبدیل به یک مقوله کلاسیک فلسفه سیاسی شده‌است. در دانش‌نامه‌های فلسفی - و آن هم تنها در چاپ‌های اخیر - بیش از یک ستون به آن اختصاص نداده‌اند. اندیش‌مندان و فلاسفه‌ای که در این باره نظر داده‌اند فصل معینی برای آن باز نکرده‌اند. تنها، مکتب انگلیسی - اسکاتلندی در قرن هفده و سپس هگل در اوایل قرن نوزده جای مشخص و قابل توجهی به جامعه مدنی در نظام فلسفی خود داده‌اند. مارکس، گرامشی و یا آرنست نیز بطور جنبی به این موضوع پرداخته‌اند. و سرانجام، مارکسیسم‌های پس از مارکس و بریژه لنینیسم، اساساً نسبت به جامعه مدنی بیگانه بودند. پدیداری به عنوان جامعه مدنی مستقل از حاکمیت و قدرت سیاسی، در ذهنیت توتالیترا و توتالیترا ساز آنها نمی‌توانست راهی برای خود باز کند.

آن چه که در جهان غرب، از دهه ۱۹۸۰ به این سو، موجب برآمدن دوباره جنبش‌های جامعه مدنی و وفور نظریه‌پردازی در باره آن شده‌است، دو عامل اصلی می‌باشند: یکی، فروپاشی سوسیالیسم استبدادی و «دولت خلقی» در شرق و دیگری، بحران سوسیال دموکراسی و «دولت رفاه» در غرب است.

جنبش هواداری از جامعه مدنی، مانند بسیاری از پدیده‌های سیاسی، اجتماعی، فلسفی و علمی، از اروپا آغاز می‌شود و به سایر نقاط گیتی، از جمله به کشورهای موسوم به جهان سوم، سرایت می‌کند. جامعه ایران نیز، که در بطن خود آمادگی پذیرش آن را داشت و دارد، به استقبال آن می‌شتابد.

۱- پربلمائیک مرکزی جامعه مدنی و مقام آن در نوسازی چپ

در این گفتار، سه موضوع را به بحث می‌گذاریم. یکم. از دوم خرداد به این سو، ما شاهد تولد و توسعه جنبش فکری و اجتماعی بی‌نظیری در جامعه ایران می‌باشیم. شاخص آنرا می‌توان شیفتگی برای آزادی و دموکراسی و فعالیت‌های مدنی و شهروندی مستقل از حاکمیت نامید. این دل‌باختگی برای آزادی و دموکراسی و دفاع از حق و حقوق جامعه مدنی را می‌توان در سطح عموم مردم و بخصوص در نزد گروه‌های خاص اجتماعی چون روشنفکران، روزنامه‌نگاران و بطور کلی جامعه فرهنگی و همچنین در میان اقشاری از زنان، جوانان و تحصیل‌کرده‌های شهری، با عقاید مذهبی و غیرمذهبی، مشاهده کرد.

در دهه ۱۹۸۰، پس از یک قرن و نیم سکوت و غیبت در ادبیات سیاسی و فلسفی و در افکار عمومی سراسر قلمرو خلافت اسلامی سابق به جز دو کشور عربستان و مراکش بوجود آمد. بنابراین به قول بستام طیبی این نوع حکومت سکولار فاقد جنبه ساختاری بود و بلکه جنبه تجویزی داشت و بنابراین پس از جنگ ۱۹۶۷ اعراب و اسرائیل و ظهور بحران‌های اقتصادی و بحران مشروعیت رفته رفته نظریه تجدید حکومت اسلامی قوت گرفت و دوباره بحث کهنه ایجاد یک نظام مذهبی بجای نظام سکولار و غیردینی رونق یافت. با پیروزی بنیادگرایان مذهبی در ایران جان تازه‌ای به کالبد علاقمندان حکومت دینی دمیده شد و با آنکه حکومت اسلامی ایران یک مدل شیعی از مشروعیت اقتدار سیاسی است که با تنوری خلافت اسلامی همخوانی ندارد، اما این تفسیر بازنگرانه مورد استقبال بنیادگرایان سنتی قرار گرفت و تا اندازه‌ای از تفاوت این دو مذهب کاست.

منابع حقوقی در اسلام

قبل از اینکه منابع حقوقی و اصول حاکم بر سیستم حقوقی در اسلام را مورد بررسی قرار دهیم، باید به این سؤال جواب دهیم که آیا حقوق بشر و اسلام با یکدیگر قابل جمعند؟ جرج براندل معتقد است که جمع بین این دو غیرممکن است، زیرا ارتباط انسان با خدا حقوق بشر را تحت الشعاع قرار داده و اعمال حقوق بشر مستلزم احترام به فردیت مطلق انسانی است. حتی در مواردی که اعمال این حقوق در تضاد با حقوق خدائی قرار گیرد. بسام طیبی معتقد است در اسلام حقوق الهی در مقابل حقوق طبیعی انسان قرار می‌گیرد و انسان حقی اختصاصی در اسلام ندارد، بلکه فقط وظیفه و تکلیف برای او در نظر گرفته شده‌است و این تکالیف جانی برای فردیت انسان طبق فلسفه حقوق طبیعی باقی نمی‌گذارد. البته مخالفت با حقوق بشر اختصاص به دین اسلام ندارد. کلیسای کاتولیک نیز حتی پس از پذیرش سکولاریسم مخالف برابری کامل زن و مرد و مخالف آزادی کلیه ادیان است.

و اما برای بررسی اصول حقوقی در اسلام در ابتدا به تعریف شریعت فقه و سپس به سایر اصول می‌پردازیم.

۱- شریعت: لغت شریعت به معنی راه است، اما به معنی گوهر اسلام به کار برده می‌شود. این گوهر به پیغمبر اسلام وحی شده است و یا از سنت فهمیده می‌شود.

۲- فقه: به معنای اصطلاحی عبارت است از رویه‌های قضائی و حقوقی که طبق استنباط شخص از کل منابع دین به دست می‌آید. بنابراین قطعی و یقینی نیست، بلکه ظنی و گمانی است.

۳- اصول و فروع: اصول یعنی پرنسپ‌هایی که واجب است هر مسلمانی به آن معتقد باشد و از نظر منابع حقوقی در دین به غیر از اجتهاد شامل قرآن و سنت می‌شود.

فروع پرنسپ‌هایی است که بین مذاهب مختلف اسلامی متفاوت است و از نظر منبع حقوقی مواد خام حقوقی است که از آن اصول حقوقی استخراج می‌شود.

۴- حق الله: عبارت است از حقوق خدائی مانند اجرای حدود. این حقوق به هیچوجه قابل اسقاط نیست حتی در صورتی که شاکی خصوصی آن به این امر رضایت دهد.

۵- حق الناس: عبارت است از حقوق اشخاصی مه با رضایت شاکی قابل اسقاط است مانند قتل.

۶- مصالح و استصلاح (نزد اهل سنت): یعنی مصلحت و منافع و امتیازات مورد استناد در امور حقوقی قرار داده شود و استصلاح یعنی روش حقوقی رعایت این منافع. بر طبق تعریف امام محمد غزالی این مصالح عبارتند از: ۱- دین، ۲- زندگی، ۳- عقل، ۴- نسل، ۵- ناموس و ۶- مال. بنابراین این منافع جزئی از دین است.



بوده، سخن رانده شده است. اما در تمام طول تاریخ، "اندیشه سیاسی" در ایران، چه در دوران مشروطیت، چه پس از شهریور ۲۰ و در دوره زمام‌داری دکتر مصدق و چه سرانجام در دوره پیش و پس از انقلاب بهمن و تا سال‌ها بعد از آن، بحث و تأملی درباره «جامعه مدنی» به عنوان مقوله‌ای متعین، فلسفی و جامعه‌شناسیک صورت نگرفته است.

در غرب نیز، بر خلاف تصور رایج و ادعای پاره‌ای از جامعه‌شناسان و "هلینیست‌ها"، این اصطلاح را در نزد یونانیان پیدا نمی‌کنیم. در یونان باستان، چیزی به عنوان *civil* که جدا و منفک از *politique* باشد، معنا نداشته است. در آتن قرن پنجم پیش از میلاد، دولت، سیاست و شهر در هم آمیخته و یک چیز و واقعیت را تشکیل می‌دادند که *polis* نام داشت. جامعه سیاسی و جامعه شهری، حوزه سیاست و حوزه فعالیت شهروندی از هم جدا نبوده و یک کلیت یعنی *koinonia politike* یا «جامعه سیاسی-شهری» را تشکیل می‌دادند. «سیاست» همانا شرکت شهروندان در اداره امور شهر یعنی در مجمع عمومی شهر (*Boule*) بود. *isonomia* به این معنا نبود که همه نسبت به قانون برابر بودند و یا قانون برای همه یکسان اعمال می‌شد، بلکه تنها این معنا را داشت که همه کسانی که شهروند به حساب می‌آمدند نسبت به فعالیت سیاسی یا شرکت در اداره امور شهر در یک سطح و رتبه، در مواضعی برابر و همسان نسبت به یکدیگر، همانند نقطه‌های یک دایره نسبت به مرکز نامرعی آن، قرار داشتند. وجود آگورا، فقدان یک مرکز تصمیم‌گیرنده و گردش مدیریت و رهبریت بصورت متناوب و از طریق قرعه‌کشی در بین شهروندان که انجمن شهر را تشکیل می‌دادند، تبلور عینی بینش یونانیان از دموکراسی و سیاست بود.

Civil اما، یک واژه لاتینی است که برای نخستین بار در روم، در قرن اول میلادی، مورد استفاده قرار می‌گیرد. *civilis* یعنی مربوط به شهر و *civis* یعنی شهروند. *citoyen* و *citizen* نیز از همان ریشه می‌باشند. همین‌طور، واژه *civilisation* یا تمدن نیز از ریشه شهر، شهریت، مدنیت و شهروندی است. *cite* یا شهر از *civitas* لاتینی نشأت می‌گیرد.

بطور خلاصه، اصطلاح جامعه مدنی، در معنایی که مستقیماً از عنوانش برمیآید، هیچ بار مفهومی‌ای جز جامعه شهری، جامعه‌ای متشکل از اهالی شهر ندارد. در حالی که واژه‌های فلسفه سیاسی که در یونان اختراع شده‌اند، چون *دموس* کراسی (مردم سالاری) و یا *آریستوس* کراسی (نخبه سالاری)، به تنهایی و در عنوان خود، معنا و مفهوم مشخصی را متبادر می‌کنند.

جامعه مدنی، در خود، تنها این معنا را انتقال می‌دهد که ما با تجمعی از انسان‌ها سروکار داریم که در شهر زندگی می‌کنند و بنابراین با جامعه *بدوی* و طبیعی و وابستگی‌های قومی از یک سو و با محیط خانواده و وابستگی‌های خونی و خویشاوندی متفاوت است. در حقیقت، این فلسفه سیاسی *پُست*-یونانی و پراتیک دوگانه و منفک و جدا از هم اجتماعی-سیاسی پس از یونان است که از دو کلمه جامعه و شهر، *societas* و *civilis*، واژه و مفهومی را تحت عنوان «جامعه مدنی» می‌سازند.

هنگامی که ما از «اختراع جامعه مدنی» سخن می‌رانیم، نظر بر مفهوم سازی آن در شرایط اجتماعی-تاریخی معینی داریم.

سرانجام، اصطلاح دولت در این گفتار، ناظر بر نهادها و حوزه‌های اعمال قدرت سیاسی و سُلطه (*domination*) است. پیچیدگی امروزی مقوله دولت که از جمله ناشی از پیوندها و تداخل‌های نهادینه آن با جامعه است، بحث مهمی است که پریلمنتیک جامعه مدنی را دو چندان دشوار می‌نماید و در جای خود به آن اشاره خواهد شد. اما بطورکلی، بحث تئوری دولت در عصر ما نیاز به گفتار بسیط و جداگانه‌ای دارد که از حوصله این نوشتار خارج است.

اما آن چه که من می‌خواهم در این قلمیاری طرح کنم، بررسی اهمیت فوق‌العاده و سرنوشت‌ساز این جنبش فکری و اجتماعی برای توسعه جامعه ایران، نیست. این مسئله، موضوعی است که اشاراتی به آن خواهد شد، اما در فرصت و مناسبتی دیگر باید به آن مشخصاً پرداخته شود. موضوع اصلی بحث من در این گفتار این است که آن چه که در قالب فرمول "جادویی" جامعه مدنی، امروز در ایران، بویژه از سوی روشنفکران داخل کشور، طرح می‌شود، بیشتر، تعریف مبانی یک جامعه دموکراتیک یعنی پیش‌شرط‌های ضروری جامعه مدنی است تا تأکید بر ویژگی‌های اصلی و اساسی آن. در نتیجه، این ویژگی‌های پرسش‌برانگیز، در میان انبوهی از بحث‌های گوناگون، که در آنها از هر دری سخن گفته می‌شود، مستور، اگر نه مخدوش و یا حتی محو می‌گردند.

دوم. من سعی می‌کنم که در یک بازبینی تاریخی نشان دهم که پرسش انگیز اصلی و بنیادین جامعه مدنی، مناسبات تعارضی آن با دولت و قدرت حاکمه سیاسی است. این رابطه زوجین جامعه مدنی - دولت، یک فرایند هم‌زیستی - هم‌ستیزی در طول تاریخ را تشکیل داده است. جامعه مدنی همواره در مناسبات پیچیده و تقابلی‌اش با حاکمیت و قدرت سیاسی تعریف و مفهوم‌سازی شده است. مناسبات متقابل و دعوای این زوجین، همواره بستر یک مبارزه عقیدتی، سیاسی و اجتماعی را تشکیل داده است. بدین معنا که بر سر تعریف و تبیین جامعه مدنی، همواره در طول تاریخ و در شرایط اجتماعی-اقتصادی مشخص، چالش و جدال سیاسی در گرفته است. این پرسش که جامعه مدنی تا چه حد از نهادهای قدرت سیاسی جدا و مستقل می‌شود و در این گسست خود، تا کجا می‌تواند و باید گام بردارد، خود یک موضوع مشاجره و مبارزه بوده است. در یک کلام، واژه جامعه مدنی، یک اصطلاح بی‌طرفانه و خنثی نبوده، بلکه فرایند تعریف آن، خود، یک مبارزه سیاسی، اجتماعی و فلسفی را تشکیل داده است.

سوم. چپ دیگر و منتقد، چپی که می‌خواهد خود را از منظومه بینش و عملکرد سنتی - هم در شکل سوسیالیسم و هم سوسیال دموکراتیک - آزاد و رها سازد، امروز در موقعیتی قرار دارد که ناگزیر، برای بقا خود، باید مبانی ارزشی دیگر و نوینی خلق و هویت جدیدی بازسازی کند. و این امر مهم و حیاتی، ممکن نیست جز در راستای نگرشی نوین نسبت به جامعه مدنی و ایجاد مناسباتی جدید و غیر قیم‌سالارانه با جنبش‌های اجتماعی.

پس ما نیاز به اکتساب بینش جدید و دیگری از «سیاست»، از «کارسیاسی» و از مبانی تحول و تکامل اجتماعی داریم که با الگوهای ذهنی تاکنونی، کم‌ترین وجه تشابهی نخواهند داشت. مناسبات چپ با جامعه مدنی و کیفیت این مناسبات، بدون تردید، در کانون نوسازی فکری و عملکردی این چپ قرار می‌گیرند.

۲- تبارشناسی مختصر جامعه مدنی

قبل از پرداختن به سه موضوع فوق، لازم می‌دانم که به لحاظ تبارشناسیک، واژه جامعه مدنی را به اختصار توضیح دهیم.

اصطلاح «جامعه مدنی»، برگردان فارسی آن چیزی است که در غرب و به زبان فرانسه *Societe civile* و یا به زبان انگلیسی *Civil society* می‌نامند.

در ایران، چه پیش و چه پس از اسلام، ما با چنین واژه‌ای، نه در ادبیات سیاسی و نه در فلسفه - یعنی در آن چه که در ایران به سختی می‌توان «فلسفه سیاسی» نامید، که تقریباً محدود به فلسفه فارابی می‌شود و خود آن نیز مُلهم از نتوافلاطون‌نیم هِلنی است - روبرو نمی‌شویم. البته از مدینه و انواع آن صحبت شده است (فارابی، ابوعلی سینا و خواجه نصیر طوسی). هم‌چنین از سوی متفکران اسلامی از مدینه‌النبی، شهر پیغمبر، که قبلاً نامش یثرب

۳- اختلاط بحث دموکراسی با جامعه مدنی در ایران

همان طور که اشاره کردیم، امروز در ایران، ما شاهد عروج یک جنبش فکری و اجتماعی پر دامنه، عمیق و بی سابقه ای در هواداری از جامعه مدنی هستیم.

در این جا لازم می دانم، با این که از موضوع بحث خارج می شوم، به نکته مهمی اشاره کنم. بحث ها و نظریه پردازی هایی که امروزه از جانب روشنفکران و اهل قلم در داخل کشور انجام می پذیرند، با وجود استمرار شرایط خفقان و ترور دگراندیشان و محدودیت های شدید کار فکری در ایران از لحاظ امکان تقابل و تبادل آزاد نظری میان صاحب نظران و دسترسی آنان به ادبیات گوناگون جهانی و...، تحسین برانگیز، اگر نه اعجاب برانگیز است. از این رو اگر در دوران سیاه محمد رضا شاهی، در مجموع و بطور غالب و شکننده ای، تأملات و مطالعات تنویریک، با همه ضعف ها و نقائص شان، از سوی روشنفکران و فعالان سیاسی خارج از کشور صورت می گرفت، امروزه، به حق و با جرأت می توان ادعا کرد که جریان یک طرفه گذشته صدهشتاد درجه تغییر جهت به سوی داخل کشور داده است. به این معنا که غلیان جنبش فکری و خلاقیت نظری در چالش با مشکلات و معضلات و پریلماتیک های واقعی و زنده اجتماعی، در وجوه متنوع فلسفی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... نه در خارج، بلکه در درون کشور می جوشد و می تابد. از این جهت، به نظر من امروز، موضوع کار فعالان سیاسی و روشنفکران در تبعید، بیش از هر چیز، همراهی و همکوشی صمیمانه و نیز مداخله و دیالوگ و تبادل و تقابل نظری با دست اندرکاران جنبش فکری داخل کشور است. در راستای چنین ارزش یابی و باوری است که ما، در زیر، دست به نقدی کوتاه و مختصر از نظرات پاره ای از روشنفکران داخل کشور، در باره جامعه مدنی، زده ایم.

مطالعه نظرات و تحلیل هایی که امروز در داخل کشور، در تعریف از جامعه مدنی، انجام می پذیرند - از جمله در کتابی که تحت عنوان جامعه مدنی و جوانان (نشر قطره) در ایران انتشار یافته است و در آن بیش از ۲۰ روشنفکر لائیک و مذهبی درباره جامعه مدنی اظهار نظر کرده اند - حکایت از آن می کنند که مسئله اصلی جامعه مدنی در پس یک سلسله از بحث ها و تبیین هایی که بیشتر مربوط به نظام قانونمند دموکراسی است، تا حد کم و بیش زیادی مخدوش می شود. البته در این بحث ها، زمینه ها و پیش شرط های اصلی جامعه مدنی، که همانا مبانی یک جامعه دموکراتیک است، غالباً و به درستی مورد تأکید قرار گرفته اند. هم چنین نیز، اهمیت تبیین تاریخی مقوله جامعه مدنی، بویژه از سوی زنده یادان پرینده و مختاری. اما با این همه، موضوع و دعوی مرکزی جامعه مدنی، یعنی آن چه که در تمام طول تاریخ حیات این مقوله، تعریف ساز و مفهوم ساز آن بوده است، کمتر و شاید هرگز جایگاه و مقام اصلی خود را در آشفستگی تعاریف و تفاسیر، باز نمی یابد.

در زیر، فرازهائی از نظرات صاحب نظران داخل کشور را از همان کتاب نقل می کنیم. با این تذکر که انتخاب این فرازها طبیعتاً نمی توانند ترجمان واقعی تمامی مطالب آن ها باشند. خواننده این سطور را به مطالعه مجموعه بحث های جالب و تأمل برانگیز این نویسندگان در کتاب نام برده عمیقاً تشویق می کنیم.

شیرین عبادی طرح می کند: "جامعه مدنی اجتماع افرادی است که در کمال برابری و برادری با هم به سر می برند. حدود و حقوق و تکالیف مردم کاملاً مشخص است. حکومت خدمتگزار مردم است، به وسیله مردم و با اراده آزاد آنها انتخاب شده، وظایف و تکالیف به وسیله قانون مشخص می شود."

مقصود فراستخواه برای جامعه مدنی ۱۱ خصوصیت می شمارد که پدیده ها و مسائل گوناگونی را در برمی گیرند: از

جمله نهاد های صنفی، اقتصادی و اجتماعی، نظام سیاسی، توافق اجتماعی، توزیع قدرت سیاسی، انتخاب مجریان و قانون گذاران، انفکاک قوای سه گانه و غیره...

■ محمد مختاری جامعه مدنی را "سازماندهی خردمندان جامعه، مشروعیت قدرت بر اراده آزاد و حق انتخاب و مشارکت تعریف می کند."

■ محسن سعدزاده می نویسد: "جامعه مدنی جامعه ای است که تمام امورات جمعی بر پایه اراده و خرد جمعی می چرخند و فرد یا گروه نمی تواند مستبدانه و متعبدانه نظریه های خود را بر جمع تحمیل کند."

■ عباس عبیدی می گوید: "تصور من از جامعه مدنی جامعه ای است که قانون در آن جامعه حاکمیت دارد."

■ اعظم طالقانی بر این اعتقاد است که "جامعه مدنی مجموعه ای از انسان هاست. انسان در این جامعه موجودی است که باید تلاش کند قوانین بقا را بشناسد، روابط دیگران را با خودش و خودش را با دیگران بشناسد..."

■ عبدالعلی بازرگان جامعه مدنی را "جامعه ای (می داند) که مدنیت و عقلانیت جمعی در آن حاکم است."

■ مریم خراسانی "در دو سطح عام و خاص به جامعه مدنی می پردازد". از نظر او، در سطح عام، "جامعه مدنی همان جامعه متمدن یا به بیانی جامعه انسانی در کنار جوامع موجودات غیر انسان است". و در سطح خاص، جامعه مدنی، "در سیصد سال گذشته، با گسترش مناسبات سرمایه داری در جهان" حوزه پیدایش "حقوق انسان و مفهوم فرد و فردیت، آزادی های فردی، حقوق شهروندی" و غیره است.

■ فاطمه محفوظ بالله بر این نظر است که "جامعه مدنی، در واقعیت موجود، نوید جامعه ای است که تکلیف مردم و دولت در قالب قانون اساسی مشخص و معلوم باشد. یعنی پایان یافتن سردرگمی ها و بی نظمی ها، حکم کردن ها و فرمان دادن های دیکتاتورمنشانه... ایجاد امنیت و آرامش و برقراری برابری حقوق همه افراد جامعه در مقابل قوانین..."

■ برای مجید محمدی، "جامعه مدنی شامل است بر مجموعه ای از تشکلهای صنفی، حرفه ای و تخصصی (مثل اتحادیه های کارگری، انجمن های علمی، نظام های حرفه ای مانند نظام مهندسی یا نظام پزشکی)، گروه های شکل گرفته بر اساس علائق و گرایشها (انجمن های هنری و فرهنگی، انجمن های خیریه، احزاب سیاسی،...) و هر گونه مجمع یا تشکیلات که هدف خاصی را دنبال می کنند."

■ مهرانگیز کار معتقد است که "در جامعه مدنی، اراده های فردی که همواره معطوف به خواسته های معینی است، در مجموعه هایی از نظایر خود تجلی می یابد. در نتیجه جامعه ترکیبی می شود از انواع اراده های فردی که خود را در جمع تشکلهای گوناگون تعریف می کنند."

■ محمد جواد لاریجانی جامعه مدنی را "تجمع عاملی (می داند) که اعضا آن برای نیل به "سعادت" با اختیار خود در آن وارد شده اند."

■ محمد جعفر پوینده می نویسد: "جامعه مدنی به چگونگی ساختمان حیات اجتماعی مربوط می گردد و به طور خلاصه و عام چنین تعریف می شود: مجموعه نهاد ها و تشکلهای گوناگون صنفی و سیاسی اقشار و طبقات مختلف جامعه که در مقابل جامعه سیاسی یا حکومت از استقلال نسبی برخوردار هستند. به عبارت دیگر در دنیای مدرن که با حاکمیت نظام اجتماعی سرمایه داری مشخص می شود، جامعه مدنی تمام نهاد های غیر دولتی را در برمی گیرد."

■ از دید فریده فرهی، "جامعه مدنی امروز در ایران به ۳ صورت مطرح شده است. الف: حرکت به سوی جامعه ای که در آن قانون

می‌باشند. شاید به این دلیل که آنها بیشتر از دیگران نسبت به مبانی فلسفی و تاریخی بحث جامعه مدنی در اروپا آشنائی داشته‌اند. اما با این همه، برخورد آنها نیز در پاره‌ای از موارد خالی از ابهام نیست.

به عنوان مثال، مختاری در تعریف از جامعه مدنی می‌گوید: «سازمانیابی و رشد حوزه عمومی جامعه که مستقل از حکومت و فعالیت‌های مزدبیری است تا هم حکومت کنترل شود و هم جلوی هرگونه اجحاف به حقوق شهروندان از لحاظ سیاسی و اقتصادی گرفته شود» (همانجا، تأکیدات از ماست). و یا پوینده در راستای نظرات پاره‌ای از جامعه‌شناسان غربی، با این که اطلاعات مبسوطی از تاریخچه جامعه مدنی به دست می‌دهد، اما سعی می‌کند ریشه‌های مقوله جامعه مدنی را در یونان پیدا کند.

در آن چه که در شماره آینده خواهد آمد، ما نشان خواهیم داد که اتفاقاً جامعه مدنی ریشه در پیدایش اقتصاد سرمایه‌داری، تولید کالائی، تجارت و مبادله دارد. بنابراین حوزه خرید و فروش نیروی کار و روابط مزدبیری را نیز در بر می‌گیرد. در نتیجه، بر خلاف استنباط مختاری، جامعه مدنی اتفاقاً به معنای پیدایش فضائی خالی از اجحافات اقتصادی، فضائی تهی از اختلافات و تعارضات اقتصادی، اجتماعی، طبقاتی و در نتیجه سیاسی نبوده بلکه این‌ها، خود، منشأ دینامیسم درونی جامعه مدنی را تشکیل داده، در تعریف‌سازی و مفهوم‌سازی آن شرکت می‌کنند. هم‌چنین، کوشش در یافتن ریشه‌های جامعه مدنی، که محصول عصر مدرن است، بویژه در یونان باستان، یعنی در فضائی که تقسیم کار سیاسی-مدنی در چارچوب polis معنا و مفهومی نداشته است، چندان کمکی به پیشرفت بحث نکرده بلکه حتی می‌تواند، همان‌طور که نشان خواهیم داد، طرح پربلماتیک امروزی جامعه مدنی را با مشکل مواجه سازد.

ادامه دارد

دادگاه ویژه روحانیت ...

بهمین دلیل عناصر افراطی جناح راست می‌خواهند با تغییر قانون اساسی، مقام «ولی فقیه» را به «خلیفه» تبدیل کنند که طبق روایات تاریخی و سنت، تمامی مسلمین موظف به اطاعت کورکورانه از آراء مذهبی و سیاسی او هستند. آنها می‌خواهند با این اقدام، دولت را به زیر سیطره اراده یک فرد درآورند تا مردم نتوانند سرنوشت خود را تعیین کنند. تنها در چنین وضعیتی است که آنها می‌توانند مردم را چون زالو بچاپند و ثروت ملی را به یغما برند، بی آنکه مجبور باشند به مردم باز و خواست پس دهند. برای دزدانی از چنین تباری وجود نهادهای سیاسی مردمی و حکومت متکی بر قانون مضر و خطرناک است و بهمین دلیل باید از میان برداشته شود.

پس از پیروزی جنبش دوم خرداد، جناح راست قد برافراشت تا بتواند نه تنها زیر پای خاتمی را خالی کند، بلکه از مردم خلع حقوق نماید. بهمین دلیل این جناح در تمامی جبهه‌ها دست به تعرض زده است تا بتواند به مقاصد شوم خود جامعه عمل پوشاند. آنها در ابتدا عبدالله نوری، وزیر کشور خاتمی را استیضاح و از کار برکنار کردند. سپس برای ایجاد جو رعب و وحشت مأمورین رسمی خود را به سراغ پروانه و داریوش فروهر و نویسندگان و اندیشمندانی چون مختاری و پوینده فرستادند و با کشتار آنها کوشیدند ناامنی را در جامعه گسترش دهند. در هنگامی که مردم از امنیت برخوردار نیستند، از شرکت در فعالیت‌های سیاسی خودداری میکنند، زیرا می‌ترسند که قاتلین حرفه‌ای جناح راست به سراغ آنها نیز بیاید. اما این سیاست با شکست روبرو شد. مردم نه تنها از خطری که آنها را تهدید میکرد، نترسیدند، بلکه با جرأت و

تنظیم جامعه یک وظیفه همگان

سوی جامعه‌ای که در آن گروه‌ها می‌توانند به صورت مستقل و دور از دخالت دولت تشکیل داده شوند و از طریق فعالیت‌هایشان سرنوشت افراد جامعه را تعیین کنند».

■ به «گمان» پرویز ورجاوند، «جامعه مدنی جامعه‌ای است که اساس آن بر حاکمیت ملی استوار است و تعیین سرنوشت آن به خواست خواست و رأی ملت بسته می‌شود و دولت در آن برگزیده ملت و خدمت‌زار آن است و منابع طبیعی و قدرت تولید در خدمت رشد و توسعه جامعه است نه در انحصار یک اقلیت حاکم».

■ و سرانجام، ابراهیم یزدی، جامعه مدنی را در سه نکته خلاصه می‌کند: «۱- در جامعه مدنی حاکمیت از آن مردم است و حقوق و آزادی‌های اساسی ملت به رسمیت شناخته شده است. ۲- در جامعه مدنی قانون و قانون‌گرایی حاکم است و ۳- در جامعه مدنی تکرر و تنوع اعتقادی سیاسی اجتماعی به عنوان یک اصل انسانی قبول شده است».

از مجموعه تفاسیر و تعاریف فوق برمی‌آید که در برابر پرسش جامعه مدنی چیست؟ پاسخ‌ها، در اکثریت غریب به اتفاق‌شان، شاید به استثنای یک الی دو نفر چون پوینده، بیشتر از هر چیز ناظر بر مشخصات نظام اجتماعی و سیاسی موسوم به دموکراسی، به معنای متعارف و شناخته شده آن است. با این که این مشخصات پیش شرط‌های اساسی و انصراف‌ناپذیر پیدایش یک جامعه مدنی مدرن است، اما نمی‌توانند به منزله خود تعریف آن به شمار آیند. به عبارت دیگر، جامعه مدنی به مثابه زیرمجموعه‌ای از جامعه دموکراتیک با آن مترادف نمی‌شود و این‌همانی نمی‌گردد. حال پرسش این است که چرا به جای استفاده از اصطلاح غنی و همه جانبه دموکراسی یا معادل فارسی آن، مردم‌سالاری، به زحمت می‌کوشیم، همه مضامین و مشخصات جامعه دموکراتیک یعنی حاکمیت ملی، حکومت قانون، آزادی‌های فردی، اجتماعی و سیاسی، انفکاک قوا، حق انتخاب، حقوق فردی و اجتماعی، شکل حکومت و غیره را در قالب واژه «جامعه مدنی» تعریف و توضیح دهیم؟

مقوله جامعه مدنی، همان‌طور که در بخش دوم این گفتار، در شماره آینده، توضیح خواهیم داد، چه در گذشته و چه امروز، می‌خواهد یک مسئله ویژه یک معضل بنیادی یک پربلماتیک خاصی را در مناسبات با قدرت سیاسی مطرح کند. در نتیجه تعریف جامعه مدنی را نمی‌توان صرفاً بر زمینه‌ها و بستر پیدایش آن، یعنی بر مبانی عام دموکراسی تقلیل، اگر نه، تحویل داد. به عبارت دیگر، جامعه مدنی، در بطن یک جامعه دموکراتیک، بحر ریشه‌ای و ویژه خود را داراست و در نتیجه اختلاط و درهم آمیزی این بحث با مباحث جامعه دموکراتیک، از ویژگی و بُرندگی این مقوله، هم به لحاظ فلسفی و اجتماعی و هم سیاسی و عملی، می‌کاهد.

البته غالب این روشنفکران بر روی یک نکته مهم و اساسی تأکید کرده‌اند. و آن این است که در جامعه مدنی، شهروندان آزادانه و داوطلبانه در انجمن‌ها و تشکلات صنفی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی مستقل از دولت و احزاب و قدرت سیاسی متشکل می‌شوند و در دفاع از حقوق و خواسته‌های خود مشارکت می‌کنند. اما از آنجا که کوشش می‌شود همه مناسبات یک جامعه دموکراتیک را تحت عنوان «جامعه مدنی» توضیح دهند، این مقوله به یک فرمول سحرآمیز و مشکل‌گشایی در می‌آید که با توسل به آن گویا می‌توان تمامی معضلات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و همه مسائل دموکراتیک و حتی «سوسیالیستی» جامعه را حل و فصل کرد.

در این میان، نظرات پوینده و مختاری همه جانبه‌تر و دقیق‌تر

نهادهائی چون «بنیاد مستضعفان» و «جهاد سازندگی» مسلط است، دریافت شده است که با ادامه وضع موجود، دیر یا زود از قدرت سیاسی محروم خواهد گشت. بهمین دلیل این نیروی زخم خورده به خشونت خود افزوده است. آنها ۳۱ تن از نمایندگان درجه دو خود در مجلس شورای اسلامی را به میدان کارزار علیه حکومت خاتمی و روحانیون اصلاح طلب فرستادند تا بتوانند از آخرین حربه خود، یعنی اکثریت آرائی که در مجلس دارند، به تضعیف جناح مخالف برخیزند. این نمایندگان با طرح لایحه استیضاح مهاجرانی و حمله به سیاست اقتصادی و خارجی خاتمی میخواستند زمینه را برای خلع خاتمی از مقام ریاست جمهوری آماده سازند. آنها با تعطیل نشریه «زن» که ناشر آن فائزه رفسنجانی است، میخواستند مطبوعات هوادار خاتمی را بترسانند تا از افشاء «رازهای پنهان خودداری کنند. اما دیدیم که فائزه رفسنجانی بجای سکوت، از نقشه کودتائی که جناح راست در ماه محرم و در روزهای عاشورا و تاسوعا علیه حکومت خاتمی برنامه ریزی کرده است، پرده برداشت و تمامی رشته هائی را که جناح راست بافته بود، پنبه کرد.

اما همانطور که خلع بنی صدر از مقام ریاست جمهوری در دوران خمینی تراژدی تاریخ نظام جمهوری اسلامی بود، طرح خلع خاتمی از مقام ریاست جمهوری، آنهم با دست زدن به کودتا، از همان آغاز به کمدی-مسخره Farce بدل گشته است، زیرا در آن دوران مردم هنوز اسیر آرمان های انقلاب بودند و حال آنکه اینک واقعیت تلخ زندگی آنها را در چنبره خود گرفته است. در آن دوران جذبه Charisma خمینی و تب انقلاب جامعه را فراگرفته بود و حال آنکه اینک جامعه در تب «جامعه مدنی» و تحقق حکومت متکی بر قانون و احترام به حقوق شهروندی میسوزد.

اما تحقق این خواسته ها تنها بطور مشروط میتواند در محدوده نظام جمهوری اسلامی تحقق یابد. تنها با نابودی این سیستم و تحقق نظام دموکراسی، یعنی جامعه مدنی باز است که میتوان بطور مؤثر به این خواسته ها جامعه عمل پوشانید. پس تا رسیدن به یک چنین وضعیتی مبارزه مردم ادامه خواهد داشت.

پاکزدائی قومی و تجاوز ...

اما حمله ناتو به یوگسلاوی در رابطه مستقیم با سیاست داخلی حکومت میلوزویچ قرار دارد. میلوزویچ از ده سال پیش تا کنون میکوشد با دامن زدن به شوینسم قوم صرب، موقعیت سیاسی خود را تثبیت کند. این سیاست بدانجا منجر شد که بسیاری از اقوامی که در جمهوری فدرال یوگسلاوی گرد آمده بودند، از این اتحادیه جدا شوند و کشورهای مستقلی را بوجود آورند. کشورهائی چون اسلوین، کرواسی، بوسنی-هرزگوینا و مقدونیه در نتیجه سیاست برتری طلبی قوم صرب در اتحادیه یوگسلاوی بوجود آمدند. در بسیاری از موارد، اقوامی که میخواستند از اتحادیه یوگسلاوی جدا شوند، باید بهای سنگینی برای استقلال خود میپرداختند. مسلمانان کرواسی پس از تحمل سختی های زیاد، سرانجام توانستند از صربستان جدا شوند. مسلمانان که تنها ۴۴ درصد از جمعیت جمهوری بوسنی-هرزگوینا را تشکیل میدهند باید با صرب های ساکن این سرزمین (۳۱ درصد) و کروات ها (۱۸ درصد) زندگی کنند، وضعیتی که انفجاری است و بدون حضور سربازان صلح سازمان ملل متحد از دوام و پایداری برخوردار نیست.

آنچه که هنوز از یوگسلاوی سابق باقی مانده است، تشکیل شده است از دو ایالت صربستان با جمعیتی نزدیک به ۱۰ میلیون نفر و مونتنگرو با جمعیتی حدود ۶۲۰ هزار نفر. میلوزویچ برای آنکه بتواند موقعیت خود را در یوگسلاوی جدید تحکیم بخشد، مناطق کوزوو و Vojvo و ویوو را که در گذشته از حقوق

شهامتی بی نظیر پا به میدان مبارزه گذاشتند و از حکومت خواستند که قاتلین قتل های زنجیره ای را پیدا کند. همین فشار مردم و مقاومت خاتمی و نیروهای دوم خرداد بود که سرانجام کار را به آنجا کشانید که وزارت اطلاعات مسئولیت آن قتل ها را بر عهده گرفت.

پس از شکست سختی که جناح راست در انتخابات شوراهای شهری خورد- در این انتخابات این جناح تنها ۶ درصد آرا را بدست آورد- گمان بر این بود که برای نیروهای دوم خرداد امکانات بیشتری برای تحقق سیاست اصلاح طلبانه خویش بوجود آمده است. اما جناح راست که موجودیت خود را در خطر می بیند، برای حفظ منافع آزمندانه خود، باردیگر دست به ضد حمله جدیدی زد. آنها با دستگیری و به محاکمه کشانیدن حجت الاسلام محسن کدیور که دارای نظرات اصلاح طلبانه دینی است و بر این نظر است که مردم باید سرنوشت سیاسی خود را تعیین کنند و نه چند روحانی دینی، خواستند روحانیون اصلاح طلب را بترسانند. آنها امیدوار بودند که با زهرچشم گرفتن از روحانیون اصلاح طلب، میدان دینی را در دست خود قبضه خواهند کرد و با بهره گیری از یکچنین فرصت طلایی خواهند توانست علیه حکومت خاتمی دست به تعرض زنند و اقدامات این کابینه را در تخالف با دین و پیامبر جلوه دهند. اما این سیاست نیز با شکست روبرو شد. کدیور در دادگاه فرمایشی اعلان داشت که دادگاه ویژه روحانیت، دادگاهی است غیرقانونی، زیرا در قانون اساسی جمهوری اسلامی از چنین دادگاهی ردپائی نمیتوان یافت. علاوه بر این وجود یکچنین دادگاهی در جامعه، آشکار میسازد که دولتمردان حاکم بر ایران، میان روحانیون و مابقی جامعه ایران تفاوت میگذارند و برای روحانیت حقوق ویژه ای را قائل هستند که فراسوی حقوق مردم قرار دارد. باین ترتیب آنها با ایجاد این دادگاه، عملاً به نابرابری حقوقی در جامعه دامن میزنند و جامعه را به انسان های درجه یک (روحانیون) و درجه دو (مابقی مردم) تقسیم میکنند، امری که در تضاد آشکار با قانون اساسی جمهوری اسلامی قرار دارد. بر اساس اصل پنج این قانون اساسی، هر چند از یکسو رهبری جامعه «در زمان غیبت حضرت ولی عصر ... ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدبّر و مدیر» واگذار شده است، لیکن در اصل نوزده قید شده است که «مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند اینها سبب امتیاز نخواهد شد». هر چند که در این اصل از دین سخنی گفته نشده است، اما دادگاه ویژه روحانیت حتی مردمی را که شیعه مذهب هستند، به دو گروه تقسیم میکند. روحانیت شیعه به بخش ممتاز جامعه تبدیل میشود که اعمال او نمیتواند در دادگاه های عادی مورد بررسی قرار گیرد. در حالی که طبق اصل ۱۵۹ قانون اساسی اسلامی «مرجع رسمی تظلمات و شکایات، دادگستری است. تشکیل دادگاه ها و تعیین صلاحیت آنها منوط به حکم قانون است». لیکن دادگاه ویژه روحانیت نه جزئی از نهاد دادگستری ایران است و نه طبق قانون بوجود آمده است. این دادگاه پس از مرگ خمینی، بنا به دستور خامنه ای (ولی فقیه) تأسیس شد تا روحانیتی را که حاضر به پذیرش او به مثابه «ولی فقیه» نبود، مورد تهدید قرار دهد و آنها را به خاموشی و سکوت فراخواند.

باین ترتیب سردمداران کنونی نظام اسامی در ایران حکومت اولیگارش دینی را پدید آورده اند، امری که مورد اعتراض روحانیون اصلاح طلب است. نیروهای دوم خرداد، هر چند که از یکسو میخواستند نظام اسلامی را در ایران حفظ کنند، لیکن از سوی دیگر در صددند تا امتیازاتی را که روحانیت از آن برخوردار است، به حداقلی تقلیل دهند تا مردم از در سازگاری و همکاری با نظام برآیند.

اما جناح راست که اقتصاد کشور را کنترل میکند و بر

پیدایش و فروپاشی سوسیالیسم ...

آن دو تنها پس از پیروزی انقلاب اکتبر دوباره به «آغوش حزب» بازگشتند. لنین با اینکه از بازگشت زینویف و کامنف به دامن حزب بلشویک به گرمی استقبال کرد و اداره نهادهای حساسی را به آنان سپرد، اما در «وصیتنامه» خود، زمانی که در بستر بیماری خطر انشعاب در «حزب» و «جامعه» را احساس کرد، در هنگامی که با نهایت هوش و درایت دریافت که «عامل اصلی» انشعاب را باید در «مناسبات» بین تروتسکی و استالین (۶) جست، و هنگامی که برای بیرون آمدن از این بُن بست بدنبال یافتن راه چاره‌ای بود، در ارزیابی خود از درجه لیاقت و شایستگی یکایک رهبران «برجسته» حزب، درباره زینویف و کامنف باین موضعگیری آنان در روزهای پیش از انقلاب اکتبر اشاره کرد (۷).

پس از مرگ لنین، اختلافات نظری مابین رهبران و جناح‌های حزب، روز به روز زیادتر شد و سرانجام در این مبارزه، جناح استالین-بوخارین (۸) بر سرسخت‌ترین رقیب خود، یعنی نیروهای هوادار تروتسکی پیروز گشت. از آن زمان تا فروپاشی «سوسیالیسم واقعاً موجود» جامعه روسیه شوروی روند مشخصی از تکامل را پشت سر گذاشت. بررسی این روند و توضیح چگونگی مکانیسم تکامل روسیه شوروی از همان فردای پیروزی «انقلاب اکتبر» تا به امروز یکی از حوزه‌های پژوهشی اندیشمندان موافق و مخالف سوسیالیسم را تشکیل میدهد. تا کنون درباره «انقلاب اکتبر» و «سوسیالیسم شوروی» پژوهش‌های فراوانی در جهان انجام گرفته و آثار بسیاری انتشار یافته‌اند. بطور کلی میتوان نظریاتی را که درباره «انقلاب اکتبر» و «سوسیالیسم شوروی» مطرح شده‌اند، به سه دسته تقسیم کرد.

یک نظر که بطور عمده از سوی حزب بلشویسم و نهادهای رسمی دولت اتحاد جماهیر شوروی و احزاب «کمونیست» هوادار این کشور طرح شد، «انقلاب اکتبر» را انقلابی کارگری و ساختار اقتصادی موجود در این کشور را «سوسیالیستی» مینامید. این نظر از پدیده «تک حزبی» در تمامی کشورهای «سوسیالیستی» پشتیبانی میکرد و آنرا ابزاری ضروری برای تحقق «دیکتاتوری پرولتاریا» میدانست.

بخش دیگری که ریشه در جنبش سوسیال دموکراسی اروپای غربی دارد، «انقلاب اکتبر» را کودتایی علیه دولت موقت که حکومتی دموکراتیک بود، مینامد و سلطه بلشویسم در این کشور را ادامه استبداد تزارسم میدانند. کاتوتسکی (۹) برجسته‌ترین چهره تئوریک این گرایش است. او از همان فردای پیروزی «انقلاب اکتبر» آشکار ساخت که این انقلاب دارای گوهر سوسیالیستی نیست.

بخش سوم، یعنی پژوهشگرانی که در کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری زندگی میکنند، با برجسته ساختن ساختارهای استبدادی و ضد دموکراتیک نظام موجود در روسیه، از یکسو میکوشیدند برتری شیوه تولید سرمایه‌داری بر «شیوه تولید سوسیالیستی» را برجسته سازند و از سوی دیگر با پذیرفتن این نظام به مثابه سوسیالیسم واقعی، استبداد را ذاتی سوسیالیسم میانگاشتند.

«چپ» ایران نیز درباره ارزیابی از جامعه شوروی از این قاعده مستثنی نبود و نیست. برای بخشی از «کمونیست‌های» ایران، جامعه شوروی نمونه بارزی از یک جامعه «سوسیالیستی» بود. بخش دیگری از «چپ» ایران برای جامعه شوروی مختصات سرمایه‌داری قائل بود و شوروی را به مثابه ابرقدرت، همدیاف و هم‌شان امپریالیسم میدانست و از مقوله «سوسیال امپریالیسم» که حزب کمونیست چین مخترع آن است، برای توصیف این پدیده استفاده میکرد. بخش دیگری از «کمونیست‌های» ایرانی، جامعه شوروی را یک جامعه «سرمایه‌داری دولتی» میدانست که در آن قدرت سیاسی

خودمختاری برخوردار بودند، ضمیمه ایالت صریستان ساخت و از آنها حقوق خودگردانی را سلب کرد. اما آلبانی‌های ساکن کوزوو که ۹۰ درصد جمعیت این منطقه را تشکیل میدهند، در برابر شرارت‌های حکومت مرکزی یوگسلاوی ساکت ننشستند. آنها در انتخاباتی «غیرقانونی» مجلس ملی در تبعید خود را انتخاب کردند و این مجلس ابراهیم روگوا Ibrahim Rugova را بعنوان رئیس جمهور جمهوری کوزوو برگزید. روگوا در پی بدست آوردن حقوق از دست رفته ایالت کوزوو از طریق مسالمت‌آمیز بود و هنوز نیز از همین سیاست پیروی میکند.

اما سیاست سرکوب صرب‌ها در کوزوو سبب شد تا بخشی از مردم به راه مبارزه قهرآمیز روی آورند. آنها با ایجاد ارتش آزادیبخش به مبارزه مسلحانه علیه ارتش یوگسلاوی که کوزوو را اشغال کرده است، دست زدند. میلوژیچ که خود بانی اصلی تشنج در کوزوو بود، در پوشش مبارزه با تروریسم، به راندن مردمی که در روستاهای کوزوو زندگی میکردند و به ارتش آزادیبخش کمک مینمودند، دست زد و آنها را بسوی آلبانی و مقدونیه راند تا کوزوو را ترک کنند. کسانی که حاضر به ترک خانه و کاشانه خود نشدند، مورد ضرب و شتم قرار گرفتند و ده‌ها هزار تن به طرز فجیعی توسط باندهای افراطی صرب به قتل رسیدند. میلوژیچ میخواست و هنوز نیز میخواهد با راندن آلبانی‌تبارهای ساکن کوزوو، تناسب جمعیت این ایالت را به نفع صرب‌ها تغییر دهد، در حالی که صرب‌ها تا پیش از دامن زدن به سیاست پاکزدانی قومی تنها ۱۰ درصد از جمعیت این منطقه را تشکیل میدادند.

ناتو حمله نظامی خود به یوگسلاوی را چنین استدلال میکند که میخواهد جلوی راندن هزاران آلبانی‌تبار را از کوزوو بگیرد و بهمین دلیل برای تحقق این هدف مجبور است تمامی یوگسلاوی را بمباران کند. آنها میلوژیچ را مقصر اصلی این جنگ نابرابر میدانند، زیرا او حاضر به قبول خواسته‌های ناتو نشد. یکی از شرط‌های ناتو این بود که برای حفظ امنیت در کوزوو ارتش ناتو در این منطقه مستقر شود.

اما دیدیم که این سیاست با شکست روبرو شد. اگر تا پیش از حمله نظامی ناتو به یوگسلاوی نزدیک به صد هزار مسلمان آلبانی‌تبار مجبور شده بودند خانه و کاشانه خود را ترک کنند، پس از حمله ناتو، میلوژیچ به شدت فشار به مردم بی‌پناه کوزوو افزود و طی یک ماه گذشته نزدیک به ۸۰۰ هزار تن به جمهوری آلبانی و مقدونیه و ایالت خودمختار مونتننگرو پناهنده شدند. باین ترتیب از ۲ میلیون جمعیت کوزوو بیش از یک میلیون نفر از کوزوو مهاجرت اجباری کرده‌اند.

روشن است که سوسیالیست‌های دمکرات نه میتوانند به سیاست شونیستی برتری طلبی قومی صرب‌ها که چهره کریه خود را در سیاست پاکزدانی قومی میلوژیچ آشکار میسازد، گردن نهند و نه باید به تجاوز نظامی ناتو به این کشور صحنه گذاشت. باید برای افکار عمومی روشن ساخت که ناتو، چون نمیتواند سیاست همومنی طلبانه خود را در شورای امنیت سازمان ملل به کرسی نشاند، خود را در پس شعار «دفاع از حقوق بشر اقلیت‌های قومی در یوگسلاوی» و سرکوب سیاست «تجاوز به بشریت» پنهان ساخته است تا بتواند از یکسو قدرت نظامی خود را به نمایش گذارد و از سوی دیگر به جهانیان نشان دهد که روسیه که زمانی ابرقدرتی جهانی بود، حتی قادر نیست از صرب‌ها که همدینان ارتدوکس و هم‌زادان اسلاو روس‌ها هستند، دفاع کند. به عبارت دیگر حمله ناتو به یوگسلاوی زنگ آزر خطر یک قطبی شدن جهان را به صدا درآورده است. در عین حال همین حادثه غم‌انگیز روشن میسازد که برای کشورهای عضو ناتو حقوق بشر تنها هنگامی در کشوری از اهمیت برخوردار میشود که رهبران سیاسی آن حاضر به قبول «منافع ناتو» نباشند. وگرنه سال‌هاست که کردان در ترکیه که عضو ناتو است و فلسطینی‌ها در اسرائیل قربانی سیاست برتری‌خواهی نژادی و دینی هستند و این امریکاست که در هر دو کشور از حکومت‌هانی حمایت میکند که حقوق اقلیت‌های قومی را پایمال میسازند.

اداری تعلق داشت. برادر بزرگتر لنین به چریان نارودنیکو تعلق داشت و بخاطر شرکت در ترور تزار محاکمه و اعدام شد. بهمین دلیل لنین بسیار زود با جریانان انقلابی در ارتباط قرار گرفت. او تحصیلات خود را در رشته حقوق در پترزبورگ به اتمام رسانید و در آنجا به وکالت پرداخت. طی سالهای ۸۹-۱۸۸۸ به مطالعه آثار مارکس پرداخت و بشدت تحت تأثیر آن قرار گرفت. در سال ۱۸۹۵ همراه مارتنف «اتحادیه مبارزه برای آزادی طبقه کارگر» را بوجود آورد که در آن تمامی سازمانهای مارکسیستی پترزبورگ متحد شده بودند و میکوشیدند به جنبش کارگری سویه سیاسی دهند. لنین بخاطر فعالیت سیاسی در سال ۱۸۹۶ دستگیر و محاکمه و به سبیری تبعید شد و تا سال ۱۸۹۹ در آنجا بسر برد. پس از بازگشت از سبیری به «حزب سوسیال دمکرات روسیه» که در سال ۱۸۹۸ تأسیس شده بود، پیوست. سالهای ۱۹۰۰-۵ را در مونیخ، لندن و ژنو در مهاجرت بسر برد. در مونیخ با همکاری مارتنف و پلخانف نشریه ایسکرا Iskra را که اخگر معنی میدهد، انتشار داد. پیش از شکست انقلاب ۱۹۰۵، لنین باین نتیجه رسید که تنها از طریق ایجاد حزبی از انقلابیون حرفه‌ای میتوان پیروزی پرولتاریا را تضمین کرد. اختلاف نظر در این باره و نیز درباره برخی از تاکتیکهای حزبی در سال ۱۹۰۳ زمینه را برای انشعاب در «حزب سوسیال دمکراسی روسیه» فراهم ساخت. حزب به دو فراکسیون منشویکی (اقلیت) و بلشویکی (اکثریت) تقسیم شد. در کوران انقلاب ۱۹۰۵ لنین به روسیه بازگشت، اما پس از آنکه انقلاب شکست خورد، دیگر بار مجبور شد به اروپای غربی مهاجرت کند. او پس از پیروزی انقلاب فوریه ۱۹۱۷ توانست با کمک دولت آلمان به روسیه بازگردد. لنین پس از بازگشت به روسیه، با طرح تزه‌های آوریل، مبارزه بر سر تصرف قدرت سیاسی را آغاز کرد. نخستین کوشش او برای تصرف قدرت سیاسی در ژوئیه همان سال با شکست روبرو شد. با این حال بلشویکها توانستند به رهبری لنین در اکتبر ۱۹۱۷ حکومت کرسکی را سرنگون سازند و در ۱۸ ژانویه ۱۹۱۸ پس از تعطیل مجلس مؤسسان، لنین را بعنوان رهبر شورای کمیساریای خلق و رئیس دولت برگزینند. در مارس ۱۹۱۸ فراکسیون بلشویکی حزب سوسیال دمکرات روسیه تغییر نام داد و خود را «حزب کمونیست» نامید. چندی بعد تمامی احزاب، جز حزب کمونیست غیرقانونی اعلان گشتند و سیستم تک حزبی در روسیه شوروی به نهاد حکومتی بدل گشت. پس از پیروزی در جنگ داخلی، لنین برای مقابله با خرابی وضع اقتصادی، سیاست اقتصادی نو را در پیش گرفت که مخفف آن NEP میشود. لنین مجبور شد بخاطر بیماری از سال ۱۹۲۲ از سیاست کناره گیری کند و همین امر سبب شد تا برخلاف تمایل او، زمینه برای بقدرت رسیدن استالین فراهم گردد.

۲- تروتسکی، لئونید، Trotzki, Leonid نام واقعی تروتسکی برشتاین Bronstein بود. او در سال ۱۸۷۸ زاده شد و در سال ۱۹۲۰ در مکزیک به دستور استالین به قتل رسید. خانواده تروتسکی به یهودیان روسیه تعلق داشت. تروتسکی یکی از چهره‌های برجسته جنبش کارگری روسیه بود. او در هنگام انشعاب در حزب نه به منشویکها و نه به بلشویکها پیوست و بلکه جریان سومی را بوجود آورد که گروه کوچکی از حزب را شامل میشد. تروتسکی پس از انقلاب فوریه ۱۹۱۷ به روسیه بازگشت و به سرعت رهبری شورای انقلابی شهر پترزبورگ را بدست آورد. او و هوادارانش پیش از انقلاب و یا آنچنان که کائوتسکی میگوید، پیش از «کودتای اکتبر» به بلشویکها پیوستند. «انقلاب اکتبر» بطور عمده توسط او هدایت شد. او پس از پیروزی بلشویکها نخست وزیر امور خارجه (۱۹۱۸-۱۹۱۷) شد و سپس رهبری وزارت جنگ (۱۹۲۵-۱۹۱۸) را عهده دار گشت. پس از مرگ لنین مبارزه بر سر رهبری در گرفت و در این مبارزه استالین توانست با کمک بوخارین و زینوف پر تروتسکی غلبه یابد. تروتسکی در سال ۱۹۲۶ از دفتر سیاسی حزب کنار گذاشته شد و در سال ۱۹۲۷ از حزب کمونیست اخراج گردید و در سال ۱۹۲۸ به قزاقستان تبعید گشت و در سال ۱۹۲۹ از روسیه اخراج شد. در سال ۱۹۴۰ در مکزیک بدست یکی از جاسوسان شوروی به قتل رسید. قاتل او به حبس ابد محکوم گردید و پس از آزادی به چکسلواکی رفت.

۳- زینوف، گریگوری Sinowjew, Grigori نام واقعی او در سال ۱۸۸۳ زاده شد و در سال ۱۹۳۶ در محاکمات فرمایشی استالینی به جرم «تروریسم فاشیسم» به مرگ محکوم و اعدام گردید. نام واقعی او رادومیسکی Radomyslski بود. زینوف در ۱۹۱۷ با قیام و یا کودتای اکتبر مخالفت ورزید. پس از پیروزی انقلاب شدتی رئیس کمیته اجرایی کمینترن و از سال ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۶ عضو دفتر سیاسی حزب بلشویک بود. پس از مرگ لنین، او در مبارزه میان استالین و تروتسکی جانب استالین را گرفت و در پیروزی او بر تروتسکی نقشی مؤثر داشت.

۴- کامنف، لئو بوریسوویچ Kamenew, Lew Borisowitsch در سال ۱۸۸۳ در تفلیس زاده شد و در سال ۱۹۳۶ به همراه زینوفی در دادگاه فرمایشی به جرم جاسوسی برای آلمان هیتلری در ماسکو تیرباران شد. او با آنکه در برخی از موارد با لنین دارای اختلاف نظر بود، لیکن یکی از یاران نزدیک او بود. او با تزه‌های لنین درباره انقلاب سوسیالیستی مخالف بود، اما پس از پیروزی انقلاب اکثراً به همکاری خود با لنین ادامه داد. پس از مرگ لنین، او نیز به فراکسیون استالین-بوخارین پیوست و در دوران مبارزه درونی در حزب، از ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۶ که تروتسکی از اهزمهای قدرت کنار گذاشته شد، رئیس شورای کار و دفاع بود. طی سالهای ۲۷-۱۹۲۶ مسئول کمیساریای داخلی و خارجی بود. سرانجام او نیز در دوران تسویه‌های استالینی به جرم تروتسکیست دستگیر، محاکمه و به اعدام محکوم گشت.

در دست پیشاهنگ «پرولتاریا»، یعنی حزب کمونیست قرار داشت و بخش دیگری بر این نظر بود که در شوروی «بوروکراسی» قدرت را در دستان خود قبضه کرده بود و تا زمانی که انقلاب جهانی رخ ندهد، اتحاد پرولتاریا و بوروکراسی در این کشور همچنان پابرجا باقی خواهد ماند و...

البته بیشتر موضوعی که توسط لایه‌های گوناگون «چپ» ایران مطرح میشوند، خود بیانگر این امر نیست که «کمونیست‌های» ایران واقعاً به تحقیقات دامنه‌دار در زمینه شناخت از جامعه شوروی دست زده‌اند و در نتیجه مطالعات عمیق خویش باین گونه نتایج رسیده‌اند. برعکس، آنچه اکثریت پاره‌های «چپ» ایران در این باره طرح میکنند، تکرار عامیانه و مبتذل نظراتی است که نویسندگان و محققین هوادار و یا مخالف سوسیالیسم علمی در کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری در این باره نوشته‌اند. به جرأت میتوان گفت که از کمونیست‌ها و یا سوسیالیست‌های ایرانی تنها چند تن که تعدادشان از انگشتان یک دست هم تجاوز نمیکند، در این زمینه مطالعات و تحقیقاتی کرده و حرف‌هایی «تازه» زده‌اند. اما از آنجا که خود این مطالعات محدود و نوشته‌ها پراکنده هستند، در نتیجه «چپ» ما تا به امروز نتوانسته است در این باره به یک جمع‌بندی علمی دست یابد.

با توجه به وضعیت موجود که شاخص اصلی آن هرج و مرج فکری است، تصمیم گرفتن نتیجه پژوهش‌های خود درباره جامعه شوروی را در اختیار هواداران جنبش سوسیالیستی ایران قرار دهم. البته در همین سرسخن باید یاد آوری کنم آنچه در این نوشته ارائه میشود، تنها آغاز یک حرکت است و بنابراین، بر این باور نیستم که توانسته‌ام به «حقیقت مطلق» دست یابم. بنابراین داعیه چندانی ندارم و تنها امیدوارم که با آغاز این بحث بتوان به یک جنبش فکری سالم در میان «کمونیست‌های» ایران دامن زد و زمینه‌ای فراهم آورد که «چپ» میهن ما بتواند در بطن آن نه تنها مشکلات خود، بلکه معضلات جامعه ایران را بهتر بشناسد و برای دگرگون ساختن مناسبات موجود، راه خلی واقعی و نه واهی ارائه دهد.

بنابراین برای آنکه بتوانیم مسئله را بطور سیستماتیک دنبال کنیم، نخست باید دید که مارکس و انگلس و نیز بلشویک‌ها بطور کلی و لنین بطور مشخص از انقلاب روسیه دارای چگونه درکی بودند. سپس باید دید که بلشویک‌ها پس از کسب قدرت به چه اقداماتی دست زدند و این اقدامات تا چه اندازه با نظراتی که پیش از انقلاب ارائه داده بودند، منطبق بود. دیگر آنکه باید دید که عناصر اقتصادی-اجتماعی و سیاسی جامعه شوروی چگونه بود و آیا این عناصر دارای جوهر سوسیالیستی و یا سرمایه‌داری بودند؟ البته در خلال این نوشته کوشش میشود نقطه نظرات تنورسین‌های برجسته جنبش کارگری مورد بررسی قرار گیرند.

در پایان باید یادآوری کنم که برخی از جستارهای این کتاب، طی سال‌های ۸۶-۱۹۸۵ در نشریه «جنبش سوسیالیستی» که از سوی «سازمان سوسیالیست‌های ایران» انتشار مییافت، چاپ شدند. اما از آنجا که دامنه مطالعات و پژوهش‌های نگارنده طی این سال‌ها ثابت نماند، بنابراین ضرورت ایجاد می‌کرد جستارهایی که انتشار یافته بودند، مجدداً دوباره نویسی شوند.

منوچهر صالحی

آلمان بهار ۱۳۷۸

پانویس‌ها:

۱- لنین، Lenin نام واقعی لنین ولادیمیر اولیانف Wladimir Uljanow بود. او در سال ۱۸۷۰ در زمبیرسک Simbirsk زاده شد و در سال ۱۹۲۴ در شهر گورکی Gorki که در نزدیکی ماسکو قرار دارد، درگذشت. خانواده او به اشراف

سفر کرد. کائوتسکی درباره مسائل سوسیالیسم آثار تئوریک فراوانی نوشته است.

تئوری تاریخ ...

مانند وقتی که اشخاصی مشترکاً مالک خانه‌ای باشند. در چنین مواردی میتوانیم بگوئیم که هر شخصی مالک بخشی از شیء «شین» است.

افزون بر این، شیء «شین» ممکن است به گونه‌ای تقسیم پذیر باشد که عمر و زید، هر یک بر بخشی از «شین» حقوقی داشته باشند. مانند موردی که اشخاصی در مالکیت خانه‌ای سهم باشند. ولی مشترکاً مالک همه‌ی آن نباشند. از باب مثال، اگر یکی مالک طبقه‌ی بالا باشد و دیگری مالک طبقه‌ی پائین. در اینجا میتوانیم بگوئیم که هر یک مالک بخشی از «شین» است.

از اینرو، ما میان بطور مشترک مالک چیزی بودن و سهم بودن در مالکیت تفاوت میگذاریم. این تفاوت چهار امکان پدید میآورد:

- ۱- زید بطور کامل مالک تمام «شین» است.
- ۲- زید مالک جزئی از همه‌ی «شین» است.
- ۳- زید بطور کامل مالک بخشی از «شین» است.
- ۴- زید جزأ مالک بخشی از «شین» است.

تمیز سه حالت آخری در عمل اغلب مشکل است. اگر من در روز بر خانه‌ای حقوقی دارم و شما در شب، آیا هر یک از ما - در این خد - (بطور موقت) مالک بخشی از آن خانه است یا این که هر یک از ما جزأ مالک آن است؟ اگر من در استفاده از نیروی کار شما تحت شرایط معینی مختار باشم، آیا جزأ مالک نیروی کار شما هستم، یا (بطور کامل یا جزأ) مالک جزئی مشخص از آن جزء که در آن شرایط قادر است عمل کند؟ اغلب، مالکیت در هر یک از موارد ۲ تا ۴ جزئی است. ولی در چه موردی، بی‌اهمیت است؟ بنابراین، وقتی میگوئیم زید مالک بخشی از «شین» است، منظورمان از این عبارت سخنی است که در سراسر چهار شق بالا مبهم است. افزون بر این عبارت را که «زید مالک همه‌ی «شین» است» به صورت مخفف مورد ۱ به کار میبریم و در مورد زیدی که در رابطه با «شین» معینی، هیچ یک از موارد ۱ تا ۴ درباره‌اش صدق نمیکند، میگوئیم که وی مالک هیچ جزئی از «شین» نیست.

برخلاف برده‌دار، فتودال فقط مالک مقداری از نیروی کار تولیدکننده‌ی زیر دستش میباشد. او فقط بعضی از اوقات حق دارد به سرف serf بگوید با نیروی کارش چه کار بکند. بخلاف پرولتر، سرف فقط دارای برخی از حقوق بر نیروی کارش میباشد و نه همه‌ی حقوق. ولی در حالی که پرولتر هیچ حقوقی بر وسائل تولید ندارد، صرف در این رابطه دارای حقوقی است. فتودال نمیتواند قطعه زمینی را که سرف روی آن برای خودش کار میکند، از او بازستاند. در حالی که پرولتر وسائل تولیدی ندارد که از دست بدهد، وسائل تولید، مانند خود او، در این معنا، تعلق دارند به طبقه‌ی سلب مالکیت‌کننده [طبقه‌ی سرمایه‌دار]. میتوانیم موقعیت‌های مالکیت تولیدکننده‌ی باواسطه را به شرح زیر جدول‌بندی کنیم (۴).

جدول یک

نیروی کارش	وسائل تولیدی که
هیچ	بکار میبرد (۲)
هیچ	هیچ
برخی	برخی
تمام	تمام
تمام	تمام

برده
سرف
پرولتاریا
تولیدکننده مستقل

۵- کرنسکی، آلکساندر فیودورویچ Kerenski, Alexander Fjodorowitsch در سال ۱۸۸۱ در زیمبیرسک Simbirsk زاده شد و در سال ۱۹۷۰ در نیویورک درگذشت. او حقوقدان و سیاستمدار بود. کرنسکی از ۱۹۱۲ در مجلس دوما تزاری دارای گرسی نمایندگی بود. پس از پیروزی انقلاب فوریه، در ۱۷ مارس ۱۹۱۷ وزارت دادگستری دولت موقت به او سپرده شد و در ژوئیه همان سال نخست‌وزیر دولت موقت شد. اما دولت موقت که در آن منشویک‌ها نیروی تعیین‌کننده بودند، در جریان «انقلاب اکتبر» سرنگون شد. کرنسکی در سال ۱۹۱۸ از روسیه گریخت و از ۱۹۳۰ تا هنگام مرگ، در آمریکا زیست.

۶- استالین، Stalin، نام واقعی او یوسف ویساریونویچ Jossif Wissarionowitsch یا چوگاشویلی Dschugaschwili بود. استالین در ۱۸۷۹ در گوری Gori در نزدیکی تفلیس زاده شد و در سال ۱۹۵۳ در مسکو درگذشت. او بخاطر داشتن تمایلات انقلابی، در سال ۱۸۹۹ از مدرسه کشیشان Priesterseminar اخراج شد. استالین در سال ۱۹۰۳ به حزب بلشویکی پیوست و بخاطر فعالیت‌های انقلابی چندین بار به سبیری تبعید شد. در فوریه ۱۹۱۷، یعنی پس از پیروزی انقلاب فوریه سرپرستی انتشار نشریه پراودا Prawda را که به معنای حقیقت است، بر عهده گرفت. در سال ۱۹۲۲ به دبیر کلی کمیته مرکزی حزب کمونیست برگزیده شد. او توانست پس از مرگ لینن، با همکاری بوخارین، زینوویف و کامنف حوزه اقتدار تروتسکی را بشدت محدود و او را در درون حزب منزوی سازد. در سال ۱۹۲۷ جناح چپ که بوخارین نیز بدان تعلق داشت، از قدرت سیاسی کنار گذارده شد و در سال ۱۹۲۹ جناح راست سرکوب گردید. از آن پس، استالین در درون حزب و حکومت از قدرت مطلق برخوردار گشت. به فرمان او، دستگاه‌های تبلیغاتی شوروی او را آموزگار کبیر پرولتاری جهان نامیدند. طی سال‌های ۲۸-۱۹۳۶ بازماندگان «گارد قدیمی» حزب کمونیست، یعنی کسانی که در دوران لینن در حزب دارای مسئولیت‌های مهم بودند، بطور کامل سر به نیست شدند. بیشتر آنها به جرم جاسوس امپریالیسم و فاشیسم دستگیر و در دادگاه‌های فرمایشی محاکمه و محکوم به اعدام شدند. تقریباً تمامی آنها، بخاطر شکنجه‌هایی که تحمل کرده بودند، در این دادگاه‌های نمایشی به مجرم بودن خود «اعتراف» کردند. استالین پس از سرکوب دهقانان خرد مالک Kulaken زمین‌های کشاورزی را «اشتراکی»، یعنی دولتی ساخت و با بوجود آوردن کلوخ‌ها، واحدهای تولید کشاورزی را بوجود آورد. در کنار آن، با تنظیم «برنامه پنج ساله» به شتاب روند صنعتی کردن روسیه شوروی افزود. استالین کوشید با انعقاد قرارداد با حکومت هیتلر در سال ۱۹۳۹ آنها را با هدف تقسیم کشور لهستان میان این دو دولت، به انزوای سیاست خارجی روسیه شوروی پایان دهد. پس از آغاز جنگ جهانی دوم و حمله ارتش آلمان به شوروی، استالین خود را در سال ۱۹۴۱ «مارشال»، یعنی فرمانده کل ارتش و رئیس «شورای کمیساریای خلق» نامید. استالین توانست در مذاکرات تهران، یالتا Jalta و پتسدام Potsdam به سود اتحاد جماهیر شوروی، امتیازات زیادی از رهبران آمریکا و انگلیس بدست آورد. استالین پس از پایان جنگ، سازماندهی و استقرار «سوسیالیسم دولتی» را ادامه داد و در این زمینه هرگونه نیروی مخالف و دگراندیش را بشدت سرکوب نمود.

۷- لنین، منتخب آثار در دو جلد به فارسی، ترجمه پ. هرمر، ناشر اداره نشریات به زبان‌های خارجی، مسکو، سال انتشار ۱۹۵۷، جلد دوم، قسمت دوم، صفحات ۹۱۰ تا ۹۱۱.

۸- بوخارین، نیکولای ایوانوویچ Bucharin, Nikolai Iwanowitsch در سال ۱۸۸۸ در مسکو زاده شد و در سال ۱۹۳۸، در دادگاه‌های فرمایشی استالینی به تروتسکیسم متهم و به اعدام محکوم گردید. بوخارین پس از زینوویف به رهبری کمیته‌ی Komintern برگزیده شد. پس از درهم شکستن فراکسیون تروتسکیسم، استالین سیاست راست‌گرایانه‌ی او را در بخش اقتصاد در پیش گرفت. بوخارین که تا آن زمان با استالین همسنگر بود، این سیاست را مورد نقد تئوریک قرار داد و بهمین دلیل استالین بوخارین را به مثابه جناح چپ مورد حمله قرار داد و بهمین دلیل او در سال ۱۹۲۹ کلیه مقامات حزبی و دولتی را از دست داد. او تا سال ۱۹۳۸ در چنین وضعیتی بسر برد، در این سال به جرم گرایش به تروتسکیسم و جاسوس امپریالیسم دستگیر و زندانی گردید. در سال ۱۹۳۸ در دادگاه‌های نمایشی استالین به مرگ محکوم شد و در همین سال تیربازان گشت. در سال ۱۹۶۲، دولت اتحاد جماهیر شوروی به بی‌گناهی بوخارین اعتراف و او را تبرئه کرد.

۹- کائوتسکی، کارل، Kark Kautzky در سال ۱۸۵۴ در پراگ زاده شد و در سال ۱۹۳۸ در آمستردام درگذشت. او برای تحصیل به انگلستان رفت و در آنجا با مارکس و انگلس دوست شد و در جوانی به جنبش سوسیالیستی آلمان پیوست. او برای پیشبرد اهداف این جنبش، در سال ۱۸۸۱ نشریه «زمان نو» را انتشار داد. کائوتسکی پس از مارکس و انگلس، بزرگترین شخصیت تئوریک بین‌الملل دوم بود. او نویسنده «برنامه ارفورت» حزب سوسیال دمکراسی آلمان است که در سال ۱۸۹۱ به تصویب رسید. در هنگامی که خطر جنگ جهانی اول احساس میشد، کائوتسکی به فراکسیون حزب سوسیال دمکرات در مجلس پیشنهاد کرد که به لایحه بودجه جنگ تنها هنگامی رأی مثبت دهد که این بودجه در خدمت جنگی دفاعی قرار گیرد. از آنجا که فراکسیون حزب برخلاف توصیه او به لایحه بودجه جنگ رأی مثبت داد، کائوتسکی که همراه برنشتاین در پائیز ۱۹۱۷ «حزب سوسیال دمکراسی مستقل آلمان» را بوجود آورد. در نوامبر ۱۹۱۸ کائوتسکی به نمایندگی مجلس ملی انتخاب شد. در سال ۱۹۲۰ «حزب سوسیال دمکراسی مستقل» به «حزب سوسیال دمکراسی آلمان» پیوست. کائوتسکی در سال ۱۹۲۰ به دعوت حکومت منشویکی گرجستان به این کشور

میدهد. برای مثال، او حق دارد آنها را بفروشد یا اجاره دهد. این موردی است ممکن، ولی نه چندان جالب این موضوع. مورد [۷] را در عمل متمایز نمیسازد از مورد برده‌ای که مالک بخشی (برخی) از وسائل تولیدی است که مورد استفاده قرار میدهد، زیرا مالکیت کامل بر نیروی کار شخص دیگری، شامل حق استفاده از آن به طور دلخواه است، بی آن که در ازای استفاده از این حق چیزی به کارگر پرداخت شود. در اساس، مالک بیگانه خواهان است که کارگر زنده بماند و قادر باشد به ادامه‌ی کارکردن. از اینرو، به راستی وسائل ضروری معیشت کارگر را تأمین خواهد کرد. اینک فرض کنید که کارگر محق است غرامتی دریافت دارد، زیرا وسائل تولیدی که به کار میبرد به او تعلق دارد. پس ارباب میتواند از سهم وسائل معیشتی که به طور مجانی به کارگر میدهد، بکاهد. به همان اندازه‌ای که کارگر در ازای «مالک» وسائل تولیدی بودن، غرامت دریافت میدارد و بنابراین موقعیت کارگر در عمل بهتر از یک برده نیست (۷). ضمناً، ارباب نباید حتماً از وسائل معیشت بکاهد. ولی آنچه در اینجا مورد توجه ما است، این است که تولید کننده بر چه چیزی حق دارد و تولیدکننده‌ی مورد [۷] حقی بر ارباب در برابر کاستن سهمیه‌اش ندارد. صاحبان بردگان معمولی نیز میتوانستند به بردگان بیش از آنچه برای زنده و تندرست ماندن نیاز داشتند، بدهند.

در مورد [۸] تولیدکننده مالک بخشی از نیروی کارش میباشد، ولی مالکیتی بر وسائل تولید ندارد. میتوان گفت که او نیز مانند پرولتر تا حدی برده است و تا حدی آزاد. برای مثال: در بخش معیشتی از روز یا سال مجبور است برای شخص معینی کار کند، ولی در زمان باقیمانده میتواند نیروی کارش را به هر شخصی که دلش بخواهد، اگر کسی را گیر بیاورد، بفروشد. مورد [۸] شکل انتقالی ممکن است میان سرف و پرولتر، شامل حال سرف‌هایی میشود که زمینشان (وسائل تولید) را از دست داده‌اند، ولی هنوز برخی از تکالیف سنتی‌شان را از دست نداده‌اند.

مورد [۹] توصیف پرولتری است که مالک برخی از وسائل تولیدی است که به کار میبرد یا صنعتگری یا دهقان مستقلی که مالک همه‌ی وسائل تولیدش نیست. در بخش چهارم به شق اول برخورد خواهیم کرد. وضع واقعی آن چنان تولیدکننده‌ای، جانی است در خط فاصل میان موقعیت مستقل و موقعیت پرولتر (بدون مستثنای کردن دو نقطه‌ی انتها).

جدول یک فقط موارد مرکزی را نشان میدهد و حتا در این رابطه بسیار ایده‌آل‌گرا شده. تاریخ واقعی نشان از اختلاف‌های مهم و موارد برجسته‌ی میانی دارد. ایده‌ی برده‌ای، که بطور کامل در اختیار اربابش باشد، به ندرت تحقق‌پذیر است. در دوران باستان برده‌ها میتوانستند صاحب مال باشند - علاوه بر وسائل تولیدی که خود با آن کار میکردند، مانند مورد [۷] - به تجارت اشتغال میورزیدند و آزادی خود را میخریدند (۸). قانون پیشرفته‌ی رومی، برده را خیلی نزدیک به آن چیزی تعریف میکرد که در جدول یک (۹) آمده است. ولی تصویر قانونی برده منطبق با واقعیت نبود (۱۰). شاید تنها بردگان «واقعی»، بردگان پاورزن کشتی‌های جنگی رومی بودند و مانند آنان، کار افراد زندانی شده، آنچه مربوط میشد به خود بردگان، آنها از جهات بسیار مختلف حاکم بر نیروی کار خود نبودند. تسلطی که ارباب بر نیروی کار دارد میتواند به خود شکل‌های متفاوتی بگیرد، مانند بیگاری، عوارض جنسی، اجاره‌بها، عوارض برای استفاده انحصاری از تأسیسات (مانند آسیاب ارباب)، و یا یک ردیف پرداخت‌ها به مناسبت‌های مختلف (برگشت اثاثیه و چارپایان به ارباب پس از مرگ سرف heriot، مالیات و حقی که به خاطر عروسی دختر به ارباب پرداخت میشد merchet و مانند آنها) برخی از وظایف، بر گردن فرد سرف قرار دارد و برخی بر گردن جماعت روستائیان که با کار تعاونی، ارباب را

این جدول سه تولیدکننده‌ی وابسته و یک تولیدکننده‌ی مستقل را نشان میدهد. از آنجا که فرد میتواند مالک هیچ، برخی و یا همه‌ی نیروی کار و وسائل تولیدش باشد، در مجموع ۹ مورد به دست میآید که باید مورد بررسی قرار گیرد. اکنون پنج مورد باقیمانده را مورد بررسی قرار میدهم.

۲- موقعیت‌های ممکن و ناممکن مالکیت تولید کننده

در زیر پنج ترکیبی را میآوریم که در جدول شماره یک مورد توجه قرار نگرفتند.

جدول دو

نیروی کارش	وسائل تولیدی که	
هیچ	بکار میبرد	۵
برخی	تمام	۶
هیچ	تمام	۷
برخی	برخی	۸
تمام	هیچ	۹
	برخی	

مالک

کدام یک از موارد فوق معتبر است؟

مورد [۵] مجموعه‌ای از حقوقی را نشان میدهد که بی‌معناست، زیرا اگر زید تنها مالک همه‌ی وسائل تولیدی باشد که به کار میبرد، آن طور که [۵] بیان میدارد، در موقعیتی قرار دارد که آنها را به کار میگیرد بدون راهنمایی یا دخالت شخص دیگری. با این همه [۵] همچنین میگوید که زید ابداً هیچ اختیاری در چگونگی استفاده از نیروی کارش ندارد. آنچه در رابطه با نیروی کارش بیان شده، ناسازگار است با آنچه درباره‌ی وسائل تولید گفته شد. (به هنگام بررسی مورد [۵] خواهیم دید که نامالکی تولیدکننده بر نیروی کارش سازگار است با مالکیت‌اش بر جزئی از وسائل تولیدی).

ناممکن بودن [۵] شاید عجیب به نظر آید، چه [۵] تصویر آینه‌نمای پرولتر است که مالک همه‌ی نیروی کارش میباشد و فاقد مالکیت بر وسائل تولید، ولی پرولتر بودن، امری نیست ناممکن، بلکه واقعیت دارد، ولی در این طرح، تفاوتی کلی و واقعی وجود دارد، میان نقش نیروی کار و وسائل تولید. پرولتر میتواند هر چه دلش بخواهد با نیروی کارش بکند، جز تخلف از قوانین کلی جامعه. و نمیشود هیچ چیزی با نیروی کارش انجام داد مگر با توافق او و از راه قرارداد. پرولتر البته نمیتواند با هر وسیله‌ی تولیدی که دوست دارد کار کند و این امر پی‌آمد همان ممنوعیت عمومی از انجام کار غیرقانونی است. در مقایسه آن شخص توصیف شده در [۵] به اعتبار مالکیت مفروض‌اش بر وسائل تولید، باید بتواند در چارچوب قانون هر چه میخواهد با آنها بکند، ولی نمیتواند، چون قانون او را ممنوع کرده که هر کاری که میل دارد با آنها بکند. این موضوع نتیجه‌ی قانونی کلی نیست، بلکه کیفیت است قانونی، از شرایط ویژه‌ای که آن شخص در آن قرار دارد. این موضوع که او مالک نیروی کار نیست، بدین معناست که نمیتواند بطور کامل مالک همه‌ی وسائل تولیدش باشد.

مورد [۶] به همان دلیل مورد [۵] ناممکن است. شخصی نمیتواند بهره‌مندی نامحدود از وسائل تولید داشته باشد. اگر نیروی کارش حتا جزاً ملک دیگری باشد (۶).

از سوی دیگر، مورد [۷] چندان بی‌ربط نیست. این که نیروی کار کسی به طور کامل در اختیار دیگری باشد، سازگار است با داشتن برخی از حقوق نسبت به وسائل تولیدی که مورد استفاده قرار

چگونه سه جنبه‌ی زیردست بودگی مرتبط است با مناسبات مالکیتی که در جدول یک نشان داده شد؟ در دو مورد نخستین پاسخ آشکار است. حقوقی که برده و سرف در رابطه با نیروی کار خود فاقد آند، به بالادستان تفویض شده است که آنها را به گونه‌ای به کار میگیرند که آن سه جنبه تأمین گردند. البته میتواند حداقلی از سرف بودگی وجود داشته باشد که (از باب مثال) محدود باشد به یک روز بیگاری در سال، که بر اساس آن شخصی که دریافت کننده‌ی خدمات است نمیتواند شخصی را که به او بدهکار است، به انقیاد خود درآورد. ولی شخصی که دین‌اش تا بدین اندازه سبک است فقط با برداشتی ملائطتی از جدول یک، یک سرف بشمار میاید.

وضع پرولترها متفاوت است. هیچ فرد بالادستی حقوقی بر نیروی کار پرولتر ندارد. زیردست بودگی‌اش از آنجا ناشی میشود که چون کارگر فاقد وسائل تولید است، زنده بودنش را تنها میتواند با بستن قرارداد با سرمایه‌دار تضمین نماید که موقعیت‌اش به عنوان طرف معامله، او را قادر میسازد تا شرایطی را تحمیل کند که باعث زیردست بودگی کارگر میشود. از راه سندیکا پرولترها موقعیت خود را در معامله و در هر سه بُعد زیردست بودگی بهبود میبخشند. هنگامی که کاسته شدن از زیردست بودگی قابل ملاحظه باشد، میتوانیم همچنین از کاسته شدن از وضع پرولتر بودگی سخن بگوئیم (۱۲). کارگرانی که بطور فزاینده به خود حس اعتماد پیدا کرده‌اند، ممکن است از توانائی گسترش‌یافته‌ی خود برای آغاز جریان بدست آوردن کنترل وسائل تولید از دست سرمایه استفاده کنند. این بدان معنا نیست که گذار به اقتصادی سوسیالیستی، بدون عمل سیاسی بیرون از مناسبات بلاواسطه‌ی اقتصادی ممکن است.

بازگردان به فارسی از محمود راسخ

پانویس‌ها:

- ۱- مارکس خود نیز همین کار را کرده به دلالی که در فصل هشتم توضیح داده خواهد شد. در آنجا توصیف حقوقی مناسبات تولیدی حذف خواهد شد.
- ۲- نگاه کنید به Fundamental legal conceptions, صفحه ۷۱.
- ۳- از این سخن این نتیجه حاصل نمیشود که طبقه‌ی سرمایه‌دار کنترل کمتری بر وسائل تولید دارد. کاهشی در کنترل تک‌تک سرمایه‌داران میتواند نتیجه‌ی افزایش کنترل سرمایه‌داران به مثابه یک طبقه باشد. از باب مثال، از طریق دستگاه دولتی. برای نمونه نگاه کنید به Western capitalism, اثر Kirdon, صفحات ۹-۱۱. مقایسه کنید با «ایدئولوژی آلمانی»، صفحات ۸-۲۸۷. و نگاه کنید پائین‌تر به فصل دهم، صفحات ۶-۲۹۴.
- ۴- برای بحث بیشتر از این تقابل‌ها و سنت‌های نقل شده نگاه کنید به فصل هشتم، صفحات ۳-۲۲۲، پیوست ۱، صفحات ۶-۲۳۳.
- ۵- تابلوی پیچیده‌تری ممکن است با سه ستون. یکی برای نیروی کار، یکی برای ابزار تولید و یکی برای مواد خام برای بحث و اشاراتی بر رابطه با چنان تابلویی، نگاه کنید به Science, Class and Society, صفحه ۲۷۶.
- ۶- مگر آن که خصوصیت فیزیکی وسائل تولید به گونه‌ای باشد که در نحوی که وی صاحب نیروی مولدش نیست، سکی در برابر استفاده‌ی آزاد او از آنها ایجاد ننماید. برای مثال مجبور است برای کس دیگری فقط برای یک ساعت پس از شبانگاه کار کند و نیروهای مولد مربوطه فقط در روز قابل استفاده‌اند.
- ۷- در مثال بالا برای موردی درست نیست که هزینه‌ی اجاره‌ی وسائل تولید بیشتر است از جیره‌ی معمولی معیشت.
- ۸- نگاه کنید به Finley, h, The Ancien Economy, صفحه ۶۴.
- ۹- نگاه کنید به Grundrisse, صفحه ۲۴۵.
- ۱۰- «برده‌های منفردی با این اقبال بد بوده‌اند که صاحبانشان با آنان رفتاری جز ملک طلقشان نداشتند، ولی جامعه‌ای را نمی‌شناسم که به جمعیت برده‌ی آن در موضوع، بدان گونه‌ی ساده نگریسته شده باشد. Finley, h, The Ancien Economy, صفحه ۶۷.
- ۱۱- این نظر از این ادعا بهتر است که سرمایه‌دار به ازای کار کارگر مزد میپردازد. کارگران خود اسباب پرداخت آن مزد را تأمین میکنند.
- ۱۲- برای بحث بیشتر در این مورد نگاه کنید به فصل هشتم، بخش هفتم.



تأمین میکنند، بطوری که به هنگام بررسی مورد [۹] دیدیم، پرولترها با صنعتگران درهم میامیزند و صنعتگران از بسیاری از درجات و شیوه‌های استقلال برخوردارند. صنعتگری که هر سال تمام قرآورده‌ی خود را به تاجری میفروشد، احتمالاً در عمل به آن اندازه استقلال ندارد که قانون القا میکند، و روستائیان بطوری که همه میدانند، میتوانند به نسبت‌ها و درجه‌های متفاوتی مستقل باشند. جدول یک در پی آن است که بردگان، سرف‌ها و پرولترها را، در مجموعه‌ی تولیدکنندگان زیردست، از یکدیگر متمایز سازد. افزون بر این، خصوصیتی که به برده و سرف به ترتیب نسبت میدهد، کافی است برای قرار دادن آنها در آن موقعیت‌ها. ولی شخصی میتواند مالک نیروی کارش باشد و صاحب هیچ یک از وسائل تولیدی نباشد که با آن کار میکند بی‌آن که پرولتر باشد. آرشیبک‌های با حقوق بالا نباید مالک ابزار شغل‌شان باشند، با وجود این پرولتر نیستند. جدول یک میگوید که اگر زید تولیدکننده‌ای زیردست باشد و اگر مالک نیروی کارش باشد، ولی وسائلی که با آنها تولید میکند، مال خودش نباشد، پرولتر است. این تقسیم‌بندی درونی مجموعه‌ای است از تولیدکنندگانی که زیردست هستند. اما تولیدکننده‌ی زیردست به چه معناست؟

۳- زیردست بودگی subordination

زیردستان، بالادستانی superier دارند. و در مورد بردگان، سرف‌ها و پرولترها، بالادستان برده‌داران، فئودال‌ها و سرمایه‌داران میباشند که از حقوقی برخوردارند که جدول یک با گذاشتن «هیچ» و «برخی» در جاهای مناسب، از تولیدکنندگان، دریغ میدارد. دست‌کم، سه واقعیت ما را مجاز میدارد که به سه گونه به تولیدکنندگان بلاواسطه‌مان موقعیت زیردست بودگی را نسبت دهیم: الف) زیردستان همه برای دیگرانی تولید میکنند که آن دیگران برای زیردستان تولید نمیکنند. فرآورده‌هایی که زیردستان تولید میکنند در کنترل شخص بالادست است و زیردستان بر فرآورده‌های بالادستان کنترلی ندارند، که معمولاً چیزی تولید نمیکنند (برده‌دار و سرمایه‌دار دریافت‌کنندگان بلاواسطه تمامی فرآورده‌اند، در حالی که ارباب فئودال بخش مازاد را دریافت میدارد).

ب) در پروسه‌ی تولید، زیردستان معمولاً تحت اتوریته‌ی بالادستان قرار دارند، در حالی که بالادستان تحت اتوریته‌ی زیردستان قرار ندارند. (اتوریته میتواند بطور مستقیم اعمال و یا به مباشری واگذار شود).

پ) تا جانی که تأمین معاش زیردستان وابسته به رابطه‌ی آنان با بالادستانشان است، از آنها فقیرترند. هر تولیدکننده‌ای معمولاً بیشتر از هر تولیدکننده‌ای از ثمره تولید بهره‌مند میشود. برخی از مارکسیست‌ها نقش اساسی تفاوت در، درآمد و ثروت را در تشکیل طبقات انکار میکنند. ولی درآمد و ثروت میتواند بازتابی باشد از تسلط بر نیروهای مولد، و همچنین میتواند (کم یا بیش به سهولت) به تسلط بر آنها مبدل شود. بنابراین، درآمد و ثروت شایسته‌ی آن است که در تمایزی مارکسیستی میان طبقات حاکم و محکوم به حساب آید.

غیرمارکسیست‌ها عادت دارند میان امتیازدارندگان و در انقیادبودگان رابطه‌ی دادن و گرفتن را بیابند. میگویند فئودال، در برابر خواروباری که دریافت میدارد، امنیت را تأمین میکند. و سرمایه‌دار خود را در برابر سودی که میبرد، به خطر میاندازد، هر آینه آن سود تحقق نیابد (۱۱). این واقعیت‌ها، اگر واقعیت‌هایی باشند، از زیردست بودگی، در معنایی که رفت، چیزی نمی‌کاهد، بلکه در جهت تأیید آن میباشد تا جانی که دادن و گرفتن وجود دارد، زیردست بودگی تا حدی درست است، ولی برای فقدان زیردست بودگی توجیهی وجود ندارد.

ج. ۱. کون

مقاله رسیده

تئوری تاریخ کارل مارکس یک دفاعیه

فصل سوم

ساختار اقتصادی

۱) حقوق مالکیت بر وسائل تولید

ساختار اقتصادی هر جامعه‌ای حاصل جمع تمامی مناسبات تولیدی آن جامعه است. مناسبات تولیدی عبارت است از قدرت مؤثر بر اشخاص و نیروهای مولد و نه مناسبات حقوقی مالکیت. ولی مناسب است که مناسبات تولیدی را چون مناسبات مالکیت در نظر گیریم (۱). و اکنون درک خود را از ساختار اقتصادی با ذکر برخی از ویژگی‌های مفهوم مالکیت تعمیق بخشیم.

مالک شیء ای بودن عبارت است از داشتن رشته‌ای از حقوق در رابطه با استفاده از آن و وضعیت آن شیء. (کارلرڈ ما از مفهوم «حقوق» در معنای گسترده‌ی آن است، آن طور که هُفلد Hohfeld مدعی است، یعنی دربرگیرنده‌ی هر شکلی از امتیازهای حقوقی، قدرت‌ها و مصونیت‌ها (۲). حقوق، توسط خصوصیت شیء و ماهیت سیستم قضائی حاکم محدود میشود. حقوق مالکیت نمونه‌وار عبارت است از حق استفاده از شیء «شین»؛ حق استفاده از درآمد حاصل از «شین»؛ حق جلوگیری دیگران در استفاده از «شین»؛ حق ازین بردن «شین»؛ حق انتقال «شین» و مانند این‌ها.

گاهی، شخصی برخی از این حقوق را دارا است و از برخی حقوق دیگر محروم است و شاید لازم باشد که حقوق دانان معین سازند که چه مجموعه‌ای از حقوق برای تشکیل مالکیت کافی است. پاسخ به این پرسش، هر اندازه برای تئوری حقوق با اهمیت باشد، برای منظور ما بی‌اهمیت است. قانون، شاید اعلام دارد که مالک خانه‌ای مسئول مواظبت از آن ملک است و نه کسی که آن خانه را برای زمان درازی اجاره کرده و آن خانه در استفاده‌ی کنونی او میباشد. ولی ما نیازی به گزینش میان این دو نداریم. آنچه در اینجا اهمیت دارد، عناصر تشکیل‌دهنده‌ی مالکیت است و نه خود مالکیت. این عناصر همان حقوق است که پیش از این ذکر کردیم. زید را تا زمانی که برخی از حقوق را بر «شین» دارا است، (شکلی از) مالک «شین» برمیگزینیم. داشتن تمام آن حقوق نشانی است از موارد نمونه‌وار مالکیت. کاهش برخی از حقوق بر «شین» کاهش در مالکیت وی بر «شین» بشمار خواهد آمد. این روزها تک‌تک سرمایه‌داران، از نظر حقوقی، اختیار کمتری روی شرکت‌های holding خود دارند تا پیشترها. آنان حقوق کمتری دارند بر آنچه که مالک آنند و میتوان گفت، در وجه کارلرڈ ما، به نحو کمتری مالک مالشان هستند (۳).

حقوق بر شیء ای میتواند به تعدادی از اشخاص تعلق داشته باشد. زید میتواند حق «ح» را بر «شین» داشته باشد، در حالی که عمر میتواند بر آن حق «خ» را داشته باشد. مالک مطلق، حق انتقال مالکیت شیء «شین» را دارد که درآمد آن فقط به اجاره‌کننده تعلق میگیرد. یا زید و عمر، ممکن است هر یک بر «شین» حق «ح» را داشته باشد که به تناسب، محتوای «ح» کاهش مییابد،

ادامه در صفحه ۱۳

اسلام و سکولاریسم

محمدعلی تبریزی

سکولاریزاسیون که از ریشه لاتینی Saeculum مشتق شده است، در زبان لاتینی به معنای سده یا قرن است. اما این تعبیر ابتدا در معاهده وستفاليا به سال ۱۶۴۸ مورد استفاده قرار گرفت و از آن زمان به بعد در زبان‌های اروپائی رایج گردید و مقصود از آن تشریح و توصیف انتقال سرزمین‌هایی به زیر سلطه اقتدارات سیاسی غیرروحانی بود که بیشتر تحت نظارت کلیسا قرار داشت. تا آن زمان تمیز و تفکیک بین امر مقدس دینی sacral و امر دنیوی و عرفی secular دلالت بر برتری امر مقدس و آن جهانی (لاهوئی) بر امر غیرمقدس و این جهانی (ناسوتی) داشت. این مفهوم اما در قرن بیستم که تعبیر اجتماعی‌تری پیدا کرد، نزد جامعه‌شناسان به معنی نوعی تحول اجتماعی به کار رفت که طی آن کنترل محیط اجتماعی، امکانات، منابع و افراد از کف مقامات دینی خارج و روتیه‌های عقلانی و هدف‌های این جهانی به جای روش‌ها و عمل‌هایی قرار گرفت که هدف آن جهانی و ماورالطبیعی داشتند.

پس سکولاریسم پدیده‌ای صددرصد غربی-مسیحی است و میتوان ریشه‌های فلسفی این پدیده را در نظریه دوجهان افلاطون مشاهده کرد. افلاطون بین جهان حقیقی و نامیرا، یعنی عالم مثل، یعنی جهان هستی واقعاً حقیقی و عالم محسوس، یعنی جهان میرا و گذرا فرقی بزرگ قائل بود. این دوگانگی نیز خود را در دین مسیح به شکل امور مقدس seccral که توسط کلیسا نمایندگی میشود و امور دنیائی و غیرروحانی secular نمایان ساخت. در تئولوژی مسیحیت امور دنیوی در زیر سلطه امور روحانی قرار دارند و هدف اصلی هر دیندار مسیحی آن است که بتواند با پشت سر نهادن جهان مادی به جهان روحانی وارد گردد. بهمین دلیل حقیقت در تئولوژی مسیحی دوگانه است.

ادامه در صفحه ۴

منوچهر صالحی

از آرمانگرایی انقلابی تا واقع گرایی سیاسی

بنا بر تعاریف موجود، انقلابی کسی است که به ناهنجاری‌های اجتماعی-اقتصادی-سیاسی جامعه‌ای که در آن بسر میبرد، پی برده و خواهان تغییر وضع موجود باشد. پس هر انسان انقلابی، انسانی پوینده و آینده‌نگر است، اما آنچه وجود دارد، واقعیتی است با جلوه‌های گوناگون. بنابراین برای از میان برداشتن ناهنجاری‌های اجتماعی، باید آن واقعیاتی را شناخت که موجب پیدایش، گسترش و پایداری آن روابط ناهنجار میگردد.

شناخت واقعیت بدون دانش ممکن نیست. پس نخست باید از آنچه که موجود است، فهرست برداری Bestandsaufnahme کرد و در گام بعدی باید از آنچنان توانائی متدیک برخوردار بود که بتوان آنچه را که موجود است، سنجید Bewertung. تازه پس از یکچنین ارزیابی از پدیده‌های اجتماعی است که میتوان با در نظر گرفتن ابعاد تناسب نیروهای اجتماعی سویه احتمالی دگرگونی‌های اجتماعی را تشخیص داد.

ادامه در صفحه ۲