

محمود راسخ

منوچهر صالحی

اپوزیسیون و تحولات اخیر در ایران

پیدایش و فروپاشی سوسیالیسم در روسیه

مُخَصَّصَاتِ انْقِلَابِ روسیه

پیش از آنکه به روند انقلاب‌های فوریه و اکتبر ۱۹۱۷ به پردازیم، لازم است بینیم مارکس (۱) و انگلس (۲) دربارهٔ جامعهٔ روسیه و انقلابی که می‌توانست در این کشور رخ دهد، دارای چه برداشتی بودند. بدون بررسی این جنبه از نظرات مارکس و انگلس، مشکل می‌توان دربارهٔ رُخدادهای سال ۱۹۱۷ در روسیه قضاوتی مستکی بر واقعیات ارائه داد.

خواننده‌ای که کمی با مسائل سوسیالیسم علمی آشنائی داشته باشد، میدانند که نظرات مارکس و انگلس پیش از آنکه در میان روشنفکران و کارگران اروپای غربی رواج یابند، در روسیه تزاری هواداران فراوانی داشتند. بخش بزرگی از دانشجویان روس بیش از حد تحت تأثیر نظرات مارکس و انگلس بودند. مارکس در نامه‌ای که به کوگلمن Kugelmann (۳) نوشت، یادآور شد که «نخستین ملت بیگانه‌ای که کتاب «سرمایه» را ترجمه می‌کند، روس‌ها هستند» (۴). و نیز هنگامی که مارکس در گذشت، دانشجویان شهرهای پترزبورگ، مُسکو و اودسا برای انگلس پول فرستادند تا دسته‌های گلی بر مزار مارکس بگذارد (۵). **ادامه در صفحه ۵**

شیدان وثیق

چپ و جامعه مدنی (۲) تاریخچه یک کلمه

در بخش اول این گفتار، در شماره بیست و هفتم طرحی نو، نوشتیم که:

۱- جامعهٔ مدنی یا Societe civile در غرب، از نیمهٔ دوم قرن بیستم، به یکی از پدیده‌های مهم سیاسی، اجتماعی و اقتصادی زمانهٔ ما تبدیل شده است. برآمدن مجدد جامعهٔ مدنی، پس از یک قرن سکوت و غیبت، هنگامی صورت می‌گیرد که فروپاشی نظام‌های سوسیالیستی توتالیتار در شرق و بحران سوسیال‌دمکراسی و لیبرالیسم در غرب دو واقعهٔ عظیم و اصلی پایان عصر کنونی را تشکیل می‌دهند. بحث جامعهٔ مدنی، در عین حال، به یکی از چالش‌های نظری و فلسفی امروزی تبدیل شده و تأمل بسیاری از اندیشمندان، روشنفکران و فعالان جنبش‌های اجتماعی و انجمنی را به خود جلب کرده است. بطوریکه با توسعهٔ جهانی ایده و عملکرد جامعهٔ مدنی، کشورهای موسوم به «جهان سوم» و از جمله جامعهٔ تشنهٔ آزادی و دمکراسی ایران نیز خارج از امواج خروشان آن باقی نمانده‌اند.

۲- تعابیر و تفاسیر گونه‌گونی که امروزه در ایران، بویژه از سوی روشنفکران و صاحب‌نظران داخل کشور، چه لائیک و چه مذهبی، در مناسبت با مقولهٔ جامعهٔ مدنی ارائه می‌شوند، در مجموع، بیان مشخصات یک جامعهٔ قانون‌مند و دمکراتیک است تا تبیین پرسش‌انگیزهای بنیادین، تعریف‌کننده و مفهوم‌ساز آن.

ادامه در صفحه ۱۰

در میان اپوزیسیون به تحولاتی که در صحنهٔ سیاسی ایران پس از دوم خرداد ۷۶ رخ داده است از سه موضع نگریسته می‌شود: دو موضع «افراطی» و یک موضع میانی.

یک موضع «افراطی» اساساً منکر هر گونه تحولی است. شرکت بخش عظیمی از مردم در انتخابات دوم خرداد، پس از سال‌ها بایکوت هر انتخاباتی، انتخاب شخصی به ریاست جمهوری، که «رهبر» و جناح حزب الهی و سایر ولایت فقیه‌یان با تمام قوا و با استفاده از تمامی امکانات، کوشیدند تا مانع از آن شوند، آزادی نسبی مطبوعات، طرح مسائل و اخباری که نه تنها طرح کتبی بلکه حتی طرح لفظی آنها تا پیش از دوم خرداد ۷۶ ناممکن بود، باز شدن نسبی فضای سیاسی و بسیاری از دگرگونی‌های دیگر، تماماً از نظر این افراد، هیچ تحولی به حساب نمی‌آید. از دیدگاه آنان هیچ تفاوتی میان خاتمی و جناح او با خامنه‌ای و جناح او و یا رفسنجانی و جناح او، و یا جناح‌های احتمالی دیگر، وجود ندارد. اگر در نظر می‌آید که تفاوت‌هایی میان آنان در روش و یا درک از ماهیت نظام اسلامی وجود دارد، به باور این موضع افراطی، این تفاوت‌ها جملگی ظاهری و صوری است.

استدلال اساسی طرفداران این موضع این است که این جناح‌ها همگی به گونه‌ای در حاکمیت نظام شرکت دارند و همگی خواهان حفظ نظام می‌باشند. و استدلال می‌کنند که اگر چنین است، پس از دیدگاه اپوزیسیونی که با اصل این نظام مخالف است و خواهان از بین رفتن آن می‌باشد، چه فرقی می‌کند که کدام یک از این جناح‌ها در کدام یک از مناصب قدرت قرار داشته باشد. و چون اینان جملگی «سر و پا یک کرباس‌اند» پس جنگ و درگیری‌های میان جناح‌های مختلف به اپوزیسیون مترقی و آزادخواه ربطی ندارد. اپوزیسیون نباید فریب ظاهر را بخورد و در نزاع جناح‌ها با یکدیگر، حتی در موارد معینی که مواضع خاتمی به سود حرکت جامعه به پیش می‌باشد، جانب خاتمی را بگیرد و در مقابل خامنه‌ای و جناح او و یا رفسنجانی و جناح او، از او دفاع نماید. **ادامه در صفحه ۲**

دمکراسی استصوابی!!!

نبرد بین جناح‌های حکومتی شدت گرفته است. جناح راست از هم اینک خود را آماده ساخته است تا همچون انتخابات «مجلس خبرگان»، با بهره‌گیری از چماق «شورای نگهبان»، به بسیاری از مخالفین سیاسی خود این امکان را ندهد که بتوانند در انتخابات «مجلس شورای اسلامی» شرکت کنند. «شورای نگهبان» حق خویش میدانند که نامزدهای انتخاباتی را از «صافی» خود بگذرانند و هر کس را که نامطلوب یافت، از لیست کاندیداها حذف کند. به عبارت دیگر، این مردم نیستند که حق انتخاب دارند، بلکه این «شورای نگهبان» است که حق خود میدانند به مردم بگویند که حق انتخاب چه کسانی را دارند. این را می‌گویند «دمکراسی استصوابی».

جنبش دوم خرداد که از این ترفند جناح راست آگاه است، با به راه انداختن کارزاری تبلیغاتی در مطبوعات وابسته بخود، کوشید نشان دهد که «شورای نگهبان» از چنین حقی برخوردار نیست. اگر کسی بی‌غرضانه «قانون اساسی» جمهوری اسلامی را مطالعه کند، خواهد پذیرفت که ادعای جناح دوم خرداد در این مورد، ادعائی درست است.

اما از آنجا که افکار عمومی از موضع جنبش دوم خرداد پشتیبانی می‌کنند، جناح راست خود را مجبور دید که به دامن «ولی فقیه» متوسل گردد. خامنه‌ای نیز در جمع ناشران داخلی آنچه را که نمی‌باید بگوید، گفت و آب پاکی را به روی دست هواداران جنبش دوم خرداد ریخت. او در این سخنرانی نه تنها از سانسور رسانه‌های گروهی، **ادامه در صفحه ۱۵**

اپوزیسیون و تحولات اخیر ...

بلکه اپوزیسیون باید در موضع مخالفت کامل با کلیت نظام و همه جناح‌بندی‌های آن باقی بماند و به همان گونه‌ای که با خامنه‌ای و رفسنجانی و جناح‌های آنان مخالفت می‌ورزد و با آنها مبارزه می‌کند با خاتمی نیز مخالفت بورزد و با او نیز مبارزه نماید و از مردم نیز بخواهد که آنان نیز فریب ظاهر را نخورند و پیگیرانه برای برانداختن نظام اسلامی با کلیت نظام مبارزه کنند.

موضع افراطی دیگر، درست ۱۸۰ درجه در مقابل موضع نخستین قرار دارد. از دیدگاه صاحبان این موضع خاتمی امید مردم ایران است. او می‌خواهد جامعه ایرانی را گام به گام بسوی جامعه‌ای مدنی که در آن قانون حاکم است و خودکامگی را در آن جایی نیست و مردم بر سرنوشت خویش حاکم‌اند و... سوق دهد. از اینرو هرگونه مخالفتی با اقدامات او، هر چه که باشد، خطاست. اپوزیسیون مترقی و آزادیخواه باید درست و بطور کامل خاتمی را مورد تأیید قرار دهد و از او و کارهایش در مقابل جناح‌های دیگر بدون اما و اگر پشتیبانی کند زیرا هر مخالفتی با خاتمی در جهت تضعیف اوست و در نتیجه به نفع جناح‌های رقیب تمام خواهد شد. موضع سوم موضعی است که در جایی میان این دو موضع «افراطی» قرار دارد.

آن دو موضع «افراطی» هرچند در برابر یکدیگر قرار دارند ولی هر دو نتیجه‌ی یک نوع تفکراند. تفکری ساده گرایانه که واقعیت را در پیچیدگی و چند جانبه‌بودگی‌اش درک نمی‌کند. قادر به تفکیک اجزاء واقعیت و رابطه‌ی آنها با یکدیگر نیست. از درگیر شدن با پیچیدگی ذاتی واقعیت گریزان است. زیرا از ناآرامی و کشمکش ذهن خود هراس دارد. در نتیجه دچار یکسونگری می‌شود. تصویری که از واقعیت در ذهن‌اش منعکس می‌کند، تصویری است یک بُعدی. در ذهن او همه چیزها، واقعه‌ها و پدیده‌ها، به چیزها، واقعه‌ها و پدیده‌های خوب یا چیزها، واقعه‌ها و پدیده‌های بد تقسیم می‌شوند. در این تقسیم‌بندی جای هر چیزی روشن و معین است و این امر به ذهن او آرامش می‌بخشد و او را قادر می‌سازد تا بسرعت درباره‌ی هر چیزی و هر موضوعی و هر امری از امور داوری کند و حکم صادر نماید.

یکسونگری هر دو دیدگاه در این واقعیت نهفته است که هر یک تنها به یک جنبه از واقعیت می‌نگرد. یکی فقط اختلاف‌ها و تغییرات مثبت را می‌بیند و دیگری فقط توافقات و عوامل منفی را. یکی تنها توجه به این دارد که خاتمی از آزادی، مردم‌سالاری، حکومت قانون، جامعه‌ی مدنی و... سخن می‌گوید و وعده‌ی تحقق آنها را به مردم می‌دهد و دیگری تنها به این توجه دارد که خاتمی نیز چون خامنه‌ای و عناصر جناح‌های دیگر نظام، از ابتدا به این نظام تعلق داشته، در پست وزارت آن جای داشته و او نیز مانند تمامی جناح‌های دیگر خواهان حفظ نظام جمهوری اسلامی است. و البته هر دو دیدگاه، تغییرات عمیقی را که در ظرف این بیست سال و در بطن جامعه، یعنی در طرز تفکر مردم و بویژه جوانان بوقوع پیوسته است از نظر دور می‌دارند. تغییراتی اساسی که تحولاتی که در فرای آنها، مانند درگیری جناح‌ها و غیره، به چشم می‌خورند، خود همگی معلول آنها بوده و براین زمینه‌ی واقعی و اصلی قرار دارند.

انتخاب خاتمی به ریاست جمهوری در حقیقت خود معلولی بود از این تحول اساسی در بطن جامعه و در ذهنیت مردم.

جنبه‌ی از نظر تاریخی مثبت انقلاب ۵۷ و استقرار نظام ولایت فقیه، علیرغم تمامی ضایعاتی که برای جامعه ایرانی ببار آورده، دقیقاً در این واقعیت نهفته است که آن انقلاب و این نظام، آن شرایط تاریخی‌ای را در ایران پدید آورد، که برای خانه‌تکانی ذهنیت سنتی و خرافی میلیون‌ها ایرانی، از هر طبقه و قشر اجتماعی و در هر گوشه و کنار این سرزمین پهناور، ضروری بود تا آنان را عملاً به تناقض و تعارض میان الزامات جامعه‌ی مدرن یعنی جامعه‌ی سرمایه‌داری، و دولت مذهبی آگاه سازد.

بسیاری گمان دارند دولتی که با انقلاب مشروطه و تصویب قانون اساسی دستاورد آن (در اینجا منظور از دولت مجموعه‌ی نهادهای حکومتی است و نه تنها هیأت دولت) در ایران تأسیس یافت، دولتی بود غیر مذهبی. چنین گمانی از اساس بی پایه است.

در قانون اساسی مشروطه نیز دولت به این دلیل ماهیتی مذهبی داشت چون در آن، مذهب شیعی اثناعشری به عنوان مذهب رسمی کشور پذیرفته شده بود و علاوه براین قانون اساسی تصریح می‌کرد که تمامی قوانین مصوب مجلس شورای ملی بایستی به نظر مجمع پنج نفره‌ای از فقها، چیزی شبیه به «شورای نگهبان» کنونی، برسد و هر قانون مصوبی تنها در

صورتی قابل اجرا می‌بود که مجمع فقها آن قانون را در تخالف و تعارض با شریعت شیعه تشخیص نمی‌داد. در واقع مجلس شورای ملی، نهاد مستقل قانونگذاری منبعث از اراده‌ی مردم نبود. می‌توان ادعا کرد که اگر قانون اساسی مشروطه در کلیت آن اجرا می‌شد، آن نظام نیز تفاوت چندانی با جمهوری اسلامی نمی‌داشت. اگر دولت‌های پس از انقلاب مشروطه، علیرغم این واقعیت، ظاهری غیر مذهبی داشتند این امر به این دلیل نبود که آن قانون اساسی دولت را از وابستگی به مذهب آزاد ساخته بود، بلکه دلیل آن ظاهر غیر مذهبی دولت این بود، که بجز چند سال، از پیروزی انقلاب تا کودتا و انتقال سلطنت به خاندان پهلوی، و سپس از شهریور بیست تا کودتای سیاه ۲۸ مرداد ۳۲، دولت‌های بر سر کار، دولت‌های استبدادی بودند. و مستبد بسیاری از مواد قانون اساسی و از جمله ماده‌ی مربوط به مجمع فقها را تعطیل کرده بود.

قانون اساسی مشروطه در سراسر عمرش هیچگاه در تمامیت‌اش اجرا نشد. آن قانون اساسی نیز خالی از تناقض اساسی نهفته در قانون اساسی جمهوری اسلامی نبود، یعنی از یکسو برسمیت شناختن حق حاکمیت مردم و از دیگر سو نفی آن. تنها تفاوت میان آن دو این بود که در قانون اساسی مشروطه مجمع پنج نفره فقها می‌بایست حق حاکمیت نهایی را اعمال می‌کرد و در قانون اساسی جمهوری اسلامی تنها یک «فقیه» بنابرین، هم قانون اساسی مشروطه و هم قانون اساسی جمهوری اسلامی هر دو هنوز بازتاب جامعه‌ی پیش سرمایه‌داری ایران بودند، که در آن تولید و مبادله کالا هنوز عمومیت نیافته و از اینرو فرد هنوز از هستی مشخص خود و وابستگی به دیگری (رعیت به مالک و شاگرد به استاد و غیره) آزاد نشده و به عنوان تولید کننده و صاحب کالا، یعنی تنها خصوصیت برابر و همگانی، چون فردی آزاد و برابر در رابطه‌ی مبادله‌ای با دیگری قرار نگرفته بود، بلکه هنوز وجودی مشخص داشت که بیان خود را در وابستگی قومی، زبانی، مذهبی، جنسی و غیره می‌یافت. به عبارت دیگر دولت هنوز در خود این تمایزات را منعکس می‌ساخت.

ولی برای آنکه اعضای جامعه بتوانند با یکدیگر برابر نهاده شده و از حقوق برابر و یکسان برخوردار شوند ضروری است که بصورت افراد مجرد، یعنی افرادی که از تمامی تفاوت‌های قومی، مذهبی، جنسی و مانند آنها، تجرید شده باشند در نظر گرفته شوند. در اینصورت تنها وجه مشترک تمامی این افراد این است که آنان تبعه، یا اگر خواسته باشیم واژه‌ی مُد روز را بکار برده باشیم، شهروند کشوراند. دولتی که نمایندگی این شهروندان است، یعنی دولتی که به رضایت این افراد و بمنظور حفظ حقوق و منافع عمومی آنان بوجود آمده است، دولتی است که دیگر نمایندگی حقوق و منافع تنها بخشی از جامعه نیست، بلکه حافظ حقوق و منافع تمامی اعضای جامعه است. جامعه‌ای که اکنون دیگر نه از شیعه‌ها، سنی‌ها، مسیحی‌ها، زنان، مردان، الخ، تشکیل یافته بلکه جامعه‌ای که یک عضو آن تبعه‌ای است از کشور، مانند هر عضو دیگری. دارای همان حقوقی که هر عضو دیگری از جامعه از آنها برخوردار است و همان وظایفی که هر عضو دیگری در برابر جامعه دارد.

بنابر آنچه آمد نه دولت مشروطه و نه، بطریق اولی، دولت جمهوری اسلامی دولتی سکولار، یعنی دولتی آزاد شده از وابستگی و رنگ مذهبی بود. تناقض میان ماهیت این دولت‌ها و الزامات حرکت اجباری جامعه بسوی مدرنیته در هر دو دولت موجود بود. بنا به دلایلی که پیشتر به آنها اشاره شد، این تناقض در دولت مشروطه کمتر مشهود بود و در دولت جمهوری اسلامی کاملاً هویدا.

آشکار ساختن ناسازگاری میان دوگانگی دولت و فراهم آوردن امکان انتقال آن به ذهنیت بخش‌های وسیعی از مردم، علیرغم خواست خمینی، وظیفه‌ی تاریخی نظام جمهوری اسلامی بود. خمینی در بدست آوردن قدرت سیاسی کاملاً موفق شد. ولی، در پروژه‌ی اسلامی کردن کامل جامعه و دولت و زدودن جنبه‌های مدرنی که جامعه ضرورتاً از انقلاب مشروطه به این سو بخود گرفته بود و بازگرداندن جامعه به شرایط پیش از آن، بطور کامل شکست خورد. ضربه‌های خمینی بر پیکر دریافتی که مردم و بویژه توده‌های وسیع روستائیان و بخش‌های کم آگاه دیگر جامعه از «اسلام عزیز» و سنتی داشتند به مراتب کاری‌تر و سهمگین‌تر از هر اقدام روشنگرانه‌ای بود که «روشنفکران» و لائیک‌ها ممکن بود در شرایط عادی در جهت تغییر ذهنیت مردم انجام دهند. بطور قطع تاریخ نام خمینی را به‌عنوان بزرگترین روشنگر جامعه‌ی معاصر ایران ضبط خواهد کرد.

اما این تغییر ذهنیت تنها بخش‌های معینی از جامعه را در بر نگرفت. ضربه‌های بیدار کننده بر سراسر جامعه وارد می‌آمد، از جوانان و زنان گرفته، که بیش از هر بخش دیگری

اسلام و ...

عقیده‌ای که به اصول اعتقادی اسلامی و پیغمبر اهانت کند، ممنوع است و از موارد جالبی که میتوان نقل کرد، قتل یک نویسنده مصری است که خواهان حکومت غیردینی بود. بنیادگرایان مصری این نویسنده را که مخالفت خود را با حکومت شرعی اعلان داشته بود، کشتند.

آزادی احزاب

محدود بودن آزادی عقیده و مرزبندی برای آزادی و عقل نیز در مورد احزاب رعایت میشود. اصولاً حزب در اسلام دو نوع است. حزب الله و حزب الشیطان. و این حدیث پیغمبر که گفت «اختلاف عقیده برکت امت من است» اختلافات عقیده را تنها به رواج مذاهب اسلامی محدود میسازد و نه رواج هر عقیده‌ای. این امر در جمهوری اسلامی ایران به خوبی دیده میشود. سردمداران جمهوری اسلامی احزاب و عقاید را به دو دسته خودی و غیرخودی تقسیم میکنند. آزادی بیان و عقیده تنها برای احزاب و گروه‌های خودی وجود دارد. جالب است که بدانیم که گروه میانه‌رو کنونی که از شعارهای آقای خاتمی دفاع میکند، خود مبتکر و مدافع این تقسیم‌بندی است. «دارالایمان و دارالکفر» نیز جنبه جغرافیائی این تفکر است.

برابری در اسلام

برابری در اسلام طبق موازین حقوقی و فقهی اسلام از نظر تاریخی چنین است. یهودیان و مسیحیان و زردشتیان با دادن جزیه آزادند که در امور مملکت شرکت کنند. اما آنان که مسلم نیستند دارای چنین حقی نیستند. در متون اسلام کلمه کفار و مشرکین (قائلین به تعدد خدایان) برای آنان استعمال شده است. اگر ما به کلمه امت در اسلام دقت نکنیم، یعنی جماعت مسلمین (در قرآن آمده است انسان خلیفه خدا بر روی زمین است) که مقصود انسان مسلمان است و جماعت مسیحی و یهود اهل ذمه نامیده میشوند و کفار و مشرکین اصلاً داخل بحث قرار نمیگیرند. اما در عمل چون وحدت یک سرزمین نیز که جزء حکومت اسلامی است، مطرح میگردد و نمیتوان کفار آن مملکت را اهالی آن مملکت ندانست، لذا سیاست نرم‌تری نسبت به آنان اتخاذ میشود و مقررات اسلامی در این مورد مو به مو رعایت نمیشود.

نابرابری بین مسلمان و غیرمسلمان و نیز بین افراد انسانی را در موارد زیر میتوان بطور کامل مشاهده کرد:

- ۱- محدودیت ازدواج: مرد مسلمان میتواند با زن مسیحی و یهودی ازدواج کند، اما زن مسلمان از چنین حقی برخوردار نیست.
- ۲- مالیات اهل ذمه که آثرا جزیه مینامند و نیز مالیاتی که آنان در هنگام مالک شدن زمین کشاورزی میپردازند که آثرا خراج میگویند. البته بعضی از نویسندگان اسلامی میگویند چون آنان زکوة نمیدهند و در جهاد نیز شرکت نمیکند، چنین مالیاتی را باید به پردازند.

- ۳- برابری زن و مرد:

زن با مردان در موارد زیر برابر نیستند
ارث: زن نصف مرد ارث میبرد.

شهادت: شهادت دو زن برابر یک مرد است.

قصاص: برای قصاص مردی که زنش را کشته است، باید نصف دیه به خانواده مرد داده شود تا مرد قصاص شود. بعکس، وقتی که زنی شوهرش را میکشد، نباید برای قصاص زن هیچ دیه‌ای به خانواده وی پرداخت گردد.

شغل: زن باید برای کار کردن در بیرون از خانه، از شوهر اجازه بگیرد و تازه محدودیت شغلی نیز دارد.

سیاسی: حقوق زن از نظر سیاسی محدود است.

زناشویی: در زناشویی زن تابع مرد است.

و یکی از وسائل کنترل حکومت دموکراتیک محسوب میشود، در حالی که با توجه به گذشته تاریخی ممالک اسلامی و تلقی سیستم‌های فقهی و حقوق اسلامی چنین مفهومی از «شورا» مستفاد نمیشود.

پارلمان

پارلمان با مفهوم شورا بسیار سازگار است، اما در اینکه چه کسانی باید طرف مشورت قرار گیرند، در سنت حکومت اسلامی اهل حل و عقد «خبرگان» نامیده شده‌اند. میان متفکران اسلامی درباره اینکه چه کسانی اهل حل و عقد هستند سه نوع نظر وجود دارد.

عده‌ی مهم‌ترین اعضا گروه‌های جامعه مانند رؤسای ارتش، ایل‌ها، گروه‌های قومی و اصناف را اهل حل و عقد میدانند. گروه دیگری فقط متخصصین حقوقی و فقهی را دارای صلاحیت دانسته و آنها را اهل حل و عقد می‌شمارند. و سرانجام گروه دیگری اهل حل و عقد را ترکیبی از کسانی میدانند که هم به دسته اول و هم به گروه دوم تعلق دارند.

اما سؤال مهم اختیارات پارلمان است، چون اطاعت مبنای حکومت و قوانین اسلامی است و مخالفت با آن مسموع نمی‌باشد، اختیارات پارلمان بسیار محدود است و اصولاً پارلمان مؤلفه‌ای از قدرت سیاسی است و نمیتواند بر آن کنترل داشته باشد.

آزادی

در مورد مفهوم آزادی میتوانیم دو برخورد متفکران اسلامی را از یکدیگر تمیز دهیم. یک برخورد که توسط متفکران محافظه‌کار اسلامی مطرح میشود، از این عقیده هواداری میکند که قانونگذار خدا است و هیچ انسانی حق قانونگذاری ندارد. از دید این دسته آزادی بشر در حدود شرع مورد قبول است. نظریه دیگر که توسط متفکران کمتر محافظه‌کار اسلامی ارائه میگردد اینگونه استدلال میکند که آزادی عطیه‌ای الهی است مانند آزادی مالکیت و آزادی رقابت در تجارت. آزادی نیز برای زندگی لازم است. بنابراین در کلیه مواردی که در دین منع نشده است، آزادی ساری و جاری است. حال بطور کنکرت این آزادی‌ها را که عبارتند از آزادی دین، آزادی عقیده، آزادی احزاب مورد بررسی قرار میدهیم.

آزادی ادیان

در اسلام سه دین دیگر نیز به رسمیت شناخته شده‌اند که عبارتند از یهودیت، مسیحیت و زردشتی‌گری. اما مشکل را کسانی بوجود می‌آورند که مسلمان و موحد نیستند و یا آنکه ترک اسلام کرده‌اند، زیرا طبق منشور حقوق بشر آزادی دین یکی از ارکان این حق است. در قرآن درباره کسانی که اسلام را ترک کنند، گفته شده است که این افراد در آخرت به جهنم خواهند رفت (سوره ۲ آیه ۲۱۷). اما مجازات مرگ برای مرتدین طبق حدیثی از پیغمبر صورت می‌گیرد که مفهوم آن این است هر کس اسلام را ترک کرد او را بکشید. بعضی از منتقدین اسلامی این حدیث را مخالف آیه دیگر قرآن میدانند که میگوید «و اگر خدا میخواست تمام مردم روی زمین را مؤمن میگردانید، خداوند به همه کاری تواناست» (سوره ۱۰، آیه ۹۹).

آزادی عقیده

فضای کمی برای آزادی عقیده در اسلام گذاشته شده، زیرا حقوق خدائی انسان را به حال خود رها نکرده است تا هر چه بخواهد انجام دهد. پرنسپ‌های اسلامی محدود کننده آزادی عقیده‌اند. هر

نمی‌تواند این نقش منحصر به فرد را برای اثبات اهداف سیاسی و حقوقی و فقهی مورد استناد قرار داد. این رُل ویژه حتی برای خلفا نیز شناخته نشده است. عمر، خلیفه دوم خود به این امر تصریح کرده و گفته است وی کارکرد پیغمبر را ندارد.

پ: نسخ حدّ و مجازات اسلامی. الاُشماوی مینویسد، عمر، خلیفه دوم مجازات‌های قطع دست برای دزدی را برخلاف آیه ۳۸ سوره ۵ اعمال کرد و نیز صدقه را برخلاف آیه ۶۰ سوره ۹ که مخصوص مستمندان و ابن‌السبیل است، به کار برد و نیز عقد ازدواج موقت (صیغه) را که در آیه ۲۴ سوره ۴ آمده است، لغو کرد و بهمین دلیل در نزد سَنَیّان صیغه امروز حرام است و مجازات سنگسار نیز که در قرآن نیامده است، طبق یک حدیث بکار برده شده است. وی در ادامه مینویسد، طبق یک قاعده حقوقی و فقهی چون نسخ در اسلام وجود دارد، پس میتوان استدلال کرد که آیات مکی آیات مدنی را نسخ کرده است. وی اجرای حدّ را در زمان حاضر لازم‌الرعايته نمیداند، زیرا آنرا مخالف عدالت اسلامی و ایمان مؤمنین میداند. طبق یک قاعده حقوقی وقتی نسخ در یک سیستم حقوقی پذیرفته شود، تسری آن به آینده و سایر موارد بلامانع است. دولت سکولار و عدم دخالت دین اسلام در امور دنیوی هسته تفکرات الاُشماوی را تشکیل میدهد. وی اسلام را فقط زمینه اصلی اخلاقیاتی میداند که فردیت و آگاهی فردی و جمعی را میسازند، زیرا وی معتقد است نمیتوان جامعه‌ای را تصوّر کرد که در آن حکومت فاقد ارزش‌هائی باشد. الاُشماوی چهار نوع دولت در حکومت اسلامی را قابل تصوّر میداند.

۱- حکومتی که در آن دین و دولت یکی است.

۲- حکومتی که دینی نیست ولی سیاست در آن مشخصه و ویژگی دینی پیدا میکند.

۳- حکومتی دینی از نوع اوّل که میخواهد بر اصول فقهی اسلام بنا شود و توسط فقیه اداره گردد.

۴- حکومتی غیردینی که ارزش‌های اخلاقی و اسلامی را به عنوان آگاهی فردی و جمعی میپذیرد.

نظرات عبدالله احمد النعیم

او فارغ‌التحصیل رشته حقوق از دانشگاه کمبریج، شاگرد محمود محمّد طه، استاد دانشگاه خارطوم در رشته حقوق و یکی از مخالفین رژیم نمیری بود. وی در هنگام دانشجویی همراه استادش و ۳۰ نفر دیگر به اتهام مخالفت با رژیم سودان دستگیر شد و ۲ سال در زندان بسر برد، اما استادش به علت ارتداد از اسلام و تحریک مردم به قیام به اعدام محکوم و به دار آویخته شد. النعیم را میتوان یکی از منتقدین حکومت دینی و فقه اسلامی دانست.

النعیم عقیده دارد برای ایجاد رفم در مذهب اسلام باید از متن قرآن در امور حقوقی فاصله گرفت و حقوقی را پایه‌ریزی کرد که مبنای قرآنی نداشته باشد. در غیر این صورت هرگونه رفم در شریعت اسلامی به بن‌بست خواهد رسید. او معتقد است باید بین فقه و شریعت فرق گذاشت و در فقه و شریعت بسیاری از اصول و قواعد مشکل‌آفرین از متن قرآن و حدیث بدون دقت بهم ربط داده شده است. بنابر عقیده او نمیتوان این قواعد را اجرا کرد. برای مثال مجازات شلاق زدن یا بریدن دست دزد و غیره را در نظر بگیریم. طبق قانون کشورهای اسلامی مانند ایران، این قانون در مورد غیرمسلمانان نیز اعمال میشود. اگر محتوی و نقص دقت این مجازات‌ها و تاکید بر اجرای آنرا در نظر بگیریم، اجرای این مجازات برای غیرمسلمانان از آنرو انجام میشود که طبق فهم حکام وقت برای گسترش سلطه آنان این تفسیر صورت گرفته است، زیرا از نظر منطق دینی و واقعیت و عدالت، این دستور قرآنی در مورد مؤمنینی باید انجام گیرد که اجرای این حدود آنان را بیشتر به دین اسلام متقاعد میسازد. بنابراین باید در مورد افرادی که مسلمان

سفر: اگر زن بخواهد بدون شوهر مسافرت کند، باید از شوهر اجازه بگیرد.

موارد دیگری نیز هستند که بخاطر طولانی نشدن این نوشته، از طرح آن جزئیات در اینجا صرف نظر میشود.

بازگشت مجده تفکر سکولاریستی به کشورهای اسلامی

سکولاریسم جهان‌بینی‌ای است که هیچگونه ادعائی در آن برای دین باقی نمی‌ماند تا شکل و محتوا و کارکرد حکومت را تعیین کند. علی عبدالرازق، قاضی و استاد دانشگاه الازهر در سال ۱۹۲۵ در کتاب معروف خود «اسلام و اصول حکومت» به صراحت نوشت «آنچه باعث عقب‌ماندگی اسلام شده است حکومت‌های اسلامی بوده‌اند و این خلافت اسلامی است که در این امر سهم عمده را به دوش دارد، زیرا در اسلام حکومت و دین دو امر جداگانه‌اند و بهم دیگر ارتباطی ندارند». اما پس از اوج بنیادگرایی اسلامی که پس از پیروزی اسرائیل در جنگ ۱۹۶۷ در مصر اوج گرفت، هرگونه فکری که اسلام و سیاست و حکومت را از هم جدا میکرد، مورد انتقاد قرار گرفت. اما اوضاع چنان باقی نماند. در دنیای عرب اخیراً موج تازه‌ای از انتشار افکار سکولاریستی رایج شده است. میتوان یک دوجین از اساتید دانشگاه و فلاسفه و حقوقدان را نام برد که همه به نحوی از بنیادگرایی انتقاد میکنند و سعی دارند آنرا قرائت ویژه‌ای از اسلام به شمار آورند. در این نوشته افکار الاُشماوی قاضی عالی‌رتبه و عضو مشاوران دولت مصر و نیز عقاید عبدالله احمد النعیم، استاد دانشگاه و رئیس سابق دانشکده حقوق را مورد بررسی قرار میدهم.

نظرات الاُشماوی

الف: جدائی فقه و شریعت از یکدیگر. شریعت به معنی راه، یعنی آنچه که خدا برای پیغمبر نازل کرده است. مبنای تاریخی این بحث چنین است که به عقیده وی پیغمبر برای ایجاد یک دولت مبعوث نشده بود. پیغمبر برای ایجاد امت واحد منصوب شده بود. بعثت سرعت گسترش اسلام و فتح سایر کشورها، نیاز به سازمانی بود که آن سرزمین‌های پهناور را اداره کند. لذا در این رابطه فقه به وجود آمد. فقه وسیله‌ای شد سیاسی و بسیاری از سنت‌های ایل‌ها و قبائل عرب در آن راه یافت. وی مثال میزند که چگونه خلیفه سوم تمام قبایله خود را به کارهای مهم گماشت و به آنان از بیت‌المال حقوق پرداخت کرد. به عقیده الاُشماوی شرح مقدّس است، اما فقه چنین نیست. اما فقها برای افزایش مقام اجتماعی و منافع خود فقه را نیز مقدّس اعلان داشتند و فقه که برای امور زمانی و موقتی ایجاد شده بود، جنبه ابدی و لایتغیر پیدا کرد.

ب: طبیعت غیرسیاسی شریعت. الاُشماوی معتقد است شرع طبیعتی غیرسیاسی دارد. اما فقه شریعت را به یک امر سیاسی میل کرده است. این طبیعت انسانی بوده است که برداشت و فهم شریعت را مقید به مسائل سیاسی کرده است. اسلام ادعای سیاسی ندارد و فقط سیستمی ارزشی و اخلاقی است و نه بیشتر. الاُشماوی طبیعت غیرسیاسی شریعت را در دو امر می‌بیند. یک امر به کامل نبودن قانونگذاری در شریعت اسلام مربوط میشود. نگاهی به تعداد اندک آیات قرآن که مربوط به امور حقوقی است، دلیلی بر این است که خدا نمیخواسته قانون اساسی بنویسد و برای انسان کتاب قانون بفرستد. قرآن بهمین دلیل وارد جزئیات نشده است. وی آیات حقوقی را یک هفتادم قرآن میداند. این آیات کم خود بهترین دلیل است که خداوند نمیخواسته است سیستمی مبنی بر عدالت حقوقی ایجاد کند. الاُشماوی در این مورد به آیاتی از قرآن مانند «هیچ اکراهی در دین نیست» و «آیا میخواهی مردم به زور به خدا ایمان بیاورند» استناد میکند. امر دیگر به نقش منحصر به فرد پیغمبر ارتباط مییابد. الاُشماوی نمونه پیغمبر و نقش وی را منحصر به فرد میداند

نمی‌توان پایه چنین روش و متدی با توجه به علوم دینی که تا بحال تاریخ قرآن و نقد حدیث را به عهده داشته‌اند، آنرا متدی صحیح تلقی کرد. روش النعیم دارای ضعف بسیار است، زیرا اولاً تمام آیات مدنی ضد مفاهیم حقوق بشری نیست، مانند آیه «لا اکراه فی الدین» یعنی «هیچ اجباری در دینداری نیست» و خود النعیم آنرا دلیلی بر آزادی دین می‌شمارد، خود آیه‌ای مدنی است و بسیاری از آیاتی که برای تدبیر نازل شده است، آیات مکی است. بنابراین با توجه به احادیث مربوطه می‌توان گفت که ارزیابی النعیم از تاریخی بودن آیات مزبور با واقعیت همیشه مطابقت ندارد. **ادامه دارد**

قاعده تکامل قرآنی

النعیم عقیده دارد اگر تاریخ قرآن را در نظر بگیریم، یک سیر تکاملی در آن مشهود است و این قاعده تکامل را باید در مورد حدیث نیز در نظر بگیریم. میدانیم که آیات قرآن در مکه و مدینه به پیغمبر وحی شده است. آیاتی که در مدینه نازل شده است، اغلب با حقوق بشر و آزادی به معنای جدید آن در تضاد است و آیات مکی بیشتر جنبه رأفت دارد و بر اخلاقیات تأکید می‌کند. سوره‌های مکی کوتاه و محتوای آن عکس آیاتی است که در مدینه نازل شده است. ضمناً النعیم از این مسئله سود می‌جوید و می‌کوشد آیاتی را که در مورد زنان و قطع دست دزد و اجرای حدود آمده به نحوی از اعتبار ساقط کند. او مینویسد تفسیر فهم فقیهانی که در خدمت حکام وقت بوده‌اند، باعث مشروعیت تبعیض بین زن و مرد شده است. النعیم می‌گوید بیشتر استنباط از قرآن بدون توجه به این امر و با یک روحیه محافظه کارانه بدون توجه به زمان آن و با روحیه‌ای کنسرواتیو مورد تفسیر قرار گرفته است. بنابراین نباید گفت آیات مکی آیات مدنی را و به عکس آیات مدنی آیات مکی را تفسیر کرده و آنرا دقت بخشیده‌اند، بلکه آن دو نباید به عنوان وحی واحد در نظر گرفته شود و بلکه دو وحی جداگانه است. تمایز بین این دو گونه وحی هم از نظر تاریخی و هم از نظر سیاق آیات امری واضح است. از نظر تاریخی باید دو نکته را مورد توجه قرار داد. اول اینکه در آغاز مردم مدینه آمادگی شنیدن و اطاعت از آیات مکی را نداشتند و شرایط تاریخی برای آن مهیا نشده بود. بنابراین باید آیات مکی صلح آمیز و دارای فضای آزادی‌بخش را جانشین آیات مدنی کرد. دوم در قرآن نیز در سوره ۱۶ آیه ۴۴ آمده است که این آیات را فرستادیم تا آنچه را که قبلاً بتو نازل کرده بودیم برای مردم توضیح دهی. النعیم از این دو موضوع نتیجه می‌گیرد که با فرق گذاشتن بین دو نوع وحی، آنچه که در آغاز وحی شده، نمی‌تواند برای زمان بعد معتبر باشد. او به آیه ۱۰۶ سوره بقره استناد می‌کند که «آنچه از آیات نسخ کردیم یا متروک ساختیم، بهتر از آنرا می‌آوریم. آیا مردم نمی‌دانند که خدا بر همه چیز تواناست؟».

ما می‌توانیم دو استدلال دیگر النعیم را در مورد ازدواج زن مسلمان با غیرمسلمان بیان کنیم. چون در قرآن صراحتاً در مورد ازدواج زن مسلمان با مرد مسلمان آیه‌ای موجود نیست، بلکه فقها و روحانیون به آیه دیگری استناد کرده‌اند و طبق آن آیه ازدواج زن مسلمان با مرد غیرمسلمان ممنوع شده است. آیه مزبور چنین است: «و نگذارید که کافرین بر شما تسلط یابند». النعیم مینویسد چون فقها گمان می‌کردند که زن از مصادیق سلطه است، وقتی به ازدواج مرد غیرمسلمان درمی‌آید بنابراین مرد غیرمسلمان بر مسلمان تسلط می‌یابد، در حالی که در واقع چنین نیست.

یا در مورد نوشیدن الکل نیز در قرآن آیه‌ای موجود نیست و هم آنکه بین فقها در مورد مصداق الکل اختلاف است. و طبق یکی از دین‌های اهل سنت آبجو مخصوصی به نام قفاح حلال است، اجرای حد در مورد نوشیدن الکل موجه نیست و بسیاری از فقها نیز آن را تعزیر می‌دانند. حافظ می‌گوید:

دانی که چنگ و عود چه تقریر می‌کنند؟

پنهان خورید باده که تعزیر می‌کنند

روشی که النعیم به تقلید از استادش محمد محمود طه بعنوان قاعده تکامل قرآن بکار می‌برد، گرچه به نفع حقوق بشر و آزادی و در جهت منافع کسانی که دین ندارند و یا سکولار هستند، تفسیر میشود و آیاتی که با مفاهیم مزبور مغایرت دارد حذف میشوند، اما نمیتوان

پیدایش و فروپاشی ...

مارکس و انگلس از همان آغاز فعالیت خویش در غربت، با مهاجرین روس که بخاطر مبارزه با استبداد تزاری از آن کشور گریخته و یا به خارج از کشور تبعید شده بودند، ارتباط داشتند که برجسته‌ترین شخصیت در میان این گروه از مهاجرین و تبعیدیان، باکونین (۶) بود. علاوه بر این، آنها با برخی از روشنفکران برجسته روس در رابطه بودند و از طریق آنها با ادبیات سیاسی و اقتصادی روس آشنائی داشتند. آنها حتی برای آنکه بتوانند از منابع دست اول بهره گیرند، زبان روسی را آموختند و بهمین دلیل قادر بودند آثار روسی را مطالعه کنند. مارکس با چهره‌هایی چون دانیلسون Danielson (۷)، لوباتین Lopatin (۸) و لاوروف Lawrow (۹) در تماس بود. مارکس در سال ۱۸۸۱، یعنی دو سال پیش از مرگش، به نامه‌ای که از خانم ورا ایوانووا-ساولیچ Sassulitsch (۱۰) دریافت کرد، پاسخ داد و در این نامه کوشید نظرات خود را درباره بعضی از مسائل اساسی جامعه روسیه بیان دارد. پس ما نیز بررسی نظرات مارکس و انگلس را از همین نوشته بسیار با اهمیت آغاز می‌کنیم.

از نقطه نظر مارکس اصلاحات ارضی که توسط تزار آلکساندر دوم (۱۱) در اواخر سال‌های ۵۰ قرن گذشته آغاز شد، «نقطه آغاز انقلاب» (۱۲) روسیه گشت. بهمین علت نیز مارکس، تزار آلکساندر دوم را «مبتکر انقلاب روس» (۱۳) مینامد. البته هضم این اندیشه مارکس برای کسانی که می‌پندارند شاهان و حاکمان نمودار ارتجاع هستند و هر انقلابی را حرکتی علیه چنین کانون‌هایی از قدرت میدانند، بسیار مشکل است. اینکه یک تزار می‌تواند «مبتکر انقلاب روسیه» گردد و اینکه انقلاب روسیه در نتیجه اصلاحات ارضی یک تزار مستبد آغاز گشت، برای کسانی که انقلاب را معادل سرنگونی حکومت‌های خودکامه میدانند، امری قابل درک نیست. اما برای آنکه بدانیم چرا مارکس آغاز اصلاحات ارضی را برابر با آغاز انقلاب و تزار آلکساندر دوم را مبتکر انقلاب میدانند، باید به کنه نظریه او پی ببریم.

برای مارکس، تزار آلکساندر دوم باین دلیل مبتکر انقلاب روس بود، زیرا که او با وجود مخالفت شدید اشراف زمیندار، از خود جرأت نشان داد و در سیستم ارضی روسیه اصلاحات بنیادین بوجود آورد. همین ابتکار زمینه‌ساز عدم تعادل در کل سیستم اقتصادی کشور شد و زمینه را برای انقلاب سیاسی فراهم ساخت. در روسیه انقلاب باین علت آغاز شد که نیروهای مختلف اجتماعی در جهت‌های گوناگون حرکت میکردند. اشراف زمیندار در برابر اصلاحات ارضی از خود مقاومت نشان دادند. دهقانان خواهان توسعه اصلاحات بودند و تزار باید از یکسو ملاحظه حال و خواست اشراف و از سوی دیگر رعایت منافع جنبش‌های دهقانی را مینمود و در نتیجه خود بدست خویش مجبور شد اصلاحات در نظر گرفته شده را ماستمالی کند. باین ترتیب زمینه برای رشد و اعتلای انقلاب فراهم گشت. مارکس در همین رابطه نوشت: «اشرافیت بطور حتم در برابر اصلاحات مقاومت خواهد کرد، تزار مابین ضرورت‌ها و تناقضات دولتی، مابین ترس از اشرافیت و وحشت از دهقانان خشمگین در نوسان خواهد بود و دهقانان وابسته به زمین که صبرشان به آخر رسیده است و بر این باورند که تزار هر چند که پشتیبان آنهاست، لیکن با اشرافیتی روبرو است که راه اقدامات او را سد خواهد کرد، بطور یقین بخواهند خاست. و هرگاه چنین کنند، آنگاه روسیه سال ۱۷۹۳ (۱۴) خود را آغاز خواهد کرد: حکومت وحشت دهقانان وابسته به زمین نیمه آسیائی، در تاریخ از خود اثری بجای خواهد گذاشت که تا آن زمان دیده نشده است و این خود دومین نقطه عطف در تاریخ روسیه خواهد بود. سرانجام آنکه تمدنی واقعی و جهانشمول جانشین توهمی ننگین خواهد گشت که پتر کبیر (۱۵) آنرا پی ریخته بود» (۱۶).

باین ترتیب میتوان مدعی شد که مارکس بر این نظر بود آنچه در

ساخت. بنا به وضعیت دُم، حزب حاکم حاضر نبود از منافع مؤکلین خویش، یعنی کارگران چشم‌پوشی نماید و در نتیجه باید در برابر خواست‌های دهقانان مقاومت میکرد. این حزبی که در چنین وضعیتی، از آنجا که از پشتیبانی اکثریت نیروها برخوردار نبود، دیر یا زود مجبور بود موقعیت خود را از طریق بکاربرد ابزارهای خُشونت تثبیت کند، که در چنین حالتی این حکومت دیگر حکومت اکثریت بر اقلیت نبود و بلکه حکومت اقلیت جدید جانشین حکومت اقلیت پیشین گشته بود. با توجه به یکچنین وضعیتی، دولت جدید چون فاقد پایگاه توده‌ای بود، مجبور بود برای حفظ و تحکیم موقعیت خویش به حکومت وحشت و خُشونت پناه برد تا بتواند سیادت و سُلطه خویش را دوام بخشد.

هر دو وضعیت آشکار میسازند که قوانین دیالکتیک را نمیتوان نفی کرد، زیرا این قوانین مکانیسم تحولات و دگرگونی‌های طبیعت و جامعه را نمایان میسازند. نیروی که اقلیت ناچیزی بیش نیست و از نقطه نظر اقتصادی نیز نقش تعیین‌کننده‌ای در روند تولید و زندگی اجتماعی بازی نمیکند، عملاً دارای آنچنان کیفیت ویژه‌ای نیست که بتواند مجموعه جامعه را تحت تأثیر خود قرار دهد و بلکه برعکس، خود تحت تأثیر کیفیت آن کمیته قرار میگیرد که از نقطه نظر کمی در جامعه از نقش تعیین‌کننده برخوردار است. پس از انقلاب اکتبر، این کمیته سترگ را دهقانان تشکیل میدادند. این نیرو باید هم شرایط زیست جامعه را تأمین میکرد و هم آنکه باید بخشی از کمیته او به طبقه جدید، یعنی به کارگران بدل میگردد. چنین کارگرانی دارای منشأ دهقانی بوده و تا مدت‌ها خودآگاهی روستایی خویش را حفظ نموده و با همین خودآگاهی، اما این بار در هیئت کارگری خویش عرض اندام مینمایند.

همین مکانیسم است که حکومت وحشت استالینی را در شوروی بوجود آورد. استالین از قضای روزگار فردی آسیانی بود که از فرهنگ اروپای غربی آگاهی چندانی نداشت. اما استالین آن شخصیت تجسم یافته‌ای نبود که مارکس از او بعنوان عنصر «نیمه آسیانی» سخن گفته بود. این شخصیت «نیمه آسیانی» لنین بود. او که از روس‌های اروپایی تبار بود، در شهر زمبیرسک Simbirsk زاده شد و رشد کرد، شهری که در کنار رودخانه ولگا Wolga و در بخش آسیانی روسیه قرار داشت. لنین پس از پایان تحصیلات دبیرستانی، برای تحصیل در رشته حقوق به شهر غازان رفت، شهری که در حال حاضر پایتخت جمهوری تاتارستان است. بر اساس منابع تاریخی، شهر غازان توسط بایلدوخان (۱۹) که یکی از نوادگان تیمورلنگ (۲۰) بود، در نیمه دُم سده چهارده میلادی پایه‌گذاری شد. از این دوران به بعد غازان پایتخت خان‌های تاتار بود که بیشتر شاهزاده‌نشینان روس و از آن جمله شاهزاده‌نشین مُسکو خراجگذار آنان بودند. در سال ۱۴۳۷ شهر غازان به کنار رودخانه ولگا انتقال یافت. یک قرن بعد، یعنی در سال ۱۵۵۲، ایوان چهارم که در دوران حیات خود به ایوان مخوف (۲۱) شهرت یافت، توانست بر خان تاتار پیروز شود و غازان را تسخیر کند. تا آن زمان بیشتر جمعیت این شهر را تاتارهای مُسلمان تشکیل میدادند، اما پس از آنکه روس‌ها غازان را فتح کردند، به فرمان ایوان مخوف، بیشتر مساجد را به آتش کشیده شدند و بخش بزرگی از مردم تاتار تبار مجبور شد غازان را ترک کند. از آن زمان به بعد، بتدریج به تعداد مردم روس تبار شهر افزوده شد، بطوری که در اواخر قرن شانزده در این شهر صومعه و کلیسا تأسیس شد و در سال ۱۸۰۴ در غازان دانشگاه ساخته شد. با این حال در غازان روح و تفکر استبداد آسیانی غلبه داشت و لنین در چنان فضایی در این شهر رشد کرد. زندگی و تحصیل در بخش آسیانی روسیه، روحیه تمام‌خواهی و مطلق‌گرایی را در لنین رشد داد، خصوصیتی که موجب پیدایش گرایش استبدادی در او گردیدند. در چنین فضایی، تفکر دُمکراتیک، تفکری که برای فرد ارزش اجتماعی قائل است، نمیتوانست بوجود آید و بهمین دلیل نیز در تفکر لنین با گرایشات جمع‌گرایانه برمیخوریم که در محدوده آن فرد از هرگونه استقلال محروم است. در جُستارهای دیگر خواهیم دید که چگونه لنینیسم با نفی دیموکراسی، با نفی فردیت می‌خواهد طبقه کارگر را به سوسیالیسم برساند. با بقدرت رسیدن استالین، جامعه روسیه فراتر از آن مرزی می‌رود که مارکس پیش‌بینی کرده بود، زیرا یک «آسیانی» تمام عیار جای لنین «نیمه آسیانی» را میگیرد. اگر پیروزی لنین بر منشویک‌ها، پیروزی اندیشه «نیمه آسیانی» بر خرد «اروپائی» بود، حکومت وحشت استالین که ساختار آن در دوران لنین پایه ریزی شد، بیان سُلطه تفکر «آسیانی» بر اندیشه «نیمه آسیانی» بود. دیکتاتوری استالین حکومت وحشت دهقانان «نیمه اروپائی-نیمه آسیانی» روسیه بود که پیراهن «پروتاریا» را به تن کرده بودند.

زمانی که خانم ساسولچ به مارکس نامه نوشت و جویای نظرات او

جوامع پیشرفته صنعتی رُخ داده است، دیر یا زود نیز در جوامع عقب‌مانده تکرار خواهد شد. بنا بر باور او، انقلاب کبیر فرانسه نمیتوانست پس از صد سال در روسیه تکرار شود. حتی حکومت وحشت روسپیر (۱۷) نمیتوانست در این کشور بوجود آید و چنین حکومتی نمیتوانست بخاطر وجه «نیمه آسیانی» خویش، بسیار وحشت‌انگیزتر از آنچه باشد که تاریخ تا آن زمان بخود دیده بود. مثنوی از آنجا که شرایط پیش‌یافته در این جوامع همگون نیستند، لاجرم کیفیت وقایع مشابه نیز نمیتواند همگون باشد. حکومت وحشت روسیه «تمدنی جهانشمول» را جانشین توهم پُطر کبیر خواهد ساخت. پُطر کبیر میخواست با کپی برداری از تمدن اروپای غربی، روسیه را از چنگال عقب‌ماندگی برهاند. او قبل از آنکه به اصلاحات اجتماعی دست زند، مردم را مجبور کرد تا در لباس پوشیدن از اروپائیان تقلید کنند. او بیشتر به ظواهر توجه داشت تا به مُحتوی. او میخواست نظام مانوفاکتوری را که در اروپای غربی و بخصوص در انگلستان دارای رشدی خارق‌العاده بود، از طریق اشرافیت وابسته به دربار در روسیه رواج دهد و باصطلاح توسط دستگاه دیوانسالاری دولتی، زمینه را برای رشد صنعت در کشور فراهم سازد، بی آنکه برای پیدایش نظام مانوفاکتوری در مناسبات ارضی تغییراتی ریشه‌ای صورت پذیرد، امری که بدون آن گسترش تقسیم کار در جامعه نمیتوانست عملی گردد.

آنچه که مارکس در این نوشته پیش‌بینی کرد، تا حد زیادی به واقعیت پیوست. انقلاب روسیه که در سال ۱۹۱۷ تحقق یافت، جهان را تکان داد. این انقلاب حکومت وحشتی را بر سر کار آورد که قوه تخریب آن صدها بار بیشتر از حکومت وحشت روسپیر بود. این انقلاب در عین حال چهره جهان را تغییر داد و در برابر بشریت، تمدن جهانشمول نوینی را قرار داد، تمدن حرکت بسوی «سوسیالیسم» و تحقق جامعه‌ای «عاری از استثمار انسان از انسان».

مارکس در اینجا از «حکومت وحشت دهقانان نیمه آسیانی» نام میبرد. در ابتدا چنین به نظر میرسد که گویا آنچه مارکس در اینجا مطرح ساخته است، با انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ در تضاد قرار دارد، زیرا طبق ادعای لنین و دیگر رهبران بُلشویسم، انقلاب اکتبر، «انقلابی کارگری با خصلتی سوسیالیستی» بود. بنابراین اگر هم در نتیجه انقلاب اکتبر حکومت وحشتی بوجود آمده باشد، این حکومت به دهقانان روسی ربطی نداشت و بلکه در نهایت نمیتوانست بعنوان حکومت وحشت کارگران روسیه ارزیابی شود. اما هرگاه کمی ژرف به رویادهای روسیه نظری افکنیم، در مییابیم که در هنگام تحقق انقلاب اکتبر بیشتر از چهارپنجم از جمعیت این کشور را روستائیان تشکیل میدادند و کارگران از نقطه نظر کمی اقلیت پس ناچیزی بودند. بنابراین هر چند با پیروزی انقلاب اکتبر، حکومت توده‌ای در روسیه مستقر گردید، این حکومت تنها نمیتوانست حکومت مشترک دهقانان و کارگران باشد. در همان ابتدای انقلاب اکتبر نیز لنین و دیگر رهبران بُلشویک، حکومت جدید را «دولت کارگری و دهقانی» و «مُکبی به شوراها» نمایندگانی کارگران، سربازان و دهقانان (۱۸) نامیدند. اما میدانیم که سربازان طبقه و یا قشر مستقل و خاصی نیستند. از قضا اکثریت سربازان دارای منشأ و هویت دهقانی بودند و بهمین دلیل شوراها سربازان عمده از منافع دراز مدت خود، یعنی از منافع دهقانان پشتیبانی میکردند. باین ترتیب دولت جدید به دولت مشترک کارگران و دهقانان بدل گردید که در این میان، بنا به ادعای بُلشویک‌ها، طبقه کارگر از طریق «حزب کارگری» هژمونی و رهبری دولت را در دست داشت و دهقانان را بدنبال خود میکشاند.

اینکه چرا دهقانان که چهارپنجم جمعیت کشور را تشکیل میدادند، باین سادگی حاضر شدند از خواست‌ها و سیاست «حزب کارگری» پیروی کنند و بدنبال آن روانه گردند، نمیتوانست از دو وضعیت ناشی شود. در وضعیت نخست، حزبی که قدرت سیاسی را در دست دارد، باید به بخشی از خواسته‌های دهقانان تحقق بخشد تا بتواند آنها را همراه خویش سازد. در چنین وضعیتی، این «حزب کارگری» بود که علیه منافع خویش عمل کرد و برای آنکه از پشتیبانی اکثریت مردم برخوردار شود، لاجرم باید همرنگ توده‌ها میگردد و به ساز آنها میرقصید. در نتیجه این دهقانان بودند که بدون هرگونه تشکیلی، لیکن به خاطر هیبت و وزن اجتماعی خویش خواست خود را بر کارگران و حزب کارگری تحمیل کردند. در چنین صورتی حزبی که قدرت سیاسی را بدست گرفته بود، علیه منافع طبقه خویش و حزب خود عمل کرد، لیکن مجبور بود به اعضا و پیروان خود عکس این واقعیات را بگوید. او مجبور بود خواست‌های دهقانان را به مثابه خواست‌های پرولتاریا مطرح سازد و در نتیجه به عاملی بدل گردید که بجای دامن زدن به خودآگاهی طبقاتی، پیروی از شعور کاذب را به سیاست روزمره خویش بدل

از اعضا زمینی را که دریافت میدارد، به حساب خود بر روی آن زراعت و محصول آنرا شخصاً تصاحب میکنند» (۲۹).

باین ترتیب مارکس بیک دوغانگی در بطن جماعات روستانی روسیه برمیخورد. یکی از این جنبه‌های دوغانگی را جنبه مالکیت اشتراکی تشکیل میدهد. جنبه دیگر آن پیدایش مالکیت خصوصی در بطن و در جوار مالکیت اشتراکی است. این دو جنبه متضاد که در جماعات روستانی روسی به چشم میخورد، دُرست آن عواملی بودند که موجب شدند تا جماعات روستانی نوع روسی بتوانند قرن‌ها دوام آورند. جوامع اشتراکی اولیه برای رشد شخصیت فردی هیچگونه فضائی را بوجود نیاوردند، زیرا با وجود مالکیت جمعی، فرد تنها در هیئت جمع و نفی شخصیت فردی خویش میتوانست دوام آورد. در حالی که برای رشد شخصیت فردی پیدایش مالکیت خصوصی امری ضروری است. در همبانی‌های روستانی نوع روسی دوغانگی مالکیت سبب میشد تا شخصیت فردی از طریق پیدایش مالکیت شخصی بر وسائل غیرتولیدی، همچون مالکیت بر خانه مسکونی و غیره، رشد کند. در عین حال وجود مالکیت همبانی روستانی زمینه را برای نفی مالکیت شخصی بر ابزار و وسائل تولید فراهم میساخت. بهمین علت نیز مارکس باین نتیجه رسید که راه تکامل اینگونه جوامع، راه ویژه‌ای است و مسیر تکامل کشورهای اروپای غربی نمیتواند برای این کشورها الگو باشد. او سپس با بررسی ویژگی‌های جامعه روسیه و به ویژه وضعیت اقلیمی این کشور باین نتیجه رسید که یکی از عواملی که موجب پیدایش مالکیت خصوصی در این کشور نشد، همین ویژگی اقلیمی بود که خود را بطور عمده در کم حاصلخیزی و کم‌بارآوری زمین‌های زراعی روسیه مشخص میساخت. با توجه باین واقعیت او نتیجه میگیرد:

«حتی از نقطه نظر اقتصادی نیز روسیه تنها از طریق تکامل جماعات روستانی خویش میتواند از بُن‌بستی که کشاورزی این کشور با آن مواجه است، بیرون آید. کوششی عبث خواهد بود هرگاه بخواهد به اتکا مناسبات استجاره‌ای سرمایه‌داری انگلیسی راه نجاتی یابد، زیرا کلیه شرایط کشاورزی این کشور با آن در تضاد قرار دارد» (۳۰).

پس مارکس بر این باور بود که شرایط عینی اجتماعی روسیه هرگونه کوششی را برای ایجاد و گسترش مالکیت شخصی بر زمین‌های زراعی با شکست روبرو خواهد ساخت. بنابراین یگانه راه نجات، گسترش مالکیت اجتماعی بود و مارکس با توجه به مقتضیات اقلیمی روسیه حتی گفت: «میشود ترکیبی از کشاورزی را که با کمک ماشین‌آلات تولید میکند، بتدریج جانشین تولید قطعی ساخت، امری که وضعیت فیزیکی زمین در روسیه آنرا میطلبد» (۳۱).

بنابراین در اندیشه مارکس پیدایش کشاورزی ماشینی ممتدی به تولید اشتراکی از شرایط تاریخی این کشور سرچشمه میگرفت و به مثابه یگانه راه خروج از بُن‌بست عقب‌ماندگی جلوه میکرد. بهمین علت نیز اصلاحات ارضی تزار آلکساندر دوم که میخواست با تقسیم اراضی دولتی و اشتراکی مابین دهقانان، خرده مالکیت ارضی را در این کشور بوجود آورد، از همان آغاز محکوم بشکست بود، چون در نتیجه این اقدامات، وضعیت دهقانان بهتر نشد، بدتر هم گشت، زیرا دهقانان علاوه بر مالیات‌هایی که میبایست به صندوق دولت میپرداختند، مجبور بودند بخشی از درآمد اندک خود را بعنوان قسط خرید زمین یا به صندوق دولت و یا به مالکین ارضی تسلیم کنند. نتیجه آنکه گسترش خرده مالکیت زراعی با رفاه بیشتر دهقانان همراه نبود و بلکه این امر موجب فقر شدیدتر دهقانان گردید. روشن است در چنین شرایطی صرف مالک بودن انگیزه‌ای برای بالا بردن سطح تولید نبود. مارکس خود در همین زمینه نوشت: «در آخرین سال‌های امپراتوری روم اعضا شوراها ی اُستانی، کسانی که دهقان نبوده و بلکه خود مالکین ارضی بودند، از خانه‌هایشان گریختند، زمین‌های خود را بی‌سرپرست گذاردند، حتی خود را بعنوان برده فروختند و دست باین همه کار زدند تا خود را از شر مالکیتی رها سازند که یگانه وسیله رسمی برای استثمار بی‌رحمانه و بی‌مروت صاحبانشان گشته بود» (۳۲).

در روسیه نیز جُز این نبود. با آغاز اصلاحات ارضی، زمینه برای چپاول و استثمار بیشتر دهقانان از طریق تخریب کلیه داده‌های جماعات روستانی ممتدی بر مالکیت اشتراکی و دولتی بیشتر شد. میدانیم که بدون انباشت سرمایه، مبادات سرمایه‌داری نمیتواند انکشاف یابد. اما انباشت سرمایه در روسیه تنها میتوانست به قیمت فقر باز هم بیشتر دهقانان روسی تحقق یابد. مارکس دُرست با توجه باین جنبه و نیز با تکیه بر شرایط تاریخی پیش‌یافته، بر این نظر بود که راه نجات روسیه بستگی باین دارد که چگونه بتوان مالکیت اشتراکی را حفظ کرد و آنرا با تولید کشاورزی ماشینی ترکیب نمود. بنابراین خصلت انقلاب روسیه این نبود که شیوه تولید ماقبل

درباره جامعه روسیه شد، جنبش خلقی (نارودنیک) در حال زوال بود. نارودنیک‌های سال‌های ۷۰ قرن ۱۹ بر این نظر بودند که روسیه بدون آنکه گذار سرمایه‌داری را طی کند، میتواند به نوعی سوسیالیسم دست یابد. اساس این نظریه بر این اصل ممتدی بود که در روسیه زمین‌های اشتراکی، مشاعی و دولتی دارای هویت تاریخی بودند و دهقانان روسی بر روی این زمین‌ها و در جماعات روستانی (ابشین) فعالیت تولیدی اشتراکی و دستجمعی میکردند. از نقطه نظر نارودنیک‌ها پیدایش مالکیت شخصی بر زمین‌های زراعی که با پیدایش اصل وابستگی دهقانان بر زمین همراه بود، به مثابه یک عارضه غیر عادی تلقی میشد. آنها میخواستند با ایجاد واحدهای تولید کشاورزی اشتراکی به نوعی «سوسیالیسم دهقانی» دست یابند (۲۲). اساس نظریه نارودنیک‌ها را انقلاب دهقانی تشکیل میداد. بهمین دلیل بخشی از آنان به زندگی شهروندی پشت کرد و در میان دهقانان و همچون آنان زیست. بخشی نیز از طریق دست زدن به عملیات تروریستی میخواست خرمن انقلاب دهقانی را شعله‌ور سازد. این بخش از نارودنیک‌ها فکر میکرد که با کشتن تزار میتوان به اوضاع سیاسی و وضعیت زندگی تئیدستان را بهتر ساخت. برادر بزرگ‌تر لنین یکی از همین عناصر تروریست بود که بخاطر شرکت در سوئد نافرمام به جان تزار دستگیر و اعدام شد.

لیکن شکست سیاست ترور از یکسو و عدم رشد جنبش دهقانی از سوی دیگر به تدریج موجب فروپاشی جنبش نارودنیک‌ها شد. بخشی از نارودنیک‌ها به سوسیالیسم علمی گرایش یافتند و با مارکس و انگلس رابطه برقرار ساختند. خانم ساسولیچ نیز در همین رابطه به مارکس نامه نوشت و از او درباره اوضاع روسیه نظرخواهی کرد. مارکس که تا آن زمان بر این باور بود «کشوری که از لحاظ صنعت جلوتر از دیگران است، به کشوری که کمتر توسعه یافته است، منظره آینده‌اش را نشان میدهد» (۲۳)، در پاسخی که به نامه‌ او را ساسولیچ نوشت، به نحوی موضع نارودنیک‌ها را مورد تأیید قرار داد و مطرح ساخت که روسیه نباید به همان راهی گام گذارد که کشورهای اروپای غربی پشت سر گذاشتند. او در این زمینه نوشت:

«روسیه یگانه کشور اروپائی است که در آن «جماعات روستانی» خود را تا به امروز در مقیاس ملی حفظ کرده‌اند. این جماعات، آنچنان که در هند شرقی، ژنرال، طعمه یک فاتح بیگانه نگردیده‌اند و نیز از جهان مُدرن در انزوا بسر نمیبهرند. از یکسو مالکیت همبانی بر زمین برای این جماعات تبدیل بلاواسطه و تدریجی زراعت قطعی و انفرادی را به فعالیت دستجمعی ممتکن میسازد، کاری را که دهقانان روسی در حال حاضر بر روی مراتع تقسیم نگشته انجام میدهند. ترکیب فیزیکی زمین‌های روسی کشت ماشینی در مقیاس گسترده را ایجاب میکند. آشنائی دهقانان با مناسبات فعالیت تعاونی روند گذار از کار قطعی به کار اشتراکی را آسان میسازد و سرانجام آنکه جامعه روسیه که سالیان دراز از قبل دهقانان زیسته است، پیش‌پرداخت ضروری یکچنین انتقالی را به آنها میدون است. از سوی دیگر روسیه به خاطر همزمانی با تولید غرب که بر بازار جهانی حاکم است، این امکان را مییابد تا کلیه دستاوردهای مثبتی را که سیستم سرمایه‌داری به وجود آورده است، در خود جذب نماید، بی آنکه مجبور شود از معبر کادیوم (۲۴) عبور کند» (۲۵).

اساس نظریه مارکس براین اصل استوار است که «مالکیت جمعی در تمامی اروپا موجود بوده و همسو با پیشرفت اجتماعی از بین رفته است» (۲۶). اما این شکل مالکیت توانسته بود در روسیه تا پیدایش نظام سرمایه‌داری دوام آورد. مارکس میکوشد دلایل دوام طولانی «جماعات روستانی» روسیه را چنین توضیح دهد: پایه تمامی جماعات اشتراکی بدوی را خویشاوندی و همخوانی تشکیل میداد. بهمین دلیل نیز هنگامی که در نتیجه گسترش مبادات مابین چنین واحدهای تولیدی خویشاوندی خونی از بین می‌رود، زمینه برای متلاشی شدن «جماعات بدوی» آماده میشود. مارکس به این نتیجه میرسد که چون «جماعات روستانی» روسیه بر اساس خویشاوندی خونی تشکیل نشده‌اند، پس باین علت نیز توانسته‌اند زمانی طولانی دوام آورند (۲۷).

در جماعات اشتراکی اولیه همه چیز وجه اشتراکی داشت. اعضا جماعات در خانه‌های مشترکی با هم زندگی میکردند و نیز با هم بطور اشتراکی تولید مینمودند. اما در جماعات روستانی روسیه چنین نبود. «در جماعات زراعی خانه و آنچه که به آن تعلق دارد، مانند حیاط، بخود دهقان متعلق است» (۲۸).

در جماعات اشتراکی اولیه زمین در مالکیت جمعی قرار داشت و کار بطور دستجمعی بر روی آن انجام میگرفت و حال آنکه در «جماعات روستانی» در روسیه «زمین زراعی به مثابه مالکیت دستجمعی و غیر قابل فروش بطور ادواری مابین اعضا جماعت بدینگونه تقسیم میشود که هر یک

نارودنیک‌ها می‌تازد. هرچند هم که از نقطه نظر تنوریک در برابر آنها ذیق باشد، در حال حاضر در روسیه امر سرنگونی ترارسم و تجع کلیه عناصر در خدمت این خواست مطرح است و انگلس در کنار کسانی خواهد بود که در این زمینه عمل می‌کنند، هر چند هم که برنامه آنها برای تحقق این خواسته ناقص باشد» (۳۹).

همانطور که در پیش مطرح ساختیم، انگلس با مشاهده زوال تدریجی «جماعات روستانی» براین نظر بود که «کمونیسم روستانی»، آنطور که مارکس و او در اوائل سال‌های ۸۰ قرن گذشته تصور می‌کردند، در روسیه قابل تحقق نیست و بهمین علت نیز او و مارکس بر این نظر بودند که با تصریح قدرت سیاسی توسط سوسیال دمکراسی در اروپای غربی، زمینه برای انقلاب سیاسی و کشاورزی در روسیه فراهم خواهد گشت (۴۰). بهمین علت نیز انگلس بر این باور بود که برای ایجاد تحول در روسیه باید جبهه گسترده‌ای از کلیه نیروهای بوجود آورد که خواهان تحول در این کشور هستند. انگلس می‌پنداشت که با آغاز تغییر و تحول در روسیه، این کمونیست‌ها نیستند که به قدرت خواهند رسید. کائوتسکی در همان نامه یادآور شد که انگلس بر این نظر بود که در صورت تحقق انقلاب، نه سوسیالیست‌ها، بلکه لیبرال‌ها رهبری آن را بدست خواهند گرفت (۴۱). باین ترتیب انگلس برای سوسیال دمکراسی روسیه همان نقشی را قائل بود که سوسیال دمکراسی در اروپای غربی می‌توانست بازی کند. در آن زمان در بورژوازی مبارزه می‌کرد و حال آنکه در روسیه مسئله بر سر سرنگونی ترارسم دور میزد و این عمل نیز تنها از طریق مشارکت سوسیال دمکرات‌ها و لیبرال‌ها می‌توانست تحقق یابد. به عبارت دیگر، برای از میان برداشتن استبداد پیشاسرمایه‌داری، وحدت عمل پرولتاریا و بورژوازی امری ضروری بود. اما با از بین رفتن استبداد ترارسم، هنوز زمینه برای از بین رفتن مناسبات سرمایه‌داری که در این کشور تازه در حال تکوین بود، فراهم نبود. انگلس در سال ۱۸۹۳ در این باره نوشت: «از نقطه نظر من مرحله کنونی تکوین تکامل سرمایه‌داری در روسیه نیز نتیجه اجتناب‌ناپذیر آن شرایط تاریخی است که پس از جنگ کریمه بوجود آمدند، راهی که در نتیجه تحولاتی که در سال ۱۸۶۱ در مناسبات ارضی و بطور کلی در نتیجه رکود سیاسی اروپا گشوده گشت» (۴۲). او سپس مطرح ساخت: «برعکس، ما در روسیه با پایه‌ای روبرویم که دارای خصلت کمونیسم ابتدائی است و به دوران پیشاتدن تعلق دارد و از جوامع مکنی بر اصل قرابت همخوانی سرچشمه می‌گیرد، پایه‌ای که هر چند به ویرانه‌ای بدل خواهد گشت، اما با این حال هنوز تنها ماده‌ای است که بر اساس آن انقلاب سرمایه‌داری (زیرا که این یک انقلاب اجتماعی واقعی است) می‌تواند عمل نماید و مؤثر باشد. در امریکا حدود یک سده است که اقتصاد پولی وجود دارد و حال آنکه در روسیه لاینقطع با اقتصاد خودکفائی روبرویم. بهمین دلیل نیز روشن است که تحول در روسیه با رنج و الم بسیار بیشتر، شدیدتر و قاطعانه‌تری از آنچه که در امریکا رخداد، به وقوع خواهد پیوست» (۴۳).

باین ترتیب انگلس آشکار ساخت که تکامل سرمایه‌داری در روسیه بر پایه جامعه «کمونیسم ابتدائی» که در این کشور به صورت موجودیت «جماعات روستانی» ظاهر می‌کرد، نمیتواند تحقق یابد و در نتیجه نیز یکچنین تکاملی می‌تواند حداکثر از کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری تقلید کند، هرچند که امکانات یکچنین جامعه‌ای بسیار محدودتر از جوامعی بود که تکامل فئودالی را پشت سر گذاشته و توانسته بودند در درون خود به درجات عالی‌تری از تقسیم کار دست یابند. بهمین دلیل نیز انگلس در این نامه یادآوری کرد که برای روسیه راه دیگری جز گرایش بسوی سرمایه‌داری وجود ندارد. او نوشت:

«شما خود می‌پذیرید که پس از جنگ کریمه شرایط اجتماعی که بوسیله تاریخ گذشته به ما به میراث رسیده است، برای تکامل شیوه تولید سرمایه‌داری در روسیه مناسب نبوده است. من از این هم فراتر رفته و می‌گویم که در روسیه همچون هر کشور دیگر شبیه به آن، بهمان اندازه امکان کمی وجود دارد که بتوان اشکال اجتماعی عالی‌تری را بر اساس کمونیسم ابتدائی تکامل بخشید، مگر آنکه آن اشکال عالی‌تر در کشور دیگری موجود باشند تا بتوانند بعنوان نمونه مورد استفاده قرار گیرند. اما آنجا که چنین شکل عالی‌تری بتواند تحقق یابد، نتیجه ضروری شیوه تولید سرمایه‌داری و آنتاگونیسم دوگانگی اجتماعی آن است، در نتیجه نمیتواند مستقیماً از درون جماعات روستانی انکشاف یابد، مگر آنکه تقلیدی از نمونه‌ای باشد که در جای دیگری واقعیت یافته است. هرگاه اروپای غربی در سال‌های ۷۰-۱۸۶۰ برای یکچنین انکشافی آماده می‌بود، در آنصورت این دگرگونی می‌توانست در انگلستان، فرانسه و غیره تحقق پذیرد و در آنصورت

سرمایه‌داری جای خود را به شیوه تولید سرمایه‌داری دهد، بلکه انقلاب روسیه از نقطه نظر مارکس باید امر نجات جماعات روستانی را در دستور کار خود قرار میداد. «انقلاب بخاطر نجات جماعات روسی امری ضروری است» (۳۳). این بود جوهر نظرات مارکس درباره چگونگی انکشاف سوسیالیسم در روسیه. او تا پایان عمرش بر این باور ماند.

انگلس نیز در ابتدا با مارکس هم‌نظر بود، مبنی بر این که روسیه باید راه تکامل ویژه‌ای را طی کند که طبق آن جماعات روستانی بتوانند ادامه حیات دهند. اما پس از مرگ مارکس و گسترش روابط سرمایه‌داری در روسیه، برای انگلس آشکار شد که «جماعات روستانی» مکنی بر مالکیت اشتراکی نمیتوانند برای مدت زیادی ادامه حیات دهند. او این اندیشه را در مؤخرای که «بر مسائل اجتماعی روسیه» نگاشت، مطرح ساخت. او پرسید وضعیت روسیه در سال ۱۸۹۴ چگونه است؟ و نوشت: «پس از شکست در جنگ کریمه و خودکشی نیکولای تزار، هنگامی که استبداد کهن تزاری همچنان بدون هرگونه تغییری پابرجا باقی مانده بود، تنها یک راه باز بود: گذار حتی‌الامکان سریع بسوی صنایع سرمایه‌داری. (...) باین ترتیب در فرصتی کوتاه تمامی پایه‌های شیوه تولید سرمایه‌داری در روسیه پی‌ریزی گشت. ولی همراه با آن تیشه به ریشه جماعات روستانی روسیه زده شد» (۴۴).

البته آنچه که اتفاق افتاد را نمیشود انکار کرد. انگلس نیز «عجز و لایه» کردن را در رابطه با زوال و فروپاشی جماعات روستانی در روسیه امری بیهوده و عبث میدانست. او مطرح کرد: «در کنار دومین امپراتوری سلطنتی در فرانسه، در جنب شکوفائی درخشان صنعت سرمایه‌داری در انگلستان، واقعاً از روسیه نمیشد انتظار داشت که خود را بر اساس جماعات روستانی به دامن آزمایشات سوسیالیسم دولتی بیندازد. آنچه که در آن شرایط ممکن بود، باید اتفاق می‌افتاد، همچنان که همیشه در کلیه کشورهای که تولید کالائی در آنها پیدایش یافت، این امر غالباً با نیمه آگاهی و یا بطور مکانیکی و بدون دانش انجام گرفته است» (۳۵).

او پس از تحلیل مشخص از اوضاع و احوال بورژوازی نوپای روسیه خاطر نشان ساخت: «او بدینگونه تحول جامع یک کشور سرمایه‌داری صنعتی و اضمحلال جماعات کمونیستی کهن هر آن با شتاب بیشتری به پیش می‌رود. من بخود اجازه نمیدهم باین پرسش پاسخ گویم مبنی بر اینکه آیا از این جماعات آنقدر نجات یافته است که بتواند در موقع لزوم، آنچنان که مارکس و من در سال ۱۸۸۲ بدان امیدوار بودیم، سرآغاز یک انکشاف کمونیستی گردد؟ این امر اما حتمی است: هرگاه قرار باشد بازمانده‌ای از این جماعات حفظ شود، در آنصورت نخستین شرط برای این کار سرنگونی استبداد تزاری و انقلاب در روسیه است» (۳۶).

باین ترتیب با نظریه‌ای روبرو می‌شویم مبتنی بر اینکه مناسبات سرمایه‌داری به تدریج در روسیه رشد کرده و هماهنگ با آن سیستم مالکیت اشتراکی از بین رفته است. انگلس حتی تا آنجا پیش می‌رود که مدعی می‌شود برای استقرار یک نظام کمونیستی مکنی بر بازمانده‌های مالکیت اشتراکی ارضی سنتی باید نخست نظام مستبد تزاری از میان برداشته شود و این امر نیز تنها از طریق تحقق یک انقلاب می‌تواند عملی گردد.

انگلس بر این پندار بود که جنبش کارگری در روسیه دارای آنچنان رشدی نیست که بتواند به تنهایی و با تکیه به نیروی خودی، از پس سلطه ترارسم برآید. بهمین دلیل او بر این باور بود که کلیه نیروهای اپوزیسیون روس باید با یکدیگر همکاری کنند تا بتوانند از طریق ایجاد یک جبهه واحد، مبارزه مشترکی را علیه ترارسم سازماندهی کنند. بهمین علت نیز با این که او به «کمونیسم روستانی» نارودنیک‌ها اعتقادی نداشت و برای تحقق آن هیچگونه زمینه‌ای نمیدید، حاضر نبود علیه آنها و به نفع «مارکسیست‌ها» که «گروه آزادی کار» خود را یکچنین نیروی معرفی می‌کرد، موضعگیری کند.

در نامه‌ای که لوباتین Lopatin به اُشانینا Oschanina نوشت، خاطرنشان ساخت که انگلس به او یادآوری کرده بود که شخص مارکس بارها گفته بود: «من فقط می‌توانم بگویم که من یک مارکسیست نیستم» (۳۷). و بهمین علت نیز انگلس بارها به سوسیال دمکرات‌های روس توصیه کرده بود که نه تنها از مارکس و او نقل قول نیاورند، بلکه آنها نیز همچون مارکس و او عمل نکنند. تنها در چنین حالتی است که واژه «مارکسیست» میتواند دارای مفهوم گردد (۳۸). در همین رابطه انگلس نسبت به آثار پلخانف که میکوشید از نقطه نظر تنوریک عدم حقایق نظریه نارودنیک‌ها را اثبات کند، نظر مساعدی نداشت. کائوتسکی در نامه‌ای که در ۳۰ ژوئیه ۱۸۸۵ به برنشتاین نوشت، از انگلس نقل کرد: «... و پلخانف متحق نیست به تنها کسانی که در حال حاضر در روسیه فعالیت دارند، یعنی به

دیالکتیک فراهم سازند. مارکس و انگلس بنا بر مضمون «بوند» اثر معروف و مشترک خود «مانیفست کمونیست» را در سال ۱۸۴۸ نوشتند. پس از انقلاب دیمکراتیک در آلمان، انگلس به همراه مارکس به آلمان بازگشت و در انتشار نشریه «سرمایه» Neue Rheinische Zeitung با مارکس همکاری کرد. انگلس در سال ۱۸۴۹ در رستاخیز ایالت پالتس Pfälz شرکت جست. پس از شکست انقلاب، مارکس و انگلس به لندن بازگشتند. از این دوران به بعد مارکس بدون کمک‌های مالی انگلس قادر به تأمین مخارج خانواده خود نبود. مارکس با نوشتن «سرمایه» مبانی اقتصادی و انگلس با نوشتن «دیالکتیک طبیعت» و چند اثر دیگر، مبانی فلسفی «سوسیالیسم علمی» را تدوین کردند. پس از مرگ مارکس، به کوشش انگلس جلدهای دو (۱۸۸۵) و سه (۱۸۸۶) «سرمایه» انتشار یافتند. انگلس در سال ۱۸۷۰ بعنوان دبیر شورای مرکزی بین‌الملل کارگری برگزیده شد. در سال ۱۸۷۸ اثر مشهور خود «آنتی دورینگ» را انتشار داد، در سال ۱۸۸۴ «منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت» را منتشر کرد.

۳- لودویگ کولمن Ludwig Kugelmann در سال ۱۸۲۸ زاده شد و در سال ۱۹۰۲ درگذشت. او پزشک و دارای روابط بسیار خشنه با مارکس و انگلس بود و بعنوان یک دمکرات در انقلاب ۱۸۴۷-۴۹ آلمان فعالانه شرکت کرد. نامبرده را سالی ۱۸۶۲ تا ۱۸۷۲ از طریق نامه با مارکس ارتباط داشت. او در عین حال عضو بین‌الملل کارگری هم بود.

۴- کلیات مارکس و انگلس، آلمانی، جلد ۲۲، صفحه ۵۶۶.

۵- همانجا، جلد ۱۹، صفحه ۳۴۳.

۶- باکونین، میکائیل آلکساندروویچ Michael Alexandrowitsch Bakunin در سال ۱۸۱۴ زاده شد و در سال ۱۸۷۶ درگذشت. او بنیانگذار مکتب آنارشیزم است. باکونین بخاطر فعالیت‌های سیاسی از ۱۸۵۱ تا ۱۸۶۰ در روسیه زندانی بود و سپس توانست از زندان بگریزد و به لندن پناهنده شود. او عضو مؤسس بین‌الملل اول بود، اما پس از آنکه با مارکس اختلاف نظر پیدا کرد، از بین‌الملل اخراج شد. او در سال ۱۸۷۲ بین‌الملل آنارشیزم‌ها را بوجود آورد. تئوری آنارشی خواهان تحقق انسان آزاد است و برای رسیدن باین هدف خواهان از بین رفتن دولت است، زیرا تا زمانی که دولت وجود دارد، این نهاد آزادی انسان را خدشه دار میسازد.

۷- نیکولای فرانسیویچ دانیلسون Nikolai Franzewitsch Danilson در سال ۱۸۴۴ زاده شد و در سال ۱۹۱۸ درگذشت. او نویسنده و اقتصاددان و یکی از رهبران برجسته جنبش نارودنیک (حلقی) بود. نامبرده با مارکس و انگلس روابط نزدیکی داشت. او مترجم سه جلد «سرمایه» به زبان روسی است و جلد نخست را با همکاری لویاتین ترجمه کرد.

۸- ژرمن آلکساندر لویاتین German Alexandrowitsch Lopatin در سال ۱۸۴۵ زاده شد و در سال ۱۹۱۸ درگذشت. او نویسنده و اقتصاددان و یکی از رهبران جنبش نارودنیک بود. او با نام مستعار Nikolai-on آثار خود را منتشر میساخت. او نیز با مارکس و انگلس در ارتباط بود و در سال ۱۸۷۰ به عضویت شورای مرکزی اتحادیه بین‌المللی کارگری برگزیده شد. او بخشی از جلد نخست کتاب «سرمایه» را به زبان روسی ترجمه کرد.

۹- پیوتر لاوروویچ لاورووی Pjotr Lawrowitsch Lawrow در سال ۱۸۲۳ زاده شد و در سال ۱۹۰۰ درگذشت. نامبرده جامعه‌شناس و نویسنده و با مارکس و انگلس در ارتباط بود. او عضو بین‌الملل اول بود و از سال ۱۸۷۰ در اروپای غربی در تبعید بسر برد. او در جنبش کمون پاریس بطور فعال شرکت داشت.

۱۰- ورا ایوانوونا ساسولویچ Vera Iwanowna Sassulitsch در سال ۱۸۵۱ زاده شد و در سال ۱۹۱۹ درگذشت. این بانو عضو جنبش نارودنیک بود و در سال ۱۸۷۸ در تور یکی از مقامات دولتی در شهر پترزبورگ شرکت فعال داشت و در این رابطه دستگیر و محاکمه شد و لیکن هیئت منصفه دادگاه او را تبرئه کرد. نامبرده پس از رهایی از زندان بخارج از کشور گریخت و در سربیس با پلخانف و آکسلرود، «گروه آزادی کار» را بوجود آورد و در سال ۱۸۸۱، یعنی دو سال پیش از درگذشت مارکس با او نامه‌نگاری کرد. او در تأسیس «حزب سوسیال دیمکراسی» روسیه نقش فعال داشت و عضو هیئت تحریریه «ایسکرا» بود. او پس از انشعاب در «حزب سوسیال دیمکراسی» روسیه به جناح منشویک‌ها پیوست و دارای مواضع آشکارا ضد لنینی بود.

۱۱- آلکساندر دوم Alexander II در سال ۱۸۱۸ زاده شد و در سال ۱۸۵۵ به سلطنت رسید. او تا هنگام کشته شدن، یعنی تا سال ۱۸۸۱ در روسیه سلطنت کرد. آلکساندر دوم در سال ۱۸۵۶ به جنگ با عثمانی درباره جزیره کریمه Krim پایان داد و بخشی از قفقاز و نواحی دریای آرال را در سال ۱۸۶۱ ضمیمه خاک روسیه ساخت. در سال ۱۸۸۳ با تصویب فرمانی به وابستگی دهقانان بر زمین پایان داد. در سال ۱۸۶۴ لهستان را فتح کرد و به فرمان او روس‌ها باید در تمامی نواحی ضمیمه شده ساکن میشدند. در سال ۱۸۶۶ به اصلاح ساختار دادگستری و اداری روسیه پرداخت. از سال ۱۸۷۰ سیاست دوستانه‌ای را در قبال دولت پروس در پیش گرفت و در سال ۱۸۷۲ با پادشاه پروس و پادشاه آتریش اتحاد سه‌گانه‌ای را منعقد کرد. در سال ۱۸۸۱ بدست یکی از هواداران جنبش آنارشیزمی روسیه کشته شد.

۱۲- کلیات آثار مارکس و انگلس، جلد ۲۹، صفحه ۳۶۰.

۱۳- همانجا، جلد ۱۲، صفحه ۱۷۳.

۱۴- منظور مارکس در اینجا حکومت وحشت فرانسه است که در سال ۱۷۹۳ با لوف سلطنت و اعدام لونی سازمانده شده فرانسه و همسر او، ملکه آنتوانت آغاز شد و تا سال ۱۷۹۵ ادامه یافت.

۱۵- پتر کبیر یا پتر اول Pjotr I در سال ۱۶۷۲ زاده شد و در سال ۱۷۲۵ درگذشت. نام اصلی او آلکسیویچ Alexejewitsch بود. او ده ساله بود که به پادشاهی رسید و تا دورانی که بالغ نگشته بود، همراه پسر برادر ناتنی خود مشترکاً سلطنت کرد. در سال ۱۶۸۲ پتر کبیر ۱۷ ساله شد. او در این سال توانست به سلطنت مطلقه دست یابد. پتر کبیر کوشید با تقلید از کشورهای اروپای غربی که به دوران سرمایه‌داری مانوفاکتوری یا نهاده بودند، با عقب‌ماندگی در سرزمین پهناور روسیه مبارزه کند. او برای آنکه از وضعیت کشورهای اروپای غربی آگاه گردد، طی سال‌های ۱۶۹۸-۱۶۹۷ به اروپای غربی سفر کرد. برای آنکه روسیه بتواند بندری در دریای شرق بدست آورد، با سوئد بجنگ پرداخت و پس از پیروزی بر ارتش این کشور، در سال ۱۷۰۳ بندر پترزبورگ را بنیاد نهاد که پس از انقلاب اکتبر «لنینگراد» نامیده شد. او تزاری کشورگشا بود و به همین دلیل با امپراتوری عثمانی نیز به جنگ پرداخت،

نیز این به عهده روس‌ها خواهد بود که نشان دهند از درون جماعات روستائی‌شان که در آن زمان هنوز دست نخورده بود، چه چیزی میتوانند بیرون آید. اما غرب درجا زد و در هیچ جا کوششی برای چنین تحولی انجام نگرفت و سرمایه‌داری با شتاب دانماً فزاینده‌ای انکشاف یافت. برای روسیه چاره دیگری نماند مگر آنکه با جماعات خود را در محدوده آن شیوه تولیدی تکامل بخشد که از آن بوسیله یک سلسله مراحل تاریخی هنوز دور بود و برای تحقق این شیوه تولیدی حتی در کشورهای اروپای غربی هنوز شرایط آماده نبود- در حقیقت امری غیر ممکن- و یا آنکه بسوی سرمایه‌داری گام بردارد. آیا برای روسیه امکان دیگری جز راه آخری وجود داشت؟» (۴۴).

باین ترتیب انگلس براین نظر بود که در روسیه، با توجه به درجه انکشاف تاریخی خاص این کشور، هیچ راه دیگری جز گام برداشتن بسوی سرمایه‌داری وجود نداشت. علاوه براین، تحقق هرگونه انقلاب سوسیالیستی و گذار از جماعات روستائی بسوی سوسیالیسم در نتیجه تخریب بافت سنتی اینگونه جوامع، دیگر امکان نداشت و آنهم باین دلیل که برای روسیه عقب‌مانده الگویی موجود نبود که بتواند بر مبنای آن از طریق تقلید و کپی‌برداری از آن، جامعه سوسیالیستی را متحقق گرداند.

روشن است که این نظریه که ده سال پس از مرگ مارکس اعلان شد، با نظریه مارکس که مدعی بود روسیه میتواند تحت شرایط مضمینی راه مستقل خود را در پیش گیرد و ناچار نیست به همان راهی گام نهد که کشورهای پیشرفته طی کرده‌اند، در تناقض قرار داشت. بررسی همه جانبه این تناقض البته که در این نوشته ممکن نیست، اما تنها باید بیک نکته اشاره کرد و آن اینکه انگلس خود بر این نظر بود که در سالهای ۷۰-۱۸۶۰ «جماعات روستائی» هنوز دست نخورده پابرجا بودند و در نتیجه میتوانستند به مثابه مصالح چنین تکامل مستقلی، مورد بهره‌برداری قرار گیرند و حال آنکه در نتیجه اصلاحات ارضی سال ۱۸۶۱، این جماعات به تدریج مورد فروپاشی قرار گرفته و در سال ۱۸۹۴ که انگلس نامه خود را نوشته است، دچار آتچنان تغییرات اساسی گشته بودند که دیگر ماده خام انتقال بسوی نوعی سوسیالیسم کشاورزی را تشکیل نمیدادند. شاید اگر مارکس نیز زنده بود و روند تکامل و تغییر و تحولات روسیه را میدید، او نیز بهمان نتیجه‌گیری انگلس میرسید.

اما در روسیه، سرمایه‌داری نه بشکل کلاسیک آن، یعنی آن شکلی از سرمایه‌داری که در کشورهای اروپای غربی تحقق یافت، بلکه بصورت ویژه‌ای که دارای مختصات روسی بود، پیدایش یافت، یعنی سرمایه‌داری دولتی که ابعاد آنرا مارکس و انگلس نمیتوانستند پیش‌بینی کنند. این روند در دوران سلطنت تزارها آغاز شد و با پیروزی انقلاب اکتبر از انکشاف همه جانبه برخوردار گشت و با تحقق مالکیت دولتی بر تمامی ابزار و وسائل تولید، بتدریج به پایان خود نزدیک شد.

پانویس‌ها:

۱- مارکس، کارل، Karl Marx در ۵ مه ۱۸۱۸ در تریر Terier متولد شد و در ۱۴ مارس ۱۸۸۳ در لندن در تبعید درگذشت. او نیز از خانواده‌ای یهودی تبار بود. مارکس حقوق، فلسفه و تاریخ تحصیل کرد و سپس به روزنامه‌نگاری پرداخت و بخاطر مقالات انتقادی که در روزنامه «راینیشه تسایتونگ» Rheinische Zeitung نوشت، از آلمان تبعید شد. در پاریس با فریدریش انگلس آشنا شد و به محافل سیاسی تبعیدیان آلمانی که از کارگران حمایت میکردند و خواهان تحقق سوسیالیسم بودند، پیوست. در انقلاب دیمکراتیک ۱۸۴۸ آلمان شرکت کرد و حتی در هنگامی که واقعه کمون پاریس رخ داد، فعالانه از این جنبش پشتیبانی کرد. او یکی از بزرگترین نوابع جهان و پایه‌گذار مکتب سوسیالیسم علمی است. آثار فراوانی نوشته است که معروفترین آنها عبارتند از «مانیفست کمونیست» که آنرا با همکاری انگلس نوشت و «سرمایه». مارکس در این آثار ثابت کرد که سرمایه‌داری سرانجام شرایطی را فراهم خواهد ساخت که زمینه ارزشزائی سرمایه از بین خواهد رفت و در چنین هنگامی بشریت بسوی سوسیالیسم گام برخواهد داشت. دیگر آنکه او بر این نظر بود که طبقه کارگر نیروی است که میتواند جامعه سوسیالیستی را بوجود آورد، جامعه‌ای که در آن نابرابری‌های اجتماعی از میان برداشته خواهند شد و سرانجام با پیدایش جامعه کمونیستی انسان از کار اجباری رها خواهد شد و فرصت خواهد یافت تا از خودبیگانگی را از میان بردارد و به خوشن خویش پی ببرد. او تحقق این روند را امری میداند که انسان آگاهانه در جهت تغییر شرایط موجود گام برخواهد داشت و در نتیجه انقلاب اجتماعی امری اجتناب‌ناپذیر خواهد بود.

۲- انگلس، فریدریش Engels, Friedrich در سال ۱۸۲۰ در بارمن Barmen زاده شد و در سال ۱۸۹۵ در لندن درگذشت. پدر او تاجر بود و پس از چندی در انگلستان کارخانه‌دار گردید و به‌همین دلیل انگلس در ابتدا حرفه تجارت را فراگرفت. او در جوانی با آثار فلسفی هگل آشنا گشت و در انگلستان وضعیت اجتماعی کارگران را مورد پژوهش قرار داد و نتایج این تحقیق را در کتابی با عنوان «وضعیت طبقه کارگر در انگلستان» تدوین کرد و آنرا در سال ۱۸۴۵ انتشار داد. او در سال ۱۸۴۴ با مارکس آشنا شد و این آشنائی به دوستی گرانبه و آن دو با یکدیگر «سوسیالیسم علمی» را پایه‌ریزی کردند. آن دو توانستند در آثار خود زمینه را برای گذار از هگلیسم به ماتریالیسم

- ۳۹- همانجا، صفحه ۱۷۶.
۴۰- Letopisi, Marxisma, محل انتشار: مُسکو- لنینگراد، سال انتشار ۱۹۲۷، جلد ۴.
۴۱- M. Rubę, "Marx/Engels. Die russische Kommune", صفحه ۱۷۷.
۴۲- کلیات آثار مارکس و انگلس به آلمانی، جلد ۳۹، صفحه ۱۴۸.
۴۳- همانجا، صفحه ۱۴۹.
۴۴- همانجا، صفحات ۵۰-۱۴۹.

چپ و جامعه ...

۳- در طول تاریخ حیات و تکوین مقوله جامعه مدنی، یک مسئله خاص و گوه‌رین همواره مطرح بوده و می‌باشد که ما آن را مناسبات تعارضی میان زوجین جامعه مدنی- دولت نامیده‌ایم و اکنون، در این بخش از گفتارمان، بررسی آن را از لحاظ تاریخی مورد توجه قرار می‌دهیم.

جامعه مدنی، همچنان که اشاره کرده‌ایم، هیچگاه یک معنای شفاف، خالی از ابهام و یگانه نداشته است. فرایند تعریف آن هرگز سیر تحولی ممتد، بی‌بازگشت به تعاریف پیشین و بدون گسستی را طی نکرده است. با این همه، تاریخ‌نگاری تعریف جامعه مدنی را می‌توان در سه دوران متمایز از هم، انجام داد.

۱- دوران یگانگی: از پیش مفاهیم تا اختراع مفهوم در قرن هفده

- "حق مدنی" در برابر "حق طبیعی"

در ابتدا، اصطلاح جامعه مدنی دوگانه و مبهم است. هم معنای سیاسی دولت (Etat) را در بردارد و هم زمینه فعالیت‌های خصوصی افراد را. نزد رومی‌ها، سِپسرون، Societas civilis هم اجتماع خاصی از افراد ساکن شهر و هم جامعه‌ای سازمان یافته شهری را معنا می‌دهد. به عبارت دیگر، هم شامل امر خصوصی می‌شود و هم امر عمومی. civilis در برابر naturalis قرار می‌گیرد. jus civilis، حق مدنی، از حق طبیعی یا Jus naturalis متمایز می‌شود. در آن زمان، جامعه مدنی دولت را در خود دارد و با جامعه سیاسی مترادف است. تنها وجه تمایز، میان جامعه مدنی از یکسو و "حالت یا وضع طبیعی" (Etat de nature) و "خانواده" از سوی دیگر است. در کنار وابستگی‌های فردی، قومی و خانوادگی، وابستگی به شهر نیز به وجود می‌آید.

- "مدینه خدائی" در برابر "مدینه زمینی" (قدیس آگوستین)

نزد متفکران عیسوی، تقابل اصلی میان "مدینه زمینی" و "مدینه خدائی" است. قدیس آگوستین (۳۵۴-۴۳۰)، اساس بحث سیاسی خود را بر تمایز میان این دو نوع مدینه قرار می‌دهد. یکی، مدینه خدائی است که، تحت هدایت کلیسا و مسیح، در جستجوی بهروزی ناممکن در این زمین خاکی با هدف و به خاطر نیل به سعادت حقیقی و ممکن در جامعه آسمانی است و دیگری، مدینه‌ای است که اصل و اساس خود را در جستجوی رستگاری در این دنیای فانی می‌گذارد و بنابراین همواره در معرض نابودی و انحطاط قرار دارد. اما نزد قدیس توماس آکوئین (۱۲۲۴-۱۲۷۴)، کوشش نوینی در جهت آشتی دادن دولت زمینی با اصول مسیحیت و رسیدن به یک نوع فضیلت شهروندی (politics virtutibus) صورت می‌پذیرد که غایت آن جامعه عالی سیاسی (civitas) است. بطور کلی، در قرون وسطی، این استنباط دوگانه از یک واژه، یعنی جامعه مدنی هم به معنای اجتماع سیاسی شهروندان و هم تجمعی از افراد جامعه چون بازرگانان، تجار و اصناف، حفظ می‌شود. تا قرن هفدهم، پیش-مفهوم جامعه مدنی هم حق خصوصی و هم حق عمومی را در بر می‌گیرد.

در زبان فرانسه، واژه جامعه مدنی (societe civile) برای اولین بار در سال ۱۶۷۷ توسط Bossuet بیان می‌شود. او جامعه مدنی را چنین توصیف می‌کند: "جمعی از انسان‌ها که تحت حاکمیت

در این جبهه نتوانست موفقیت زیادی بدست آورد. برنامه‌های اصلاحی او با مخالفت شدید اشراف روس روبرو شدند و بهمین دلیل پُر کبیر به کشتار و سرکوب اشراف مخالف خود پرداخت. از آنجا که هزینه برنامه‌های جنگی او بسیار سنگین بود، در نتیجه برنامه‌های اصلاحی او نیز عقیم ماندند. در دوران سلطنت او نهاد «سنا» به مثابه عالی‌ترین مقام قضائی کشور تأسیس شد. به تقلید از ساختار سیاسی سوئد، چند هیئت Kollegium به مثابه وزارتخانه‌های تخصصی بوجود آمدند. به فرمان او ساختار رهبری کلیسای ارتدوکس روسیه دگرگون شد و بجای پاتریارشات Patriarchat، شورای مقدس Synode die heilige رهبری کلیسا را بر عهده گرفت. او همچنین امپراتوری خود را به پشت والی‌نشین که هر یک از استان‌ها و فرمانداری‌های مختلف تشکیل می‌شدند، تقسیم کرد. همچنین در دوران سلطنت او روسیه توانست صاحب نیروی دریائی مَدون گردد و نیروی ارتش به گونه‌ای چشمگیر رشد کرد. دیگر آنکه در دوران او اشرافیت اداری بوجود آمد که مُستقل از اشرافیت زمیندار، به فرمان تزار، کشور را اداره می‌کرد.

۱۶- کلیات مارکس و انگلس، جلد ۱۲، صفحات ۸۲-۶۸۱.
۱۷- روبسپیر، ماکسیمیلیان Maximilien Robespierre در ۶ مه ۱۷۵۸ در آژاس Atlas زاده شد و در ۲۸ ژوئیه ۱۷۹۴ در پاریس بدست هواداران خود اعدام گشت. او دارای تحصیلات حقوق بود و در سال ۱۷۸۹ به عضویت مجلس عمومی رسته‌های فرانسه انتخاب گردید و به زودی رهبری جناح چپ انقلابیون در پاریس را بدست آورد. روبسپیر بخاطر دفاع از ارزش‌های انقلابی، رهبری «حزب کوه» را بدست آورد و با شرکت در جلسات ژاکوبین‌ها در رهبری و هدایت این نیروی انقلابی نیز نقشی تعیین کننده داشت. به رهبری او سلطنت سرنگون گشت و لوئی شانزده و ملکه اتنوات اعدام گردیدند. پس از آنکه دانتون Danton نیز به جرم خیانت به انقلاب، بدست روبسپیر اعدام گردید، او از قدرت تقریباً بی‌اندازه‌ای برخوردار گشت و حکومت وحشت ژاکوبین‌ها همراه با دیکتاتوری فردی روبسپیر سراسر فرانسه را فراگرفت. اما دیری نمانید که دولت روبسپیر در تحقق وعده‌هایی که به پابرنه‌ها داده بود، عاجز ماند و همین امر سبب گردید تا هواداران روبسپیر او را سرنگون سازند و بدست خود به گوتین بپردازند.

۱۸- آثار منتخبه لنین، فارسی، جلد ۲، قسمت ۲، صفحه ۳۷۸.
۱۹- بایدوخان پادشاه ششم از هلاکونیان است. بر اساس «تاریخ مغول»، نوشته عباس اقبال، بایدوخان پسر طرغای بن هلاکوخان و برادر زاده اباقا بود و در دورانی حکومت بغداد و عراق را در اختیار داشت. پس از آنکه گیخانو کشته شد، بایدوخان در سال ۶۹۴ هجری به ایلخانی برگزیده شد، اما پس از چند ماه به دلیل مخالفت غازان خان با او، در همانسال توسط امیر نوروز دستگیر و به قتل رسید.

۲۰- تیمور لنگ، در زبان تُرکی به پولاد تیمور گفته می‌شود. تیمور لنگ نیز بخاطر شُشکار و ساجات و مقاومتی که از خود بروز میداد، پولاد نامیده شد. او از تبار ترک‌های مغول بود و در سال ۱۳۳۶ میلادی زاده شد و در سال ۱۴۰۵ میلادی در سن ۷۱ سالگی درگذشت. تیمور یکی از کشورگشایان بنام تاریخ است. او در سال ۱۳۷۰ میلادی حکومت ترکستان غربی را بدست آورد. از ۱۳۸۰ میلادی به بعد بتدریج توانست منطقه‌ای را که میان دیوارهای چین و مُسکو قرار داشت و شامل شمال هندوستان، تمامی ایران، عراق و سوریه و شرق آسیای صغیر می‌گشت، به اشغال خود درآورد. تیمور توانست در سال ۱۴۰۲ ارتش بزرگ عثمانی را در نزدیکی آنکارا درهم بکوبد و سلطان بایزید اول را دستگیر کند. تیمور سمرقند را پایتخت خود ساخت. اما پس از مرگ او، آن امپراتوری عظیم بسرعت درهم شکست و از بین رفت.

۲۱- ایوان چهارم، Iwan IV، که ایوان مخوف نامیده می‌شد، در سال ۱۵۳۰ در مُسکو زاده شد و در سال ۱۵۸۵ در همین شهر درگذشت. او در ده سالگی، یعنی در سال ۱۵۴۳ به رهبری شاهزاده‌نشین مُسکو بزرگ برگزیده شد، پس از آنکه توانست شاهزاده‌نشین مُسکو و برخی دیگر از شاهزاده‌نشین‌های دیگر روس را از چنگ خانات تاتارها بیرون آورد، در سال ۱۵۴۷ تزار روسیه نامیده شد. در سال ۱۵۵۲ شهر غازان را که پایتخت خانات تاتار بود، فتح کرد و در سال ۱۵۵۶ بر ناحیه آستراخان سُلطه یافت. تا سال ۱۵۸۲ نواحی بزرگی از سیریری توسط او ضمیمه امپراتوری روسیه گشت. ایوان مخوف بر سر تصرف لیولاند Livland از ۱۵۵۲ تا ۱۵۸۲ با لهستان و سوئد جنگید و توانست ساختار قضائی و اداری کشور را مورد اصلاح قرار دهد. ایوان چهارم برای آنکه بتواند سُلطه استبدادی و مطلقه خود را در روسیه مُستحکم سازد، به تعقیب، سرکوب و نابودی اشرافی پرداخت که حاضر به پذیرش رهبری مخوف او نبودند.

۲۲- تاریخ اتحاد جماهیر شوروی در ۳ جلد، آلمانی، جلد یک، صفحه ۲۷۰.
۲۳- کارل مارکس، «سرمایه»، جلد اول، ترجمه به فارسی از ایرج اسکندری، صفحه ۵۱.

۲۴- کادیوم Cadium شهری بود در روم باستان که در نزدیکی آن معبر صعب العبوری قرار داشت. ارتش روم در سال ۳۲۱ پیش از میلاد در این معبر دُچار شکست سختی شد. سمانیت‌ها لژیون‌های رومی را مجبور کردند تا از این تنگه بگذرند و آنگاه به آنها تاختند. در نتیجه در روم اصطلاح «گذار از معبر کادیوم» هسنگ رکیک‌ترین دشنام‌ها بود.

۲۵- کلیات آثار مارکس و انگلس به زبان آلمانی، جلد ۱۹، صفحه ۳۸۹.
۲۶- همانجا، صفحه ۳۹۷.
۲۷- همانجا، صفحه ۴۰۳.
۲۸- همانجا، صفحه ۴۰۳.
۲۹- همانجا، صفحه ۴۰۳.
۳۰- همانجا، صفحه ۳۹۱.
۳۱- همانجا، صفحه ۴۰۵.
۳۲- همانجا، صفحات ۹۳-۳۹۲.
۳۳- همانجا، صفحه ۳۹۵.
۳۴- ماکسیمیلیان روبل Maximilian Rubel نویسنده کتاب «مارکس و انگلس و کمون روس»، آلمانی، ناشر Carl Hanser Verlag، سال انتشار ۱۹۷۲، صفحه ۲۱۹.

۳۵- همانجا، صفحه ۲۲۰.
۳۶- همانجا، صفحات ۲۲۱-۲۲۱.
۳۷- همانجا، صفحه ۱۷۷.
۳۸- همانجا، صفحه ۱۸۶.

یک حکومت و یک رشته از قوانین زندگی می‌کنند.

— هابز Hobbes نخستین مخترع جامعه مدنی.

اما پیش از Bossuet، در سال ۱۶۴۹، هابز Hobbes، برای نخستین بار واژه جامعه مدنی را مطرح می‌کند. او در کتاب De cive (شهروند) می‌نویسد که جامعه مدنی به خاطر ایجاد یک نظم سیاسی پایدار و صلح آمیز در برابر حالت طبیعی که در آن "جنگ همه بر علیه همه" حکم فرماست، به ابتکار خود شهروندان به وجود می‌آید. نزد او، جامعه مدنی از دولت و حاکمیت سیاسی جدا نیست، اما، بیش از پیش، خصلت حقوقی آن (حفظ امنیت فردی و صلح) برجسته می‌شود.

در قرن هفده، جامعه مدنی از جامعه مذهبی تفکیک می‌شود. در حالیکه اولی از عمل و ابتکار مشخص شهروندان ناشی می‌شود، دومی تحت فرمان و اراده کلیسا و آسمان قرار دارد.

— لاک Locke یا آغاز دوران جدائی و انفصال

در ۱۶۹۰، لاک انگلیسی در راستای هابز، کتابی تحت عنوان civil government به رشته تحریر درمی‌آورد. پیش او، دو اصطلاح «جامعه مدنی» و «جامعه سیاسی» به تناوب و به جای هم به کار می‌روند. اما لاک در یک جا از هابز جدا می‌شود و از این طریق، مقدمات طرح یک تعریف جدید و امروزی جامعه مدنی را پی‌ریزی می‌کند. در حالیکه هابز از جامعه مدنی، درکی صرفاً سیاسی-حقوقی ارائه می‌دهد و مسئله امنیت را در مرکز آن قرار می‌دهد، لاک برای اولین بار، یک معنا و مضمون اقتصادی به جامعه مدنی می‌دهد. جامعه مدنی تنها خود را از جامعه طبیعی و از خانواده متمایز نمی‌سازد، تنها وظیفه‌اش تأمین امنیت و صلح اجتماعی نیست، بلکه علاوه بر این‌ها، یک نظم اقتصادی است که هم مالکیت خصوصی و قوانین ناظر بر آن و هم حقوق افراد جامعه را تضمین می‌کند. با لاک، در حقیقت، ما وارد مرحله جدا شدن جامعه مدنی از دولت یعنی اختراع مفهوم عمیق‌تری از این مقوله می‌شویم. و این خود ناشی از شرایط اجتماعی جدیدی است که پدیدار شده‌اند: آغاز سرمایه‌داری و پیدایش بورژوازی. یعنی دورانی که هم اقتصاد و مالکیت خصوصی و هم مدنیت به مفهوم شهرنشینی بیش از پیش رشد و توسعه می‌یابند و هم نقش دولت و سلطه آن به مثابه قدرتی مافوق جامعه نهادینه و مستستحکم می‌شود.

۲- دوران جدائی و استقلال: قرن ۱۸ و ۱۹

در این دوره، مقوله جامعه مدنی از قیومیت دولت و حاکمیت سیاسی خارج می‌شود. یعنی در واقع، تعریف و تفهیم آن از زیر نفوذ دولت آزاد و رها می‌شود. به جای جامعه مدنی در برگیرنده قدرت سیاسی، جامعه مدنی متمایز و منفک از آن می‌نشیند که قوانین و ویژگی‌های خود را داراست. لاکن، در این تحول نگرشی و ارزشی از جامعه مدنی، سه جریان فکری متفاوت و متضاد را می‌توان تشخیص داد: لیبرالیسم انگلیسی-اسکاتلندی، دولت‌گرایی هگلی و سوسیالیسم یا جامعه‌گرایی مارکس، در یکی از قرائت‌های او که مورد تأمل ماست.

— "آن کس که برای نخستین بار حصار دور زمین کشید..." (روسو)

می‌گویند که در آن زمان فرانسوی‌ها به فراگرفتن زبان انگلیسی روی می‌آوردند، نه برای خواندن شکسپیر بلکه برای مطالعه آثار لاک. اما روسو، که مانند سایر متفکران عصر روشنائی فرانسه، چون ولتر، تحت تأثیر ایده‌های لاک قرار داشت، با این همه، در بحث جامعه مدنی خود، گسستی به وجود می‌آورد. او برخورد دوگانه‌ای با

جامعه مدنی خود، گسستی به وجود می‌آورد. او برخورد دوگانه‌ای با جامعه مدنی دارد. او بر این باور است که جامعه مدنی، در جدائی از دولت، حوزه بازی و عمل مالکیت است. "آن کس که برای نخستین بار حصار دور زمین کشید و بانگ برآورد که این زمین مال من است، او مؤسس حقیقی جامعه مدنی است." اما، این جامعه مدنی که محل تملک خصوصی و رقابت میان افراد است، نزد روسو، به منزله بازگشت بربریتی است که در آن نابرابری اجتماعی حکم فرماست. روسو طرفدار آن جامعه مدنی است که بر اصول قرارداد اجتماعی استوار باشد. جامعه‌ای مبتنی بر اراده و منافع عمومی که در آن نفع خصوصی، مالکیت و نابرابری اجتماعی حاکم نباشند. روسو با مشاهده تناقضات اجتماعی درون جامعه مدنی و در مخالفت با آنها، طلایه‌دار نظریات "سوسیالیستی" می‌شود که یک قرن بعد، توسط مارکس انکشاف می‌یابد.

اما مهمترین مکتبی که مشخصاً مقوله جامعه مدنی را از دولت و قدرت سیاسی جدا می‌سازد و دریافت مدرنی از آن به دست می‌دهد، بطوری که عصاره گوه‌رین آن، که همواره تا به امروز پابرجاست، مبادی تأمل و نقد متفکران و فلاسفه بعدی قرار می‌گیرد، مکتب انگلیسی-اسکاتلندی است. متفکران اجتماعی و اقتصاد دانانی چون برنارد ماندویل، آدام فرگوسون و آدام اسمیت، چهره‌های برجسته این مکتب می‌باشند.

— "بدبختی‌های فردی منشأ نفع عمومی خواهند شد" (ماندویل)

این ادعای جنجال برانگیز را در سال ۱۷۱۴، برنارد ماندویل، در اثری به نام حکایت زنبوران مطرح می‌کند. دفاع از منافع خصوصی و فردی نه تنها جامعه را به هلاکت نمی‌رساند بلکه بر عکس موجبات نیک‌بختی عمومی را فراهم می‌سازد. جامعه مدنی، میدان منافع و نیازهای خصوصی است. جامعه مدنی، حوزه مجموعه مناسبات مبادله، مصرف و تعاون میان شهروندان است. جامعه مدنی از چنگ‌اندازی و دخالت دولت رها می‌شود. نفع طلبی فردی، رقابت، بازرگانی و مبادله نقش محرکه و سازنده‌ای را در جامعه مدنی ایفا می‌کنند. آن چه که نزد روسو، جامعه مدنی را به تباهی می‌کشاند، در این جا، به نام "روح کارپردازی"، "مصرف کردن"، "تولید کردن" و "خرج کردن" برای "سلامتی" و "تنفس آزاد" جامعه مدنی ضروری و حیاتی می‌شود. رشد و ترقی تجارت و صنعت با این که به خاطر ارضای منافع عده قلیلی انجام می‌پذیرد، اما در نهایت منافع اکثریت را نیز تأمین خواهد کرد، در حالی که فرمانروائی فضیلت و اخلاق می‌توانند، بر عکس، جامعه را به سوی ورشکستگی و فلاکت سوق دهند.

— جامعه مدنی، محصول شور و شوق... (فرگوسون)

نیم قرن بعد، آدام فرگوسون اسکاتلندی، جامعه مدنی را نه یک امر اراده‌گرایانه و سازماندهی شده، همان‌طور که هابز و روسو می‌پنداشتند، بلکه محصول بازی آزاد منافع خصوصی، نیازها و شور و شوق انسان‌ها معرفی می‌کند. او مشخصاً در باره جامعه مدنی و تاریخ آن دست به پژوهش و مطالعه می‌زند. او به جای جامعه مدنی دولت‌گرا، جامعه مدنی تجاری-کالائی را می‌نشانده که در آن مناسبات مبتنی بر مبادله و نفع خصوصی در بستر دایره تولید-مصرف قرار می‌گیرد. با فرگوسون، راه برای ظهور جریان لیبرال-رادیکالی که تحلیل از جامعه مدنی جدا از دولت را تا نهایت منطقی آن پیش‌راند، یعنی تا نفی تام و تمام نهاد دولت، هموار می‌شود.

— "دست نامرعی" انتظام بخش... (اسمیت)

اما نگرش لیبرالی از جامعه مدنی را، بیش از هر کس در این دوره، آدام اسمیت، در سال ۱۷۷۶، در اثر معروف خود به نام

است که به خود اعتماد دارد و خود کفاست. کنستانت به دفاع از حقوق و آزادی‌های مدنی در کنار آزادی‌های سیاسی می‌پردازد. آزادی مدنی برای او "بهره‌مندی از استقلال فردی" است. جامعه مدنی در گوهر و اساس خود یک جامعه مراوداتی است. شبکه‌ای از روابط میان افراد. او آزادی مدنی را در مقابل آزادی سیاسی قرار نمی‌دهد. اما معتقد است که جامعه مدنی با دو خطر روبروست. از یک سو با خطر غرق شدن انسان‌ها در منافع خصوصی خود و از سوی دیگر در جذب شدن جامعه مدنی در دولت. جامعه مدنی، از نظر او، قبل از دولت شکل گرفته است. دولت محصول جامعه مدنی و ناشی از آن است و نه بر عکس. هر کدام از این طرفین، اصول خاص خود را دارند. بخشی از موجودیت انسان ضرورتاً باید در انحصار خود او و مستقل باقی بماند و در منافع جمع مستحیل نشود. حقوق فردی و مدنی، حقوق طبیعی انسان است و جامعه نمی‌تواند حتی با رجوع به دموکراسی و کسب آراء اکثریت جامعه به لغو آنها بپردازد. بدین ترتیب، پایه‌های حقوق بشر جهانشمول و الغا ناپذیری که به هیچ رو نباید و نمی‌توانند تابع رأی اکثریت قرار گیرند، در اوایل قرن ۱۹، توسط بنوامن کنستانت پی ریزی می‌شوند.

— جامعه مدنی به مثابه فرایند تحقق‌پذیری ایده مطلق دولت (هگلی)

در همین دوره است که تعریف و تفسیر دیگری از جامعه مدنی در مناسباتش با دولت از سوی فیلسوف نامدار آلمانی، فردریک هگل، به دست داده می‌شود. وی، پس از کانت، شاید نخستین و آخرین کسی باشد که مقوله جامعه مدنی را بطور مشخص از دیگاه فلسفی مورد تأمل و بررسی قرار می‌دهد.

هگل، متأثر از آدام اسمیت و استوارت، جامعه مدنی را "نظام نیازها"، یعنی مدار تولید و تقسیم کار معرفی می‌کند. او به خاطر تأکید بر بُعد اقتصادی جامعه مدنی است که آنرا "جامعه بورژوازی" یا Bürgerliche Gesellschaft می‌نامد. او مسئله را بدین صورت طرح می‌کند: "در حق، موضوع (Object)، خود فرد است... در خانواده، موضوع، عضو خانواده است. در جامعه مدنی این بورژوا یا Bürger است که موضوع آن می‌باشد." اما نزد هگل، جامعه مدنی، جامعه‌ای نیست که در مرحله تاریخی معینی به وجود آمده باشد، در شرایطی که بورژوازی به طبقه مسلط درآمده است - همانطور که پس از او مارکس خواهد گفت - بلکه لحظه‌ای تمایزی است میان «خانواده» و «دولت». انسان آزاد شده از بند خانواده به فرد بورژوائی تبدیل می‌شود که قادر است با کار و ابتکار و فعالیت خود، نیازهای خود را برآورده سازد. هگل، با این که به ندرت از واژه‌های خارجی استفاده می‌کند، با توسل به کلمه فرانسوی Bourgeois در Der bürger als bourgeois، می‌خواهد تأکید کند که میان بورژوا و شهروند تفاوت قائل است. بورژواها تمام کسانی را در برمی‌گیرند که روی به خود دارند و برای منافع فردی خود مبارزه می‌کنند. در حالی که در مقابل، شهروندان تابع منافع عمومی می‌باشند. بدین ترتیب، بورژواها تنها شامل کسبه و صنعتگران نبوده بلکه همه‌ی کسانی را در بر می‌گیرند که دل به امنیت و مالکیت خصوصی خود بسته‌اند.

گذار از حوزه خانواده به گستره جامعه مدنی یک زمان تمایز و جدائی است. انسان با جامعه مدنی و در جامعه مدنی، از وابستگی‌های خانوادگی آزاد و تبدیل به فردی متکی به خود می‌شود. یعنی به سوژه و یا عاملی درمی‌آید که هدف و غایت عملش، شخص خود او می‌باشد.

جامعه مدنی بورژوازی سه بُعد متوالی دارد: ابتدا، یک وجه اقتصادی (نظام نیازها)، سپس یک بعد قضائی یا حقوقی (قوانین) و سرانجام یک بعد نهادینه (دستگاه‌های اداری، اصناف و اتحادیه‌ها). هگل بر خلاف اقتصاددانان قرن ۱۸، جامعه مدنی را

"پژوهش‌ها در باره ماهیت ثروت ملت‌ها"، نمایندگی می‌کند. در آن زمان تفکر غالب در نزد اندیش‌مندان چون Diderot و Diderot در فرانسه این بود که جامعه مدنی و دولت خود را به یک‌دیگر ارجاع می‌دهند. در مقابل، آدام اسمیت طرح می‌کند که جامعه مدنی قوانین خاص خود را دارد که به جامعه نظم می‌بخشند و دولت نباید در کارکرد این جامعه دخالت کند. نفع بزی خصوصی در فرایند مبادله، به نفع عمومی می‌انجامد، حتی بدون آنکه خود عاملان آن به غایت مثبت اعمالشان واقف باشند. اسمیت نمونه نانوائی را می‌زند که به خاطر منافع خصوصی و کسب سود هر چه بیشتر و تنها با این انگیزه و نه چیز دیگری، موجبات رضایت خریدار را از طریق بالا بردن کیفیت نان فراهم می‌آورد. یک "دست نامرعی" در اقتصاد آزاد عمل می‌کند که انتظام بخش جامعه و تأمین‌کننده صلاح عمومی است. جامعه‌ای که از الزام‌های درونی خود حرکت می‌کند نیازی به "مدنی" شدن و یا به "نظم" درآمدن توسط قوانین دولت ندارد. لذا دولت، تنها نقشی که باید ایفا کند عبارت است از تضمین امنیت مرزها، و امنیت داخلی و "انجام برخی امور عمرانی" که از عهده بخش خصوصی برنمی‌آید. سایر امور از حیطة دخالت دولت باید خارج شود و به دست خودکفای جامعه مدنی سپرده شود. آدام اسمیت حتی کمتر واژه جامعه مدنی و بیشتر و عمدتاً اصطلاح ملت را به کار می‌برد، چونکه در ذهن او، در مفهوم جامعه مدنی، رگه‌های مدنیت‌پذیری توسط نهاد دولت که مورد انکار اوست، مستتر می‌باشد.

— غیبت صغرای «جامعه مدنی» در انقلاب کبیر فرانسه

در انقلاب فرانسه، اصطلاح جامعه مدنی از ادبیات سیاسی و انقلابی این کشور حذف می‌شود و به جای آن «ملت» می‌نشیند. نظریه‌پرداز این انقلاب، Seyes، هیچ جا اشاره‌ای به جامعه مدنی نمی‌کند. رهبران انقلاب فرانسه از ملت واحدی که همه چیز است، سخن می‌گویند. انقلاب، جامعه و حکومت جدید را، تحت ایدئولوژی "نجات ملی"، در هم می‌آمیزد. بی دلیل نیست که در همان دوره، یعنی در اوج انقلاب فرانسه در سال ۱۷۹۱، قانون Le chapelier وضع می‌شود و بر اساس آن، اتحادیه‌های صنفی ممنوع اعلام می‌شوند. چه وجود آنها، به معنای پذیرش منافع خصوصی و گوناگونی تلقی می‌شد که با ایدئولوژی "اتحاد ملی" حاکم بر انقلاب، منافات داشت.

— احیای جامعه مدنی توسط کانت

اما در همان دوره در آلمان، کانت از دینامیسم جامعه مدنی صحبت می‌کند و برداشت حقوقی از آن را که در مکتب انگلیسی-اسکاتلندی توسط اقتصادگرایان مکتوم مانده بود، دوباره احیاء می‌کند. نزد کانت، جامعه مدنی هم فضای حقوق اجتماعی است و هم خصوصی. در این دوره، یعنی در سال ۱۸۵۴ است که قانون مدنی، code civil، تنظیم می‌شود. طبق آن، «مشارکت» قرار دادی است میان دو یا چند نفر که بر حسب آن چیزی را میان خود در اشتراک می‌گذارند. در مقابل دولت، جامعه محصول اراده و خرد انسان‌هاست. «قانون مدنی» بیان جامعه‌ای است که قبل از هر چیز خود را به عنوان یک جامعه مدنی می‌شمارد، یعنی جامعه‌ای که از حقوق خاص خود، از حق مدنی، برخوردار است. در این مقطع است که حق مدنی به حق خصوصی، یعنی به حقوق روابط اجتماعی بدل می‌شود. و این به مفهوم گسست مقوله جامعه مدنی از دولت و جامعه سیاسی، جدائی civil از politique است.

— کنستانت و الغا ناپذیری حقوق فردی... حتی به حکم رأی اکثریت

با بنوامن کنستانت، جدائی جامعه مدنی از دولت به یکی از شاخص‌های اصلی لیبرالیسم تبدیل می‌شود. جامعه مدنی، جامعه‌ای

تنها از دولت جداست بلکه حتی "بر علیه دولت" می باشد. تقابل جامعه مدنی با دولت، ویژگی وضعیت معاصر است و مبنای آن چیزی نیست جز از خود - بیگانگی (alienation). جدائی جامعه مدنی از دولت به معنای دویاره شدن انسان است. انسانی که میان زندگی خصوصی و زندگی اجتماعی، میان وجه شهروندی و وجه فردی بورژوازی اش، به دو تکه تقسیم و تجزیه می شود.

مارکس، در راستای لیبرالیسم و هگلیسم، ایده جدائی جامعه مدنی از دولت را می پذیرد. اما او، برخلاف لیبرال ها، آنرا محترم نمی شمرد و برخلاف هگل، غایت آن را نه در تحقق پذیری دولت بلکه در نفی و لغو دولت و روابط سرمایه داری، یعنی در مشارکت آزاد تولیدکنندگان رها شده از آلتیناسیون های سیاسی و اقتصادی می داند.

اما، همان طور که می دانیم، موضوع اصلی کارزار مارکس، نه تئوری جامعه مدنی و نه تئوری دولت، بلکه آناتومی جامعه سرمایه داری بود. زیرا بخش اساسی فعالیت فکری او صرف نقد اقتصاد سیاسی بورژوازی شده است. با این همه، و به رغم قرائت های مختلف و متضادی که می توان از نظرات مارکس به عمل آورد، از جمله قرائت های اقتصادگرایانه و فرجام شناسانه ای که مورد تأیید ما نیست، سهمیه انقلابی مارکس در بحث جامعه مدنی را می توان در سه پریماتیک همواره امروزی خلاصه کرد:

- یکم، جدائی میان جامعه مدنی و دولت یک پدیدار تاریخی است و بنابراین دائمی و جاودانه تلقی نمی شود. "شرط بندی" مارکس این است که فرایند چنین گسستی نه به ادغام دولت در جامعه مدنی و نه به جذب جامعه مدنی توسط دولت، بلکه به امحاً و زوال دستگاه دولت خواهد انجامید.

دوم، جامعه مدنی در عصر مدرن، فضای مناسبات اجتماعی و میدان تضادها و تناقضات اجتماعی و طبقاتی است. از این رو، تقابل و تنازع تنها در روابط میان جامعه مدنی و حکومت و قدرت سیاسی جریان نداشته بلکه در درون خود جامعه مدنی نیز عمل می کند.

و سرانجام سوم، پرسشی است که طبعاً از دو مسئله فوق ناشی می شود و آن این است که در روند تغییر و تحول اجتماعی، از روابط آئینه به روابطی آزاد، در روند گذار از جامعه تحت سلطه سرمایه به جامعه آزاد و رهاشده از چنین روابطی، عامل قدرت سیاسی و دولت از چه اهمیت و مقامی برخوردار است؟ به معنای دیگر، نقش تغییرات در قدرت سیاسی و حاکمیت، نسبت به دگرگونی در مناسبات اجتماعی و در روابط متنوع میان انسان های اجتماعی، تا چه اندازه اساسی و تعیین کننده می باشد؟ در تحلیل نهائی پرسش اساسی این است: انقلاب سیاسی یا انقلاب اجتماعی؟ و اگر پاسخ هر دو آنهاست، کدام یک از آن ها تعیین کننده هستند؟ می دانیم که هگل، میان آن دو، دومی را برمیگزیند و آن هم به نفع دولت پروس! در مورد مارکس، به نظر من، حداقل در پرتو یکی از قرائت های ممکن او، می توان گفت که کفه ترازو به سمت انقلاب اجتماعی خم می شود.

- جامعه مدنی، بستر هژمونی طلبی سیاسی و ایدئولوژیکی (گرامشی)

پس از مارکس، در جنبش کمونیستی، تنها اندیش مند بنامی که در باره جامعه مدنی تأملی کرده و نظریه مدنی طرح کرده، گرامشی می باشد. وی جامعه مدنی را مجموعه نهاد های خصوصی، مدرسه، سندیکاها، کلیسا و غیره می نامد. نزد او، دولت تنها نقش سرکوب را بازی نمی کند، بلکه نهاد های حقوقی خصوصی ای را نیز دربرمی گیرد که نقش ترویج ایدئولوژی حاکم را ایفا می کنند. جامعه مدنی فضائی نیست که پیش از دولت به وجود آمده باشد، بلکه "پایه و اساس" و "مضمون اتیک" دولت را تشکیل می دهد. جامعه مدنی، میدان اعمال نقش هژمونی فرهنگی و سیاسی و ایدئولوژیکی

تنها در بعد اقتصادی آن خلاصه نمی کند. از سوی دیگر، اگر دولت فراسوی جامعه مدنی قرار می گیرد، اما آنرا حذف نمی کند. حقوق فردی و مدنی حفظ می شوند و دولت هگلی بدین معنا که حقوق شهروندی و جامعه مدنی را ملغاً سازد، یک دولت توتالیتر نیست. هگل به نام برتری دولت، جامعه مدنی را محکوم نمی کند. اما نزد او، دولت ترجمان نهائی زمانی است که جامعه از تمایز و اختلاف به وحدت برین می رسد. زیرا جامعه مدنی همچنان بستر تعارض و تمایز است. منافع متفاوت خصوصی و فردی و گروهی در آن حاکم است. جامعه مدنی، در عین حال، راه را برای فرا رسیدن دولت هموار می کند. جامعه مدنی، بدین معنا، "دولتی" بالقوه می باشد، بدون انسجام، با تمامی اصطکاک ها و اختلافات درونی اش، "دولتی" که جهان شمولی (universalisme) در آن هنوز متحقق نشده است. پس غایت جامعه مدنی، دولت بالفعل است. یعنی دولتی که جهان شمولی و وحدت اراده را متحقق می سازد. در حقیقت، در یک واپس نگری فلسفی، خانواده و جامعه مدنی، لحظه هایی از یک فرایند محترم و تکاملی ایده دولت را تشکیل می دهند. ایده ای که در اشکال پیشین و ناگامش، ابتدا به صورت خانواده، سپس در قالب جامعه مدنی و سرانجام در واقعیت دولت تجلی می یابد. جامعه مدنی، بدین ترتیب، حذف نمی شود، لکن برای "متحقق" شدنش نیاز به دولت دارد تا در راستای آن بر تضادها و تعارضات درونی خود چیره شود. پس جامعه مدنی تابعی از دولت می شود، تحت رهبریت و آمریت آن قرار می گیرد و از این طریق بر افق تنگ و محدود خود غلبه می کند و به سوی جهان شمولی می رود.

- از خود بیگانگی هائی به نام «سیاست» و «دولت» (مارکس)

انقلاب مارکس، دقیقاً در این جا به وقوع می پیوندد. در آن جا که هگل با حرکت از "دیالکتیک" جدائی جامعه مدنی از دولت، می خواهد سنتزی به وجود آورد، یعنی به وحدت اعلائی برسد که دولت در آن نقش اصلی، راهبر و تعیین کننده را ایفا کند. اما مارکس، بر خلاف هگل، دولت را، به مثابه قدرتی مسلط بر جامعه و جدا از آن، محصول خود جامعه مدنی و ناشی از تضادها و تصادمات درونی آن می داند. او، باز هم بر خلاف هگل، دولت را، به مثابه پدیداری تاریخی، موقتی، محو شدنی و لغاً پذیر می شمرد. انقلاب مارکس، به نظر من، در آن جا روی می دهد که دولت - باوری هگلی را "سرنگون" و "کله پا" می کند. سیاست یا پولیتیک به مثابه چیزی موقتی، جدا از جامعه و بر جامعه، به نقد کشانیده شده و نفی می گردد. به جای آن امر اجتماعی و پراکسیس می نشیند.

مارکس با نقد فلسفه سیاسی هگل، نگرش ویژه خود را از جامعه مدنی عرضه می کند. جامعه مدنی دربرگیرنده مناسبات اجتماعی است. جامعه مدنی، بر خلاف تصور ایدالیستی هگلی، "لحظه" ای از فرایند رشد ایده مطلق دولت نبوده بلکه همانا محصول شرایط مادی زیست و فعالیت افراد و روابط اجتماعی ناظر بر آن است. دولت، خود، لحظه ای است در تاریخ تکوین و تکامل جامعه مدنی و نه عکس آن. پس، جامعه مدنی خود یک پدیدار تاریخی است. در عصر سرمایه داری، خصلت اساسی آن، همانا خصلت روابطی است که در جامعه حاکم است. جامعه مدنی عصر حاضر، جامعه مدنی بورژوازی است. نزد مارکس، واژه هگلی Bürgerliche Gesellschaft حفظ می شود و هم چنین نظریه جدائی دولت از جامعه مدنی. دولت از طریق نهاد های بوروکراتیک خود واقعاً از جامعه و از شرایط مادی حیات انسان ها، متمایز و منفصل می شود. "انسان ها نیروی اجتماعی خود را در شکل یک نیروی سیاسی از خود جدا کرده و بر خود حاکم می کنند" (مارکس - خانواده مقدس). مارکس تا آن جا در تأیید نظریه جدائی هگلی پیش می رود که در دهان او این جمله را می گذارد که جامعه مدنی نه

سرمایه دار رها سازد. به این دلیل که در خانه فقط در سطحی ناچیز تولید می کند و نمی تواند در روابط داد و ستد قرار گیرد تا بتواند با سرمایه داران کارخانه دار رقابت کند. او مالک وسائل تولیدش می باشد و می تواند بیرون از مناسبات سرمایه داری کت تولید کند، ولی نمی تواند با آنچه با وسائل تولیدش تولید می کند، زندگی کند، مگر آنکه تحت حمایت سرمایه دار تولید کند. (این را در تقابل قرار دهید با سرفی که با آنچه که در قطعه زمینی که دارد تولید می کند، زندگی می کند).

در معنایی گسترده، این درست است که پرولتاریا هنگامی شکل گرفت که تولیدکنندگان بلاواسطه از وسائل تولیدشان محروم گردیدند، ولی فقدان وسائل تولید تا بدان اندازه که معمولاً تصور می شود، برای وضعیت پرولتر بودن ضروری نیست. بهتر است بگوئیم که یک پرولتر مجبور به فروش نیروی کارش است تا بتواند وسائل زندگی اش را تأمین کند. شاید مالک وسائل تولیدش باشد، ولی نمی تواند با استفاده از آنها زندگی اش را تأمین کند، مگر آنکه با یک سرمایه دار قرارداد ببندد.

اما اینک باید به این موضوع نظرافکنیم که آیا پرولتر از نیروی کارش سودی بیش از مالکیت «خیالی» بر آن می برد. مالکیت او بر وسائل تولید خیالی است، چون که آنها برایش ارزش ناچیزی دارند، مگر آنکه آنها را در خدمت سرمایه دار قرار دهد. ولی نیروی کارش را نیز باید به فروش رساند. ماشین و نیروی کار بهرام، هر دو، باید در اختیار این یا آن سرمایه دار گذاشته شوند. پس چرا مالکیت نیروی کار به همان اندازه خیالی نیست؟

به این دلیل که مالکیت کارگر بر وسائل تولیدش تصادفی است، در حالی که مالکیت نیروی کارش این طور نیست. سرمایه دار قادر است ماشین را تأمین کند. اگر به سودش باشد، چنین خواهد کرد. از این کار به این دلیل خودداری می کند چون به سودش است. در مورد نیروی کار این حق انتخاب را ندارد. نمی تواند به جای اجرای آن، مالک اش گردد. نمی تواند برده به دست آورد یا پرولترها را برده گرداند. این موضوع به کارگران امتیازهایی می بخشد که از مالکیت گه گاهی و تصادفی شان به دست نمی آورند. این امر واقعیت مالکیت بر نیروی کارشان را آشکار می سازد.

برگردان به فارسی از محمود راسخ

پانویس ها:

- ۱- این قاعده در صنعت اولیه ی لباس دوزی در آمریکای شمالی حاکم و مورد تنفر بسیار بود.
- ۲- Grundrisse، صفحه ۵۱۰.

اپوزیسیون و تحولات اخیر ...

کرامات «اسلام عزیز» شامل حالشان شده است، تا اکثریت روحانیت. این ضربه ها، البته، بر اساس دینداری و اعتقاد فردی مردم به اسلام نبود که وارد می شد. آنچه ضربه می خورد و از ذهنیت مردم زدوده می شد امتزاج مذهب با دولت بود. مردم اکنون به ضرورت جدایی دین از دولت نه بر اساس فهم تنوری های پیچیده، بلکه بر اساس تجربه های تلخ بیست سال حکومت ولایت فقیه پی می بردند.

نشان دستاورد مثبت و تاریخی انقلاب بهمن و جمهوری اسلامی در این واقعیت نهفته است که یکی از حزب الهی های مؤمن که از پایه گزاران جریان معروف به «خط امام» بود و از طراحان اشغال سفارت آمریکا، پس از بیست سال حکومت ولایت فقیه اکنون بطور علنی اعلام می دارد که اسلامی را می خواهد که با دموکراسی سازگار باشد. اینکه ایشان اساساً اکنون دموکراسی می خواهند به تنهایی پیشرفتی است عظیم. ولی ایشان از این هم فراتر می روند. ایشان اسلامی را می خواهند که با دموکراسی سازگار باشد. توجه داشته باشید که ایشان نمی گویند که دموکراسی ای را می خواهند که با اسلام سازگار باشد، بلکه اسلامی را می خواهند که با دموکراسی سازگار باشد. یعنی تقدم را به دموکراسی می دهند. دموکراسی نیست که باید خود را با اسلام منطبق سازد بلکه اسلام است که باید خود را با دموکراسی

دولت است. بدین معنا، جامعه مدنی از نظر گرامشی، یک فضای سیاسی و ایدئولوژیکی است و نه صرفاً اقتصادی. جامعه مدنی، فضای ساختارمند نهادهای، محل تشکیل آنها و بستر رواج ایدئولوژی هائی است که در جامعه عمل می کنند و به جامعه شکل می دهند. پس جامعه مدنی تنها زیربنا را تشکیل نداده، بلکه در عین حال و عمدتاً عامل تعیین کننده روبنای جامعه می باشد. گرامشی، بر خلاف نظریه های اقتصادگرایانه مارکسیستی و لیبرالی، بر این باور است که جامعه مدنی حوزه تقابل ایدئولوژیکی و سیاسی دولت است. نظریه هائی که سال ها بعد، آلتوسر و دیگران در رابطه با تنوری دستگاه های ایدئولوژیکی دولت ارائه خواهند داد ملهم از این برداشت گرامشی از جامعه مدنی است.

صرف نظر از این که با این برداشت موافق باشیم یا نه، گرامشی در بحث جامعه مدنی خود یک مسئله جدید و بدیعی را طرح می کند که در ادامه پرلماتیک های مارکس، برای زمان ما، از اهمیت به سزائی برخوردار است. گرامشی، به معنائی، نظریه هگلی-مارکسی جامعه مدنی بورژوازی را با زدودن رگه های نیرومند اقتصادگرایانه آن تصحیح و تکمیل می کند. نزد او، مبارزه سیاسی-ایدئولوژیکی تنها در یک مناسبات عمودی- میان جامعه مدنی و نهادهای حاکم بوروکراتیک- و یا طبقاتی- میان بورژوازی و پرولتاریا به مثابه دو بلوک مشخص اجتماعی- انجام نمی پذیرد، بلکه در سطح افقی و در مجموعه عرصه ها و در تمامی نهادهای مختلف جامعه مدنی، از محیط کار و آموزش گرفته تا اتحادیه ها، سندیکاها، مجامع فرهنگی، صنفی و غیره... اعمال می شود. از این رو مسئله تصرف قدرت سیاسی عملاً به پرلماتیک احراز هژمونی سیاسی- فرهنگی و ایدئولوژیکی در تک تک حوزه های فعالیت جامعه مدنی تحویل داده می شود.

ادامه دارد

تنوری تاریخ ...

سرانجام بازرگان مواد خام مورد نیاز بافنده را تأمین نمی کند و به او پول میدهد، چیزی که در عمل همان مزد است، به جای خریدن فرآورده اش:

«بازرگان کار بافنده را می خرد، و ابتدأ مال اش را در صورت فرآورده از او می ستاند و چندی بعد همچنین مالکیت بر ابزارش را- مگر آن که بازرگان بافنده را در توهم مالک بودن نگاه دارد تا از آن راه از هزینه ی تولید خود بکاهد» (۲).

اگر «توهم مالک بودن» را مجاز شماریم، وضع بافنده شبیه است به وضع جمشید و بهرام. دو شخص اخیر در کنار دیگران در کارخانه کار می کنند در حالی که بافنده در خانه کار می کند، ولی این تفاوت مهم را می توان در اینجا نادیده انگاشت.

اینک به آسانی می توان دید که سرمایه دار چگونه با دادن امکان به بافنده یا جمشید یا بهرام، که مالک (برخی) از ابزار تولیدش می باشد، سود می برد. اما، با وجود این، چرا مالک بودن «یک پندار» است؟ آنچه بطور واقعی de facto مفقود است، چیست؟ نخست جمشید را در نظر بگیرید، که مالک قیچی است. آن وسیله کافی نیست تا او پارچه را درست ببرد. وی همچنین به ماشیننی نیاز دارد که قادر به خریدن آن نیست. بدینسان قیچی، هر چند وسیله ی تولیدی است که وی مالک آن است و آن را بکار می برد، وسیله ی تولیدی نیست که او می تواند بیرون از انقیاد به سرمایه بطور مولد بکار برد.

بهرام شرطی را داراست که جمشید فاقد آن بود. او می تواند خودش آنچه را که در کارخانه انجام می دهد به تنهائی انجام دهد: کت بدوزد. کافی است فقط ماشین اش را به خانه اش ببرد، پارچه ای را که بطور مناسب بریده شده، بخرد و آن را بدوزد. ولی نمی تواند از مالکیت ماشین اش آن گونه بهره گیرد که خود را از وابستگی به

مبارزه شرکت جویند. زیرا این نظام، نظامی است دگرترین که بر اصل ولایت فقیه بنا شده است و آشکار است تا زمانی که این دگرترین هنوز در نظام پابرجاست پذیرفتن آن، یعنی پذیرفتن قانون اساسی در کلیت آن که ولایت فقیه اساس آن است، شرط شرکت در فعالیت سیاسی است، و به محض اینکه شما این اصل را بپذیرید، جزیی می شوید از نظام و خصلت مستقل و لائیک خود را از دست می دهید. پیش شرط شرکت نیروهای خارج از نظام در مبارزه ی سیاسی لغو اساس ولایت فقیه یا تغییر توازن قوا به حدی است که این اصل در عمل نفی شود، و بوجود آمدن چنین وضعی خود محصولی است از مبارزات درون نظامی کنونی میان جناح های گوناگون.

جناحی که بطور عینی و علیرغم ذهنیت و اتوبی هایش در این درگیری و مبارزه میان جناح های وابسته به نظام در جهت حرکت جامعه به جلو و از بین رفتن نظام جمهوری اسلامی قرار دارد، جناح خاتمی است. این جناح از طیف وسیعی تشکیل یافته که خاتمی به مرکز آن و شاید به راست مرکز تعلق دارد. ولی این واقعیت نفی این واقعیت دیگر نیست که خاتمی پاشیدگی جمهوری اسلامی را در سر ندارد. آنچه او می خواهد، نظامی است دمکراتیک یا ماهیت یا رنگی مذهبی، امری نشدنی و آن چیزی است که ذهنیت اتوبیکی خاتمی را می سازد. این واقعیت است که سیاست ها و اقدامات او را محدود می سازد. حضور این خصوصیت دوگانه در خاتمی از یکسو دلیل جنبه های مثبت و مرفی برخی از سیاست ها و اقدامات او را آشکار می سازد و از سوی دیگر محدودیت های او را. آن دو موضوع «افراطی» قادر به درک این دوگانگی نیستند و هر یک، یکی از این دو سویه را مطلق می سازد.

هر موضع گیری ای در قبال خاتمی و اقدامات او باید دوگانگی مذکور را در نظر داشته باشد. موضع خردمندانه و واقع بینانه ی هر شخص مرفی و آزادیخواه، چه از طیف چپ و چه از طیف های دیگر، در قبال تحولاتی که در ایران در حال شدن است تنها می تواند این باشد، که از دیدگاه و موضع مستقل خود و نه از دیدگاه و انگیزه های خاتمی یا خاتمه ای و غیره، از هر اقدامی که در جهت تسریع حرکت جامعه بسوی اوضاع و احوال و شرایطی است که در انطباق با دیدگاه او قرار دارد دفاع و پشتیبانی کند و هر اقدامی را که مانع این حرکت است مورد انتقاد قرار داده با آن مبارزه کند، صرف نظر از این که انجام دهنده کیست، خاتمی است یا هر شخص دیگری، و چه انگیزه هایی در سر دارد.

سازگار سازد. این است آن دگرگونی اساسی و پیشرفتی که در ذهنیت و در بطن جامعه صورت گرفته است و زمینه ی دگرگونی هایی است که در سراسر جامعه در حال رخ دادن است و نهایتاً به پایان جمهوری اسلامی و تأسیس دولتی مدرن خواهد انجامید، که در آن دولت از رنگ مذهب و آمیزش با آن آزاد شده باشد.

حرکت جامعه به این سو، حرکت به جلو و پیشرفت است. ناگفته پیداست که این حرکت در نظام جمهوری اسلامی صورت می گیرد و محصول آن است. توجه به این نکته از اهمیتی اساسی برخوردار است. این موضوع دلالت دارد بر این واقعیت که حرکت عینی و مادی جامعه به جلو نتیجه ی بلاواسطه ذهنیت حاکم بر جامعه و ذهنیت حاکمان نیست. هرچند از آن تأثیرپذیر است. بلکه این حرکت می تواند درست در جهت عکس ذهنیت حاکم بر مردم و حاکمان بوقوع بپیوندد. هرآینه اینچنین نمی بود نه یک نظام معین اجتماعی و نه حاکمیت حاکمان معینی هرگز دگرگون می شد یا بکلی از بین می رفت. نه ذهنیت مردم به هنگام انقلاب و تأیید نظام اسلامی، و نه ذهنیت خمینی و دیگر قشریون مذهبی به هنگام انقلاب و تا تأسیس جمهوری اسلامی این بود که این نظام پس از بیست سال به عاملی تبدیل شود در نفی خود. ولی علیرغم این تجربه ی تاریخی بلاواسطه، هنوز طرفداران آن دو موضع افراطی گوش به این فراداده اند که خامنه ای و جناح او چه می خواهند و چه می گویند و خاتمی و جناح او چه می خواهند و چه می گویند.

اگر چپي ها این واقعیت را درمی یافتند، که در تاریخ تائکونوی، توده های مردم نه آرمانی داشته اند و نه اساساً آرمانخواه بوده اند، بلکه آنچه توده ی مردم دارد، مجموعه ای است از نیازها، و آنچه می خواهد برآورده شدن آن نیازهاست و اگر به دنبال این یا آن جریان اجتماعی یا سیاسی می رود، که ادعای آرمانخواهی دارد، تنها و تنها به این دلیل است که امید دارد این آرمان یا آن آرمان آن نیازها را و یا دستکم بخشی از آن نیازها را برآورده سازد و اگر در عمل این امید تحقق نیابد و با شکست مواجه شود، به آن آرمان پشت خواهد کرد و به آرمان دیگری رو خواهد آورد، و اینکه مردم نه بطور آرمانی طرفدار دمکراسی هستند و نه بطور آرمانی طرفدار «اسلام عزیز»، نه سوسیالیزم و نه آرمان دیگری، دچار بسیاری از خوشپنداری ها و اشتباهات ناشی از آنها نمی شدند.

پذیرفتن رهبری خمینی و نظام جمهوری اسلامی درست به این دلیل بود که توده های مردم گمان داشتند که خمینی و نظام اسلامی نیازهای مشروع آنها را برآورده خواهد کرد. ولی در عمل دریافتند که «اسلام عزیز» هیچ راه حلی برای برآوردن نیازهای آنان ندارد. چه بسا که توده های زحمتکش و بی چیز حاضر باشند عدم آزادی سیاسی را تحمل کنند اگر در ازای آن دستکم از نظر گذران زندگی در مضیقه نباشند. محل کاری داشته باشند و درآمدی که زندگی آنان و خانواده شان را تأمین کند. ولی جمهوری اسلامی برای آنان نه این و نه آن را تأمین کرده است. این است دلیل اساسی روی گرداندن مردم از جمهوری اسلامی.

پس تغییر ذهنیت مردم و آگاهی بدست آمده، پرغم نقشه ها، برنامه ها و آرزوها و سیاست های خمینی و دیگر سردمداران نظام اسلامی انجام گرفته است. و با جرأت می توان گفت که این دگرگونی و پیشرفت در آگاهی به اندازدی بسیار ناچیزی محصول مبارزه و فعالیت روشنگرانه ی روشنفکران لائیک بوده است.

تأثیر انتقادهای مؤمنانی چون بازرگان، سروش، منتظری، کدیور، اصغرزاده، طبرزدی، و صدها مؤمن دیگر چون اینان از نظام ولایت فقیه و شنیدن فسادها، دزدی ها، قانون شکنی ها، جنایت ها، ظلم و ستم ها و بی لیاقتی و بی کفایتی های حاکمان در حل معضلات و مشکلات جامعه از دهان این مؤمنان و بیان ضرورت جدایی دین از دولت از دهان تعدادی از آنان، تعدادی که با گذشت هر روز از عمر جمهوری اسلامی به آن افزوده می شود، در توده های پشتیبان نظام اسلامی صدها بار بیش از تأثیر انتقادهای و روشنگری های لائیک ها می باشد. پذیرفتن نظامی مذهبی توسط لائیک ها امری است بدیهی. آنچه بدیهی نیست و در جامعه ی ما تازگی دارد این است که غیر لائیک ها و توده های مذهبی و حتا بخش بزرگی از روحانیت نیز به چنین نتیجه ای رسیده است.

نظام اسلامی دیگر نه از نظر عینی و نه از نظر ذهنی پایه و زمینه ای در ایران دارد و با گام هایی گاه سریع و گاه آهسته بسوی فنا می رود. ولی این حرکت اکنون ضرورتاً در درون نظام اسلامی و از طریق مبارزه میان دسته ها و جناح های متعلق به این نظام انجام می گیرد و در این مقطع تاریخی نمی تواند به گونه ای دیگر باشد. هنوز نیروهای خارج از نظام نمی توانند در این مبارزه بطور مستقل و با هویت خود آشکار شوند و در

Tarhi no

Postfach 1402
55004 Mainz

طرحی نو

«طرحی نو» تریبونی آزاد است برای پخش نظریات کسانی که خود را پاره ای از جنبش سوسیالیستی چپ دمکراتیک ایران میدانند. هر نویسنده ای مسئول محتوای نوشته خویش است. نظرات مطرح شده الزاماً نظر شورای موقت سوسیالیست های چپ ایران نیست.

«طرحی نو» با برنامه ویژه نگار تهیه میشود. شما میتواندید برای آسان شدن کار، دیسک نوشته های خود را برای ما ارسال دارید. نوشته های دریافتی پس داده نمیشوند.

لطفاً برای تماس با «طرحی نو» و ارسال مقالات و نوشته های خود با آدرس بالا مکاتبه کنید. لطفاً کمک های 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 سوسیالیست های چپ ایران:
Postfach 102435
60024 Frankfurt
Germany

دمکراسی ...

ممنوع ساختن آنتن های ماهواره ای و جلوگیری از کتاب هانی که در آنها از ارزش های غیراسلامی تبلیغ میشود، دفاع کرد، بلکه گفت که «نظارت استصوابی» توسط «شورای نگهبان» امری ضروری است، زیرا از نفوذ عوامل ضد اسلام در درون نظام جلوگیری میکند. او آئیر زنگ خطر را شنیده است.

ج. ۱. کون

مقاله رسیده

تئوری تاریخ کارل مارکس یک دفاعیه

فصل سوم

ساختار اقتصادی

۴ بازتعریف پرولتاریا

جدول [۱] نه تنها صورت‌های متفاوت و موارد بلاواسطه را حذف می‌کند، بلکه همانطور که در صفحه ۷۷ مشاهده کردیم، همچنین موارد مرکزی را ایده‌آلیزه می‌کند. آن جدول می‌گوید که پرولتر مالک همه‌ی نیروی کارش می‌باشد، و مالک هیچ وسائل تولیدی نیست. ولی بخش دوم این توصیف همیشه درست نیست. دو نمونه‌ی مغایر:

(الف) جمشید در یک کارخانه‌ی تولید لباس، به عنوان بُرنده‌ی پارچه کار می‌کند. کارش این است که توپ‌های پارچه را مطابق طرح‌هایی به قطعات ببرد. برخی بُرش‌ها به وسیله‌ی ماشینی انجام می‌گیرد که جمشید توانائی خریدن آن را ندارد. برخی با قیچی انجام می‌گیرد که به جمشید تعلق دارد. بنابراین، این درست نیست که جمشید مالک هیچ وسیله‌ی تولیدی نیست که بکار می‌برد.

(ب) شوهر خواهر جمشید، بهرام، در یک کارخانه‌ی کت‌دوزی به عنوان دوزنده کار می‌کند. او با ماشینی کت‌ها را می‌دوزد که به خودش تعلق دارد. آوردن ماشین به کارخانه یکی از شرایط استخدام دوزنده است (۱). وی ابزار تولید دیگری به کار نمی‌برد. افزون بر این، پارچه و نخ ارزان است و قادر به خرید مواد خام مورد نیازش نیز می‌باشد و کت‌ها را در خانه‌اش می‌دوزد.

در نگاه نخست، بهرام نه تنها نمونه‌ای است مغایر در برابر این قضیه‌ی theorem مارکسیستی که پرولتاریا مالک هیچ ابزار تولیدی نیست، بلکه وضع او یک پارادوکس است. چونکه، دوزنده‌ای مانند بهرام، بطور کلی، وضع‌اش بدتر از کسی است که کارفرمایش چرخ خیاطی را تأمین (نگاهداری و تعمیر و مانند آن) می‌کند. آشکارا، بهرام یک پرولتر است. ولی مالک وسائل تولید است و به آن سبب وضع‌اش بدتر. او آرزو می‌داشت که مجبور به داشتن آن نمی‌بود. اگر چیزی ندارد که از دست بدهد جز زنجیرهایش، چرخ خیاطی‌اش یکی از آنهاست.

جمشید و بهرام مواردی را نشان می‌دهند که مناسبات قانونی مالکیت راهنمای ضعیفی است برای مناسبات کنترل مؤثر. این نمونه‌های مغایر با یکدیگر، از امکان تفاوت میان آنچه قانونی است de jure با آنچه واقعی است de facto سؤاستفاده می‌کند. پیوندهای میان مناسبات تولیدی و بیان قانونی آنها به تفصیل در فصل هشتم معین خواهد شد. در، یافتن راه‌حل برای مسئله‌ی حاضر به استقبال بخشی از آن بحث می‌رویم.

عبارتی وجود دارد که در آن مارکس، وابسته شدن تدریجی بافنده‌ای را که زمانی مستقل بوده به یک بازرگان شرح می‌دهد. در آغاز بافنده به بازرگان پارچه می‌فروشد، با شرایطی که به سود هر دو طرف است و به هیچ وجه تحت نفوذ بازرگان قرار ندارد. ولی ناگهان روزگار سختی فرامی‌رسد و بافنده وابسته می‌شود به سفارشات بازرگان.

ادامه در صفحه ۱۴

اسلام و سکولاریسم (۲)

حق و تکلیف

بطور کلی میتوان گفت که طبیعت سیستم حقوقی و فقهی دین اسلام تکلیفی است و در مقابل انجام تکلیف هیچگونه حقی ایجاد نمیشود. این مرکزیت و اهمیت تکلیف در آموزه‌های اسلامی بزرگترین مانع سازگاری دین اسلام و حقوق بشر محسوب میشود.

اطاعت و مقاومت

سیستم حقوقی اسلام در مورد مسئله اطاعت و یا حق مقاومت و اعتراض در رابطه با حق و تکلیف در مورد قهر دولت اهمیت می‌یابد. آیا باید از حکومت اسلامی اطاعت محض کرد و یا میتوان به آن معترض بود؟ سیستم فقهی و حقوقی اسلام اطاعت محض از دولت اسلامی را یک تکلیف میدانند و سرپیچی و نافرمانی از آن را برنمی‌تابد. میتوان گفت طبیعت این سیستم با دسپوتیسم شرقی هم‌خوانی کامل دارد. بر طبق این سیستم هم حکومت استبدادی مذهبی مشروع است و هم حکومت استبدادی غیرمذهبی. در حقیقت معنی «اطیعواالله و اطیعواالرسول و اولوالامر منکم» چیزی غیر از این نیست و حدیث نبوی نیز اشاره بر همین موضوع دارد. «حکومت جباران بهتر از هرج و مرج است».

در میان کشورهای اسلامی، عربستان سعودی منشور حقوق بشر را امضا نکرده و از آغاز تأسیس تا کنون، حکومت سعودی بارها صراحتاً اظهار داشته است که سیستم اسلامی با ساختار دموکراتیک در تضاد کامل است. بعضی از اندیشمندان اسلامی در مقابل ادعا میکنند که دموکراسی با اسلام سازگاری دارد و به احادیثی مانند «یک ساعت عدالت بهتر از ۶۰ سال عبادت است» استناد میکنند و یا سیستم شورائی اسلامی را معادل دموکراسی میدانند.

بررسی اصول فوق که ساختار سیستم فقهی و حقوقی را تشکیل میدهند، آشکارا نشان میدهد که دین اسلام و حکومت جدائی‌ناپذیرند «الدین و الدولة توأمان». و رابطه افراد با هم دیگر و رابطه انسان با حیوان و محیط و بطور کلی همه روابط فردی و اجتماعی تحت یک نظم سیستماتیک در رابطه با خدا و تحت الشعاع آن قرار دارد. بنابراین سیاست و اخلاق و حقوق همه تابعی از دین محسوب میشوند.

حال برای بررسی رابطه سکولاریسم با فقه و حقوق اسلامی نظریات صاحب‌نظران و متفکران اسلامی اعم از سنتی و مدرن در برخورد با مفاهیم مدرنی که از سکولاریسم ناشی میشود را مورد مطالعه قرار میدهم.

دموکراسی

در گفتمان متفکران اسلامی برای افاده مفهوم دموکراسی از کلمه «شورا» استفاده میشود. اما دموکراسی به معنای مدرن آن، یعنی ایجاد حکومت مردم بر مردم در جدائی قوای سه‌گانه اجرائی، قضائی و تقنینی متجلی میشود

ادامه در صفحه ۳