

طرحی نو

شورای موقت سوسیالیست های چپ ایران

شماره ۷

شهریور ۱۳۷۶

سال اول

منوچهر صالحی

دین‌گرائی و بُنیادگرائی

هر دینی دارای سروشیتی بُنیادگرایانه است. پیامبرانی که خود را فرستاده خدا می‌نمند، دینی را به مردم ارائه می‌دهند که اراده خدا را بر روی زمین مُتعکس می‌سازد و در نتیجه دارای جوهری جهان‌شمول و احکامی ابدی است. آنچه را که چنین ادیانی عرضه می‌دارند، فرامینی هستند که از سوی خدا برای رستگاری انسان مؤمن صادر شده‌اند و سریچی از این فرامین برابر است با سریچی از اراده خدا که بر اساس باورهای دینی کفر محض تلقی می‌شود و جریمه آن آتش ابدی دوزخ خواهد بود. پس چون ساختار ادیان بافتی است مُبتنی بر اطاعت کورکرانه از اراده خُدائی، در نتیجه کسی که بخواهد بنا بر اصول دین زندگانی خود را سامان دهد، انسانی خواهد بود بُنیادگرا.

در تاریخ میتوان در رابطه با تمایلات بُنیادگرایانه ادیان الهی نمونه‌های فراوانی یافت. بطور مثال در سال ۱۴۴۲ گُنسیل (۱۱) کلیساي کاتولیک که در شهر فلورانس ایتالیا تشکیل شد، تصویب کرد که «هیچکس چُر پیروان کلیساي کاتولیک نیتواند از زندگی ابدی برخوردار باشد. هر کسی که یهودی باشد و یا از دین دیگری پیروی کُند و یا بیدين باشد، هرگاه پیش از مرگ به کلیساي کاتولیک نگراید، گرفتار آتش ابدی دوزخ خواهد گشت» (۲۰). باین ترتیب کلیساي کاتولیک با این مُصوبه سرشت بُنیادگرایانه خوش را به ثبوت رسانید، زیرا در آن موضوعی اتخاذ شد منبَنی بر این که کلیساي کاتولیک از «حقیقت مُطلق» برخوردار است و نه تنها از اسرار این جهان، بلکه از رازهای جهان غیب نیز با خبر می‌باشد و میداند که افراد با داشتن چه شرایطی میتوانند به بهشت بینی با نهند و یا آنکه خود را گرفتار آتش ابدی دوزخ سازند. مواضعی که در این مُصوبه اتخاذ شده‌اند، کم و بیش تا سال ۱۹۶۷ از سوی کلیساي کاتولیک تبلیغ می‌شدند. در این سال گُنسیل دوم و اتیکان تشکیل گردید و با توجه به اوضاع و احوال جهان کُنونی مُصوبه جدیدی تهیه شد که در آن تأکید شد که ادیان توحیدی دیگری نیز وجود دارند که نه بطور کامل، بلکه فقط تا حدی از «حقیقت مُطلق» برخوردار هستند. در این مُصوبه در رابطه با اسلام قید شده است: «کلیساي کاتولیک همچنین به مُسلمانان با احترام مینگرد که خُدائی یگانه‌ای را ستایش می‌گذند که زنده و شونده، مهربان و قادر، خالق آسمان و زمین می‌باشد و با انسان سُخن گفته است. آنها نیز می‌گوشن، همچنان که ابراهیم از فرمان الهی اطاعت کرد و دین اسلام از او تبعیت می‌گذند، تمامی جان خود را تحت فرمان اسرار پنهان اندرزهای الهی قرار دهند ...» (۲۱). باین ترتیب در تاریخ کلیساي کاتولیک برای نخستین بار تأکید شد که ادیان الهی دیگری نیز وجود دارند که چون از خُدائی یگانه پیروی می‌گذند و چون در عبادت از خُدا تقریباً همان راه و روشی را بر می‌گذرنند که در کلیساي کاتولیک رسم است، پس پیروی از این ادیان نیز سبب خواهد شد تا انسان بتواند تا اندازه‌ای به «حقیقت مُطلق» پی برد.

در اسلام نیز بنا به شرایط تاریخی تصمیماتی شیوه گُنسیل کلیساي کاتولیک گرفته شد. اما از آنجا که در شرق خُلنا خود را چاشین پیامبر میدانستند،

نشانه‌های دَگرگونی‌ها؟

بیشتر نیروهای مُخالف جمهوری اسلامی بر این نظر هستند که این رژیم بخاطر خیرمایه فطری خود اصلاح پذیر نیست و بنابراین تحقق هرگونه تحولات مُثبتتی در ایران باید موکول به سرنگونی نظام اسلامی مُثبتتی بر ولایت فقیه گردد. بنابراین وظیفه این بخش از نیروهای مُخالف نظام در امر سازماندهی سرنگونی رژیم خلاصه می‌شود.

بخش دیگری از نیروهای مُخالف نظام جمهوری اسلامی بر این باور هستند که شرایط ملی و بین‌المللی دیر یا زود رژیم ولایت فقیه را آنچنان در بن بست قرار میدهند که در نتیجه آن، حکومت جمهوری اسلامی برای آنکه بتواند از هستی و موجودیت خود دفاع کند، مجبور می‌شود ترکیب نظام سیاسی را اصلاح کند و باین ترتیب در مرحله مُعینی از تراکم اصلاحات سیاسی و اجتماعی رژیم ڈچار استحاله می‌گردد و تغییر ماهیت میدهد و به چیز تازه‌ای بدل می‌گردد که از نظر جوهر و ماهیت با آنچه که در آغاز بوده است، تغییر دارد. بنابراین وظیفه این بخش از اپوزیسیون است که بتواند با دامن زدن به بحث‌های سیاسی و توضیح ضرورت‌های اجتماعی که انجام اصلاحات را اجتناب ناپذیر می‌سازند، به شتاب روند «استحاله» بیافزاید.

بهر حال از هر زاویه‌ای که به مسائل ایران برخورد کُنیم، باید پذیرفت که پس از انتخاب خاتمی به ریاست جمهوری و تأیید هر ۲۲ وزیر پیشنهادی او از سوی مجلس اسلامی وضعیت در ایران تغییر کرده است. ادامه در صفحه ۱۲

عباس عاقلی‌زاده

آیا اُمیدی هست؟

در هیچیک از تحلیل‌های اپوزیسیون رژیم اسلامی، چه آنها که در درون ایران بسر میبرند و چه آنها که در بیرون از کشور در تبعید هستند، نخواندیم و نشنیدیم که رأی مردم به آقای خاتمی را باید نشانه پذیرش توده‌ها از کاندیداتی که از سوی «شورای نگهبان» تأیید شده بود، دانست و یا آنکه میتوان آنرا به حساب حقانیت رژیم جمهوری اسلامی گذشت.

اگر بتوان نظریات ارائه شده از مجموعه نیروها و سازمان‌های اپوزیسیون را جمع‌بندی کرد، میتوان گفت که انتخاب خاتمی در حقیقت «انتخاب بد در مقابل بدتر» بوده است. و یا آنکه میتوان باین نتیجه رسید که «مردم به خاتمی رأی دادند تا بتوانند مُخالف خود را با رأی و نظر «ولی فقیه» و سایر سردمداران رژیم جمهوری اسلامی نشان دهند.

و سرانجام آنکه در هیچ کجا نشینیده‌ایم و نخواندیم که مردم انتظار شق القمر از آقای خاتمی داشته باشد. ایشان پس از شور و غور و سُبک و سنگین کردن قضايا سرانجام کاینده‌ای را به مجلس شورای اسلامی معرفی کردند که با اندکی تأمل در آن، هر ناظری میتواند باین نتیجه برسد که از این امام زاده هیچ معجزی نمیتوان انتظار داشت و جای هیچ امیدواری به آن نیست. ادامه در صفحه ۲

نشانه های ...

خواهد گشت. پس آنچه که میتوان انتظار داشت، این است که شاید خاتمی و کابینه او با تکیه به رأی بیست میلیون تن بتوانند جناح های محافظه کار و آرمانگرای رژیم را مجبور سازند به یک سلسه اصلاحاتی که نافی موجودیت رژیم اسلامی نمیگردد، تن در دهدند. روش است که این اصلاحات بخودی خود در زندگی مردم میتوانند تأثیر مثبت گذارند، همانطور که قانون بیمه های اجتماعی که در دوران بیسمارک تصویب شد، تأثیر شگرفی بر زندگی کارگران آلمان نهاد، هر چند که انگیزه بیسمارک برای تهییه و تصویب آن قانون مُقابل با جنبش در حال گسترش سوییال دمکراسی در آلمان بود.

بنابراین اپوزیسیون باید با عملکردهای عقلانی خویش به حکومت جدید برنامه هایی را تحمیل کند که اجرآ آن بتواند موجب محدودیت اختناق در ایران گردد، زیرا هر چقدر از استبداد کاسته شود، به همان نسبت نیز میتواند فضای فعالیت برای نیروهای مخالف در بطن جامعه بیشتر گردد. بازگشت به ایران و فعالیت در میان مردم مهم ترین برنامه عملی اپوزیسیون را تشکیل میدهد، زیرا بدون حضور در ایران نمیتوان بطور بلاواسطه در بهبود زندگی مردم و طبقه کارگر گام برداشت که ما خود را پُشتیبان و باسته به آن میدانیم.

آیا امیدی ...

نه انتخاب بهزاد نبوی و نه انتصاب خانم دکتر ابتکار به مشاورت و معاونت ریاست جمهوری و نه گُریش خرازی به وزارت خارجه و ڈری نجف آبادی به وزارت اطلاعات و امنیت و شمخانی به وزارت دفاع و نه انتخاب هیچ عمامه بر سر و یا اشخاص بی عمامه نمیتواند سبب شود که پنداشت فرقی اساسی میان ترکیب کابینه خاتمی با کابینه های پیشین و به ویژه با کابینه رفسنجانی و یا یا کابینه ای که احتمالاً ناطق نوری، به شرط آنکه در انتخابات پیروز میشد، میتوانست تشکیل دهد، وجود دارد. تفاوتی نمیتواند وجود داشته باشد، زیرا که ترکیب هر کابینه ای محصول توافقی است که بین جناح های حکومتی که اهرم های قدرت را بدست دارند، برقرار میشود. به روایتی هرگاه ناطق نوری انتخاب میشد، لیست کابینه ای او نیز، اگر چهار یا پنج تن از وزیران کابینه خاتمی را کنار بگذاریم، از همین قماش بود. خلاصه آنکه در ترکیب کابینه تغییر زیادی نمیتوانست وجود داشته باشد، زیرا که حکومت گران اسلامی همه از یک چشم آب مینوشند.

با این ترتیب معلوم نیست که چرا در رابطه با ریاست جمهوری خاتمی بخشی از به اصطلاح اپوزیسیون و ایرانیان خارج از کشور مowیز انتظار را زیر دندان خود مزه میکند تا شاید دست غیب از آستین در آید و حادثه عجیبی در ایران رُخ دهد.

آخر چه توقعی از یک برگزیده حکومت ولایت فقیه میتوان داشت که خود بارها تکرار کرده است که به گلیت نظام جمهوری اسلامی پای بند است و پا از حریم آن بیرون نخواهد گذاشت؟ چه عواملی میتوانند در رابطه با کابینه خاتمی سبب شوند تا در ابارگاه تاریخ به ڈسال «سوزن امید» گشت و انتظار داشت که در دیگر بر روی پاشنه کنونی خویش نخواهد گشت؟

به نظر میرسد که برخی از نیروهای خارج از آوارگی تبعید و محرومیت های غربت به تنگ آمده و به مصدق «الفرق یتثبت یکل حشیش» هر کوپرسوی کرم شب تابی را به نشانه چراغ سبزی می بینند و گمان میکنند همین که بتوان چنین جرقه هایی را در فضای استبداد زده ایران دید، پس میتوان باین نتیجه رسید که شناس تغییر و تحولات بُنیادی زیاد شده است. آخر اگر کسی معتقد است که در ایران رژیمی ایدئولوژیک بر سر کار است که تفسیر معینی از اسلام، یعنی اسلام مُتکی بر ولایت فقیه را به

این تغییرات را میشود اینک بطور بلاواسطه دید، هر چند که نمیتوان مدعی شد با آغاز کار هیئت وزیران جدید وضعیت زندگانی روزمره مردم به یکباره ڈچار تغییری کیفی گشته است. اما اینک کسانی در کابینه شرکت دارند که بخود این حق را میدهنند از تربیتون مجلس اسلامی به اطلاع افکار عمومی مردم ایران و جهان برسانند که پس از هیجده سال که از عمر انقلاب میگذرد، هنوز در ایران قانون حکومت نمیکند، که برخی ها که به جناح های حکومتی وابسته هستند، از حقوق و امکاناتی فراسوی قانون برخوردارند و بهمین دلیل بخود اجازه میدهند بدون وحشت از دستگاه عدالت به حقوق مردم تجاوز کنند، که عده ای خود را قیم مردم ایران میدانند و میکوشند با حمله به دفاتر نشریات غیروابسته از انتشار اندیشه هایی که مورد پسند آنها نیست، جلوگیری کنند و باین ترتیب خارج از حوزه عملکرد حکومت به سانسور افکار و عقاید میپردازند، که گروه های میکوشند اندیشه و فکر خود را در پوشش اصول اسلامی به مردم تحمیل کنند و سرانجام آنکه اقتصاد کشور بیمار است و نیازمند به مُداوای فوری. خلاصه آنکه آنها به متابه مقامات رسمی دولت اعلان کردند که طی سال های گذشته حقوق بشر در ایران پاییمال شده است.

با این ترتیب خاتمی و برخی از اعضای کابینه او به افکار عمومی مردم ایران و جهان نشان دادند که نظام جمهوری اسلامی بر اساس دُرستی قرار ندارد و ادامه وضعیت کنونی نه تنها برای مردم، بلکه برای ادامه حیات این نظام نیز خطرناک است. بنابراین برای آنکه بتوان دوام این نظام را تضمین کرد، باید از درون دست به اصلاحات زد.

اما بیشتر گروه های سیاسی مخالف نظام بر این باورند که این نظام اصلاح پذیر نیست، زیرا آنها اصلاح نظام را برابر با تغییر نظام میدانند و می پنداشند هر اصلاحی در این نظام میتواند موجب دگرگونی ماهوی آن گردد. در حالی که این نظریه تنها بخشی از حقیقت را مُنکس میسازد.

نگاهی به تاریخ نشان میدهد که طبقات و اقسامی که دستگاه حکومت را در یک جامعه در اختیار داشته اند، کمتر دارای بافتی یک کاسه بوده اند. همیشه میتوان نیروی را که نظام سیاسی را در تصرف خود دارد به سه جناح محافظه کار (راست)، اصلاح طلب (میانه) و آرمانگار (چپ) تقسیم کرد. هر نظام حکومتی همیشه هنگامی مورد تهدید جدی قرار میگیرد که قدرت سیاسی یا بدست جناح آرمانگرای طبقه حاکم بیافتد و یا آنکه طبقاتی که از حوزه حکومت بیرون هستند، بتوانند از طریق شورش و انقلاب بر دستگاه دولتی سلطه یابند. اما همانطور که همه مُفسرین اوضاع سیاسی ایران اعلام میدارند، خاتمی به جناح میانه رژیم وابسته است و بنابراین خواهان آنچنان تغییراتی است که موجودیت نظام را با خطر مواجه نسازد. در جوامع سرمایه داری نیز ما با احزاب گوناگونی روبرو میشویم که هر یک بنا بر واستگی طبقاتی خویش خواستار اصلاح نظام سرمایه داری است، بدون آنکه این اصلاحات بطور بلاواسطه موجب فنازی شیوه تولید سرمایه داری گردد. بنابراین همانطور که میتوان در درون نظام سرمایه داری دست به اصلاحات زد، در درون نظام اسلامی ایران نیز باید فضایی برای تغییر برخی از بافت های حاکم بر جامعه وجود داشته باشد، بی آنکه این تغییرات موجب تغییر ماهوی نظام گردد. آنچه که سرانجام موجب نابودی تدریجی هر نظامی خواهد شد ضریب تراکمی است که تغییرات تدریجی در جامعه میباشد. تراکم اصلاحات کوچک سرانجام موجب میشود تا نظام حاکم طی سالیان دراز با کیمی انبوی از تغییرات مواجه گردد که در نتیجه موجب تغییر کیفی و جهشی آن نظام خواهد گشت. اما با ابزارهایی که در حال حاضر علوم جامعه شناسی و سیاست شناختی و اقتصاد سیاسی اراده میدهند، نمیتوان پیشیگیری کرد که در چه هنگامی تراکم تغییرات کمی و کیفی موجب تغییر جهشی کیفی و تغییر ماهیت یک نظام

مارکس انصراف ...

تخرب و دگرسازی است، حفظ و فراری است (Aufhebung) ... جهت همار ساختن راهی، مسیری برای تفکر، طرح، عمل و روش‌های دیگر و نو. "سوگ" در اینجا و در یک کلام، به معنای صورتِ موجودی برداشتن از تمامی آن چیزی است که در این صدیقه‌جاه سال گذشته و در ابعاد مختلف نظری و عملی، با نام و نشان مارکس عجین شده است، در ابتدا توسط خود او، بعنوان سرچشم و بُینان‌گذار، سپس و بویژه پس از او، به نام او، توسط مارکسیسم‌ها و سوسیالیسم‌های "اقعًا موجود"، توتالیتر، دولتی، لیبرالی، علمی، کارگری یا "خلقی" و سرانجام، در مقیاسی کوچک‌تر و ضعیفتر، اما بسی مُتهورانه و قابل تقدیر، توسط مارکسیسم‌های در اقلیت و اپوزیسیونلی که در شرایط دُشوار سلطه شکننده و مرعوب کننده کمیسم مُبتنی اردوگاهی، دست از مقاومت و تلاش در راستای سوسیالیسم و کمونیسم آزادیخواهانه، برداشتند.

انصار از ارجاع به اندیشه مارکسی و پریلماتیک‌های نظری او، به دو دلیل مقدور نیست.

یکی بینن علت که مُناسبات سرمایه‌داری با تمام تضادها و تنافض‌های عریان و جهان گُسترش، به جای خود ادامه می‌دهد. و مارکس، همواره سُبْلَ نقد، مُبارزه و مُقابلة با این نظام بوده و نظرات او بیش از هر نظریه دیگری، با توجه به دوره تاریخی طرح آنها، ترجمان نفی سرمایه‌داری در بُینادی ترین مشخصاتش می‌باشد. مُناسباتی که به مرتب بیش از زمان خود مارکس در قرن ۱۹، از یکسو، نیروهای مولده و ثروت‌های مادی، تکنیکی و معنوی بشری را رُشد داده است و از سوی دیگر و توانما، در ابعاد و مقیاسی جهانی، بی عدالتی و استثمار، تغريب و نابودی انسان و طبیعت، دو قطبی کردن (polarisation) و آپیناسیون‌های سیاسی و اجتماعی (۱۱) را تشید کرده است.

دلیل دوم بر انصراف ناپذیری از مارکس، در این نُکته سی جالب و قابل توجه نهفته است که مارکس، در عین حال، انتقادگر خویش و مارکسیسم‌های پس از خود می‌باشد. بینن معنا که برای نقد مارکس و حتی برای رد و نفی او و به طریق اولی "محکوم" سوسیالیسم‌ها و مارکسیسم‌های پس از او نیز، ما بعضاً "محکوم" به ارجاع و توسل به اسلوب و نظریه‌های خود مارکس می‌باشیم. زیرا نقد و یا نفی مارکس و مارکسیسم‌های بعد از او، اگر چنانچه بخواهد در چارچوب نفی واقعیت موجود یعنی نظام سرمایه‌داری انجام پذیرد، که پیش شرط ماست، با بسیاری از مقوله‌ها، مفاهیم، بُینادهای بینشی (vision) و پُرپشت انگیزه‌های رویرو خواهد شد که در اندیشه مارکس نهفته است و لاجرم باید مُجددًا به همان‌ها استناد ورزید.

از آن میان و مهمترین‌شان، از نقطه نظر ما، بینش انتقادی - عملی مارکس یا پراکسیس (Praxis) او می‌باشد که بازتاب "سیاسی" آن، به نفی "سیاست" به معنای تاریخی و کلاسیک آن و جانشینی آن توسط خودمختاری و خود - رهایش اجتماعی، می‌انجامد. پس دراین جا، دگرگون سازی اجتماعی با خود - دگردیسی، عمل مُبارزه برای تغییر اجتماعی با تئوری به مفهوم نقد نظری و فسخ پذیر، "سیاست" با جامعه مدنی و مُداخله‌گری اجتماعی، آمیخته و عجین می‌شوند. بینن ترتیب سلاخی را از این روح مارکسی می‌توان استخراج کرد و به کار بُرد و به اتکا آن فضائی را بوجود آورد که در بستر آن، سیستم سازی‌های ایدنلولوژیکی، جامد و نُفوذ ناپذیر، جزم‌اندیشی و واپس‌گرانی فکری و عملی (Archaisme)، حتی از جمله در شکل مارکسیسم، اقتدارگرانی، سُلطه روانی و سُلطه پذیری، عرصه را بر روی خود، هر چه تنگ‌تر می‌یابند.

سیاست ایدنلولوژی سیاسی خویش بدل ساخته است، پس چه جای بگردیم و یا آثاری از مردم‌سالاری را در آن جُستجو کنیم و یا آنکه شانس‌های برای دستیابی به نهادهای شهروندی در آن آزو شود؟ آخر مگر هیچ ابله‌ی شاخه زیر پای خود را از خواهد کرد که مُلایان حاکم دست به چنین کاری زنند؟ حُکومت مردم‌سالار، نهادهای دِموکراتیک، آزادی احزاب سیاسی، حق تشكُل برای نهادهای سیاسی و صنفی، حاکمیت آرآ مردم، حقوق شهروندی، حُکومت قانون و در یک کلام آزادی و دِموکراسی نه تنها شروع مرگ جمهوری اسلامی، بلکه خود نشانه نابودی آن است.

پس این چه توقیعی است که جمعی خوش خیال در دل می‌پورند. نکند آنها گمان می‌کنند که رژیم بغايت ارتجاعی و استبدادی ولایت فقیه به عقل سليم تسليم می‌شود و آگاهانه گور خود را به دست خویش می‌کند؟

كمی تأمل در عملکردهای های رژیم در همین یکی دو ماه اخیر نشان میدهد که هیچ نشانه‌ای در جهت بهبود اوضاع و باز شدن فضای بسته می‌هیں ما وجود ندارد. همانطور که ساختن آب‌نماها و چمنزارها و اتویان‌های دور شهر تهران و چند شهر عمده دیگر در زمان رفسنجانی نشانی از آزادی و حُکومت مردمی و بهبود وضع مردم نبود، حرف‌های زبای آقای خاتمی نیز شانسی برای آینده می‌یابند فلاکت زده می‌باشد.

در گذشته و از همان بدو پیدایش نظام جمهوری اسلامی از این حرف‌ها بسیار گفته شده است. اگر فراموش نکرده باشیم، خود چینی پیش از آنکه بتواند قدرت سیاسی را مُتصفح گردد، بیش از هر مُلایی دیگری به مردم وعده و وعید داده بود. او می‌خواست آب و برق و مسکن رایگان به همه بدهد و دیدیم چون اهرم‌های قدرت را بدست گرفت، به جای بهشت بربن، ایران را به جهنم جنگ و اختناق بدل ساخت و بلاتی بر سر مردم آورد که در تاریخ ایران نظیر آن را کمتر می‌توان یافت.

فراموش نکرده ایم که آقای رفسنجانی نیز در آغاز ریاست جمهوری خویش چه قول‌هایی به مردم داده بود. در همان زمان نیز بودند بخشی از اپوزیسیون که می‌پنداشتند ریاست جمهوری رفسنجانی سرآغاز دگرگون گشتن وضعیت در ایران است. اما چه شد آن قول‌ها؟ و حالا دل خوش کردن به قول‌های آقای خاتمی که خیلی خجالتی‌تر از آنان حرف می‌زنند و در هر سُخنرانی خود اطاعت خویش را از امر ولی فقیه و سایر سردمداران اعلام می‌کند، هیچ جای امیدی نیست.

در همین اواخر چندین نفر را در زندان‌ها اعدام کردند، چند نفر بر اثر اعتصاب غذا مردند و زنی را به جرم زنا سنگسار کردند و دست چند تن را بخاطر ذُرَدی بُرُدیدند و یک حقوقدان هفتاد ساله‌ای را به اتهام جرمی واهمی اعدام کردند و مجله‌ای را که از نشریات حُکومتی نبود، غارت نمودند و جان فرج سرکوهی نیز همچنان در خطر است.

و این همه نشان میدهد که سردمداران و کارگزاران رژیم اسلامی برای حفظ حاکمیت خویش هنوز هم از اندیشه استبداد و اختناق پیروی می‌کنند و آنچه که پای مرگ و زندگی مطرح است، نه به آراء بیست میلیون رأی دهنده احترام می‌کنند و نه برای رئیس جمهور جدید بگویند که «تو هیچ کاره‌ای» و قدرت کماکان در دست ماست.

و همین وضعیت نشان میدهد که جامعه ما تا چه اندازه از بافت یک جامعه دِموکراتیک به دور است، زیرا همه علامت نشان میدهند که در جمهوری اسلامی ایران «رأی مردم» نشانه قدرت نیست.

کاتوتسکی در اینجا، بدعَتِ گذارِ دو حُکم تعیین گشته و سرنوشت‌سازی در جُنبش سوسيالیستی می‌شود: اولی اینکه سوسيالیسم، علم یا ڈکْترینی علمی است، به همان نسبت که علم اقتصاد و تکنیک، "علم" تلقی می‌شوند. او در سال ۱۹۰۵ و در رسالته شه سرچشمۀ مارکسیسم، این مطلب را صریح‌تر می‌نویسد: "سوسيالیسم اساساً چیزی نیست جز علم جامعه، با حرکت از نقطه نظر پرولتاریا" (۲۳). دوم اینکه این علم را باید عده‌ای از خارج وارد طبقه کارگری گشته که خود قادر به خلق کردن آن نیست.

کاتوتسکی، با طرح این دو حُکم، در ظاهری منطقی و عقلانی، دیوی را از چراغ جادو رها می‌سازد، هیولاتی را از قفس خارج می‌کند، که دیگر خلاصی از آن برای جُنبش سوسيالیستی نامقدور می‌شود. بطريقه عواقب شوم و زیان پار آن همواره تا امروز بر اذهان ما سنجینی می‌گشته و خروج و گستاخ را دُشوار می‌سازند. لینین با اتنکا به این تقریر کاتوتسکی است که قرآن زیر بالین گوینیست های جهان، "چه باید کرد؟" را می‌نویسد و از آن، در یک چرخش قلم، با تبدیل "علم اجتماعی" به "ایدئولوژی پرولتاری"، به نتیجه گیری وحشت‌ناک تری می‌رسد:

"چون توده‌های کارگر قادر نیستند ... ایدئولوژی مُستقلی وجود آورند، پس طرح مستله تنها بین صورت است: میان

ایدئولوژی بورژوازی یا ایدئولوژی سوسيالیستی یکی را باید برگزید." (۴)

جالب این جاست که بسیاری از رهبران سوسيالیست آلمان، چون پلخانف، روزا لوکزامبورگ، آکسلرود، مارتُف، تروتسکی... با آنکه موضع اراده باورانه (ؤنتراریستی) و آوانگاردیستی لینین در چه باید کرد؟ را مورد نقد قرار می‌دهند (۵)، اما هیچ یک از آنان تردیدی نسبت به احکام کاتوتسکی که سرچشمۀ و بانی ایده‌ی اصلی کتاب لینین و انحرافات بعدی جُنبش سوسيالیستی و گمونیستی می‌شود، به خود راه نمی‌دهند.

سوسيالیسم مارکسی به معنای "علم اجتماعی" و یا حقیقتی که در انحصار و تصرف مُصلحانی و یا نیروی در هیبت گروهی انقلابی، قشری، روش‌نگرانی، تکنوقراطی، بوروکرات‌هائی، بورژوازی یا دستگاهی (دولتی)... قرار دارد، با اندیشه مارکسی که بیش از همه به یک میدان پر جوش و خروش کار، تخریب و ساختمان ناتمام با مصالح موجود و داده بُرای دگرسازی می‌ماند تا به یک بنای تماماً ساخته و پرداخته و حاضر و آماده برای استفاده، غربایت زیادی داشت و دارد. مارکس در کارهای نقد فلسفی اش با ڈکْترین گرانی و ایدئولوژی‌سازی‌های زمان خود به مقابله و مبارزه برخاست، اگر چه خود او نیز از وسوسه چنین تماشی همیشه در امان نماند، از تأثیر فلسفه اسپکولاژی و ایدئالیستی آلمانی که اساساً از "ایده" ی متأفیزیکی افلاطونی تغذیه می‌کرد (هلگل، هکلی‌های جوان، فوترباخ)، از تئوری های تخلی و مهدوی (مسیحانی) سوسيالیستی یا گمونیستی (سن سیمون، فویری، آوشن، دزمی...) که راه سعادت را در مُدل های ذهنی اجتماعی و از پیش‌پرداخته می‌یافتدند و سرانجام از ایمان باوری و شیفتگی عمومی قرن نوزدهمی نسبت به حرکت نجات بخش و انسداد ناپذیر "ترقی و علم" که گمان میرفت بر روی ویرانه‌های ظلماتی جامعه کُهن، عصر جاودانه مُدرن و نوینی را بُنیان نهند.

۲—"فرهیختار خود باید فرهیخته شود."

مارکس، در دو میان تز خود از "تزهای دریاره فوترباخ"، می‌نویسد:

"این پرسش که بدانیم آیا برای اندیشه انسانی باید حقیقتی عینی قائل شد یا نه، مستله‌ای نظری (تئوریک) بوده بلکه مستله‌ای عملی (پراتیک) است. این در عمل (پراتیک) است

مارکس، انتقاد‌گو "مارکسیسم"، "سوسيالیسم علمی".

مارکس مُدعی بود که نقد اقتصاد سیاسی اش (كتاب سرمایه) و نظریه عُروج گُمونیسم به مثابه پایان ماقبل تاریخ سرمایه داری، بر بُنیادهای علمی استوار است. با این همه، او از اتلاق واژه "علم اجتماعی" یا "مارکسیسم" به تئوری های خود استنکاف ورزید و اعلام می‌کرد که "تنها چیزی که میدانم این است که من مارکسیست نیستم". اما با وجود این، پس از مرگ او، طرفداران نظرات مارکس، چون سوسيال دُمکراسی آلمان، سوسيالیست‌های روس (منشویک‌ها و بلشویک‌ها) و غیره...، هر کدام بر حسب تعبیرها و تفسیرهای خود از اندیشه و پراتیک مارکسی، دست به "ساختن" ڈکْترین یا مکتبی بنام "مارکسیسم" و "سوسيالیسم علمی" زندند. البته نقش انگلش، همکار و همکار مارکس، در تکوین گرایش به سیستم سازی از اندیشه یار خود، کم تأثیر نبود. چه برای نخستین بار او بود که با نگارش فصلی بنام "سوسيالیسم از تحلیل به علم" در آنچه دوهینگ و در زمان حیات خود مارکس، بای ڈگم سازی، نظام پروری و علم تراشی از اندیشه و عملی را باز کرد که مانند هر اندیشه و عمل انسان خاکی و نه خُدایی یا رسولی، محصول زمانه تاریخ و محدودیت‌های شرایط عینی و پراتیک اجتماعی دوره خود بود. بنابراین و لاجرم، پیچیده، محدود، مُتضاد، پلورالیستی، راسیونالیستی، غیر راسیونالیستی، تأثیر پذیر از شرایط و تأثیر گذار روی شرایط، ایستا و یا در حرکت و تحول، ناقد خود، نافی خود و فرارآورده از خود بود.

۱— هیولائی که کاتوتسکی از قفس آزاد گرد.

کارل کاتوتسکی، رهبر بر جسته سوسيال دُمکرات‌های آلمان، بعد از مرگ مارکس، سنگ بنای میراث خواری او را از ابتدا بصورتی انحرافی، ڈگماتیکی و متأفیزیکی قرار داد و از آن پس، سایر رهبران سوسيالیست و گمونیست جهان با اتنکا به جزمیتی که وی جا انداخت، ڈکْترین های را، به نام "سوسيالیسم علمی"، آفریندند که اگر چه در موارد بسیاری با هم در تضاد و تناقض قرار داشتند، اما همگی در ریشه از آن حُکمی تغذیه می‌کردند که مُتفکر آلمانی مطرح ساخته بود.

کاتوتسکی در رساله‌ی مشهوری، در سال ۱۹۰۱، سوسيالیسم را "ڈکْترین" می‌نامد که از یک "شناخت ژرف علمی" برخاسته است. تسلط بر چنین "علمی" نیز تنها از توان و عُهده "روشنگریان بورژوا" بخواهد آمد. اینان، "حاملین" آگاهی سوسيالیستی می‌شوند که باید این علم را به "درون" پرولتاریا "انتقال" داده، آنرا از "خارج" به "داخل" طبقه کارگر "وارد" گشته.

البته سوسيالیسم، به مثابه ڈکْترین، مُسلماً به همان اندازه ریشه در روابط اقتصادی گُنونی دارد که در مُبارزه طبقاتی پرولتاریا... اما... آگاهی سوسيالیستی امروزی تنها می‌تواند بر اساس شناخت ژرف علمی بوجود آید. زیرا علم اقتصاد معاصر به همان اندازه پیش شرط تولید سوسيالیستی است که به عنوان مثال، تکنیک مُدرن می‌باشد. اما بر رغم میل وافر پرولتاریا، این طبقه نمی‌تواند نه اولی را بوجود آورد و نه دومی را... بدینسان، حامل علم، پرولتاریا نبوده بلکه روشنگریان بورژوا می‌باشند (تائید از کاتوتسکی است). تنها در ذهن عده‌ای از افراد این قشر است که سوسيالیسم مُتولد می‌شود و به وسیله این افراد است که سوسيالیسم به درون پرولتراهای که از لحاظ فکری پیشرو ترند، انتقال داده می‌شود و اینان به نوبه خود آنرا وارد مُبارزه طبقاتی پرولتاریا می‌کنند. بدین ترتیب، آگاهی سوسيالیستی عُنصری است که از خارج به داخل مُبارزه طبقاتی پرولتاریا وارد می‌شود..." (۲)

نیافته‌اند که شرایط مادی لازم برای رهاتی پرولتاریا و شکل‌گیری جامعه نوین قابل رویت شوند، این تئوریسین‌ها، اوتوبیست‌های بیش نیستند که برای روپرتو شدن با نیازهای طبقات ستمکش، سیستم‌های را بدیهه سازی می‌کنند و به شرعاً علم نوعیت ساز (regeneratrice) می‌دونند. اما به مجردی که تاریخ گام بر میدارد و با آن مبارزه پرولتاریا هر چه واضح‌تر خود را ترسیم می‌نماید، آنها دیگر نیازی به جستجوی علم در ذهن تئوریسین‌ها ندارند، بلکه کافی است تنها آنچه را که در برابر چشمان شان می‌گذرد، مورد توجه قرار دهند و آنرا "ارگان" خویش سازند." (۸)

بر این اساس، طرح ریزی دریاره کمونیسم یا سوسیالیسم آینده و اشکالی که جنبش اجتماعی و مبارزة طبقاتی به خود خواهند گرفت، در دستور کار زمان خود قرار می‌گیرد، هنگامی که شرایط عینی برآمدن آنها فراهم شده‌اند، پدیدار گشته‌اند و با شفافیت تمام در مقابل دیدگان ما قرار گرفته‌اند. آنوقت است که راه حل‌های لازم و درخور خود را نیز دریافت خواهند کرد.

"... هرگز مُناسبات تولیدی نوین و عالی‌تری، پیش از آنکه شرایط حیات مادی آنها در بطن جامعه کون پُشکند جایگزینه (مناسبات دیگر) نمی‌شوند. به همین علت نیز، بشریت تنها وظایفی را در برابر خود قرار می‌دهد که قادر به حل آنها باشد، زیرا اگر دقیق‌تر به مستله نگاه بی‌انکنیم، یک مستله هنگامی بوجود می‌آید که شرایط مادی حل آن از هم اکنون بوجود آمده باشد و یا حد اقل در شرف بوجود آمدن باشد." (۹)

نقش کمونیست‌ها و دخالت‌گری آنها در تغییر مُناسبات اجتماعی موجود نیز، که در بینش مارکسی مورد نظر ما، به معنای پراسکیس زنده و مُتحول است، با تغییر شکل و ماهیتی که پس از مارکس، بوسیله کاتوتسکی، لینین و سایر رهبران سوسیالیست، پیدا می‌کند و به صورت حقایق بین، ایقان و اصول جزئی در اختیار انحصاری گروهی مُمتاز در می‌آید، سازش ناپذیر می‌شود.

"کمونیسم، برای ما نه یک وضعیتی است که باید مُستقر شود و نه ایدئالی است که واقعیت باید خود را تابع آن سازد. ما کمونیسم را آن جنبش واقعی می‌نامیم که نظم موجود را الغا کنند. شرایط این جنبش نیز محصول داده‌هایی است که از هم اکنون بوجود آمده‌اند." (۱۰)

"اگر ساختن آینده و تدوین طرح‌های نهانی و جاودانی موضوع کار و مستله ما نیست، پس آنچه که امروز باید انجام دهیم، به وضوح آشکار است: می‌خواهیم بگوئیم نقد رادیکال تمامی نظم موجود، نقد ریشه‌ای بدبین معنا که نه از نتیجه گیری‌های خود می‌هرسد و نه از مقابله با قدرت‌های مُستقر" (تائید از مارکس است) (۱۱)

"ما دُکْتُرین پرستانی نیستیم که خود را به دُنیا با اصل جدیدی معرفی کرده و می‌گوییم: این است حقیقت، در برابر آن به سُجده روید! ما اصولی را مطرح می‌کنیم که جهان در بطن خود به وجود آورده و بسط داده است." (۱۲)

"آنها (کمونیست‌ها) هیچگونه منافعی، که از منافع گلیه پرولتارها جدا باشد، ندارند. آنها اصول ویژه‌ای را به میان نمی‌آورند که بخواهند جنبش پرولتاری را در چهارچوب آن اصول ویژه بگنجانند... نظریات تئوریک کمونیست‌ها به هیچوجه مُبتنی بر ایده‌ها و اصولی، که یک مُصلح جهان کشف و یا اختراع کرده باشد، نیست. این نظرات فقط عبارت است از بیان کُلی مُناسبات واقعی مُبارزه جاری طبقاتی و آن جنبش تاریخی که در برابر دیدگان ما جریان دارد." (۱۳)

که انسان باید حقیقت را ثابت کند، یعنی واقعیت کارا، نیرومندی و خصلت زمینی اندیشه خود را. مُجادله درباره واقعیت کارا و یا غیر واقعیت کارای اندیشه، اندیشه‌ای که جُدا از عمل است، پُرسشی است اساساً مکتبی (اسکولاستیک). (تائید از مارکس)

و در سومین تر خود ادامه می‌دهد:

"دُکْتُرین ماتریالیستی تغییر اوضاع و شرایط و فرهیختار (education) فراموشی می‌کند که اوضاع و شرایط بوسیله انسان‌ها تغییر می‌کنند و اینکه فرهیختار خود نیز باید فرهیخته شود. به همین دلیل است که این دُکْتُرین جامعه را به دو بخش تقسیم می‌کند، و یکی را بر فراز دیگری قرار می‌دهد."

و سرانجام در آخرین و مشهورترین تر خود (atz يازدهم)، مارکس می‌گوید:

"فلسفه، همواره جهان را به صور مُختلف تفسیر کرده‌اند، آنچه که اهمیت دارد، تغییر آن است." (۱۴) (تائید از مارکس).

بدینسان، مارکس برای نخستین بار، "پراسکیس" را در مقابل دُکْتُرین‌های اسپکولاپیو، ایدئالیستی و ماتریالیستی زمان خود قرار می‌دهد و با این کار، گُست و انتقامی در فلسفه، در زمینه رابطه میان تئوری و پراتیک، بوجود می‌آورد. فرهیختاری و فرهیختگی امتزاج می‌یابند، یکی می‌شوند، جُزوی جُذا ناپذیر از "فعالیت انتقامی" به معنای "فعالیت عملی-انتقادی" (atz اول) می‌شوند و بنابراین کار نقد و نسخ با عمل تغییر اوضاع و شرایط و با خود - دگردیسی توأم می‌شوند، هم تأثیر گزار بر و هم تأثیر پذیر از یکدیگر می‌شوند. در نتیجه جانی برای "دُکْتُرینی" که جامعه را به دو بخش تقسیم کند، یکی را بر فراز دیگری قرار دهد، محلی برای ایقان، حقیقت مُطلق و مُفری برای "علم جامعه"، ایدئولوژی و سیستم سازی ذهنی، متافیزیکی و ترافارازنده (transcendental) باقی نمی‌ماند.

آنچه که این بینش از اندیشه مارکسی را از دُکْتُرین‌ها و علم سازی‌های اجتماعی جُذا می‌سازد، موضوع کار این اندیشه است: زندگی، فعالیت و مُبارزه انسان‌های اجتماعی، واقعی و تاریخی که در برابر چشمان ما جریان دارد، جُنبشی بی وقه مُتحرک، مُتحول، مُتغیر، مُتنوع و مُتفاوت، جُنبشی که با تغییر اوضاع و شرایط داده شده و موجود، خود را نیز دگرگون می‌سازد و اگاهی و شناخت نسبت به خود را نیز به هم چنین.

"پیش فرض‌هایی که ما از آنها حرکت می‌کنیم یکسویه نمی‌باشد، ڈگم نیستند بلکه پیش فرض‌های واقعی اند که تنها در تصور می‌توان آنها را به حساب نیاورد. این پیش فرض‌ها، افراد واقعی، عملکرد آنها و شرایط زیست مادی آنها می‌باشند، شرایطی که حاضر و آماده یافته‌اند و یا شرایطی که در نتیجه عمل خودشان به وجود آورده‌اند... ما باید با جُزئیات تمام به بررسی تاریخ انسان‌ها بپردازیم، زیرا در حقیقت، تقریباً تمام ایدئولوژی یا به بینش غلطی از تاریخ تقلیل می‌یابد و یا مُنجر به آن می‌شود که تاریخ را به حساب نیاورد. ایدئولوژی خود چیزی نیست جز یکی از وجوده این تاریخ." (۱۵)

نیاز به دُکْتُرین و ایدئولوژی رهاتی بخش، که خود محصول شرایط تاریخی می‌باشد، هنگامی است که شرایط واقعی تغییر و رهاتی آنچنان آشکار و شفاف نیستند که، بدون وسایط دُخالتگری عُنصر ذهنی جُذا از پراتیک یا عُنصر ایدئولوژیکی، به "رأی العین" قابل مشاهده بوده، به کار گرفته شوند.

"تا زمانی که پرولتاریا هنوز به اندازه کافی رُشد نکرده است که خود طبقه‌ای را تشکیل دهد، که، بنابراین، مُبارزه پرولتاریا با بورژوازی هنوز خصلت سیاسی به خود نگرفته است و نیروهای تولیدی هنوز در بطن بورژوازی به اندازه کافی توسعه

۳- پارادکس جنبش سوسياليستي و کارگري.

آمد، با لينين آغاز نمی شود، بلکه بـدعت گذاري نظری و فلسفی آن، کاتوتسلکی بود. در حقیقت، بُلشیویک‌ها آنرا عملًا به اجرا درآورده و تعمیق می‌بخشند. کاتوتسلکی، "فلسفه" ای را که مارکس در گستاخانه افقلایی از آن گام بر می‌دارد، دوباره جای خود می‌نشاند. فلسفه ای که همواره از یونان تا امروز، بر محور جاودائی و تغییرناپذیر "فلسفه-شاهی" افلاطونی استوار بوده و می‌باشد. محوری که طی دوهزار و پانصد سال، به عنایون و روایات مختلف؛ "ایده"، "پیامبر"، "مدينة خدائی یا فاضله"، "پرنس یا شهریار"، "فالانستر"، "روح تاریخ"، "عقل"، "دولت"، "تقدیر" (کانتی...نوهگلی)، "کمونیسم (تخیلی)" ("علم باوری"، "حزب پیشقول" و غیره... بر سیاست به معنای اصیل یونانی - آتنی "آن، به معنای "دخلالت گری شهر و رومندی"، چیزی که جان کلام فلسفه (سیاسی) می‌باشد، غلبه داشته است و مارکس با طرح "پراکسیس" یا "پراتیک افقلایی-انتقادی" و نقد چُدانی سیاست از جامعه مدنی، به مبارزه ای شاید نابهنجام، تابرانه و از پیش بازده با "سیاست" و "فلسفه" ای پرداخت که ۲۴ قرن قدمت داشت و پایان آنها را نوید داد.

"سوسياليسم دولتی"، برای اولین بار در جنبش سوسياليستی، در آلمان و توسط لاسالی‌ها در برنامه گوتا، بـدعت گذاري می‌شود. در آنجا بود که، به قول مارکس، "اعتقاد توکر-صفتانه فرقه لاسالی نسبت به دولت" هویدا می‌شود و سوسيال دمکرات‌ها با طرح "دولت آزاد" و... برنامه ای را برای سوسياليسم پی‌ریزی می‌کنند که در آن، دولت در همه عرصه‌های اقتصادی، اجتماعی، آموزشی و غیره نقش تعیین کننده و رهبری کننده ای را ایفا می‌کند. مارکس، شدیداً به مُخالفت با این برنامه می‌پردازد و می‌نویسد: "آزادی عبارت است از تبدیل دولت از اُرگانی که بر فراز جامعه قرار گرفته است به ارگانی کاملاً تابع جامعه" (۱۵)

در شرق، بُلشیویک‌ها، پس از انقلاب اکتبر، با مسائل و معضلات غیر قابل حل رویرو می‌شووند که به مراتب بسی رُوف تر و دشوارتر از معضلاتی بود که سوسيال دمکرات‌های آلمانی، در اوایل قرن، با آن مواجه بودند. طبقه کارگری که می‌باشد سکان ساختمان جامعه نوین سوسياليستی را در دست گیرد، یا در جریان جنگ جهانی اول و جنگ داخلی نابود شده بود و یا برای به حرکت درآوردن چرخ‌های اقتصاد، ابانت از سریع و چُبران عقب ماندگی‌ها... می‌باشد با آهنگ و "نظمی سربازخانه ای" (ترتسکی)، روز و شب و حتی آخر هفته‌های خود را به کار تولیدی اختصاص می‌داد. بدین ترتیب، قدرت واقعی نه در دست شوراهای کارخانه، محله، روتا... آنطور که تبلیغات رسمی اعلام می‌کردد، بلکه در تصاحب انحصاری حزب بُلشیویک، و آنهم رهبری آن، و بوروکراسی دولتی مُتمركز شد. بدینسان، بنا به عوامل و الزامات مُختلفی که درباره آن کتاب‌ها نوشته اند و ما در اینجا به برسی آن‌ها نمی‌پردازیم چون از موضوع این نوشته خارج می‌شود، نظام وطبقه سلطه‌گر جدیدی جانشین تزاریسم می‌شود و برای مشروعیت بخشیدن به خود، نظرات مارکس را در لینینیسم "تکامل" می‌دهد. اما اگر آنها نمی‌توانستند برای "شوری ساختمان سوسياليسم در یک کشور" از اندیشه جهان روان (اوئنیورسالیسم) مارکسی مُندی بگیرند، در عرض برای توجیه سوسياليسم دولتی، اقتدارگرای و بوروکراتیک خود، از نظریه "دیکتاتوری پرولتاریای مارکس سُوّتعییر و سُوّاستفاده‌های کلانی" کردن، بطوریکه لینینیسم را "شوری و تاکتیک دیکتاتوری پرولتاریا" نامیدند.

نژه مارکس و در تمام طول حیات و مبارزه‌اش، از "نقد فلسفه سیاسی هگل" (۱۸۴۳) تا "نقد برنامه گوتا" (۱۸۷۵)، دو روح همواره با هم در جنگ و جدال بودند. یکی آن روحی بود که "دولت" و "سیاست" در جامعه سرمایه‌داری را، بعنوان تجلی آلتی‌سیوسیون‌های اجتماعی، نفی می‌کرد، امّا آنها را مطرح می‌کرد و برای عروج

در اینجا پُرسش مُهمی طرح می‌شود. در حالی که ڈکترین‌ها و ایدنلولوژی‌های نجات بخش، به گفته مارکس، مشروعیت خود را در برای دیدگان پرولتاریا و کمونیست‌ها شفاف نشده‌اند و خود را به رأی‌العین نشان نداده‌اند، چگونه است که تاریخ صد ساله اخیر، تاریخ سوسياليسم واقعاً موجود، چیزی جز تاریخ ڈکترین و ڈکم سازی از مارکس نبوده است؟ چگونه است که پیروان مارکس، اندیشه‌ی ری را به چیزی تبدیل می‌کنند که خود او، حداقل روحی از او، ناقد و نافی سرخخت آن بود؟

اکنون شاید بتوان پاسخی برای این پُرسش پیشنهاد کرد. پس از مارکس، رهبران سوسياليست، با وجود اینکه تا سال ۱۹۳۲ با "ایدنلولوژی آلمانی" آشنایی پیدا نکرده بودند، اما خوب می‌دانستند که امر رهانی زحمتکشان به دست خود آنان مُیسر است. مارکس، در مانیفست کمونیست از سازمان یابی طبقه کارگر بصورت "طبقه‌ای برای خود"، یعنی بصورت حزب، نام می‌برد. انجمن بین‌المللی زحمتکشان، به رغم محدودیت‌های جغرافیائی، ملی و سطح نازل رُشد پرولتاریا در آن زمان، تجمع واقعی هسته‌های پیشرو مُتشکل از کارگران از ملیت‌های مختلف (و نه از روش‌نگران و اشاره مُتوسط) بود.

"انجمن"، فرزند فرقه‌ای و یا تشوری خاصی نیست، بلکه محصول خود انگیخته جنبش پرولتاریاست که خود نیز از روند‌های طبیعی و سرکوب ناپذیر جامعه مُدرن سرچشممه گرفته است. (۱۶)

اما در اواخر قرن نوزده و اوایل سده‌ی بیست، احزاب و گروه‌های سوسياليستی کم و بیش نیرومندی در اروپای غربی و در روسیه بوجود می‌آیند که در رقابت با بورژوازی برای تصرف قدرت سیاسی، با طبقه کارگری روپرتو هستند که با آنچه که در تصوری "می‌باشد"، فاصله زیادی داشت. اگر این طبقه، از نظر مُبارزه‌صنفی- اقتصادی و سندیکاتی، حداقل در کشورهای سرمایه‌داری غربی، رُشد قابل ملاحظه‌ای کرده بود، اما از لحاظ آگاهی سوسياليستی، سازماندهی سیاسی- طبقاتی و نیز از لحاظ سطح کیفی مُبارزه بر علیه مُناسبات سرمایه‌داری، برخلاف پیش‌بینی‌های مارکسیستی، رُشد چندان چشمگیری نکرده بود. پس بنابراین، در مقابل چنین پارادکسی، رُشد احزاب سوسياليست از یکسو و ضعف پرولتاریا برای انقلاب سوسياليستی از سوی دیگر، نیاز به نیروی بود که اراده گرایانه و "ازخارج"، وظایفی را بر عهده گیرد و جای حلقه گُمشده‌ای را پُر کند که از عهده و توان خود طبقه بر نمی‌آمد و یا همواره بر نیامده بود. از این جاست که کاتوتسلکی به "علم اجتماعی" و "حامیین" آن مُتوسل می‌شود. عبارت دیگر باید به گروه روش‌نگران، حزب یا دستگاهی (دولت)، مُتوسل شد تا از طریق اعمال قیومیت بر کارگران، از طریق فرهیختگی، رهبری و سازماندهی آنان، بر ضعف و عقب ماندگی آنها چیره شد.

در برای این مُشكل، یعنی نا‌آمادگی پرولتاریا برای انقلاب کارگری موعود و مورد نظر، جریان مُقتدر و غالب سوسياليسم دولتی، در شکل سویتیک و توتالیت در شرق و رُفرمیستی یا سوسيال دمکراتیک در غرب، پس از مارکس، بوجود می‌آیند.

۴- "سوسياليسم دولتی" ... خلاف آمدی در خود.

تری که در بالا به دفاع از آن برخاستیم، این است که، برخلاف تصور رایج، سوسياليسم دولتی، اقتدارگرایانه و از بالا، سوسياليستی که ابتدا در غرب، در برنامه سوسياليست‌های آلمانی در گوتا پایه ریزی شد، و سپس در شرق، در شکل توتالیت آن، واقعاً به وجود

حال که به صورت جماعتی خیالی تجلی پیدا می‌کند. اما همواره... «دولت» بر اساس طبقات اجتماعی است که خود از تقسیم کار مُنتَج می‌شوند.» (۲۰)

۵- معنایی حل فاشنی.

اما مارکس برداشت دیگری نیز از دولت به دست می‌دهد، که در عین حال دوسوادی (ambivalence) نظریه او را نسبت به دولت، نشان می‌دهد. دولت به مثابه محصول ساختارهای اقتصادی، تقسیم کار و طبقات اجتماعی، تجلی سیاسی سلطه طبقه‌ای است که بر سایر طبقات تفوق دارد. در شیوه تولید سرمایه‌داری، دولت، بنابراین، تجلی سیاسی منافع طبقاتی بورژوازی می‌شود. اما، صرف نظر از این دو برداشت از دولت (نایانده طبقاتی و یا خودمختاری فراطبقاتی) که می‌توانند ضرورتاً با هم در تنافض نباشند و بحث آن از حوصله موضوع این نوشته خارج است، انقلاب کارگری و کمونیستی، در نزد مارکس، صریحاً لغو دولت را در دستور کار خود قرار می‌دهد. این انقلاب، که مارکس آنرا در عهده پرولتارها، یعنی اکثریت عظیم افراد جامعه، می‌پنداشد، بر خلاف تمام انقلاب‌های تاکنونی که سلطه طبقه جدیدی و بنابراین دولت نوینی را جایگزین سلطه طبقه و دولت حاکم قبلی کرده‌اند، دارای یک ویژگی اساسی و بی سابقه‌ای است که این انقلاب را از سایر انقلاب‌ها متمایز می‌سازد: در اینجا، با لغو «کار»، طبقات و دولت، هر گونه سلطه‌الغا می‌شود، با لغو شرایط زیست جامعه کهن، که در موقعیت پرولتاری مُتجلی است، خود پرولتاری الغا می‌شود.

پرولتارها برای اینکه بتوانند ارزش شخصیت خود را باز یابند، شرایط زیستی را که تا کنون داشته‌اند، لغو کنند، شرایطی که در عین حال شرایط تمام جامعه کهن است، باید کار را لغو کنند. از این جهت، آنها در تقابل مُستقیم با دولت قرار می‌گیرند، یعنی با شکل اجتماعی که افراد جامعه خود را در آن مُتجلی می‌کنند. آنها باید دولت را سرنگون کنند تا شخصیت خود را مُتحقق نمایند.» (۲۱)

مارکس، در مانیفست کمونیست و در پاره‌ای از نوشتارهای سیاسی بعدی خود، به ویژه در پی شکست انقلاب‌های مُتعدد در اروپا و از جمله در فرانسه، از ضرورت «مُتشکل شدن پرولتاریا بصورت یک طبقه، سرنگون ساختن سیاست بورژوازی و احرار قدرت حاکمه سیاسی پرولتاریا» (۲۲) صحبت می‌کند. اما در بینش او، برغم تمایلات زاکوبینی غالب در چنین انقلابی، سوسیالیستی و کمونیستی آن دوره، همانطور که اشاره کردیم بی‌تأثیر روی تحلیلهای سیاسی و مقطعی مارکس نبوده‌اند، این «حاکمیت سیاسی» نوین، حاکمیتی موقتی و نسخ کننده خود می‌باشد. وظیفه آن، در هم شکستن مُقاومت بورژوازی سرکوبگری بود که در آن زمان، شاید به استثنای انگلستان، از توسل به خُشونت و قهر مأشین دولتی برای حراست از منافع طبقاتی خود دریغ نمی‌کرد. در نزد مارکس، حاکمیت سیاسی طبقه کارگر یا دیکتاتوری پرولتاریا، با ازمیان بُردن جامعه طبقاتی، به دولت، به حاکمیت سیاسی، و در نتیجه به حاکمیت سیاسی خود پرولتاریا، خاتمه می‌دهد، با ازمیان بُردن طبقات، به موجودیت پرولتاریا نیز خاتمه می‌دهد.

معماً و پارادکس عظیم و حل نشده و ناشدنی نظریه «دیکتاتوری پرولتاریای» مارکس در این جاست که برای از بین بُردن دولت، «دولت»ی دیگر (هر چند خاص و موقت) باید بوجود آید، برای از بین بُردن طبقات، طبقه‌ای دیگر (هر چند خاص و موقت) باید به قدرت رسد، برای از بین بُردن سلطه و دیکتاتوری، سلطه و دیکتاتوری دیگر (هر چند خاص و موقت) باید اعمال شود.

خودمختاری، خود رأی و خود-رهایش جامعه مُشارکتی، می‌نوشت و مُبارزه می‌کرد. دیگری، روحی بود که، مُشارکت از زاکوبینیسم و انقلاب‌های فرانسه، بر ضرورت گونه‌ای از «دولت»، «دولتی خاص»، دیکتاتوری پرولتاریا، تاکید می‌ورزید. اما با این‌همه، در اندیشه مارکسی، روح اولی همواره تغلب داشت، چه به دیده مارکس، «دیکتاتوری پرولتاریا» نیز هدف و غایبیتی جُز محو نظام طبقاتی و «دولت» بمشابه ترجمان سیاسی آن و نیل به اجتماعی از انسان‌های آزاد و مُشارکتی، نداشت.

گُستَّ مارکس از هگل و بطور کلی از فلسفه سیاسی غالب زمان، با نقدی شروع می‌شود که در کانون آن، مُبارزه با «دولت پُرسنی» (statolatrie) هگلی قرار داشت. مارکس، بر خلاف هگل، بر این نظر بود که دولت در جامعه سرمایه‌داری محصول جامعه مدنی است و نه بر عکس. با رُشد عصر جدید، دولت سیاسی تکوین می‌یابد و از جامعه «جدا» می‌شود، انسان، بعنوان فرد جامعه مدنی، از انسان، بعنوان شهروند سیاسی، جدا می‌شود. تولید، یعنی دولت، از تولید کننده آن، یعنی انسان و جامعه، جدا می‌شود، فرار می‌کند، دور می‌شود و بر انسان به مثابه نیروی خارجی چیزهای می‌شود (آلیناسیون نسبت به دولت و سیاست). پس این مناسبات باید سرنگون شوند، «کله پا» شوند، تا «انسان دیگر به دور جاذبه دولت، این خورشید واهی، گردش نکند بلکه بر حول خود بگردد.» (۱۶)

در دِمُکراسی، دولت سیاسی... خود یک مضمون خاص، شکلی از وجود خاص مردم می‌باشد. در پادشاهی (مونارشی)، بعنوان مثال، این امر خاص، این نهاد سیاسی، مفهوم عامی را پیدا می‌کند که هر چیز خاصی را تعیین کرده برق او مُشرف می‌گردد. در دِمُکراسی، دولت به مثابه خاص، تنها خاص است، به مثابه عام تنها عام واقعی است... فرانسوی‌های عصر مُدرن این را بدین معنا فهمیده‌اند که در دِمُکراسی حقیقی، دولت سیاسی از بین می‌رود. این دُرست است بدین معنا که دولت سیاسی به مثابه نهاد، کُل را نمایندگی نمی‌کند.» (۱۷)

در «مستله یهود»، مارکس از انقلاب سیاسی ای نام می‌برد که مُنجر به زایش دولت مُدرن شده است، که از یکسو انسان را شهروند کرده است و از سوی دیگر بین دولت و مردم و در خود انسان، گُستَّ بوجود آورده است: «رهایش سیاسی، تقلیل انسان است، از یکسو به عُضوی از جامعه مدنی، به فردی خودخواه و مُستقل، و از سوی دیگر به شهروند، به فردی اخلاقی.» (۱۸) در نتیجه دولت و سیاست از جامعه مدنی جُدا می‌شوند، بیگانه می‌شوند و بر او اعمال سلطه می‌کنند و در خود انسان، انسان شهروند از انسان خُصوصی مُتمایز می‌شود. پس تنها از طریق از بین بردن این جُدانی هاست، از طریق از بین بُردن جُدانی میان انسان خُصوصی و شهروند، از بین بُردن جُدانی میان دولت و جامعه مدنی است که رهانی واقعی انسان تحقق می‌یابد: «تنها در صورتی که انسان فردی، انسان واقعی، شهروند انتزاعی را در خود بازیابد... تنها زمانی که انسان، نیروهای خود را به مثابه نیروهای اجتماعی بشناسد و سامان دهد و از خود نیروی اجتماعی را بصورت نیروی سیاسی جُدا نسازد، تنها در آن هنگام است که رهانی بشری انجام خواهد پذیرفت.» (۱۹)

در «ایدنتولوژی آلمانی»، برای اولین بار، مارکس ایده «جُدانی» و «خودمختاری» حوزه «دولت» و سیاست از جامعه مدنی، جُدانی فرد خُصوصی از فرد اجتماعی، از شهروند را در بافت شرایط تاریخی شیوه تولید، پیدایش تقسیم کار، طبقات و مُبارزه طبقاتی که بینش ماتریالیستی تاریخی وی را تشکیل می‌دهند، قرار می‌دهد.

«به دُرستی، به دلیل وجود تقابل میان نفع خُصوصی و نفع مُشترک است که این دو می‌باشد دولت، پیدایش تاریخی خودمختار و مُجزا از منافع واقعی، فردی و جمعی به خود می‌گیرد، در عین

سرمایه‌داری، همانطور که خود در مقدمه "سهمی بر اقتصاد سیاسی" (۱۸۵۹)، در دستور کارش قرار داده بود، به رشتہ تحریر درآورد. آنچه که ما از او در این زمینه‌ها در دست داریم، مقاله‌ها و رساله‌هانی است که وی در برخورد با مسائل سیاسی روز، انقلاب‌ها و غیره، در واکنش‌های سریع و با هدف گمک به پیشبرد مبارزه در لحظه‌های معین، به نگارش درآورده است. در اینجا نیز بسیاری از تحلیل‌های او، خارج از شرایط، زمان و مکان، قابل تعیین و ارجاع نمی‌باشد. از آن جمله است "ایمان باوری" و "دترمینیسم" مارکس نسبت به روند محتوم تاریخ بسوی انقلاب کمونیستی و توسط پرولتاریاتی که تجلی تمام تضاد‌ها و مصائب جامعه سرمایه‌داری، در قرن ۱۹، بحسب می‌آمد. اما اگر انقلاب کمونیستی به وجود نپیوست و سرمایه‌داری به حیات خود، با ایجاد ساختارهای جدید، ادامه داد، اگر آنچا که پرولتاریا وارد صحنه شد، این ضد انقلاب بود که ثمرة دست آوردهای او را یکی پس از دیگری ریود، اگر طبقه کارگر، از لحاظ انسجام طبقاتی، آگاهی، سازماندهی، موقعیت و هژمونی اش در جامعه، آن روند و تکاملی را طی نکرد که مارکس بر پایه روئیت از شرایط واقعی این طبقه در زمان خود، پیش‌بینی می‌کرد... اما کیست که بتواند مشکر این واقعیت شود که اکثریت عظیم و شکننده مردم در جوامع سرمایه‌داری امروز، به مُزدَبان، بیکاران و حاشیه‌نشینان تمدنی تبدیل شده‌اند که آینده‌ی اطمینان‌بخشی برای آنان در نظام کُنونی قابل تصور نیست...

اما آنچه که ما در این سُطوح، بعنوان "بینشی مارکسی" که همواره امروزی است، مورد توجه و پُرسش قرار دادیم و آن مدخلی که بعنوان فراروی از مارکس می‌خواهیم طرح کرده و به پیشنهاد هاداران و فعالان چپ گذاریم، نگاه و نگرش دیگری است نسبت به "تشوی"، "عمل" ("پراتیک")، "سیاست"، "جنیش اجتماعی" و "سوسیالیسم". از دیدگاهی دیگر که کارل مارکس، برای نخستین بار، بانی و مُبتکر آن شد، با همه محدودیت‌ها، تضاد‌ها، تناقض‌ها و سوشه‌هایش.

در کانون بُنیادی این نگرش، این بینش (vision)، خودمختاری و خود - رهایش جنبش مُشارکتی اجتماعی جای دارد: در شناسانی خود، در شناختِ موقعیت خود، توانانی‌های خود و کشف شیوه‌ها و راه‌های جدید (تشوی)، در تحقق بخشیدن به خواسته‌ها و طرح‌هایش، در آزمودن اشکال نوین دلالت‌گری مُستقل، مُستقیم و مُستولیت پذیر اجتماعی، در نقد، نفی، و نسخ آنها و در دِگرسازی و ازسرآغازیدن تلاش‌ها ("پراتیک انتقادی") و سرانجام در پذیرش و در به رسمیت شناختن تنوع‌ها، تفاوت‌ها، تناقض‌ها و تنازع‌ها و در سازمان‌دادن به هم زیستی و هم سیتیزی صیان آنها.

پس در این بینش، به جای "سیاست" در مفهوم کلاسیک آن، به معنای قدرتی "جُدا شده" از جامعه و مُسلط بر آن، مُداخله‌گری جامعه مدنی و مُشارکتی در جمیع عرصه‌های حیات زندگی و فعالیت شهری، محلی، کشوری و جهانی، می‌شنید: مُشارکت و دلالت‌گری در همه زمینه‌ها اعم از طرح‌ریزی، تصمیم‌گیری و اجرائی، از تعیین سیاست، استراتژی و برنامه... در امور اقتصادی، فرهنگی، آموزشی... در محیط زیست، کار، تولید، توزیع... در موتتسسه، اداره، دانشگاه و غیره...

سوسیالیسم به معنای تصالح‌بلاواسطه هستی اجتماعی و شرایط آن توسط خود جامعه، به معنای گستاخ از قانون سرمایه و ارزش، از فرمانروایی بازار و مناسبات مُردبُرانه، به معنای پایان بخشیدن به استثمار، نابرابری، سلطه و آلیناسیون‌های سیاسی، اقتصادی، ایدئولوژیکی و یا حد اقل به عقب راندن آن‌ها... دیگر نه یک جر تاریخی است و نه تها یک آرزو که در آینده‌ای موعود و نامعلوم و بیگانه با اشکال و شیوه‌های زندگی، فعالیت و مُبارزه

اما تجربه عملی گُمون پاریس نمونه‌ای شد برای مارکس تا به نظریه دیکتاتوری پرولتاریای خود کمی روشنایی بخشد و تا حدودی پاره پاسخ‌هایی برای پُرسش فوق ارائه دهد، بدون آنکه در اساس، موفق شود راه حلی برای پریلماتیک مورد اشاره پیدا کند.

ویژگی انقلاب گُمون پاریس، با وجود محدودیت محلی و زمانی آن، در نفی ساختار دولتی سُستی و کشف مُناسبات نوینی در حیات و اداره شهر به شیوه "کُنونی" بود. از این لحاظ، این تجربه اعمال "سیاست و حُکومت" به گونه‌ای دیگر، به گونه‌ای خاص، به گونه‌ای مُستقیم، جمعی و مُشارکتی، که میرفت به جُدائی میان جامعه مدنی، زحمتکشان و شهروندان از "سیاست" پایان بخشد و قدرت مافوقی را به نام دولت از میان بُردارد، برای مارکس که همواره در کانون مشغلة فکری و عملی اش، مستلتة خود - رهایی جامعه و زحمتکشان قرار داشت، برای کسی که نه به ذُبایل مُدل‌های ذهنی از پیش ساخته و پرداخته بلکه در پی "کشف" و تعمیم نمونه‌هایی بود که از بطن خود مُبارزه طبقاتی و جنبش اجتماعی ُعروج می‌کردند، دارای اهمیت به سزایی بود.

"گُمون پاریس، انقلابی نبود بر علیه شکل مُعینی از قدرت دولتی، شکل مشروعه، مشروطه، جمهوری یا امپراتوری، بلکه انقلابی بود بر علیه دولت بعنوان دولت، بر علیه این سقط جنین هولناک جامعه، رستاخیز اصلی زندگی اجتماعی مردم بود که به دست خود مردم تحقق می‌یافت. گُمون پاریس، انقلابی نبود که هدف انتقال قدرت دولتی از دسته‌ای از طبقات حاکم به دسته‌ای دیگر باشد بلکه انقلابی بود به سوی تخریب این ماشین پست سرکردگی طبقاتی." (۲۳)

نتیجه گیری: مدخلی پیشنهادی بر فرازی از مارکس.

ادعای این تلاش، بازیبینی مارکس در وجود مُختلفش یا ارائه بیانی از میراث او نبوده و نمی‌توانسته باشد. این کارستانی است بس عظیم که در سال‌های گذشته و هم اکنون بوسیله مُتفکران و مارکس‌شناسان انجام گرفته و انجام می‌پذیرد و هر کس می‌تواند به پژوهش‌ها و مطالعات گُسترده و فراوان آنها به زبان‌های مُختلف مراجعة کند.

بعنوان مثال، می‌دانیم که کار اصلی و بُزُرگ مارکس، نقد اقتصاد سیاسی بورژوازی یعنی کتاب سرمایه بود. او در آنچا، سرجشمه سرمایه و استشار مارکس‌داری را در مُناسبات مُردبُری و فروش نیروی کار که خود ممحول شرایط تاریخی مُعینی از رُشد نیروهای مولده، مالکیت خُصوصی و تقسیم کار بود، بُرتملا می‌سازد. با گذشت زمان و در پی دِگرش‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی و تحولات تکنیکی و ساختاری در قرن کُنونی، بسیاری از تحلیل‌های مارکس در باره سرمایه‌داری زمان خود، مُتفقی، کهنه و یا باطل شده‌اند. اما حگونه می‌توان آدعا کرد که پریلماتیک‌هایی که او بر آنها انگشت گذارد، دیگر امروزی نیستند؟ از آن جمله است تضاد میان اجتماعی شدن روزافزون تولید و ثروت از یکسو و تملک خُصوصی و استشار مُردبُرانه از سوی دیگر، گرایش ماهوی سرمایه به سوی فوق سود آوری و کاهش زمان کار از یکسو و ادامة توزیع نعم مادی بر معیار واحد ساعت کار و بر حسب ارزش نیروی کار از سوی دیگر و سرانجام تکاُر و تجمع ثروت‌های مادی و معنی در انحصار اقلیت کوچکی از جامعه و ملل جهان از یکسو و بی بهره گیری اکثریت عظیمی از جامعه و ملل از این ثروت‌ها، از سوی دیگر.

هم چنین، زندگی و مُبارزه به مارکس فُرصل نداد که فصل‌های بعدی "سرمایه" را، درباره دولت و طبقات اجتماعی در نظام

دین گرائی و ...

پس آنها بودند که به تنها تعيین میکردند چه راه و روشی مُتکی بر اصولی دین است. بطور مثال در دوران خلافت مأمون میان مردم اختلاف افتاده بود که قرآن مخلوق خدا است و یا آنکه قدیم و ازلی است. عده‌ای همچون مأمون بر این باور بودند که خدا قرآن را خلق کرده است و بخشی دیگر از دانشنامه علوم دینی بر این باور بودند که قرآن کلام خداست و بتایارین نمیتواند مصنوع باشد و بلکه جزئی از ذات الهی است و بهمین دلیل قدیم و ازلی است. برای آنکه این مشکل از میان برداشته شود، در سال ۲۱۸ هجری به دستور مأمون جلسه امتحانی از دانشنامه حديث و فقه تشکیل شد و هر که قرآن را مخلوق خدا ندانست کشته شد و یا آنکه مجبور شد عقیده خود را عرض کند^(۴). بار دیگر چنین حادثه‌ای در دوران سلطنت نادرشاه اتفاق افتاد. در آن دوران سلاطین عثمانی در عین حال مقام خلافت مُسلمانان سُنی را نیز بر عهده داشتند، یعنی دین و دولت در وجود آنان وحدت می‌یافت. نادر شاه برای آنکه به تضاد میان شیعه و سُنی پایان دهد، در سال ۱۱۵۵ هجری (میلادی) از پادشاه عثمانی خواست که در کنار مذاهب حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی، مذهب شیعه جعفری را به مثابه پنجمین مذهب به رسمیت بشناسد و خلافت مُسلمانان ایران را نیز به عهده گیرد. در این رابطه نخست در سال ۱۱۴۹ هجری جلسه‌ای از رهبران مذهبی این دو کیش در صحرای مُغان تشکیل شد و سپس در سال ۱۱۵۶ هجری جلسه دیگری در نجف بین علمای شیعه و سُنی برگزار گردید که بیانیه‌ای صادر کرد. در آن بیانیه «از سیاست مذهبی شاه اسماعیل و چانشینان اظهار تأسُّف گردید و حقانیت سه خلیفه اول تصدیق شد و عقیده علمای نجف اشرف دایر بر اینکه امام جعفر صادق ذریه رسول اکرم است از طرف علمای اهل سنت تأیید گردید»^(۵). اما نادر نتوانست در پیش‌ترد این سیاست موفق گردد و سلطان عثمانی برای آنکه موقعیت خود را به مثابه پیشوای مذهبی در نزد مُسلمانان سُنی مُتنزل نسازد، از پذیرفتن این پیشنهاد خودداری کرد.

همین نمونه‌ها آشکار میسانند که ادیان الهی دارای سرشی بُنیادگرایانه هستند، زیرا آنها انسان‌ها را به دو دسته مؤمنان و کافران تقسیم می‌کنند و همین امر موجب میشود تا دیوانسالاری دینی بتواند بخود اجازه دهد در زندگی خصوصی افراد دخالت کند. دیگر آنکه همان‌گونه که دیدیم، بُنیادگرایان نیز همچون دین گرایان دُنیا را به سیاه و سپید و بد و خوب تقسیم می‌کنند. پس در این زمینه میان آنها همسوی وجود دارد و همین امر سبب میشود تا مزربین دین گرایانی و بُنیادگرایانی بسیار سیاَل و در برخی موارد غیر قابل تشخیص باشد. پس برای آنکه بتوان مایین دین گرایان و بُنیادگرایان توفیر گذاشت، باید داشت که دین چیست؟

در صورت دین تعریف واحدی وجود ندارد. اما میتوان گفت که «همه ادیان، به هر راه و بیانی که باشد، مُتفقند بر این که انسان قائم بالذات نیست و نمیتواند باشد»^(۶).

جامعه‌شناسی مُدرن دین را یک سیستم ارزشی میداند که بدون آن هیچ جامعه انسانی نمیتواند بطور درازمدت به حیات خود ادامه دهد، زیرا دین به زندگی انسان‌ها سویه می‌بخشد، هر چند که در آنها این پندار را بوجود می‌آورد که هر گاه بر اساس اصول دین زندگی خود را تنظیم نمایند، از اراده الهی پیروی میکنند. در نزد دورکهایم (۷) دین عبارت از سیستمی مُتکی بر تصوّرات اعتقادی و رُسوم تشریفاتی است که بنا بر ساختاری که پیروان دین با یکدیگر تشکیل می‌دهند، موجب میشود تا بتوان به کمک آن در رابطه با اشیاء و پدیده‌های مُقدّس و کفرآمیز به نوعی تفاوت اشتراکی دست یافتد. در عین حال هر دینی نظام اجتماعی مُشخصی و مقولات فکری ویژه‌ای را نمودار می‌سازد. دیگر آنکه دین موجب میشود تا

جاری، تحقق خواهد یافت. سوسیالیسم، در اینجا، غایت مطلوب نیست، محظوظ نیست، چیزی نیست که باید خلخال ناشی از «مرگ خدا» (نیچه) را پُر کند... سوسیالیسم، در این بینش، «شرط‌بندهی»، چالش، و مُبارزه طلبی (Challenge) خواهد بود، در کشف اشکال و شیوه‌های بیدع و نو و همواره پُرسش گر خود، سنجش گر خود، ناقد خود، فسخ کننده خود و دویاره و دگر باره سازنده خود... در دخالت گری اجتماعی، امور جامعه و کشور... در خلق کردن نمونه‌های جدید و رفتن به پیشواز ابتکارهای نو... در گستاخ از مُناسابات، معیارها و ارزش‌های حاکم، در زور آزمایی با «انکار نایبزیر»... با «ناممکن»...

پس «اتوبی» در اینجا، «ممکن» می‌شود، یعنی آزموده می‌شود، نقد می‌شود، نسخ و نفی می‌شود و دویاره نوسازی و یا خلق می‌شود. از پستوهای طرح‌های ذهنی و متأنیزیکی، از دایره‌های بسته فلسفی صوری، تُریده از انسان‌های واقعی، از جامعه و از امیال و مُبارزات‌شان... به میدان هستی و فعالیت و مُبارزه و آزمایش و مُداخله جویی اجتماعی، با تمام واقعیت‌های شان، تجانس‌ها و ناتتجانسی‌های شان، و تنازعات و همبستگی‌های شان، اتحاد‌ها و انفصال‌های شان، خواسته‌های فردی و تمایلات جمعی شان، بُزرگی‌ها و پستی‌های شان... وارد می‌شود.

و در این صورت است که شاید بتوان شرط‌بندهی آخری کرد و گفت: زندگی در جهان خاکی و میرنده ما، ارزش زندگی کردن و مُبارزه کردن را داراست.

یادداشت‌ها:

- منظور از آلتیناسیون (Alienation)، ساخته‌هایی است که انسان‌ها، خود، بوجود می‌آورند، اما، سپس، به نیروهایی مُستقل و خدا از آنها درمی‌آیند و بر آنها اعمال سلطه و خکومت می‌کنند.
- کارل کاتوتسکی، در نظریه تثویریک سوسیال دُمکراسی آلمان، Neue Zeit، ۱۹۰۲-۱۹۰۱
- کارل کاتوتسکی، «سه سچشم مارکسیسم»، انتشارات اسپارتاكوس، به زبان فرانسه، ۲۲
- لینین، «چه باید کرد؟»، ۱۹۰۲، انتشارات Seuil، به زبان فرانسه، ص. ۹۵
- همان‌جا، صفحه‌های ۲۲۷ تا ۳۰۰
- کارل مارکس، «تزهای درباره فوتیراخ»، پائیز ۱۸۴۵، انتشارات فلسفی، Puf، به زبان فرانسه
- کارل مارکس، «ایدئولوژی آلمانی»، ۱۸۴۵-۱۸۴۶، انتشارات Sociales مُطالعات فلسفی، ص. ۵۵
- کارل مارکس، «فتر فلسفه»، ۱۸۴۷، انتشارات Payot، ص. ۱۵۳-۱۵۲
- کارل مارکس، «سهمی بر نقد اقتصاد سیاسی - مقدمه»، ۱۸۵۹، انتشارات Sociales، ص. ۱۲۲
- کارل مارکس، «ایدئولوژی آلمانی»، همانجا، ص. ۷۳
- کارل مارکس، «نامه به آرنولد روز»، سپتامبر ۱۸۴۳، همانجا، ص. ۲۰
- کارل مارکس، «مانیفست کمونیست»، دسامبر ۱۸۴۷ - ژانویه ۱۸۴۸، چاپ پکن، ص. ۵۶
- کارل مارکس، «گزارش به شورای عمومی بین‌الملل»، ۱۸۶۸، در «صفحات کارل مارکس» از ماکسیمیلیان رویل، انتشارات Payot، ص. ۸۲
- کارل مارکس، «تقدیرنامه گوتا»، ۱۸۷۵، آثار مُ منتخب مارکس - انگلیس، چاپ مسکو، جلد ۳، ص. ۲۲
- میگوئل ابانتسور (Miguel Abensour)، «دُمکراسی بر علیه دولت»، انتشارات Pleiade، ص. ۲۹
- کارل مارکس، «تقدیرنامه سیاسی هگل»، ۱۸۴۳، آثار کارل مارکس، انتشارات Pleiade، جلد سوم، فلسفه، ص. ۹۰۲
- کارل مارکس، «مسئله یهود»، ۱۸۴۳، آثار کارل مارکس، انتشارات Pleiade، جلد سوم، فلسفه، ص. ۳۷۳
- کارل مارکس، همانجا
- کارل مارکس، «ایدئولوژی آلمانی»، آثار کارل مارکس، انتشارات Pleiade، جلد سوم، فلسفه، ص. ۱۰۶۴
- کارل مارکس، همانجا، ص. ۱۱۱۶
- کارل مارکس، «مانیفست کمونیست»، چاپ پکن، ص. ۵۶
- کارل مارکس، «کمون پاریس» (چرکویس)، در «صفحات کارل مارکس»، ماکسیمیلیان رویل

چنین ادیانی میتوانند در ذهن پیروان خویش این پندار و یا توهم را بوجود آورند که برای پُرسش‌های آنها پاسخ‌های مطلوبی را ارائه میدهند.

از سوی دیگر بطور پنهان و یا آشکار مضمون اساطیر، سمیل‌ها، رُسوم، افسانه‌ها و باورهای دینی از نازگاری مُتضادهاتی که در دین نهفته هستند، یعنی از عُرف‌ستیزی Paradoxe آن پرده بر میدارند. دین گرایان بُنیادگرانی که در وضعیت عادی در برابر پیروان ادیان دیگر و بی‌دینان در موقعیتی دفاعی قرار دارند، در نتیجه از توانایی لازم برای توضیح عُرف‌ستیزی در جهان بینی دینی خویش برخوردار نیستند. در چنین موقعیتی دین گرایان بُنیادگرا برای سرپوش نهادن بر این وضعیت میکوشند در پیروان خود که نسبت به اصول دین و راه و روش آن ڈچار تردید و دو دلی شده‌اند، این پندار را بوجود آورند که آنها در ایمان و باور خویش به ضعف گراییده‌اند. البته همین شیوه برخورد در گذشته در میان آن بخش از گروه‌های سیاسی که خود را پیرو مارکسیسم لنینیسم میدانستند نیز رواج داشت. در میان این احزاب و گروه‌ها مرسوم بود کسانی را که نسبت به اصول و فروع ساختار و اهداف حزب ڈچار تردید میشوند و برایشان پُرسش‌های بوجود می‌آمد، به ضعف ایدئولوژی مُتمهم سازند که باید با «انتقاد از خود» باورهای ایدئولوژیک خویش را از انحرافات بورژواشی تُهی می‌ساختند تا امکان بازگشت به درون حزب را بامساختند. به عبارت دیگر «انتقاد از خود» حریه‌ای بود که با آن می‌شد پاراڈکس‌های را که در این مکاتب سیاسی وجود داشت، از دیدگان کسانی که کنجدکار بودند، پنهان ساخت. به عبارت دیگر بُنیادگرایان میکوشند با شخصی ساختن مستله، به کسی که نسبت به باورهای دینی و سیاسی خویش ڈچار تردید شده است، چنین وانمود سازند که او گرفتار مُشكّلی شخصی گشته و سردرگمی او نتیجه تجربیات فردی اوست، و گرنه آئین دینی و ایدئولوژی سیاسی نه از ضعفی برخوردار است و نه در پاسخ دادن به پُرسش‌هایی که از سوی او طرح می‌شوند، ناتوان می‌باشد.

دیگر آنکه در تمامی ادیان با سیستمی دو ارزشی Ambivalenz روپردازی می‌شوند، در تمامی کتاب‌های دینی میتوان به نوشتارهایی برخورد که پیروان دین را به مُدارا و تحمل در برابر اعمال و رفتار مُخالفین راهنمایی می‌کنند و نیز در این کتاب‌های «آسمانی» میتوان به گفتارهایی دست یافت که از مؤمنین خواسته می‌شود بخاطر پیشبرد اهداف دین با پیروان ادیان دیگر که کافرین محسوب می‌شوند با خُشونت برخورد کنند. غالب ادیان الهی در رابطه با کافران، یعنی با کسانی که به دین دیگری باور دارند، خُشونت را تبلیغ می‌کنند، خُشونتی که پیروان این ادیان در حال حاضر در بیشتر کشورهای جهان نمیتوانند از آن پیروی کنند. بطور مثال در تورات در باب دوازدهم از کتاب پنج‌جم موسی که در فارسی به «سفر شنیه» ترجیم شده، از یکسو برای پیشرفت دین آمده است که «جمیع اماکن امت‌های را که در آنها خُدایان خود را عبادت می‌کنند و شما آنها را اخراج می‌نمایید، خراب نمایید، خواه بر کوه‌های بُلند، خواه بر تل‌ها و خواه زیر هر درخت سبز. مذبح‌های ایشان را بشکنید و سُتون‌های ایشان را خورد کُنید و اشیوهای ایشان را به آتش بسوزانید و بُت‌های تراشیده شده خُدایان ایشان را قطع نمائید و نام‌های ایشان را از آنجا محو کُنید» (۱۱). در باب سیزدهم از همین کتاب توصیه می‌شود «و اگر برادرت که پسر مادرت باشد یا پسر یا دختر تو یا زن هم آگوشت و یا رفیقت که مثل جان تو باشد، تو را در خفا آغوا کُند و گوید که برویم و خُدایان غیر را که تو و پدران تو نشناختند، عبادت نمائیم (...). البته او را به قتل رسان دست تو اول به قتل او دراز شود و بعد دست تمامی قوم» (۱۲). در قُآن نیز میتوان در بیشتر موارد غیر علمی و در برعی از موارد نیز مُنطبق با دستاوردهای علمی باشند. بهر حال مُهم این است که

فرد دین‌گرا نسبت به خُدا که نیروی ماورأَلطیعه است، رفتار مُثبتی داشته باشد و همین امر سبب می‌شود تا نسبت به هم دینان خود نیز رفتاری مُثبت اختیار کند.

همچنین میتوان دین را شکلی از خودآگاهی اجتماعی دانست که در آن نمودهای طبیعی و اجتماعی انعکاس یافته‌اند، نمودهایی که به موجودات ماورأَلطیعه تبدیل می‌شوند که ورای انسان قرار دارند و فرد و یا جامعه برای آنکه بتواند از پُشتیبانی آنها برخوردار شود، خود را موظف می‌بیند رفتار فردی و اجتماعی معینی را در پیش گیرد. باین ترتیب دین در رابطه با نیروهای عینی ای قرار می‌گیرد که موجب عملکردهای وهم آمیز می‌شوند. در همین رابطه در نزد انگلیس «تمامی ادیان چیز دیگری نیستند، مگر بازتاب وهم آمیزی از قدرت‌های بیرونی در کله انسان‌ها که بر زندگی روزانه او سُلطه دارند، بازتابی که در آن قدرت‌هایی زمینی شعایلی آسمانی می‌باشد. در آغاز تاریخ، در ابتدا این قدرت‌های طبیعی هستند که چنین بازتابی می‌باشد (...). اما بزودی در کنار قدرت‌های طبیعی قدرت‌های اجتماعی نیز فعال می‌شوند، قدرت‌هایی که در برابر انسان‌ها به همان اندازه بیگانه و در آغاز غیر قابل توضیح ظاهر می‌شوند که قدرت‌هایی طبیعی و ظاهراً همچون ضرورتی طبیعی بر انسان‌ها سُلطه میرانند که قدرت‌های طبیعی قادر به آن بودند. اشکال وهم آمیزی که در آغاز تنها نیروهای اسرارآمیز طبیعت را بازتاب میدادند، اینکه خصلتی اجتماعی می‌باشد و نماینده قدرت‌های تاریخی می‌شوند. در مرحله دیگری از تکامل، تمامی خصلت‌های طبیعی و اجتماعی خُدایان مُتعدد به یک خُدای قادر انتقال می‌باشد که این خود نیز بازتابی از انسان مجرد است (...). دین با چنین هیبت سُبک و در دسترس و قابل انباطاق با هر شرایطی میتواند به مشابه شکل بلاواسطه‌ای از رفتار انسانی، یعنی رفتار مُتکی بر احساسات بشری نسبت به قدرت‌های طبیعی و اجتماعی بیگانه‌ای که بر او فرمان میراند، آنهم تا زمانی که انسان‌ها زیر سُلطه این قدرت‌ها قرار دارند، دوام داشته باشد. اما ما بازها دیده‌ایم که انسان‌ها در جامعه کُنونی بورژوازی تحت سُلطه مُناسبات اقتصادی که خود آنرا آفریده‌اند و ابزار تولیدنی که خود آنرا تولید کرده‌اند، قرار دارند، به آن گونه که گونه که قدرت‌های بیگانه‌ای بر او غالب هستند. باین ترتیب بُنیاد واقعی بازتاب دینی پا بر جا می‌ماند و به همراه آن خود بازتاب دینی» (۸). دین در اندیشه مارکس هر چند که فرآورده ذهن انسانی است، لیکن در هیبته مُستقل از انسان ظاهر می‌شود و او را زیر فرمان و سُلطه خود می‌گیرد. «آنچه نیز چنین به نظر می‌آید که محصولاتِ دماغ انسانی زندگی خاصی یافته همچون چهره‌های مُستقلی بین خود و با انسان در رابطه قرار گرفته‌اند» (۹). دیگر آنکه در نظر مارکس و انگلیس دین هنگامی بوجود می‌آید که انسان در درماندگی و تنگدستی بسر می‌برد و قادر به توضیح آن وضعیت نیست. در چنین شرایطی «درماندگی دینی از یکسو بیانی است از درماندگی واقعی و از سوی دیگر اعتراضی است نسبت به درماندگی واقعی. دین افسوس مخلوقین محروم، احساس جهانی بی‌مُروت، روح وضعیتی بی‌روح است. او تریاک خلق است» (۱۰).

با توجه به این تعاریف و تفسیرها میتوان باین نتیجه رسید که دین مجموعه‌ای از رفتارها و ارزش‌های انسانی است که موجب می‌شود تا بتوان بر اساس آن به پُرسش از کُجا آمده‌ایم و به کجا خواهیم رفت، پاسخی اجتماعی «مطلوب» داد. در همین رابطه جُنبش‌های دینی که دارای خصلتی بُنیادگرایانه هستند، میکوشند بلاواسطه به چنین پُرسش‌های پیروان خود پاسخ دهند. این پاسخ‌ها میتوانند در بیشتر موارد غیر علمی و در برعی از موارد نیز مُنطبق با دستاوردهای علمی باشند. بهر حال مُهم این است که

میکند و از خود بیگانگی خصیصه اصلی او را تشکیل میدهد، همخوانی ندارد. در نزد شریف روشنگران غرب از درک رابطه‌ای که میان سیاست و دین در جوامع اسلامی وجود دارد، عاجز هستند و می‌پنداشند که در کشورهای اسلامی همان تغییر و تحولاتی باید بروقوع پیوندند که در غرب حدث شدند (۱۶).

برخی دیگر از جامعه‌شناسان غربی بر این باورند که پیدایش بُنیادگرانی ربطی به آنچه که در کتاب‌های آسمانی تدوین گشته‌اند، ندارد و بلکه بُنیادگرانی نتیجه بلاواسطه نوع ویژه‌ای از دین گرانی است که سبب می‌شود تا کسانی که به آن شکل ویژه از دینداری گرایش می‌باشند، خصلت بُنیادگرانیانه بخود گیرند. باین ترتیب بُنیادگرانیان دینی راه و شیوه دینداری خود را یگانه راه دُرست و مُستکی بر احکام الهی میدانند و دیگران را که از راه و روش آنها پیروی نمیکنند، کسانی مینامند که به دین گرانی تظاهر می‌کنند. جنس بار در نتیجه تحقیقات خود ثابت کرده است که غالب بُنیادگرانیان دینگرا کسانی نیستند که مُلاقتعتی به کتاب آسمانی برخورد کرده و زندگی خود را بر پایه هر واژه و یا حکمی که در کتاب دینی وجود دارد، سازماندهی کنند. بُنیادگرانیان همیشه آن بخش از احکام دینی را برمیگزینند که با راه و شیوه زندگی ای که برای خود برگزیده‌اند، مُناسب تشخیص میدهند. پس میتوان نتیجه گرفت که بُنیادگرانیان پیش از آنکه دیندار باشند، تصویر مُشخصی از جهان و راه و رسم زندگی فردی و اجتماعی دارند و برای آنکه برای شیوه زندگی خوش پایگاهی دینی و مشروعيتی الهی بوجود آورند، در کتاب مقدس به جستجو می‌پردازند و احکام و اصولی را که در تأثید جهان‌بینی شان است، از آن استخراج کرده و با تکیه بر این احکام در میان خود چنین وامند میکنند که شیوه زندگی و برداشت آنها از دین، یگانه برداشت مُنطبق با حقیقت مُطلق الهی است. بهمین دلیل میتوان «بُنیادگرانی را نوعی دین گرانی بدون حکمت الهی» نامید (۱۷). همین تحقیقات ثابت کرده‌اند که انسان بُنیادگرا کمتر به معنی لغوی آیات کتاب آسمانی باور دارد و بلکه در دستگاه فکری خود بیشتر مُبلغ این نظریه است که کتاب آسمانی در تمامیت خود کامل و بدون اشتباه است. او میکوشد بر اساس این نظریه تفسیر و تعبیر خود از دین را به مثابه یگانه تفسیر و تعبیر از حقیقت دین مطرّح سازد و حقانیت آنرا اثبات کند.

در جُبُش کارگری نیز با همین سُلُوك و رفتار مواجه بودیم. در گذشته هر بخشی از این جُبُش مُدعی بود که تفسیر و تعبیر او از مارکسیسم یگانه تفسیر و تعبیر مُستکی به دستاوردهای علمی است و دیگر لایه‌های جُبُش کارگری که از زاویه دیگری به مسائل مینگریستند، نوکران بورژوازی و خاتینی به آرمان‌ها و منافع پرولتاریا توصیف می‌شدند. لینین که خود یکی از بُنیانگزاران تفسیری بُنیادگرانیه از مارکسیسم است، در مقابله با نظریات کاتوتسکی به شیوه بُنیادگرانیان دینی مُتوسل می‌شود و برای آنکه نظریات او را مردود سازد، او را «مرتد» Renegat (۱۷) مینامد، در حالی که این واژه به فرهنگ دینی تعلق دارد و کلیساً کاتولیک در سده‌های میانه کسانی را که از راه دین مُنحرف گشته بودند، مُرتد مینامید. مارکس و انگلیس همواره بر این امر تکیه داشتند که تئوری و اندیشه آنها به علم تکیه دارد و بنابراین اگر دستاوردهای علمی ثابت گنند که آن تئوری و اندیشه نادرست است، باید بدون چون و چرا دستاوردهای جدید علمی را پذیرفت. اما چون لینین از مارکسیسم یک اعتقاد ساخته بود، بنابراین هر کسی که با تفسیر او از مارکسیسم مُخالفت می‌کرد، مرتد، خاتن و نوکر بورژوازی نامیده می‌شد. لینین نیز همچون هر بُنیادگرانی بر این باور بود که حقیقت یکی است و او یگانه کسی است که توانسته است به آن حقیقت مُطلق دست یابد و بنابراین هر کسی که با نظریه و اندیشه او مُخالفت می‌کرد، به جنگ حقیقت رفته بود.

خلاصه آنکه یکی از خصوصیات بُنیادگرانی این است که از

است «کسانی که کافر شده‌اند اگر همه مال زمین داشته باشند، و نظری آن نیز، که «برای رهانی» از عذابِ روز قیامت، فدای خویش گنند، از آنها پذیرفته نشود، و عذابی الم انگیز دارند. خواهند از آتش درآیند ولی از آن درآمدنی نیستند و عذابی پیوسته دارند. مرد گُدد و زن گُدد، دست‌های دراست» شان را به سرای عملشان بعنوان مُجازاتی که از جانب خُدا است، بپُرید که خُدا نیرومند و فرزانه است» (۱۳). و در سوره توبه که مُحمد آنرا در مدینه از جبرئیل دریافت کرده است، میخوانیم «با آن جماعت از اهل کتاب که به خُدا و روز دیگر ایمان ندارند و پیرو دین حق نیستند، کارزار گُنید تا به دست خود چزیه دهند و حقیر شوند» (۱۴).

باین ترتیب پیروان ادیان در زندگی واقعی خویش در وضعیتی دو ارزشی قرار می‌گیرند. از یکسو باید زندگی واقعی خود را بر اساس احکام دینی تنظیم گنند و از سوی دیگر به دلیل پیشرفت‌های اجتماعی، انسان معاصر خود را در وضعیتی می‌پاید که در کتاب‌های دینی درباره آن حکمی وجود ندارد و بهمین دلیل انسان دین‌گرا نمیداند در رابطه با آن وضعیت باید از خود چگونه واکنشی نشان دهد. از سوی دیگر اجرای برخی از احکامی که دین صادر کرده است، دیگر با روح زمانه سازگاری ندارند و بخارط پیدایش جامعه مدنی، در بسیاری از کشورها قابل اجرا نیستند. بطیر مثال در کشوری که حکم اعدام لغو شده است، اجرای حکم قصاص که در ادیان یهود و اسلام وجود دارد، ابدأ عملی نیست. بنابراین انسان دین‌گرا در چنین وضعیتی از یکسو میخواهد اصول دین را زیر پا نگذارد و از سوی دیگر زندگی اجتماعی او را مجبور می‌سازد برخلاف ارزش‌های دینی خود عمل کند. بنابراین میتوان باین نتیجه رسید در کشورهایی زمینه برای بُنیادگرانی دینی فراهم می‌گردد که از یکسو دگردیسی اجتماعی از شتابی فراینده برخورد را باشد و از دیگرگون گشته اجتماعی مُنطبق سازد.

اما همانطور که مُصطفی شریف یادآور می‌شود آنچه که در کتاب‌های مُقدس ادیان مُختلف جمع آوری شده است، «رموز زندگی» (۱۵) هستند که هدفی چُز سازماندهی زندگی مؤمنین ندارند. بنابراین رهبران دینی باید بکوشند این «رموز زندگی» تا آنجا که ممکن است به مضمون زندگی روزمره مؤمنین بدل گردد. در همین رابطه شریف یادآور می‌شود که فتوای خُمینی دال بر قتل سلمان رُشدی به آن دلیل که در کتاب آیات شیطانی خود به پیامبر مأبیقی رهبران دینی جوامع اسلامی در این باره با او هم نظر هستند. مُنتهی فرق خُمینی با دیگر رهبران دینی جوامع اسلامی در این است که خُمینی در ایران از قدرت سیاسی برخوردار است و بنابراین اظهار نظر او با معیارهای ارزشی رسمی (دولتی) که در ایران حاکم هستند، در تضاد قرار ندارد و برعکس در ترکیه و مصر و دیگر کشورهای اسلامی، باین دلیل که رهبران دینی از قدرت سیاسی برخوردار نیستند و در نتیجه در این جوامع سیستم ارزشی دولتی دیگری حاکم است، آنها از امکان اظهار نظر آزاد برخوردار نیستند، زیرا که معیارهای ارزشی حاکم در این جوامع در ظاهر هم که شده با نظریات پُشتیبانی آنها از فتوای خُمینی نوعی سرکشی در برابر سیستم ارزشی حاکم در این جوامع است. بهمین دلیل نیز غرب به خُمینی به مثابه انسانی بُنیادگرا مینگرد و جُبُش‌های اسلام گرایانه‌ای را که در غالب کشورهای اسلامی در حال رُشد است، جُبُش‌هایی بُنیادگرانیه مینامد، زیرا که این جُبُش‌ها میخواهند ارزش‌هایی را در این جوامع حاکم سازند که دیگر با شیوه زندگی انسان معاصر، یعنی انسانی که در بطن جامعه سرمایه‌داری زندگی

دیکتاتوری پرولتاپا

زیرا که چند سال پیشتر در اثر خود «جنگ داخلی در فرانسه» (۱۸۷۱) دراین باره اظهار نظر کرده بود. او در آنجا بیان می‌کند: «عمدتاً گمون حکومت طبقه کارگر، برآیند مبارزه تولیدگذگان علیه طبقه تصاحب‌گر و سرانجام آن شکل سیاسی بود که در چهارچوب آن رهانی اقتصادی کار میتوانست عملی گردد» (۲۱). پس گمون پاریس به همانگونه که انگلستان در مقدمه‌ای که بر چاپ سوم این اثر مارکس نوشته است، «دیکتاتوری پرولتاپا» است (۲۲).

اما این دیکتاتوری در عین حال همراه با از بین رفتن دمکراسی نیست، بلکه بر اساس حق رأی عمومی گسترده ترین عملکرد خود را می‌ساید. قهر دولتی باید زیر پوشش حق رأی عمومی قرار گیرد. «گمون از شوراهای شهری تشکیل میشود که نایندگان آن در مناطق مختلف پاریس از طریق حق رأی همگانی انتخاب شده بودند ... به همان ترتیب که حق رأی فردی در خدمت کارفرما قرار میگیرد تا کارگران را انتخاب گند، حق رأی عمومی نیز باید به خلقی که در گمون تشکیل یافته بود، خدمت میگرد» (۲۳).

مارکس در اینجا دانماً از حق رأی همگانی مجموعه خلق و نه از حق رأی ویژه برای طبقه‌ای ممتاز سخن میگوید. دیکتاتوری پرولتاپا در نزد او وضعیتی بود که در نزد غالب پرولتاپا ضرورتاً از دمکراسی ناب بوجود میاید.

پس کسانی که به دیکتاتوری به مثابه مُضاد دمکراسی بخورد می‌کنند، حق ندارند به مارکس رُجوع گند. با این حال هنوز اثبات نشده است که آنها ذیحق نیستند. فقط آنکه آنها برای اثبات نظریه خود باید دلائل دیگری بیابند.

در هنگام تحقیق این مسئله باید از عوضی گرفتن دیکتاتوری به مثابه یک وضع با دیکتاتوری به مثابه شکل حکومتی پرهیز کرد. اما در صنوف ما کوشش دریاره این آخری امری جدال آمیز است. دیکتاتوری به مثابه شکل حکومتی در عین حال به این معناست که اپوزیسیون از حقوق خود محروم گردد. اپوزیسیون حق رأی خود را از دست میدهد، آزادی مطبوعات و آزادی اجتماعات از میان برداشته میشوند. پُرسش این است که آیا پرولتاپای پیروزمند به این اقدامات نیازمند است تا بتواند سوسیالیسم را با کمک آن به بهترین وجهی بوجود آورد.

پیشایش باید مُذکر شد هنگامی که ما از دیکتاتوری به مثابه شکل حکومتی حرف میزنیم، نمیتوانیم از دیکتاتوری یک طبقه سخن بگوییم. زیرا همانطور که تذکر دادیم، یک طبقه تنها میتواند سیاست کند و نه حکومت. اما اگر قرار باشد تحت دیکتاتوری نه یک وضع سیادتی محض، بلکه نوعی شکل حکومت فهمیده شود، در آنصورت میتوان از دیکتاتوری پرولتاپا، بلکه از دیکتاتوری حزب پرولتاپی سخن گفت. اما همین که پرولتاپا به چند حزب تجزیه شود، در آنصورت مسئله فوراً سیار پیچیده میگردد. دیکتاتوری یکی از این تشکیلات دیگر نمیتواند دیکتاتوری پرولتاپا، بلکه باید دیکتاتوری بخشی از پرولتاپا بر بخش دیگر آن تلقی شود. مسئله از این هم غامض‌تر میشود هنگامی که در صنوف احزاب سوسیالیستی شکاف باشد، این امر باز بیشتر غامض میشود، وقتی که احزاب پراکنده پرولتاپا در برابر اقسام غیر پرولتاپی قرار گیرند و یا هنگامی که یک حزب پرولتاپی توسعه اتحاد پرولتاپای شهری با روسستان سکان قدرت را بدست گیرد. در آنصورت دیکتاتوری پرولتاپا دیگر دیکتاتوری محض پرولتاپا بر پرولتاپی نبوده و بلکه دیکتاتوری پرولتاپا و روسستان بر پرولتاپا میشود. باین ترتیب دیکتاتوری پرولتاپا اشکال مُنحصر به فردی بخود میگیرد.

دریچه مُعینی به زندگی بخورد میشود و در این رابطه تمامی ابزارها و داده‌های اجتماعی، سیاسی و گروهی قرار میگیرند. بنابراین بُنیادگرایانه همیشه میکوشند دین و دانش را به خدمت خود گیرند تا بتوانند به مدد آنها مشروعیت و حقانیت مواضع خوب را اثبات کنند. آنچه که از علم و دین با نظریات آنها موافق نباشد، نادیده گرفته میشود و تنها آن جنبه‌ها از داش و دین که میتوانند برای اثبات نظریات بُنیادگرایانه مُفید باشند، برجسته میشوند و به مثابه دستاوردهای علمی و الهی مورد استفاده تبلیغاتی قرار میگیرند.

پانویس‌ها:

۱- Konzil چیز شبیه پارلمان است. البته کسانی که در این پارلمان شرکت میکنند، از سوی مردم مذهبی انتخاب نمیشوند و بلکه به خاطر مقامی که در کلیسا یا کاتولیک بودند آورده‌اند، حق شرکت در کنسیل را می‌سایند. کنسیل از حق تصمیم‌گیری درباره مسائل دینی برخوردار است. نخستین کنسیل که به کنسیل رسولان معروف است، در اورشلیم تشکیل شد. بر اساس مدارک تاریخی از قرن دوم میلادی کنسیل‌های محلی در کشورهای مسیحی میشند. در ابتدا دادگاه‌های دینی بودند که میکوشند میان آموزش مسیح و عملکردگاه‌های حکومت نرعی همسوی بوجود آورند. آنچه که کنسیل تصویب میکرد، عبارت بودند از احکام روح مقتضی، بهمین دلیل نیز همه مؤمنین به یعد بطور منظم کنسیل‌های اسپانیا و ایالتی دو بار در هر سال تشکیل میشند. پس از آنکه په فرمان نُشتاتین اول دیانت مسیح به دین رسی امپراتوری روم تبدیل شد، به دستور امپراتوران کنسیل‌های کشوری تشکیل میشند. در این کنسیل‌ها بهترین روشنفکران دینی در برابر امپراتور با یکیگر به مُشاتره و مُشارعه نظری میپرداختند و در غالب اوقات نظریه غالب به تصویب کنسیل میرسید.

2- Fundamentalismus ein Phänomen der Gegenwart, Christian J.Jäger, David J. Krieger, Seite 50.

3- Ebenda.

۴- تاریخ طبری، نوشته محمد جریر طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، جلد ۱۳، صفحات ۵۷۵۱ تا ۵۷۷۰.

۵- لکهارت، نادرشاه، ترجمه واقتباس مُشفق هیدانی، انتشارات امیرکبیر، سال انتشار ۲۵۷۷، صفحات ۲۹۴-۲۸۴.

۶- جان ناس، تاریخ جامع ادیان از آغاز تا امروز، ترجمه علی اصغر حکمت، انتشارات پیروز، چاپ دوم، سال انتشار ۱۳۴۸، صفحه ۳.

۷- دورکویام، امیل، Emile Durkheim جامعه شناس فرانسوی در سال ۱۸۵۸ زاده شد و در سال ۱۹۱۷ پُرگششت. او از نوشتات اجتماعه شناسی قرن نوزده را به جامعه شناسی مُدرن تبدیل کند. در نزد دورکویام به جامعه باید به مثابه شنی بخورد کرد و نه بصورت ارگانیسمی بیولوژیک. و نیز نمیتوان باین توجه رسید که مثابه شکل میشود از در برابر فرد قرار میگیرد و بهمین دلیل فرد از این پیش‌داده میگذرد که بین آن نمیتواند به موجودی اجتماعی بدل گردد. هرگاه در جامعه سیستم ارزشی ڈچار نشان گردد، جامعه در وضعیتی قرار میگیرد که در آن هیچ قانونی و معباری حاکم نیست. دورکویام این وضعیت را آنومی Anomie مینامد. باین ترتیب افراد اعتماد به نفس خود را از دست میدهند و گروه‌های اجتماعی از هم میپاشند.

۸- مارکس، کارل، سرمایه، جلد یک، ترجمه به فارسی توسط ایرج اسکندری، انتشارات حزب توده، سال انتشار ۱۳۵۲، صفحه ۲۹۴.

۹- مجموعه آثار مارکس و انگلش به آلمانی، جلد ۱، صفحه ۳۷۸.

۱۰- کتاب مُقدس، یعنی کتب عهد عتیق و عهد جدید، به فارسی، انتشارات پیش کتب مُقدس در میان ملل، سال انتشار ۱۹۸۶، صفحه ۲۹۳.

۱۱- همانجا، صفحه ۲۹۶.

۱۲- قرآن مجید به فارسی، برگدان به فارسی از ابوالقاسم پاینده، صفحه ۳۵.

۱۳- همانجا، صفحه ۵۹.

۱۴- همانجا، صفحه ۵۹. Code des Lebens .

۱۵- رجوع شود به نشریه لموند دیلمانیک، آوریل ۱۹۸۹، شماره B.

۱۶- در این زمینه رجوع شود به کتاب Fundamentalismus eine Phänomen der Gegenwart

Fundamentalismus ist eine Religion ohne Theologie.

۱۷- در این زمینه رجوع شود به کتاب Fundamentalismus eine Phänomen der Gegenwart

Fundamentalismus ist eine Religion ohne Theologie.

۱۸- در این زمینه رجوع شود به اثر لینین با عنوان «انقلاب پرولتاپی و کائوتسکی مُرتد» که به فارسی هم ترجمه شده است. لینین این رساله را در پایان نوشته کائوتسکی که با عنوان «دیکتاتوری پرولتاپا» انتشار یافته بود، نوشته است. ترجمه فارسی «دیکتاتوری پرولتاپا» اینک برای نخستین بار در نشریه «طوحی نو» انتشار می‌یابد.

ما پیشتر به دولت یسوعیت‌ها در پاراگوته اشاره کردیم. ابزاری که یسوعیت‌ها برای پابرجا نگاه داشتن دیکتاتوری خود در اختیار داشتند برتری فکری شگرف آنها بر سُرخ پوستانی بود که توسط یسوعیت‌ها سازماندهی شده و بدون آنها درمانده بودند.

آیا یک حزب سوسیالیستی میتواند در یک کشور اروپائی از یکچنین برتری فکری بخوردar باشد؟ چنین امری غیرممکن است. یقیناً پرولتاریا در مبارزه طبقاتی خود نسبت به دیگر طبقات کارکن همچون خود بورژوازی و خوده دهقانان از رُشد زیادی بخوردar است، اما این بدان معنی نیست که این طبقات نیز از نظر منافع و فهم سیاسی هم زمان رُشد نمیکنند. تفاوت معرفتی میان این طبقات مُختلف هیچ گاه جنبه استیلاگرایانه نخواهد یافت.

اما در کنار طبقات پیشه‌ور، قشر روشنفکران نیز دانماً در حال رُشد است و برای روند تولید صرف نظر کردنی نیست، قشری که کسب دانش، آزمایش و انکشاف بصیرت را به شغل خود بدل ساخته است.

این قشر میان پرولتاریا و طبقه سرمایه دار دارای موضوعی میانی است و خود هر چند مُستقیماً سودی در بودن سرمایه داری ندارد، اما نسبت به پرولتاریا نیز تا زمانی که بُلغ نیافته است سرنوشت خود را بدست گیرد، بی اعتماد است. حتی آن اعضا نی از طبقه تحصیل کرده که همچون سوسیالیست‌های تحقیلی بطور صیمانه از رهانی پرولتاریا هاداری میکنند، در آغاز مبارزات طبقاتی نسبت به چنین کارگری دارای رفتاری منفی هستند. این وضعیت هنگامی اما دُجارت دگرگونی میشود، هرگاه که پرولتاریا در مبارزات خود از خویش بُلغی رُشدیابنده بروز دهد. البته باید اعتمادی را که روشنفکرانی که از سوسیالیسم هاداری میکنند، نسبت به پرولتاریا کسب میکنند، با اعتمادی که لیبرال‌ها و افراد متعلق به سنتروم (۲۶) و حتی حُکومت‌ها پس از حوادث ۴ ماه اوت ۱۹۱۴ نسبت به سوسیالیست‌های حُکومتی در آلمان بدست آورده‌اند، عوضی گرفت. اعتماد نوع نخستین از این اعتقاد سرجشمه میگیرد که پرولتاریا نیرو و استعداد آنرا یافته است که بتواند خود را رها سازد. در حالی که اعتماد نوع دومین از این اعتقاد نتیجه میشود که سوسیالیست‌های مزبور دیگر مبارزه رهایبیخش پرولتاریا را جدی نمیگیرند.

تولید سوسیالیستی را نمیتوان کاملاً بدون روشنفکران و یا حتی علیه آنها بوجود آورد. در رابطه با توده روشنفکران نیز همان مُناسباتی وجود دارد که تحت آن اکثریت مردم از خود نسبت بیک حزب پرولتاری سُؤظن نشان میدهدند و یا آنکه آنرا نفی میکنند. نتیجه آنکه حزب پیروزمند پرولتاری نه تنها از نقطه نظر روشنفکری بر مابقی مردم برتری نخواهد داشت، بلکه در این رابطه از مُخالفین خویش نیز عقب خواهد ماند، هر چند که ممکن است در رابطه با مسائل اجتماعی، مواضع تئوریک او بطور عام نسبت به مواضع مُخالفین از برتری بخوردar باشد.

بنابراین در اروپا نمیتوان راه پروگوا را در پیش گرفت. پس تنها یک راه دیگر باقی میماند، یعنی راهی که ناپلشن اول در ۱۸ بروم ۱۷۹۹ و نوه اش ناپلشن سُوم در ۲ دسامبر ۱۸۵۲ در پیش گرفتند مبنی بر این که برای حُکومت کردن بر توده مردمی که سازمان نیافته است، باید از برتری نیروی که بطور مُتمرکز سازماندهی شده است، یعنی قهر نظامی یاری گرفت. در چنین حالتی میتوان حدس زد که در برابر قدرت مُسلح حُکومتی یا تنها نیروی غیرمُسلح و یا توده مردمی قرار دارند که دیگر از جنگ مُسلحانه خسته شده‌اند.

آیا میتوان بر این شالوده شیوه تولیدی سوسیالیستی را بوجود آورد؟ این شیوه تولید بدان معناست که جامعه خود بتواند تولید را سازماندهی کند. این شیوه تولید از توده مردم میطلبید که خودگردانی اقتصاد را بطور کامل به عهده گیرند. سازماندهی تولید توسط

بر چه اساسی باید سیاست پرولتاریا بخود شکلی بگیرد که با دِمُکراسی ناسازگار باشد؟ کسی که به سُخن مارکس مبنی بر دیکتاتوری پرولتاریا تکیه میکند، نباید فراموش کند که در این رابطه نه از وضعی، که تحت شرایطی ویژه میتواند اتفاق افتد، بلکه از وضعی که در هر موقعیتی وقوع خواهد یافت، سُخن گفته میشود.

اکنون اجازه داریم فرض کنیم که قاعده‌تا پرولتاریا فقط در آنجا به قدرت میرسد که اکثریت مردم را تشکیل دهد و یا آنکه لااقل اکثریت مردم هادار او باشند. سلاح پرولتاریا در مُبارزات سیاسی اش در کنار ضرورت اقتصادی عبارت است از کثرت توده ایش. پرولتاریا فقط در آنجا که توده، یعنی اکثریت مردم را در پُشت خود دارد، میتواند انتظار داشته باشد که بتواند بر ایاز قدرت طبقات حاکم پیروز شود. مارکس و انگلیس نیز همین تصور را داشتند. بهمین دلیل آنها در مانیفست گُمونیست بیان کردند که: «تمامی چُبُش‌های تا گُونی جنبش اقلیت‌ها و یا آنکه در خدمت منافع اقلیت‌ها بودند. چُبُش پرولتاریا چُبُش مُستقل اکثریت عظیمی در خدمت منافع اکثریت عظیمی است» (۲۴).

همین نُکته دریاره گُون پاریس نیز صادق بود. نخستین اقدام رژیم انقلابی نوین عبارت بود از اجرأ حق رأی عمومی. انتخاباتی که با آزادی کامل انجام گرفت، سبب شد تا کمون در تمامی مناطق پاریس اکثریت عظیمی را بدست آورد. ۶۵ تن از اقلاییون و ۲۱ تن از مُخالفین که از این تعداد ۱۵ تن ارتُجاعی و ۶ تن جمهوریخواه رادیکال گامیتائی (۲۵) بودند، انتخاب شدند. ۶۵ نماینده انقلابی به تمامی گرایشات سوسیالیستی که در آن زمان در فرانسه وجود داشتند، وابسته بودند. با آنکه آنها با یکدیگر مُبارزه میکردند، اما علیه یکدیگر دست به دیکتاتوری نمیزندند.

رژیمی که تا باین اندازه در میان توده‌ها ریشه دوانیده است،

کمترین انگیزه‌ای ندارد که دِمُکراسی را خدش دار سازد. البته چنین

رژیمی نمیتواند همیشه از بکاربرد قهر خودداری کند، آنهم در

مواردی که کوشش میشود با بکاربرد قهر دِمُکراسی را محدود ساخت. قهر را تنها میتوان با قهر پاشخ گفت.

اما رژیمی که از حمایت توده‌ها بخوردar است، از قهر نه برای نابودی، بلکه در حمایت از دِمُکراسی استفاده خواهد کرد. چنین رژیمی دست بخودکشی خواهد زد، هرگاه بخواهد مُطمئن ترین پایگاه خود، یعنی حق رأی همگانی را که قوی ترین سرجشمه رهبری اخلاقی عظیم اوست، از میان بردارد.

پس دیکتاتوری به مشابه فنسخ دِمُکراسی تنها در شرایطی فوق العاده میتواند مطرح شود، آنهم هنگامی که اوضاع مناسب در شرایطی استثنائی سبب شوند تا یک حزب پرولتاریائی که از اکثریت مردمی بخوردar نیست و یا آنکه اکثریت مردم بطور قالعه مُخالف او هستند، بتواند قدرت سیاسی را به تصرف خود درآورد.

در میان جامعه‌ای که طی ده‌ها سال آموزش سیاسی دیده است و احزاب در آن دارای بافت ثابتی هستند، تحقق یکچنین رُخدادی مُشکل قابل اجرأ است. تحقق چنین حادثه‌ای تنها شانه‌ای از مُناسبات بسیار عقب مانده است. اگر در چنین حالتی حق رأی همگانی علیه حُکومت سوسیالیستی باشد، چنین حُکومتی باید همان کاری را انجام دهد که ما تا گُون از هر حُکومتی توقع داشتیم مبنی بر اینکه به رأی مردم احترام گذارد و با اراده‌ای ثابت و تکیه بر اصول دِمُکراسی به مُبارزه خود برای تصرف قدرت دولتی ادامه دهد و یا آنکه برای پابرجا نگاهداشتن خود، دِمُکراسی را سرنگون سازد.

با چه وسائلی یک دیکتاتوری میتواند خود را علیه اراده اکثریت مردم بر اریکه قدرت نگاه دارد؟ دو راه برای یکچنین حُکومتی میتواند وجود داشته باشد: راه یسوعیتی و یا راه بُنپارتبیستی.

شوند. بطور مثال اقلیتی که تنها با قدرت نظامی میتواند خود را بر سر قدرت نگاهدارد، به شیوه سرکوبی خونین مخالفین خویش تمایل میباید تا بتواند از طریق قصابی وحشیانه از تعداد آنان بکاهد، آنهم هنگامی که سلطه اش توسعه قیامی مورد تهدید قرار گیرد و بتواند آن جنبش را سرکوب نماید. روزهای ژوئن ۱۸۴۸ و هفته خونین ۱۸۷۱ در پاریس یکچین وضعیت وحشتناکی را به وضوح آشکار ساختند.

سیستم مُزمن جنگ داخلی و همچینی بدیل آن، یعنی دیکتاتوری که موجب بیتفاوتوی و دلسُردوی کامل توده‌ها میگردد، ساختمان سیستم تولیدی سوسیالیستی را تقریباً بطور کامل غیرمُمکن میسازند. و در این وضعیت باید دیکتاتوری یک اقلیت که موجب پیدایش جنگ داخلی و یا بنا بر طبیعت ضروری سبب بیتفاوتوی توده‌ها میگردد، آن ابزار سیادتی شود که بتواند بر گذار از سرمایه داری به سوسیالیسم تأثیر نهد!

برخی جنگ داخلی و انقلاب اجتماعی را باهم عوضی میگیرند و می‌پنداشند که این یک شکل آن دیگری است و در نتیجه تمایل بدان میبایند تا اعمال قهر را که در یک جنگ داخلی اجتناب ناپذیر است، با این استدلال توجیه کنند که بدون یکچین قهری انقلاب نمیتواند ممکن گردد. همیشه در هر انقلابی چنین بوده و در آینده نیز همیشه چنین خواهد بود.

اما ما سوسیال دمکرات‌ها بر این باور نیستیم هر چه که همیشه چنین بوده، باید همیشه همانگونه باشد. ما تصاویر خود از انقلاب را بوسیله نمونه‌هایی که از انقلاب بورژوازی موجود هستند، شکل داده ایم. انقلاب پرولتاری تحت شرایطی کاملاً غیر از آنچه که تا کنون بوده است، تحقق خواهد یافت.

انقلابات بورژوازی در کشورهای رُخ دادند که در آنها استبدادی که بر ارتشی که از مردم جدا بود، تکیه داشت و هر نوع جنبش آزادی طلبانه را سرکوب میکرد، در کشورهایی که آزادی مطبوعات، آزادی اجتماعات، آزادی تشکیلات و حق رأی انتخابات و نمایندگان واقعی خلق وجود نداشتند. در این جوامع مبارزه علیه حکومت‌ها بطور ضروری در هیبت جنگ داخلی نمایان شد. اما امروز پرولتاریا میتواند لاقل در اروپای غربی به قدرت سیاسی دست یابد، زیرا در این کشورها دمکراسی، هر چند نه دمکراسی «تاب»، اما بهر حال توانسته است تا حدی عمیقاً ریشه بداند. در این کشورها از نیز دیگر همچون گذشته از توده مردم جدا نیست. باید مُنتظر ماند و دید تحت چنین شرایطی، در آنجا که پرولتاریا اکثریت خلق را تشکیل میدهد، فتح قدرت سیاسی توسعه پرولتاریا چگونه خواهد بود. در هر حال نیاز باین فرض نیست که در اروپای غربی رویدادهای انقلاب کبیر فرانسه دگرگار تکرار خواهد شد. اگر روسیه کنونی با فرانسه ۱۷۹۲ دارای شباهت‌های زیادی است، این امر تنها این نکته را ثابت میکند که روسیه تا چه حد به مرحله انقلاب بورژوازی نزدیک است.

باید مایبنان انقلاب اجتماعی، انقلاب سیاسی و جنگ داخلی توفیر گذاشت.

در انقلاب اجتماعی تمامی ساختمان اجتماعی بخارط پیدایش شیوه تولیدی جدیدی بطور عمیقی دگرگون میشود. این روندی است بسیار طولانی که میتواند ده سال طول بکشد و برای پایان آن مرز معینی را نمیتوان تعیین کرد. این انقلاب بهتر میتواند به نتیجه برسد، هرگاه در اشکال صلح آمیزی تحقق یابد. جنگ‌های بیرونی و درونی دشمنان مرگبار این انقلاب میباشند. قاعده‌تا هر انقلاب اجتماعی همیشه با یک انقلاب سیاسی و در نتیجه تغییر ناگهانی توازن نیروهای طبقاتی در یک کشور آغاز میشود، آنهم باین ترتیب که طبقه‌ای که تا آن زمان از قدرت سیاسی محروم بود، به نهاد حکومت دست میباید. انقلاب سیاسی اقدامی ناگهانی است که میتواند بسرعت اجرا کردد و پایان بابد. اشکال بروز انقلاب

بورکراسی دولتی و یا توسط دیکتاتوری یکی از اشار خلق مُنجر به سوسیالیسم نمیگردد. برای تحقق سوسیالیسم به آموزش تشکیلاتی توده مردم نیاز است، اما بیش شرط آن وجود بسیاری از سازمان‌های اقتصادی آزاد از نوع سازمان‌های سیاسی است، امری که آزادی کامل سازماندهی را ایجاد میکند. سازماندهی سوسیالیستی کار نباید سازماندهی سربازخانه‌ای باشد.

دیکتاتوری اقلیتی که بخواهد به خلقت آزادی کامل سازماندهی اعطای کند، سبب خواهد شد تا قدرت خود او از پیش برود. اما اگر چنین اقلیتی بخواهد موجودیت خود را تشییت کند، باید این آزادی‌ها را از میان بردارد، امری که جلوی تکامل بسوی سوسیالیسم را خواهد گرفت.

دیکتاتوری یک اقلیت همیشه بهترین پیشتبان خود را در ارتشی گوش به فرمان میباید. اما هر چقدر چنین حکومتی قهر سلاح را جانشین رأی اکثریت کند، به همان اندازه نیز نیروهای مُخالف را مجبور میکند که نجات خود را در شعار جنگ مُسلحانه و نه در شعار انتخابات بجویند، امری که شرکت در آن از او سلب شده است. در این حالت تناقضات سیاسی و اجتماعی در شکل جنگ داخلی بروز میکنند. در جانشی که بیتفاوتوی و دلسُردوی حاکم نباشد، دیکتاتوری یک اقلیت غالباً یا به کودتا و یا به جنگ پاریزانی مُنجر خواهد شد که میتواند به سادگی به جنگی طولانی و قیام توده‌های عظیمی از مردم مُنتهي گردد که برای سرکوب آن تمامی نیروی نظامی حکومت دیکتاتوری باید به کار گرفته شود. چنین حکومتی دیگر نمیتواند خود را از مهلکه جنگ داخلی نجات دهد و غالباً بوسیله آن سرنگون میگردد.

اما جنگ درونی بُزرگترین مانع بر سر راه ساختمان جامعه سوسیالیستی است. در رابطه با تقسیم کار چُفرافیانی، در دوران کُنونی کارخانه‌های بُزرگ صنعتی بطور عمده در همه جا به امنیت راه‌های ارتباطی و نیز حفاظت از قراردادها وابسته هستند. یک جنگ بیرونی میتواند ساختمان سوسیالیسم را بطور کُلی مُختل سازد، حتی اگر ڈشمن به سرزمین سوسیالیستی تجاوز نکند. این بی دلیل نبود که تعاونی گرایشات سوسیالیستی روسیه در انقلاب کُنونی از ضرورت صلح برای دویاره سازی جامعه تأکید ورزیدند. یک جنگ درونی برای اقتصاد اجتماعی بسیار مُخرب تر از یک جنگ بیرونی است، زیرا این یک ضرورتاً در درون کشور رُخ میدهد و همچون هجوم ارش بیگانه به کشور، جامعه را فلنج و ویران میسازد، هر چند که جنگ درونی میتواند بسیار مُخرب تر از هجوم بیگانه باشد.

قاعدتاً جنگ بین دولت‌ها بیشتر در رابطه با بدست آوردن و یا از دست دادن قدرت یک حکومت دور میزند و تمامی هستی آن حکومت را در بر نمیگیرد. پس از پایان جنگ، حکومت‌ها و ملت‌هایی که با یکدیگر جنگیدند، میخواهند و باید با یکدیگر در صلح بس برنده، هر چند که این امر همیشه همراه با دوستی نباشد.

اما وضعیت احزابی که در برابر یکدیگر به جنگ داخلی دست میزندند، طور دیگری است. آنها باین دلیل علیه یکدیگر نمیجنگند تا بتوانند از حریف خود امتیازاتی بدست آورند و پس از توفیق در این امر با او در صلح زندگی کنند. و نیز در جنگ داخلی همچون دمکراسی عمل نمیشود که اقلیت‌ها از امنیت برخوردار هستند و هر حزبی که به اقلیت بدل میشود و باید از حکومت چشم پوشی کند، مجبور نیست که از فعالیت سیاسی خود صرف نظر نماید و یا آنکه مجبور باشد از دامنه فعالیت خود بکاهد. در دمکراسی برای هر حزبی که اقلیت میشود، همیشه این حق باقی میماند که برای بدست آوردن اکثریت تلاش کند تا بتواند حکومت را از آن خود گرداند.

- رجوع شود به کلیات آثار مارکس و انگلیس به زبان آلمانی، جلد ۱۷، صفحات ۳۴۰-۳۴۹.

- رجوع شود به کلیات آثار مارکس و انگلیس به زبان آلمانی، جلد ۱۸، صفحه ۴۷۳.

- گامستا، لئون، Leon Gambetta در سال ۱۸۲۸ زاده شد و در سال ۱۸۸۲ درگذشت. او طی سال‌های ۱۸۷۰-۷۱ در مقام وزیر کشور و وزیر جنگ، چند دفعات علیه ارتش پروس را تدازگ دید.

- سنتروم Zentrum یکی از احزاب مهم آلمان در دوران جنگ جهانی اول بود که پس از جنگ جهانی دوم به حزب سوسیال دمکرات مسیحی آلمان بدل گشت که اینک بیش از ۳۰ سال است که در این کشور حکومت را بدست دارد.

- کرمول، الیور Oliver Cromwell در سال ۱۶۵۹ زاده شد و در سال ۱۶۵۸ درگذشت. او نجیب‌زاده‌ای زمیندار بود که در سال ۱۶۳۱ زمین‌های زراعی خود را فروخت و در کنار یکی از رودخانه‌ها زمین‌های زراعی جدید خرید و در آنجا زراعت و تجارت را بهم پسندید. داد و باین ترتیب تولید کشاورزی را در خدمت بیشتر بازارگانی خود قرار داد. کرمول در سال ۱۶۴۰ به نایابدگی پارلمان انتخاب شد و تقریباً تا آخر عمر خود کرسی نایابدگی خود را حفظ کرد. هنگامی که میان دربار سلطنتی و پارلمان اختلاف افتاد، کرمول رهبری ارتش پارلمان را بدست آورد و توانت طی سالسله جنگ سرانجام ارشاد شاه را شکست دهد و کارل اول را دستگیر نماید و توسط پارلمان به محکمه گردید و او را در سال ۱۶۹۰ اعدام کرد. از آن پس تا وقتی که کرمول درگذشت، قدرت سیاسی کشور را در دست داشت و به مشابه رئیس جمهور عمل میکرد، بی آنکه باین سمت انتخاب شده بیاشد.

- ناپلئون اول Napoleon در سال ۱۷۶۰ زاده شد و در سال ۱۸۲۱ پرگذشت. او در ۱۸ بیومن ۱۷۹۹ توانت با دست زدن به کودتای نظامی قدرت را بدست آورد و در دسامبر ۱۸۰۴ خود را سلطان فرانسه نامید.

برگدان یه فارسی و پانویس‌ها: منوچهر صالحی

مطحني نو

Tarhi no
Postfach 1402
55004 Mainz

لطفاً برای تماس با طرحی نو و ارسال مقالات و نوشته‌های خود با آدرس بالا مکاتبه کنید. طرحی نو با برنامه وازنه‌گذار تهیه می‌شود. شما می‌توانید برای آسان شدن کار، دیسک نوشته‌های خود را برای ما ارسال دارید. نوشته‌های دریافتی پس داده نمی‌شوند.

هزینه آبورنمان سالانه «طرحی نو» همراه با مخارج پستی معادل ۳۰ دلار امریکا، یا ۳۰ مارک آلمان است. لطفاً کمک‌های مالی و حق اشتراک خود را به حساب زیر واگذز کنید و کمی فیش بانکی را برای ما ارسال دارید.

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



توضیح

با پیش‌پرداخت بهاء و هزینه پستی به آدرس بانکی «طحری، نو» میتوانید کتاب‌های زیر را تهیه کنید.

هزینه هر سنته نیستی	بایار با ۳ تا ۵ مارک است.	اندر احوالات برادر مسعود	منوچهر صالحی	۸ مارک	ایران و دمکراسی
		در پرسه گاه	منوچهر صالحی	۱۰ مارک	دیمکراسی از آغاز تا اکنون
		اندر احوالات برادر مسعود	منوچهر صالحی	۶ مارک	منوچهر صالحی
		هزینه هر سنته نیستی	منوچهر صالحی	۵ مارک	هزینه هر سنته نیستی
		هزینه هر سنته نیستی	منوچهر صالحی	۵ مارک	هزینه هر سنته نیستی



سالنامه ها:

- ۲۰ رجوع شود به کلیات آثار مارکس و انگلش به زبان آلمانی، جلد ۱۹، صفحه ۴۸.

- ۲۱ رجوع شود به کلیات آثار مارکس و انگلش به زبان آلمانی، جلد ۱۷، صفحه ۳۴۴.

- ۲۲ رجوع شود به کلیات آثار مارکس و انگلش به زبان آلمانی، جلد ۲۲، صفحه ۱۱۹.

TARHI NO

the provisional council of the iranian Leftsocialist

First year, No. 7

September 1997

کارل کاؤتسکی

شیدان وثیق

دیکتاتوری پرولتاپی (۴)

۵- دیکتاتوری

دِمُکْرَاسِي برای بوجود آوردن شیوه تولید سوسياليسٰتى بُنياد ضروري را تشکيل ميدهد. و تنها تحت تأثير دِمُکْرَاسِي است که پرولتاپيا ميتواند به بُلغى دست يابد که برای عملی ساختن سوسياليسٰم بدان نياز است. سرانجام آنکه در دِمُکْرَاسِي ميتوان به طريقي مُطمئن درجه بُلغ پرولتاپيا را سنجيد. ميان هر دو مرحله، يعني مرحله تدارك سوسياليسٰتى و مرحله سوسياليسٰم عملی، که نياز به دِمُکْرَاسِي دارند، مرحله سُومي نيز قرار دارد، يعني مرحله دوران گذار که طی آن پرولتاپيا قدرت سياسي را بدست آورده، اما سوسياليسٰم را هنوز از نظر اقتصادي نتوانسته است عملی سازد. در اين دوران ميانی دِمُکْرَاسِي نه تنها لازم نیست، بلکه حتى باید مضر باشد.

اين طرز تفکر تازه نیست. ما همتای اين نظریه را نزد وايتلينگ ياقتیم. اما هواداران اين نظریه به جمله‌ای از نامه‌ای که مارکس در ماه مه ۱۸۷۵ در رابطه با انتقاد بر برنامه حزبی گتتا نوشته است، اتکا دارند (این نامه در شماره ۹، صفحه ۵۰۲ در نشریه «زمان نو» به چاپ رسیده است). در این نامه در صفحه ۵۰۷ اين نشریه چنین میخوانیم: «میان جامعه سرمایه داری و گمینیستی دوران دِمُکْرَاسِي انتقلابی يکی به آن دیگری قرار دارد. اين دوره در عین حال با دوران انتقال سیاسی اطباق دارد که طی آن دولت چيز دِمُکْرَاسِي نميتواند باشد مگر دیکتاتوری انتقلابی پرولتاپيا» (۲۰).

مُتأسفانه مارکس به توصیف مُفصل اين گنکه نپرداخت تا روش شود که او از دیکتاتوری پرولتاپيا چه درکی دارد. از میان براحتن دِمُکْرَاسِي معنی تحت اللفظی اين جمله است. اما اگر تحت اللفظی به اين جمله برخورد کنیم، اين معنی را هم میدهد که يک نفر بدون تعیيت از هر قانونی سیاست داشته باشد. این سیاست فردی با استبداد تفاوتی هم دارد و آن اینکه پدیده‌ای گذرا و راه حلی برای شرایطی استثنائی است و نهادی دائمی نیست.

اصطلاح «دیکتاتوری پرولتاپيا» که دیکتاتوری نه يک فرد، بلکه دیکتاتوری يک طبقه است، مُشخص میسازد که مارکس در اينجا معنی تحت اللفظی آنرا مُدد نظر نداشته است.

مارکس با بكاربرد اين اصطلاح نه شکل حُکومتی بلکه وضعی را در نظر داشت که ضرورتاً ميتواند در هر مکانی بوجود آيد که پرولتاپيا قدرت سیاسی را فتح کرده است. اينکه مارکس در اين رابطه شکل حُکومتی را در نظر نداشت، بهتر اثبات میشود، زیرا که او بر اين نظر بود که دوران انتقال در انگلستان و امريكا ميتواند از طريق مُسالمت آميز، يعني بصورتی دِمُکْراتیک انجام گيرد.

بهر حال دِمُکْرَاسِي گذار مُسالمت آميز را تضمین نمیکند. ليکن تحقق يكچنین گذاري بدون دِمُکْرَاسِي غیرممکن است.

با اين حال برای درک نظریه مارکس درباره دیکتاتوری پرولتاپيا نياز به خل چيستان نیست. مارکس در سال ۱۸۷۵ نيازی به توضیح بيشتر درباره دیکتاتوری پرولتاپيا نديد، ادامه در صفحه ۱۲

مارکس انصراف ناپذير (بينشي مادکسي که همچنان امروزی است) پراکسیس و خود- رهایي اجتماعی

در فعالیت انقلابی، خود- دگرگی با دگرگون کردن شرایط تلاقی می کند. «اين برداشت از تاریخ نشان می دهد که شرایط و اوضاع همان قدر انسان را می سازد که انسان، شرایط و اوضاع را (مارکس - آيدنلری آلمانی) «رهانی زحمتکشان به دست خود زحمتکشان میسر است.

(مارکس - اساسنامه انجمن بین المللی زحمتکشان) به جای جامعه گهن بورژوازی با طبقات و تناقضات طبقاتیش، جامعه ای مُشارکتی عُرُوج می گند که در آن آزادی هر فرد شرط تکامل آزادانه همگان است.

(مارکس - «مانیفست کمونیست») «مارکسیسم، مجموع سوتعیبیرهای است که از نظرات مارکس به عمل آمده است.

(میشل هانری - «مارکس - یک فلسفه واقعیت»)

سوگی که همواره به پایان نمی رسد

سوگواری برای جنبش عظیمی که به نام مارکس با شركت میليون ها انسان دریند و زحمتکش در سراسر جهان، تاریخ عصر ما را رقم زد و در نقطه های عطفی، آنرا تکان داد و مُنقلب ساخت، هنوز به پایان نرسیده است و همواره نمی رسد. سوگواری برای مارکسیسم های گونه گونی که در هر جا که به حاکمیت رسیدند و یا صاحب نفوذ و قدرتی شدند (در کشورها، در احزاب و در چنین ها)، سر از بیراهه های ضد دِمُکْراتیک و ضد آزادی پرآوردن، بی عدالتی، سُلطه و ستم اجتماعی و طبقاتی را تشید کردن و سرانجام تحت فشار و مقاومت خود مردم و زحمتکشانی که داعی «نمایندگی و رهبری» آنها را داشتند، سقوط کردن و فروپاشیدند. سوگواری برای اندیشه و عملی که مرگش را هر از چندی به جهانیان نوید داده و می دهند، و هر بار، بارگر و لجوچانه مقاومت می گند، بر می خizد. گوئی انصراف کردن از مارکس غیر ممکن شده است، به سادگی نمی توان از «شّ» او خلاص شد، بدون تأثیر پذیری از او، از کنارش گذشت و در پیکار ضد سرمایه داری جاری، از ارجاع به اندیشه او، به پُرسش انجیزه های همواره امروزی او، صرف نظر کرد. سوگواری برای مردمه ای است که روحی از او، شبحقی از اشباح او، همواره در جهان ما در «گشت و گذار» است، حق و حاضر است، امروزی است، و چه بسا هنوز برای زمانه ما، نابهنجام است.

«امر سوگ» در اینجا، تنها يک عزادراری به منظور یادمانی از تلاش های عقیم شده و امیدها و آرزوهای بُریاد رفتة گذشته نیست، بلکه شالوده شکنی است (Deconstruction)، برسی و بازیینی است، رسیدگی و بازرسی است، حساب خواهی و حساب دهی است، وفاداری و فسخ است، ادامه در صفحه ۳