

تلاش برای ائتلاف نیروهای دمکراسی خواه

در ضرورت تشکیل «حزب سوسیالیست ایران»

بخش دوم - ۲

۱- «انقلاب» فوریه ۱۹۱۷ و پیدا شدن چشم انداز تسخیر قدرت سیاسی در روسیه به دست حزب بلشویک، در تفکر کثین نسبت به سیاست و تاکتیکی که حزب باید در شرایط مساعدی که پیش آمده به کار بندد تغییرات اساسی بوجود آورد. زمینه‌ی فکری و تئوریک این تغییر اساسی در خط و مشی و سیاست حزب در رابطه با تسخیر قدرت سیاسی، در سال‌های جنگ جهانی اول شکل گرفته بود. از اواخر قرن نوزدهم برخی از نظریه پردازان اقتصادی آغاز مرحله‌ی جدیدی را در سرمایه‌داری تشخیص داده بودند، مرحله‌ی امپریالیسم. درباری چند و چون این مرحله از انکشاف سرمایه‌داری در میان نظریه پردازان و هم‌چنین نظریه‌پردازان چپ و مارکسیسم نظرات گوناگونی ابراز می‌شد. آن چه برای آنان در شناخت از این پدیده اهمیت ویژه‌ای داشت، ماهیت تغییراتی بود که احزاب چپ و سوسیالیستی می‌بایست در برنامه، سیاست و تاکتیک حزب می‌دادند تا فعالیت نظری و عملی خود را با نیازهای مبارزه‌ی روزمره با بورژوازی و سرمایه داری و در جهت انقلاب سوسیالیستی منطبق سازند. ادامه در صفحه ۵

با آغاز کار مجلس هفتم روشن شد که نه تنها جنبش «دوم خرداد»، جنبشی که می‌خواست سیستم سیاسی موجود در ایران را از درون «اصلاح» کند، با شکست روبرو گردید، بلکه در عین حال آشکار شد که مجلس هفتم، مجلسی است فرمایشی با همان شکل و شمایل که «مجلس شورای ملی» در دوران حکومت پهلوی داشت، یعنی مجلسی که نمایندگانش توسط مردم برگزیده نگشته، بلکه از سوی «مقام رهبری» به این سمت منصوب شده‌اند تا ثناگوی خامنه‌ای باشند و برخی از آنان مدعی شوند که «رهبر» از طریق «وحی» با کائنات رابطه دارد و تمامی تصمیماتش بیان «اراده الهی» است.

حکومتی که تا باین حد سقوط می‌کند و برای توجیه مشروعیت خود به کائنات و نیروهای غیبی متوسل می‌شود، حکومتی است بدون پایگاه مردمی. چنین حکومتی مجبور است برای حفظ موجودیت خود به مجیز گویان خویش رشوه دهد و در نتیجه رژیم است متکی بر فساد و ارتشاء.

با شکست جنبش «دوم خرداد» و بی‌آبرویی خاتمی، شورای مرکزی «دفتر تحکیم وحدت» که از تشکل سازمان‌های دانشجویی دانشگاه‌های ایران بوجود آمده است، با انتشار «بیانیه‌ای» افشاکنده کوشیده است تصویری واقع‌گرایانه از وضعیتی که در ایران حاکم است، ارائه دهد. ادامه در صفحه ۱۵

شیدان و تئیک

آن چیست که «لانیسیته» می نامند؟

گفتار پنجم

– لانیسیته در اروپا: منطق لانیسیزاسیون و منطق و سکولاریزاسیون

در این گفتار، مناسبات دولت و دین در اروپا را مطالعه خواهیم کرد. مناسباتی که در هر جا ویژگی‌های خود را دارند و در راستای «دو منطقی» لانیسیزاسیون و سکولاریزاسیون قابل فهم و توضیح می‌باشند. دو فرایندی که، بر خلاف تصور نادرست و رایج، همدان نبوده، متفاوت، متمایز و گاه متضادند. درک صحیح تفاوت و تشابه این دو پدیده‌دار، در پرتو شرایط گوناگون و خاص هر کشور، می‌تواند برای پیکار لائیک و رهروان لانیسیته در ایران آموزنده و مفید واقع گردد.

در گفتار پیشین، لانیسیته را در زادگاه اصلی‌اش، یعنی فرانسه مطالعه کردیم. پیش از این نوشتیم و بار دیگر تاکید می‌کنیم که لانیسیته از جمع دو اصل اساسی و تفکیک ناپذیر تشکیل شده است: ۱- جدایی امر دولت از امر ادیان و کلیساها و ۲- تضمین آزادی‌های مذهبی و بطور کلی آزادی وجدان در جامعه‌ی مدنی توسط دولت لائیک.

گفتیم که فرانسه نزدیک‌ترین کشور در جهان به تعریف فوق از لانیسیته است. بدین معنا که «نمونه»ی فرانسی لانیسیزاسیون در اروپا را می‌توان «استثنا» تلقی کرد. اما در سایر کشورهای غربی، لانیسیته یا اساساً غایب است و یا اگر چیزی بدین مضمون وجود دارد، با کیفیت‌های مختلف و کمابیش کامل، ناقص و یا محدود اجرا می‌شود. در اروپا، مناسبات دولت و دین، به دلیل شرایط تاریخی خاص هر منطقه و کشور – از لحاظ تحولات سیاسی (تشکیل دولت – ملت‌ها) و دینی (رفرم دین و تحول کلیسا) – متفاوت‌اند. بدین ترتیب، در این زمینه ما با وضعیت همسانی رو به رو نیستیم. اما با این حال در کشورهای مختلف اروپایی جنبه‌های مشابه و مشترکی یافت می‌شوند که امکان انجام یک تقسیم‌بندی مشخص را به ما می‌دهند. ادامه در صفحه ۱۲

منه‌پهر صالحی

فردیت و حقوق بشر دستاورد تمدن غرب است

تا زمانی که ایران در دوران پیشاسرمایه‌داری بسر می‌برد و با اروپای سرمایه‌داری مرادند نداشت، مقولاتی چون «حقوق بشر»، «حقوق فردی»، «حقوق شهروندی» و «جامعه مدنی» در فرهنگ ایرانی – اسلامی ما یا ناشناخته بودند و یا آنکه از آنها درک روشن و مبتنی بر نگرشی فلسفی – جامعه‌شناختی وجود نداشت. اما بررسی تاریخ ایران آشکار می‌سازد که برخی از عناصری که به این مقولات مربوط می‌شود، در بطن تاریخ ایران از رشدی نه چندان بی‌اهمیت برخوردار بودند.

از آن جمله می‌توان به آزادی عقاید دینی اشاره کرد که کوروش هخامنشی پس از فتح بابل در رابطه با یهودانی که در اسارت و بردگی بسر می‌بردند، اعمال کرد. او به یهودان حق بازگشت به سرزمین فلسطین را داد و حتی مخارج بازسازی معبد سلیمان را بردوش گرفت که توسط ارتش بابل ویران شده بود (۱). این بی‌جهت نیست که در تورات، در «کتاب اشعیا، نبی» به کوروش لقب «مسیح»، یعنی «نجات‌دهنده» داده می‌شود، یعنی کسی که از سوی خداوند فرستاده شد تا قوم یهود را از چنگ ظلم و ستم رها سازد و عدل و انصاف را بر جهان حاکم کند (۲). ادامه در صفحه ۹

دیگر مقالات این شماره:

انقلاب پروتاریائی و برنامه‌ی آن: کارل کائوتسکی

پل روشنفکر دینی به مدرنیته ... مسن بهگر

اغتشاشات روحی – روانی روشنفکران ایران: جعفر فسروی

آیا «روشنفکر دینی» روشنفکر است؟

روشنفکر یا اندیشمند Intellectual کسی است که تفکرش در اندیشه و خرد ریشه دارد و در پیشاپیش دگرگونی‌های اجتماعی رو به آزادی و مدرنیته و تجدد حرکت می‌کند.

اگر تعریف سازگارا را بپذیریم یک چیز کم دارد و آن خردگرایی و مدرن اندیشیدن روشنفکر است، یعنی اگر روشنفکر، خردگرا و مدرن نباشد، مشکل بتوان وی را روشنفکر نامید. «روشنفکر دینی» نخست به دین، باور و ایمان بدون چون و چرا دارد. افزون بر آن نهاد دینی خود یکی از موانع روشنگری بشمار می‌رود و همواره از جستجوی آزادانه دانش جلوگیری کرده است. کسی که خود زنجیر دین به پا دارد چگونه می‌تواند در عرصه دگرگونی‌های اجتماعی و دینی نقش داشته باشد؟

هنگامی که عقیده و مذهب و ایدئولوژی بر جامعه‌ای حاکم شود؛ شهروندانی که به آن عقیده و ایدئولوژی باور ندارند به شهروند درجه دو تبدیل می‌شوند. «روشنفکران دینی» که در حقیقت «روشنفکران شیعه اثنی عشری» در حکومتی شیعه‌سالار هستند، آیا همین آزادی نسبی را «روشنفکران دینی» برای روشنفکران آتئیست، «کمونیست» یا «روشنفکران بهایی»، سنی، زرتشتی و مسیحی و غیره نیز قایل هستند؟ و اصولاً آن روشنفکران نیز مانند آنها از حق آزادی و عقیده برخوردارند؟ ممکن است بگوئید که مسلمانان هم از آزادی کامل برخوردار نیستند و بسیاری از آنها در زندان بسر می‌برند و .. در پاسخ باید گفت آنان در ابراز بسیاری از عقاید خود آزادند و بقول خودشان فقط باید خط قرمز را رعایت کنند درحالی که وجود روشنفکران دگراندیش روی خط سرخ قرار دارد چه برسد به اظهار عقیده‌شان. تجربه دینی فقط در انحصار «روشنفکر دینی» نیست. از آن گذشته یک «روشنفکر دینی» باید سیاست را فدای آموزه‌ی دینی خود کند و این خلاف آزادی و استقلال انسان است. «روشنفکر مذهبی» اراده و ایمان به‌خود ندارد و همه چیز را به مشیت الهی و جبر تاریخ واگذار می‌کند. نمونه می‌خواهید خاطرات رفسنجانی را بخوانید که در مورد عزت‌الله سبحانی می‌نویسد: «مهندس عزت‌الله سبحانی که قرار بود از بودجه دفاع کند و اسم نوشته بود، از زیر بار دررفت! نمی‌دانم چرا؟» به «من نوشته که استخاره کرده است، مکرراً بد آمده و این عجیب است؛ با این که رئیس کمیسیون برنامه و بودجه است.» (عبور از بحران. اکبر هاشمی رفسنجانی. رویه ۵۰۹). چون آقای سبحانی تا کنون این مطلب را رد نکرده‌اند، آن را آوردم و اگر نه کدامین سخن این حجت‌الاسلام را می‌توان باور کرد؟

خوب چگونه در دنیای مدرن امروز می‌توان با این تفکر کشور را اداره کرد؟

پارادایم سروش؟

سازگارا از پارادایم سروش گفت و ما از نقد اندیشه دیگر «روشنفکران دینی» چون دکتر شریعتی و از دشمنی و ناسزاگویی وی به لیبرالیسم در می‌گذریم به‌ویژه که او در «فاطمه فاطمه است» بیزاری خود را از زن مدرن و متجدد آشکارا نشان داده است.

حال ببینیم این به اصطلاح پارادایم سروش چه ارمغان دارد؟ آقای سروش در کتاب «فربه‌تر از ایدئولوژی» زیر عنوان حکومت دموکراتیک دینی می‌نویسد: «حکومت‌های لیبرال دموکراتیک امروز، به‌رضایت خلق می‌اندیشند و پروای رضایت خالق را ندارند و مشکل حکومت‌های دینی دموکراتیک این است که میان رضایت خالق و رضایت خلق آشتی برقرار کنند و میان برون دین و درون دین تعادل افکنند و چنان رفتار کنند که هم حق خلق را گزارده باشند و هم حق خالق را، و هم تمامیت آدمی را محفوظ نگه دارند و هم تمامیت دین را. و انصاف باید داد که کار این حکومت‌ها، بسی دشوارتر از دو گونه حکومت دیگر است. می‌بینیم که بلافاصله با مساله خدا روبرو هستیم.

سوال اصلی و اساسی همین است که آیا خدایی هست یا نه؟ و اگر هست، حقوقی دارد یا نه؟ و آیا آن حقوق واجب الرعایه هستند یا نه؟»

آجودانی: «من فکر می‌کنم این کار در تاریخ مشروطه ایران هم انجام گرفت و به‌خصوص تاکید می‌کنم در مورد میرزا آقاخان کرمانی. با این تعریف ایشان همه اینها می‌شوند روشنفکران دینی. شاید تنها فرق این باشد که بگویند آقای آخوندزاده خودش مثلاً اعتقادات مذهبی نداشت، در صورتی که ما در مورد میرزا آقاخان کرمانی می‌دانیم که در دوره‌هایی این اعتقادات را داشت و به همین دلیل سوالی که من از آقای سازگارا دارم این است: اگر واقعا حاصل دستاورد روشنفکری دینی این بوده باشد که سرانجام به همان جایی برسند که روشنفکران سکولار رسیدند، معنایش این است که لقمه از پس گردن چرخاندند و آمدند به یک جا رسیدند، به یک وجه مشترکی دست پیدا کردند. این وجه مشترکی که الان ایشان از آن صحبت می‌کنند که یافته شده و در واقع به یک معنا اگر اینطور نگاه کنیم، پایان پروژه روشنفکری دینی است، یعنی یک آغاز دیگری است برای یک دوره جدید. این وجه مشترک اگر بنیادش همان چیزهایی باشد که ما امروز مثلاً در حقوق بشر خلاصه بکنیم یا در مفاهیمی مانند جدایی دین از دولت خلاصه کنیم، اینها به اعتقاد من دستاوردهای روشنفکری ما نیست. اینها دستاوردهای تاریخ مدرنیته است و دستاوردهایی که در تجدد اتفاق افتاده، دستاوردهایی که در تاریخ بشری اتفاق افتاده و ما دوباره داریم به این دستاوردها دست پیدا می‌کنیم به صورت معقول‌تری. اینجا کجا است این تفکر روشنفکری، کجا است این بینش روشنفکری؟ اگر این بینش روشنفکری حاصلش در واقع بازگشتی باشد به حقوق بشر، بازگشتی باشد به جدایی دین از دولت، چیزی است که در واقع الان نزدیک به دوپست سال در تاریخ بشری سابقه داشته، رشد کرده تا امروز، بنیان‌های اساسی و روشن خودش را پیدا کرده. اینجا کجا است که ما از روشنفکری صحبت می‌کنیم.»

اما آقای نگهدار میانه را گرفت و بر این باور بود که تحول دینی از عهده‌ی روشنفکران دینی ساخته است: «تحولات فکری در جامعه خودمان یک روند تحولی است که اگر نخواهم بگویم تمام، بلکه اکثریت بزرگ روشنفکران ایران را تحت تاثیر خودش قرار داده و آن نوعی جدایی از یک دستگاه پیش‌ساخته نظری به عنوان ایدئولوژی است و قرار دادن یک رشته ارزش‌های مدرن و امروزی برای عمل سیاسی و اجتماعی فراروی خود یک بازنگری هم در نحله روشنفکرانی که جدا از روشنفکران دینی بودند و در دهه ۴۰ فعالیت خودشان را شروع کردند، تحول فکری را می‌بینیم و هم در نحله روشنفکران دینی، کسانی که اعتقادات اسلامی داشتند این تحول را می‌بینیم و جوهر آن، آنچه که به نظر من برجسته است، در ماهیت‌یابی برای این دو طرز فکر، برای این تحولات، عبارت است از روی کرد به حقوق بشر و مفهوم آزادی و به‌طور مشخص‌تر، مفهوم دموکراسی. یعنی همه این روشنفکران ما امروز چه آن کسانی که خودشان را با عنوان دینی معرفی می‌کنند، چه کسانی که لزومی به استفاده از این واژه نمی‌بینند، هم‌گرایی پیدا کردند روی مفاهیمی که با مدرنیته متولد شده و امروز به‌خصوص در دنیای بعد از جنگ دوم جهانی با مفهوم حقوق بشر، ارزش‌های دموکراتیک و ارزش‌های آزادی‌خواهانه یا لیبرالیستی تعریف می‌شوند. همه حول این مفاهیم هم‌گرایی پیدا کردند. به این اعتبار من با نظر آقای سازگارا که می‌گویند: فعالیت روشنفکران دینی سر به‌بالین آسایش می‌گذارد، موافقم و فکر می‌کنم فعالیت روشنفکران غیردینی ما هم که در دهه ۴۰ یک گرایش انقلابی یا گرایش ایدئولوژیک با امر نظام سیاسی و ساختارهای سیاسی در جامعه ما داشتند، این دو به هم نزدیک می‌شود و به یک فرجام آزادی‌خواهانه می‌رسد.»

آجودانی مساله را بسیار صریح و منطقی در وقت بسیار کمی که بود بسیار خوب نقد کرد. اما من نیز آن را فرصتی یافتم تا بیشتر به مساله «روشنفکر دینی» و تعبیرها و تفسیرهای آنها که موجب پریشانی فکر می‌شود بپردازم.

(عبدالکریم سروش، فربه‌تر از ایدئولوژی، رویه ۲۷۳ و ۲۷۴، موسسه فرهنگی صراط، اسفند ۱۳۷۲)

پرسش من هم از آقای سروش این است که اگر خدایی هست چرا بندگانش باید حقوق وی را رعایت کنند؟ واقعا این شرم‌آور نیست که بندگان خدا از حقوق خداوند متعال دفاع نمایند؟ آیا این خدا نیست که باید از حقوق بندگانش دفاع نماید؟

پرسش من از آقای سازگارا این است که آیا این همان پارادیمی است که شما به آن افتخار می‌کنید؟ این چه چیز مدرن و نوئی به ما می‌دهد؟ البته که این پارادیم نیست، این سراب و پردیس است و با دریغ بسیار این بهشت‌هایی که می‌خواهند هم تمامیت آدمی و هم تمامیت دین را حفظ کنند، به جهنم ختم می‌شوند؛ و آشکار است که حفظ تمامیت حقوق خدا برتر از حفظ تمامیت آدمی است و باید انسان‌ها فدای خدا شوند؛ ما که در این پارادیم جهنمی ۲۵ سال است زندگی می‌کنیم؟! در چنین جامعه‌ای حقوق انسان‌ها فدای آن چیزی می‌شود که مصلحت و خواست خداوندی نام دارد. این خواست و مصلحت از دیدگاه حاکمان مسلمان می‌تواند تعبیر و تفسیرهای گوناگون شود. این تعبیرها که خدا را از حفظ حقوق خود عاجز می‌داند جز در خدمت همان شیادان دستاربند و غیر دستاربند است که منافع خود را به جای منافع خدا جا می‌زنند.

ادامه داد با همان دیدگاه درحالی که حسرت دوران خلافت عثمانی و اسلامی را می‌خورد و نفرت و انتقاد خود را از مذاهب دیگری چون زرتشتی و مانوی و حتا بودیسم پنهان نمی‌کرد، اسلام را به مارکسیسم پیوند زد.

منوچهر جمالی بر آن است که حتا اصطلاحی را که از آلمانی به فارسی به اشتباه، «استثمار» ترجمه کرده‌اند (بهره‌کشی از ثمره درختان و گیاهان) در واقع انحرافی است بسیار دور از تصویر زنده‌ای که مارکس در زبان آلمانی منظور داشته است. این اصطلاح در آثار مارکس صید کردن و به غنیمت بردن Beuten از ریشه Ausbeutung گرفته شده که در پس آن تجربیات وحشیانه میلیون‌ها سال نوع بشر را از تعقیب و شکار و حیل و رزیدن و تجاوز کردن و قساوت و بی‌رحمی و چپاول کردن را در خود انباشته دارد. و روحیه‌ای کاملا متفاوت با دوره‌ی کاشتن و به ثمر آوردن و بهره برداری از آن و پرستاری از گیاه یا بذر و پروردن دارد.

اما «روشنفکران دینی» یا همان «ملی مذهبی»‌های سابق به برگردان کلمه‌ها بسنده نمی‌کنند، بلکه همواره در پی یافتن و بافتن اصطلاح‌ها و کلمه‌های جدیدی هستند تا هر مکتب و مقوله اجتماعی، سیاسی را از درون تهی و کاملا آن را بی معنا سازند.

اصلاحگران دینی!

با توجه به آنچه که گفته شد «روشنفکر دینی» ترکیب درستی بنظر نمی‌آید و شاید اصلاحگر مذهبی شایسته‌تر باشد. می‌توان گفت که لیبرالیسم جنبشی ضد حاکمیت دین بود و دین را به وجدان آزاد افراد بشری واگذار می‌کرد. همچنین من سر آن ندارم که با تاویل و تفسیرهای دینی دشمنی ورزم. هر موتیک یا علم تاویل نیز در غرب از کتاب مقدس شروع شد، با این تفاوت که جنبش روشنفکری در غرب جنبشی ضدحاکمیت دین بود و روشنفکران ما در پی توجیه حکومت دینی فعال شدند. ما امروز علاوه بر آنکه فیلسوف و اندیشمندان جنبش لیبرالی و روشنگری را کم داریم، برخی از متدینان اسلامی با استفاده از فرصتی که حکومت اسلامی در اختیار آنها گذاشته با تعبیر و تفسیر واژه‌ها می‌خواهند مقاصد خود را جا بیندازند. درگذشته اصلاحگران ایرانی برای آنکه اسلام را تلطیف کنند به عرفان روی می‌آوردند، عطار و مولای بلخی از آن جمله‌اند. تمثیل‌ها و قصه‌های قرآن قابلیت تاویل و تعبیر بیشتری دارد تا نص صریح قرآن در مورد زنا و حد و غیره. تئولوژی یا الهیات فقط با این تمثیلات می‌تواند خود را به فلسفه نزدیک کند. ولی واقعیت این است در اموری که وحی مساله احکام مستقیم و دستور مستقیم و صریح خداوندی در کار است شک نمی‌توان کرد و در حالی که شک و تردید اولین پایه فلسفه است. در مقوله تفکر روشنفکری هیچ چیز یقین نیست و بر همه چیز می‌توان شک کرد، هر مقوله‌ای را می‌توان شکافت و هر فکری را می‌شود پاره پاره کرد و به تشریح آن پرداخت، چنان که فرهیختگانی چون خیام و حافظ هدف از آفرینش انسان و بهشت و جهنم را به زیر سوال بردند و بدین سبب در دنیای اسلام عاصی و طغیانگر معرفی شدند و مورد تعقیب و آزار.

با این سخن آقای سازگارا که ما اکنون وارد پارادیم لیبرالیستی شده‌ایم موافق هستم، اما فراموش نکنیم که جنبش لیبرالیستی و اصولا جنبش روشنفکری پدیده‌ای ضد دین بود و «روشنفکر دینی» نمی‌تواند پیش‌تاز این جنبش شود، زیرا «روشنفکر دینی» با تخصص خود به حقیقتی نزدیک نمی‌شود. تازه اگر صحبت از تخصص شریعت دینی باشد، ملایان بر روشنفکران دینی برتری دارند و اصولا حکومت ولایت فقیه با بهانه تخصص دینی موجودیت پیدا کرد. روشنفکر باید در مورد مسایل جامعه و سیاست و فلسفه به نقد بنشیند و مستقل بنشیند. می‌بینیم که «روشنفکر دینی» چقدر با این تعریف فاصله دارد. در دین که اصل بر وحی و بودن و شدن است کاری با فرد ندارد. فکر «روشنفکر دینی» نمی‌تواند مستقل و رها از دین پرواز کند و همواره زنجیر دین بر پایش سنگینی می‌کند.

مشکل اصطلاح‌های خود ساخته و برگرداندن کلمه‌ها!

اگر به یکی از موانع روشنفکری در سال‌های اخیر بخواهیم اشاره کنیم، ایدئولوژی‌های وارداتی و تعبیر غلط از برخی کلمه‌هاست. . . برگردان یک اصطلاح خارجی به فارسی پیدا کردن کلمه‌ی هم‌تای آن نیست، بلکه در حقیقت به ساختن کلمه‌ای جدید دست می‌زنند که در جامعه‌ی ایران بیگانه است. پیدا شدن یک اصطلاح (برای نمونه اروپایی) پس از پیدایی یک پدیده رخ داده است، اما کلمه‌ای که به فارسی ترجمه می‌شود، این پدیده هنوز در جامعه پیدا نشده است و مصداق عینی ندارد. بنگرید کمونیست‌های وطنی را که انقلاب مشروطه را «انقلابی بورژوازی» نامیدند، حکومت رضاخان را که بسیاری از کارخانه‌ها و موسسه‌ها را دولتی کرد، حکومت «بورژوازی ملی» ارزیابی کردند و دولت ملی دکتر مصدق را دولت «بورژوازی کمپرادور!» دانستند. می‌بینیم که پیدا کردن مصداق بورژوازی ملی به معضلی تبدیل شد که تا به امروز ادامه دارد. همین مشکل را در مورد «فئودالیسم» داشته‌ایم.

آل احمد که هویت شرقی و ایرانی خود را در مقابل تمدن غرب (به گمان خود) پایمال می‌دید، چاره را آن دید که به مشروطیت به‌دیده شک و تردید بنگرد و به روشنفکرها و منتسکیوهای ایرانی بتازد و حتا اصلاحگران دینی که ادای پیشوایان پروتستان‌تسم را در می‌آوردند، با عنوان «لوترهای وطنی» بباد تمسخر بگیرد. او آخوندزاده و آقاخان کرمانی و ملکم را که مذهب شیعه را نقد می‌کردند، نشانه گرفته بود؛ و در عوض از واپس‌گرایانی چون شیخ فضل‌الله نوری و خمینی پشتیبانی می‌کرد. و باز هم او بود که از «ماشینیسم» در ایران دم زد بدون اینکه در جامعه ما مصداق واقعی داشته باشد. آیا ساده لوحانه نبود که وارد کردن اتومبیل یا مونتاز آنرا یا داشتن چند کارخانه نساجی را «ماشینیسم» بنامیم؟ این مسایل پس از انقلاب بسیار گفته شده و چیز نو و تازه‌ای نیست، اما من یک مطلب را می‌خواهم یادآوری کنم و آن این است که روشنفکران چپ که در مورد بسیاری مطالب متعصب هستند چرا آل احمد و شریعتی را در زمان خود نقد نکردند؟ چرا وقتی آل احمد در دانشگاه تبریز در پاسخ دانشجویی که پرسید شما معتقد به خلقت آدم از خاک و گل هستید گفت بله من هستم ولی اگر تو خود را از نسل میمون می‌دانی مختاری (خنده حاضران). این بحث و تمسخر در یک محیط علم و دانش همچون دانشگاه تبریز و با حضور «روشنفکران چپی» چون غلامحسین ساعدی و رضا براهنی و .. صورت گرفت و هیچ کس هیچ چیز در مخالفت با آن نگفت؟ جالب است چندی بعد شریعتی در لباس اصلاح دینی و لوتریسم همان راه را

حاکمیت دین در جامعه باشد و باید قدرت آن را محدود کند، اما کاری که «روشنفکران دینی» می‌کنند بسط و توسعه قدرت دین است و این با اصل روشنفکری ناسازگار است. این به معنای آن نیست که کردار همه‌ی اصلاحگران دینی را رد کنیم. این که آقاجری گفت ما میمون نیستیم تا از مرجعی تقلید کنیم، تازه یک شروع است. شروع از فردیت و استقلال آن، «من فکر می‌کنم، پس هستم» کسی که تقلید می‌کند اصل اراده و استقلال انسانی را زیر پا می‌گذارد و او حق‌گزیدن و گزیده شدن ندارد.

پایان سخن این که اصلاح طلبان دینی با ساختن اصطلاحات و مفاهیم جدید نمی‌توانند به مدرنیته پل بزنند، مردم سالیان درازی از هر دین و قومی در ایران زمین با ضرب المثل «عیسا به دین خودش، موسا به دین خودش» زیسته‌اند و از «روشنفکران دینی» فرسنگ‌ها جلوتر بوده‌اند. در اول انقلاب خمینی، مطهری و بازرگان مدعی بودند که اسلام نجاتبخش مردم است، اکنون سروش و سازگارا و .. می‌خواهند اسلام را توسط مردم نجات دهند. میلیون‌ها روشنفکر پیر و جوان و دانشجو و به ویژه زنان در صحنه مبارزه علیه سنت و ارتجاع حضور دارند و خواستار پیوستن به دنیای مدرن هستند. مردم بسیار مترقی‌تر از «روشنفکران دینی» هستند و می‌دانند با پل آنها نمی‌توانند به جایی گذر کنند و بقول معروف پل آنها به سراب ختم می‌شود، زیرا این تفکر از قرن ۱۸ هم عقب‌تر است. این بحث‌ها حکایت کشیشان اسکولاستیک را در مورد سن اسب و شمردن دندان‌هایش را بیاد می‌آورد که سال‌ها وقت صرف آن کردند، در حالی که کافی بود دهان اسب را باز کنند و دندان‌هایش را بشمارند. ۲۵ سال است مبارزه مردم برای مدرنیته ادامه دارد، آثار این مبارزه نه در تظاهرات سرکوب شده، بلکه در آثار سینمایی ساخته شده زنان فرهیخته ما، در ادبیات ما متجلی شده است. مردم نیازمند سازمان‌های نوین هستند تا در آن متحد شوند، سازمان‌ها و حزب‌های سنتی ضمن اینکه حب و بغض‌های قدیمی خود را حمل می‌کنند توانایی گردآوری مردم را از دست داده‌اند، زیرا آنها همواره به جای فرد تصمیم می‌گرفته‌اند. ما اکنون نیازمند حزب‌هایی مدرن هستیم. حزب‌هایی که به آزادی بیندیشند و عدالت را در آزادی بجویند. با احساس دینی نمی‌توان مردم را متحد کرد و به آزادی و مدرنیته پل زد؛ به انتظار پل‌های روشنفکران دینی بنشینیم که روزگاری در کنار روشنفکر واقعی بنشینند که چه شود؟ چقدر باید به انتظار نشست و نتیجه چه خواهد شد؟ برای بر پای حکومتی فارغ از ایدئولوژی و دین باید بر آزادی وجدان فردی تاکید کرد بنابراین فقط با یک جنبش لیبرالیستی می‌توان به سلطه و حاکمیت سنت‌ها نقطه پایان گذارد، این جنبش در کوچه و خیابان‌های شهرهای ایران جریان دارد، بیابید باهم این جنبش را دامن بزنیم.

۲۴امه می ۲۰۰۴- استکهلم

در نوشتن این مقاله از کتاب‌های زیر بهره جسته‌ام

- ۱- بیراهه‌های اندیشه: منوچهر جمالی: پاریس ژانویه ۱۹۸۵
- ۲- همگام هنگام، منوچهر جمالی
- ۳- از همه و از هیچ، منوچهر جمالی ۱۹۸۵
- ۴- خود زایی نیرومندیست، منوچهر جمالی ۱۹۸۷
- ۵- آتشی که شعله خواهد کشید، منوچهر جمالی ۱۹۸۷
- ۶- به سوی حکومت فرهنگی، منوچهر جمالی ۱۹۹۵

اغتشاشات روحی - روانی ...

گرچه بحث کنندگان از طیف‌های گوناگون اپوزیسیون خارج از کشور بودند، اما نقطه اشتراک در بحث‌هایشان برای همه شرکت کنندگان جالب بود.

همه سخنگویان اعتقاد داشتند که شرط لازم برای برقراری آزادی و دمکراسی در ایران سرنگونی رژیم جمهوری اسلامی است و همه بر این باور بودند که برگزاری مجلس مؤسسان یا فراندوم و یا حتی نوع

اگر بخواهیم متوجه فاصله «روشنفکر دینی» بشویم باورمندان ساده و غیر روشنفکر دیگر دین‌ها مانند مسیحی‌های پرستان و بهایی‌ها را در نظر بیاورید که اعلامیه جهانی حقوق بشر و آزادی زنان را باور دارند و هنوز «روشنفکران دینی» ما از دینداران معمولی آن ادیان عقب مانده ترند و هنوز اندر پی یک کوچه اند!

اصلاحگران دینی به تعبیر من در نبرد با مستبدان شریعت زده جدی نبوده‌اند و نشان دادند که حاضرند بر سر عقیده خود در برابر صندلی صدارت معامله کنند و عقب بنشینند. تجربه نشان داد که دغدغه دینی آنها با جیب آنها بی ارتباط نیست. جعل اصطلاحات از جانب این گروه پایان ندارد «مردمسالاری دینی» یعنی چه؟ «جامعه مدینه النبی» چه معنایی دارد؟ از یاد نبریم که حکومت من درآوردی «جمهوری اسلامی» نیز بر همین روش ساخته شد و هر کس تفسیری از آن داشت از جمله اسلامی بودن آن به معنای عدالت اجتماعی تعبیر می‌شد، ولی دیدیم که چگونه گرگ اسلامی بره جمهوری را بلعید. زیرا بخش نخست که اسلامیت را تشکیل می‌دهد برای خود مرز و حد و حقوقی نمی‌شناسد و بخش دوم برای بدست آوردن حقوق خود تلاش و مبارزه می‌کند.

اینکه ابراهیم یزدی می‌گوید: «دموکراسی دینی و غیر دینی ندارد، دموکراسی، دموکراسی است» خلط مبحث است و فریبی بیش نیست. دکتر یزدی بارها در گفتگوهای خود با رسانه‌های همگانی براینکه ۹۷٪ مردم ایران مسلمانند و بایستی اعتقاد و باور مردم در قانون اساسی تبلور پیدا کند تاکید کرده است و در عین حال از دموکراسی نیز که پدیده‌ای است لیبرالیستی که با دین و مذهب ایدئولوژی سازگاری ندارد، دم زده است! این چگونه دموکراسی است؟! مردم کشورهای اروپایی مسیحی هستند و اصلاح‌گران دینی از لوتر گرفته تا فیلسوفانی مانند کیه که گارد که از آن برخاسته‌اند، هنوز معجونی بنام دموکراسی مسیحی نساخته‌اند، مسیحی دموکرات و حزب دموکرات مسیحی داریم ولی دموکراسی مسیحی نداریم. یا با وجود آنکه مسیحیت تحولی در دین یهود بشمار می‌آید و سفارش‌های بسیاری در مورد مهربانی و دوست داشتن دشمن و همسایه دارد کسی جرات نکرده است که حقوق بشر و جامعه مدنی را به مسیحیت پیوند بزنند.

بر همین سیاق حتما این سخن مضحک را شنیده‌اید که این روزها باب شده است بگویند که «در ایران آزادی بیان هست ولی آزادی پس از بیان نیست!!» اصل آزادی بر این استوار است که شخص حرفش را در نهایت آزادی بزند و از عواقب آن وحشت نداشته باشد. هنگامی که فردی می‌داند که پس از گفتن سخنش به او آزار خواهند رساند، خود بخود یک هزارم حرفش را هم به راحتی نمی‌تواند بزند و به خود سانسوری دچار می‌شود، این کجایش آزادی بیان نام دارد؟ این چیزی که از آن در ایران «روشنفکران دینی» با عنوان «آزادی بیان» یاد می‌کنند چیزی جز بلبشو ناشی از تعدد قدرت، نام دیگری ندارد و بهیچوجه بر آن نام آزادی بیان نمی‌توان گذاشت.

نمی‌دانم چرا از مدعیان اقتصاد توحیدی که در اول انقلاب نسخه می‌پیچیدند خبری نیست؟ معلوم نیست عاقبت تئوری آنها چه شد؟ آنهایی که حکومت اسلامی را ترغیب کردند که بانک‌ها را اسلامی کند، قراردادهای شرکت‌های آی بی ام و دیگر شرکت‌های کامپیوتری را لغو کردند و کامپیوترهای وزارتخانه‌هایی مانند دارایی و بانک‌ها را بیرون انداختند و از کیسه ملت خرج نمودند، کجاستند؟

تازه فایده‌ی این اصلاحگران دینی چیست؟ هر کدام آورنده‌ی یک اسلام راستین هستند که هیچ یک هم با یکدیگر سر سازگاری ندارند، چون بین همه‌ی آنها ظاهرا یک اسلام را باید به عنوان اسلام راستین برگزید! زیرا هیچ اسلامی، اسلام دیگر را تحمل نمی‌کند. اسلام در پایه خود با پلورالیسم مخالف است، زیرا پلورالیسم را معادل کفر می‌داند، زیرا خدای اسلام یگانه است و انبازی ندارد. بنابراین مشکل اصلاحگرایان دینی جای دیگر است، آنها شهامت اصلاح دینی را ندارند. اشکال ما از آنجا نیست که یک لوتر نداریم، اشکال ما در این است که سدها لوتر باسما‌ای داریم. روشنفکر نمی‌تواند هواخواه

می‌خوانند. خلاصه آنکه نه خود به آنچه دیروز گفته‌اند، باور دارند و نه می‌توان به آنچه امروز می‌گویند، باور کرد.

همین پریشان‌گوئی را می‌توان در سخنرانی خانم شیرین عبادی در مراسم جایزه صلح نوبل یافت. او از یک‌سو خود را مسلمان می‌داند و از سوی دیگر برای تحقق حقوق بشر مبارزه می‌کند و براین باور است که اسلام و حقوق بشر با یکدیگر در تناقض قرار ندارند و حال آنکه همه ادیان با حقوق بشر در تضادند، زیرا هر دینی پیروان خود را مومن و پیروان ادیان دیگر را کافر می‌داند و جامعه را به مومنین و کفار، به خودی و غیرخودی تقسیم می‌کند. روشنفکر ایرانی چون می‌خواهد همه چیز را با هم داشته باشد، از این رو دائماً به تناقض‌گویی می‌افتد، از نواده‌گی کورش هخامنشی یک مرتبه به دامن محمد پیامبر پناه می‌برد و برای این که از قافله عقب نماند، مسلمان هم می‌شود، طرفدار حقوق بشر نوع اسلامی هم می‌گردد که خود می‌داند آن را نمیتوان در دکان هیچ عطاری یافت و به جای دفاع از زندانیان سیاسی و دانشجویان ایرانی، هوادار زندانیان سیاسی گینه بیسائو و ... می‌شود و اصولاً فراموش می‌کند که برای چه به او جایزه صلح نوبل داده‌اند.

آن بخش دیگر روشنفکر سیاسی که در درون سازمان‌های سیاسی متمایل به چپ و یا راست متشکل است، دست کمی از خانم شیرین عبادی ندارد. اینان هوادار جمهوری مردمی هستند، خود را سوسیالیست و یا مشروطه طلب می‌نامند، از آزادی دفاع می‌کنند و اما بر سر پر کردن آفتابه آب مالاها با هم به رقابت می‌پردازند و در عین حال همگی خود را جزئی از جنبش سکولار نیز می‌شمارند. با توجه به چنین هرج و مرجی کدام ادعا را می‌توان باور کرد؟

شاید بتوان چنین نتیجه گرفت: چنین اپوزیسیونی شایسته حکومت آزادی‌کش و بی‌فرهنگ جمهوری اسلامی است. و تا هنگامی که در به روی همین پاشنه می‌گردد، آخوندها بر ایران حکومت خواهند کرد، هر چند اکثریت مردم ایران از این حکومت روی برتافته و خواهان سرنگونی آنند.

در ضرورت تشکیل ...

لنین نیز طبعاً در این بحث و جدل شرکت داشت. لنین نظراتی را که در تحقیقات خود در این رابطه به آن رسید در کتاب معروف اش «امپریالیسم به مثابه بالاترین مرحله‌ی سرمایه‌داری» منتشر کرد. تز اساسی وی در این نوشته این است که امپریالیسم آخرین و بالاترین مرحله‌ی انکشاف سرمایه‌داری است که با حفظ گرایش‌ها، تناقض‌ها و تضادهای اساسی و ذاتی‌اش، مانند رقابت و غیره، به عالی‌ترین حد رشد خود می‌رسد، یا رسیده است. مرحله‌ای که در عین حال آغاز «گنبدی‌گی» و اضمحلال آن نیز هست.

یکی از ویژگی‌هایی که لنین برای مرحله‌ی امپریالیستی سرمایه‌داری مشخص می‌کند این است که در این مرحله سرمایه خصلت ملی و بومی خود را از دست می‌دهد و حوزه‌ی فعالیت و عملکرد آن از مرزهای ملی می‌گذرد و به سراسر جهان گسترش می‌یابد. این روند سرمایه‌های بزرگ و تمرکز یافته‌ی ملی را از طریق سرمایه‌ی مالی که اکنون در دست بانک‌های بزرگ تمرکز یافته و به ویژه در نتیجه‌ی پیدا شدن شرکت‌های سهامی که هر سرمایه‌داری از هر ملیتی می‌تواند سهام آن را بخرد، به سرمایه‌های بزرگ فراملیتی تبدیل می‌کند و در نتیجه کشورهای پیش‌رفته‌ی امپریالیستی را بیش از پیش به هم پیوند می‌دهد و متصل می‌سازد. لنین این پیوند و اتصال را به زنجیری تشبیه می‌کند که کشورهای امپریالیستی حلقه‌های آن را تشکیل می‌دهند و از این تشابه تصویری به این نتیجه می‌رسد که بنا بر این، راه پاره کردن این زنجیر، یعنی برانداختن مناسبات سرمایه‌داری و سلطه‌ی بورژوازی، این است که باید ضعیف‌ترین حلقه‌ی این زنجیر را پیدا و آن را پاره کرد تا تمام زنجیر از هم بگسلد. باید در نظر داشت که لنین مرحله‌ی امپریالیسم را «سرمایه داری در حال احتضار» ارزیابی می‌کند.

حکومت آینده ایران فقط و فقط می‌تواند و باید توسط آرای آزاد مردم تعیین گردد.

اما آنچه که به این نقاط مشترک سایه می‌افکند، این حقیقت ساده بود که سخنرانان از گفته‌های خود نتیجه‌گیری لازم و ضروری را نمی‌کردند و در رابطه با کار عملی هر کسی ساز خود را کوک کرده و در پی همکاری با دیگر نیروها نبود.

بی‌گمان در هیچ دوره‌ای از تاریخ ایران، همکاری و هماهنگی نیروهای اپوزیسیون ضد جمهوری اسلامی برای دستیابی به آزادی و دمکراسی این چنین ضروری نبود، خصوصاً در خارج از کشور، آنهم بخاطر شرایط آزادی که در اروپا حاکم است. اما متأسفانه چنین به نظر می‌رسد که اپوزیسیون خارج از کشور گویا آن چنان مشکلی با نظام جمهوری اسلامی ندارد، زیرا بسیاری از شخصیت‌ها و سازمان‌هایی که در دوران سلطنت پهلوی در خارج از کشور علیه آن رژیم مبارزه می‌کردند، دانسته و یا نادانسته، در استقرار جمهوری اسلامی کم و بیش نقش داشته‌اند. شاید این بی‌تفاوتی از آنجا ناشی می‌شود که هیچ مادری، حتی کودک ناقص‌الخلقه خود را طرد نمی‌کند. شاید هم ما با اپوزیسیونی سر و کار داریم که علاقه به حرافی دارد و مرد عمل نیست. شاید هم تاریخ مصرف این چنین اپوزیسیونی به پایان رسیده است.

در واقعیت رهبران سازمان‌های سیاسی چیز جدیدی برای گفتن ندارند و یا اگر به نتایج نوینی در قرن ۲۱ رسیده باشند، شهادت ابراز آن را ندارند. اینان بجای این که عامل همبستگی و اتحاد شوند، خود سد راه هر گونه همکاری و اتحاد عمل می‌باشند. نگاهی به هزاران شاخه «جبهه ملی» در سرتاسر دنیا که هیچ کدامشان یکدیگر را هم قبول ندارند و سن رهبران این شاخه‌ها که میانگینش بالای ۷۵ سال است، خود مشتبی است از نمونه خرواری که در برابر ما قرار دارد. این شخصیت‌ها که هر یک خود را جانشین برحق دکتر محمد مصدق و در نتیجه «رهبر» واقعی «جبهه ملی» می‌داند، به بزرگ‌ترین مانع برای سازماندهی «جبهه ملی» بدل شده‌اند، زیرا اینان بخود اجازه می‌دهند هر کسی را که حاضر نیست به ساز آنان برقصد، به درون «جبهه» راه ندهند و در نتیجه این سازمان را به چند «هسته» بدل ساخته‌اند که هیچ نقشی در سیاست روز ایران بازی نمی‌کند.

مشکل دیگر جامعه روشنفکری ایران این است که روشنفکر ایرانی که از بطن جامعه‌ی «جهان سومی» برخاسته است، همه چیز را نصفه یاد می‌گیرد و می‌کوشد همه راه‌ها را میان‌بر زند. بهمین دلیل نیز چون هیچ‌گاه به مقصد نمی‌رسد، مجبور است هر از چندی از نو شروع کند و علیرغم مبارزه‌اش برای آزادی و دمکراسی و جامعه مدنی، خود سد راه آزادی و رسیدن به جامعه مدنی می‌گردد، زیرا چنین روشنفکری از مدرنیته وحشت دارد و نگاهش دائماً به سنت است. برایش غرب و ارزش‌های غربی چون هیولائی است که باید از آن گریخت و در عوض سنت‌های عقب‌مانده جامعه خودی را زیبا می‌یابد، زیرا در بطن آن ارزش‌ها احساس «امنیت» می‌کند. چنین روشنفکری، زمانی که با واقعیات روبرو می‌شود، بجای دفاع از بختیار یا بازرگان و بنی صدر، هوادار خمینی و «خط امام» می‌گردد که با لیبرالیسم دشمنی داشت و با تحقق حکومت اسلامی متکی بر ولایت فقیه مردم را به گوسفندانی بدل کرد که باید توسط «روحانیت» رهبری شوند تا بتوانند به «بهشت برین» دست یابند. اما همین روشنفکران که در عمل سیاسی همیشه علیه جنبش آزادی‌خواهی و دمکراسی گام برداشتند، اینک که در غرب لنگر انداخته و کنگر می‌خورند، از محیط آرام و زیبای جوامع غرب لیبرال چندان هم بدشان نمی‌آید. چنین روشنفکرانی که دائماً از دمکراسی بورژوائی بد می‌گویند، اما حتی جرأت و شهادت همین بورژوا-لیبرال‌های غربی را هم ندارند که اگر اشتباه کرد، حاضر است صادقانه به اشتباهش اعتراف کند. بیشتر روشنفکران ایران با آنکه همیشه از سنت و ارتجاع در برابر مدرنیته به دفاع برخاسته‌اند، مدعی‌اند که هرگز اشتباه نکرده‌اند. روشنفکرانی از چنین تباری هستند که یک روز عاشق یکدیگر می‌شوند و فردای آن روز یکدیگر را جاسوس

دیگر آن که ناموزون بودن تکامل اقتصادی و سیاسی در سرمایه داری بیان ناموزون بودن درجه‌ی تکامل در رشته‌های مختلف تولیدی در یک کشور، و در سطح جهانی میان کشورهای مختلف است. بنا بر این، در این‌جا اگر ما با قانونی روبرو باشیم که در سراسر حیات سرمایه‌داری عمل می‌کند، امری که اثبات آن نه چندان بدیهی و نه چندان آسان است، با قانونی سر و کار داریم که نسبت‌های متفاوت رشد و تکامل را در رشته‌های مختلف در یک کشور و میان جوامع مختلف بیان می‌دارد. بنا بر این، درجه‌ی ناموزون بودن رشد و تکامل می‌تواند بالا یا پایین باشد. همچنین می‌تواند با جهانی شدن تولید، توزیع و مبادله‌ی سرمایه‌دارانه، که ایضاً قانون بی‌چون و چرای رشد و تکامل سرمایه‌داری است این ناموزنی هر چند پا بر جا بماند ولی کم و کم تر شود. تا حدی که بسیاری از جوامع به سطحی از رشد و انکشاف برسند که ناموزونی رشد و تکامل میان آنان موجب وجود اختلاف‌های کیفی عمیق میان آنان نباشد، که زمینه‌های تاریخی انقلاب سوسیالیستی را در یک کشور پیش از دیگری آماده کرده باشد.

دیگر این که اگر رشد ناموزون اقتصادی و سیاسی قانون بی‌چون و چرای سرمایه‌داری است و امکان وقوع انقلاب سوسیالیستی را در معدودی از کشورها یا حتی در یک کشور می‌توان از آن استنتاج کرد که از آن کشور به جوامع دیگر سرایت و گسترش می‌یابد، پس این امر، رخ‌دادن انقلاب سوسیالیستی در یک کشور پس از پدیدار شدن سرمایه‌داری در صحنه‌ی تاریخ در هر زمانی صرف نظر از فراهم آمدن شرایط عینی و ذهنی لازم، می‌تواند رخ دهد. نظری که کاملاً با دریافت دیالکتیکی مارکس از تاریخ و علت انقلاب‌های اجتماعی در تاریخ مغایر است.

نزد لنین سرایت و گسترش انقلاب سوسیالیستی از یک کشور به کشورهای دیگر امری گریزناپذیر است. ولی لنین در این نوشته این سؤال را مطرح نمی‌کند که اگر انقلاب از یک کشور به کشور یا کشورهای دیگر سرایت نکرد و گسترش نیافت در این صورت سرنوشت انقلاب در یک کشور و سوسیالیسم در آن کشور چه خواهد بود و به چه مسیری خواهد رفت. امری که پس از تسخیر قدرت در روسیه به دست بلشویک‌ها و فروکش کردن حرکت‌های انقلابی در آلمان و اطریش و برخی از کشورهای عملاً رخ داد، وی با آن روبرو گردید و مجبور شد تر «ساختمان سوسیالیسم در یک کشور» را اختراع کند که نادرست بودن و سرنوشت آن را خود زندگی معلوم کرده است و نیازی به استدلال نظری ندارد.

نه تنها امکان بلکه احتمال زیاد- البته امکان همه چیز هست ولی امکان نه قابل اثبات است و نه قابل محاسبه، از این رو مفهومی است غیر علمی، آن چه قابل محاسبه و اثبات است احتمال است- وقوع انقلاب سوسیالیستی در یک کشور و سپس سرایت و گسترش آن به کشورهای دیگر سرمایه‌داری برای مارکس نیز مطرح بود. منتها مارکس برای آن پیش‌شرطی قابل بود این که: پیوند، در هم تنیدگی و وابستگی اقتصاد کشورهای سرمایه‌داری پیش‌رفته به یکدیگر و نیاز آنان به بازار جهانی و رشد و گسترش مراوده‌ی جهانی تا به حدی رسیده باشد که انقلاب سوسیالیستی، برانداختن نظام سرمایه‌داری و تسخیر قدرت به دست پرولتاریای یک کشور بتواند **تأثیر مستقیم و بلاواسطه** در اقتصاد و شرایط سیاسی کشورهای دیگر داشته باشد.

بدیهی است که انقلاب سوسیالیستی فی‌البداهه و از امروز به فردا یا به طور کنسپیراتیو و کودتا، آن طور که در اکتبر ۱۹۱۷ در روسیه به دست بخشی از حزب بلشویک انجام گرفت، رخ نخواهد داد. بلکه به احتمال قوی به دنبال یک بحران عمیق اقتصادی- سیاسی- اجتماعی در کشورهای سرمایه‌داری رخ خواهد داد، که به علت پیوند و وابستگی شدید و روز افزون اقتصاد این جوامع به یکدیگر، در نتیجه‌ی جهانی شدن هر چه بیش‌تر تولید سرمایه‌داری، خصلتی جهانی خواهد داشت. این امر نیز به ناگهان و در خلع روی نخواهد داد. بلکه به دنبال جنبشی سوسیالیستی رخ خواهد داد که از مدت زمانی پیش به نقد کلیت نظام سرمایه‌داری پرداخته باشد، آن را به عنوان علت اساسی بحران‌های

نظریه‌ی مهم دیگری که لنین در این سال‌ها، سال‌های جنگ، مطرح می‌کند در مقاله‌ی نسبتاً کوتاهی درج گردیده به نام «در باره‌ی شعار کشورهای متحدی اروپا». این مقاله در اوت سال ۱۹۱۵ به رشته‌ی تحریر در آمده و موضوع آن توضیح موضع «هیئت تحریریه‌ی ارگان مرکزی» در رابطه با این شعار است. لنین در ضمن توضیح علل مخالفت با این شعار می‌نویسد:

«ناموزونی تکامل اقتصادی و سیاسی، قانون بی‌چون و چرای سرمایه‌داری است. از این‌جا نتیجه می‌شود که پیروزی سوسیالیسم ابتدا در معدودی از کشورها یا حتی در یک کشور جداگانه‌ی سرمایه‌داری ممکن است. پرولتاریای پیروزمند این کشور پس از سلب مالکیت از سرمایه‌داران و فراهم نمودن موجبات تولید سوسیالیستی در کشور خود، در مقابل بقیه‌ی جهان سرمایه‌داری به پا خاسته طبقات زحمت و ستم کش کشورهای دیگر را به سوی خویش جلب می‌نماید، در این کشورها بر ضد سرمایه‌داران قیام بر پا می‌کند و در صورت لزوم حتی بر ضد طبقات استثمار کننده و دولت‌های آنان با نیروی نظامی دست به اقدام می‌زند. شکل سیاسی جامعه‌ای که پرولتاریا، با سرنگون نمودن بورژوازی، در آن پیروزی می‌گردد، جمهوری دمکراتیکی خواهد بود که نیروهای پرولتاریای ملت و یا ملت‌های معین را در مبارزه بر ضد کشورهای که هنوز به سوسیالیسم نگروده‌اند بیش از پیش متمرکز می‌سازد. از بین بردن طبقات بدون استقرار دیکتاتوری طبقه‌ی ستم کش یعنی پرولتاریا ممکن نیست. بدون مبارزه‌ی کم و بیش طولانی و سر سخت جمهوری‌های سوسیالیستی علیه کشورهای عقب مانده، اتحاد آزاد ملت‌ها در سوسیالیسم غیر ممکن است.»

از این اظهارات لنین به روشنی می‌توان دید که وی فکر «انقلاب جهانی سوسیالیستی» را که باید ابتدا اگر نه از پیش‌رفته‌ترین کشور سرمایه‌داری آغاز و در فاصله‌ی زمانی کوتاهی به دیگر کشورهای پیش‌رفته سرایت کرده گسترش یابد، حداقل از یکی از کشورهای پیش‌رفته‌ی سرمایه‌داری آغاز شود، رها کرده و به امکان وقوع آن حتی در یک کشور، کشور عقب مانده‌ای مانند روسیه‌ی تزاری، دل بسته است.

لنین از یک حکم، حکم دیگری را به عنوان نتیجه‌ی منطقی آن پیش می‌نهد، بدون آن که هیچ تحلیلی برای اثبات این نتیجه از آن مقدمه‌ارایه دهد، و از آن سیاست و تاکتیک احزاب سوسیالیستی را استنتاج می‌کند.

حکم اول: تکامل اقتصادی و سیاسی ناموزون قانون بی‌چون و چرای سرمایه‌داری است. حکم دوم: از این‌جا نتیجه می‌شود که پیروزی سوسیالیسم ابتدا در معدودی از کشورها یا حتی در یک کشور جداگانه‌ی سرمایه‌داری ممکن است.

لنین حداقل در این نوشته‌ی خود دلیلی نمی‌آورد که چرا تکامل ناموزون اقتصادی و سیاسی قانون بی‌چون و چرای سرمایه‌داری است. شاید لنین علت این امر را در هرج و مرج تولید و آناش‌ی بازار و در تولید بدون برنامه‌ی کلی اجتماعی می‌داند. ولی مارکس در تحلیل خود از مکانیسم‌های عمل‌کرد سرمایه‌داری از واقعیت مذکور علت وقوع بحران‌های دوره‌ای سرمایه‌داری را استنتاج می‌کند و نه علت انقلاب سوسیالیستی را. و می‌دانیم که هر بحران سرمایه‌داری نه تنها نباید ضرورتاً به انقلاب سوسیالیستی منجر شود، بلکه اساساً در سرمایه‌داری و قانون انکشاف آن هیچ مکانیسم خود کار و اتوماتیکی وجود ندارد که بحرانی را خود به خود به انقلاب سوسیالیستی مبدل سازد. اگر این طور می‌بود که سرمایه‌داری خود به خود، حتماً و ضرورتاً به انقلاب سوسیالیستی و جامعه‌ی کمونیستی می‌انجامید، در این صورت دیگر هیچ دلیلی برای مبارزه کمونیست‌ها و پرولتاریا برای دست یافتن به چنان انقلابی و جامعه‌ای نیز وجود نمی‌داشت. چه در چنین وضعی دیگر این نوع انسان نبود که تاریخ خود را می‌ساخت، هر چند در شرایطی پیش‌یافته، بلکه نوع انسان فقط مجری و واسطه‌ی تحقق سرنوشتی بود که نیرویی فرا اجتماعی و فرا تاریخی از روز ازل برایش رقم زده بود.

دارند. لنین این متفقان را در روسیه در «توده‌ی وسیع چندین ده میلیون، یعنی اکثریت عظیم اهالی، که عبارت‌اند، از توده‌ی نیمه کارگر و تا اندازه‌ای دهقانان خرده‌پای روسیه» و در خارج از روسیه در «پرولتاریای کلیه‌ی کشورهای محارب و به طور کلی تمام کشورها» می‌بیند. و نتیجه می‌گیرد که:

«پرولتاریا به اتفاق این دو متفق، با استفاده از خصوصیات لحظه‌ی انتقالی فعلی می‌تواند ابتدا در راه نیل به جمهوری دموکراتیک و پیروزی کامل دهقانان بر ملاکان و سرنگون ساختن نیمه سلطنت گوجف-میلیوکف و سپس در راه نیل به سوسیالیسم، یعنی یگانگی وسیله‌ای که می‌تواند به ملل رنج دیده از جنگ، صلح، نان و آزادی بدهد، گام بر دارد و گام بر خواهد داشت.»

بدین سان می‌بینیم که نزد لنین در این زمان در روسیه‌ی عقب مانده و جنگ زده، سوسیالیسم و ضرورت تاریخی آن به تأمین صلح و نان و آزادی، که به جای خود خواستی کاملاً واقعی و مشروع است، تبدیل شده است. خواسته‌هایی که به هیچ وجه هیچ نیازی به وجود آگاهی طبقاتی پرولتاریایی و سوسیالیستی ندارد. دلیل آن این که کارگران، سربازان و دهقانان با همین خواسته‌ها و به طور خود انگیخته علیه تزار به پا خواستند و سلطنت او را واژگون کردند. خواسته‌هایی منطبق با آگاهی بورژوازی، خرده بورژوازی و دهقانی. جامعه‌ای که در آن خواست نان و آزادی به خواست انقلابی برای سرنگون کردن یکی از عقب‌مانده‌ترین نظام‌های سیاسی مبدل می‌شود، در آن هنوز آگاهی پرولتری، یعنی آگاهی سوسیالیستی، وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد و نمی‌تواند بوجود آید. مگر نان و آزادی شعار انقلابیان فرانسه در انقلاب کبیر نبود؟ همه می‌دانند و لنین می‌دانست که آن انقلاب، انقلابی بورژوا-دموکراتیک بود. حال چرا کمی بیش از یک قرن پس از تجربه‌ی آن انقلاب همان خواسته‌ها، نان و آزادی، باید خواستی سوسیالیستی تلقی شود. البته چنین خواستی در جامعه‌ای که اکثریت مردم آن، آن‌ها را ندارند می‌تواند خواست سوسیالیست‌ها نیز باشد، ولی این خواسته‌ها به خودی خود خواسته‌هایی خصلتاً و ماهیتاً سوسیالیستی نیستند که مثلاً بورژواها و خرده بورژواها طرح آن‌ها را مخالف و مغایر با منافع طبقاتی و تاریخی خود بدانند. بر عکس خواسته‌هایی کاملاً بورژوازی و خرده بورژوازی‌اند. بورژوازی و خرده بورژوازی توده‌های فقیر را اغلب با طرح همین شعارها و خواسته‌ها به انقلاب‌ها و قیام‌های بورژوازی و خرده بورژوازی کشانده است. جامعه‌ای که پرولتاریا، طبقات و قشرهای زحمتکش آن هنوز در پی نان و آزادی‌اند، چون آن‌ها را ندارند، به دنبال هر نیرو و کسی که بنا بر آگاهی خود گمان برند به آنان نان و آزادی می‌دهد خواهند رفت. و چرا این نیرو و اشخاص، خرده بورژواها و بورژواها نباشند. طرح شعار و خواستی از جانب سوسیالیست‌ها و کمونیست‌ها صرفاً به این دلیل که آنان آن‌ها را مطرح می‌کنند و توده‌های محروم از آن را به مبارزه فرامی‌خوانند، آن شعارها و خواسته‌ها را به خودی خود و فی‌الفسه به شعارها و خواسته‌های سوسیالیستی تبدیل نمی‌کند. کسی که این را نفهمیده باشد هنوز خود را از توهمات خرده بورژوازی رها نکرده است و گام به نظریه‌ها و تئوری‌های مارکس ننهاده است. مارکس این امر را با بررسی سوسیالیسم‌های جوراچور از سوسیالیسم فئودالی گرفته تا انواع رنگارنگ سوسیالیسم بورژوازی و خرده‌بورژوازی در مانیفست کمونیست به سال ۱۸۴۸ ثابت کرده است. مارکس در آن جا به روشنی و صراحت نشان می‌دهد که تنها صرف مخالفت با سرمایه‌داری و بورژوازی مساوی با سوسیالیسم و کمونیسم مورد نظر او نیست.

لنین در ۱۹۰۵ در «دو تاکتیک»، همان طور که در مقاله‌های پیش نشان داده شد، با استدلال‌هایی مانند آن‌چه در «نامه‌هایی از دور» می‌آورد ثابت می‌کند که چرا انقلاب روسیه بنا به دلایل تاریخی و شرایط عینی حاکم بر جامعه‌ی روس ضرورتاً انقلابی است بورژوازی که به جای سست کردن پایه‌های حاکمیت بورژوازی بر عکس به تقویت و تثبیت آن خواهد انجامید و به رغم این واقعیت تاریخی سوسیالیسم دموکراسی روس باید با تمام نیرو در انقلاب شرکت کند و در صورت

لاینحل اقتصادی-اجتماعی-سیاسی در ذهن بخش عظیمی از پرولتاریا و همچنین بخش‌های بزرگی از قشرهای دیگر جامعه وارد کرده و آن را به آگاهی طبقاتی پرولتاریا تبدیل کرده باشد. تازه پیش از فراهم آمدن این وضعیت باید پروسه‌های دیگری انجام گرفته باشد. از جمله پروسه‌ی اتحاد کارگران و پیوند مبارزات آنان علیه سرمایه با یکدیگر، حد اقل در کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری.

رشد، گسترش، و عمل کرد سرمایه در سطح جهان و امکان انتقال آن از یک کشور به کشور دیگر به دلیل رشد و گسترش بازارهای بورس و رقابت کشورها با یکدیگر برای جلب سرمایه، الزاماً، دیر یا زود، باید به همکاری نزدیک و اتحاد کارگران در مبارزه با سرمایه بی‌انجامد، زیرا مبارزه‌ی آنان در چارچوب ملی از طریق سندیکاها و ملی تأثیر خود را از دست خواهد داد. چون سرمایه‌ی تحت فشار در یک کشور می‌تواند به کشور دیگری که شرایط مناسب‌تری را عرضه می‌کند برود. این نزدیکی می‌تواند ابتدا میان سندیکاها و کارگری کشورهای پیشرفته انجام پذیرد و در روند خود به اتحاد آنان و اتخاذ برنامه‌ها و سیاست‌های واحد در برابر سرمایه بی‌انجامد.

هم‌چنین احزاب سوسیالیست واقعی که در توضیح علل بحران‌ها تنها به انتقاد از سیاست این حزب یا آن حزب بورژوازی اکتفا نکرده، بلکه نقد از خود نظام و مناسبات سرمایه‌داری را پیش نهاده باشند و سوسیالیسم را به عنوان تنها راه عملی و عقلایی خروج از بحران مطرح کرده باشند، به ناگزیر و بنا بر خصلت خود، انترناسیونال خود را به وجود خواهند آورد و متحداً به مبارزه با نظام و مناسبات سرمایه‌داری اقدام خواهند کرد. در این احوال است که تازه شعار تاریخی «کارگران جهان متحد شوید» زمینه‌های واقعی تحقق خود را می‌یابد.

نکته‌ی دیگری که اشاره به آن ضرورت دارد این است که لنین در زمان نوشتن این مقاله امکان وقوع انقلاب سوسیالیستی در یک کشور را فقط منحصر به کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری نمی‌داند بلکه روسیه را نیز در این محاسبه منظور دارد. دلیل آن این که وی در همین مقاله می‌نویسد:

«سرمایه جنبه‌ی بین‌المللی و انحصاری به خود گرفته و جهان بین مشتی از دول معظم، یا به عبارت دیگر دولی که در غارت‌گری‌های عظیم و ستم‌گری نسبت به ملل موفقیت‌های شایانی دارند تقسیم شده است. چهار دولت معظم اروپا: انگلستان، فرانسه، روسیه و آلمان...»

باری. چنین به نظر می‌رسد که لنین پیش از «انقلاب» فوریه در ۱۹۱۷ از نظر تئوریک برای تسخیر قدرت در روسیه به دست حزب بلشویک، تئوری‌های لازم را پرورانده است: تئوری امپریالیسم (سرمایه‌داری در حال احتضار، ضعیف‌ترین حلقه‌ی زنجیر) و نظریه‌ی امکان انقلاب سوسیالیستی در یک کشور و سرایت و گسترش آن به کشورهای دیگر.

۲- لنین نخستین تحلیل خود را در باره‌ی «انقلاب» فوریه و وضعیت سیاسی تازه‌ای که در روسیه در نتیجه‌ی آن به وجود آمده در «نامه‌هایی از دور» که از زوربخ می‌فرستد، مطرح می‌کند. در نامه‌ی نخست وی از این سخن می‌گوید که رخداد فوریه «نخستین مرحله‌ی نخستین انقلاب» است و این که این مرحله آخرین مرحله و این انقلاب آخرین انقلاب نخواهد بود. وی به سه نیروی سیاسی فعال در صحنه، سلطنت طلب، بورژوازی و کارگری اشاره می‌کند و از دو قدرت سیاسی سخن می‌گوید. یکی قدرت دولتی که پس از استعفای تزار بر سر کار آمده و دیگری قدرت متمرکز در شوراها و کارگری.

لنین به درستی بر این نظر است که دولت وارث تزار به جنگ ادامه خواهد داد و از صلح با آلمان که خواست انقلاب کنندگان و علت قیام سربازان و کارگران علیه تزار بوده است، سر باز خواهد زد. ولی از آن جا که مردم از جنگ و خرابی‌ها، بی‌خانمانی‌ها، گرسنگی، کشتار، فقر و تهی‌دستی به ستوه آمده‌اند و خواهان «صلح، نان و آزادی»‌اند، بنا بر این مبارزه میان دولت مرکزی و شوراها و کارگری ادامه خواهد یافت. ولی کارگران برای پیروزی بر قدرت حاکم نیاز به متفقانی

دیگر و غیره. و برابر قرار دادن مارکسیسم با لنینیسم و فرزند خلف آن استالینیسم.

جالب است که هم لنین و استالین و هم بورژوازی و نظریه پردازان آن، شوروی و شرایط اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی حاکم بر آن را عین سوسیالیسم مورد نظر مارکس می دانند!!!؟؟

ادامه دارد

انقلاب پرولتاری و ...

یعنی هفت برابر شد، در حالی که تعداد کارگران مزدور صنعتی کمی بیشتر از دو برابر گشت و از ۴ میلیون تن به ۸/۵ میلیون نفر رسید. مقایسه هر ۱۰۰۰ شاغل در بخش‌های کشاورزی، صنعت و بازرگانی سال‌های ۱۸۸۲ و ۱۹۰۷ چنین است:

رشته	۱۸۸۲	۱۹۰۷
شاغلین آزاد	۳۲۰ تن	۲۲۳ تن
کارگران	۶۶۱ تن	۷۲۵ تن
کارمندان و کارکنان اداری	۱۹ تن	۵۲ تن

به تعداد کارکنانی که در خدمت دولت، ادارات محلی و کلیساها قرار داشتند و نیز شاغلین آزاد آن چنان افزوده نگشت، اما با این حال رشد این بخش نیز بیشتر از رشد جمعیت بود.

بدون در نظرگیری ارتش و کشتیرانی، این مقولات در رایش آلمان چنین بودند:

رشد	۱۸۸۲	۱۹۰۷
۸۸ درصد	۵۷۹۰۰۰ تن	۱۰۸۷۰۰۰ تن

در حالی که رشد جمعیت در همین زمان برابر با ۳۷ درصد و رشد شاغلین برابر با ۵۲ درصد بود.

هرگاه کارکنان اداری را با کارمندان و کارکنان دولت و نیز شاغلین آزاد جمع کنیم، در آن صورت به قشری بر می‌خوریم که از عناصری ناهمگون تشکیل شده است که آنرا در حال حاضر «طبقه متوسط نو» der neue Mittelstand و یا «روشنفکران» Intellektuelle می‌نامند. این «طبقه متوسط نو» در سال ۱۸۸۲ از ۸۸۶۰۰۰ شاغل تشکیل شده بود و در سال ۱۹۰۷ ۲۳۷۷۰۰۰ نفر را در بر می‌گیرد، یعنی ۱۴۹۱۰۰۰ تن به آن افزوده شده است. در عوض «طبقه متوسط کهن» در سال ۱۸۸۲ از ۵۱۹۱۰۰۰ و در سال ۱۹۰۷ از ۵۴۹۰۰۰۰ تن تشکیل شده بود، یعنی تنها ۳۰۰۰۰۰ تن به تعداد آن اضافه گشته بود، آن هم در حالی که حجم طبقه متوسط کهن زیاد ارزیابی شده بود، زیرا کلیه صاحبان مشاغل آزاد در بخش‌های کشاورزی، صنعت و بازرگانی جزئی از این طبقه محسوب می‌شدند. بخشی از آن صاحبان و مدیران کارگاه‌های بزرگ بودند و بخش دیگری از آن که پیشه‌گران خانگی بودند، را باید جزئی از پرولتاریا دانست.

طبقه متوسط نوین از نقطه نظر کمی به زودی به حد نصاب طبقه متوسط کهن خواهد رسید، آن هم در حالی که از مدت‌ها پیش از نقطه نظر اقتصادی از طبقه متوسط کهن پیشی گرفته است، آن هم باین دلیل که بسیاری از کارگاه‌های پارازیتی که از نقطه نظر اقتصادی عقب‌مانده و نابالغ بودند، به طبقه متوسط کهن تعلق داشتند و در حالی که طبقه متوسط نو بطور عمده در شرکت‌ها و کارگاه‌هایی شاغل است که پیشرفته‌اند و از نظر اقتصادی وجودشان لازم و ضروری است.

در سال‌های گذشته نه تنها به تعداد و اهمیت روشنفکران بیش از هر قشر اجتماعی دیگر افزوده شد، بلکه وضعیت اقتصادی آنها نیز بطور اساسی دچار دگرگونی گشت.

رشد شتابان «طبقه متوسط نو» تنها از طریق تأسیس بسیاری از نهادهای تحصیلات علمی و نیز جذب اقشار گسترده مردم در سیستم آموزش و پرورش که عطش دانش‌آموزی مردم را تسکین می‌داد، ممکن شد. باین ترتیب حاملین تحصیلات عالی دیگر از امتیاز بدست آوردن موقعیت برتری در جامعه برخوردار نیستند.

وجود شرایط مساعد که از طریق مبارزه‌ی حزب و کارگران و دهقانان و دیگر قشرهای محروم جامعه باید به بوژوازی تحمیل شود حتا در دولت موقت برای انجام **رفرم‌های بورژوازی** شرکت کند تا بتواند بورژوازی مترقی را در برابر طبقات و قشرهای ارتجاعی در انجام رفرم‌های مترقی که در چارچوب مناسبات بورژوازی ممکن است تقویت کند تا بتوان بهترین شرایط ممکن را برای فعالیت و مبارزه‌ی حزب و نیروهای مترقی جامعه در مراحل بعدی رشد و انکشاف جامعه‌ی سرمایه‌داری و در راه سوسیالیسم تأمین کرد.

ولی ۱۲ سال بعد لنین همان استدلال‌ها را به کار می‌گیرد تا ثابت کند که باید مراحل انقلاب‌هایی را که با «انقلاب» فوریه آغاز شده هر چه زودتر طی کرد تا هر چه زودتر و سریع‌تر به بهشت موعود یعنی سوسیالیسم گام نهاد. مگر در ظرف دوازده سال که سه سال آن در جنگ و ویرانی سپری شده بود، جامعه‌ی دهقانی روس چه تکامل و پیشرفت حیرت‌انگیزی کرده بود که چیزی که در ۱۹۰۵ ممکن نبود (انقلاب سوسیالیستی و تسخیر قدرت به دست پرولتاریا) اکنون ممکن شده بود!!! تازه اگر در ۱۹۰۵ بورژوازی روس موفق شده بود قدرت سیاسی را به چنگ آورد یا دست کم سهم شدن خود را در قدرت سیاسی به تراز و سلطنت مطلقه تحمیل کرده بود و مناسبات سرمایه‌داری به جای مناسبات جامعه‌ی کهنه نشسته بود شاید می‌شد با آسمان ریسمان بافی با امکان انقلاب سوسیالیستی در ۱۹۱۷ خود را دل‌مشغول کرد.

روشن است که در این زمان لنین **فقط** به **تسخیر** قدرت سیاسی به دست حزب بلشویک و با هر وسیله‌ی ممکن فکر می‌کند. برای او دیگر کلیت جامعه‌ی روس مطرح نیست. با جمعیت عظیم دهقانی و عقب‌مانده‌ی آن، ساختار عقب‌مانده‌ی سیاسی و این واقعیت که طبقات و قشرهای گوناگون آن، حتا پیش‌رفته‌ترین آن‌ها، هیچ گونه تجربه‌ی زندگی سیاسی در آزادی و دمکراسی ندارد. مرحله‌ای که وی در «دو تاکتیک» ضرورت وجود آن و تکامل اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی محصول آن و گذار از آن را برای فراهم آمدن شرایط عینی و ذهنی لازم برای انقلاب و استقرار جامعه‌ی سوسیالیستی ثابت می‌کند، جامعه‌ای که عظیم‌ترین بخش جمعیت آن، یعنی دهقانان، از سطحی از آگاهی برخوردار است که محصول جامعه‌ی کهنه‌ی فئودالی است. اکنون دیگر هیچ یک از این واقعیت‌ها، که ۱۲ سال پیش در «دو تاکتیک» آن قدر مهم بود برای او اهمیتی ندارد. او فقط به آن جنبه‌هایی از جامعه‌ی روس و شرایط محصول جنگ‌زدگی و فقر و نارضایتی عمومی توجه دارد که می‌تواند از آن‌ها برای تسخیر قدرت سیاسی استفاده کند و چشم خود را به روی واقعیت‌ها و شرایط عینی و ذهنی تاریخی جامعه که تمامی علیه فرا خواندن به انقلاب سوسیالیستی گواه می‌دهند، می‌بندد. به این ترتیب او به همان روش‌هایی توسل می‌جوید که هر رهبر و حزب بورژوا و خرده بورژوازی برای ترغیب و بسیج مردم به عنوان ابزار و وسیله برای کسب قدرت سیاسی به آن‌ها دست می‌یازد.

بدین سان لنین هر چند مرتب به مارکس و نظرات او چنگ می‌اندازد و استدلال‌های خود را برای تسخیر قدرت تحت لوای انقلاب سوسیالیستی با آن‌ها می‌آراید، ولی در عمل به تدریج از مارکس و نظرات او فاصله می‌گیرد تا در نهایت کالایی قلابی را به نام جامعه‌ی سوسیالیستی جا می‌زند و زمینه‌های وارد آوردن ضربه‌هایی کاری را به جنبش جهانی کارگری و سوسیالیستی به دست پیروان خود فراهم می‌آورد، که کاری نکردند جز باور به تئوری‌های دست‌پخت او و کوشش برای تحقق عملی آن‌ها. بزرگ‌ترین این ضربه‌ها، در کنار فنا کردن نسل‌های متوالی، بی‌آبرو کردن سوسیالیسم، این آرمان‌والای انسانی بود. به طوری که امروزه این نام در ذهنیت عمومی به معنای نظامی است که مشخصات اصلی آن عبارت است از نفی حرمت و شخصیت انسان، استبداد، زندان، شکنجه، دادگاه‌های نمایشی، اعدام، اردوگاه‌های کار اجباری، خودسری و خودکامگی، دروغ و تزویر، فساد و ظلم و ستم، کیش شخصیت، سلطه و ظلم و ستم بر خلق‌ها و ملل

می‌توان بقایای اشکال فئودالی را مشاهده کرد. در کنار بی‌تأثیری تمایلات رسته‌ای در برابر سرمایه، وجود کلنی‌های پهناور انگلستان و دیگر کشورهای اروپای غربی امکان فعالیت روشنفکران این کشورها را در حوزه‌های گوناگونی فراهم ساخته است.

برعکس در آلمان و به ویژه در پروس تا پیش از انقلاب اخیر قهر دولتی آن‌چنان نیرومند بود که همه کسانی که به اقشار دولتی وابسته و تحصیلات عالی کرده بودند، از آن‌چنان امتیازات شغلی برخوردار بودند که هزینه آن را باید دیگر مردم می‌پرداختند. بیشتر دانشمندان جوان در آلمان کنونی در پی بدست آوردن آن‌چنان موقعیتی هستند، به‌ویژه آن که آلمان فاقد کلنی است و در نتیجه آن‌چنان امکاناتی در اختیارشان قرار ندارد.

در میان این دسته از روشنفکران از یکسو بازسازی سلطنت، تلافی خواهی Revanche، آری حتی سلطه بر جهان و از سوی دیگر برخورداری از امتیازات فئودالی بسیار نیرومند است. روشنفکران نیز همچون هر اقلیت دیگری که می‌کوشد هزینه امتیازات خود را از اکثریت مطالبه کند، می‌کوشند امتیازات خود را با پرروئی و بکاربرد خشونت وحشیانه به‌دست آورند. و در نتیجه هدف‌های آنان با تمایلات واقعی‌شان در تضاد قرار دارند، واقعیتی که آنها را مجبور می‌سازد، هرگاه نخواهند ایده‌ال‌های خود را مورد تردید قرار دهند، باید کاملاً کورکورانه نشانه‌های زمانه را بپذیرند.

بهمین جهت چنین جلوه می‌کند که آلمان در دانش پیشتاز ملت‌ها است و برجستگان دانش آلمان از اکثریت پروفیسوران و دانشجویان و برخی از قضات و آموزگاران عالی و افرادی از همین تبار تشکیل شده است که در بی‌رحمی و کوردلی همتایان خود را می‌جویند. هرگاه اینان بتوانند هم‌چون بلشویک‌ها در روسیه به قدرت سیاسی دست یابند، روی آنان را سفید خواهند کرد.

با این حال باید گفت که تنها بخش بسیار کوچکی از روشنفکران از چنین خصوصیتی برخوردارند. اکثریت روشنفکران، آن‌هم اکثریتی که مدام رشد می‌کند، از تکاملی متقابل برخوردار است. هر چه روشنفکران به قشری بدون امتیاز بدل گردند، به‌همان نسبت نیز درک خواهند کرد که وضعیت آنان با دیگر مزدبگیران، یعنی کارگرانی که کار بدنی انجام می‌دهند، فرقی ندارد و همه مزدبگیران به یک طبقه تعلق دارند و موقعیت خود را هنگامی می‌توانند بهتر سازند، هرگاه بتوانند تمامی پرتولاریا را از میان بردارند. اینان نیز هم‌چون پرتولاریا از بدست آوردن میوه رشد پارآوری کار محرومند و تنها پس از پیدایش مالکیت اجتماعی بر وسائل تولید بزرگ می‌توانند در آن سهیم باشند.

حتی پیش از جنگ نیز اقشار زیادی از روشنفکران به مبارزه طبقاتی پرتولاریا پیوستند. انقلاب به شتاب این روند بشدت افزود و این خود یکی از دستاوردهای مهم انقلاب است.

فردیت و حقوق بشر ...

بررسی‌های تاریخی آشکار می‌سازند با اینکه دین زرتشت در نمودهای گوناگون دین رسمی دربارهای هخامنشی، اشکانیان و به ویژه ساسانیان بود، اما توده مردم و به ویژه مردمی که در کشورهای اشغال شده می‌زیستند، از آزادی عقاید دینی بهره‌مند بودند. همین آزادی عقاید دینی سبب شد تا در دوران اشکانیان «مبلغان بودائی» بتوانند آزادانه در ایران به ترویج دین خود پردازند (۳)، هم‌چنین در دوران ساسانیان از یک‌سو با مانی و مزدک روبرو می‌شویم که خود هر چند در آغاز پیرو دین زرتشت بودند، اما ادیان نوینی را بوجود آوردند و توانستند پیروان فراوانی بیابند و از سوی دیگر راهبان مسیحی می‌توانستند بدون هرگونه محدودیتی مردم را به سوی آئین عیسی فراخوانند، بطوری که در دوران ساسانیان آئین مزدا که آئین رسمی دربار بود، از هر سو مورد هجوم قرار گرفت و «حتی از عهده دفاع خود در مقابل پیشرفت ادیان بزرگ» برنمی‌آمد (۴). همین وضعیت سبب شد تا دیوانسالاری ساسانی

در گذشته امکانات مالی زیاد و یا استعداد خارق‌العاده و انرژی فراوان سبب دستیابی به دانش عالی می‌شدند: با آنکه تعداد چنین کسانی بسیار اندک بود، اما تقاضا برای چنین کسانی، آنهم به‌ویژه در بخش مشاغل عملی رشد کرد و همین امر سبب شد تا آنها از موقعیت اجتماعی درخشانی برخوردار شوند، به شرطی که به دنبال هنرهای بی‌آب و نان نروند و نخواهند موجودیت خود را با اشعار غنائی اثبات کنند.

در آن زمان می‌شد آنها را به بورژوازی منصوب کرد، زیرا بیشتر آنها دارای چنین منشائی و یا دارای شأن و مقامی چون آنان بودند و حتی در مواردی از احترام بیشتری برخوردار می‌شدند، زیرا شیوه زندگی آنان با شیوه زندگی بورژوازی هم‌سوئی داشت.

اما این وضعیت از زمان انقلاب با شتاب دچار دگرگونی شد. حتی چند دهه پیش از آغاز جنگ بخاطر تولید انبوه «هوش» Intelligenz این دگرگونی آغاز می‌شود. روشنفکران با شتاب موقعیت برتر خود را از دست می‌دهند. درآمد و وابستگی آنها به سرمایه دائماً خصلت پرتولاریائی بخود می‌گیرد و هر اندازه تضاد مابین وضعیت جدید با دوران گذشته بیشتر می‌شود و هر اندازه نیروی مبارزه روشنفکران نوین در زمینه مبارزه طبقاتی کم‌تر است، به همان نسبت نیز این روند دردآورتر می‌نمایند.

اما این روند تکاملی شامل حال همه روشنفکران نمی‌گردد. این روند سبب پیدایش جریان‌های گوناگون و گاهی متناقض یکدیگر می‌شود.

بخشی از آنان پیرو جاه‌طلبی می‌شود و برعکس پرتولاریا، در میان روشنفکران به نوعی هیرارشی برخورد می‌کنیم، با کسانی مواجه می‌شویم که از موقعیت استثنائی برخوردارند. هر اندازه به توده اضافه ارزش افزوده می‌گردد که توسط سرمایه‌داران جذب می‌شود، به همان نسبت نیز امکانات آنها برای خرید استعدادهایی که خارق‌العاده هستند و موجب ازدیاد سود آنها و یا این که سبب خوشی و یا فایده دیگری برایشان می‌شود، بیشتر می‌گردد. نه تنها معشوقه‌ها و اسب‌های سواری، بلکه حتی آوازخوانان پر زرق و برق، و کلا و پزشکان بزرگ، مدیران برجسته بانک‌ها و دیگر شرکت‌ها حقوق‌بگیران آنها می‌شوند. این حقوق‌ها برای کار آنها پرداخت می‌شود و در نتیجه درآمد کار و یا مزد کار تلقی می‌گردد. اما این هزینه‌ها نیز از اضافه ارزش برداشت می‌شوند، یعنی از طریق استثمار گسترده نیروی کار بیگانه ممکن می‌گردند. روشنفکرانی که از چنین درآمدهائی برخوردارند، به گونه‌ای گسترده از امتیازات رشد خارق‌العاده پارآوری کار بهره‌مند می‌شوند.

دستیابی به چنین مقامی بخشی از رویای بسیاری از روشنفکران را تشکیل می‌دهد. اما تنها تعداد کمی می‌توانند به چنین هدفی رسند. هر چه به تعداد رقیبان افزوده شود، به‌همان نسبت نیز دستیابی به چنین مقام‌هایی مشکل‌تر می‌گردد.

آن روشنفکران جاه‌طلبی که از نبوغ خارق‌العاده‌ای برخوردار نیستند، برای آن که از تعداد رقیبان خود بکاهند، به ابزار مصنوعی متوسل می‌شوند. هر چند بکاربرن چنین ترفندهائی در هنر عملاً غیر ممکن است، اما در بخش دانش، آنهم نه در بخش پژوهش، بلکه در بخش کاربرد عملی آن چنین نیست. در اینجا تعداد کمی می‌توانند با کسب تخصص در یک رشته عملی به شغلی دست یابند. این سیستم شغلی نتیجه تلاش سرمایه‌داری نیست که حتی در بخش آموزش و پرورش نیز تولید انبوه را بوجود آورد و با هر امتیازی که فراسوی برتری اقتصاد پولی قرار داشته باشد، مخالفت می‌ورزد. این سیستم شغلی از دوران پیشاسرمایه‌داری، یعنی از جامعه فئودالی و متکی به رسته‌ها نشأت می‌گیرد که در محدوده آن باید به قهر دولتی تکیه داشت.

منظور ما در اینجا تلاشی است که برخی از روشنفکران آلمان در این زمینه کرده‌اند. در شرق آلمان اضافه تولید روشنفکران هنوز وجود ندارد. و در غرب آلمان تمایلات سرمایه‌داری آن‌چنان نیرومندند که جلوی هرگونه امتیازات رسته‌ای را می‌گیرند، هر چند که در انگلستان هم در بخش مالکیت بر زمین و هم در بخش آموزش و پرورش هنوز

بخاطر تحکیم پایه‌های حکومت، در آن دوره از سیاست آزادی عقاید دینی دست بردارد و پیروان «مسیحیان، مانویان و برهمنان را مورد اذیت و آزار قرار» دهد (۵) و حتی در دوران انوشیروان، بخاطر تحکیم نظام سیاسی، کشتار مزدک و پیروان او در دستور کار قرار گرفت.

در هر حال برخی از ایرانیان که دارای گرایش میهن‌پرستی افراطی هستند، بر این باورند که چون کوروش پس از فتح بابل «فرمانی مبنی بر آزادی یهودیان از اسارت و بازگشت به موطن و تجدید بنای معبد خود در بیت‌المقدس» انتشار داد و هر کشوری را که فتح کرد، «خدایان مذاهب مختلف را به رسمیت شناخت» (۶)، پس او نخستین کسی است که در تاریخ «حقوق بشر» را تدوین کرده است.

هم‌چنین ایرانیان توانستند طی تاریخ طولانی خویش در رابطه با حقوق فردی به برخی از عناصر آن پی ببرند، بی‌آنکه بتوانند در این زمینه به طرح جامعی دست یابند، زیرا همانطور که اقبال لاهوری نوشته است، «ذهن ایرانی چون پروانه‌ای سرمست از گلی به گلی پر می‌کشد و ظاهراً هیچ‌گاه صورت کلی باغ را در نمی‌تابد» (۷). با این حال معروف‌ترین سندی که در زمینه حقوق فردی می‌تواند در ایران پس از اسلام یافت، همان شعر معروف سعدی، شاعر بلند آوازه شیراز است که انسان‌ها را آفریده از یک گوهر می‌داند و جامعه را پیکر واحدی از افراد می‌نامد که نباید به دردها و محنت‌های یکدیگر بی‌غم باشند و کسی که نسبت به سرنوشت دیگران از خود بی‌تفاوتی نشان می‌دهد، نمی‌توان انسان نامید (۸).

اما بررسی آنچه که سعدی در این شعر مطرح نموده، با آنچه فارابی در اثر خود «اندیشه‌های اهل مدینه فاضله» مطرح ساخته است، تفاوت چندانی ندارد. فارابی در این اثر مطرح می‌سازد که «مدینه فاضله به‌مانند بدنی بود تام‌الاعضاء [و تن درست] و به‌مانند آن‌گونه بدنی بود که همه اعضا آن در راه تمامیت و ادامه زندگی حیوانی و حفظ آن تعاون کنند» (۹). اما از این اندیشه فارابی نمی‌توان باین نتیجه رسید چون تمامی افراد یک جامعه هم‌چون اعضای بدن به یک پیکر تعلق دارند، پس آنها دارای حقوقی یکسان هستند. برعکس، نظریه سیاسی فارابی بر نابرابری انسان‌ها استوار است. او بر این باور است که «افراد مدینه بالطبع مفطور به فطرت‌های مختلف و متفاضلند که بواسطه همین اختلاف و فطرت‌ها است که انسانی نسبت به انسانی دیگر مزیت دارد» (۱۰). بر اساس این اندیشه تفاوت‌های طبقاتی میان انسان‌ها محصول استعدادهایی است که خدا به انسان داده است و ربطی به شرایط اجتماعی ندارد. این همان اندیشه افلاطونی است که بر اساس آن «هر وقت مردمان شهر ما پا از حریم تخصص خود فراتر گذاشتند و به کارهایی دست زدند که برای انجام آن آفریده نشده‌اند، عمل‌شان عین ظلم و بی‌دادگری است. به‌عکس، هر موقعی که هر کدام از طبقات سه‌گانه شهر - پیشه‌وران، جنگاوران و پاسداران - به‌انجام وظیفه طبیعی خود اکتفا کنند، عمل‌شان عین عدالت است» (۱۱). و نیز این نظریه فارابی اقتباسی است از نظریه ارسطو که گفت «طبیعت در ساختن هیچ چیز بخل نمی‌ورزد، بلکه هر چیز را فقط برای یک مقصود می‌آفریند» (۱۲). باین ترتیب آنچه که در طبیعت وجود دارد، از برده گرفته تا برده‌دار و از ثروتمند گرفته تا تهی‌دست، از آنجا که برای مقصودی معین پا به‌عرصه حیات نهاده‌اند، بنابراین نه تنها عناصری طبیعی هستند، بلکه قوانینی که موجب پیدایش آنان می‌شود را نیز باید قوانینی طبیعی دانست.

فارابی بر اساس نظرات فلاسفه یونان بر این باور است که در هر جامعه‌ای «انسانی بود که او رئیس اول بود و اعضاء و افراد دیگری بود که مراتب آنها نزدیک بدان رئیس بود و در هر یک از آنان هیئت و ملکه خاصی بود که بوسیله آن فعلی که بر وفق خواست و مقتضای مقصود آن رئیس بود، انجام می‌دهد و اینها صاحبان مراتب اولکند و فرودتر از اینان کسانی هستند که افعال و کارهای خود را بر وفق اغراض اینان انجام می‌دهند و اینان صاحبان درجه و رتبت دومند و فرودتر از اینان نیز کسانی هستند که کارهای خود را بر وفق

اغراض رؤسای درجه دوم انجام می‌دهند و بدین‌سان اجزای مدینه مترتب می‌شوند تا آنجا که به طبقه و دسته پایان یابد که کارهای خود را بر حسب اغراض خود انجام می‌دهند و گروه دیگری یافت نشوند که آنان کارهای خود را بر وفق اغراض اینان [دسته اخیر] انجام دهند، پس اینان کسانی هستند که تنها خدمت کنند و خادم بوند و نه مخدوم و در فرودترین مراتب قرار دارند که طبقه فرودترین اجتماعات مدینه اینانند» (۱۳). باین ترتیب فارابی و فلسفه اسلامی باین نتیجه می‌رسد که هر چند انسان‌ها از یک گوهر ساخته شده‌اند، اما از آنجا که خدا (طبیعت) سرنوشت افراد را رقم زده است، برای هر کسی وظیفه‌ای تعیین نموده و در نتیجه برخی را برتر بر دیگران ساخته است. بر اساس همین نگرش است که فلسفه اسلامی به توجیه شاهانی می‌پردازد که استبداد مطلق خود را بر جامعه حاکم ساخته‌اند. نزد فارابی «رئیس مدینه (.....) اکمل افراد و اجزاء مدینه بود» (۱۴). فارابی کسی را در رأس مدینه یا یک کشور قرار می‌گیرد، بر اساس گفته‌های پیشین پادشاه می‌نامد و در اثر دیگر خود «سیاست مدینه» می‌نویسد «این چنین انسان به نزد قدما پادشاه بود و در حقیقت این‌گونه انسان همان کسی است که می‌توان گفت بدو وحی شده است زیرا هر انسانی که بدین مرتبت بود مورد وحی الهی قرار خواهد گرفت» (۱۵). فردوسی نیز در شاهنامه از «فره ایزدی» سخن می‌گوید که «نوری است که از جانب خدا بر کسانی می‌تابد که برای کارهای بزرگ انتخاب شده‌اند و این نور به پادشاهان بزرگ عالم و عادل تعلق می‌گیرد» (۱۶).

خلاصه آنکه می‌بینیم در تفکر ایرانی - اسلامی ما، هر چند از افراد آدمی سخن گفته می‌شود و هر چند این اندیشه معتبر است که انسان‌ها از یک گوهر پدید آمده‌اند و با یکدیگر یک پیکره واحد را می‌سازند، اما در عین حال ساختار سیاسی مطلوب را در رهبری می‌جوید که برگزیده خدا و در نتیجه از خصوصیات فرا انسانی برخوردار است و بقول خواجه نظام‌الملک «ایزد تعالی، در هر عصری و روزگاری یکی از میان خلق برگزیند، و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند» (۱۷). در چنین ساختار سیاسی که شالوده‌اش بر استبداد فردی استوار است، فردیت، آن‌گونه که در اروپا بوجود آمد، هرگز پیدایش نیافت و نمی‌توانست هم پدید آید. اما می‌دانیم که «حقوق بشر» چیزی نیست، مگر حقوقی که یکایک افراد آدمی، چون انسان هستند، باید از آن برخوردار باشند.

«حقوق بشر» محصول جوامع اروپائی است که برخی از آنان بر اساس مدارک تاریخی موجود، از آغاز تاریخ نگاشته شده خویش دارای ساختارهای سیاسی «دمکراتیک» بودند. در آتن و برخی دیگر از دولت شهرهای Polis یونان حکومت دمکراتیک وجود داشت که بر اساس آن بخشی از مردم، یعنی مردان، از حق شرکت در تعیین سرنوشت سیاسی جامعه برخوردار بودند. آنها با شرکت در «شورای خلق» رهبران سیاسی خود را انتخاب می‌کردند و با گزینش «آرخونات» Archonat (۱۸) نهادی را بوجود می‌آوردند که از حق حکومت کردن بر جامعه برخوردار بود. در روم باستان نیز کم و بیش با ساختار همگونی روبرو می‌شویم. در روم نهاد دولت از سه بخش تقسیم می‌شد. «یکی مردم بودند که نمایندگانشان در مجلس خلق عضویت داشتند و کنسول‌ها و تریبون‌ها را انتخاب می‌کردند. دیگر آنکه کنسول‌ها قوای قضائیه و مجریه را رهبری می‌کردند و تریبون‌ها که بر کار قوه مجریه نظارت داشتند» (۱۹). به‌عبارت دیگر در روم باستان تقسیم قوای دولتی به سه نهاد مستقل از یکدیگر، هر چند نه بر اساس معیارهای کنونی، تحقق یافته بود. همین ساختار دولت خود بازنمایی از چندگانگی Pluralism آن جامعه بوده است. هانتینگتن با تکیه بر نظرات برخی دیگر از پژوهشگران غربی حتی مدعی است که جوامع غربی (۲۰) از دوران باستان جوامعی پلورالیستی بوده‌اند (۲۱).

البته کشورهای دیگر جهان نیز دارای ترکیب‌بندی طبقاتی کم و بیش شبیه یونان و روم بودند، اما با یک تفاوت شگرف. در مصر و ایران و چین، طبقات زیردست، یعنی دهقانان از هرگونه حقوق مدنی محروم و به‌همین دلیل نیز فاقد ابزار سهم شدن در قدرت سیاسی بودند، در حالی

مردم در برابر تجاوزات نهادهای حکومتی دفاع کنند و می‌توانستند از اجراء احکامی که با قانون روم در انطباق قرار نداشتند، جلوگیری کنند. بر اساس چنین پیشینه‌ای برخی از اندیشمندان اروپای غربی توانستند در سده‌های میانه مقوله «حقوق طبیعی» Naturrecht را انکشاف بخشند، که بر اساس آن همه افراد، از فقیرترین گرفته تا شاه کشور، از حقوق طبیعی برابری برخوردار بودند. گسترش اندیشه «حقوق طبیعی» سبب شد تا زمینه‌های فکری لازم برای محدود ساختن حقوق شاهان در اداره کشور فراهم گردد و کار به آنجا رسید که در انگلستان این اندیشه غالب شد که هیچکس زیردست فرد دیگری نیست، بل زیردست قوانین و خدا است (۲۵). همین سنت قانون‌گرایی که از روم باستان به ساکنین کشورهای اروپای غربی به ارث رسیده بود، سبب شد تا در این بخش از جهان اندیشه «حکومت متکی بر قانون» بوجود آید و به عبارت دیگر هیچ حکومتی نمی‌توانست بدون تکیه بر قوانین تدوین شده از سوی مردم که حقوق شهروندی و مالکیت بر زمین و مسکن و اموال منقول را تضمین می‌کردند، از مشروعیت برخوردار باشد.

و سرانجام آنکه بر شالوده عواملی که برشمردیم، فردیت توانست در غرب بر اساس حقوقی که برای افراد در نظر گرفته شده بود، بوجود آید. فردیت نشان ویژه تمدن غرب است، زیرا سرمایه‌داری بر اساس مکانیسم روند از خودبیگانگی، انسان‌ها را بسوی فردیت خودخواهانه سوق می‌دهد، امری که اکنون به وجه مشخصه کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری غربی بدل شده است.

با این حال می‌بینیم که این دستاوردها نه تنها در جوامع غربی هنوز بطور کامل تحقق نیافته‌اند، بلکه غربی که «فردیت» و «حقوق بشر» را کشف کرد، در رابطه با کشورهای پیشاسرمایه‌داری برای این مفاهیم هیچگونه ارج و ارزشی قائل نبود و نیست. لیبرال‌ها و سوسیالیست‌های آزادیخواه انگلیسی و فرانسوی پس از آنکه در نیمه سده نوزده و آغاز سده بیست به قدرت سیاسی دست یافتند، هر چند در سیاست داخلی هوادار تحقق «حقوق اساسی» و «حقوق بشر» بودند، اما در سیاست خارجی هم‌چنان از سیاست استعماری و نواستعماری پیروی می‌کردند، زیرا در دفاع از منافع اقتصادی کشورهای خویش، نزد آنان «حقوق بشر» مردمی که در کشورهای پیشاسرمایه‌داری بسر می‌بردند، ارزشی نداشت. به عبارت دیگر در جوامع غربی در رابطه با کشورهای عقب‌مانده و یا عقب‌نگاه‌داشته شده با معیاری دو ارزشی روبرو می‌شویم. حکومت‌های غربی هنگامی از مقوله «حقوق بشر» بهره می‌گیرند که حکومتی حاضر نشود منافع منطقه‌ای آنها را «محترم» بشمارد. در چنین صورتی «حقوق بشر» به ابزاری تبلیغاتی بدل می‌شود و حکومت‌های غربی می‌کوشند به افکار عمومی خویش حالی کنند که مخالفت آنان با این گونه حکومت‌ها بخاطر دفاع از ارزش‌هایی است که «تمدن غرب» مخترع آن است. باین ترتیب منافع اقتصادی، نظامی و سیاسی در پس مقوله «حقوق بشر» پنهان می‌شود. در عین حال می‌بینیم که همین حکومت‌های مدافع بی‌چون و چرای «حقوق بشر» با بسیاری از حکومت‌های استبدادی و ضد دموکراتیک نظیر عربستان سعودی، کویت، شیخ‌نشین‌های خلیج فارس، پاکستان، چین و ... دارای روابط دیپلماتیک حسنه هستند، بی‌آنکه در این زمینه از ابزار «حقوق بشر» علیه آنها بهره‌گیری کنند.

بنابراین برای ما ایرانیان که در پی تحقق حکومتی دموکراتیک در ایران هستیم، بسیار با اهمیت است که در مبارزه با رژیم ضددموکراتیک ولایت فقیه در ایران به ابزار سیاست خارجی امریکا و اتحادیه اروپا بدل نشویم و بلکه در عین مبارزه با رژیم استبدادی ولایت فقیه، با حکومت‌هایی که دمکراسی و حقوق بشر را به ابزار سیاست خارجی خویش بدل ساخته‌اند، مرزبندی روشن و آشکار داشته باشیم.

پانویس‌ها:

۱- کتاب مقدس، بخش «عهد عتیق»، ترجمه فارسی، مترجم، ۹، چاپ توسط «انجمن بخش کتب مقدسه در میان ملل»، سال انتشار ۱۹۸۶، صفحه ۷۳۷.

که در یونان و روم چنین نبود. در آنجا همه طبقات می‌توانستند کم و بیش در تعیین مسئولین و رهبران سیاسی، قضائی و نظامی خویش سهیم باشند. این بی‌دلیل نیست که بسیاری از پژوهشگران بر این باورند که «دمکراسی در آتن بیشتر دارای وجه شهرنشینی و در روم دارای بافتی روستائی بود. در آتن پیشه‌وران و تهیدستان اکثریت جامعه را تشکیل می‌دادند و حال آنکه در روم اکثریت مطلق با روستائیان بود» (۲۲). حتی با پیدایش جوامع فئودالی در اروپای غربی ساختارهایی که بر اساس آن مردم می‌توانستند با واسطه و یا بی‌واسطه در تعیین سرنوشت سیاسی خویش سهیم باشند، هر چند محدود شدند، اما از بین نرفتند. تقریباً از سده ششم میلادی گروه‌هایی که از حقوق سیاسی ویژه‌ای برخوردار بودند، نخست در صومعه‌ها و سپس در شهرها در محدوده جامعه رستهای بوجود آمدند، امری که در سده‌های میانه زمینه‌های سیاسی و اقتصادی لازم را برای پیدایش شهرهای مستقل از روستاها و اشراف فئودال فراهم ساخت. بدون پیدایش شهرهای مستقل که از حقوق خودگردانی برخوردار و دارای شوراهای شهر بودند که نمایندگان یا از سوی رسته‌ها و یا بطور مستقیم توسط شهرنشینان برگزیده می‌شدند، شیوه تولید سرمایه‌داری و همراه با آن جامعه مدنی که شالوده‌اش دمکراسی پارلمانی است، هرگز نمی‌توانست بوجود آید. بر اساس همین چندگرائی جوامع غربی است که در غرب رسته‌ها (اصناف)، پارلمان‌ها و دیگر نهادهایی بوجود آمدند که از منافع اشراف، روحانیت، تجار و دیگر اقشار اجتماعی پشتیبانی می‌کردند. می‌شود باین نتیجه رسید که از همان سده‌های میانی در جوامع اروپای غربی با نوعی ساختار سیاسی مواجه بودیم که در محدوده آن نهادهایی وجود داشتند که هر یک بخشی از جامعه را نمایندگی Repräsentation می‌کرد، ساختاری که در رابطه با رشد نیروهای مولده و پیدایش شیوه تولید سرمایه‌داری بتدریج به ساختار سیاسی مدرن، یعنی دمکراسی بورژوائی بدل گردید.

لیکن در شرق و از آن جمله در ایران، حکومت مرکزی استبدادی نه تنها روستاها، بلکه شهرها را نیز در زیر پوشش خود داشت و بهمین دلیل نیز مردم شهرنشین هیچ‌گاه نتوانستند از استقلال برخوردار شوند و بلکه همیشه زیر سلطه فرماندهان حکومت مرکزی مقتدر قرار داشتند. وجود حکومت مرکزی مستبد خود به مانعی در راه رشد و گسترش مالکیت خصوصی نه تنها بر زمین‌های کشاورزی، بلکه بر ابزار و وسائل تولید پیشه‌وری و کالاهای تجاری بدل گشته بود. چنین وضعیتی تا آغاز جنبش مشروطه کم و بیش در ایران حاکم بود. در ویل فرانسوی که در دوران پادشاهی فتحعلی‌شاه چند سالی در ایران زیست، در کتاب خاطراتش یادآور شد که در ایران آن روز «اراده‌ی پادشاه حاکم بر همه چیز است ... تمام مردم ایران به شاه تعلق دارند و شاه به هر طریقی که میل دارد، با آنها رفتار می‌کند. ... پادشاه هم‌چنین مالک تمام ثروت‌های ایران است. گاه‌به‌گاه پادشاه از آنها که ناراضی است سلب مالکیت می‌کند و اموالشان را به زبردستان خود می‌بخشد» (۲۳). در اروپا هیچ‌گاه چنین وضعیتی وجود نداشت و هیچ پادشاهی نمی‌توانست از مردم سلب مالکیت کند، مگر هنگامی که در دادگاهی اثبات می‌شد که «متهم» به شاه و منافع کشور «خیانت» کرده است. همین وضعیت سبب می‌شود تا مالکیت خصوصی در شرق نتواند از رشد چندانی برخوردار شود و بهمین دلیل نیز فردیت، آن‌گونه که در اروپای غربی انکشاف یافت، در شرق و از آن جمله در ایران چندان رشد نکرد.

در کنار چندگرائی ساختار سیاسی، در اروپای غربی با سیستم حقوقی پیشرفته‌ای روبرو می‌شویم که شالوده آنرا سیستم حقوق امپراتوری روم تشکیل می‌دهد. امپراتوری روم نخستین دولتی در جهان بود که قوانین حاکم در کشور را در یک مجموعه حقوقی Juris Corpus تدوین کرده بود تا در اختیار عموم قرار گیرد. حتی قوانینی را که در آنها حقوق فردی تدوین شده بودند، در شهرهای بزرگ و پر جمعیت بر سنگ‌نوشته‌ها کنده بودند تا هر کسی با خواندن آن بدانند از چه حقوق برخوردار است (۲۴). دیگر آنکه تربیون‌ها وظیفه داشتند از حقوق

آن جا که نیروهای اجتماعی لائیک در برابر کلیسای مقتدر، سلسله مراتبی و محافظه کار قرار می گیرند. کلیسایی که مصمم در حفظ اقتدار و سلطه خود بر جامعه و به ویژه بر نهاد دولت است. **آن جا که کلیسا... مدعی عهده داری امور جامعه در کلیت می باشد و خود را قدرتی رقیب دولت و رو در روی آن می نمایاند.** (فرانسواز شامپیون، ر.ک. به کتاب نامه ی پایانی این بخش، تاکیدات همه جا از من است).

در منطق لائیسزاسیون، قدرت سیاسی برای «رهایی» دولت و نهادهای عمومی از سلطه و سیطره ی کلیسا (فرایندی که «خروج از دین» می نامند) بسیج می شود و بطور مستقیم و یک جانبه اقدام می کند. سرانجام، در پی یک سلسله تعارضات و کشمکش های گاه آرام و گاه خشن، گاه موضعی و گاه عمومی، گاه پیش رونده و گاه پس رونده، میان مخالفان و موافقان روحانیت سالاری clericalisme، میان «دولت ملی مدرن» از یک سو و کلیسای کاتولیک وابسته به وایتیکان، با خصمتی فرا ملی transnational از سوی دیگر، امر «جدایی دولت و کلیساها»، تحقق می پذیرد.

اسپانیا، پرتغال، ایتالیا و بلژیک، با کم و کاستها و تفاوت هایی، نمونه های تیپیک typique منطق لائیسزاسیون می باشند. منطق دومی یا سکولاریزاسیون secularisation (دنیوی کردن، گیتیایی کردن، رجوع کنید به تعاریف مختلف از این مقوله در همان گفتار دوم) ویژگی کشورهای پروتستان است. آن جا که «دین و حوزه های مختلف فعالیت اجتماعی به تدریج و به اتفاق دگرگون می شوند... کلیسای پروتستان (در موقعیت انحصاری یا فایق) قدرتی نیست که بسان کلیسای کاتولیک در مقابل دولت قرار گیرد، بلکه نهادی است در دولت، سازنده ی انسجام و پیوند سیاسی، عهده دار مسئولیت های مشخص و در تبعیت از دولت، تبعیتی کمابیش پذیرفته شده یا مورد اعتراض» (همان جا).

در منطق سکولاریزاسیون، ریشه ی اختلافاتی که در کشورهای کاتولیک دولت و کلیسا را در مقابل هم قرار می دهند، وجود ندارد. از یک سو، «دولت مدرن» با «کلیسای فراملی» در تعارض قرار نمی گیرد و حتی برعکس، کلیساهای پروتستان بخشی از هویت دولت - ملت ها می گردند. از سوی دیگر پروتستانسیم، با این که الزاماً حامل روح دمکراتیک نیست، اما تشکیلاتی تام و تمام، مطلقاً سلسله مراتبی و یک پارچه (تک سنگی monolithique)، بسان کلیسای کاتولیک، نیست. در نتیجه، در این گونه جوامع، تضاد با روحانیت پروتستان و به طور کلی ضدیت با روحانیت سالاری anti-clericalisme به مراتب محدود تر و خفیف تر از کشورهای کاتولیک است. در سکولاریسم، بحثی از «لائیک»، «لائیسزاسیون» و «جدایی دولت و کلیساها» در میان نیست. «تحول» دولت، کلیسا و جامعه به سوی «خروج» از زیر سلطه ی دین (و دین سالاری)، تدریجی، توأماً و با حفظ پیوندهای مختلفی میان دولت و کلیسا، انجام می پذیرد.

انگلستان، دانمارک و سوئد نمونه های تیپیک منطق سکولاریزاسیون را تشکیل می دهند. (با این که در سوئد، از سال ۲۰۰۰، قانون جدایی دولت و مذهب که در ۱۹۹۵ تصویب گردید، به مورد اجرا گذاشته شده است).

بر تقسیمات فوق، دو نمونه ی دیگر را نیز باید اضافه کرد. کشورهایی که چند مذهبى multi-confessionnels هستند، یعنی در آن جا، عمدتاً دو مذهب از نیروی کم و بیش برابری برخوردارند، چون آلمان و هلند. و سرانجام کشورهایی که در آن جا مساله هویت مذهبی با مساله ملی یا به طور کلی با مبارزه بر ضد قدرت خارجی گره خورده است، مانند ایرلند و یونان.

بدین ترتیب، در زمینه ی مناسبات دولت و دین، ما با چهار «تیپ» یا گونه کشور اروپایی رو به رو هستیم که هر یک را در زیر مورد بررسی قرار می دهیم.

کشور های کاتولیک - منطق لائیسزاسیون

اسپانیا

لائیسیتیه در اسپانیا پس از سقوط رژیم که مذهب رسمی کشور را کاتولیک اعلام کرده بود، فرانکیسم، برقرار می شود.

- ۲- همانجا، صفحه ۱۰۶۵.
- ۳- محمد اقبال لاهوری، «سیر فلسفه در ایران»، ترجمه ا.ح. آریان پور، ناشر مؤسسه فرهنگی منطقه یی، سال انتشار ۱۳۴۷، صفحه ۲۵.
- ۴- ر. گیشمن، «ایران از آغاز تا اسلام»، ترجمه دکتر محمد معین، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، سال انتشار ۱۳۳۶، صفحه ۳۲۰.
- ۵- همانجا، همان صفحات ۳۲۱-۳۲۰.
- ۶- همانجا، صفحات ۱۲۲ و ۱۲۳.
- ۷- محمد اقبال لاهوری، «سیر فلسفه در ایران»، ترجمه ا.ح. آریان پور، ناشر مؤسسه فرهنگی منطقه یی، سال انتشار ۱۳۴۷، صفحه ۱۳.
- ۸- «بنی آدم اعضای یکدیگرند - که در آفرینش ز یک گوهرند / چو عضوی به درد آورد روزگار - دگر عضوها را نباشد قرار / تو کز محنت دیگران بی غمی - نشاید که نامت نهند آدمی».
- ۹- ابونصر محمد فارابی، «اندیشه های اهل مدینه فاضله»، ترجمه دکتر سید جعفر سجادی، ناشر کتابخانه ظهوری، سال انتشار ۱۳۶۱، صفحه ۲۵۶.
- ۱۰- همانجا، صفحه ۲۵۸.
- ۱۱- مایکل ب. فاستر، «خداوندان اندیشه های سیاسی»، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، جلد یک، قسمت اول - افلاطون، ارسطو - انتشارات امیرکبیر، سال انتشار ۱۳۶۱، صفحه ۸۱.
- ۱۲- ارسطو، «سیاست»، ترجمه دکتر حمید عنایت، انتشارات سپهر، ۱۳۶۴، صفحه ۱۲۰.
- ۱۳- همانجا، صفحات ۳۵۷-۳۵۸.
- ۱۴- همانجا، صفحه ۲۶۱.
- ۱۵- ابونصر محمد فارابی، «سیاست مدینه»، صفحات ۷۹-۸۰.
- ۱۶- «فرهنگ دهخدا»، جلد ۲۷، صفحه ۲۲۵.
- ۱۷- خواجه نظام الملک طوسی، «سیاست نامه»، به کوشش دکتر جعفر شعار، چاپخانه سپهر، سال انتشار ۱۳۶۴، صفحه ۵.
- ۱۸- منوچهر صالحی، «دمکراسی از آغاز تا اکنون»، انتشارات پژوهش، سال انتشار ۱۳۷۳، صفحه ۲۰.
- ۱۹- همانجا، صفحه ۴۴.
- ۲۰- بر اساس اندیشه هانتینگتن غرب تشکیل میشود از غرب اروپا، یعنی کشورهایی که در آنها اکثریت مردم پیرو ادیان کاتولیک و پروتستانسیم هستند، به اضافه امریکای شمالی و استرالیا. ساکنین اروپای شرقی که پیرو آئین ارتدوکسی هستند را هانتینگتن جزئی از حوزه فرهنگی غرب نمیداند.
- ۲۱- رجوع شود به اثر Samuel P. Huntington, "Kampf der Kulturen" Europaverlag, 1997, Seite 101.
- ۲۲- منوچهر صالحی، «دمکراسی از آغاز تا اکنون»، صفحات ۴۵-۴۴.
- ۲۳- گاسپار دروویل، «سفر در ایران»، ترجمه منوچهر اعتماد مقدم، انتشارات شبانویز، تهران، ۱۳۶۴، صفحه ۱۸۱.
- ۲۴- منوچهر صالحی، «دمکراسی از آغاز تا اکنون»، صفحه ۵۰.
- ۲۵- به زبان لاتینی چنین گفته می شد: Non sub homine sed sub deo et lege.

آن چیست که لائیسیتیه، ...

در یک تمایز گذاری اجمالی و کلی می توان کشورهای اروپایی به ویژه اعضای اتحادیه اروپا را به سه دسته ی بزرگ و اصلی تقسیم کرد.

۱- کشورهایی که در آن جا لائیسیتیه (به معنای «جدایی دولت و کلیسا») وجود ندارد (چون انگلستان، دانمارک و یونان). ۲- کشور هایی که، به همان معنا، نیمه لائیک محسوب می شوند (چون آلمان، بلژیک، هلند و لوکزامبورگ) و سرانجام ۳- کشورهایی که در آن جا لائیسیتیه همراه با قرارداد میان دولت و کلیسا Concordat، اجرا می شود (چون اسپانیا، ایتالیا و پرتغال).

اما در این نوشتار، من تقسیم بندی دیگری را مبنای کار خود قرار می دهم. فرانسواز شامپیون Françoise Champion، پژوهشگر فرانسوی در امور جامعه شناسی ادیان و لائیسیتیه، در پرتو سیر تحول سیاسی - دینی اروپا از سده ی هجدهم تا به امروز، فرایند رهایی emancipation جوامع غربی از قیومیت و سلطه ی کلیسا و مذهب را تحت «دو منطق» متفاوت لائیسزاسیون و سکولاریزاسیون توضیح می دهد. تقسیم بندی او با شرایط تاریخی، سیاسی و اجتماعی اروپا بیشتر انطباق پیدا می کند و من آن را مناسب تر از دسته بندی های دیگر تشخیص دادم. لذا آن را برگزیدم و درباره ی آن نیز، در گفتار دوم، تحت عنوان **واژه ها، ریشه ها و زمینه های لائیسیتیه** (رجوع شود از جمله به «طرحی نو» شماره ۸۱)، صحبت کرده ام. در زیر نکات اساسی آن بحث را یاد آوری می کنم.

لائیسیتیه و سکولاریسم: دو پدیدار و منطق متفاوت

منطق اولی یا لائیسزاسیون Laicisation به طور عمده ویژگی کشورهایی است که از یک سنت نیرومند کاتولیکی برخوردارند.

بطور کلی در اسپانیا، یکی از جنبه‌های لائیسیتیه یعنی آزادی‌های مذهبی رعایت می‌شود. اما در مورد برابری ادیان، وضع بدین گونه نیست. کلیسای کاتولیک، همان‌طور که مشاهده می‌کنیم، به دلیل اهمیت تاریخی و اجتماعی‌اش، از حقوق و امتیازات بیشتری بهره‌مند است. با این همه، ادیان دیگر نیز می‌توانند برای کسب چنین امتیازاتی مبارزه کنند و در این راه از امکانات قانونی موجود استفاده نمایند.

اسپانیا، بدین سان، شکل بدیعی از لائیسیتیه را که عبارت است از بی‌طرفی دولت، آزادی کامل ادیان و قرارداد میان دولت و کلیسا، تجربه می‌کند. این روابط پیمانی، به ویژه در سال‌های اخیر، اسپانیا را پیش از پیش از منطبق لائیسیزاسیون دور کرده به منطبق سکولاریزاسیون نزدیک می‌کند. جامعه، کلیسا و حوزه‌ی سیاست، هر سه، توأماً و هم زمان، تغییر و تحول می‌کنند و هر سه با تضادها و تعارضاتی در درون خود رو به رو می‌باشند. کلیسای کاتولیک در ضمن دفاع از موضع و جایگاهش در جامعه، خود را بخش تشکیل دهنده ای از «هویت» اجتماعی - سیاسی اسپانیولی می‌داند، «هویتی» که اسپانیا می‌خواهد تثبیت کند. «هویتی» که تحت لوای «دمکراسی اسپانیایی» بیان می‌شود و خود را نشان می‌دهد.

ایتالیا

در سال ۱۹۸۴، دولت ایتالیا و واتیکان «توافق‌نامه‌ی جدیدی» امضا می‌کنند. طبق آن، اصل کاتولیسیم به مثابه مذهب رسمی ملغی می‌گردد و برخی روابط میان دولت و کلیسای کاتولیک قطع می‌شوند: از جمله تامین مخارج روحانیت clerge توسط دولت. اما در مجموع، انفکاک دولت و کلیسا به صورت محدود و خجولانه انجام می‌پذیرد. قرارداد فوق تاکید می‌کند که طرفین "در جهت ترفیع انسان و مصالح کشور" هم کاری خواهند کرد، که "اصول مذهب کاتولیک جزئی از میراث تاریخی مردم ایتالیا محسوب می‌شود"، که آموزش مذهب کاتولیک در مدارس دولتی ادامه خواهد یافت (آموزشی که ظاهراً نباید تعلیم اصول مسیحیت باشد) و سرانجام این که ازدواج مذهبی هم چنان به رسمیت شناخته می‌شود.

اما نگاهی گذرا به تاریخ گذشته‌ی ایتالیا نشان می‌دهد که از ابتدای تشکیل دولت ملی در این کشور، رابطه‌ی آن با واتیکان همواره تعارضی بوده است. تصرف رم، در سپتامبر ۱۸۷۰، آخرین مرحله‌ی فرایند وحدت ایتالیا می‌باشد و درست پس از این تاریخ است که پاپ خود را در واتیکان زندانی محسوب می‌کند و تا سال ۱۹۲۹ از به رسمیت شناختن دولت جدید امتناع می‌ورزد. پاپ وجود دولت وحدت دهنده‌ی شبه جزیره ایتالیا را نافی حاکمیت خود تلقی می‌کرد. در حقیقت تقابل با مقاصد سلطه‌گرایانه‌ی واتیکان از مدت‌ها پیش با تشکیل دولت - شهرهای خودمختار شمال ایتالیا در سده‌های میانی آغاز شده بود. (ما اهمیت تاریخی این دوران در شکل‌گیری فکر جدایی دولت از دین در غرب را در گفتار دوم خود مورد توجه و تاکید قرار داده‌ایم و خواننده را به آن رجوع می‌دهیم).

اما مبارزه با کلیسا در سال ۱۸۷۶ با به قدرت رسیدن نیروهای لیبرالی که از اقشار بورژوازی میانه نمایندگی می‌کردند و مخالف روحانیت سالاری بودند، تشدید می‌گردد. در این زمان است که اصولی چون مدرسه‌ی رایگان، لائیک و اجباری برای همه‌ی کودکان شش تا نه ساله برقرار می‌شوند. در مجموع، همان‌طور که مشاهده می‌کنیم، در یک دوره‌ی نخستین، شیوه‌های حل مناسبات دولت و دین در ایتالیا بیشتر با منطبق لائیسیزاسیون همانند است تا سکولاریزاسیون.

با این حال، از آن‌جا که جنبش ضد روحانیت سالاری در حد زیدگان جامعه که قدرت دولتی را در دست دارند، باقی می‌ماند و از حمایت وسیع مردمی برخوردار نمی‌گردد و چون جنبش اتحاد ایتالیا با مقاومت و جنگ داخلی در مناطق میانی این کشور رو به رو می‌شود، راه حلی که در نهایت خود را تحمیل می‌کند مصالحه میان دو «رژم»

لائیسیتیه در اسپانیا محصول اراده‌ای بود که می‌خواست مناسبات دولت و کلیسا را با تفاهم و به دور از درگیری‌های گذشته میان طرفداران و مخالفان روحانیت سالاری، حل نماید.

این تعارضات در سال ۱۹۳۰ به نقطه‌ی اوج خود می‌رسند، زمانی که جمهوری خواهان قانون اساسی سال ۱۹۱۲ را باطل اعلام می‌کنند. در آن جا آمده بود: "مذهب ملت همیشه و تا ابد مذهب کاتولیک، این تنها مذهب راستین... خواهد بود. ملت حافظ مذهب کاتولیک است و هر مذهب دیگری را غیر قانونی اعلام می‌کند."

در آن هنگام، در مبارزه با اتحاد مقدس ارتجاع - کلیسا، جمهوری خواهان راه و روش رادیکالی بر علیه کلیسا و دین در پیش می‌گیرند: مصادره‌ی اموال و دارایی‌های کلیسا، ممنوع کردن فرق مذهبی، بستن مدارس دینی و حتی قانون‌گذاری در باره‌ی «نبود خدا». بدین سان مبارزه‌ی جمهوری خواهان لائیک علیه طرفداران حاکمیت کلیسا تا لغو «قانونی» دین، هر چه بیشتر رادیکال می‌شود و این در حالی است که کلیسا بر ضد جمهوری و جمهوری خواهان «جنگ صلیبی» اعلام می‌کند. رژیم فرانکو که در فرادای جنگ داخلی (ژوئیه ۱۹۳۶ - مارس ۱۹۳۹) و شکست جمهوری خواهان در اسپانیا برقرار می‌شود، خود را «ناسیونال - کاتولیک» می‌نامد و با واتیکان توافق نامه‌ای امضا می‌کند. در آن جا تاکید می‌شود که "مذهب کاتولیک منطبق بر تعالیم حواریون Apostolic و کلیسای رومی همواره تنها مذهب ملت اسپانیا خواهد بود. این مذهب، بنا بر قانون الهی و حقوق شرعی منطبق با آیین کاتولیک، از حقوق و امتیازات ویژه‌ی برخوردار است."

با این حال، در سال‌های پایانی فرانکیسم و در پی فروپاشی این رژیم (۱۹۷۵)، جامعه‌ی دینی و کلیسای کاتولیک اسپانیا متحول می‌شوند. لایه‌هایی از کلیسا، بویژه کشیشان رده‌های پایین و مردمی، در جنبش دمکراتیک و ضد فرانکیستی شرکت می‌جویند. در سال ۱۹۷۰ کلیسای کاتولیک رسماً از نقش خود در رابطه با جنگ داخلی انتقاد می‌کند.

امروزه، روابط میان دولت و کلیسا در اسپانیا توسط قانون اساسی ۱۹۷۸ و متون پایه‌ای دیگر - چون قانون سازمند ۵ ژوئیه ۱۹۸۰ در باره‌ی آزادی‌های مذهبی - مشخص شده‌اند. در قانون اساسی، «جدایی کلیسا و دولت» بدین صورت بنیاد نهاده شده است: "هیچ مذهبی خصلت مذهب دولتی نخواهد داشت." (ماده ۱۶ بند سوم).

با وجود تاکید فوق، این قانون «جدایی» کامل دولت و کلیسا را اعلام نمی‌کند، زیرا، طبق آن، دولت با ادیان مختلف و بطور مشخص با کلیسای کاتولیک روابط رسمی برقرار می‌سازد:

"اولیای امور (دولت - مترجم) عقاید مذهبی جامعه‌ی اسپانیا را در نظر خواهند گرفت و در نتیجه با کلیسای کاتولیک و دیگر ادیان روابط همکاری خود را حفظ خواهند کرد." (همان جا).

متون اساسی مختلفی آزادی کامل مذهبی را تضمین می‌کنند. اما کفر و اهانت به مذهب دیگر تحت پیگرد قانونی قرار نمی‌گیرند. بر اساس قانون ۱۹۸۰، دولت و کلیسای کاتولیک توافق نامه‌هایی امضا می‌کنند که بنابر آن‌ها، مذهب فوق از امتیازاتی برخوردار می‌گردد. از جمله، یارانه سالیانه‌ای را دولت برای مخارج کلیسای کاتولیک در نظر می‌گیرد. در سپتامبر ۱۹۸۷، حکومت وقت سوسیالیستی قانونی می‌گذراند که به موجب آن، از سال ۱۹۸۸ به بعد، مالیات دهندگان می‌توانند، در صورت تمایل، نیم در صد از مالیات خود را در اختیار کلیسای کاتولیک قرار دهند.

توافق نامه‌هایی نیز با دو جامعه‌ی پروتستان و یهودی منعقد می‌شوند. این دو از برخی امتیازات در زمینه‌ی مالی و ایجاد مدارس خصوصی مذهبی... برخوردار می‌گردند. در ۱۴ ژوئیه ۱۹۸۹، وزارت دادگستری اسپانیا اسلام را به عنوان دینی که در این کشور "کاملاً مستقر" شده و نزدیک به دویست هزار پیرو دارد، به رسمیت می‌شناسد. به دنبال آن، دولت و جامعه‌ی مسلمانان اسپانیا توافق نامه‌ای در زمینه‌ی همکاری مشترک امضا می‌کنند.

است: رومی که دولت ایتالیا را نمایندگی می‌کند و رومی که کلیسای کاتولیک را.

در سال ۱۹۲۹، تحت رژیم موسولینی، قرارداد لاتران بین دولت ایتالیا و واتیکان منعقد می‌شود. بنابر آن، از یکسو واتیکان به عنوان دولتی مستقل و حاکم بر خود اعلام موجودیت می‌کند و از سوی دیگر پاپ دولت ایتالیا را به رسمیت می‌شناسد. نکته‌ی مهم دیگر این قرار داد این است که کاتولیسیسم را به سطح «مذهب دولتی» ارتقا می‌دهد. این پیمان، پس از فروپاشی فاشیسم، زیر سؤال نمی‌رود.

در سال ۱۹۴۸، قانون اساسی جدید ایتالیا ضمن تأیید مجدد قرارداد لاتران، اعلان می‌کند که «دولت و کلیسای کاتولیک خودمختار و مستقل از یک دیگرانه». با این حال، در سال‌های پس از جنگ است که حزب کاتولیک نیرومندی به نام دمکراسی مسیحی تشکیل می‌شود و طی چندین سال محور اصلی دستگاه دولتی ایتالیا می‌گردد.

رهایی جامعه‌ی ایتالیا از قیومیت کلیسای کاتولیک با اتخاذ تصمیمات مهمی در دهه‌ی ۱۹۷۰ انجام می‌پذیرد: قانون گذاری در باره‌ی حق طلاق، سقط جنین و غیره. در این زمان است که مسایل مربوط به اخلاق در حوزه‌ی جنسی و خانوادگی از زیر قیومیت قانونی کلیسای کاتولیک خارج می‌گردند.

به عنوان نتیجه‌گیری باید اذعان کرد که ایتالیا در میان کشورهای دارای سنت کاتولیکی، نمونه‌ی کشوری است که بیش از دیگران (به استثنای ایرلند) از منطق لائیسزاسیون دور می‌باشد. روابط مبتنی بر قرارداد میان دولت و کلیسای کاتولیک، میان دولت و دیگر مذاهب، ویژگی «لائیسیتیه‌ی» ایتالیا را تشکیل می‌دهند. نقش اجتماعی مثبت مذهب و به طور مشخص کلیسای کاتولیک هیچ‌گاه در این کشور به زیر سؤال نمی‌روند و همواره حداقل اقدامات و تدابیر در جهت جدایی دولت و دین اتخاذ می‌شوند. دلایل آن نیز جمع سه عامل است. نخست، ضعف دولت ایتالیا است که جسارت لازم از جمله در زمینه لغو توافق نامه‌ی خود با واتیکان را ندارد. سپس این نکته که کلیسای کاتولیک و واتیکان هم چنان صاحب قدرت‌اند، زیرا اکثریت ایتالیایی‌ها، به رغم کاهش نفوذ مذهب، هنوز پای بند آداب و آموزش‌های دینی‌اند. و سرانجام، عامل سوم این است که جنبش ضد کلبیکالیسم، به رغم وجود یک جریان تاریخی و نیرومند مخالف واتیکان در ایتالیا، هیچگاه نتوانست افشار وسیع اجتماعی را بر حول ارزش‌های خود متحد و بسیج نماید. در سده‌ی بیستم، بخش مهمی از مردم ایتالیا به احزاب کمونیست، سوسیالیست و چپ لائیک می‌گریند، اما این سازمان‌ها در مجموع هیچ‌گاه مساله‌ی لائیسیتیه را در راس دل مشغولی و برنامه‌های خود قرار نداده‌اند.

پرتغال

کاتولیسیسم، در سده‌ی نوزدهم، مذهب رسمی دولت پرتغال است. با استقرار جمهوری در سال ۱۹۱۰، اصل جدایی دولت و دین اعلام می‌گردد. سپس، هم در قانون اساسی سال‌آوری به سال ۱۹۳۳ و هم در بازبینی آن در سال ۱۹۵۱، اصل فوق مورد تأکید قرار می‌گیرد. با این وصف، کاتولیسیسم، در قانون اساسی، «مذهب ملت پرتغال» شناخته شده و از امتیاز خاصی برخوردار است. در سال ۱۹۴۰، توافق نامه‌ی concordat میان دولت و واتیکان، مناسبات این دو و موقعیت حقوقی کلیسای کاتولیک در پرتغال را مشخص می‌کند. در سال ۱۹۷۱، قانونی در زمینه‌ی آزادی‌های مذهبی وضع می‌شود که تا امروز دارای اعتبار است.

قانون اساسی ۱۹۷۶، پس از انقلاب و فروپاشی دیکتاتوری سال‌آوری، اصول اساسی لائیسیتیه را مطرح می‌کند. از یک‌سو، دولت آزادی وجدان و عقاید مذهبی را تضمین می‌کند (ماده ۴۱ بند ۱). هیچ کس به خاطر اعتقادات و یا انجام فرایض دینی نه از امتیاز خاصی برخوردار می‌شود و نه مورد اذیت و آزار قرار می‌گیرد (ماده ۴۱ بند ۲ و ۳). حق اعتراض به دلیلی وجدانی تضمین می‌شود (ماده ۴۱ بند ۶). از

سوی دیگر، قانون اساسی اعلام می‌دارد که کلیساها و جمعیت‌های مذهبی از دولت جدا هستند و می‌توانند آزادانه امور خود را سازمان دهند (ماده ۴۱ بند ۴). دولت در زمینه‌ی آموزش و پرورش و فرهنگ بی‌طرف است و آموزش عمومی (دولتی) غیر مذهبی است (ماده ۴۳ بند ۲ و ۳). احزاب سیاسی نباید خصلت مذهبی داشته باشند (ماده ۵۱ بند ۳). سندیکاها باید مستقل از ادیان باشند (ماده ۵۵ بند ۴). آزادی مدارس خصوصی مذهبی تضمین می‌شود (ماده ۴۳ بند ۱ و ۴). سرانجام این نکته مهم که هر اصلاح قانون اساسی باید اصل جدایی دولت و کلیساها و آزادی وجدان، دین و نیایش را به رسمیت شناسد.

بدین ترتیب، طبق قانون اساسی سال ۱۹۷۶، لائیسیتیه در پرتغال، در مجموع، برقرار می‌شود. از یک‌سو، دولت بی‌طرف و جدا از کلیسا اعلام می‌شود و از سوی دیگر، آزادی‌های مذهبی توسط دولت تضمین می‌گردد.

با این همه، قانون اساسی نام برده برخی ترتیبات توافق نامه‌ی ۱۹۴۰ میان دولت و واتیکان، از جمله امتیازات کلیسای کاتولیک نسبت به دیگر کلیساها را محفوظ نگه می‌دارد. کلیسای کاتولیک می‌تواند مدارس و دانشگاه خود را دایر کند. در مدارس دولتی، عملاً و برخلاف قانون اساسی، آموزش دین و اخلاق کاتولیک تدریس می‌شود. دولت ازدواج مذهبی را به رسمیت می‌شناسد و در عین حال بنا بر قانون اساسی حق طلاق مجاز است. قانون جزای مدنی در سال ۱۹۸۲ توهین به مذهب را جرم و سزاوار مجازات می‌شناسد.

به طور کلی، رژیم سیاسی پرتغال، به دلیل بی‌طرفی و جدایی دولت از کلیسا، رژیم تقریباً لائیک است. آزادی‌های مذهبی به رسمیت شناخته شده‌اند، لیکن برابری ادیان مختلف کامل نیست، زیرا کلیسای کاتولیک موقعیت برتر و برخی امتیازات خود را حفظ کرده است.

بلژیک

بلژیک، از نظر مناسبات دولت و دین، دارای ساختاری است که عموماً آن را رژیم جدایی‌شناسایی < separation-reconnaissance می‌نامند. دولت، از یک‌سو، مستقل از کلیساها است و توافق نامه‌ی با واتیکان امضا نکرده و از سوی دیگر مذاهب مختلفی را به رسمیت می‌شناسد. این مذاهب، با ذکر تاریخ رسمی شدنشان، عبارتند از: مذاهب کاتولیک و پروتستان (در قانون اساسی ۱۸۳۱ یعنی یک سال پس از استقلال بلژیک)، مذهب انگلیکن Anglican (۱۸۳۵)، ادیان یهودی (۱۸۷۰) و اسلام (۱۹۷۴) و مذهب ارتودوکس orthodoxe (۱۹۸۵). در سال ۱۹۷۰، در یک بازنگری قانون اساسی، «جمعیت‌های فلسفی غیر مذهبی» به رسمیت شناخته می‌شوند. پس از ۱۹۸۱، جریان لائیک و «خانه‌های لائیسیتیه» در شهرهای بزرگ رسمیت یافته و مورد حمایت مالی دولت قرار می‌گیرند.

نهادینه شدن جنبش لائیک در بلژیک در پرتو ویژگی ساختار اجتماعی این کشور قابل فهم می‌گردد. ساختاری که از سه «رکن» piliers کاتولیک، لیبرال و سوسیالیست تشکیل شده است، به طوری که از «رکن بندی» pilarisation جامعه صحبت می‌شود. «رکن»، ساختاری است خودکفا، هم ایدئولوژیکی و هم نهادین، به منظور سازماندهی شهروندان در حوزه‌های مختلف جامعه‌ی مدنی چون مدارس، بیمارستان‌ها، سندیکاها، انجمن‌ها، موسسات مالی، احزاب سیاسی و غیره. تنها رکنی که کامل است، یعنی همه‌ی خدمات فوق را عرضه می‌دارد، رکن کاتولیک است. دو دیگر، یعنی لیبرالی و سوسیالیستی، تنها برخی خدمات را عرضه می‌کنند. جریان دیگری نیز به رسمیت شناخته شده است که لائیک‌ها می‌باشند، اما اینان هنوز «رکنی» را تشکیل نمی‌دهند.

سامان فوق ریشه در نظام سیاسی‌ای دارد که پس از استقلال بلژیک با قانون اساسی ۱۸۳۱ مستقر می‌شود. استقلالی که محصول استراتژی ائتلاف و اتحاد میان دو نیروی اصلی، یعنی حزب لیبرال و کاتولیک‌ها است. اما خیلی زود پس از استقلال، این اتحاد، به ویژه بر سر نظام آموزش و پرورش، از هم می‌پاشد. تاریخ لائیسیتیه در بلژیک در حقیقت

انتخابات ریاست جمهوری سال آینده آخرین مرحله در استراتژی یکدست سازی حاکمیت خواهد بود و پس از این انتخابات، شکل گیری حاکمیتی یکپارچه و با سیاست‌های هماهنگ در برابر واقعیت‌های بیرونی را شاهد خواهیم بود.

با توجه به این حقیقت «که عزم جزم تمامیت خواهان حاکم بی توجه به مطالبات مردمی و اجماع جهانی بر پایان دادن به جنبش مردمی بر آمده از شکاف دموکراسی خواهی - آمریت با طرفد استفاده همزمان از سرکوب و نیرنگ قرار گرفته است تا بدین ترتیب و با حذف کلیه نگرش‌های تحول‌خواه که خواستار شکل‌گیری حاکمیتی دموکراتیک و توسعه‌گرا و جامعه‌ای آزاد و انسانی هستند»، شورای مرکزی «دفتر تحکیم وحدت» می‌کوشد با توجه به «ضعف مبانی تئوریک و تشتت ساختاری در نزد نیروهای دموکراسی خواه ایران» راه حلی معقول برای مقابله با این وضعیت ارائه دهد. نویسندگان «بیانیه» بر این باورند که «با توجه به تجربه هفت ساله اصلاحات حکومتی، اجماع عموم مردم بر آن قرار گرفته است که دستیابی به این خواسته‌ها تنها از طریق تثبیت پایه‌های حضور جریانات اجتماعی تحول‌خواه و پایبند به اصول انسانی امکان پذیر است»، آن هم باین دلیل «که مردم با قطع امید از گروه‌های اصلاح طلب و شعار پردازی‌های آنان، به جستجوی مرجع سیاسی و اجتماعی جدیدی» پرداخته‌اند «که بتواند با پی‌گیری پروژه استقرار ساختاری دموکراتیک و بالفعل کردن سرمایه‌های بالقوه موجود جامعه در راستای دستیابی به آرمان آزادی و توسعه گام بردارد».

از آنجا که این «بیانیه» را یک نهاد دانشجویی انتشار داده است، لاجرم نویسندگان آن بر این باورند که نیروی حامل این جریان را «طبقه جدیدی از جوانان با هویت نسلی و ویژگی‌های فرهنگی و رفتاری خاص خویش» تشکیل می‌دهند «که بی‌پروا تر و ژرف تر از بدران خویش و به دور از خیال‌پردازی‌ها و آرمان‌گرایی‌های فراتاریخی نسل پیشین دستیابی به حداقل‌های زندگی انسانی و تامین نیازهای ملموس و دنیوی خویش را طلب می‌کند و با توجه به هرم جمعیتی جامعه ایران، در آینده به اصلی‌ترین و پرشمارترین لایه اجتماعی کشور بدل می‌گردد».

بنا بر این برداشت «موفقیت گروه‌های سیاسی تحول طلب در پی‌گیری پروژه دموکراسی خواهی تا حد زیادی منوط به رسمیت شناختن ویژگی‌ها و مطالبات این نسل و برقراری ارتباط میان این مطالبات و جریانات اجتماعی آزادیخواه است تا امکان استفاده از توانمندی‌ها و پتانسیل‌های اجتماعی آن در جهت تقویت جنبش دموکراسی خواهی میسر گردد».

بنابراین نیروهائی که هوادار دموکراسی و مردم‌سالاری و حقوق بشر هستند و به «ضرورت تشکیل» جبهه‌ای فراگیر باور دارند، باید در جهت ائتلاف خود بکوشند. «ساختار» این ائتلاف «باید به گونه‌ای طراحی شود که امکان حضور را برای نمایندگان خواسته‌ها و منافع لایه‌های مختلف جامعه و گرایش‌های فکری متنوع‌تر میسر سازد».

بنابراین «فراهم کردن زمینه‌های لازم برای به واقعیت پیوستن ایده ائتلاف گروه‌های دموکراسی خواه» اصلی‌ترین وظیفه نیروهای دموکراسی خواه در ایران است.

با توجه باین «بیانیه» می‌توان نتیجه گرفت که دانشجویان ایران همه پیوندهای فکری و تشکیلاتی خود را با حاکمیت کنونی قطع کرده و برای تحقق دموکراسی و مردم‌سالاری در ایران در پی متحد ساختن آن دسته از سازمان‌ها و تشکیلات سیاسی در ایرانند که دموکراسی را «هم‌چون هوا» برای جامعه ضروری می‌دانند.

همین گام را نیز باید آن بخش از نیروهای سیاسی ایران بردارند که در خارج از کشور بسر می‌برند، نیروهائی که نه از روی صلاح و مصلحت، بلکه خود را هوادار پی‌گیر دموکراسی می‌دانند، زیرا «پیشبرد تحولات دموکراتیک ... نیازمند حضور فعال کلیه گروه‌های پایبند و معتقد به چارچوب دموکراسی و حقوق بشر و اتخاذ راهکار صحیح از سوی آنان با توجه به واقعیت‌های جاری ایران است».

تاریخ رقابت، نزاع و آشتی میان این دو نیرو است. از یک طرف، حزب رادیکال که خواهان ایجاد یک نظام آموزشی لائیک و عمومی است و از طرف دیگر کلیسای کاتولیک که تمایل به کنترل مجموعه‌ی سیستم آموزشی دارد. ساختار مبتنی بر وجود «رکن‌های» مختلف و رژیم مبتنی بر «جدایی - شناسایی» در حقیقت، ترجمان کشمکش میان دو نیروی کاتولیک و لائیک در بلژیک می‌باشد.

رکن کاتولیک در بلژیک از امتیازات قابل توجهی برخوردار است: پرداخت حقوق مقامات اداری کلیسا توسط دولت، آزادی عمل کامل مجامع مذهبی، آزادی انتشار روزنامه، تشکیل انجمن، ایجاد مدارس و دانشگاه و غیره. نظام آموزشی کاتولیک اساس «رکن» کاتولیک را تشکیل می‌دهد که حوزه‌های فزادگی را در بر می‌گیرد: تعاونی‌های کارگری، بیمارستان‌ها، بیمه‌های اجتماعی، انجمن‌های کشاورزان، زنان، کلوب‌های تفریحی، خانه‌های سالمندان و...

رکن لیبرال نیز از بدو تشکیل دولت مستقل بلژیک ایجاد می‌شود. واکنش لیبرال‌ها در برابر تشکیل دانشگاه کاتولیک، ایجاد دانشگاه آزاد بروکسل چون نهادی لائیک بود که از استادان خود تعهد به «آزاد اندیشی» را می‌طلبد. اما بر خلاف کاتولیک‌ها که سازمان‌های موازی خود را به وجود می‌آورند، لیبرال‌ها بیشتر از همه سعی در لائیسزیزه کردن خدمات عمومی می‌کنند. در زمینه نظام آموزشی، طرح‌های آن‌ها با برنامه‌های ضد کلیسالی در فرانسه در همان زمان (یعنی نیمه دوم سده‌ی نوزدهم)، تشابهات فراوانی داشتند. اما فرم آموزش و پرورش آن‌ها در سال ۱۸۷۹، که مقارن با فرم ژول فری Jules Ferry در فرانسه و مشابه آن است، در برابر مخالفت شدید و کارزار وسیع کلیسا با شکست مواجه می‌گردد. پس از این تاریخ، خانواده‌ی لیبرال در بلژیک نهادهای خود را به وجود می‌آورد، اما در مجموع، «رکن» لیبرالی محدود و ناقص باقی می‌ماند. این رکن به طور وسیع تکیه بر نهادهای رسمی چون مدارس و بیمارستان‌های دولتی دارد.

رکن سوسیالیست که از رکن لیبرال نیرومندتر است، با برآمدن و تکوین جنبش کارگری و سوسیالیستی بر پا می‌شود. این رکن، در سده‌ی ۱۹، در شکل انجمن‌های امدادی و هم‌یاری کارگری ایجاد می‌شود. سپس، با تشکیل حزب کارگری بلژیک در سال ۱۸۸۵ و ایجاد تعاونی‌ها، سندیکاها، باشگاه‌های تفریحی، بیمارستان‌ها و غیره، بخش بزرگی از طبقه‌ی کارگر بلژیک را متشکل می‌کند. به طور کلی در زمینه‌ی لائیسزیزه، دو خانواده‌ی لیبرالی و سوسیالیستی نظرات و برنامه‌های مشابهی داشته و دارند و از این رو در این مبارزه با هم ائتلاف کرده و می‌کنند.

سرانجام، جنبش خاص لائیک در آغاز سال‌های ۱۹۶۰ به رسمیت شناخته می‌شود. زمانی که پیمان آموزشی‌ای منعقد می‌شود و به موجب آن، در مدارس دولتی، در کنار آموزش مذهب و به همان نسبت، اخلاق لائیک نیز تدریس می‌شود. اما جریان لائیک هنوز به رکن چهارم تبدیل نشده است زیرا نیروهای لائیک با تبدیل کردن لائیسزیزه به هفتمین «آیین» شناخته شده از سوی دولت، اتفاق نظر ندارند.

به عنوان نتیجه‌گیری: ساختار مبتنی بر «رکن بندی» و امتیازاتی که رکن کاتولیک در این نظام کسب کرده است، از بلژیک یک کشور نیمه لائیک می‌سازد.

تلاش برای ائتلاف ...

در این «بیانیه» با صراحتی کم نظیر مطرح شده است که «نحوه عمل و مجموعه روی‌کردهای نهادهای انتصابی ... نشان از تصمیم منابع قدرت در ساختار حاکم برای مصادره کامل کلیه مناصب حکومتی در قوای مختلف و ایجاد حاکمیتی یک دست و مطیع دارد که در آن کلیه دستگاه‌ها و مقامات بدور از هرگونه چون و چرا به متناهی بازوان اجرایی تصمیمات تنها مرجع اقتدار به رسمیت شناخته شده و به عبارت دقیق‌تر در چارچوب ساختاری توتالیتر عمل می‌نمایند. با توجه به آرایش نیروهای سیاسی در ایران به نظر می‌رسد

Tarhi no

The Provisional Council of the Iranian Leftsocialists

Eighteenth year NO. 89

July 2004

کارل کائوتسکی Karl Kautzky

مقاله دریافتی

مسن بهگ

انقلاب پرولتری و برنامه آن

برگردان به فارسی از منوچهر صالحی

بخش یک

تغییر برنامه قدیمی

۶- اقصاء میانی

پس از آنکه برنامه ارفورت به این نکته اشاره کرد که صاحبان وسائل تولید بزرگ همه‌ی (یا تقریباً همه‌ی) امتیازهای را که از بارآوری کار ناشی می‌شود، در کارگاه‌های بزرگ خود جذب می‌کنند، اینک روی دیگر سکه خود را نمایان می‌سازد:

«این دگرگونی سبب رشد فزاینده نامانی برای پرولتاریا و اقصاء میانی می‌رساند، یعنی خرده بورژوازی، روستائیان می‌گردد» و غیره.

نخست از اقصاء میانی سخن بگوئیم. در این رابطه می‌توان با این اعتراض مواجه شد که چرا روستائیان در صف اقصاء «غرق شونده» قرار داده شده‌اند. اما همانطور که دیدیم، روستائیان به چنین اقصاء تعلق ندارند، آنگاه به دو دلیل. یک بار آنکه سیمای روستائیان زوال آنها را نمایان نمی‌سازد. دهقانان میانه و بزرگ به هیچ‌وجه بینوا نمی‌شوند. در حال حاضر در مرحله رشد بهای کالاها و غذائی و بهره‌ی زمین قرار داریم و از این امر نه فقط صاحبان لاتیفوندها و سرزمین‌های اربابی، بلکه دهقانانی نیز سود می‌برند که زمین‌هایشان دارای پهناوری لازم است و درآمد اصلی آنها بطور عمده از فروش فرآورده‌هایشان حاصل می‌شود. نه همه دهقانان، بلکه تنها روستائیان خرد را می‌توان به آن گروه متعلق دانست که از امتیازات تکامل سرمایه‌داری بهره‌ای (و یا آنکه تقریباً بهره‌ای) نمی‌برند.

در کنار آنها و خرده‌بورژوازی باید از قشر دیگری نیز در اینجا نام ببریم که در زمان تدوین برنامه ارفورت هنوز نقشی بازی نمی‌کرد و بطور عمده نقش دنبالچه بورژوازی را ایفاء می‌کرد. به تعداد این قشر از آن زمان تا به اکنون به گونه‌ای غول‌آسا افزوده گشته و به قشری میانی که از بورژوازی فاصله گرفته، بدل شده است و در زمینه‌های موقعیت و نگرش‌های طبقاتی با شتاب به پرولتاریا نزدیک می‌گردد. این قشر از «کارگران فکری»، یعنی «روشنفکران» تشکیل شده است که کارمندان و کارکنان اداری Angestellte بخش عمده آن هستند.

طی سال‌های ۱۸۸۲ تا ۱۹۰۷ تعداد شاغلین اداری در بخش کشاورزی، صنعت و بازرگانی از ۳۰۷۰۰۰ به ۱۲۹۲۰۰۰ تن رشد کرد، در حالی که تعداد کارگران مزدور در همین زمان از ۱۰۷۰۵۰۰۰ تن به ۱۷۸۳۶۰۰۰ نفر و تعداد شاغلین آزاد از ۵۱۹۱۰۰۰ به ۵۴۹۰۰۰۰ تن گسترش یافت.

تعداد شاغلین آزاد تقریباً ثابت ماند، تعداد کارگران مزدور تقریباً دو برابر شد، در حالی که تعداد شاغلین اداری چهار برابر گشت.

به تعداد شاغلین اداری بیش از همه در بخش صنعت افزوده گشت و سقف آن از ۹۹۰۰۰ تن به ۶۸۶۰۰۰ نفر رسید، ادامه در صفحه ۸

پل «روشنفکر دینی» به مدرنیته، پلی است به سراب!

آقایان ماشاالله آجودانی، محسن سازگارا و فرخ نگهدار در ۹ می در برنامه «حقوق نقش روشنفکر دینی در پیشبرد دموکراسی و حقوق بشر» در رادیو فردا گفتگو کردند.

محسن سازگارا روشنفکر را چنین تعریف کرد: «کسی که روی شکاف‌های معرفتی جامعه پل می‌زند. مهم‌ترین شکاف معرفتی جامعه خودمان را هم شکاف بین سنت و مدرنیسم ارائه کردم و روشنفکر دینی را کسی تعریف کردم که از بین وجوه مختلف سنت، بخش دینی را که بخش فربه و بزرگی از سنت ما هم هست، انتخاب می‌کند، وجه همت خودش قرار می‌دهد و سعی می‌کند بین سنت دینی و دنیای مدرن پل بزند و چون دنیای مدرن گوهرش عقلانیت مدرن است، عرض من این بود به طور خلاصه که پروژه روشنفکران دینی بخصوص در یک دهه گذشته راهی را پیدا کرده که بین سنت دینی ما و عقلانیت دنیای مدرن، همسازی و همگرایی برقرار کند و اجازه می‌دهد که این دو کنار هم دیگر بنشینند. به خصوص از پارادایم سروش من اسم بردم که با کارهایی که با دکتر سروش شروع شد و انجام یافته، به جرات می‌شود گفت که بین عقلانیت دنیای مدرن و دین موجود ما می‌شود که جمع مناسبی ایجاد کرد. به این ترتیب می‌شود گفت که پروژه روشنفکران دینی در این بخش سرش به یک بالین آسایشی رفته است...»

ادامه در صفحه ۲

جعفر فسروی

اغتاشات روحی - روانی روشنفکران ایران

در روز ۱۰ آوریل ۲۰۰۴ به دعوت «جنبش ایرانیان دمکرات» در شهر برمن نشستی با حضور جمعی از صاحب‌نظران اپوزیسیون خارج از کشور پیرامون «نگرشی بر اوضاع ایران و آینده» تشکیل شد.

سخنرانان این نشست عبارت بودند از: خانم میهن جزنی -جمهوری خواهان لائیک از پاریس)، دکتر حسین باقرزاده (سخنگوی منشور ۸۱ از لندن)، تقی روزه (سازمان کارگران انقلابی-راه کارگر)، منوچهر صالحی (شورای موقت سوسیالیست‌های چپ ایران- نشریه «طرحی نو» از آلمان)، داریوش مجلسی (سازمان‌های جبهه ملی ایران- برون مرز از هلند) و آقای گلزار (مجامع اسلامی ایرانیان و عضو هیئت تحریریه نشریه انقلاب اسلامی در هجرت از آلمان).

علی‌رغم این که دو تن دیگر از شرکت کنندگان در بحث، آقایان مهدی خانباها تهرانی (کارشناس مسائل ایران) و مرتضی ماک محمدی (شورای هماهنگی اتحاد جمهوری خواهان) نتوانستند در این نشست شرکت کنند، در مجموع دیدگاه‌های شرکت کنندگان در رابطه با مسائل ایران چندان هم از یکدیگر فاصله نداشتند.

ادامه در صفحه ۴

حساب بانکی:

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

«طرحی نو» تریبونوی آزاد است برای بخش اندیشه کسانی که خود را پاره‌ای از جنبش سوسیالیستی چپ دمکراتیک ایران میدانند. هر نویسنده‌ای مسئول محتوای نوشته خویش است. نظرات مطرح شده الزاماً نظر «شورای موقت سوسیالیست‌های چپ ایران» نیستند.

بهای تل شماره معادل ۱ یورو در اروپا، ۱ دلار در امریکا. آبونمان همراه با مخارج پست: ششماهه ۲۰ یورو، یکساله ۳۰ یورو