



در بارهٔ دموکراسی در ایران

گذار به یک فرهنگ سیاسی دموکراتیک
موانع فرهنگی برقراری دموکراسی
اندیشهٔ دموکراسی و نهادهای آن
توطئه چینی در فرهنگ سیاسی ایران
دموکراسی، دولت و گذار به سوسیالیسم
دموکراسی در شوروی و اصلاحات گورباچف
یک سند نویافته
مصاحبه ای با دو نویسندهٔ تاجیک
ایدئولوژی، اخلاقیات و فرهنگ
یادداشت هایی دربارهٔ عرفان اجتماعی
عرفان، آزاد اندیشی و فرهنگ دموکراتیک

کنکاش

درگترة تاریخ و سیاست

دفتر هفتم

زمستان ۱۳۶۹

موضوع شماره آینده:

ایران بعد از انقلاب

کنکاش پذیرای مقالاتی است که در حوزه های مسایل اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و تاریخی ایران باشند. تقاضا می شود طول مقالات از بیست صفحه بیشتر نباشد و برای سهولت در کار ویراستاری و تایپ در روی یک صفحه، یک خط در میان و با خط خوانا و غیر شکسته نوشته شده و نسخه اصلی مطلب (و نه زیراکس) فرستاده شود.

کنکاش، دفتر هفتم، (دربارهٔ دموکراسی)، زمستان ۱۳۶۹

سر سخن

- ۳ هیات تحریریه ...مبحث دموکراسی در ایران
- ۱۵ مهرداد آرمان دموکراسی در ایران
...گذار به یک فرهنگ سیاسی دموکراتیک
- ۳۹ علی آشتیانی ...موانع فرهنگی برقراری دموکراسی
- ۶۹ ایرج جوهرچی ...اندیشهٔ دموکراسی و نهادهای آن
- ۹۵ پروانهٔ آبراهامیان ...«توطئه چینی» در فرهنگ سیاسی ایران

دموکراسی و سوسیالیسم

- ۱۰۷ مارتین کارنوی ...دموکراسی، دولت و گذار به سوسیالیسم
- ۱۳۷ م. روزبه ...دموکراسی در شوروی و اصلاحات گورباچف

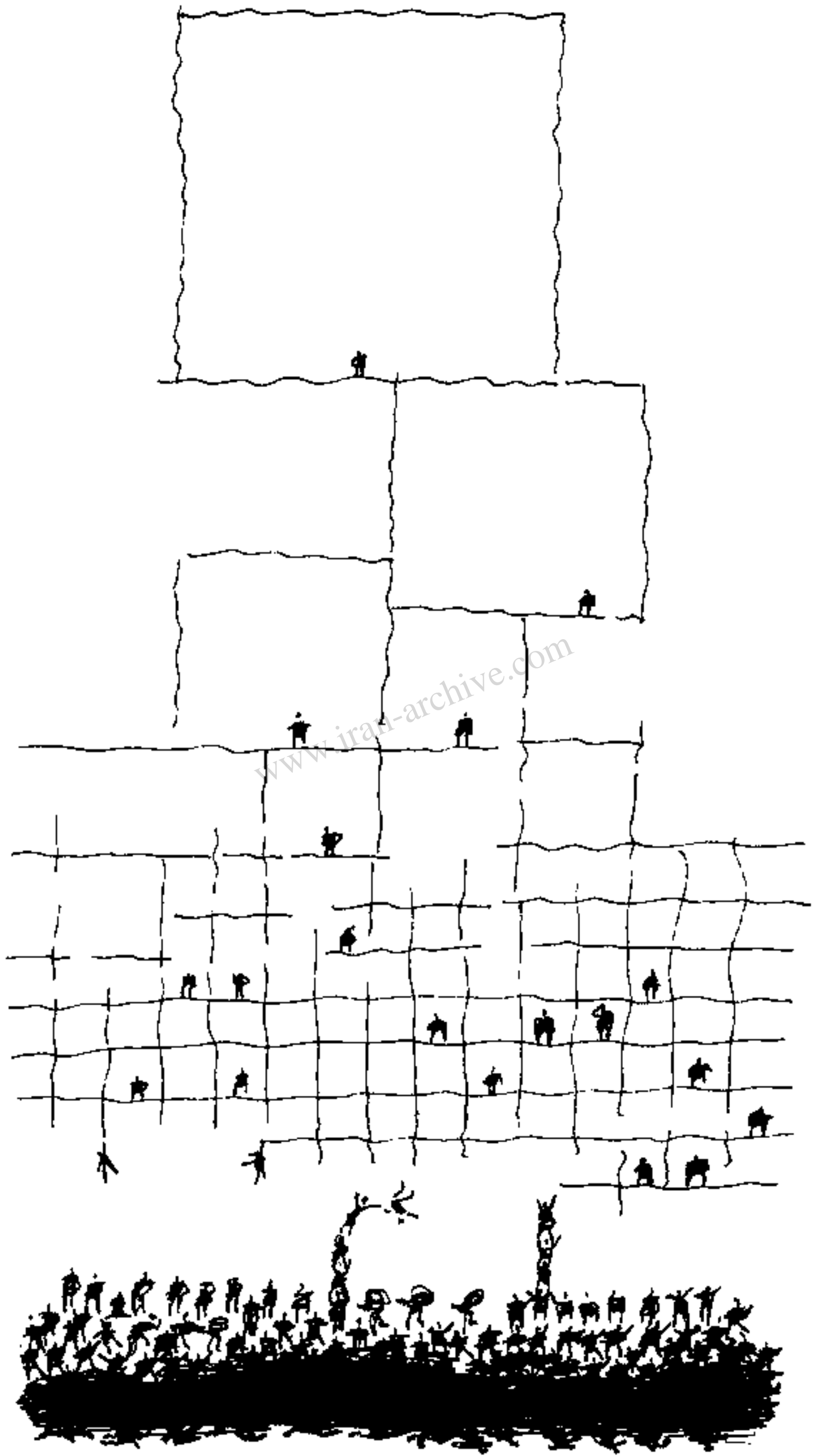
گزارش و مصاحبه

- ۱۶۵ پروانهٔ آبراهامیان ...سند نویافته
- ۱۷۳ محمد صادق دانشور ...مصاحبه ای با دو نویسندهٔ تاجیک

فرهنگ

- ۱۸۹ داریوش آشوری ...ایدئولوژی، اخلاقیات و فرهنگ
- ۲۱۱ حمید حمید ...یادداشت هایی دربارهٔ «عرفان اجتماعی»
- ۲۳۷ ع.ک. داستان ...عرفان، آزاد اندیشی و فرهنگ دموکراتیک

طرح های این شماره: رشید خمارلو
طرح بالای سر سخن: نیکزاد نجومی
طرح روی جلد: نسرین آرام





سرسخن:

مبحث دموکراسی در ایران

چندماهی که صرف تنظیم این دفتر کنکاش - ویژه دموکراسی - شد بیش از پیش ما را با این حقیقت آشنا کرد که مبحث دموکراسی در ایران اگر پیچیده ترین و دشوارترین موضوع روز نباشد دستکم در شمار دشوارترین هاست. این گفته در پهنه سیاسی و در پهنه روشنفکری هردو مصداق دارد. استقرار دموکراسی به عنوان یک رابطه اجتماعی میان شهروندان و حکومت کنندگان از یکسو، و میان خود شهروندان از دیگرسو، چنان با مجموعه حیات اجتماعی در ایران پیوند خورده که پرداختن به جوانب آن هر پژوهشگری را بلافاصله در برابر مقوله ها و حوزه هایی بس گسترده، از جمله دولت و سیاست، تاریخ، دین و آداب فرهنگی، تفکر و ایدئولوژی، و حتا مناسبات بین المللی قرار می دهد. گستردگی این مبحث همراه با ضعف های سنت روشنفکری در ایران، که به پژوهش ریشه ای رغبت کمی نشان داده، کارنامه چندان درخشانی را در بررسی نظری، تاریخی و سیاسی مبحث دموکراسی به جا ننهاده است. تناقض عجیبی است: از یک جهت باور همگانی بر آن است که دموکراسی مهم ترین نیاز جامعه ایرانی است، و از جهت دیگر کمبود مطالعات جدی در زمینه هایی چون موانع تحقق دموکراسی، ویژگی هایش، نقش عوامل گوناگون در شکل گیری آن و غیره

بیش از همیشه محسوس است. زیاده نیست اگر بگوییم که در شناخت تعقلی مان از دموکراسی برآستی در آغاز کار هستیم، چه در بحث های سیاسی و روشنفکری، و چه در فرهنگ سیاسی مان. آنجا که پیشرفت بیش از هر زمینه ای محسوس بوده، پذیرش احساسی ضرورت وجود دموکراسی بوده است: در دهه اخیر، به تجربه دریافته ایم که نبودن دموکراسی چه ضایعاتی به همراه داشته و اکنون آن را بر هر امر دیگری مقدم می دانیم. از این رو توجه جدی نسل جدید روشنفکر ایرانی و نیز فعالان سیاسی جنبش چپ به دموکراسی موجب خوشنودی است.

در کار تنظیم این شماره با مباحث و جدل های بسیاری، چه در میان همکاران نشریه و چه با سایر خوانندگان مان، رویارو بودیم که در زیر به خلاصه ای از آن ها اشاره می کنیم:

۱- فرضیه تکرار سناریوی اروپای شرقی در ایران: آهنگ شتابان تحولات سیاسی در اروپای شرقی که سقوط حکومت های خودکامه را به همراه داشت هيجان و ناباوری بسیاری را موجب شد. بخشی از روشنفکران و سیاست مداران ایرانی به فوریت از «پایان ایدئولوژی» و «پایان عصر دیکتاتورها» سخن راندند و تکرار زودهنگام آن را در جمهوری اسلامی نوید دادند. تغییرات سیاسی در آفریقای جنوبی و آغاز یک سلسله حرکت های اعتراضی در برخی دیگر از کشورهای آفریقای و کشورهای آمریکای لاتین این فکر را تقویت کرد.

امروز، با گذشت بیش از یک سال از این تحولات می توان به بی اعتباری این فرضیه رأی داد. چه، سقوط حکومت های اروپای شرقی فقط ناشی از حقانیت تاریخی دموکراسی در برابر مشروعیت نداشتن استبداد نبود. این حقانیت چندین دهه است که به رسمیت شناخته شده است. هرچند عنصری از حقیقت در این استدلال عام نهفته است، اما گسترش این حکم به تمامی حکومت های استبدادی، بی توجه به ویژگی های سیاسی و تاریخی آن ها یک ساده انگاری خوش بینانه است که راه به تحلیل سیاسی نمی برد. جانب داری دولت جدید شوروی از تغییرات دموکراتیک در اروپای شرقی، پیشینه میزان معینی از آزادی های سیاسی برای مخالفان در اکثر کشورهای اروپای

شرقی و آرامش خاطر نسبی آن‌ها از امنیت جانی و اقتصادی، غیر دینی بودن آن حکومت‌ها، و بالاخره دخالت همه جانبه «غرب» از مهم‌ترین عوامل مثبتی بودند که در سیاست ایران غایب اند. نقد فرضیه بالا بدان معنی نیست که جمهوری اسلامی در برابر فرآیند دموکراتیزه شدن ایمنی کامل دارد، بلکه اشاره به آن است که اولاً تغییرات دموکراتیک در ایران از یک منطق متفاوت پیروی می‌کند، و دوماً زمان وقوع آن بستگی به همزمانی عوامل گوناگون، از جمله توازن قدرت میان نیروهای حاکم و نیروهای مخالف، درجه یکپارچگی یا تضاد درون حکومت، موقعیت اقتصادی دولت و میزان فشار بین‌المللی بر رژیم اسلامی، دارد. نکته دیگری که نباید از خاطر دور داشت آن است که ادغام روزافزون حکومت اسلامی در نظام سرمایه داری جهانی و نزدیکی سیاسی آن به «غرب» الزاماً به معنی دموکراتیزه شدنش نخواهد بود. این بستگی به تمایل و سیاست روز و مقاصد کشورهای دارد که بخواهند از نزدیکی با ایران بهره برداری کنند. چنانکه در خاور میانه دیکتاتوری‌های ترکیه، عربستان و اردن، و در خاور دور دیکتاتوری‌های چین و اندونزی از مناسبات نزدیک با «غرب» برخوردار بوده و هستند بدون آنکه رغبت چندانی به دموکراسی نشان داده باشند.

۲- نقش جناح بندی‌های حکومتی: دیری است که گروهی از تحلیل‌گران سیاسی توجه اصلی خود را به درگیری‌ها و تضادهای درون حکومت معطوف داشته‌اند و به نحوی استدلال می‌کنند که گویی این تضادها از یک منطق و روند جبری پیروی کرده و با گذشت هر روز عمیق‌تر شده، سرانجام به سرنگونی حکومت خواهد انجامید. این استدلال بیش از آنکه از واقعیت صحنه سیاست در ایران برآمده باشد بیان ناخودآگاه یک «اپوزیسیون» ضعیف و پراکنده است که کلید گمشده خود را در میان اختلاف‌های جناح‌های حکومتی جستجو می‌کند. این که حکومت اسلامی از جناح‌های گوناگون تشکیل شده و اینکه در دو سال اخیر تضاد درونی میان آن‌ها شدت گرفته واقعیتی نیست که هر کسی پوشیده مانده باشد. با این وصف، تأثیر این تضادها در ضعیف کردن رژیم ایران تنها یکی از متغیرهاست که هیچ‌گاه به تنهایی نمی‌تواند فروپاشی حکومت را بدنبال داشته باشد. این تضادها هنگامی دارای اهمیت تعیین‌کننده خواهند بود که

یک بحران فراگیر بر جامعه چنگ انداخته باشد و یک «اپوزیسیون» متحد و یک پارچه قادر به بهره برداری از آن باشد. در غیر این صورت، یعنی در شرایط امروز، چنین تأکیدی تنها یک امید بی بنیان است. در عین حال باید توجه داشت که وجود جناح بندی های حکومتی همواره به معنی نقطه ضعف نبوده و به هنگام فقدان یک بحران عمومی حتا می تواند به تقویت انعطاف درونی دولت بینجامد.

تفسیر دیگری از فرضیه «جناح ها» به نتیجه سیاسی کاملاً متفاوتی می رسد. طبق این دیدگاه، جناح «معتدل» و «دوراندیش تر» - به رهبری هاشمی رفسنجانی - برنامه های اساسی در راستای دموکراتیزه کردن و عقلانی کردن نظام دارد و برای موفقیت در این راه می باید جناح تندرو را از سر راه کنار زند. بنابراین، نیروهای دموکرات جامعه می باید با حمایت «تاکتیکی» از جناح به اصطلاح معتدل یک گام عملی در راه گسترش دموکراسی بردارند. در این تلقی چند اشکال وجود دارد. اول آنکه، با گذشت بیش از یک سال از عمر کابینه رفسنجانی کاملاً روشن شده است که حداکثر ظرفیت اعتدال و گرایش عقلانی آن از حداقل مطالبات نیروهای دموکراتیک جامعه کمتر است. هنوز حتا شاهد یک سلسله اصلاحات اجتماعی که نهادی شده باشد و به بهبود اوضاع بخشی از مردم ناراضی انجامیده باشد نبوده ایم. دوم، «اعتدال» کابینه رفسنجانی هیچ اشاره ای به حقوق سیاسی شهروندان و دیگراندیشان نداشته است. رفتار حکومت با «نهضت آزادی» مهدی بازرگان، ترورهای سیاسی خارج از کشور و شکنجه در زندان ها همگی نشان از آن دارند که در مقابله با نیروهای دموکرات و غیردینی، اشتراک منافع جناح های گوناگون روحانیت بر تضاد آن ها چیرگی دارد. وانگهی، برای یک «اپوزیسیون» چندپاره اصولاً حمایت «تاکتیکی» از یک جناح حکومتی چه معنی ای در عمل خواهد داشت؟

۴. شعار انتخابات آزاد در ایران: چندی است که در میان برخی نیروهای مخالف با رژیم اسلامی دیدگاهی ریشه دوانیده که طبق آن با ضعیف شدن حکومت و تغییر فضای بین المللی و فاصله گیری تدریجی بخش هایی از پایه های رژیم از آن، دیگر شعار سرنگونی کارکرد پیشین خود را از دست داده است و ضرورت برخورد متفاوتی بیش از همیشه خودنمایی می کند. این

پندار بر این پیش فرض استوار است که حکومت اسلامی از چنان ظرفیت و انعطافی برخوردار است که در کنار نیروهای مخالف خود در یک انتخابات آزاد شرکت جوید. آنچه امروز در برابرمان قرار دارد چنین تصویری از جمهوری اسلامی را تداعی نمی کند. این حکومت نه «سوسیالیزم واقعا» موجود است و نه دولت ساندنیستا در نیکاراگوئه. بحران اجتماعی و سیاسی و اقتصادی آن نیز هنوز به درجه ای نرسیده که حکومت کنندگان بخواهند با انتخابات آزاد شدت تضادها را تخفیف دهند. بنابراین، به گمان ما شعار انتخابات آزاد نباید جایگزین یا نافی سایر شکل های مبارزه سیاسی شود. اهمیت این شعار می تواند در افشاکری از رژیم اسلامی باشد و نیز به عنوان یک شعار ترویجی مبین آن باشد که نیرو یا نیروهایی این امکان را بررسی می کنند که تغییر یک نظام حکومتی - ولو دیکتاتوری - از راه مسالمت آمیز انجام پذیرد، بدون آنکه خشونت و انتقام گیری اهرم های اصلی این پویش را تشکیل دهند. از این زاویه، این شعاری مترقی است که به ارتقاء فرهنگ سیاسی می انجامد و دریچه جدیدی را برای برخورد به سیاست در برابرمان می گشاید. تأثیر این شعار در کوتاه مدت شاید چندان محسوس نباشد؛ اما در درازمدت این نگرش به قدرت سیاسی می تواند یکی از اجزای یک فرهنگ دموکراتیک باشد.

۴ - مسایل نظری مربوط به دموکراسی: در ارتباط تنگاتنگ با مفهوم دموکراسی و کاربرد آن، ما با سلسله مسایل نظری دیگری روبرویم که مجال پرداختن به آنها در این دفتر فراهم نیامد اما بررسی آن ها در برنامه آینده کار ماست. از جمله این مسایل می توان به نظریه انقلاب قهر آمیز و حقوق بشر، وضعیت جدید تعارض های طبقاتی، تئوری سوسیالیزم به عنوان یک نظام اجتماعی - اقتصادی و رابطه آن با مفهوم دموکراسی، و روابط بین المللی میان دولت ها اشاره کرد. همینطور مسایل مربوط به رفاه و رشد صنعتی، بوروکراسی و تقسیم کار در جامعه، حقوق ملیت ها و پلورالیزم فرهنگی، حقوق زنان در برابر مردسالاری، و بسیاری مسایل دیگر نیز نیازمند بررسی های جدی هستند. آنچه که عموماً از لفظ دموکراسی استنباط می شود عبارت است از حکومت مبتنی بر رأی شهروندان، نظام مبتنی بر قانون، و تضمین آزادی ها و حقوق مدنی. این تعریفی کلی است که با نظام های سیاسی غالب کشورهای سرمایه داری لیبرال نیز خوانایی

دارد و نباید پنهان کرد که استقرار احتمالی چنین نظامی، همراه با فرهنگ سیاسی آن، در جامعه استبداد زده ای چون ایران به هر حال گام بزرگی در راه برقراری مناسبات واقعی دموکراتیک تواند بود. اما همچنان که پیداست، در این تعریف سخنی از عدالت در میان نیست. در برداشتی که سوسیالیست ها از مفهوم دموکراسی دارند، آن را تنها معادل یک شیوه حکومت در نظر نمی گیرند بلکه آرمان برابری، تعاون و دوستی خالی از رقابت و مسابقه دشمنانه را هم در آن نهفته می بینند. مشکلی نیست که لیبرالیسم نیز دارای نظریه عدالت است - برای نمونه در دستاوردهای مهم نظریه پردازانی چون جان رالز در «تئوری عدالت» - که خود متکی بر بررسی های جدی در حقوق و آزادی های مدنی در آثار لاک، منتسکیو، کانت، میل، و دیگر فیلسوفان سنت لیبرالی است. اما تقدم حقوق صوری بر هر نوع حس همبستگی گروهی و فضیلت ها، و تقدم بی قید و شرط حق آزادی فردی بر سایر حقوق اقتصادی و اجتماعی، مسأله نابرابری و استثمار را کماکان حل نشده باقی می گذارد. همه کسانی که در دموکراتیک ترین کشورهای سرمایه داری زیسته اند می دانند که در کنار ضمانت حقوقی آزادی ها، بسیاری محرومیت های اجتماعی هنوز به هستی خود ادامه می دهند. همین طور اگر سرمایه داری را همچون نظامی بین المللی و پیوسته بنگریم که بسیاری از کشورهای توسعه نیافته را نیز در بر می گیرد، آنگاه می بینیم که زیرا گذاشتن حقوق بشر و بی عدالتی های اقتصادی در این کشورها از سیاست دولتی کشورهای پیشرفته سرمایه داری - به ویژه ابرقدرت آمریکا - جدا نیست. از اینرو، به گمان ما بهتر آن است که مفهوم دموکراسی را فقط و فقط معادل نظام سیاسی و حقوقی جوامع سرمایه داری پیشرفته در نظر نگیریم. گسترش دموکراسی باید بتواند از محدوده سرمایه داری و لیبرالیسم فراتر برود. شرایط تاریخی و نحوه این فراتر رفتن (اصلاحات یا انقلاب) و تعریف شکل اجتماعی جانشین (سوسیالیسم) از مسایل حاد و دشوار تفکر سیاسی در لحظه تاریخی کنونی است.

نظراتی که در سه بخش نخست این سرسخن مورد انتقاد ما قرار گرفت مبتنی بر این بینش نظری اند که عصر انقلاب های قهرآمیز برای همیشه سپری شده، زیرا تاریخ معاصر نشان می دهد که انقلاب های پیروزمند دیر یا زود به ایجاد دولت ایدئولوژیک و خودکامگی تک حزبی می انجامد و، از

این رو، نتایج منفی هر انقلابی بر امتیازات آن غلبه پیدا می کند. طبق این بینش، به جای انقلاب باید رفورم های فرهنگی و انتخابات آزاد را تبلیغ کرد و به جای خشونت انقلابی سیاست حقوق بشر را. اما تاریخ معاصر همچنان به روشنی نشان می دهد که بسیاری از حکومت های خودکامه با سرکوب هر نوع حرکت دموکراتیک، حتا در پهنه روشنفکری و آفرینش هنری و فرهنگی، راه دیگری برای شهروندان خود باز نمی گذارند مگر اعتراض جمعی و مقابله خشن با دستگاههای سرکوب امنیتی و نظامی آنها؛ و تردیدی نیست اگر اعتراضات توده ای تداوم پیدا کند از میان خود کادرها و رهبران انقلابی اش را نیز خواه ناخواه پدید خواهد آورد. ما بدون آنکه بخواهیم سرنوشت هر انقلابی را پیشاپیش منفی قلمداد کنیم، تأکید می کنیم که نیروهای چپ نباید از هر کوششی برای تحول صلح آمیز فروگذار کنند و شایسته است تا حد امکان از تبلیغ خشونت پرهیزند. ما معتقدیم بعضی جنبه های منفی تجربه های شوروی، چین، ویتنام و کوبا روشنفکران سوسیالیست را نیازمند نگرشی جدید به رابطه انقلاب، دموکراسی و سوسیالیزم کرده است.

از بارزترین تفاوت های نگرش جدید به دموکراسی در درون جنبش چپ با گذشته یکی آن است که دموکراسی خود به عنوان یک هدف اساسی نگریسته می شود. دیگر اینکه دریافته ایم میان ابزار تغییر اجتماعی و هدف ها رابطه نزدیکی وجود دارد که در تحلیل نهایی تأثیر خود را نمایان می کند. با روش های غیر دموکراتیک نمی توان به یک جامعه دموکراتیک رسید؛ و سرانجام بیش از همیشه آشکار شده است که کسب و نگهداری قدرت سیاسی به هر وسیله ممکن، آن راه حل جادویی نیست که تمامی مشکلات اجتماعی و سیاسی را حل کند. گذشته از این ها، به هنگام بحث درباره عدالت اقتصادی و اصل برابری، باید هشدار داد که این مفاهیم نفی کننده خودمختاری فردی نباید باشند. توضیح این نکته برای سوسیالیست ها از این رو اهمیت دارد که در بیشتر کشورهای توسعه نیافته که لیبرالیزم و ساختارهای حقوقی آن را تجربه نکرده اند، اصل «مساوات» تعبیری پیش - مدرن و پیش - سرمایه دارانه دارد و از آن به معنی «حکومت پابرهنه ها و دوزخیان زمین» یاد می شود که همچون نوعی دیکتاتوری اکثریت عمل می کند. در چنین نظامی اصل آزادی فردی، به بهانه مشکلات اقتصادی و

اولویت نیازهای مادی محرومان، نادیده گرفته می شود و اصل برابری به نادرستی با اشتراکی کردن فقر و تقدس فرهنگ فقر مساوی گرفته می شود. باید تأکید کرد که تأمین کمترین حد رفاه مادی نظیر داشتن خوراک، مسکن، کار و امنیت برای همه شهروندان به معنی برقراری کامل عدالت نیست، بلکه خود وسیله ای است برای رسیدن به آزادی و خودمختاری و انتخاب شکل دلخواه زندگی فردی و گروهی. در یک نظام دموکراتیک نباید به نام «اراده توده ها» حقوق افراد و اقلیت ها پایمال شود. ملاک دموکراسی تنها وجود حکومت اکثریت نیست بلکه میزان آزادی اقلیت ها نیز هست.

۵. **دموکراسی و دولت:** نبود دموکراسی در یک جامعه را نباید همواره نتیجه سرکوب دولتی دانست. چه بسا در جامعه ای دولت و سیاست مداران خواهان اجرای برنامه های مردمی و فضای باز سیاسی باشند اما فرهنگ سیاسی مسلط بر مردم و وجود نهاد های سنتی مانع شکوفایی دموکراسی شود. یا آنکه برعکس، ممکن است با وجود یک دولت خودکامه بتوان در حوزه های وسیعی از زندگی روزمره اجتماعی که مستقیماً با سیاست دولتی ارتباط پیدا نمی کنند، با برنامه ریزی مناسب مشارکت مردم را در اداره امور خود تقویت نمود. دموکراسی یک رابطه اجتماعی است که به همان اندازه که در ارتباط با حکومت سیاسی قرار می گیرد و حوزه کلان (تمامی پهنه اجتماعی) را در بردارد، به همان اندازه نیز در حوزه خرد (محدوده های کوچکتر زندگی روزمره) جای دارد و ارتباط میان گروه های مردم را تنظیم می کند: روابط درون خانواده، رابطه اهالی یک محله، رابطه میان اعضای یک صنف، رابطه اکثریت با اقلیت های قومی و دینی و غیره نمونه هایی از این امر هستند. مراد آنکه دل بستن به تغییر حکومت به تنهایی برای دموکراتیزه شدن تمامی محدوده ها یک سراب سیاسی است. در عین حال، در جوامعی نظیر ایران که دولت به خاطر قدرت سیاسی، ایدئولوژیک و اقتصادی فوق العاده اش بر اکثر پهنه ها چنگ انداخته است شروع پویش دموکراتیزه کردن می باید با تضعیف نقش دولت همراه باشد.

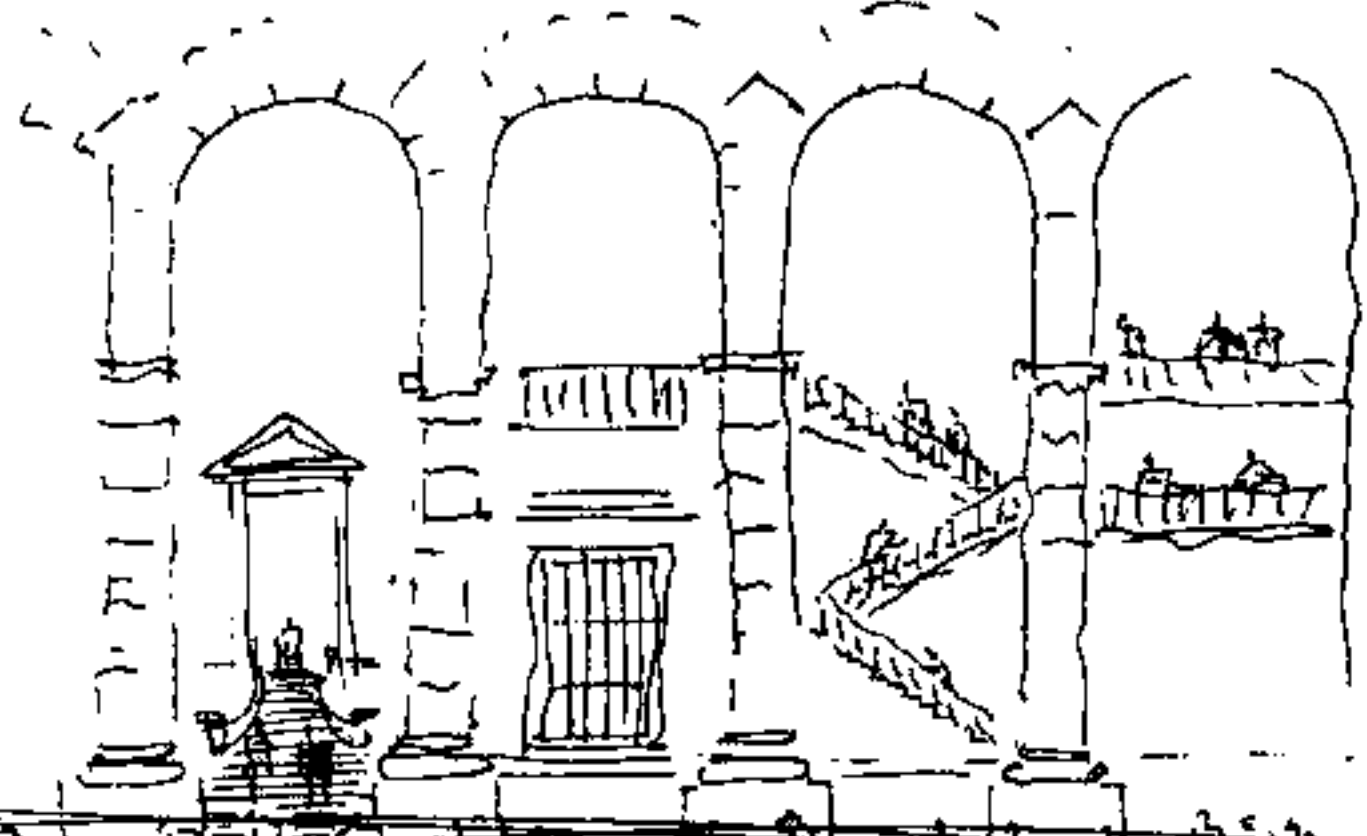
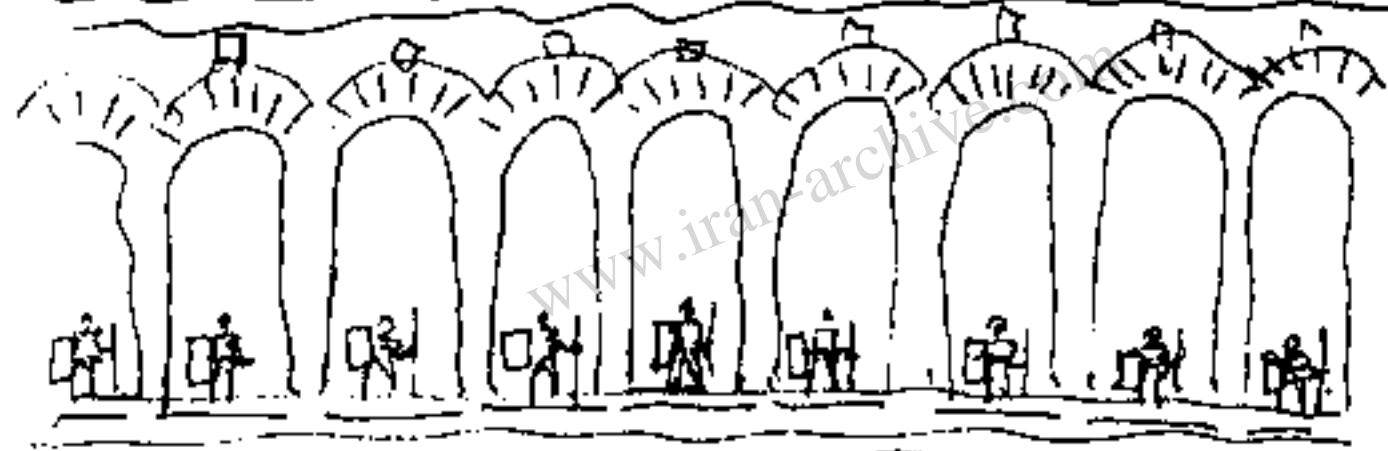
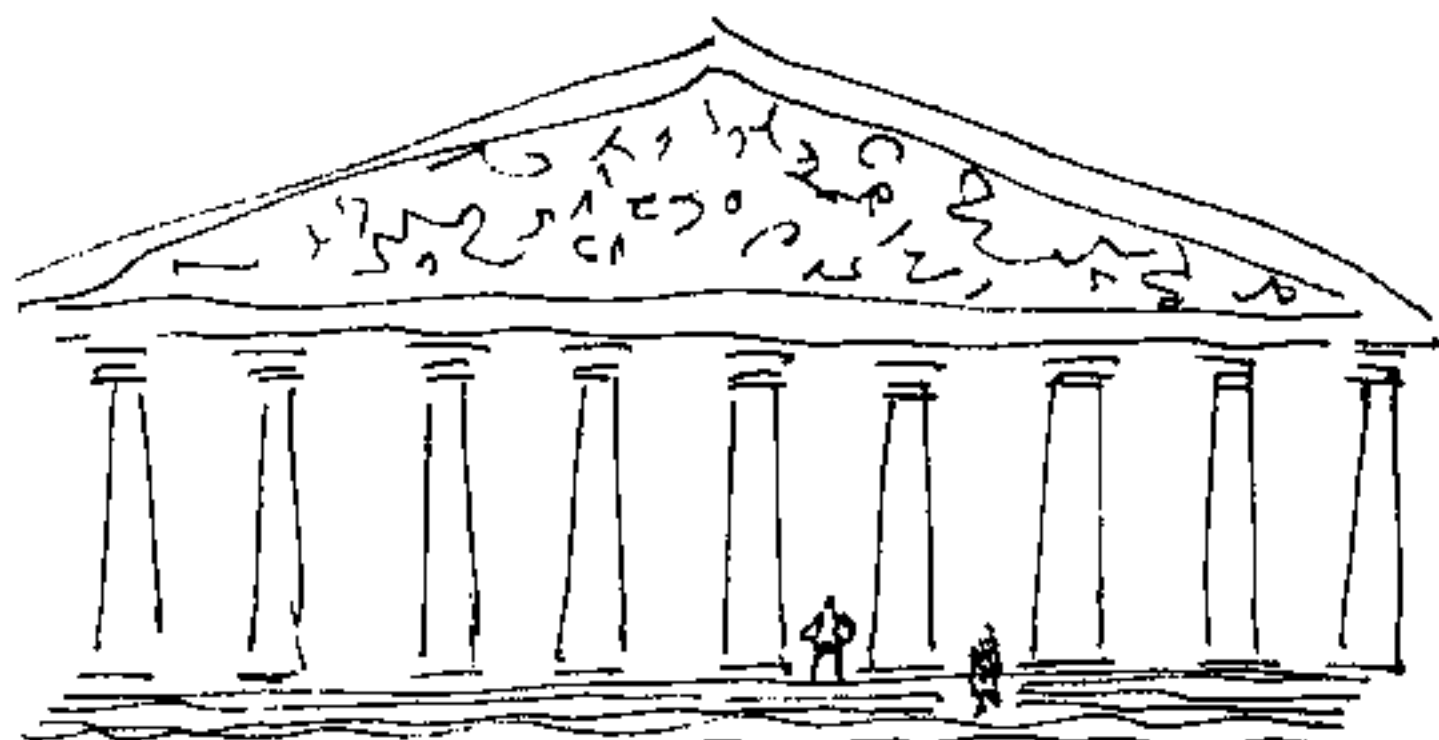
درباره مقاله های این شماره:

در مقاله «گذار به یک فرهنگ سیاسی دموکراتیک»، مهرداد آرمان مهمترین ویژگی های فرهنگ سیاسی و مبانی ارزشی و رفتاری جنبش چپ ایران را بررسی کرده و شرایط شکل گیری یک فرهنگ دموکراتیک سوسیالیستی را نشان می دهد. /// علی آشتیانی در مقاله «موانع فرهنگی رشد دموکراسی در ایران» این نظریه را مطرح می کند که تنها یک فرایند درازمدت رفورم دینی در ایران، که پذیرای تجدد و «سکولاریزم» شود، می تواند شرایط پیشین تحقق یک دموکراسی پابرجا و زمان دار را فراهم کند. /// ایرج جوهرچی در مقاله «پیدایش اندیشه دموکراسی و نهادهای آن در ایران معاصر» مروری تاریخی دارد بر نخستین رویارویی های ایران با غرب که باعث شکل گیری اولین نهادهای سیاسی و حقوقی دموکراتیک در کشور ما شد. /// در مقاله «فکر توطئه چینی در فرهنگ سیاسی ایران»، پروانه آبراهامیان با ذکر نمونه هایی از تاریخ معاصر ایران نشان می دهد که چگونه در تعبیر عوام و در تفسیرهای سیاسی خواص سوءظن نسبت به قدرت های خارجی خود را به شکل تئوری توطئه بروز می دهد. آبراهامیان با اشاره به علل تاریخی این نوع بینش سیاسی آن را به عنوان یکی از دلایل پانگرفتن دموکراسی در ایران مورد تحلیل قرار می دهد. /// در مقاله «دموکراسی، دولت و گذار به سوسیالیزم» مارتین کارنوی سه گرایش سیاسی چپ را در برخورد با چگونگی متحول ساختن دولت در نظام سرمایه داری ارزیابی می کند و نشان می دهد که هر یک از این گرایش ها برداشت متفاوتی از مفاهیم دیکتاتوری و دولت دموکراتیک دارد. /// م. روزبه در مقاله «سیر دموکراسی در شوروی و اصلاحات گورباچف» زمینه های تاریخی تحول دموکراتیک در جامعه شوروی را از طریق بررسی ساختارهای سیاسی و اقتصادی این جامعه مورد مطالعه قرار می دهد. /// در بخش گزارش و مصاحبه این شماره سندی نویافته از تاریخ مبارزات کارگری در ایران و نقش دکتر تقی ارانی داریم که به کوشش پروانه آبراهامیان فراهم آمده؛ و مصاحبه ای توسط محمد صادق دانشور که با دو تن از اعضای اتحادیه نویسندگان شوروی درباره زبان و ادبیات فارسی در تاجیکستان انجام شده است. /// در مقاله «ایدئولوژی، اخلاقیات و فرهنگ: سخنی درباره روش و دیدگاه»، داریوش آشوری پرسش از معنا و شأن تاریخی

ایدئولوژی را هدف خود قرار می دهد. // // // در جریان مناظره ای بر سر نقش مثبت یا منفی عرفان در مبارزه با جزم اندیشی و خودکامگی و در فرایند برقراری فرهنگ سیاسی دموکراتیک در ایران، حمید حمید به ارزیابی مثبتی از نقش آنچه که عرفان اجتماعی می نامد می پردازد و در مقاله یادداشت هایی درباره عرفان اجتماعی؛ خطوط کلی جامعه شناسی تاریخی این پدیده را ترسیم می کند. // // // سرانجام، ع. ک. دستان در مقاله «عرفان، آزاد اندیشی و فرهنگ دموکراتیک» به طرح پرسش هایی درباره نقش عرفان در زندگی امروزی، به ویژه در پهنه اخلاق عملی و در فرهنگ سیاسی، می پردازد و نتیجه می گیرد که خواست آزادی و دموکراسی از منظر دفاع از مدرنیته، و یا از منظر پسامدرن، با تمایلات عرفانی هم خوانی ندارد.

هیأت تحریریه

دموکراسی در ایران



کتابخانه ای N. Y. C.

در گذار به

یک فرهنگ سیاسی دموکراتیک

مهرداد آرمان

بحث پیرامون فرهنگ سیاسی در ایران چندی است که مورد توجه محافل سیاسی و روشنفکری قرار گرفته است. (۱) چنین تلاشی به ژرف نگری و کاوش تئوری های سیاسی یاری می رساند و دریچه های جدیدی را در بررسی سیاست به رویمان می گشاید: دریچه هایی که به ناخودآگاه جمعی مان - آنجا که پنهان ترین مفروضات و ارزش هایمان جای دارند - منتهی می گردند. درک ما از فرهنگ سیاسی، نظامی مرکب از باورهای تجربی، نمادها، ارزش ها و بالاخره الگوهای رفتاری است که در ارتباط با موضوع سیاست قرار می گیرند. (۲) در این تعریف وسیع از فرهنگ سیاسی، اجزائی همچون ایدئولوژی و نظم گفتاری نیز حضور دارند. محافظه کاران، فرهنگ و فرهنگ سیاسی را همچون مقوله ای ملی و یکپارچه تلقی می کنند. براین مبنا، هر کشور با یک فرهنگ سیاسی هویت می یابد: فرهنگ سیاسی ژاپنی، فرهنگ سیاسی ایرانی و نظائر آن. مارکسیسم کلاسیک با پذیرش تقسیم بندی های درونی فرهنگ سیاسی گامی به جلو برداشت؛ با این وجود با منطبق ساختن هر خرده فرهنگ (Subculture) بر یک طبقه ی اجتماعی، محدودیت های دیگری را در حیطه ی تئوری با خود به همراه آورد. با گرامشی، مکتب فرانکفورت و در این اواخر با برخی نظریه پردازان پسا مارکسیست، دیدگاه چپ انتقادی به فرهنگ سیاسی از غنای بسیار برخوردار گردیده است. (۳)

در دیدگاه گرامشی، یک خرده فرهنگ نمی تواند شکل از پیش تعیین شده و ثابتی را که بازتاب طبقه ی معینی است بخود گیرد. بعنوان مثال، طبقه ی کارگر در یک کشور مورد نظر، الزاماً خرده فرهنگ مشخص و از پیش تعیین شده ای ندارد. آنچه که شکل می گیرد نتیجه ی مبارزه و رقابتی است که بر سر قدرت میان نیروهای اجتماعی گوناگون در جریان بوده و در نتیجه به هژمونی یک گروه اجتماعی معین می انجامد. هژمونی یک گروه اجتماعی همواره از جنبه های سیاسی و فرهنگی برخوردار است. گروه اجتماعی حاکم در بیشتر موارد تلاش می کند فرهنگ سیاسی خود را به عنوان فرهنگ سیاسی (ملی) بر دیگر گروه ها و جنبش ها تحمیل نماید. بسته به تکامل سیاسی یک جامعه، این تلاش می تواند از طریق خشونت و یا از راه های مسالمت آمیز صورت گیرد. در این چالش قدرت، هر گروه اجتماعی در دوران حساس تاریخی، فرهنگ سیاسی خود را نو کرده و تلاش می کند که در مرحله ی اول از تغییرات زمانه دور نماند، در عین حال از خرده فرهنگ های رقیب مشروعیت زدائی کرده و آنها را تضعیف نماید. بدین ترتیب، بررسی (خرده) فرهنگ سیاسی چیزی نیست مگر شرح تاریخی ظهور آنها، تحلیل انتقادی از نیروهای سیاسی و اقتصادی وابسته به آنها، مطالعه ی خصلت درونی آنها و نقد ریشه دار منطق و تأثیر آنها، (۴)

تلاش من در این نوشتار کوتاه بر آنست که اولاً با استناد به مفهوم فرهنگ سیاسی،^۱ به توصیف مهم ترین مبانی ارزشی و الگوهای رفتاری جنبش چپ سوسیالیست در آخرین دوره ی فعالیت سیاسی اش (سالهای ۱۳۶۳ - ۱۳۵۰) پردازم، و ثانیاً با تکیه بر تحولات سیاسی - فرهنگی این جنبش، به زمینه های شکل گیری یک خرده فرهنگ سوسیالیستی دموکراتیک اشاره کنم.

خرده فرهنگ های سیاسی در ایران معاصر

نقطه ی عزیمت ما در پرداخت به فرهنگ سیاسی در ایران آنست که ما با یک فرهنگ سیاسی چند تکه روبرو هستیم که مرزهای مشخصی آنها را از یکدیگر جدا ساخته است. در جوامع پیشرفته تر و دموکراتیک، علیرغم وجود خرده فرهنگ های سیاسی گوناگون، فرهنگ های مختلف در

چارچوب یک فضای سیاسی - فرهنگی کثرت گرا - که قواعد عمومی شرکت در مبارزه سیاسی را تعریف می کند - به چالش یکدیگر می پردازند. در ایران اوضاع به گونه ای دیگر است. بررسی جنبش های سیاسی ایران از اواخر دهه ی ۱۳۲۰ به این سو نمایانگر آنست که طی این سالیان، چهار نیروی اجتماعی ناب، (۵) با چهار طرح سیاسی متفاوت، متکی بر اقشار و طبقات گوناگون در برابر یکدیگر صف آرای شده و به چالش یکدیگر پرداخته اند. به عبارت دیگر، چهار خرده فرهنگ سیاسی با زمینه های مشترک محدود به نبرد با یکدیگر برخاسته اند. (۶) این خرده فرهنگها عبارتند از: سلطنت خواه، اسلام سیاسی، ملی گرا و چپ سوسیالیستی. اشاره به این چهار خرده فرهنگ از آن رو ضرورت دارد که هنگام بررسی خرده فرهنگ سوسیالیستی نکات مشترک آنها با فضای عمومی فرهنگ سیاسی ایران و هر کدام از اجزاء تشکیل دهنده ی این فرهنگ بسنجیم. در عین حال باید اشاره کنیم که فضای عمومی فرهنگ سیاسی ایران، بجز چهار خرده فرهنگ یاد شده، که جنبش های متشکل سیاسی را در بر می گیرد، در برگیرنده ی ارزش ها، هنجارها و الگوهای رفتاری عامه ی مردم (که الزاما درون چهار خرده فرهنگ جای نمی گیرند) نیز می باشد. در این نوشتار، به علت کمبود فضا، تنها به بخش متشکل می پردازیم.

با این شرح، می توان به بررسی اجزاء اصلی خرده فرهنگ سیاسی سوسیالیستی در سالهای ۱۳۲۳ - ۱۳۵۰ پرداخت، یعنی سالهایی که جنبش سوسیالیستی از حضوری ملموس و طرحی معین برخوردار بود.

خرده فرهنگ سوسیالیستی ایرانی

مراد از جنبش سوسیالیستی مجموعه ی بهم پیوسته ای از گروه بندی های سیاسی، هواداران دور و نزدیک آنها، اتحادیه ها و اصناف با نگرش سوسیالیستی و همچنین روشنفکران سوسیالیست مستقل است که در عین استقلال نسبی از یکدیگر، بطور مشترک در راستای برپائی یک سازماندهی اجتماعی سوسیالیستی فعالیت می کنند.

برخلاف یک پندار، انقلاب بهمن هیچگاه قادر به ایجاد یک گسیختگی در

جدول ۱

خرده فرهنگ های سیاسی ایران: ۱۳۳۳ - ۱۳۵۰

بازه های اجتماعی	روش کسب و حفظ قدرت سیاسی	رهبران	اهداف	محتوای طرح	شکل حکومتی	خرده فرهنگ
بورژوازی بزرگ - ارباب دهقانان مرفه	قهر آمیز - نظام تک حزبی	تهران پیش از اسلام توسعه گرایی	مُدرنیسم اقتصادی	سلطنت مطلقه	سلطنت خواه	
انتشار متوسط سنتی قشرای شهری - بخشی از روستا	قهر آمیز و فرهنگی پلورالیسم تدریجی	فلسفه از اسلام	بومی گرایی فرهنگی	جمهوری اسلامی (ولایت فقیه)	اسلام سیاسی	
بورژوازی شهر تخصصی انتشار متوسط مرفه - بازار	مسالمت آمیز - چند حزبی	لیبرالیسم ناسیونالیسم	دموکراتیزه کردن نظام	جمهوری پارلمنتاری	ملی گرا	
دانشجویان - روشنفکران انتشار متوسط چپ - برخی ملیتها	قهر آمیز - نظام تک حزبی	مارکسیسم - لیننیسم مائوئیسم - مکتب ولستگي	استقلال خواهی عدالت اقتصادی	جمهوری دموکراتیک خلق	چپ سوسیالیست	

مبانی فرهنگ سیاسی جنبش چپ نشد. میراث پس از انقلاب کم و بیش همان بود که پیشتر زمینه سازی شده بود. برخی از اجزاء آن حتی به سالهای پس از کودتا و یا پیش از آن بر می گردد. شکل گیری این خرده فرهنگ متأثر از زمینه های متعدد داخلی و جهانی است. از جمله: برخی عناصر فرهنگ سیاسی عامه (فرهنگ شیعه و یا اعتقاد به نقش فائده ی دولتهای خارجی در تحولات ایران)، ساختار بوروکراتیک - استبدادی دولتی، تغییرات سریع جمعیتی و تغییر ترکیب جمعیت، گسترش شتابان صنعت و شهرنشینی، حضور همه جانبه ی امپریالیسم در ایران، انتقال فرهنگ سیاسی جهان سوم گرا، به ایران و بالاخره سنت تاریخی چپ در ایران. کندوکاو در فرهنگ سیاسی چپ در چارچوب زمینه های بالا محتاج یک بررسی جامعه شناسانه است که از حوصله ی این مقاله خارج است. با این حال اشاره به این نکته لازم است که این مجموعه ی فرهنگی - سیاسی - با تمامی وجوه مترقی و گاه عقب مانده اش، نه نتیجه ی منطقی مارکسیسم - لنینیسم است و نه حاصل «هنر نیندیشیدن» روشنفکر ایرانی (۷)، بلکه برآیندی است که ریشه در تمامی عوامل بالا داشته و بدین خاطر دارای مختصات مشخص تاریخی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی خود است.

اگر قرار باشد برای مجموعه ی این خرده فرهنگ نامی انتخاب کنیم باید به مرکزی ترین اجزاء ارزشی و رفتاری آن بپردازیم. در این صورت استقلال طلبی چپ (مبارزه با وابستگی)، و خلق گرایی (سوزه ی مجرد تاریخی چپ) در ارتباط با یکدیگر استراتژی سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی این جنبش را برای بیش از یک دهه تعیین کردند. به همین خاطر، پروژه ی برآمده از این خرده فرهنگ را «استقلال طلبی خلقی» می نامیم. کاوش در زمینه ی مبانی فرهنگ سیاسی چپ ایران را می توان با بارزترین اجزاء آن آغاز کرد:

۱. استقلال طلبی رادیکال: هویت یابی «دشمن اصلی»

این گرایش از اجزاء اصلی فرهنگ سیاسی ایران بوده و نه تنها در تفکر عمومی، بلکه در جنبش های اسلام سیاسی و ملی گرا نیز به شکل های گوناگون وجود داشته است. زمینه ی مادی آن در یک کلام تاریخ سیاسی

ایران، دخالت مداوم دولتهای دیگر در امور داخلی این سرزمین بوده است. به باور یکی از پژوهشگرانی که در این زمینه قلم می زند: فرهنگ سیاسی ایران نوین، که افسانه های مرتبط با قدرت و انگیزه های دولتهای خارجی نقش قابل توجهی در آن ایفا می کنند، تا حدودی محصول دخالتهای خارجی در گذشته است؛ دخالتهایی که بهیچ روی تخیلی نمی باشند. این زنجیره ی باصطلاح خیالی در ناسیونالیسم ایرانی دارای ریشه های تاریخی و عقلایی است؛ همانگونه که اضطراب و اوهام افراد می تواند در تجارب دردناک گذشته ی آنها ریشه داشته باشد. (۸) در جنبش سوسیالیستی ایران نیز مهم ترین مفاهیم و شعارها و برخی از مهم ترین حرکات در ارتباط با استقلال طلبی معنی پیدا می کردند.

جدول ۲

بازتاب استقلال طلبی در خرده فرهنگ سیاسی سوسیالیستی:

۱۳۲۳ - ۱۳۵۰

مفاهیم	شعارها	
امپریالیسم	مرگ بر امپریالیسم جهانی به سرگردگی ...	تئور مستشاران آمریکائی
سرمایه داری وابسته	مرگ بر امپریالیسم آمریکا دشمن اصلی ...	تظاهرات بر علیه آمریکا
دولت وابسته	نه آمریکا، نه روسیه - ایرانی مستقل	حمایت از روحانیت
جهان سوم	مبارزه با امپریالیسم جدا از مبارزه با	حمایت از گروهان گیری
رهایی علی	سرمایه داری نیست	ضدیت با لیبرالها

استقلال خواهی از سنت تاریخی نیرومندی در جنبش چپ ایران برخوردار بوده است. از نظام نامه‌ی اجتماعیون - عامیون که مقرر می‌داشت وظیفه‌ی هر فردی است که شأن و منزلت وطن را مانند جان و مال خود حفظ کند، (۹) تا تزه‌های ضد امپریالیستی حیدرخان، ملی‌گرایی خلیل ملکی و بالاخره مبارزات ضد امپریالیستی چریک‌های فدائی خلق همه در این راستا قرار می‌گیرند. «جهان وطنی» گرایی حزب توده یک استثناء بر این قاعده بوده است.

۴. خلق‌گرایی: عدالت برای محرومان

در فرهنگ سیاسی چپ ایران «خلق» بیان آن توده‌ی بی‌شکل، فقیر و محروم، و تحت ستمی است که در عین حال مولد نظرات درست، خصائل نیک ملی و حقانیت تاریخی است. این تضاد میان رهبری روشنفکر و «حقانیت توده» همان تضادی است که در بسیاری از جنبش‌های کشورهای پیرامونی از نارودیسم به اینسو همواره در جریان بوده است. پس «خلق» عمدتاً یک منبع الهام مجرد است (برقرار باد حکومت خلق!) تا یک پیوند مشخص. چه، پیوند واقعی چپ با دانشجویان و روشنفکران رقم می‌خورد: یعنی همان «انتلیجنسیا»ی جدیدی که با عزیمت از پندار آشنایی با خلق و بانیت عدالت خواهانه‌ی سمت‌گیری به سوی «پائینی‌ها» در سالهای پیش از انقلاب روی به قهوه‌خانه‌ها نهادند (۱۰) و در سالهای پس از انقلاب از «هسته‌های مطالعاتی» می‌خواستند که در اقیانوس توده‌ها شنا کنند و یاد بگیرند تا شناگری ماهر و کارکشته شوند. (۱۱) خلق‌گرایی چه در نگرش و چه در رفتار چپ ایران نقش بارزی داشته است (نحوه‌ی لباس پوشیدن، مکان‌های رفت و آمد، طرح‌های کمک به محرومان در مواردی مانند سیل، زلزله، بیکاری، بی‌مسکنی و غیره، و نیز نظم‌گفتاری چپ).

چندی پس از انقلاب، بخش بزرگی از چپ دریافت که «استضعاف خواهی» جنبش اسلامی گوی سبقت را از خلقی‌گرایی چپ روده است. از این پس اولین نطفه‌ی تغییر موضوع تاریخی (به پرولتاریا) شکل می‌گیرد. با این وجود «پرولتاریا» تنها از این نقطه نظر دردمندترین طبقات است که برای آنها وجود [داشت] (۱۲)

۳. سنت انتقاد و انتقاد از خود: یک استثناء در فرهنگ سیاسی ایران گرچه انتقاد از وضع موجود در انحصار جنبش چپ نبوده است، ولی از جنبه‌ی تاریخی، وسیع‌ترین و شدیدترین انتقادها، بویژه انتقادهای سیاسی و روشنفکری، از سوی جنبش چپ مطرح شده است. این نگرش گرچه در سالهای جنبش چریکی اُفت در خور توجه‌ای از خود نشان داد اما پس از انقلاب بهمن دوباره خود را بازیافت.

در مورد انتقاد از خود مسئله کمی پیچیده‌تر است. در این سالها (۶۳ - ۱۳۵۰) چپ تمایل چندانی به استفاده از این سنت فرهنگی از خود نشان نداد، بهمین خاطر اسناد چندی که حاکی از انتقادی جدی از سوی چپ نسبت به فعالیت‌های خود باشد در دست نیست. انتقاد از جنبش چریکی، یا انتقاد از حرکات نسنجیده‌ی ابتدای انقلاب هیچگاه از حد انتقادهایی سطحی فراتر نرفت. انتقاد از خود در سطح ایدئولوژیک نیز با مقاومت بسیاری روبرو بود. از سوی دیگر، در سالهای اخیر پس از خروج چپ از صحنه‌ی سیاسی شاهد آنیم که جدی‌ترین انتقادها به چپ از سوی روشنفکران چپ (و یا با پیشینه‌ی چپ) مطرح می‌شوند. این خصیلت انتقادی را اگر با جنبش‌های سلطنت طلب و ملی‌گرا بسنجیم، بیشتر به اهمیت آن پی می‌بریم. حضور این سنت به جنبش چپ اجازه می‌دهد که با بازسازی فرهنگ سیاسی خود به نبرد با دیگر جنبش‌ها بپردازد.

۴. رادیکالیسم و مبارزه جویی: عصیان علیه اعتدال گرایی

رادیکالیسم جنبش چپ در برگیرنده‌ی ارزش‌ها، روش‌ها و رفتار مسلط بر آن است. در دهه‌ی پنجاه، مفهوم رادیکال؛ که بیشتر به برخوردی ریشه‌ای به مسائل اطلاق می‌شد بر شیوه‌ی مبارزه‌ی مسلحانه متمرکز شد. در عین حال نگرش‌های رومانیتیک، شتابزده و نفی‌گرا همواره رادیکالیسم چپ را همراهی کرده‌اند. بخش دانشجویی چپ، پیش از دیگر بخش‌ها آماج این روش کار بود. به نمونه‌ای در این زمینه اشاره می‌کنیم:

۱. جنبش دانشجویی با رشد رادیکالیسم به تدریج از مسائل و واقعیت‌های

ملموس جامعه ایرانی بدور افتاده بود...مسأله اصلاحات در برابر انقلاب که خواست ما بود در ذهن ما به صورت جن و بسم الله در آمده بود...کنفدراسیون در واقع سازمانی بود که بر اساس نفی مطلق بنا شده بود و این نکته نشانه عقب ماندگی بود و نه علامت ترقی خواهی و پیشرفت. (۱۳)

بنیادی ترین زمینه های مبارزه جوتی و رادیکالیسم در جنبش چپ، از سوئی وجود دیکتاتوری عربان و از سوی دیگر موجودیت یک گروه وسیع از جوانان در بافت جمعیتی کشور بود. در سال ۱۳۵۷، در آستانه انقلاب، نزدیک به ۴۵ درصد از جمعیت زیر ۲۴ سال بودند. (۱۴)

رادیکالیسم همچون شمشیر دو دمی بود که از سوئی قادر بود در برابر سازشکاری، محافظه کاری و ایستائی سیاسی قد علم کند چنانکه در دوران قیام چنین کرد؛ از سوی دیگر، پس از انقلاب، زمانیکه دموکراتیزه شدن جامعه میانه روی و انعطاف سیاسی را می طلبید، رادیکالیسم چشم بسته چپ، لیبرال ها را اجاده صاف کن امپریالیسم خواند و از آنها همگامی با روش هائی را خواستار شد که مساوی نفی آنها بود!

۵. خشونت: کلید حل تضاد ها

خشونت از عناصر غیر قابل تفکیک فرهنگ عمومی و نیز فرهنگ سیاسی ایران است. نهادهای خانواده، آموزش های دینی و سیاسی همگی در تداوم این خصلت فرهنگی نقش ایفا کرده اند. اگر جنبش سلطنت خواه تجارب هزاران ساله زنده بگور کردن ها، طناب از کتف گذراندن ها، چشم از حدقه در آوردن های شاهان را در حافظه ی تاریخی مان جای داده، (۱۵) جنبش اسلامی نیز به نوبه ی خود تعزیز، قصاص، سنگسار، ریاضت کشی، سینه زنی و زنجیر زنی را وارد حرکات و رسوم فرهنگی مان کرده است. جنبش چپ سوسیالیستی نیز با تئوریزه کردن نقش خشونت در ارتباط با موضوع قدرت سیاسی، «قهر انقلابی» را به جزء جدایی ناپذیری از تفکر جوانان رادیکال (غیر دینی) بدل ساخته است. جوانانی که در بستر روابط اجتماعی خشن پرورش یافته اند هنگامی که درگیر جنبش سوسیالیستی می

شوند خشونت را در چارچوبی جدید و تحت گفتاری جدید ابراز می کنند. آنان این گفتار مانو را دآویزه ی گوش خود کردند که « قدرت سیاسی از

جدول ۳

جایگاه خشونت در فرهنگ سیاسی چپ ایران ۱۳۲۴ - ۱۳۵۰

مفاهیم	شعارها	رنگار سیاسی
مقاومت مسلحانه	مرگ بر...	اعدام «انقلابی» عناصر «بریده» در سازمان فدائی
ترور انقلابی	نابود باد...	تصفیه های خونین درون مجاهدین مارکسیست
تصفیه	سرنگون باد...	ترور عناصر رژیم شاه
قاطعیت انقلابی	ایران را سراسر سیاهکل می کنیم	مبارزه مسلحانه در جریان قیام
نهر	مسلسل فدایی، جواب آمریکائی	خودکشی انقلابی
بازوی مسلح خلق	زنگ و نفرت بر عوام لریشان	
شهادت انقلابی	جنگ ارتجاعی را به جنگ داخلی تبدیل می کنیم	مقابله های مسلحانه میان کومله و حزب دموکرات کردستان
فدائی گری		
جوخه ی رزمی		

لوله تفنگ بر می خیزد» و بر این باور فانون صحه گذاشتند که خشونت برای مردم کشورهای تحت سلطه خصائل مثبت و خلاق به همراه دارد.

(۱۶) خشونت انقلابی نه تنها روش مقابله با دولت را تعریف می کرد که روش حل اختلاف های درون گروهی را نیز در بر می گرفت. بدین گونه بود که در فرهنگ سیاسی چپ، دگرگونی سیاسی تنها از مسیر خشونت امکان پذیر بود.

۴. روشنفکرگرایی و روشنفکر ستیزی: یک تضاد فرهنگی

در مجموعه های فرهنگی گاه به تضادهائی برمی خوریم که نشان دهنده عدم بلوغ آن مجموعه است. این چنین تضادی در جنبش چپ ایران نیز وجود داشته است: از یکسو بافت روشنفکری - دانشجویی و از دیگر سو یک گرایش نیرومند روشنفکر ستیز در تفکر و عمل چپ. در این سالها، از سوئی برجسته ترین نویسندگان، هنرمندان و پژوهندگان ایرانی و همچنین سنت مطالعه به نوعی با جنبش چپ هویت پیدا می کند و از سوی دیگر، واژه ی « روشنفکر» باری منفی را دارد. سازمان پیکار بر این نظر بود که «سرچشمه تمام خصائل روشنفکران معمولی از قبیل انضباط ناپذیری، خود محور بینی، عدم متانت، ناپیگیری، خیال پردازی، آنارشیزم، تزلزلات روحی و... را می توان در... ذهنی گرایی و انفراد منشی آنها خلاصه کرد.» (۱۸)

شکی نیست که بنیادی ترین زمینه های روشنفکر ستیزی را می باید در ضعف سنت روشنفکری در ایران جستجو کرد، که به نوبه ی خود نقش دولت و دین را به میان می کشد. ماده ای ۲۰ و ۲۱ قانون اساسی رژیم سلطنتی نمونه ی بارزی از این پیوند روشنفکر ستیز است.

اصل بیستم: عامه مطبوعات غیر از کتب ضلال و مواد مضره بدین مبین آزاد و ممیزی در آنها ممنوع است...

اصل بیست و یکم: انجمن ها و اجتماعاتی که مولد فتنه دینی و دنیوی و مخل نظم نباشند در تمام مملکت آزاد است...

بر چنین زمینه ی سترونی، جنبش چپ ایران نیز آن سنتی از جنبش جهانی را اتخاذ نمود که با گرایش های شدید ضد روشنفکری توأم بودند: استالینیزم، لنینیزم، مائوئیسم، خط آلبانی و مانند آنها. بطور مشخص،

تشکیلات گرایي جنبش چپ (سانترالیسم دموکراتیک) نمی توانست با آزادی اندیشه و نتایج ضمنی آن (انتقاد از سیاست ها و رهبران سازمان ها) هماهنگ شود.

جلوه ی دیگری از روشنفکر ستیزی را می توان در نبود نشریات تئوریک در جنبش چپ سالهای اخیر دید. این گرایش، نارسایی های دیگری مانند کم دانشی، شعارپردازی و الگو برداری را نیز بدنبال داشته است.

۷. فرقه گرایی: درد مزمن فرهنگی

فرقه گرایی نه منحصر به جنبش چپ، که از خصوصیات فرهنگ سیاسی ایران است. فراتر از آن، یک جلوه از این گرایش در شکل فردگرایی و تکروی در رفتار عامه به چشم می خورد. ارائه یک توضیح قطعی در این زمینه دشوار است. آیا فرقه گرایی زائیده روانشناسی اجتماعی ملتی است که در طول تاریخ دیرینه اش بارها مورد حمله اقوام دشمن قرار گرفته است؟ آیا اکولوژی اجتماعی (ارتباط زندگی گروهی با محیط زیست) ایران - وجود دهکده ها و مردم پراکنده که ارتباط میانشان با دشوارهایی همراه بوده - زمینه ساز چنین فرهنگی بوده است؟ آیا فرقه های پرشمار دینی خود را در سطح سیاست باز تولید نموده اند؟ و یا توضیح فرقه گرایی را می باید در نحوه ی انکشاف فرهنگ و نهادهای سیاسی ایران جستجو کرد؟ فرهنگی که در آن تداوم استبداد، برخورد آزاد عقاید، حزب گرایی، گردهمایی و حرکت های گروهی را ممنوع کرده و مردم را در فضاهائی کوچک محدود ساخته است. اگر از کودتای ۲۸ مرداد سال ۱۳۳۲ به اینسو، در کل جنبش سیاسی ایران ائتلاف و یا اتحاد دراز مدتی صورت نگرفته، در مقابل بازار انشعاب و جدایی همواره پر رونق بوده است، انشعاب هائی که همواره به دلایلی با «خیانت» فرد یا افرادی همراه بوده اند!

در سالهای پس از انقلاب، تلاشهای بسیاری جهت حل اختلافات موجود در جنبش سوسیالیستی صورت گرفت که هیچکدام از آنها به نتیجه نرسیدند: نزدیکی های اولیه فدائیان و مجاهدین، «کنفرانس وحدت»، «جبهه متحد خلق»، حزب توده، «اتحاد بزرگ ملی» رنجبران، تلاش برای نزدیکی حزب

توده و فدائیان (اکثریت)، و بالاخره حرکت در جهت فعالیت مشترک میان پیروان «سوسیالیسم دموکراتیک».

دیگر اجزاء فرهنگ سیاسی سوسیالیستی

در کنار خصوصیات بالا، می توان از شمار دیگری از ارزش ها، هنجارها، نمادها و الگوهای رفتاری سیاسی نام برد:

تعارض با دموکراسی غربی و مبانی لیبرالیستی، اعتقاد ریشه دار به معیار شهید و شهادت، گرایش به پیشبرد امور سیاسی با توسل به کار گروهی و تشکیلات، اعتقاد جزمی به ایدئولوژی، کیش شخصیت پرستی، شجاعت و مقاومت در کار سیاسی، اخلاقیات متأثر از فرهنگ سنتی، باور به حقانیت قطب های جهانی (انترناسیونالیسم)، برتری گروه بر فرد و مانند آن.

آن بخش از خرده فرهنگ سوسیالیستی که ریشه در سنت های بومی دارد، بیشترین تأثیر را از فرهنگ شیعه گرفته است. برای مثال، مهدی تهرانی یکی از رهبران کنفدراسیون دانشجویان خارج از کشور، از مجاهدین مارکسیست (بعدها پیکار) به عنوان «جریانی که مذهبی بوده و به سنت های اسلام و نهج البلاغه اعتقاد داشته او آناگهان کمونیست شده» یاد می کند. (۱۹) دفاعیات خسرو گل سرخی، شاعر مبارز چپ، که پس از مرگش به یکی از سمبل های مبارزاتی چپ تبدیل شد، بیش از هر سند دیگری التقاط نظم گفتاری سوسیالیستی مسلط در سالهای پیش از انقلاب را بیان می کند:

«إِنَّا مَعَ الْحَيَاةِ الْعَقِيدَةِ وَالْجِهَادِ، سَخْنَم رَا بَا گَفْتَه اِی از مولا حسین شهید برزگ خلق های خاورمیانه آغاز می کنم. من که یک مارکسیست لنینیست هستم برای نخستین بار عدالت اجتماعی را در مکتب اسلام جستجو و آنگاه به سوسیالیسم رسیدم... هنگامی که مارکس می گوید در یک جامعه ی طبقاتی ثروت در سوئی انباشته می شود و فقر و گرمسنگی و فلاکت در سوی دیگر، در حالیکه مولد ثروت طبقه ی محروم است و مولا علی می گوید قصری بر پا نمی شود مگر آنکه هزاران نفر فقیر گردند، نزدیکی های بسیار وجود دارد. چنین است که می توان در این لحظه از تاریخ از مولا علی به

عنوان نخستین سوسیالیست جهان نام برد و نیز از سلمان فارسی ها و اباذر غفاری ها.

در سالهای پس از انقلاب بهمن، با بهبود سطح تئوریک جنبش چپ، گرچه میزان این چنین التقاط هائی کاهش یافت ولی همچنان باقی ماند. برای نمونه نشریه ی «ستاره سرخ» ارگان سازمان انقلابی نوشت:

«...دسته ای دیگر از سرسختان زیر پوشش «چپ» و «دموکراتیک» با ضدیت با روحانیون و روحانیت علیه اسلام مبارز به انحلال مشغولند. آنها زیر پوشش بر چسبهائی چون «ضدیت با دیکتاتوری نعلین» و یا «اسلام متعلق به قرنهای پیش است»، علیه اسلام مبارز حسینی و علیه روحانیت مبارزی که سمبل آن امام خمینی است به تبلیغ و ضدیت پرداخته اند». (۲۰)

و یا نشریه «پیام آزادی» ارگان شورای متحد چپ چنین نوشت:

«اکنون این سؤال مطرح است که آیا شکست شبه آلترناتیو اسلام مشروعه طلب را می توان اینطور تعبیر کرد که دیگر اسلام را در ایجاد یک هویت فرهنگی جدید، در ایجاد یک جامعه نو، مستقل، در ساختن ایرانی که شخصیت فرهنگی خود را بازیافته باشد و در توده های وسیع مردم و ذهن ساده و روشنگری ندیده آنها مقبول واقع شود اعتباری نیست، نقشی ندارد؟ می توان آینده را بدون اسلام ساخت؟... بنظر ما پاسخ منفی است».

نوشته پس از ارائه ی طرح هائی برای انوا کردن اسلام، چنین می گوید:

«چنین اسلامی می تواند نقشی مهم در ایجاد و تعریف یک هویت فرهنگی جدید در جامعه ما ایفا کند و سهم بزرگی در آشتی دادن بین سنت و بدعت داشته باشد». (۲۱)

بر خلاف توضیح رایج در این زمینه، که چنین اسنادی را تنها بیان «اپورتونیسیم» سیاسی این یا آن گروهبندی چپ می داند، نگارنده بر این باور

است که حضور رگه های فرهنگی اسلامی در خرده فرهنگ سیاسی سوسیالیستی و همچنین نبود تعاریفی درست از مفاهیمی مانند عدالت اجتماعی، آزادی، استقلال، فرهنگ ملی، در جنبش سوسیالیستی راه را برای ابراز چنین تفسیرهایی باز گذاشته است.

میراث فرهنگ سیاسی چپ

کارنامه ی جنبش چپ ایران از لحاظ تاریخی موزون نبوده است. حزب کمونیست ایران و حزب توده (در سالهای ۳۲ - ۱۳۱۰) هر دو زائیده ی نواندیشی، سنت شکنی، و تکامل فرهنگی بوده اند. ارزش ها و رفتاری همچون عدالت خواهی، نوآوری فرهنگی - سیاسی (در ارتباط با حقوق زنان، اقلیتهای ملی و دینی، کارگران و دهقانان، هنرمندان و روشنفکران)، طرح مسائل جهانی، ارائه تفکر انتقادی، و کار حزبی و تشکیلاتی بیشتر در انحصار جنبش چپ بوده است. در عین حال، چپ ها، همواره پیگیر ترین مبارزان در راه مبارزه علیه دیکتاتوری سیاسی بوده اند.

ولی در دوره ی اخیر (۶۳ - ۱۳۵۰)، انحصار چپ بر بسیاری از این ارزش ها و باورها توسط دیگر جنبش ها بویژه جنبش اسلامی سیاسی شده و مبارزه جوی به چالش فرا خوانده شده است. این مسئله از سوئی بیان تلاش جنبش اسلامی در نو کردن و گسترش خرده فرهنگ خود است و از جنبه ای دیگر بیان تضعیف خرده فرهنگ سوسیالیستی و یا در جا زدن آن (دلائل آن در این مقاله مورد بحث ما نیست).

ضعف خرده فرهنگ سوسیالیستی در سه زمینه قابل بررسی است: اول، ضعف آن نسبت به خواسته های عمومی و دموکراتیک. در اینجا نبود عنصر دموکراتیک و کثرت گرا در خرده فرهنگ چپ مورد نظر است. دوم، نامشخص بودن و التقاط در بسیاری از مفاهیم و ارزش های چپ که تأثیر جدی بر مخدوش ماندن مرز میان خرده فرهنگ سوسیالیستی و اسلام سیاسی بر جای گذاشته است. سوم، عدم توجه جنبش چپ به نو کردن نظم گفتاری و خرده فرهنگ خود که نتیجه اش عدم کارایی چپ در ارائه ی خود به عنوان یک جنبش نوآور، انتقادی، و سنت شکن در سطح جامعه بود.

در اینجا تأکید سخن ما بر نکته ی اول - کمبود ارزش ها و هنجارهای دموکراتیک در مجموعه ی فرهنگی چپ است. به نظر می رسد که اکثریت اجزاء فرهنگ سیاسی چپ، بگونه ای که سازمان یافته بودند، مانع از تحقق طرح دموکراتیک بودند. خصوصاً آنکه بسیاری از سنت ها و مفاهیم دموکراتیک اصولاً در خرده فرهنگ چپ حضور نداشتند. شکرالله پاکنژاد

جدول ۲

گروه بندی های سیاسی ایران (با نظام گفتاری مختلط) ۲۳ - ۱۳۵۰

اسلام + لیبرالیسم	اسلام + سوسیالیسم	لیبرالیسم + سلطنت	سوسیالیسم + لیبرالیسم
نهفت آزادی	مجاهدین خلق	نهفت مقاومت ملی	؟
حزب خلق مسلمان	جاما		
گروه جنبش	پیروان علی شریعی		

از معدود سوسیالیست های ایرانی بود که ادراک جامع تری از نقش و اهمیت دموکراسی در پیشبرد فرهنگ و سیاست جامعه ارائه داد. وی با تفاوت قائل شدن میان دموکراتیسم و لیبرالیسم بر این باور بود که اگر در دوره شاه جریان وابستگی از نظر سیاسی خود را در حاکمیت دیکتاتوری نشان می داد، جریان استقلال در دوره انقلاب از نظر سیاسی باید خود را در

حاکمیت دموکراسی نشان دهد. (۲۲) افسوس که پانزادهای جنبش چپ در این سالها در حاشیه قرار داشته و بخشی از انرژی محدودشان می بایست صرف اثبات لیبرال نبودنشان می شد. (۲۳) چرا چنین بود؟ چرا جریانی همچون «جبهه دموکراتیک ملی» با آن شتاب با صحنه سیاسی وداع گفت؟ سهم جنبش چپ - خصوصا فرهنگ سیاسی آن - در این میان چه بود؟ و اصولا چرا تاکنون در میان دهها گروهبندی کوچک و بزرگ سوسیالیستی، با گروهی که در فرهنگ (گفتار و پراتیک) خود، ارزش های دموکراتیک را بطرز قابل توجه ای بکار گرفته باشد روبرو نبوده ایم؟ آیا امروز شرایط به گونه ای دیگر است؟ آیا خرده فرهنگ سیاسی چپ در فضای جدیدی به تجدید سازمان خود دست می زند؟

گذار به یک خرده فرهنگ سوسیالیستی - دموکراتیک؟

فرو پاشی جنبش سوسیالیستی ایران در سال ۱۳۶۳ به اوج خود رسید و بدنبال آن انتقال بقایای سازمانها و محافل چپ به خارج از کشور آغاز شد. تجربه ی شکست همراه با دوری از صحنه ی مبارزه، بر دامنه ی بحرانی که پس از انقلاب بهمن بر جنبش چپ سایه افکنده بود افزود. در انزوای خارج از کشور بحث های درونی در گروه ها و محافل شدت گرفت و به تدریج از محدوده ی مباحث سیاسی به بنیادی ترین مقولات هستی شناسانه و فلسفی رسید. دیری نپائید که استالینیسم و لنینیسم و دیگر بنیادهای سیاسی، فلسفی و فرهنگی چپ یکایک مورد سؤال قرار گرفتند. عنصر شک پس از چندین دهه الگو برداری راه خود را به درون باز کرد. بازتاب این امر در جنبش چپ به اشکال زیر خود را نشان داد: ۱ - انشعاب در سازمان ها؛ ۲ - جدا شدن حوزه ی روشنفکری از حوزه ی کار تشکیلاتی. نشریات تئوریک چپ، مستقل از گروهبندی ها آغاز به انتشار کرده و مباحث انتقادی را به شکلی دموکراتیک به پیش بردند؛ ۳ - طرح جدی بحث دموکراسی در میان برخی از گروهبندی ها. گرچه برخی از رویدادها نشان دادند که میان آغاز بحث دموکراسی و دموکرات شدن فاصله بسیار است: وقایع «سیت» در پاریس (اردیبهشت ۶۳)، درگیریهای مکرر مسلحانه میان حزب دموکرات کردستان و کومله، و بالاخره برخورد های خونین درون فدائیان اقلیت در کردستان (بهمن ۶۴) یادآورد این نکته بودند که حداقل تا آنجا که به دموکراسی

مربوط می شود بدنه ی اصلی جنبش چپ راه بس درازی در پیش دارد.

با وجود دشواری ها و قبول این واقعیت که تحولات در حال حاضر تنها در برگیرنده ی گروه کوچکی از روشنفکران است، ولی به دلیل وجود زمینه های مساعد می توان خوشبین بود که در صورت تداوم این گرایش و بهبود شرایط کار سیاسی با جنبشی روبرو خواهیم بود که از فرهنگ سیاسی نوینی برخوردار باشد. دلائلی که ما را نسبت به ادامه ی این روند خوشبین می سازد عبارتند از :

۱ - جمع بندی عمومی بر آنست که شکست اخیر چپ ایران تنها یک شکست سیاسی نبوده، بلکه بیان کننده ی یک شکست همه جانبه (ایدئولوژیک، فلسفی، سیاسی و فرهنگی) بوده است. از این رو، چپ در گیر یکی از پربارترین دوران انتقاد از خود شده است. با وجود جزم گرایی ها و الگوبرداری ها، تجربه های دوره ی اخیر نشان داده است که چپ ایران در این مقطع حساس از وجود عنصر انتقاد از خود، در فرهنگ سیاسی خود بدرستی بهره می گیرد.

۲ - تجربه ی جمهوری اسلامی و سرکوب ابتدائی ترین حقوق انسانی مسئله ی حقوق بشر، کثرت گرایی، و آزادی های دموکراتیک را به یکی از مهم ترین درخواست های اکثریت شهروندان ایرانی - از جمله روشنفکران بدل ساخته است.

۳ - جنبش چپ ایران همواره تحت تأثیر تغییر و تحولات جهانی سوسیالیستی قرار داشته است. روند دموکراتیزه شدن شوروی و دیگر متحدان آن، حداقل در اروپای شرقی و «غرب» خط رد بر مدل مارکسیستی - لنینیستی سوسیالیسم کشیده است و می رود تا همین تأثیر را در کشورهای پیرامونی نیز بر جای گذارد. بازتاب این امر در گروه بندی های چپ ایرانی جانبدار شوروی نظیر جناح های مختلف «فدائیان»، «حزب دموکراتیک مردم ایران»، و «راه کارگر» کم و بیش در همین جهت بوده است. یکی از بارزترین نمونه های تأثیر پذیری جنبش چپ ایران از تحولات جهانی نوشته ی «یا مرگ یا تولدی دیگر» است که از طرف کمیته ی مرکزی سازمان فدائیان خلق ایران انتشار یافته است. در این اطلاعیه آشکارا گفته شده است که «مبارزه علیه دیکتاتوری و برای آزادی و دموکراسی یک شعار تاکتیکی و یا مطالبه ای

جاری در چارچوب وضع موجود نیست، بلکه یک شعار وخواست استراتژیک و ستون فقرات یک خط مشی نوین مبارزاتی است... (۲۴) سازمان فدائیان خلق ایران (اکثریت) نیز در نخستین کنگره ی سازمانی خود بر ضرورت دموکراسی تأکید می کند و از استقرار دموکراسی پارلمانی در شکل جمهوری فدراتیو، سخن می راند. (۲۵)

از سوی دیگر، گروه کوچکی که از پیشینه ی فعالیت با کنفدراسیون دانشجویی و بعدها «جبهه دموکراتیک ملی» برخوردارن سعی در برپائی فعالیتی جدید در چارچوب «سوسیالیسم دموکراتیک» دارند. (۲۶) مباحثی از این دست را می توان در نوشته های افراد، محافل و گروههای مختلف چپ ایرانی دید. وجه اشتراک تمامی آنها تأکید بر دموکراسی بعنوان یک خواست استراتژیک، جمهوری پارلمانی، حکومت قانون، نفی دولت ایدئولوژیک، و پلورالیسم و در مواردی رد روش های قهرآمیز بوده است. (۲۷)

۴ - تجربه ی اقامت در کشورهای اروپای غربی و ایالات متحده، بتدریج نگرش بسیاری از کادرها و فعالان چپ را نسبت به دموکراسی غربی، ملایم کرده و بر ظرفیت فکری و آگاهی آنها نسبت به تجربه ی دموکراتیک افزوده است.

سخن پایانی

امروزه، آن الگویی از سوسیالیسم که با مارکسیسم - لنینیسم و سازماندهی اجتماعی متکی بر نمونه ی اتحاد شوروی هویت می یافت در سطح جهانی و در ایران بی اعتبار شده و به بن بست کامل رسیده است. شکست طرح جنبش سوسیالیستی ایران در دوره ی ۶۳ - ۱۳۵۰ نیز از بسیاری جهات متأثر از پیروی از همین الگو بوده است. علاوه بر این، فرهنگ سیاسی حاکم بر چپ و ریشه های بومی آن نیز در تقویت یک منش غیر دموکراتیک و استبدادگونه نقش داشته اند. در شرایط کنونی، زمینه های گوناگونی چپ ایران را به راستای دموکراتیزه شدن سوق می دهند و موضوع دموکراسی را در فرهنگ سیاسی آن وارد می کنند. برخی از اجزای فرهنگ سیاسی گذشته دیگر نمی توانند با تحولات امروزین همگام شوند؛ خشونت، تشکیلات

گرایی، ایدئولوژی گرایی،^۱ انترناسیونالیسم رایج، کیش شخصیت و نظائر آن می باید از ضمیر خود آگاه و ناخودآگاه چپ زدوده شوند و با ارزش‌هایی جدید، متناسب با نیازهای داخلی جامعه و تحولات جهانی اخیر جایگزین گردند. اگر در گذشته استقلال طلبی خلقی عنصر سازمان دهنده ی فرهنگ سیاسی چپ بود، امروزه ضرورت دارد که دموکراسی (در ارتباط با عدالت اقتصادی) چنین جایگاهی را برگزیند. تنها از این طریق است که جنبش چپ در رقابت با سایر جنبش‌های سیاسی ایران (اسلام سیاسی، سلطنت خواه، ملی گرا) می تواند به حضور دوباره و تأثیر اجتماعی جدی بیندیشد. روشنفکران سوسیالیست با نقد فرهنگ سیاسی گذشته و ارائه ی ارزش‌ها و هنجارهای جدید می توانند نقشی پراهمیت در این راستا بازی کنند.

تحولات اخیر در جنبش چپ ایران را گرچه باید گامی مثبت تلقی کرد، اما این تحولات از عمقی کافی برخوردار نیستند و همچنین امکان تمرین در جامعه ی ایران را ندارند. این روند نیازمند زمانی بس طولانی است. چرا که دموکراتیزه شدن فرهنگ سیاسی یک طرح تاریخی است.



منابع و پی نوشت‌ها

۱ - برای نمونه به نوشته های زیر رجوع کنید:

بهزاد سرمدی، «تأملاتی در باره فرهنگ سیاسی جامعه ایران»، اختر، شماره ۸، زمستان ۱۳۶۸.

الف . بانی، «چپ انقلابی ایران و مسأله رهایی»، اختر، شماره ۶، تابستان ۱۳۶۷.

هیبت تحریریه، «چشم انداز یک فرهنگ سیاسی»، کنکاش، شماره ۱، تابستان ۱۳۶۶.

۲ - این تعریف از فرهنگ سیاسی، با ادغام رفتار سیاسی، به یک تعریف مردم شناسانه نزدیک می

شود. برای نمونه به نوشته زیر مراجعه کنید:

Richard Fagen, The Transformation of Political Culture in Cuba (Stanford University Press, 1969).

3- Stuart Hall, "Thatcherism among the Theorists" in C. Nelson (ed.) Marxism and the Interpretation of Culture (Unidversity of Illinois Press, 1988, PP. 35-73.

4- John Gibbins, "Contemporary Political Culture: an introduction" in Contemporary Political Culture (Sage Publications, 1989), P. 5.

۵ - مراد از «نیروی اجتماعی ناب» نیروهایی است که در دستگاه فکری و ایدئولوژیک شان التقاط وجود ندارد. به عنوان مثال، مجاهدین خلق و نهفت آزادی، به دلیل التقاط ایدئولوژیک اشان در این تعریف نمی گنجد. در مورد خصوصیات جنبش ملیون به جزوه زیر رجوع کنید: امیر پیشداد و همایون کاتوزیان، ملی کیست و نهفت ملی چیست؟، انتشارات پیشبرد نهفت ملی ایران، ۱۳۵۹.

۶ - حسین ملک، «واحد نام»، سهند، شماره ۳، بهار ۱۳۲۴.

۷ - بابک بامدادان، «روشنفکری ایرانی یا هنر نیندیشیدن»، دبیره، شماره ۲، زمستان ۱۳۲۲.

8 - Fred Holliday, "The Iranian Revolution and Great Power-Politics" in N. Keddie & M. Gasiorowski (pds.), Neither East Nor West (Yale University Press, 1990), P. 248.

۹ - «دستور نامه حزب سوسیال دموکراتهای ایران»، دنیا، سال سوم، شماره ۴، ص ۷۸ - ۸۲.

۱۰ - نکته قابل توجه در این مورد آنکه وقت گذرانی در قهوه خانه ها از سرگرمی های مهم کارگران صنعتی ایران نبود. در این مورد به نوشته ی زیر مراجعه نمائید: آصف بیات، «روند پروتزیزه شدن کارگران کارخانجات تهران» الفبا شماره ۴، پائیز ۱۳۲۲.

۱۱ - هواداران س . ج . ف . خ . ا، مسئله های مطالعاتی، بهار ۱۳۵۸، ص ۹.

۱۲ - کارل مارکس و فردریک انگلس، مانیفست کمونیستی، ص ۵۹ - ۵۸.

۱۳ - حمید شوکت، نگاهی از درون به جنبش چپ ایران، جلد اول، انتشارات بازتاب، ص ۱۷۹.

۱۴ - سالنامه آماری کشور، سال ۱۳۵۹، سازمان برنامه و بودجه، فصل سوم.

۱۵ - در مورد خشونت و شکنجه در تاریخ شاهان ایران به اثر زیر مراجعه کنید: مهیار خلیلی، تاریخچه شکنجه: تاریخ کشتار و آزار در ایران (جلد اول)

16 - Franz Fanon, The Wretched of the Earth (Grove Press, 1966), P. 93.

۱۷ - حسن ماسالی، «تأثیر و منش در مبارزه ی اجتماعی» در نتایج سمینار ویسادن: در باره ی بحران جنبش چپ ایران، کمیته ی برگزار کننده سمینار، ۱۹۸۵، ص ۵۸ - ۵۵.

- ۱۸ - سازمان پیکار، روشنفکران و جنبش کمونیستی، (مجموعه مقاله از پیکار شماره های ۱۰۲ . ۱۰۷)، ص. ۴.
- ۱۹ - حمید شوکت، همان منبع، ص. ۱۹۹.
- ۲۰ - ستاره سرخ (ارگان سازمان انقلابی)، دوره سوم، شماره دوم، مرداد ۵۸. ص ۱۳.
- ۲۱ - پیام آزادی، (ارگان شورای متحد چپ) دوره اول، شماره ۱۷.
- ۲۲ - عاطفه گرگین، «گفتگویی با پاکنژاد» در دفتر های آزادی (وابسته به جبهه دموکراتیک ملی)، دی ماه ۱۳۲۳، ص. ۱۰۴.
- ۲۳ - به گفتگوی عاطفه گرگین (همانجا) با پاکنژاد مراجعه کنید. پاکنژاد در صدد اثبات لیبرال نبودن خود و گرگین در تلاش لیبرال جلوه دادن وی است.
- ۲۴ - فدائی (سازمان فدائیان خلق ایران)، «با مرگ یا تولدی دیگر»، فروردین ۲۹.
- ۲۵ - اکثریت (سازمان فدائیان خلق ایران - اکثریت) مرداد ۱۳۲۹.
- ۲۶ - به «بیانیه و برنامه پیشنهادی» و یا جزوه های «بحث و گفتگو...» رجوع کنید.

«نیمه دیگر» شماره یازدهم منتشر شد.

شماره یازدهم نیمه دیگر، بهار ۱۳۶۹، نشریه فرهنگی، سیاسی و اجتماعی زنان با مطالب زیر در ۲۰۰ صفحه منتشر شد: بدحجابی از چشم شرقی و غربی (سارا کهن)؛ فضای تنگ ناسازگاری (افسانه نجم آبادی)؛ دمی در بند (نهال)؛ گفتگویی با زهره نخیام (نیره توحیدی)؛ تهران ۶۸ (لیلا سیاح)؛ در کوچه پس کوچه های غربت (هما سرشار)؛ ظرف ماهی (مهرنوش مزارعی)؛ برزخ و نجات (س. مازندرانی)؛ معرفی و نقد فیلم قلعه (آزاده آزاد)؛ آرشیو (محمد توکلی طرقی)؛ کرونولوژی رویدادهای مربوط به زنان (اما دلخانیان و ناهید یگانه)؛ درباره فعالیت های زنان ایرانی در خارج از کشور؛ همراه با طرح هایی از بیژن اسدی پور. نشانی:

Nimeye Digar

P.O. Box 1468

Cambridge, MA 02238 U.S.A.

www.iran-archive.com

«چشم انداز» شماره هفتم منتشر شد.

نشریه چشم انداز شماره هفتم، بهار ۱۳۶۹، با مطالب زیر در ۱۳۲ صفحه منتشر شد: دور باطل ولایت فقیه، بازنگری قانون اساسی (ناصر پاکدامن)؛ قدرت کلمه (واتسلاو هاول)؛ بیداری از بزرگ ترین رویای تاریخ (مصاحبه ای با اریک هابسبام)؛ مسکو، باکو، تفلیس، ایروان - پاییز ۱۳۶۸ (رامین)؛ آگشاده باد به دولت همیشه این درگاه - از سفر شوروی (تورج اتابکی)؛ در برزخ بیم و امید - درباره تحولات اروپای شرقی (محسن یلفانی)؛ اشباح - داستان (عباس سماکار)؛ سرگرمی - داستان (بهرام حیدری)؛ سه روز تا بینالود (رضا مهاجر)؛ عصر تخصص (سیولیشه)؛ همراه با چند شعر از پرویز اوصیاء، محمود فلکی، منوچهر محجوبی، هادی خرسندی، م. سحر.

N. Pakdaman

نشانی:

B.P. 61

75662 Paris Cedex 14 France



موانع فرهنگی

رشد دموکراسی در ایران

علی آشتیانی

آیا امکان تأسیس نهاد های عرفی و دموکراتیک در ایران در بستر تاریخ و فرهنگ ایرانی وجود دارد، یا اینکه دموکراسی و تجدد پدیده هائی اروپایی اند و دست یافتن به آنها مستلزم ترک سنت ها و فرهنگ ملی است؟ آیا امکان تحقق دموکراسی بدون قبول کلیت تجددگرایی (مدرنیته) عملی است؟ آیا لوازم گذار به یک جامعه توسعه یافته و امروزین بدون عرفی کردن فرهنگ اسلامی ایران میسر است؟ آیا اسلام (در مورد ایران تشیع) به عنوان نهادی ترین پایگاه سنت، همانند سایر ادیان از ظرفیت درونی برای عرفی شدن (دنیوی شدن) برخوردار است یا اینکه فقط با از بین رفتن اسلام دموکراسی در ایران تحقق پذیر خواهد شد؟ آیا عرفی کردن تشیع در ایران مستلزم نقد رادیکال روشنفکران دینی است و یا اینکه یک حرکت فکری از درون نیز برای چنین تحولی لازم است؟ و بالاخره، آیا تحول فرهنگ سیاسی ایران کنونی در بستر یک جنبش انتقادی روشنفکری ممکن خواهد شد یا اینکه، توسعه و تحول اجتماعی و علمی جامعه نیز بایستی هماهنگ با عرصه های فکری و فرهنگی در مد نظر قرار گیرند؟

اینها برخی از پرسشهای اندیشه برانگیزی اند که یک برخوردار دلسوزانه و جدی به مسئله دموکراسی در ایران می تواند مطرح سازد. تحقق دموکراسی، با هر تعریفی که عنوان شود، بدون وجود ساختارهای سیاسی و فرهنگی سکولار فراهم نخواهد گردید. پروژه های مدرن، از لیبرالیسم گرفته تا سوسیالیسم، در کلیتی که معرف عصر روشنگری بوده و بیان اندیشه تجددگرایانه می باشد امکان تحقق پیدا کرده و خواهند کرد. (۱) به نظر من

لیبرالیسم، سوسیالیسم، پسا مدرنیسم و... (با تمام تفاوت های واقعی شان) تا آنجا که از زبان و مفاهیمی مشترک (زبانی که در آن عرفی گرایی و تجدیدگرایی در مرکز نقد و بحث است) استفاده می کنند، متعلق به این عصر و این زمانه اند. (۲) تعلق فکری من به سوسیالیسم و رادیکالیسم است، اما هدف این نوشته پاسخ گفتن به جدال نظری میان سوسیالیسم و لیبرالیسم نیست. تجدید، و دموکراسی، به عنوان یک دشواری فرهنگی از چنان پیچیدگی برخوردار است که اندیشیدن در باره آنها نمی تواند اسیر پیش فرض هائی که مبنای تجربی (آمبریک) کافی ندارند شود. (۳) لذا برای رسیدن به دوره ای در ایران که امکان مباحثه و جدال نظری در سطح وسیع بر سر مفاهیم و سازماندهی اجتماعی لیبرالی، سوسیالیستی و یا احیاناً جامعه ای فراتر از آنها باشد، لازم است فرهنگ سیاسی عرفی در جامعه پا گیرد و نهادهایی به وجود آیند که امکان چنین گفتگویی را فراهم سازند.

فراهم آوردن شرایطی که زمینه های تحول فرهنگ سیاسی سنتی مسلط در ایران را عملی سازد، بدون تغییر رادیکال دو ساختار مهم تاریخی و فرهنگی قابل تصور نیست. این دو نهاد، کم یابیش، در تاریخ چند هزارساله ایران نقش اصلی را در تعیین سرنوشت ایرانیان ایفا نموده اند: اول) سنت سیاسی سلطنت مقدس. دوم) دین به عنوان یک نهاد مهم فرهنگی و سنتی. جدایی این دو پدیده بیش از اینکه از دل تاریخ و فرهنگ ایرانی برخاسته باشد دلایل تحلیلی و نیز بعضاً مقطعی دارد. اما بهرحال، دو ساختار فوق چنان در تاریخ و هویت فرهنگی و ملی ما ریشه دوانیده اند که هیچ پروژه جدید و معاصر در باره ایران قادر به سکوت در برابر آنها نیست. دین و دولت در ایران در اشکال ظاهری و آشنا مورد نقد و بحث فراوان قرار گرفته و کمابیش بعنوان عناصر مخرب و متحجر در تاریخ ایران فرض یا شناخته شده اند. علیرغم این امر، هر دو پدیده در سطوح پیچیده تر و غیرسیاسی در فرهنگ و تاریخ ایران حضور دیرینه داشته و با عناصری از هویت ملی، ادبیات و اسطوره، و رفتارها و پندارهای ایرانیان آمیخته شده اند. (۴) لذا، نقد امروزی سنت های سیاسی و ارزشهای دینی در ایران نمی تواند خود را به ظواهر پدیده ها (مثلاً استبداد پادشاهی و یا تحجر فکر دینی) محدود کند. چه، هر گاه که بحثی بر سر مفاهیم تاریخ و فرهنگ ایرانی، عرفان و شعر و زبان فارسی در گیرد، روشنفکر ایرانی با اشکال پوشیده تر و حتی

عمیق تری از شناخت سیاسی و دینی ایرانی روبرو خواهد شد. درست به همین دلیل است که نقد روابط استبدادی و سنتی ایرانی مجبور به مصاف با مفاهیم بسیار حساس و دشواری است که با تاریخ و فرهنگ یک ملت مربوط است، مثلاً مفهوم ایرانی بودن، هویت (هویت های) ملی، تقابل یا تفاهم بین اسلام و ایران، غرب گرایی و تجدد نمایی و یا اصالت طلبی و ایران گرایی و بسیاری از مفاهیم مهم دیگر. در چند دهه اخیر واکنش رویارویی فرهنگ ایرانی با تمدن جدید که بگونه ای تند و تیز در پی تسخیر اقصی نقاط عالم است، در اشکال متعدد ناسیونالیستی و دینی ظاهر شده است. مباحثی مانند: «تجدید حیات تفکر دینی»، «هویت ملی ایرانی»، و حتی «غرب زدگی» و «ایرانیت»، که همه به میزانی متأثر از چالش بزرگتری است که خصلت گیتی شمول تجدد (مدرنیته) در میان ما ایرانیان برانگیخته است (۵).

در این نوشته به بررسی مفصل ساختار دولتی و مفهوم سیاست و سلطنت ایرانی نمی پردازیم. با این وجود بایستی توجه داشت که فرایند دموکراتیزه کردن روابط سیاسی در ایران نمی تواند صرفاً به تحوّل اقتصادی (مدرنیزاسیون) جامعه و عرفی نمودن دین بسنده کند. بدون دگرگون ساختن ساختار دولتی پادشاهی (پاتریمونیا) امکان تقدس زدائی از حوزه های سیاسی و فرهنگی ایران فراهم نخواهد شد. سلطنت در ایران تنها یک شکل حکومتی نیست. سلطنت در مفهوم تاریخی و فرهنگی آن در ایران از ساختی ویژه برخوردار است که به آن معنای مقدس و شدیداً غیر عرفی می دهد. (۶)

امروزین کردن سنت ها:

جنبش های تجدد خواهانه در ایران کم یا بیش یکی از این دو عامل را (ساختار دولتی / سنت های فرهنگی) به خدمت گرفته اند تا شاید با توسل به یک پایگاه تثبیت شده قدرتی، عوامل بازدارنده دیگر را خلع سلاح نمایند. جنبش های اصلاح طلبانه در ایران، از دوران امیر کبیر تا عصر مشروطه، سعی بر آن داشتند که دستگاه دولتی را به سوی اهداف خود جلب کرده و از این راه به اصلاح ساختار های سیاسی دست بزنند و نیروی روحانیت شیعه و فرهنگ و ارزش های سنتی را متحول سازند. اما از آنجا

که پروژه آنان خودجوش نبوده و فکر به وجود آوردن یک رفرم درونی در ساختارهای ارزشی سنتی و اسلامی در مدّ نظر نبوده، گسترش فکر اصلاح طلبی به میزان زیادی محدود به مقام و قدرت امیرکبیر ها و مشیرالدوله ها مانده و کمتر تحول نهادی در سنت و دین بوجود آمده است. اندیشه اصلاح طلبانه اولیه بیش از هر چه متوجه «اخذ تمدن اروپایی» و گسترش آن در ایران بوده و حساسیت کمتری نسبت به تحول درونی فرهنگ و سنت ایرانی نشان داده است. برنامه اصلاح طلبان جنبش مشروطیت بر این پیش فرض استوار بود که برای رسیدن به پیشرفت و ترقی اجتماعی و تأسیس حکومت قانون بایستی تسلیم تمدن فرهنگی شد. چنین پروژه روشنفکرانه ای با خود عوامل ناپودی خویش را می پروراند. عرفی شدن یک جامعه، به میزان زیادی، آن گاه نهادی خواهد شد که در بستر یک فرایند تحول درونی ساختارهای سیاسی و فرهنگی هستی یافته باشد. در چنین شرایطی است که ارزش ها و نهاد های مدرن و دموکراتیک در رابطه ای «خودی» و درونی با مردم یک جامعه قرار می گیرد و دیگر دشواری بیگانه ماندن شهروندان از فرایند تجدید گرائی را پیش نمی آورد. اگر چنین حساسیتی نسبت به تحول سنت های بومی جوامعی که در آنها سنت ریشه دیرینه دارد، نشان داده نشود، مردم چنین جوامعی خواه نا خواه از طریق نهاد ها و ارزش های آشنای سنتی (مانند دین) خود و جهان پیرامونشان را درک خواهند کرد و با زبان دین و سنت وارد رابطه اجتماعی خواهند گردید. ممکن است که قشر (نخبه) جامعه (بویژه تحصیل کرده های اروپا و امریکا)، به دلیل تصاحب موقعیت مناسب و برخورداری از حمایت دولتی قادر به «تحمیل» برخی ارزش ها و نهادهای «غربی» در جامعه شوند (مثلاً تغییر نظام آموزشی و حقوقی در دوره رضا شاه و برخی اقدامات دیگر در دوره بعد از آن)، اما حیات استراتژی تحول اجتماعی از این دست همیشه به قدر قدرتی نیروی دولتی وابسته است نه به نهادهایی که بایستی طبیعتاً مردم از طریق آنها با یکدیگر رابطه برقرار نمایند. حتی همین نهادهای به ظاهر جدید مانند مدارس، دانشگاهها، دستگاههای دولتی، و... هم بدون اعمال قهر دولتی در خدمت چنین پروژه ای نخواهند بود. انقلاب اخیر ایران و شورش کارمندان دولتی، دانشجویان و استادان مدارس عالی، وکلای دادگستری و... شاهدهی بر این مدعا است. (۷)

عرفی کردن دین:

تجدد (مدرنیته) تنها یک پروژه ی روشنفکری نیست. مهمترین ویژگی تجدید پدیده عرفی گرایی (secularization) است که از کلمه لاتین Saeculum، به معنی «عصر» (Age) ریشه می گیرد، یعنی این عصر و این جهان (در مقابل جهان دیگر- دینی). برای روشنتر کردن مفهوم عرفی گرایی بایستی میان سکولاریزم به عنوان یک دکترین و سکولاریزاسیون، به عنوان فرایندی جامعه شناسانه تمایز قائل شویم. دکترین سکولاریزم در رابطه با آراء و عقاید و روشنفکران معنی پیدامی کند. اما عرفی شدن یک جامعه (secularization) فرایندی است که اشاره به تحولی اجتماعی دارد و لازمه آن بوجود آمدن تمایز در عملکرد های نهاد های اجتماعی است. بنابراین تعریف، فرایند عرفی شدن یک جامعه در تضاد با نهاد ها و نیروهایی قرار می گیرد که هستی شان وابسته به حفظ سنت است. سنت بدین دلیل که رخدادن هر تحول اجتماعی موجب تغییر روابط قدرتی و ارزشهای حافظ آن خواهد شد، مهمترین مانع بر سر راه هر تغییر اجتماعی است. در جامعه ایران تضاد میان فرایند عرفی شدن جامعه با اسلام از آنجا ناشی می شود که اسلام مهمترین پایگاه سنت است. در ایران اسلام هم به عنوان دین و هم به عنوان قدرت سیاسی سنتی در جامعه مطرح است. به همین دلیل است که تحول جامعه بدون عرفی کردن اسلام عملی نخواهد شد. رشد روابط سرمایه داری در ایران سبب گردیده که فرایند عرفی شدن (secularization) روابط اجتماعی در سطحی بسیار گسترده تر از فرهنگ و معرفت عرفی (secularism) صورت گیرد. این امر سبب گردیده که نوعی تنش میان ساخت روابط اجتماعی و اقتصادی جامعه و ارزش های سنتی آن به وجود آید.

تکوین مجموعه آرائی که ویژگی های تجدید خواهانه را در روابط اجتماعی گسترش داد همان جنبشی است که به «روشنگری» شهرت داشته و عصر تجدید (مدرنیته) را بنیان نهاد. بنابراین هر چند که اصول عصر روشنگری مربوط به یک متفکر و یا جامعه خاصی نمی شود، با این وجود شرایط خاصی سبب گردید که تجدید (به معنی امروزین کلمه) در اروپای غربی ریشه بگيرد و از آنجا به سایر جوامع سرایت کند. این بحث که آیا تجدید یک پدیده جهانشمول بوده یا وسیله گسترش فرهنگ و ارزش های

اروپایی که در سایر نقاط جهان ریشه می دواند، خود موضوع بحث ها و جدالهای فراوانی است که در ایران نیز تحت عناوینی مانند «غرب زدگی»، «فرنگ مآبی»، «اتسلیم بلا شرط به فرهنگ اروپایی»، «اسنت گرایی»، و «شرق» و «غرب»، مورد بحث بوده است و امروزه نیز جمهوری اسلامی خود را حافظ اصالت اسلامی در مقابل «غرب» (یعنی تجدد خواهی) می داند. متأسفانه از آنجا که این بحث ها اغلب خصومت آمیز و بدون اندیشه و تفکر درباره مفاهیمی مانند تجدد، پیشرفت و غیره صورت گرفته اند، راه به جایی نبرده اند. در این نوشته سعی خواهد شد چند پرسش اساسی را در رابطه با مسئله تجدد و رابطه آن با جوامع به اصطلاح «شرقی» (و یا اسلامی) مطرح کنیم و به تبیین نظری مسئله تجدد در جامعه ای مانند ایران به پردازیم.

از نظر تاریخی، فرایند عرفی شدن روابط اجتماعی ابتدا در اروپای غربی صورت گرفت. (۸) اما دلیل این امر در هیچ ویژگی ماوراء تاریخی و یا ذاتی اروپائیان نبود. مسئله این بود که جوامع اروپای غربی فرایند تحول اقتصادی و اجتماعیشان پیش از سایر جوامع صورت گرفت. هماهنگ با فرایند یک سری تحولات اساسی در اقتصاد و روابط اجتماعی در اروپای غربی، شورشهای دهقانی زمینداران و کلیسا را در فشار نهادند و جنبش معروف به رفرماسیون دینی صورت گرفت و فرایند عرفی گرایی در ابعاد گسترده تری در این جوامع تقویت گردید. (۹) بدیگر سخن تحولات اجتماعی در اروپا که سبب رشد علم و صنعت گردیدند شیوه جدیدی از تفکر اجتماعی (عرفی) و سازماندهی اجتماعی (سکولاریزاسیون) را فراهم آوردند که در کلیت خود به تفکیک عملکردهای حوزه های مختلف اجتماعی انجامید که جدایی میان زندگی سیاسی و دینی جامعه از آن جمله بود. (۱۰). گسترش تدریجی علم و تکنولوژی هر چه بیشتر و عمیق تر فرایند این جدایی و به موازات آن عرفی شدن روابط اجتماعی را تقویت نموده و مسئله به جایی رسید که جوامع صنعتی پیشرفته امروز، چه جوامع سرمایه داری و چه کشورهای که به جوامع «سوسیالیستی» شهرت دارند، در میان جدایی این حوزه ها و استقلال عملکردهای این نهادها را (و از جمله نهادهای سیاسی و دینی) کاملاً به عنوان یک ارزش تثبیت شده و مورد توافق عمومی به رسمیت شناخته اند.

حال در کشورهایمانند ایران که نه از سطح رشد علمی و تکنولوژیک بالایی برخوردار است و نه فرایند عرفی شدن در سطح گسترده ای در جامعه تحقق یافته، مسئله امروزین کردن روابط اجتماعی و فرهنگی و رسیدن به رشد و پیشرفت علمی و صنعتی، از ابعاد بسیار پیچیده تر و بفرنج تری برخوردار است، به ویژه اینکه اسلام در سطحی گسترده تر با سیاست درآمیخته است. نویسندگان و متفکرین در سطوح گوناگون و گاه با اندیشه های متفاوت با برجسته نمودن کلیت فرهنگ ایران و به خصوص ویژگی های دین اسلام قائل به تمایز اساسی و حتی ذاتی میان جامعه ایران و جوامع اروپایی اند و مسئله تحقق فرایند عرفی شدن جامعه ایران را به نحوی از انحاء مورد پرمش قرار داده اند.

متفکرین مذهبی با استناد به متون مقدس اسلامی مشروعیت جدایی میان دین و سیاست را در جوامع اسلامی و به ویژه ایران مورد سؤال قرار می دهند. سید حسین نصر با تأکید بر مفهوم «توحید» در شناخت شناسی اسلامی به نفی این امر می پردازد که در اسلام امکان تمایز میان دین و سیاست مورد قبول می باشد. وی اسلام را دینی ترسیم می کند که قائل به هیچ گونه تمایزی میان دین و عرف و یا جنبه های الهی و زمینی زندگی بشر نبوده و دربرگیرنده کلیت زندگی آدمی است. (۱۱) حمید عنایت نیز با برجسته نمودن این ادعای اسلامی که دین اسلام در برگیرنده تمامی ابعاد زندگی بشری است، صحبت از وجود یک «پیوند ذاتی بین اسلام به عنوان یک برنامه جامع برای تنظیم زندگی انسانی» و «سیاست به عنوان ابزار لازمی که در خدمت همه جانبه این برنامه باشد» می کند. (۱۲) آن کمپتن، ایران شناس معروف انگلیسی، نیز با عنوان نمودن این امر که در اسلام «تمایزی میان دولت و جامعه و دین وجود ندارد»، عملاً امکان جدایی میان دین و عرف را در اسلام نفی می کند. (۱۳) این دسته از نویسندگان با توسل به مفاهیم اسلامی و تعریف شان از اسلام به عنوان یک دین جامع الشمول، مسئله عرفی شدن اسلام و حتی امکان تحول جامعه ایران را به سوی تجدد و جدایی دین و سیاست نفی می کنند.

اخیراً نیز برخی نویسندگان ایرانی، متأثر از قدرت گیری ایدئولوژی اسلام،

به نقد تاریخ فرهنگ ایران دست زده اند و فرهنگ ایران را با توسل به یک «ذات» ماندگار و نقطه مرجع به نام «اسلام»، «دین» و یا «تفکر دینی»، به سنجش درآورده اند. بابک بامدادان به اعتراف خویش، «بر اساس این فکر که فرهنگ ایرانی/اسلامی ما از بنیاد و ناگزیر در تحولاتش دینی بوده و مانده»، می کوشد تا «سررشته و رگه اصلی این رویداد تاریخی را» نقد و بررسی کند. (۱۴) ظاهراً داریوش شایگان نیز در کتاب اخیرش، «نگاه شکسته» نظرات مشابهی را مطرح ساخته و بیگانگی ایرانیان را با شناخت شناسی مدرن مشکل اساسی جامعه ایران دانسته است. (۱۵)

یکپارچگی و یا تنش فرهنگی:

بحث هایی که «بابک بامدادان» درباره «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» و «علل انحطاط فرهنگی و فکری» در ایران انجام داده بدون شک در جرگه مهمترین نوشته های انتقادی است که در این ده ساله بعد از انقلاب توسط روشنفکران ایرانی صورت گرفته است. نوشته های بامدادان هم بخاطر انتقادی بودن وی نسبت به فرهنگ روشنفکری و دینی ایران قابل ملاحظه اند و هم به علت تأثیر آنی و شوک آوری که وی با آشنا زدائی از بسیاری مفاهیم و داده های فرهنگی و فکری ما ایجاد می کند. به نظر می رسد که بعد از سالها که روشنفکران ایرانی بدون اینکه با فلسفه و تاریخ عقاید آشنا باشند به اظهار نظر درباره مسائل فلسفی و فکری می پرداختند و نوعی انشاء نویسی و کلی گویی در میان روشنفکران ایرانی سنت گردیده بود، اکنون جای خود را به برخی از روشنفکران ایرانی داده اند که در زمینه فلسفه و تاریخ عقاید مطالعه داشته و کارشان را جدی می گیرند، که دست به بحث های فرهنگی ایران زده اند.

بطور خلاصه بامدادان فرهنگ ایران را از نظر تاریخی تحت تسلط فکر دینی دانسته و عقیده دارد که ایرانیان، چه در عهد کهن و چه امروز، به خاطر تسلط دین دچار انحطاط فکری بوده اند و «امتناع فکری» و «هنر ناندیشیدن» از بارزه های عمده آن بوده است. «...ما محکوم بوده ایم در کلیت وجودمان دینی باشیم و دینی بمانیم». (۱۶) بامدادان چندان توجهی به مسائل ریز و درشت دیگری که در تاریخ و فرهنگ ایرانی روی داده و در ساختن آن سهم داشته نمی دهد. سثوالی که مطرح می کند در سطح

خاصی از تجرید فکری است که کمتر عنایتی به کثرت ویژگی‌های فرهنگی و تاریخی ایران و به خصوص به وجود تنش فرهنگی در تاریخ ایران، دارد.

بامدادان در پاسخ به این پرسش خود که دلیل انحطاط فرهنگی ایرانیان چیست، «امتناع فکری» و «تسلط اندیشه دینی» را عنوان می‌کند. مسئله آموختن این است که چگونه می‌توان اندیشید و فکر کرد. حال اگر تاریخ ایران هیچ گاه آفتاب فکر کردن و اندیشیدن را بخود ندیده است، پس چگونه می‌تواند در ورطه‌ئی که افتاده است و امکان تفکر نمودن و اندیشیدن را از او سلب کرده است بیرون آید و خود را رها سازد؟ پاسخ بامدادان روشن است. اگر مشکل ما ایرانیان در «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» است و اگر می‌خواهیم تفکر و اندیشه را آنگونه که شایسته است در فرهنگ خود وارد کنیم باید به سراغ سرچشمه اصلی آب برویم. علاج این دشواری فرهنگی ایرانیان رجوع کردن به منبع تفکر و اندیشه است، و آن فلسفه یونانی است.

برخورد بامدادان به مسئله «اندیشیدن» و آنچه که می‌توان تفکر نامید، آشکارا متأثر از عقاید مارتین هایدگر است. هایدگر نیز چنین برخورد انتقادی را نسبت به فرهنگ غربی دارد. او در سخنرانی‌هایی که بعداً به عنوان مجموعه‌ای تحت عنوان «آنچه که اندیشیدن نام گرفته است» (What Is Called Thinking) منتشر شد، اعلام داشت که: «اندیشه برانگیزترین چیزها درباره عصر تفکر برانگیز ما این است که ما هنوز نمی‌اندیشیم» (۱۷). هایدگر برای تعریف خود از مفهوم «تفکر و اندیشیدن»، از روش نفی‌کننده آغاز می‌کند. وی در سخنرانی‌های اولیه‌اش می‌گوید برای اینکه دید آنچه چیزی اندیشیدن است، بایستی دانست آنچه چیزی اندیشیدن نیست. اندیشیدن به عقیده هایدگر، صاحب نظر و عقیده بودن یا استدلال کردن و کبرا و صفرا چیدن (منطق و علم)، و یا حتی سمبل‌ها و مفاهیمی که ایدئالیزم آلمانی بدان وابسته است، نیست. به عبارت ساده‌تر «اندیشیدن»، آنگونه که هایدگر در مد نظر دارد با علم و منطق و شناخت و غیره متفاوت است. البته هایدگر اهمیت علم و انواع دیگر معرفت‌ها و اطلاعات را نفی نمی‌کند. وی حتی اعتراف می‌کند که، «اندیشیدن» نمی‌

تواند مانند علم، دانش (knowledge) تولید کند و یا اینکه لزوماً در عمل مفید افتد و یا حتی معنایی کیهانی را حل کند. وی اذعان دارد که «اندیشیدن» هیچ نوع رستاخیزی را نصیب انسان نمی کند و از این نظر کاملاً مقامی کم اهمیت تر از علوم (چه علوم طبیعی و چه علوم انسانی و اجتماعی) دارد. (۱۸)

برای هایدگر «تفکر کردن» در خود معنی پیدا می کند و هدفی بیرون از خود ندارد. او بر آن است که تعریفی از «اندیشیدن» بدهد که قائم به ذات باشد. تعریفی که هم مستقل است و هم در عین حال شعرواره و فلسفی. (۱۹) اندیشیدن از نظر هایدگر «تفکر فلسفی» است و فلسفه یک نوع شیوه کنکاش فکری است که از علم و عقاید و هر نوع دیگر معرفت های بشری متمایز است. درست به همین دلیل است که هایدگر «اندیشیدن» را با پرسش کردن توأم می داند. «اندیشیدن پرسش کردن است. و خود را مورد پرسش قرار دادن تا آنجایی که عقاید و نظرهایی که به ما رسیده اند مورد سؤال قرار بگیرند». (۲۰) برای هایدگر پرسش کردن برای کسب معلومات جدید و یا رسیدن به اطلاعات تازه (آنگونه که یک پرسش علمی است) مطرح نیست. پرسش کردن هدفی خارج و ماوراء «اندیشیدن فلسفی» ندارد. درست به همین دلیل است که برای هایدگر «اندیشیدن» نه یک نظام است و نه مجموعه ای از مفاهیم. هایدگر منبع «تفکر فلسفی» را در فلسفه یونانی می داند و می خواهد آنرا از طریق سیستم زدایی به درجه ای متعالی از بفرنجی برساند و از این طریق به دوگانگی تفکر جدید غربی (سوزه و آبه) خاتمه دهد. (۲۱)

متفکران ایرانی متأثر از هایدگر هر یک بنابه سلیقه و قرائت ویژه ای که از عقاید وی دارند، به نقد وضعیت فکر و اندیشه در ایران پرداخته اند. پیش از انقلاب داریوش شایگان در این زمینه پیش قدم شد. (۲۲) در آستانه انقلاب رضا دآوری در کتابی تحت عنوان «وضع کنونی تفکر در ایران» از موضع اسلام خواهی به نقد تفکر و اندیشه جدید در ایران دست زد. (۲۳) در این چند سال نیز شایگان چندین کتاب در رابطه با مسائل فرهنگی و فکری ایران و اسلام نوشته که متأسفانه بخش بسیار کمی از آنها به فارسی بازگردانده شده اند. هر یک از این سه فیلسوف ایرانی، با تأکید بر جنبه

هایی از آراء هایدگر درباره «تفکر فلسفی» به نقد بخشی از فرهنگ ایران پرداخته اند. رضا داوری، به عنوان یک ایدئولوگ اسلامی اقدام به تفسیری سنت گرایانه از هایدگر کرده و به نقد «تجددخواهی»، «فرهنگ و تفکر علمی و غربی»، و حتی آراء متفکرین اسلامی اصلاح طلب (فقه پویا) پرداخته و تا آنجا پیش رفته که عبدالکریم سروش نظرات او را فاشیست مآبان خوانده است. (۲۴) داوری تعریف هایدگر را از «اندیشیدن» مطلق کرده و آنرا به فراسوی آنچه که هایدگر می پنداشت، یعنی «تفکر فلسفی» برده و به نفی مطلق هر گونه معرفت و تفکر دیگر که با تعریف وی از «تفکر» همخوانی ندارد، پرداخته است. داوری نقد هایدگر از «اندیشه جدید غربی» را مستمسک قرار داده و با نفی «غربزدگی فکری ایرانیان»، به مکتب گرایی و استبداد دینی مشروعیت می دهد. (۲۵)

اما قرائت بامدادان از هایدگر متفاوت است و در واقع از موضعی کاملاً متمایز به نقد فرهنگ ایرانی دست می زند. بامدادان بنا به تعریف هایدگر از «اندیشیدن فلسفی»، باورها و مفاهیمی را که از طریق تاریخ و فرهنگ ایران به ما رسید و بطور عمده نیز در تسلط دین بوده مورد پرسش قرار می دهد. او بر آن است که تا آنجا که تفکر دینی و متافیزیکی، که مرجع الهی و مطلق دارد، بر فرهنگ ما غالب است، اندیشیدن و رهایی از انحطاط فکری و فرهنگی امکان ناپذیر است. چرا که باور دینی با پرسش کردن مفاهیم و ارزش هایی که تاریخ به ارث می گذارد بیگانه است. بامدادان به بهترین نحوی به نقد تقدس مآبی و استبداد فکری نهفته در فرهنگ ایرانیان می پردازد. بامدادان، بر خلاف دیگر هایدگری های ایرانی قصد توجیه یک نظام فکری دیگری را ندارد. او هم باور های فرهنگی ایران، شامل تفکر سنتی/دینی، و هم افکاری که به نام تجددخواهی از عصر مشروطه تا به امروز به ما رسیده و جزئی از میراث فرهنگی روشنفکران ایرانی شده است مورد پرسش قرار می دهد. (۲۶) لذا، تا آنجا که مسئله پرسش باور های کهنه و نو مطرح است بامدادان کمک مؤثری در بوجود آمدن اندیشه و فکر انتقادی در ایران کرده است و کارش در خور تقدیر است.

اما، به نظر می رسد که بامدادان هدفی بیش از آنچه که گفته شد در سر دارد. بامدادان آنچه را که هایدگر «تفکر فلسفی» و متمایز و مستقل از علم

و دیگر شیوه های کسب شناخت و دانش می دانست، تنها شکل ممکن «اندیشیدن» و بالطبع جایگزین آنها می داند. اگر قرار شود تعریفی را که هایدگر از «اندیشیدن» دارد به عنوان یک مدل تئوریک پذیرفت و تمامی تمدن ها و فرهنگ ها را با آن سنجید، در تعریف ابتدایی از «اندیشه فلسفی» نقض غرض خواهد شد. هایدگر معتقد است که حتی تمدن غرب هم هنوز به مرزهای «اندیشیدن» نرسیده است. با این وجود وی برای پنداری که خودش از «اندیشیدن» دارد مقامی که لزوماً بالاتر از علم باشد قائل نیست. وی البته علم را از «اندیشیدن» متمایز می پندارد ولی در عین حال نمی خواهد که اندیشیدن فلسفی جای علم را بگیرد. هایدگر اصولاً به آنچه که در حوزه علوم (از فیزیک و ریاضیات گرفته تا علوم اجتماعی و سیاسی و انسانی) می گذرد کاری ندارد. در عین حال آنها را نفی نمی کند، بخصوص فایده شان را. وی می خواهد برای «اندیشیدن» به عنوان یک مقوله فلسفی حوزه ای کاملاً مستقل قائل شود که در آنجا صرف پرسش کردن، تفکر کردن باشد. حال اگر قرار باشد که اندیشه فلسفی هستی از خود داشته باشد و در خدمت هیچ پدیده دیگر قرار نگیرد و لزوماً به نتیجه ای نینجامد، جایگزین نمودن اندیشه سیاسی و یا اجتماعی و حتی ادبی با «اندیشه فلسفی» دیگر ادعای متناقضی خواهد بود. از لحاظ سیاسی و اجتماعی هم چنین نگرشی به مسئله فرهنگ و تفکر بعید نیست که به استبداد فکری و اشرافیت گرایی روشنفکرانه بینجامد.

زبان و شیوه برخورد انتقادی بامدادان به بهترین وجهی در خدمت یک مسئله مهم، «تسلط» فرهنگ دینی در ایران، درآمده است. اما همین نقطه قوت بحث وی سبب گردیده تا که ایده ها و عقایدی که در تاریخ ایران «مغلوب» بحساب آمده اند به هیچ انگاشته شده اند. درست به همین دلیل است که فرهنگ ایران چنین یکپارچه و بدون تنش و تضاد دیده می شود. دیدن فرهنگ واره هائی که عامل تنش با اسلام بوده اند از آن روی حائز اهمیت است که زمینه های «ثوری امید» در آینده از آن سر چشمه می گیرند. عنایت به عناصر و عوامل تنش در فرهنگ ایران حساسیت نشان دادن به تحول این جامعه در آینده است.

بدون اینکه قصد داشته باشیم نظریه های ذکر شده را کم اهمیت جلوه

دهیم، بگذارید پیش از ورود به جزئیات بحث، فرضیه ای را که در پی ارائه آن هستیم بی پرده و با زبانی ساده مطرح سازیم. به گمان من هیچ مانع ذاتی و غیر قابل حلی بر سر راه کشوری مانند ایران، علیرغم وجود اسلام، برای رسیدن به تجدد و ترقی و پیشرفت و همچنین دموکراسی وجود ندارد. اگر هم هست محصول شرایط ویژه و دشواری های مشخص تاریخی و فرهنگی بوده است که آنها نیز در شرایط و زمینه های متفاوت قابل جبران می باشند. طرح مسئله بدین شیوه ساده و بی پیرایه نبایستی چنین القاء کند که احتمالاً آن «دشواری های مشخص» به آسانی متحول می شوند و یا اینکه «شرایط و زمینه های متفاوت» به سادگی ساخته و پرداخته خواهند شد. نقطه نظرات دیگر و به خصوص آنها که به مسئله «تفکر دینی» و تنش میان سنت های فرهنگی ایرانی/اسلامی و ارزش های تجددخواهانه پرداخته اند از مشروعیت برخوردار بوده و منعکس کننده برخی از اساسی ترین دلشوره های فکری و فرهنگی ایران امروزانند. اختلاف نظر و تفاوت سلیقه فکری نبایستی سبب گردد که چنین مباحث مهم فکری هر چه عمیق تر شکافته و تحلیل نشوند. لیکن، این وجود، این باور که تاریخ و فرهنگ ایران قابل تقلیل به یک جزء مشخص (مثلاً اسلام و یا تفکر دینی) است در این نوشته مورد نقد قرار می گیرد.

دشواری تحلیل آن دسته از روشنفکران ایرانی که فرهنگ ایران و دین اسلام را پدیده هایی ایستا، بیگانه با علم و تفکر و کاملاً در تسلط مفاهیم و سنت های دینی و الهی می پندارند، در این است که درکی یک پارچه (مونولیتیک) و بدور از حقیقت تاریخی و تحول اجتماعی از فرهنگ ایران و اسلام دارند. اسلام مانند بسیاری از ادیان و حتی ایدئولوژی های دیگر مصون از تحول زمانی و مکانی نبوده است. اسلام بیش از اینکه در محدوده کلام خدا (قرآن) و سنت پیغمبر باقی مانده باشد در برخورد با دیگر فرهنگ ها و تمدن ها شکل یافت و صورت های متعدد و متنوعی پیدا نمود. اسلام اولیه در برخورد با دو تمدن پیشرفته عصر خود، ایران و بیزانتین، اشکال جدید و به مراتب پیچیده تری به خود گرفت. امروزه نیز ما با یک اسلام روبرو نمی باشیم. اسلام ایرانی با اسلام مردم اندونزی، عربستان، آلبانی و اتیوپی یکی نمی باشد. بنابراین شناخت دقیق و غیر شعارگونه از اسلام در دوره های تاریخی معین و در برخورد با فرهنگ های

مشخص به پردازد و توان دیدن عناصر غیر دینی و اسلامی فرهنگ کشور های معروف به «اسلامی» را داشته باشد.

اسلام به عنوان ایدئولوژی سنتی:

در مقابله با مفهوم بنیاد گرایانه از اسلام و فرهنگ کشورهای خاورمیانه، و از جمله ایران، اخیراً برخی از متفکرین علوم اجتماعی به مطالعات وسیعی در جهت شناخت اسلام و مسئله تحول اجتماعی در جوامعی که در آنها اسلام نقش مهمی دارد، دست زده اند. (۲۷) مرکز توجه این بحث ها تبیین تئوریک اسلام به عنوان یک ایدئولوژی و سیر تاریخی آن است. این نگرش مسئله بحران اسلام و رویارویی آن با «غرب» را با نقد پیش فرض هایی که تاریخ جوامع اسلامی را ایستا و ساکن می دانند، اقدام به مرحله بندی تاریخ تحول اسلام نموده و به این نتیجه رسیده اند که اسلام، چه به عنوان یک دین و چه به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی به هیچ وجه بری از تحول اجتماعی و تاریخی نبوده و اصولاً نمی توان متن تاریخی و اجتماعی جوامع اسلامی را ایستا و مصون از تغییرات و تحولات اجتماعی در نظر گرفت. بدین ترتیب اسلام به عنوان یک ایدئولوژی مورد تحلیل قرار می گیرد و نه به عنوان قرائت متون مقدس و تغییر ناپذیر.

مطالعات جدیدی که درباره تحول تاریخی اسلام انجام گرفته با نقد دیدگاه «شرق شناسانه» (orientalism) که با تکیه یک جانبه بر متون مقدس اسلامی و خارج کردن آنها از متن اجتماعی شان، جوامع اسلامی را ایستا ارزیابی می کنند، سعی کرده اند این موضوع را برجسته کنند که اسلام و جوامع اسلامی از تحولات اجتماعی و تضادها و تغییرات فرهنگی و سیاسی مصون نمانده اند. (۲۸)

همزمان با گسترش اسلام از لحاظ جغرافیایی، اسلام اولیه که در قوانین و دستورات نه چندان مدون دینی خلاصه می شد ابعاد جدیدتر و پیچیده تری به خود گرفت. تماس اعراب مسلمان با جوامع پیشرفته تر آن زمان سبب گردید که متفکرین اسلامی در حوزه هایی جدید، که اسلام اولیه با آن بیگانه بود، از تفکر و فرهنگ اندیشه توشه گرفته و رابطه پیدا کنند. (۲۹) باید گفت، بیش از دو قرن طول کشید تا اندیشه فلسفی در اسلام پایه گذاری شد. معتزله با پیش کشیدن مبحث «جبر و اختیار»، فضای تفکر و اندیشه

اسلامی را از تعلیمات خشک دینی پالودند و عملاً به اشاعه این امر پرداختند که دنیای اسلام نمی تواند خود را در چارچوب دستورها و قوانین ساده قرآنی محدود نماید. (۳۰) حقیقت جز این نبود که معتزله متأثر از فلسفه هلنی بودند و بحث فلسفی خود را نیز درباره اختیار (Free Will) از آنها به عاریت گرفته بوده و به زبان اسلامی درآورده بودند. گفته می شود که تفکر راسیونالیستی معتزله بیان تلاشی بوده است که اسلام اولیه را در فضای جدید دنیای اسلام برای اقشار ممتاز ایرانی و دیگر کشورهای اسلامی مقبول تر نماید. (۳۱)

رفته رفته با گسترش بیشتر دنیای اسلام از نظر جغرافیایی و ادغام بخش مهمی از دنیای متمدن آن عصر در آن، متفکران و اندیشمندانی ظهور نمودند که به فرهنگ و فلسفه، در ابعادی کاملاً جدید و حتی بیگانه با تعلیمات دین اسلام، پرداختند.

فلسفه در دنیای اسلام بطور مستقیم از یونان گرفته شده است، مسلمین همچنانکه بحث در مبداء وجود و تحقیق در احوال اعیان موجودات را با توجه با آثار عقلای یونانی شروع کردند، نام این علم و این مبحث یعنی «فلسفه» را هم از یونان گرفتند. (۳۲) اصولاً در تمدن اسلام فیلسوف کسی را می گفتند که با فلسفه یونانی و به خصوص با روش و آثار ارسطو آشنایی داشت. (۳۳) بر خلاف آنچه که شهرت دارد، برخورد متفکران اسلامی با فلسفه یونانی یک گونه نبود. در میان گروه مهمی، فلسفه همان روش ارسطویی بود. با این وجود عقاید دیگران و به خصوص افلاطون و فیثاغورس، که از طریق اسکندریه به حوزه های علمی خاورمیانه رسیده بود نیز مورد توجه بود. به علاوه، برخی دیگر از متفکرین اسلامی به عقاید فلسفی متفاوتی مانند عقاید هندوان و مانویان و غیره توجه داشتند. استفاده از فلسفه نیز با دیدگاهها و شیوه های متفاوتی انجام می گرفت. برخی با استفاده از اصول عقاید ارسطو و افلاطون و آمیختن آنها با مبانی دین اسلام، سعی داشتند به اسلام بعد فلسفی دهند. عده دیگری، چون اخوان الصفا، عقاید ارسطو و افلاطون و فیثاغورس و مبانی دین اسلام و بعضی عقاید دیگر را در هم آمیختند و نظرات ویژه ای را مطرح ساختند. تعداد اندکی از متفکرین اسلامی نیز به فلسفه یونانی پیش از ارسطو (فیثاغوریون و سقراط)

عنایت داشتند اما این عقاید را در خدمت دین اسلام در نیاوردند. محمد ذکریای رازی از این دسته بود.

الکندی، که وی را اولین فیلسوف عرب گفته اند، راه را برای مشروعیت دادن به شناخت غیر دینی گشود. وی با طرح مسئله تجربه امپریک و امکان رسیدن به حقیقت از طریق آن بُعد جدیدی در معرفت دینی به وجود آورد. زبان الکندی فلسفی بود و با خشکی و فناتیسم دینی فاصله داشت. وی تا آنجا رفت که حتی از امکان همزیستی راههای گوناگون، در پی بردن به «حقیقت» سخن می گفت. (۳۴)

ابن رشد از مهمترین متفکران اسلامی بود که به دفاع از اندیشه راسیونالیستی فلسفی پرداخت و با آن عده از مسلمانانی که مخالف فلسفه و تعقل بودند به جدال پرداخت. ابن رشد نوع جدیدی از تفکر را وارد فرهنگ اسلامی کرد که برای علما و طرفداران کلام مساوی با کفر و بی دینی بود. اصولاً جدال میان تفکر فلسفی ابن رشد و پیروان کلام اسلامی (به ویژه غزالی)، چیزی نبود جز بیان عدم یکپارچگی تفکر دینی. و این تنش بود که در فرهنگ اسلامی به خاطر تحول تاریخی به وجود آمده بود و تا به امروز ادامه دارد. (۳۵)

ابن رشد با طرح نظریه «حقیقت دوگانه» قائل به استقلال حقیقت عقلی گردید که از نظر وی مستقل از حقیقت الهی بود. وی شریعت اسلام را بنا به اوضاع و مقتضیات زمانه قابل تجدید نظر و تغییر می دانست. چنین تفسیری از شریعت برای فقهای اسلامی قابل تحمل نبود. چه، زمینه های جدایی میان اصول مقدس دینی و حوزه حقوقی را فراهم می کرد. به همین دلیل بود که ابن رشد تکفیر شد و کتابهایش به آتش کشیده شدند. (۳۶)

شاید در دنیای اسلام شاید هیچ متفکری به اندازه محمد ذکریای رازی، از اندیشه ای مستقل و متفاوت برخوردار نبوده باشد. رازی برخی از مهمترین مفاهیم اسلامی را مورد پرسش قرار داد و راه را برای تفسیرهای آزادتر بعدی از اسلام هموار ساخت. مهمترین نظریه ای که رازی مطرح نمود و وی را در میان فقها منفور ساخت، رد عقلی اصل نبوت بود. رازی بر این عقیده

بود که امکان سازش میان فلسفه و دین وجود ندارد. (۳۷) آنچه که رازی را در میان متفکرین ایرانی/اسلامی برجسته می کند، صراحت و تلاشی است که وی در نقد از انواع مذاهب و برخی از مهمترین اصول دین اسلام می کند. رازی نسبت به اکثر مذاهب دیگر هم راه انتقاد پیش گرفته و این انتقاد را در برخی از آنها مانند مذاهب دیصانیه و محمره و مانویه و مذاهب غالیة شیعه بشدت آشکار کرده است. (۳۸)

رازی به نقد نبوت و کُتب آسمانی نیز همت گمارد، خداوند همه بندگان خود را مساوی خلق کرده و هیچکس را بر دیگری برتری نداده است و اگر بگوییم که برای راهنمایی آنان حاجت بانتخاب کسی داشت حکمت بالغه وی میبایست چنین اقتضا کند که همه را بمنابع و مضار آتی و آتیشان آگاه سازد و کسی را از میان ایشان بر دیگران برتری ندهد و مایه اختلاف و نزاع آنان نگردد و بانتخاب امام و پیشوا باعث آن نشود که هر فرقه تنها از پیشوای خود پیروی و دیگران را تکذیب کند و با نظر بغض به آنان بنگرد و جماعات بزرگی بر سر این اختلاف از میان بروند. (۳۹) رازی در تعدد ادیان و وجود کتب مقدس دینی منافع زمینی و منبع جنگ و خونریزی را می بیند، معجزات متنبیان نیز چیزی جز خدعه و نیرنگ نیست و غالب آنها هم از مقوله افسانه های دینی است که بعد از آنان پدید آمد. مبانی و اصول ادیان با حقایق مخالفت و مغایرت دارند و به همین سبب هم میان آنها اختلاف دیده می شود و علت اعتماد و اعتقاد مردم بادیان و اطاعت از پیشوایان مذهبی تنها عادت است. ادیان و مذاهب علت اساسی جنگها و مخالفت با اندیشه های فلسفی و تحقیقات علمی هستند. کتابهایی که بنام کتب مقدس آسمانی معروفند، کتبی خالی از ارزش و اعتبارند و آثار کسانی از قدما مانند افلاطون و ارسطو و اقلیدس و بقراط خدمت مهمتر و مفید تری به بشر کرده است. (۴۰)

تاریخ و سنت فرهنگی ایران علیرغم اینکه در چهارده قرن اخیر شدیداً تحت تأثیر اسلام و جریانهای اسلامی بوده است، قابل تقلیل دادن به یک شیوه تفکر و یا یک نوع شناخت شناسی به نام تفکر دینی یا اسلامی نیست. همانطوریکه به اختصار گفته شد حتی تاریخ تمدن اسلامی را نیز می توان در یک سری قوانین و جزمهای دینی خلاصه کرد. این ادعا که اسلام به

عنوان یک شریعت مقدس قائل به امکان همزیستی با اندیشه ها و آراء مخالف خود نیست، به حقیقت نزدیک است و اصولاً در اسلام شکیبایی در برابر آراء مخالف وجود ندارد (البته ادیان رسمی از نظر اسلام تا حدی استثناء اند). (۴۱) رفتار جزمگرایانه و خشونت آمیز علمای اسلامی با فیلسوف ها و سایر دیگر اندیشان اسلامی درست به دلیل جزمگرایی و عدم تحمل اندیشه متفاوت در سنت اسلامی است. «علم و علما در برابر معتقدات دینی مسلمین همواره دچار مشکلات و موانع سخت بوده اند». فقهای اسلامی هیچ نوع فکر و اندیشه ای را که دقیقاً در چارچوب اعتقادات اسلامی نبوده باشند تحمل نمی کردند حتی علوم فنی را، «تمام علوم ریاضی و الهی و فروع مختلف آنها یعنی طب و فلک و موسیقی و کیمیا و جز آن با حمایتی که از طرف خلفا و امرا نسبت به آنها می شد مورد اعتراض گروه بزرگی از متعصبین اهل سنت و حدیث بوده و هر کس را به آن علوم توجهی داشت زندیق و ملحد می دانستند». شواهد دال بر قتل و کشتار اهل علم و فلسفه توسط علمای اسلامی کم نیستند. (۴۲)

اما صرف وجود چنین تنشی میان فقهای اسلامی و دانشمندان، فیلسوف ها و عرفای ایرانی خود شاهدهی است بر وجود عرصه های دیگری از تفکر و فرهنگ در ایران اسلامی که لزوماً تفکر دینی و یا فقهی نیستند. در ایران علاوه بر دین و تفکر دینی و فقهی، ابعاد دیگر فرهنگی، یعنی علم (ریاضی، طب، هیئت و...)، فلسفه و عرفان و ادبیات وجود داشته و تداوم پیدا کرده اند که در کلیت خود بخشی از سنت ها و تاریخ فرهنگی ایران را ساخته و شکل داده اند. در همان ایران اسلامی که در پندار برخی سلطه دین امکان اندیشیدن به احدی نمی داد، در حوزه فلسفه و عرفان فارابی، رازی، ابن سینا و سهروردی پرورش یافت و در علوم، رازی و بیرونی و خیام و در شعر و ادبیات از هیچ تمدن دیگری عقب نماند و چه بسا که شعرا و نویسندگانی جهانی آفرید. اینکه در ایران علم پزشکی یا هیئت به درجه بالایی از رشد می رسد و این حقیقت که در دوران معروف به قرون وسطای اروپایی فلسفه در ایران به مراتب پیشرفته تر بوده است بیانگر یک حقیقت بزرگ است و آن زندگی علم و فلسفه و شعر و عرفان در کنار شریعت و کلام اسلامی است. بنابراین از لحاظ تاریخی کشورهایی مانند ایران چندان از تمدن اروپایی عقب نبوده اند، هر چند که مشکلات خودمان را داشته ایم. اما بهر

حال، بخش مهم و حتی اصلی آنچه که به فرهنگ و افتخارات ملی ایرانی معروف است و امروزه به ما رسیده است متعلق به همان دوره ایران اسلامی است. هیچ شاهد قانع کننده ای دال بر اینکه ایران پیش از اسلام از نظر فلسفه، علم، شعر و یا عرفان در درجه ای بالاتر و متعالی تر از دوره اسلامی آن بوده در دست نیست. از آن مهمتر این حقیقت است که تاریخ ایران اسلامی چیزی به مراتب بیشتر و متعالی تر از علوم و متون دینی تولید کرده و بسیار چند سویه تر و پویا تر از آنچه که امروز از آن تصویر می کنند بوده است. اتفاقاً این ایران متأخر است که از لحاظ فکری و فرهنگی ایستا بوده و از غافله تمدن و فرهنگ جهان عقب مانده است.

بنابراین در فرهنگ و تاریخ جوامع اسلامی و به ویژه فرهنگ ایران بعد از اسلام، عناصر دیگری به غیر از دین هستی داشته و تداوم فکری و فرهنگی پیدا کرده اند. همین عناصر غیر دینی فرهنگی زمینه های مناسبی می باشند جهت پروراندن یک تفکر عرفی و متجدد که از زمینه های فرهنگی ملی و بومی برخوردارند: از جمله عناصر مهم فرهنگی که می تواند در خدمت یک پروژه عرفی و امروزین قرار گیرد عرفان است. بسام تیبی بر این عقیده است که یکی از گرایش های مثبت در فرهنگ برخی کشورهای اسلامی که در مسیر عرفی گرایی قرار گرفته اند، عرفان اسلامی است. عرفان با طرح این مسئله که اعتقاد به حقیقت مطلق و دین امری فردی و درونی است عملاً به مخالفت با نهاد روحانیت می پردازد که خود را میانجی میان مؤمنین و رسیدن به حقیقت مطلق می داند و بدین ترتیب مشروعیت آنرا مورد سؤال قرار می دهد. (۴۳) به اعتقاد تیبی، چنین تفسیری از دین اسلام و رابطه انسان با خدا بسیار مشابه جریانست که در دنیای امروز به عرفی گرایی شهرت دارد. تیبی حتی تا آنجا پیش می رود که ادعا می کند که اگر در کشور های اسلامی به جای روحانیت و تفسیر آنان از دین، تصوف دست بالا را می داشت، جوامع اسلامی امروز از رشد فرهنگی، علمی و تکنولوژیک برجسته ای برخوردار می بودند. (۴۴) یکی دیگر از محققین معاصر، طائب تیزی (Tayeb el Tizini) که مطالعاتی گسترده در زمینه ی تاریخ و فلسفه اسلامی و سیر تحول آن دارد، بر این باور است که، فلسفه متعالی اسلامی زمینه های مناسبی برای تدوین یک تفسیر عرفی بر اساس عناصر علمی از کیهان شناسی ساخته و پرداخته است. (۴۵) بنابراین در

دنیای امروز توجه به آن عده از عناصر فرهنگی و فکری که ساختاری متفاوت از شریعت و کلام اسلامی دارند واجب است چون می توانند به عنوان زمینه های فرهنگی ملی و بومی تجددخواهی در یک پروژه عرفی و امروزی ادغام گردند تا کلیت تاریخ و فرهنگمان را به دلیل آنکه دارای عنصر غالب دینی است به یکباره کنار نگذاریم.

تفکر انتقادی معاصر نباید با دیدن نقش گسترده دین و جزمیت فکری و خشونت فرهنگی اش، در تاریخ ایران مرعوب آن شود و به عناصر مقاومت فکری و فرهنگی در تاریخ ایران امیدوار نباشد. فراموش نباید کرد که قدرت گسترده دین و علمای اسلامی علیرغم تمام مخالفت هایی که با تفکر فلسفی یونانی و علم و هنر نمودند، تداوم فرهنگ غیر دینی را قطع نکرده و فرهنگ واره های غیر دینی هیچ گاه تسلیم مطلق فقها و شریعت مداران نگردیدند. اندیشه و فکر غیر دینی علیرغم وجود زمینه ها و شرایط دشوار از فضاهای مناسبی برای رشد و گسترش خود بهره برد. آنگاه که سرکوب تفکر فلسفی تحت عنوان شرک و بیگانه ستیزی فضا را برای اندیشه فلسفی محدود نمود، تصوف و عرفان (البته به نام عرفان اسلامی)، در پوشش به سُخره گرفتن عقل و استدلال، دنیای جدید از آزاده نگری و شکیبایی فکری را باز نمودند. عرفان تفکر صوری دینی را به کناری نهاده و اندیشیدن را به درون انسان رفتن دانست، بدون اینکه خود را ضد دین و دشمن مقدس مآبان اسلامی اعلام دارد به هر آنچه که در شریعت اسلام حرام بود، مشروعیت داد. به رقص و شادی و میگساری نشستند و دستگاه علمای دینی را به ریشخند گرفتند و به جای ترس دانه های عشق در دلها پاشیدند. چگونه می توان فقه و کلام را در فرهنگ ایران اسلامی دید اما دیگر سویه های متفاوت آنرا نادیده انگاشت. برای ساختن یک فرهنگ عرفی غیر دینی زمینه های فکری و رفتاری مهمی را می توان از تاریخ ایران اخذ نمود. اگر موفق به چنین کاری گردیم دیگر تجددگرایی ایرانی به عنوان پدیده ای کاملاً بیگانه و غریبه با زمینه های ملی و تاریخی ایران، نخواهد بود.

تضاد دین با علم:

پیش از این گفته شد که فرایند عرفی شدن (secularization) جوامع مقوله ای روشنفکرانه نیست، بلکه فرایندی جامعه شناسانه است. (۴۵) اگر عرفی

گرایی را یک شیوه تفکر مشخص بدانیم، آنگاه پیش شرط گسترش آن در کشوری مانند ایران تسلیم شدن به زندگی روشنفکری و هویت اروپایی خواهد بود. اما اگر قبول کنیم که عرفی کردن یک جامعه فرایندی است که بیش از هر چه در گرو نهادی شدن تفکیک عملکرد های ساختار های اجتماعی از یکدیگر (و به خصوص ساختار ها و عملکردهای سیاسی و دینی) است، دیگر بحث از رها کردن هویت ملی ایرانی و کسب هویت اروپایی بی معنی خواهد شد. مهمتر اینکه، نگاه جامعه شناسانه به تحول اجتماعی و مسئله عرفی گرایی، نقش اسلام را در جامعه ای مانند ایران از زاویه ای به مراتب تاریخی تر و روشنفکرانه تر برجسته می کند. اسلام به جای اینکه نقطه مرجع تحول اجتماعی قرار گیرد و تمامی مفاهیم فرهنگی و تاریخی جامعه مان از آن بیرون کشیده شود، خود موضوع تغییر قرار می گیرد و شناخت از ماهیت اسلام به جای اینکه از قرائت قرآن و دستورات شریعت حاصل گردد، در پناه فرایند روابط اجتماعی که اسلام در متن آن قرار دارد، ممکن خواهد شد.

بسام تیبی در مطالعاتی که پیرامون اسلام و تحول اجتماعی کرده است، به تفسیر متفاوت و امروزی از مسئله عدم تفکیک میان اعتقادات دینی و حوزه های سیاسی و اقتصادی، رسیده است. وی اسلام را ایدئولوژی جوامع پیش صنعتی می داند که در آنها هنوز تفکیک کارکرد ها در ساختار های اجتماعی رخ نداده است و لذا عدم تمایز میان حوزه عمومی (دولت، سیاست و...) و عرصه خصوصی (دین) ریشه در عدم رشد و گسترش ساختار های اجتماعی جدید در کشور های اسلامی دارد. (۴۷) در اروپا نیز فرایند عرفی شدن جوامع همزمان با تحول در ساختارهای اجتماعی این جوامع و بطور مشخص با توسعه فرایند صنعتی شدن همراه بود. در واقع نهادی شدن فرایند عرفی گرایی، در یک جامعه بیش از هر چه وابسته به رشد روابط و ساختارهایی است که روند صنعتی شدن و رشد علم و تکنولوژی را همراه سازد. حال اگر چنین تعریفی از فرایند عرفی شدن جوامع را پذیرا شویم، پرسش اساسی در مورد کشوری مانند ایران این است که آیا برای ورود به مرحله صنعتی شدن و پایه گذاری جامعه بر اساس رشد تکنولوژی و علم می بایستی از نظر فکری و فرهنگی نیز کاملاً غربی شویم و یا اینکه امکان عرفی شدن ارزشها و فرهنگ ایرانی موجود است؟ نویسندگان و

متفکرین ایرانی پاسخهای متفاوتی به این پرسشها داده اند.

ایدئولوژیهای اسلامی شاید بیش از هر بخش دیگر جامعه در زمینه همخوانی اسلام با علم و تکنولوژی مطلب نوشته و داد سخن گفته اند. در اینجا فرصت پرداختن به جزئیات چنین بحث هایی نیست. تنها به شیوه برخوردی که روشنفکران اصلاح طلب دینی با این موضوع دارند، اشاره ای می کنیم. روشنفکرانی مانند علی شریعتی و عبدالکریم سروش ظاهراً هم خود را به امروزین کردن اسلام گمارده و سعی در اثبات این امر دارند که اسلام با رشد علم و تکنولوژی همخوانی دارد. اصلاح طلبان اسلامی هر کجا که میان داده های دینی و زندگی امروزین به تضاد بر می خورند با مطرح ساختن باز بودن، مجاز بودن تغییر و اصلاح در شریعت و مسائل ثانوی به نجات از چنین تناقضی اقدام می کنند. آنها سعی دارند که با سیاسی تر نمودن هر چه بیشتر اسلام از آن دینی کامل و یک ایدئولوژی جهانشمول ساخته و پاسخ همه مسائل و معضلات جامعه را از زبان دین بیان دارند. اما این پروژه برای حل یک تناقض دچار تناقضی مهم تر می شود. مسئله اساسی که در اینجا نادیده انگاشته شده آن است که اسلام و یا هر دین دیگری برای اینکه مانع فرایند صنعتی شدن جامعه و رشد علمی و اقتصادی آن نشود بایستی خود را از دخالت در این حوزه ها کنار بکشد. کاری که اصلاح طلبان دینی ایرانی بدان توجهی ندارند. آنها می خواهند که اسلام را با علم و تجدد آشتی دهند، اما آمادگی پذیرفتن نتایج چنین امری را ندارند. (۴۷)

آشتی دادن اسلام با علم یعنی قبول استقلال حوزه هایی که علم در آن حضور دارد و عدم دخالت دین در این امور. تجدد گرایان اسلامی یا بایستی به جنگ علم و پیشرفت اجتماعی رفته و در دفاع از حقانیت دین در تمام امور زندگی بشر بکوشند و یا اینکه بر این حقیقت تاریخی گردن نهند که تعارض میان دین و علم تنها با جدایی آنها از یکدیگر امکان پذیر است. اسلامی که با علم و تکنولوژی و توسعه اقتصادی یک جامعه در تعارض نیست، اسلامی است که استقلال این حوزه ها را می شناسد و با کنار کشیدن خود امکان رشد و ترقی جامعه را فراهم می سازد. اگر اسلام در ایران دچار چنین تحولی گردد و در راستای عرفی شدن قرار گیرد، آنگاه می توان صحبت از همزیستی آن با علم و صنعت کرد. اما اگر چنین تحولی روی ندهد و اسلام به عنوان ایدئولوژی جوامع پیش صنعتی، چه در شکل

سنتی و چه در ظاهر تجدد گرایانه اش عمل کند، آنگاه به عنوان یک مانع مهم فرهنگی بر سر راه تجدد و ترقی، به خصوص تأسیس دموکراسی در ایران قرار خواهد گرفت. امروزه اسلام بر سر یک دو راهی قرار گرفته است. از یک سو بحران ایدئولوژی های غیر دینی در جوامع اسلامی سبب گردیده که نوعی گرایش فرهنگی و سیاسی به سوی اسلام به وجود آید و از سوی دیگر اسلام با این تضاد روبرو شده که خواهان رشد اقتصادی و پیشرفت علمی و تکنولوژی است که ظاهراً هیچ عنصر اسلامی در آنها نیست. این تضاد سبب به وجود آمدن فرایندی شده است که از آن به عنوان «بحران اسلام جدید» نام برده می شود. (۴۸) آینده دموکراسی و پیشرفت اجتماعی در کشور های اسلامی تا حد زیادی بسته به چگونگی حل این تضاد دارد. اسلام به شکل و شمایل امروزی قادر به ارائه هیچ نوع راه حل فرهنگی و یا عملی در جهت توسعه و رشد جوامع اسلامی نیست. اگر اسلام به عنوان یک دین خود را به حوزه های اخلاقی و خصوصی جامعه محدود کند، آنگاه زمینه های رشد دموکراسی و توسعه اجتماعی این جوامع فراهم خواهد شد.

با توجه به مطالبی که گفته شد، اسلام به عنوان یک ایدئولوژی جوامع پیش صنعتی (۴۹)، مسلماً مانع مهمی بر سر راه ورود تجدد و عرفی گرایی در ایران است. علیرغم این امر، از آنجا که اسلام در طول تاریخ دچار تغییر و تحولات فراوانی گردیده است، برای ادامه هستی، بایستی خود را با مصالح زمانه تطبیق دهد. لذا آینده اسلام در فرایند عرفی شدنش و بستن کردنش به وظایف دینی است. برای تحقق چنین امری بایستی تجدد خواهان اسلامی دست به رفرم از درون بزنند. در گذشته راههایی مانند سازش با روحانیت و یا سرکوب قهرآمیز به عنوان شیوه هایی که بتوانند اسلام را در ایران از حوزه های سیاسی و عمومی زندگی خارج نمایند، در پیش گرفته شد و نتایج معکوس به بار آورد. مسئله ای که کمتر به آن توجه شده این امر است که اسلام به عنوان یک ایدئولوژی جوامع پیش صنعتی بدون تحول درونی پیوسته مانع و مخل پیشرفت و ترقی جامعه خواهد بود. به کار بردن قهر دولتی برای سرکوب آن نه تنها مشکل اصلی را حل نمی کند بلکه خود معضلات جدیدی را نیز به وجود می آورد. هر چند که ممکن است روحانیت و نهادهای اسلامی را بتوان با توسل به قدرت نظامی و پلیسی بطور

موقت خاموش کرد (دوره رضا شاه و حتی محمد رضا شاه)، اما بایستی توجه داشت که چنین کاری به ایجاد رفرم در درون شیعه نخواهد انجامید و نیروهای اسلامی در اولین فرصت مناسب سر برخواهند داشت.

بنابراین عدم توجه به مسئله تحول درونی شیعه جامعه ایران را دچار یک مسئله بسیار مهم و پیچیده ای خواهد کرد و استقرار دموکراسی را در جامعه به شدت متوال برانگیز خواهد نمود. متأسفانه اغلب اقدامات اصلاح طلبانه و تجددخواهانه اسلامی در جهت عکس اهداف دموکراتیک و آزادیخواهانه عمل کرده اند. کمتر متفکری توانسته میان دین به عنوان مجموعه اعتقادهای تغییرناپذیر و جزمی و دیگر حوزه ها که بایستی بر اساس توافق جمعی و نیازهای عرفی سازماندهی شود، تمایز قائل شود. با این وجود، کسانی مانند شریعتی و سروش شاید حتی علیرغم نیات شان، نوعی زبان غیردینی را وارد ارزش های اسلامی کرده اند که می تواند در خدمت یک پروژه اصلاح طلبانه دینی در جهت اسکولاریزه نمودن اسلام در ایران قرار گیرد. روشنفکران و متفکرین غیر دینی جامعه نیز وظایف دشواری در کمک به عرفی شدن اسلام و خارج نمودن آن از حوزه های سیاسی و اجتماعی جامعه به عهده دارند. دلشوره من این است که ندانسته به مسئله تحول فرهنگی جامعه بهای لازم را ندهیم و نسبت به نقد و تقس زدائی ارزشهای سنتی جامعه بی تفاوت بمانیم.

سخن پایانی:

تجدد قابل تقلیل به یک عقیده و یا پروژه روشنفکری نیست. تأسیس نهادهای عرفی و دموکراتیک در یک جامعه ملزم به تحولات ساختی و اجتماعی است که سبب گسترش عرفی شدن روابط اجتماعی و ساختارهای مستقل اجتماعی با عملکردهای متمایز از یکدیگر گردند. توسعه اقتصاد صنعتی و رشد علم و تکنولوژی پیش زمینه های فرایند معروف به اسکولاریزاسیون، را فراهم می کنند. بدون گسترش یک جامعه در ابعاد صنعتی و تکنولوژیک امکان تحول فکر عرفی (secularism) غیر ممکن است.

در عین حال فرایند اسکولاریزاسیون بدون فراهم آمدن زمینه های فرهنگی و معرفتی در یک جامعه، اگر غیر ممکن نباشد با موانع سخت و رشدی

ناموزون و حتی از شکل افتاده روبرو خواهد شد. (۵۰) بحث نظری بر سر این امر که آیا ابتدا یک جامعه از طریق رشد صنعت و تکنولوژی به عرفی شدن در عرصه ساختارهای اجتماعی خواهد رسید و آنگاه فرهنگ و معرفت عرفی به وجود خواهد آمد و یا اینکه بدون تحول فرهنگی زمینه های سکولاریزاسیون اجتماعی ممکن نیست، نه تنها از لحاظ تحلیلی مفید نیست، بلکه با طرح یک نوع دوگانگی در فرایند رشد دموکراسی در جامعه سبب نادیده انگاشتن یکی از این دو فرایند خواهد گردید. این دو در عین وابسته بودن به فضاهای نسبتاً متمایز، در کلیت خود در یک رابطه فعلیت پیدا می کنند.

رشد و توسعه صنعتی یک جامعه توسط مدیران مکتبی و سیاستمدارانی که قائل به تفکیک عملکرد های حوزه های اجتماعی از معرفت مقدس دینی نیستند، غیر ممکن است. اصولاً رشد علم و تکنولوژی جدا از معرفت شناسی عرفی نیست. نه علم و نه صنعت و نه تکنولوژی، پدیده هایی کاملاً فرا ارزشی و عینی نمی باشند. اینها در سطح گسترده و تاریخی شان پدیده هایی عرفی اند و تنها یک فرهنگ عرفی گرا امکان برقراری رابطه با آنها را دارد.

یک پروژه دموکراتیک امروزی در ایران در عین توجه به ویژگی های تاریخی و فرهنگی جامعه بی شک نیاز به یک گسست فرهنگی، چه از نظر معرفتی و چه از لحاظ پرسش کردن رفتارها و مفاهیم سنتی، دارد تا به سرانجام رسد. در اساس نیز ظرافت و بفرنجی تحول فرهنگی جامعه ایران در آگاهی به ویژگی های ایرانی و ساختن زندگی جدیدی است که در عین توجه به این ویژگی ها تا حد زیادی نفی کننده ارزشها و مفاهیمی است که از گذشته به ما به ارث رسیده است. همانگونه که پیش از این گفته شد توجه به فرهنگ واره ها و اندیشه هائی که با تفکر مسلط اسلامی در تنش بوده اند، مثلاً شعر و یا عرفان، کمک مؤثری اند به درونی کردن و مشروعیت یافتن نقد فرهنگ استبدادی و تفکر خشک دینی. اما حساسیت داشتن نسبت به تاریخ و فرهنگ یک جامعه نیایستی موجب سنت گرایی شود و یا اینکه سبب گردد تا با تکیه به برخی ویژگی های ظاهراً مثبت فرهنگی، مثلاً عرفان، شعر، ایرانیت و... به جای رویارویی انتقادی با گذشته

تاریخی و سنت های فرهنگی، آنها را در لباس فرهنگی تجدید حیات کرده و در گذشته به دنبال آینده باشیم. در جامعه ای مانند ایران تحول اجتماعی، و از جمله دموکراتیزه نمودن عرصه های فرهنگی و سیاسی، بدون گسست در عرصه ی معرفتی و بدون متحول نمودن سامانه های قدرتی، دین و دولت، آب در هاون کوبیدن است. اگر در جامعه ایران فردگرایی لیبرالی و منفعت طلبی شخصی و خصوصی مانند جوامع اروپایی با رفتارها و ارزش های اجتماعی ما همخوانی ندارد، راه حل کنار نهادن مفاهیمی مانند آزادی های فردی و خصوصی و حقوق انسانی نیست. یک مفهوم اجتماعی تر از رابطه فرد و جامعه میان حساسیت فرهنگی و ملی ایرانی، که آنهم نه از روابط مثلاً کدخدایان ایرانی، که از انواع رادیکال تر پروژه های امروزین دموکراتیک، مثلاً سوسیالیسم حاصل می شود. مفاهیمی مانند رابطه شاگرد و استادی، پدر و فرزندی، مرید و مراد و ... که در جامعه ساده و سنتی ایران وجود دارد، در جامعه صنعتی امروزی تنها در خاطره ها ممکن است دلبپذیر باشند. حقوق فردی شاگرد، فرزند، مرید و ... در انقیاد روابط قدرتی سنتی به هیچ گرفته می شوند. هر چند که در این روابط رحم و مروت کدخدا، استاد، عارف و پدر، به مردم اطمینان خاطر دهد.

تأسیس دموکراسی در ایران بایستی از زمینه ها و ویژگی هایی که در دوره معاصر تاریخ ایران به وجود آمده نیز بهره بردارد. فراموش نکنیم که علیرغم وجود حکومت اسلامی در ایران امروز، ما سابقه ای صدوپنجاه ساله از مبارزه و فرهنگ جدید در ایران داریم. نهضت مشروطه و جنبش فکری و فرهنگی که چه پیش از آن و چه بلافاصله بعد از انقلاب به وجود آمد زمینه های نسبتاً قابل توجهی به وجود آوردند که بایستی به عنوان پیشینه فرهنگی عرفی ایرانی مورد نظر بوده و با حساسیت نسبت به آن برخورد کرد. انقلاب مشروطه فرهنگ سکولار را در سطوحی به عنوان نهاد و ساختار در ایران رواج داد. ساختارهای حقوقی و سیاسی (جدایی سه قوه، رأی دادن، انتخاب کردن و انتخاب شدن، مجلس، قانون اساسی، و...) جدید در جامعه ایران هر چند که در دوره پهلوی تنها به صورت ظاهر وجود داشتند اما بهر حال نهادهایی اند که حتی حکومت اسلامی کنونی نیز نتوانسته کاملاً آنها را نادیده بگیرد. وجود احزاب و مبارزه حزبی و پارلمانی که به خصوص در سالهای ۳۲- ۱۳۲۰ محور سیاست در ایران بود، زمینه های مهمی در جهت

عرفی کردن هر چه بیشتر جامعه ایجاد کردند. به وجود آمدن اتحادیه های کارگری، کارمندی، صنفی و زنان و دانشجویان بخش های بسیار مهمی از زمینه های فرهنگ جدید و فرایند نهادی شدن و دموکراتیزه شدن جامعه اند. فرهنگ چپ در جامعه ایران از سابقه و گسترش نسبتاً مهمی برخوردار است. مبارزاتی که نهضت چپ ایران در جهت ساختن تشکل سیاسی سکولار، اتحادیه های کارگری، سازمانهای جوانان، زنان، اقلیت های ملی و دینی کرده کاملاً از بین نرفته و در تاریخ معاصر ایران فراموش نگردیده است. فرهنگ چپ در ایران در گسترش دموکراسی و عرفی کردن عرصه های سیاسی و فرهنگی ایران نقش مهم می تواند داشته باشد. روحیه و فرهنگ ایرانی آنقدرها به فردگرایی افراطی غربی که از ایدئولوژی لیبرالیسم ناشی می شود نیاز ندارد. یک فرهنگ چپ و دموکراتیک در ضمن گسترش آزادی های فردی و خصوصی می تواند به مسائلی که ماوراء لیبرالیسم میرود مانند حس تعاون جمعی، تعدیل اختلاف ثروت و احترام به تفاوت های ملی، دینی و نفی تبعیض جنسی، نقش بسیار اساسی دهد و به یک نیروی بالقوه برای تحول آینده ایران تبدیل شود.



منابع و پی نوشت ها:

1- Jurgen Habermas, "Modernity: An Incomplete Project," in, Foster, The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture, Washington: Bay Press, 1983.

۲. تنها در این عصر و در رابطه با نقد آن است که امکان به وجود آمدن بحث حول جامعه پسا مدرن فراهم گردیده است. جامعه ای که هنوز فرایند سکولاریزم را نپیموده نمی تواند فراتر از آن رود. اسلامی که هنوز تعریفی عرفی (دنیوی) از خود نداده است چگونه می تواند به مفهوم فرامردن از جامعه اسلامی برسد؟

3-Garoslav Krejčí, Before the European Challenge: The Great Civilization of Asia and the Middle East, Albany: State University of New York Press, 1990, P. 89-99.

۴ - جدالی که بر سر سخنرانی شاملو در امریکا صورت گرفت یکی از جلوه های این حقیقت است که اسطوره ها و سنت های فرهنگی ما عمیقاً در خود آگاهییمان حضور دارند و به میزان زیادی ارتباط ما را با دنیای معاصر و آگاهی امروزین کم رنگ کرده اند. اینکه شاملو نقد ذهنیت روشنفکران ایران را با توسل به ساختار زدائی از اسطوره های شاه نامه انجام می دهد، و عکس العمل تقریباً یکپارچه جامعه ادبی و روشنفکری ایران، این موضوع تبدیل به حادثه ترین واقعه فرهنگی در این چند ساله کرده است خود شاعری بر حساسیت ها و دل شوره های فکری ما است. به نظر میرسد که بهر آن هویت در جامعه روشنفکری ایران فضائی بسیار محافظه کارانه را به وجود آورده است. ذهنیت مان را تا حد زیادی به حفظ آنچه که موجود است قانع کرده ایم. نوعی بیزاری نسبت به تجربه کردن نادانسته ها، نو آوری و سنت شکنی، بر ما غلبه کرده است. رجعت به گذشته و میراث «پدران» حساسیتمان را نسبت به آینده زندگی کم کرده است.

5-Anthony Giddens, The Consequences of Modernity, Stanford, CA:Stanford University Press,1990.p.174-176.

۶. در این زمینه به مقاله، احمد میر داماد، «پادشاهی در ایران (از آغاز تا اسلام)»، کتاب جمعه ها، شماره ۱۴، بهار ۱۳۲۷، رجوع کنید.

۷. باید توجه داشت که در ایران اسلام، تنها به عنوان دین مطرح نبوده بلکه بخش بسیار مهمی از باور ها، رفتار، آداب و رسوم و سنت های جامعه متأثر از اسلام است.

8-Giddens, The Consequence of Modernity, 174.

9-Bassam Tibi, Crisis of the Modern Islam, Salt Lake city: Uta University Press, p.

10-Ibid.

11-Seyyed Hossein Nassr, Islamic Life and Thought, Albany:State University of New York, 1981, p.7.

۱۲. حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام، تهران:انتشارات خوارزمی، ۱۳۲۲، صفحه

13-A.K.S. Lambton, Theory and Practice in Medieval Persian Government, London:Variorum Reprint, 1980, p.404.

۱۴. بابک بامدادان، «نگاهی به رفتار فرهنگی معاصر ما»، زمان نو، شماره ۱۰، آبان ۱۳۲۴، صفحه ۱۳.

15-Daryush Shayegan, Le Regard Mutile Schizophrénie Culturelle: Pays Traditionnels Face a la modernité, Albin Michel, Paris,1989.

۱۶. بابک بامدادان، «امتناع تفکر دینی»، الذبا، شماره ۱، ۱۳۲۲.

17-Martin Heidegger, What is Called Thinking?, New

York:Harper & row, 1968, p.4.

18-Ibid. p.33.

19-Ibid. p.X-XI.

20-Ibid. p.XIII.

21-Ibid. p.XIV.

۲۲- داریوش شایگان، آسیا در برابر غرب، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۵.

۲۳- رضا داوری، وضع کنونی تفکر در ایران، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۵۸.

۲۴- عبدالکریم سروش، «موانع فهم نظریه تکامل معرفت دینی»، کیهان فرهنگی، سال ششم، شماره ۴، تیر ماه ۱۳۲۸، صفحه ۱۴.

۲۵- رضا داوری، انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم، تهران: مرکز فرهنگی علامه طباطبائی، ۱۳۲۱.

۲۶- بابک بامدادان، «روشنفکری ایرانی یا هنر نیندیشیدن»، دبیره، شماره ۵۰.

27-Bassam Tibi, The Crisis of Modern Islam, & Islam and Cultural Accomodation of Social Change, Bouldre, Co.: Westview Press 1990. Hisham Sharabi, Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society, New York: Oxford University Press, 1988. Samir Amin, Eurocentrism, New York: Monthly Review, 1989.

Maxime Rodinson, The Europe Mystique of Islam, Seattle: University of Washington Press, 1987.

28-Tibi, The Crisis of Modern Islam, p.4.

29-Amin, Eurocentrism, pp. 40-41.

30-Amin, Eurocentrism, p.42.

31-Ibid.

۳۲- ذبیح الله صفاء، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۴۲، صفحه

۱۵۲

۳۳- منبع بالا.

34-Majid Fakhry, A Hlstory of Islamic Philosophy, New York: Colombia University press, 1983, p. 62.

35-Amin, Eurocentrism, pp. 44-45.

36-Ibid.

37-Fakhry, P.99.

۳۸ - صفاء، تاریخ علوم عقلی، صفحه ۱۷۵.

۳۹ - منبع بالا.

۴۰ - منبع بالا، صفحه ۱۷۲.

۴۱ - مقاله مصطفی آزمایش، «اتحاد علم و اعتقاد در فرهنگ ایران»، اختر، دفتر هشتم، زمستان ۱۳۲۸، بحث جالبی در ارتباط با نقد تعبیر تقلیل گرایانه از فرهنگ ایران ارائه میدهد. اختلاف نظر من با این مقاله در این است که من به وجود نوعی همزیستی و تنش میان عناصر متفاوت فرهنگ ایرانی (دین، علم، تصوف، فلسفه، هنر)، قایل ام در حالی که مصطفی آزمایش به اتحاد میان آنها باور دارد.

۴۲ - صفاء، تاریخ علوم عقلی، صفحه ۱۳۸-۱۳۹.

43-Tibi, Crisis of Modern Islam, p.134.

44-Ibid.

45-Ibid.

46-Ibid.

47-Ibid. p.122.

48-Ibid. p.143.

49-Ibid.

50-Ibid. p.33.

پیدایش اندیشه دموکراسی و نهادهای آن در ایران معاصر

ایرج جوهرچی

نوشته ی حاضر شرحی است از روند پیدایش اندیشه های مردم سالارانه و برابری طلب نزد روشنفکران ایرانی در پایان حکومت قاجار و پس از آن در جنبش مشروطه خواهی که به برپایی نخستین نهادهای دموکراتیک در ایران انجامید. در این شرح به دستاوردهای انقلاب مشروطه همچون قانون اساسی، انجمن های ایالتی و ولایتی و مجلس شورای ملی نیز خواهیم پرداخت.

نخستین رویارویی با دنیای مدرن را ایرانیان در زمان فتحعلیشاه قاجار تجربه کردند: زمانی که در مقابله با ارتش روسیه در جنگ بر سر شهرهای قفقاز، در برابر سازماندهی نظامی نوین دشمن و تفنگ های باروتی آتش زای آنان قرار گرفتند. نیروهای ایرانی، بی خبر از پیشرفت های بزرگ صنعتی، علمی و فرهنگی باختر زمین، با شمشیر و تیر و کمان و ارتشی که از میان قبایل و ایلات گوناگون سرهم بندی شده بود راهی جنگ شدند. آنان در نخستین حمله های ارتش مدرن روسیه به عقب رانده شده، پشت دروازه های تبریز شکست را پذیرفتند و متعهد شدند بخش بزرگی از خاک ایران را همراه با غرامتی سنگین به دولت روسیه واگذار کنند. به دنبال این شکست، دربار ایران به ناپلئون و فرانسویان، که دشمن روسیه بودند، روی آورد و از آنان برای سازماندهی و آموزش قشون ایران کمک خواست. پس از فتحعلیشاه نیز این سیاست دنبال شد و دیگر کشورهای اروپایی در این زمینه کارشناسانی به ایران فرستادند. این رفت و آمدها راه ورود تمدن غرب را به ایران گشود. کشورهای اروپایی که سازماندهی ارتش ایران را به عهده گرفته بودند جدا

از اینکه می خواستند روسیه را تضعیف کنند، از پیوند با ایران به هدف های اقتصادی نیز نظر داشتند. ورود هیأت های نظامی و سیاسی به ایران و نزدیکی مداوم آنان با دولتمردان و دیوانیان ایرانی، تخم اندیشه های نو را در میان برخی از روشنفکران آن دوره پراکند.

در آذربایجان، که با روسیه و دولت عثمانی هم مرز بود و با اروپا از این راه پیوند داشت، به ویژه در شهر تبریز مراکز مهم فعالیت های نظامی و سیاسی به وجود آمد. از این استان کارگران بسیاری برای آموختن کار صنعتی به روسیه رفتند و کارآموزانی برای فراگیری علوم و فنون نو - از جمله پزشکی، مهندسی، علوم طبیعی، نقشه برداری، صنعت چاپ - راهی انگلستان شدند. از هوشمندترین آنها میرزا صالح شیرازی بود که نخستین روزنامه ی فارسی را بنیاد گذاشت و هم او است که برای بار نخست در باره ی اصول آزادی و حکومت دموکراسی نوشت. (۱) در شهر تبریز کارخانه های توپ سازی و باروت سازی و پارچه بافی ایجاد شد و چاپ کتاب و روزنامه پا گرفت.

میرزا ابوالقاسم قائم مقام: فریدون آدمیت بر این باور است که در ایران مانند دیگر کشورهای آسیایی، کانون اصلی اندیشه های اصلاح طلبانه نخست در دستگاه دولت به وجود آمد و نوآوران نخستین از میان زمامداران و وزیران برخاستند. پس از شکست از روسیه در جنگ قفقاز، عباس میرزای ولیعهد و میرزا ابوالقاسم قائم مقام از نخستین کسانی بودند که اندیشه یاری گرفتن از اروپاییان را در دربار ایران مطرح کردند. قائم مقام خود در بستن قرارداد صلح با روسیه شرکت داشت و عهد نامه ی ترکمن چای به خط و امضای اوست. همچنین عهد نامه ی هرات با یارمحمد افغان نیز از سوی او بسته شد که طبق آن هرات از ایران جدا گشت. (۲) او از کمبودهای ارتش و سیستم اداری ایران به خوبی آگاه بود. پیر آوری در باره قائم مقام می نویسد:

«او خطر کهنه پرستی را در یافته بود و جای تردید نیست که بانفوذ روحانیان مخالف بود. ارزیابی او از واپس ماندگی ایران را می توان با توجه آشکار او به جزئیاتی مانند شیوه ی نگارش و نوشته های اداری مورد ارزیابی قرار داد. او به پالایش نثر فارسی و نیز سازماندهی نوعی دیوان سالاری جدید پرداخت. (۳)

در زمان صدارت او که به هنگام تاجداری محمد شاه قاجار بود کشور از نظم و سامان نسبی برخوردار بود. در پی قتل او به دستور محمد شاه، میرزا آقاسی که شخصی صوفی بود، و محمد شاه نیز از مریدان او به حساب می آمد، به صدارت رسید. در باره ی دوران صدارت میرزا آقاسی نظرهای گوناگونی وجود دارد. برخی او را انسانی بدور از قیل و قال زمانه و شخصی صادق و خواهان برقراری عدالت می پندارند، و برخی دیگر او را مسبب صغف دوباره ی ایران می دانند. آنچه روشن است میرزا آقاسی اصلاحاتی را که قائم مقام آغاز کرده بود دنبال نکرد و تا زمانی دراز روند سازماندهی مدرن دیوان و قشون دنبال نشد.

میرزا تقی خان امیرکبیر: میرزا تقی خان به مدت ده ماه با سمت دبیری هیأت نمایندگی ایران به همراه خسرومیرزا به روسیه رفت. این هیأت از مدارس علمی، کتابخانه ها، کارخانه ها، مدارس نظامی، بیمارستان ها و دیگر نهادهای دولتی و خصوصی بازدید کرد. در آنجا با تماشاخانه (تئاتر) آشنا شدند. پرواز بالون در آسمان های شهر های مسکو و پترزبورگ را مشاهده کردند. سازماندهی دولت و دیوان و چگونگی دریافت مالیات و روش های نوین مالیه را دریافتند. با دیوان سالاران، دولت مردان و روشنفکران روسیه به گفتگو نشستند. گزارش کامل این سفر از سوی میرزا مصطفی افشار به نام «سفارت نامه خسرو میرزا» با دقت خاصی نوشته شده است. چهار سال از زندگی میرزا تقی خان در سفارت ارزته الروم عثمانی (ترکیه) گذشت. در آن هنگام اصلاحاتی در دولت عثمانی به نام «تنظیمات» آغاز شده بود. میرزا تقی خان دستور داد پاره ای از کتاب های فرنگی گردآوری و به فارسی ترجمه شوند. مجموعه ی این ترجمه ها را امیر کبیر در کتابی به نام «جغرافیای روی زمین» جمع آوری کرد. در این کتاب به بنیاد های مدرن شهروندی چون «قانون آزادی»، «پارلمنت»، «شورای عامه»، «وکلا ی ملت»، «جمهوری»، «آکادمیا»، «کنفدراسیون»، «ملت»، «جماهیر متحده»، و «مجلس شورای اعظم» اشاره شده و به شرح این مفاهیم پرداخته است. مثلاً می نویسد که در فرانسه:

«طریق سلوک پادشاه با رعیت به قانون آزادی است. چنانچه در ایام نخستین

پادشاهان پیشین قرار داده اند، الحال نیز همان قاعده معمول است، نه پادشاه
زیاده از آن دست تطاول به رعیت تواند دراز کرد، و نه رعیت از آن قرار قدیم
قاعده ی دیگر تواند آغاز نمود. (۴)

پس از مرگ محمد شاه و آغاز تاجداری ناصرالدین میرزا و آمدن او از تبریز
به تهران، امیر کبیر با اعتمادی که ناصرالدین شاه به او داشت قدرت
بسیاری بدست آورد. او کارهای ناتمام قائم مقام را دنبال کرد و به اصلاح
امور دیوانی دست زد. بیشتر بزرگان و درباریان با او و اندیشه های او سر
ستیز داشتند ولی منشیان و مستوفیان (حسابداران) قدر او را می شناختند. در
میان دولت مردان کسانی چون مشیرالدوله، محمد رضاخان فراهانی،
چراغعلی خان زنگنه، عباسقلی خان جوانشیر و سلیمان خان افشار با وی
همراهی می کردند. برای پیش برد کارها امیر کبیر نیازمند جوانان
روشنفکر و فعال بود. این گروه، اما هنوز شکل نگرفته بود. از این رو امیر
کبیر دست تنها و بی یار و پشتیبان بود. او جوانانی چون میرزا حسین خان
بیست و سه ساله را به سفارت بمبئی و میرزا ملکم خان هجده ساله و نظر
آقا و میرزا محسن و میرزا یوسف را به خدمات مهم دولتی گماشت. این
جایگزینی زمینه ساز شکل گرفتن کانونی از اصلاح طلبان و ترقی خواهان در
دستگاه دولت گردید که با گذشت زمان نیرو گرفت و در دگرگونی سیاسی
آینده ی ایران تأثیر فراوانی بخشید. میرزا ملکم خان یکی از نامدارترین
اندیشه گران سیاسی ایران در سده ی گذشته است و میرزا محسن خان مشیر
الدوله از آزادیخواهانی است که بعدها در پدیداری نهاد جدید «عدلیه»
نقش به سزایی بازی کرد. میرزا یوسف خان مستشارالدوله از مروجان آزادی
و مشروطه است. امر قضاوت در زمان صدارت او در دو دستگاه «محضر
شرع» و «دیوان خانه» انجام می گرفت. محضر شرع به دعاوی شرعی
رسیدگی می کرد و به اصول فقه اسلامی استناد می نمود و در دست فقیهان
و مجتهدان بود. دیوان خانه به امور عرفی می پرداخت و در دست
کارگزاران دولت بود. امور حقوقی در محاکم شرعی و امور جزایی در
دیوان خانه رسیدگی می شد. البته مرز این دو دستگاه قضایی اغلب ناروشن
بود. گزارشی در روزنامه ی «وقایع اتفاقیه» در آن زمان، نشان دهنده ی
قدرت دیوان خانه در دوران امیر کبیر است:

«شخص ملایی شهادت ناحق در حق مدعی داد و رشوت گرفته بود. بعد از آن در حق مدعی علیه هم در بطلان همان ادعا شهادت داده بود. اُمّانای دیوان خانۀ مبارکه این گزارش را معلوم کرده، آخوند مزبور را تنبیه نمودند و بعد عمامه از سرش برداشته و کلاه بر سرش گذاشتند که شخص غیر امین در مسلک امنای دین منسلک نباشد.» (۵)

امیر کبیر در فرمانی که در سال ۱۲۲۲ صادر کرد، شکنجه را ممنوع کرد:

«حکام ولایات مزبور به هیچ وجه کسی را شکنجه و اذیت نرسانند و مراقب باشند که اگر احدی مرتکب چنین عملی گردد مورد مؤاخذه و سیاست [تنبیه] خواهد شد.» (۶)

او در فرمان دیگری به حاکم گیلان در سال ۱۲۲۷ دستور می دهد:

«بر وفق عدالت رفتار نمایند که احقاق حق بشود، اغماص و چشم پوشی ابدأ در میان نباشد که... معایر عدالت است... معنهای اهتمام را در اجرای حقوق ثابتۀ و رفاهیت و آسودگی مردم خواهید نمود.» (۷)

به دستور امیر کبیر در همان سال دیوانخانۀ به «دیوانخانۀ عدالت» تغییر نام یافت. با بنیان گذاری مدرسۀ ی «دارالفنون» به همت امیر کبیر، نسلی پرورش یافت که پرچم دار دگرگونی های بزرگی در تاریخ ایران شد. اصلاحات امیر کبیر با کشتن او به دستور ناصرالدین شاه ناتمام ماند ولی «نظم میرزا تقی خان» در دیوان و دولت و قشون بر جای ماند و جوانانی که با همت امیر کبیر وارد دولت شده بودند راهش را ادامه دادند.

مجمع فراماسونی: انجمن های فراماسونی که از انگلستان ریشه گرفته بودند در سده هجدهم در سراسر اروپا و آمریکا جای خود را باز کردند. لژهای فراماسونی در کشورهای فرانسه، اسپانیا، آلمان، پرتغال، هلند، هندوستان، دانمارک، ایتالیا، بلژیک، روسیه و سوئد یکی پس از دیگری تأسیس شدند و به سود بورژوازی نو پا به فعالیت پرداختند (۸). شعار پرآوازه «آزادی، برابری و برادری»، که شعار انقلاب بزرگ فرانسه بود و بعد در

سراسر اروپا و آمریکا بر سر زبان ها افتاد، شعار ویژه انجمن های فراماسونی بود. در نشست پارلمان ملی فرانسه که در اوت ۱۷۸۹ م تشکیل شد و امتیازهای طبقاتی اصیل زادگان و اشراف را لغو کرد، از ۲۰۵ نماینده ۴۷ نفر عضو لژهای فراماسونی بودند. نویسندگان و اندیشمندان برجسته ای مانند مونتسکیو، ولتر، و روسو و انقلابی بزرگ میرابو نیز در جرگه فراماسون ها بودند. جرج واشنگتن نخستین رئیس جمهور آمریکا و حداقل ۹ تن از ۵۶ تنی که «بیانیه استقلال» را امضاء کردند آشکارا فراماسون بودند و از ۵۵ تن نماینده «انجمن قانون اساسی» آمریکا که در سال ۱۷۷۸ م تشکیل شد، ۲۱ تن فراماسون بودند. شمار فراوانی از سازماندهان و دست اندرکاران فعال جنبش دکامبريست ها که با رژیم خودکامه تزار به ستیز برخاستند نیز از فراماسون های روسی بودند.

فراماسونی (که گاه در ایران با نام غلط «فراموشخانه» شناخته شده) نخستین حزب سیاسی ایرانی است. این انجمن که به فعالیت اجتماعی گروهی پرداخته و دارای مرام سیاسی پیشرفته ای بود در بیداری افکار ایرانیان تأثیر فراوانی داشت. فراماسونی که بسیاری از اندیشمندان زمان را در بر می گرفت مورد مخالفت روحانیان قشری و درباریان کهنه اندیش قرار گرفت و به دستور ناصرالدین شاه تعطیل شد. شمار اعضاء مجلس مصلحت خانه ۲۵ تن بود که دستکم یک پنجم آنها عضو جمعیت فراماسونی بودند: نظام الدوله، مهندس باشی، میرزا مصطفی خان افشار و میرزا عبدالوهاب خان. (۹)

میرزا ملکم خان: ملکم خان از کسانی بود که در زمان صدارت امیرکبیر به کارهای دولتی گمارده شد. او از ده سالگی به فرانسه رفته، در آنجا حکمت طبیعی و مهندسی و حقوق خوانده بود و به زبان های روسی و فرانسه آشنا بود. نخست به سمت مترجم آموزگاران اتریشی دارالفنون گمارده شد و سپس مترجم ناصرالدین شاه و مستشاری صدراعظم میرزا آقاخان نوری را به عهده گرفت. در سال ۱۲۷۳ ق بعنوان مترجم ویژه و با رتبه ای بالا در سفارت ایران در استانبول به ترکیه فرستاده شد. پس از بازگشت به ایران رساله ای به نام «کتابچه غیبی یا دفتر تنظیمات» نوشت که شامل اصول مملکتداری بود. این دفتر در اندیشه های ناصرالدینشاه و برخی از درباریان

تأثیر گذاشت. دستور شاه برای بنیاد نهادن «شورای دولت» و «مصلحت‌خانه» از این اندیشه‌ها متأثر بود. مجمع فراماسونی که نام دیگر آن «جامعه آدمیت» بود توسط ملکم خان تأسیس شد و هدف آن «اصلاح بشریت عموماً و ملت ایران خصوصاً» در نظر گرفته شده بود. ملکم خان از سوی مخالفان متهم به جمهوری خواهی شد و با فشار درباریان «خانه آدمیت» تعطیل شد. ملکم نخست به بغداد و از آنجا به استانبول رفت و در وزارت خارجه عثمانی به کار پرداخت. چندی نگذشت که یکی از یارانش به نام میرزا حسین خان مشیرالدوله به سفارت ایران در استانبول فرستاده شد و ملکم خان را به سمت مستشار سفارت برگمارد. رساله «مبداء ترقی و شیخ و وزیر» را که متأثر از جنبش‌های اصلاحی در ترکیه بود در این دوره نوشت. در سال ۱۲۸۸ ق ملکم خان از استانبول به تهران احضار شد و به سمت «مستشاری صدرات عظمی» منصوب گردید. در سال ۱۲۹۰ ق به لندن رفت تا ترتیب سفر شاه به اروپا فراهم کند. پس از آن ملکم خان در اروپا باقی ماند. در لندن روزنامه فارسی زبان «قانون» را با کمک سید جمال الدین اسدآبادی منتشر کرد. ناظم الاسلام کرمانی به او لقب «بیدار کننده ایران» را داد و او را از رهبران نهضت آزادی خواند. وی در باره ملکم خان می‌گوید: «مقام پرنس ملکم خان در ایران همان مقام ولتر و روسو و ویکتور هوگو است در ملت فرانسه.» (۱۰) از نوشته‌های فراوان او «اصول آدمیت»، «اندای عدالت»، «توفیق امانت»، «حجت»، «امفتاح»، «کلمات متخیله»، «انوم و یقظه»، «اصول ترقی»، «مذهب دیوانیان»، «انشاء الله و ماشاء الله»، «کتابچه غیب»، «رفیق و وزیر»، «شیخ و وزیر»، «فرقه کج بنیان»، و «کتابچه پلیتیک» را می‌توان نام برد. چهل و دو شماره روزنامه «قانون» و دیگر نوشته‌های او از نخستین اندیشه‌های ترویجی در جهت بیداری مردم و از زمینه‌سازان فکری انقلاب مشروطه بود. ملکم خان در سال ۱۳۱۷ ق از سوی مظفرالدین شاه به وزیر مختاری ایران در رم منصوب شد. وی در سال ۱۳۲۲ ق پس از ۷۷ سال زندگی پر ماجرا در شهر لوزان سوئیس درگذشت. یحیی آرین پور در باره ملکم خان نویسد:

«حقیقت این است که ملکم با وجود همه زد و بندها و ماجراجویی‌ها و با وجود ایرادات اصولی که به بعضی از نوشته‌های او وارد است، از مردان بیدار و هشیار ایران بوده و از اوضاع زمان و دردهای کشور خویش و سیاست دولت

های اروپایی درباره آسیا بیش از همه بدخواهان و دشمنان خودتگاهی داشته و کوشش های نو در راه بیداری ایرانیان، معلم و بی گفتگو است.» (۱۱)

مجلس مصلحت خانه: منشور «مصلحت خانه» در ۱۲۷۶ نوشته شد. به همراه فرمان ناصرالدین شاه «کتابچه قواعد» مصلحت خانه نیز منتشر شد. اعضای این مجلس برگزیده ی دولت بودند، از این نظر آن را «مشورتخانه عامه دولتی» هم خوانده اند. در عین حال، هر کدام از «عقلای ملت آزاد» بودند هر نقشه و تدبیری در اصلاح امور مملکت به خاطرش می رسید به آن مجلس عرضه بدارد، و مجلس مکلف به بررسی آن بود. در «کتابچه قانون» آمده است:

«اگر تا حال این مملکت با استعداد از مراتب عالیه آبادی و انتظام بازمانده و به مقصد خود نرسیده باشد، چنانکه ملاحظه می کنیم، هیچ علتی نداشته است به جز اینکه اهالی ایران عقول و آزادی متفرقه را مجتمع نکرده و این لالی گرانها را به سلک انتظام نکشیده اند، و نتایج بزرگ را که از اتفاق عقول می توان برداشت، بدست نیاورده اند. جای دریغ بود که باز ملت ایران در غفلت و نسیان سابق خود بماند.» (۱۲)

در فرمان ناصرالدین شاه در باره ی مجلس مصلحت خانه چنین آمده است:

«پس مقرر فرمودیم که مجلس دیگری از کارگزاران تجربه آموخته منعقد شود تا در اموری که متضمن صلاح دولت و ازدیاد آبادی مملکت باشد، مشاوره و گفتگو نمایند. و همچنین اذن عمومی دادیم که هر یک از چاکران حضرت و عقلای مملکت و صاحبان الکار صائبه، آنچه برای منافع مملکت و صلاح امور خلق تدبیر نموده باشند در آن مجلس حاضر شده، در حضور رئیس مجلس بیان نمایند و اهالی مجلس در صحت و سقم آن امان نظر کرده، هر کدام را از عیوب و نقایص مبرا... دانند در ورق جداگانه مندرج سازد که ابتدا به عرض رای جهان آرا برسد تا به مجلس خاص وزرا رجوع شده، بعد از امضاء مجلس مزبور حکم بر اجرای آن صادر فرماییم.» (۱۳)

فریدون آدمیت در باره ی مصلحت خانه می نویسد:

«تأسیس مصلحت خانه آن اندازه شگفت آور نیست که آزادی شرکت هر کس از صاحبان افکار صائب در آن مجلس حیرت انگیز است. این قاعده از حد اصول جاری نظام حکومت مردم در جامعه های غربی هم می گذشت و درست به مغز فلسفه ی دموکراسی، که افراد رسماً باید در آرای سیاسی شرکت جویند، می رسید.» (۱۴)

شمار اعضای مصلحت خانه که همه برگزیده ی شاه بودند بیست و پنج نفر بود و ریاست آن به عیسی خان اعتمادالدوله قاجار دایی ناصرالدین شاه واگذار شد. از میان اعضای مصلحت خانه می توان از رضا قلی خان هدایت رئیس دارالفنون، ملاباشی معلم شرعیات ناصرالدینشاه، میزرا رضای مهندس باشی، و حسین خان سرتیپ رئیس چاپار خانه (پست خانه) نام برد. آدمیت در باره ی کارنامه ی این مجلس آگاهی روشنی به دست نمی دهد و می نویسد: «نمی دانیم در آن محفل چه گذشته» و می افزاید که در سال ۱۲۷۸، یعنی دو سال بعد، این مجلس به همراه مجمع فراماسونی بسته شد و مدیر آن حاکیمت ایالت یزد را به عهده گرفت.

دیوان خانه عدلیه: پس از آنکه امیر کبیر به کار دیوانخانه نظامی بخشید و آن را «دیوانخانه عدالت» نامید، عباسقلی خان معتمدالدوله جوانشیر کوشش وی را پی گرفت و در سال ۱۲۵۷ «دیوانخانه عدلیه» را به وجود آورد. او دخالت حکام ولایت ها را در امور قضایی منع کرد و برای هر ولایت دیوان بیگی مستقل فرستاد. اصلاحات او نیز با تعطیل مصلحت خانه و از رونق افتادن «شورای دولتی» و سرانجام برکناری او از وزارت عدلیه نیمه کاره ماند. وزیر جدید در سال ۱۲۷۸ حاج علی خان مراغه ای اعتمادالسطنه بود که کار عدلیه را به روال گذشته برگرداند.

سپه سالار و حکومت قانون: دوران ده ساله ی ۱۲۷۸ تا ۱۲۸۷ دوران بازگشت و رکود بود. کار اصلاحات در این سال ها بازایستاد اما اندیشه های ترقی خواهانه و عدالت جو از رونق نیفتاد. آنگاه عصر سپه سالار، یعنی صدارت میرزا حسین خان مشیرالدوله که درس خوانده ی فرانسه بود

فرا رسید. وی در زمان امیر کبیر با مقام قنصل به بمبئی رفت و در سال ۱۲۷۱ ژنرال قنصل، تفلیس شد. در رمضان ۱۲۸۷ به عنوان وزیر عدلیه و اوقاف برگزیده شد و در سال ۱۲۸۸ با لقب سپه سالار اعظم به وزارت جنگ رسید. آدمیت در باره ی مشیرالدوله می نویسد:

« دوران ده ساله ی وزارت و صدارت میرزا حسین خان عصری است با خصوصیات متمایز نسبت به دوره ی قبل و بعد از آن. یک سلسله اصلاحات اجتماعی و سیاسی همراه تأسیسات مدنی جدید بنیاد گذارده شد که همگی ریشه ی غربی داشتند... جهت کلی فلسفه ی سیاسی میرزا حسین خان لیبرالیزم است که روح حاکم بر آن زمان بود. » (۱۵)

مجموع عناصر فکری سیاسی، اقتصادی و اجتماعی که آیین لیبرالیزم را ساختند اندیشه ی سیاسی سپه سالار را شکل دادند. مفاهیمی چون «ملت» در برابر «رعیت»، «مشروطه یا «کنستیتوسیونل»، «ملیت، وطن داری، ملت خواهی، حریت شخصی، «حقوق پلیتیک شخصی»، آزادی افکار و افکار عمومی را او در مقام یک دولت مرد برای نخستین بار به کار برده است. اندیشه های میرزا حسین خان با الهام از آنچه در اروپا دیده و خوانده بود شکل گرفت. این اندیشه ها عبارت بودند از «تأسیس دولت منظم» بر پایه ی «قوانین موضوعه جدید»، جدایی دین از دولت و اینکه روحانیان را «به قدر ذره ای در امورات مملکت دخالت نداد و (آنان را) ابداً واسطه ی فی مابین دولت و ملت نکرد.» «افزایش ثروت ملت و دولت» و «توسعه صنایع و ترویج تجارت که بتوان از امتعه خارجه صرف نظر نمود»، «ترقی و تربیت ملت» که «افراد ملت حقوق خود را بدانند»، «نشر علم ترقی» و «مدنیت حقوق انسانیت» و ایجاد «مدارس جدید» و «مدارس مجانی» و «مکتب صنایع» و «نشر علوم و صنایع خارجه که اسباب ترقی و تربیت یک دولت و ملت است» و «استحضار افکار عمومی» بوسیله ی روزنامه و اختیار هر کس که «رد بر مطالب یکدیگر نویسند» چه «برق حقیقت از تصادم افکار می جهد» و «می خواهیم برق حقیقت را در ایران بدرخشانیم»؛ تأسیس «قشون نمونه... مثل آرمه منظم انگلستان» که وسیله «حفظ و شأن دولت در خارجه باشند»؛ «دفع ظلم» و «مبارزه علیه هرگونه تعدی و علیه هر متعدی» و «برانداختن رسوم کهنه و تأسیساتی که مانع اجرای عدالت هستند» از جمله

پیش کشی و امداخل و اینکه ریشه این ناخوشی مهلک که رشوه می نامند از ایران برکنده شود، ترویج آیین وطن پرستی و ادفاع حقوق ملت و اخیر ملت و شناختن امنیت جان و مال و استقرار منازم جدید عالی. این ها اصولی بود که در مجموع به قول ناصرالدین شاه اسبک جدید اندیشه و کارکرد دولت مردان پیشرو ایران در آن زمان را بیان می کرد. ملکم خان در سال ۱۲۸۹ به سپه سالار نوشت: یکی از خوش بختی های ما این است که شما صدراعظم هستید. (۱۲) فریدون آدمیت دوران سپه سالار را هم زمان با رشد آگاهی ملی و ناسیونالیزم نوین در ایران می شمارد و نمایندگان این اندیشه ها را جلال الدین میرزای قاجار و میرزا فتحعلی آخوندزاده می داند. آنان که از دوستان نزدیک میرزا حسین خان مشیرالدوله بودند، در نوشته های خود زمینه های فکری آنچه را که سپه سالار در جهت پدید آوردن نهادهای آن می کوشید فراهم می ساختند.

روح حاکم بر عصر سپه سالار حکومت قانون بود. آدمیت بر این باور است که تاریخ قانون گذاری جدید ایران با وزارت عدلیه ی سپه سالار آغاز شد. دستگاه عدلیه ی جدید به کوشش او و میرزا یوسف خان مستشارالدوله تأسیس یافت. قوانین نو وضع شد و دستگاه قضایی استقلال نسبی پیدا کرد. روزنامه وقایع عدلیه در همین زمان منتشر می شد که از بسط عدالت، تربیت ملت، افزودن بصیرت مردم، آسودگی و ترقی اوضاع مردم، ایجاد تأسیسات عالی، اوضاع قوانین جدید و ابرانداختن تأسیساتی که مانع اجرای عدالت باشند سخن می راند. در نخستین تشکیلات عدلیه که در سال ۱۲۸۷ برقرار شد شش مجلس یا محکمه به وجود آمد که عبارت بودند از مجلس تحقیق، مجلس تنظیم قانون، مجلس جنایات، مجلس اجرا، مجلس املاک و مجلس تجارت.

در سال ۱۲۸۸ قانون وزارت عدلیه اعظم و عدالت خانه های ایران شامل یکصد و نوزده ماده به تصویب رسید. آدمیت این قانون را کامل ترین قانون دادگستری پیش از مشروطیت می شناسد (۱۷). در این قانون از جمله در باره شرایط زندان رطوبت نداشتن، تاریک نبودن، و حبس نبودن هوای زندان سخن رفته است. در باره ی جدایی دین از دولت میرزا حسین خان سپه سالار در نامه ای خصوصی به یوسف خان مستشارالدوله می نویسد:

«اعتقاد من در باره حضرات ملاها بر این است که ایشان را باید در کمال احترام و اکرام نگاه داشت و جمیع اموراتی که تعلق به آنها دارد از قبیل نماز جماعت و موعظه، به قدری که ضرر به جهت دولت وارد نیارد، و اجرای صیغه عقد و طلاق و حل مسائل شرعی و مایعلق بها را به ایشان واگذار نمود، و به قدر ذره ای در امورات دولتی آنها را مداخله نداد.» (۱۸)

روزنامه عدلیه از روی آوردن مردم به عدلیه جدید و افزایش اعداد عرایض و متظلمین، گزارش داده، می نویسد: «کسی و چه وقت بود که در وزارت عدلیه اعظم فقیر و غنی، امیر و رعیت در حین محاکمه حکم مساوات داشته باشند؟» (۱۹)

طرح نخستین قانون اساسی ایران: طرح نخستین قانون اساسی را میرزا یوسف خان مستشارالدوله با الهام از مجموعه ی قوانین ناپلئون نوشت. این طرح که در ده اصل تهیه شده بود، در سال ۱۲۸۸ برای تصویب به ناصرالدین شاه ارائه شد ولی شاه از تصویب آن خودداری کرد. در این طرح آمده است:

«جان و مال و عرض و ناموس قاطبه اهالی ایران لزرگونه تعدیات و تجاوزات محفوظ بوده، و من بعد به هیچ بهانه احدی از وزراء و شاهزادگان و حکام کل و جزء بدون جواز شریعت مظهر و بدون تعیین دیوان عدالت، حق تعرض و تعدی به جان و مال و عرض و ناموس رعایا را ندارند، چون که با عدم امنیت روز به روز مملکت ایران ویران و اهالی آن به اطراف عالم متفرق و پریشان خواهند گردید.» (۲۰)

در باره ی حقوق اقلیت های دینی و آزادی پرستش و مذهب می نویسد:

«آنهايي که در ایران خارج از دین اسلام هستند، از قبیل مسیحیان و یهودیان و گبرها و سایر مذاهب مختلفه، یا رعایای خود ایران باشند یا آنهايي که به طور کسب و تجارت به ایران آمده اند، علی ای حال باید آسوده و محترم باشند و دست مزاحمت احدی به آنها نباید برسد، که به آزادی تمام در اجرای آیین

خود زندگانی بکنند. (۲۱)

میرزا حسین خان با دگرگونی هایی که در طرح نخست پدید آورد توانست آن را در شعبان ۱۲۸۹ به تصویب و امضای ناصرالدین شاه برساند. در طرح نخست به «ایمنی اجتماعی، آزادی عقاید دینی، مسئولیت دولتی در تأمین خیر جامعه، تفکیک سه قوه ی قانون گذاری، اجرایی و قضایی؛ جدایی سیاست از دیانت، لزوم وضع قوانین مثبت عرفی در مجموع شئون فعالیت ملت و دولت، تدوین احکام فقهی به عنوان برخی از اصول حقوق مدنی و یک نواخت کردن تقسیمات کشوری» پرداخته شده است. فریدون آدمیت این طرح را بس ارزنده می شمارد و با آنکه آن را کامل نمی داند برخی پایه های عقلی سیاست را در آن به روشنی می بیند. در طرح دوم که به تصویب شاه رسید حقوق اجتماعی افراد به روشنی به رسمیت شناخته نشده بود و با محدودیت های دستگاه شرع و تفکیک کامل قوه ی قانون گذاری و مجریه مخالفت شده بود. با این حال، طرح دوم روح طرح نخست را در خود دارد و آغازی بر تحول اصول سیاست نوین ایران است. در آن روزگار ملایان واپس گرا تا آنجا که توانستند با اصلاحات و اندیشه های نوین سپه سالار مخالفت کردند. حاجی ملا علی کنی در نوشته ای زیر عنوان «کلمه قبیحه آزادی» می نویسد:

«کلمه قبیحه آزادی... به ظاهر خیلی خوش نماست و خوب، و در باطن سراپا نقص است و هیوب. این مسئله برخلاف جمیع احکام رسل و اوصیاء و جمیع سلاطین عقلم و حکام والا مقام است... برخلاف مقاصد و انتظام دولت و سلطنت است که هرکس هرچه بخواهد بگوید، و از طریق تقلب و فساد تهب (غارت) اموال نماید و بگوید آزادی است، و شخص اول مملکت همه را آزاد کرده است و در معنی به حالت وحوش برگردانیده. معلوم است نفوس بالطبع در طبیعت شیطنی و مایل به هوی و هوس...» (۲۲)

روشنگران سرآغاز جنبش مشروطه: در کنار دولت مردانی که در پایان فرمانروایی شاهان قاجار کوشش در برقراری عدالت و ایجاد نهادهای آن می کردند، روشنگرانی که به دور از دستگاه دولت اندیشه های مردم سالارانه و برابری خواهانه را نمایندگی می کردند، سهم به سزایی در زمینه سازی

فکری انقلاب مشروطه داشتند. میرزا آقاخان کرمانی یکی از برجسته ترین روشنفکران در میان اینان بود. آدمیت او را از پیشروان حکمت جدید در ایران می داند و در باره او می نویسد:

«بنیان گذار فلسفه تاریخ ایران است و ویرانگر سنت های تاریخ نگاری، برجسته ترین مورخان ما در قرن پیش است و یکتا مورخ زمان خویش. بزرگترین اندیشه گر ناسیونالیسم است، منادی اخذ دانش و بنیادهای مدنی اروپایی، نقاد استثمارگری، هاتف (آواز دهنده) مذهب انسان دوستی، نماینده نحلته اجتماع (سوسیالیزم) و متفکر انقلابی پیش از مشروطیت است.» (۲۳)

انگیزه ی نوشته های میرزا آقاخان بیداری اندیشه ها و به جنبش در آوردن مردم بود. در این راه با روزنامه های «اختر» و «قانون» همکاری کرد و خود خیال به راه انداختن روزنامه ای به نام «جهان» را داشت که در این راه کامیاب نشد. دو کتاب به نام های «تکالیف ملت» و «تاریخ احوال قاجار و بیان سبب ترقی و تنزل احوال دولت و ملت ایران» نوشت. اندیشه های او در پیدایش دولت، فلسفه قانون و اصول حقوق طبیعی از افکار روسو و منتسکیو تأثیر پذیرفته است. شیخ احمد روحی از یاران نزدیک میرزا آقاخان بود که با او از کرمان به اصفهان رفت و سپس از راه تهران و رشت به سوی استانبول کوچید. از نوشته های مهم میرزا آقا خان کرمانی «هشت بهشت» است که در باره ی رویدادهای دوره ی نخست بایبه و تاریخ این جنبش نگاشته شده است.

از دیگر روشنفکران مهم عصر مشروطه عبدالرحیم معروف به طالبوف از مردم تبریز است که یحیی آرین پور نوشته های او در باره ی اندیشه های انقلاب مشروطه را الفبای آزادی می خواند. کتاب «مسالک المحسنین» او از سوی شیخ فضل الله نوری تحریم و خود او از سوی ملایان واپسگرا تکفیر شد. کتاب «ایضاحات در خصوص آزادی» طالبوف در باره ی واژه آزادی، مجلس شورای ملی و سودمندی های آن و وظیفه ی نمایندگان ملت و قوانین پیشنهادی برای آینده ی ایران، مالیات و قانون اساسی نوشته شده است.

میرزا فتحعلی آخوندزاده استاد و آغازگر نمایشنامه نویسی در آذربایجان نیز از دیگر روشنفکران این دوره است. او در شهر تفلیس زندگی می کرد و مترجم دولت روسیه بود. تفلیس که در آن زمان پایتخت قفقاز بود، مرکز مهم فرهنگی و ادبی آن منطقه بحساب می آمد. نمایشنامه های آخوندزاده که به «تمثیلات» معروف اند با الهام از آثار نویسندگان معاصر و پیشرو اروپا نوشته شده اند. یحیی آرین پور نقش آخوندزاده در ادبیات آذربایجان را همتای گوگول در ادبیات روس و مولیر در ادبیات فرانسه می داند. نوشته های او بیانی رثالیستی و انتقادی دارند و زبان او روان، ساده و برای مردم است. از دیگر روشنفکران این دوران می توان از زین العابدین مراغه ای نویسنده ی رمان انتقادی و سیاسی «سیاحت نامه ابراهیم بیگ یا بلای تعصب او» نام برد که در زمان خود خوانندگان فراوانی یافت. این نخستین رمان اجتماعی از نوع اروپایی در زبان فارسی است که زندگی مردم ایران را آنچنان که بوده بازگو می کند. در این کتاب سرگذشت قهرمانان درجه دوم اهمیت را دارد و هدف اصلی نویسنده طرح و تصویر مناظری از زندگی کشوری و اعتراضی به شرایط موجود در ایران است. (۲۴). میرزا آقا تبریزی یکی دیگر از روشنفکران دوره ی بیداری است. او در سفارت فرانسه در تهرات سمت منشی اول را داشت. آخوندزاده نمایشنامه های او را تحسین فراوان کرده است. همچنین می توان از کسانی چون میرزا حبیب اصفهانی از یاران شیخ احمد روحی و میرزا حسن خان خیرالملک که چندی کنسول ایران در شامات بود و با میرزا آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی نزدیکی داشت به عنوان زمینه سازان فکری نهضت مشروطیت نام برد.

از میان روحانیان اصلاح طلب عصر مشروطه خواهی پیش از همه باید از سید جمال الدین افغانی (یا اسد آبادی) نام برد. سید جمال الدین از جمله روحانیانی بود که اندیشه ی حکومت اسلامی را نمایندگی می کرد. با اینکه با روشنفکرانی چون ملکم خان و میرزا رضای کرمانی آشنایی داشت تنها در مبارزه با استعمار و استبداد شاهان با آنان همراه بود. او پرچم دار یگانگی مسلمانان و رهبر جبهه ی اسلامی زمان خود بود و از همین رو در بسیاری از کشورهای اسلامی از پشتیبانی مردم و دولت ها برخوردار بود. روحانیان دیگری چون آقاسید محمد طباطبایی تبلیغ کننده ی عدالت خانه و مجلس شورا، و سید عبدالله بهبهانی نیز از زمره ی رهبران دینی جنبش

مشروطیت بودند. در ارزیابی نقش روحانیان باید میان «مشروع» خواهان و «مشروطه» خواهان تفاوت گذاشت زیرا فقط گروه دوم اصلاح طلب کامل بودند. هرچند اینان نیز سرانجام ماده ی دوم قانون اساسی را همانگونه که شیخ فضل الله نوری نوشته بود پذیرفتند. تنها کسانی که در برابر آن ایستادند نمایندگان آذربایجان، از جمله حسن تقی زاده، بودند. از دیگر کسانی که به تفسیر مشروطه از فقه اسلامی پرداختند میرزا محمد حسین نایینی بود که کتاب های «تنبیه الامت و تنزیه الملت» و «اصول عمده مشروطیت» را در این راستا نوشت. فریدون آدمیت در باره ی روحانیان و تأثیر آن ها در جنبش مشروطه می نویسد:

«روحانیان تحت تأثیر و تلقین و نفوذ اجتماعی عقاید روشنفکران آزادی خواه قرار گرفتند که به مشروطگی گرایش یافتند و بر اثر آن بود که به تأویل شرعی و توجیه اصولی مفهوم مشروطه بر آمدند. ترتیب مشروطیت را مردم در قیام عمومی خود بر قرار کردند و روحانیت هم در آن سهمی داشت. روحانیان به پیروی آزادی خواهان در حرکت مشروطه خواهی مشارکت جستند و در درجه اول در پی ریاست فایقه روحانیت بودند، نه معتقد به نظام پارلمان ملی و سیاست عقلی.» (۲۵)

جنبش های خودجوش: در دوران انقلاب مشروطه در شهرهای مختلف ایران بویژه در تبریز، رشت، تهران، مشهد نهادهایی که با همکاری شهروندان شکل گرفتند و در راستای خواست های سیاسی، اجتماعی و عدالت خواهانه ی آنان فعال بودند، نقشی بس ارزشمند در پیکار مردم ایران در برابر زورمداری حکومت قاجار بازی کردند. این نهادها با همه ی کاستی هایی که داشتند بر خواست های مردم استوار بوده و از سوی آنان پشتیبانی و اداره می شدند.

در جنبش های سنتی «بست نشینی» و «کوچیدن» که در مسجدها، آرامگاه ها، تلگرافخانه ها و سفارتخانه ها انجام می شد، بازرگانان، روحانیان و پیشه وران شرکت داشتند و از سوی شهروندان سازماندهی می شدند که گاهی هفته ها بدرازا می کشید. در باره ی یکی از بزرگترین «بست نشینی ها» احمد کسروی می نویسد:

«روز دوشنبه سی و یکم تیر شماره بست نشینان در سفارت انگلیس تا ۵۵ تن می

بود، ولی سه روز دیگر تا پنجهزار رسید و چهار روز دیگر تا سیزده هزار بالا رفت و بازارها بیکباره بسته گردید. در نامه ای دیدم: «قریب پانصد خیمه بلکه بیشتر زده شده، تمام اصناف حتی پینه دوز و گردوفروش و کاسه بند زن که اصناف اصنافند در آنجا خیمه زده اند.» (۲۲)

بست نشینی که نوعی اعتراض منفی بود هنگامی صورت می گرفت که دولت در انجام آنچه از آن انتظار می رفت کوتاهی می کرد و مردم با بست نشستن، دولت را بیاد انجام وظایف خود می انداختند. بست نشینی برای فراریان از قانون نیز امتیازی محسوب می شد و مساجد و حتی طویله های شاهی «تحصن گاه» این فراریان بود. هنگامیکه تلگرافخانه در ایران تأسیس شد، تلگرافخانه ها نیز در شهرها بصورت محمل «بست نشینی» مورد استفاده قرار می گرفت. ناظم السلام کرمانی در «تاریخ بیداری ایرانیان» می نویسد:

«در پایان سلطنت ناصرالدینشاه و آغاز دوره مظفردینشاه، مردم فزون بر مسجدها و خانه بزرگان و روحانیان و آرامگاه امامزادگان و طویله شاهی و سفارتهای، به «توپ مروارید» معروف نیز برای بست نشستن دست می یازیدند.» (۲۷)

شیوه سازماندهی و خودگردانی اینگونه حرکت ها چنان بود که «به آنهمه گروه انبوه شام و نهار میدادند، بی آنکه ناهسامانی رخ دهد و یا گفتگو و رنجشی به میان آید. بیش از ده دیگ بزرگ را بکار گزارده، یکبار آبگوشت و یکبار پلوخورش می پختند و در سینی های بزرگ به چادرها می فرستادند. در رفت را خود بازرگانان و پیشه وران از کیسه خود می دادند.» (۲۸) در تبریز نیز بست نشینی در کنسولگری انگلیس بوقوع پیوست. بازرگانان پیشنهاد کردند در رفت را بگردن گیرند و پول پردازند. نخست حاجی مهدی آقا کوزه کنانی پیشگام گردید... ولی دیگران به آن خرسندی ندادند و چنین نهادند که همگی پولهایی پردازند و برای این کار صندوقی بنام صندوق مصارف «انجمن عدالت و مشروطه خواهان اسلام» پدید آوردند که مهر برای خود داشت و رسیدهایی چاپ می کرد. صندوقداری را آقا میر باقر و سرکشی را حاجی محمد صادق قازانچایی و کربلایی علی مسیو به عهده گرفتند.» (۲۹) این جنبش ده روز به درازا کشید. در این زمان

اختلاف ها بین شیعه و سنی و شیخی و متشرعی و کریمخانی از بین رفته، ارمنیان و مسلمانان همدوش یکدیگر در این حرکت ها شرکت می جستند. حتی بخشی از سربازان که در دشت شاطرانلو لشکرگاه داشتند، نمایندگانی برای همراهی فرستادند. کسروی در باره ی شرکت زنان در این حرکت می نویسد: «در اینجا همچون تهران زنان پا در میان نداشتند.» (۳۰)

انجمن های ایالتی و ولایتی: این حرکت زمینه برقراری نهادی بنام «انجمن عدالت طلبان تبریز» گردید. کسروی در مورد شیوه ی اداره ی این انجمن می نویسد:

«بست تن از سران جنبش برگزیده شدند که بهمدستی علماء در انجمن نشینند و کارها را راه برند. نیز دارندگان هر پیشه ای از چیت فروشان، زین دوزان، میوه فروشان، توتونچیان، قند فروشان و دیگران نماینده ای برای خود برگزیدند و اینان بهمدستی انجمن نشینان بکارهایی می پرداختند.» (۳۱)

در کنار این «انجمن» مرکزی پنهانی بنام «مرکز غیبی» شکل گرفت که به منزله بازوی اجرایی و پنهان جنبش عدالتخواهانه تبریز کار می کرد و سپس سازماندهی دسته های «مجاهد» را در دستور کار خود قرار داد. این مرکز پنهانی در خانه «علی مسیو» بر پا می شد. در تبریز «انجمن» بکار پرداخت و بنا را بر این نهادند که انجمن شب ها باز شود تا مردم روز به کار و زندگی خود پردازند. روزنامه ای نیز بنام «انجمن» بر پا شد. در دیگر شهرهای آذربایجان چون خوی و ارومیه و مراغه و اردبیل نیز جنبش هایی پدید آمده و به همت انجمن ایالتی تبریز، انجمن های محلی نیز شکل گرفت. انجمن تبریز از انجمن های دیگر شهرها می خواست که یک نماینده برای شرکت در انجمن ایالتی به تبریز بفرستند. کسروی در این باره می نویسد:

«در بیشتر شهرها معنی مشروطه را نمی فهمیدند و از کارهاییکه انجمن بایستی کرد، آگاه نمی بودند و این بود، در میماندند. در همه جا ملایان پیش افتاده با اندیشه و دلخواه خود بکارهایی می پرداختند و آن را میدانی برای پیشرفت آرزوهای خود می پنداشتند.» (۳۲)

نخستین مجلس شورای ملی: انجمن های ایالتی پایه های «مجلس شورا» بودند و خواست های مجلس را در شهرها پیاده می کردند. بر همین پایه بود که «مجلس اول» چهره ای مردمی داشت و بیشتر نمایندگان را شهروندان تشکیل می دادند:

«شاهزادگان و قاجاریان دارای ۴ تن نماینده، علماء و طلبه ها ۴ تن، بازرگانان ۵ تن، زمینداران و کشاورزان ۵۵ تن - پیشه وران ۳۲ تن نماینده داشتند. تمام نمایندگان شصت نفر بودند.» (۳۳)

جالب است نگاهی به نمایندگان پیشه وران بیندازیم:

«میرزا محمود کتابفروش، حاجی میرزا ابراهیم خیاطباشی، حاجی سید ابراهیم حریرفروش، شیخ حسین سلف فروش، حاجی محمد تقی بُنکدار، دکتر سید ولی الله خان، امین التجار کردستانی، حاجی سید آقا تیرفروش، حاجی میرزا احمد زرگرباشی، حاجی اسماعیل بلور فروش، مهدی باقر بقال، شیخ حسن علاقه بند، استاد حسن معمار، حاجی علی اکبر پلوپز، استاد غلامرضا یخندانساز، حاجی سید محمد ساعت ساز، سید مصطفی سمسار، سید مهدی ذلال و ارباب جمشید نماینده زرتشتیان و دیگران.» (۳۴)

از سوی مجلس در سوی برپایی انجمن های ایالتی و ولایتی در سراسر کشور کوشش می شد:

«در خراسان که آصف الدوله به جلوگیری از برپا کردن انجمن برخاسته بود، از سوی مجلس و با پشتیبانی انجمن تبریز، وی را از والیگری برداشتند و او خوار و زیون به تهران آمد و بکارهای او از جمله «داستان فروش دخترهای قوچانی در عشق آباد» رسیدگی و نامبرده بازپرسی و دآوری کشیده شد.» (۳۵)

انجمن تبریز نه تنها در آذربایجان بلکه در تهران نیز هواداران فراوانی داشت. هنگامیکه «اتابک» نخست وزیر محمد علی میرزا بنای کارشکنی در کار مجلس و مشروطه را گذاشته و از حرکت واپسگرایان به رهبری شیخ

فضل الله نوری پشتیبانی مالی و معنوی کرد، از سوی فردی بنام «عباس آقا» که در پیوند با «مرکز غیبی» تبریز بود، هدف گلوله قرار گرفت و کشته شد. خود عباس آقا نیز پس از درگیری با محافظان اتابک گلوله ای به مغز خود شلیک کرد و جان باخت. بدنبال کشته شدن عباس آقا، تبریزیان مقیم تهران که هوادار انجمن تبریز بودند سوگواری بزرگی در تهران برپا کردند و این کار از سوی شهروندان تهرانی نیز مورد پشتیبانی قرار گرفت:

«یک کار تاریخی دیگری که در همان روزها در تهران رخ داد، گرفتن چهل عباس آقا بود... هنگام پسین بازارها را بستند و همه آزادپرواهان و دیگران بسوی آن جوان رفتند. انجمن آذربایجان گور را با گل آراسته و چادرهای بزرگی برای پذیرایی از مردم آماده گردانیده بود. انجمنها و شاگردان دبستانها دسته دسته می آمدند و دسته های گل می آوردند. حبل المتین می نویسند: «جمعیت صحرا را فرا گرفته بود که جای عبور نبود، عده جمعیت به یکصد هزار نفر تخمین زده شد.» (۳۲)

مبارزه نهادهای مردمی در برابر کودتا: پس از کودتای محمد علی میرزا در برابر مجلس شورا و به توپ بسته شدن مجلس از سوی «لیاخوف» فرمانده قزاقان روس در ایران، آنگاه که در تهران سکوت و اختناق حاکم بود، انجمن تبریز به پایداری و پاسداری از دستاوردهای مشروطه پرداخت. ستارخان که همراه بیست نفر مجاهد مبارزه ی مسلحانه خود را با استبدادیان شروع کرده بود، با بهره گرفتن از انجمن تبریز و نیز با کمک دیگر سرداران مشروطه چون باقرخان، علی مسیو، و حیدر عمواوغلی توانست لشگری ده تا پانزده هزار نفری را گردآورده و در برابر لشگر سی هزار نفری دولتیان به جنگ برخاسته و از تبریز، یعنی دژ تسخیر ناپذیر انقلاب مشروطه با سرافرازی نگهبانی کند. انجمن تبریز با فرستادن تلگراف با مجلس تهران همراهی کرده و خواهان برداشتن محمد علی میرزا از پادشاهی شد. انجمن، شهر تبریز را از نیروهای دولتی و واپسگرایان خالی کرد و عین الدوله و سپاهش را تا «باسمنج» پس نشاند و راههای شهر را باز کرده، دسته های مجاهد آراسته و آنان را به شهرهای خوی و سلماس و مرند که بدست استبدادیان افتاده بودند، فرستاد. گروهی نیز برای آزاد سازی مراغه روانه ی این شهر شدند. در پی این حرکت تبریز، در تهران و مشهد و رشت و

اصفهان و دیگر شهرها حرکت هایی علیه دولت مرکزی صورت گرفت. در مازنداران و استرآباد، مردم از دادن مالیات به محمد علی میرزا خودداری کردند و مردم تنکابن انجمن برپا نموده و به دیگر شهرها پیام فرستادند:

«در این هنگام در اسپهان و بختیاری نیز تظاهراتی در نهان کرده می شد که پس از دیر شورش خونینی پدید آورد... مردم اسپهان بازارها را بستند و در مسجد شاه گرد آمدند و بخروش و فریاد برخاستند. اقبال الدوله میکوشید شورش را فرونشاند و بازارها را باز نماید و برای بیم دادن، توپ به میدان شاه کشید. لیکن کاری از پیش نرفته، مردم چون پشتشان به بختیاری گرم بود رشته جوش و خروش را از دست نهشتند. فردا شورش بیشتر و انبوهی در مسجد فزونتر گردید. با دستور حاج آقا نوراله و آقا نجفی دسته هایی از روستا بنام دادخواهی بشهر آمدند و به شورشیان پیوستند. روز شنبه دوازدهم دیماه ضرابخانه السلطنه با دوپست سرباز بختیاری بنزدیکی شهر رسیده و خواه ناخواه جنگ در گرفت. دو روز شلیک و گلوله باران در کار بود تا بختیاریان چیرگی نمودند و بر سراسر شهر دست یافتند و خود مصمم السلطنه بشهر درآمد. رشته کارها را در دست گرفت و انجمن برپا گردید... بدینسان در اسپهان آزادی بنیان یافت و پس از تبریز دومین شهر بزرگی بود که مشروطه را نگه میداشت» (۳۷)

از کسانی که در گیلان دست اندرکار برپایی مشروطه بودند، معزالسلطان و برادرش میرزا کریمخان را می توان نام برد. اینان که با ایرانیان قفقاز پیوند داشتند، پنهانی گروهی بنام «کمیته ستار» بوجود آوردند که در آن پیرم خان ارمنی و میرزا کوچک خان و تنی چند از آزادگان گیلان شرکت داشتند. این کمیته نقش «مرکز غیبی» تبریز را در گیلان بازی می کرد و کارها را سامان می داد. تعدادی از انقلابیان قفقازی و گرجی نیز بیاری اینان شتافته بودند. چگونگی تشکیل و برپایی انجمن رشت را احمد کسروی چنین باز می گوید:

یکدسته بهمره معزالسلطان بسراخ سردار افخم رفته و دسته دیگر همراه میرزا علیمحمدخان و میرزا حسین خان آهنگ سرای حکمرانی کردند. جنگ آغاز شد. در این میان دو توپ بدست آزادی خواهان افتاد. تا دو ساعت جنگ برپا بود. آزادیخواهان بر سرای حکمرانی دست یافتند و بر سرا آتش زدند. سردار افخم

با تیر یک قفقازی بر خاک هلید و آزادیخواهان شهر را بدست گرفته و از سرباز و قزاق تفنگ و فشنگ باز گرفتند و تا شب فرار سید در شهر آرامش برپا گردید. حاکم و ۳۲ حامی دولت کشته و دو نفر مجاهد شهید گردیدند. بدسور مشروطه نمایندگان برگزیده انجمن برپا نمودند و اداره های دیگر را باز کردند و در همانروزها تلگراف میانه تبریز و رشت و اسپهان آمد و شد میگرد. (۳۸)

این خبر در تهران چون بمب ترکیده و همه را تکان داد. دل آزادگان را پر امید و زهره استبدادیان را آب نموده. تا آنجا که محمد علی میرزا که سپاهی برای سرکوب نداشت، دسته هایی از قزاق و سواره و سرباز را به نگهداری قزوین فرستاد. پیرم خان با دسته ای فدائی به منجیل آمد و در آنجا سنگر بسته و به پاسداری پرداخت.

در این هنگام در گیلان به سپاه آرای می پرداختند و برای این کار به یکی کمیسیون جنگ نیاز داشتند. در سرای بزرگ اوادیس آزادیخواهان را گرد آورده و پیشنهاد کردند هر دسته ای از میان خود یکی را با رای آزاد نهانی برای اینکار برگزینند. از گیلانیان معزالسلطان، از تبریزیان آقا سید علی مرتضوی، از ارمنیان پیرم خان، از گرجیان ولیکوف و از قفقازیان احمد صادقوف برگزیده شدند. پانوف بلغاری نیز که مردی کارآزموده بود و جانفشانی فراوان کرده بود، برای اینکار برگزیده شد. نخستین دسته را پسرکردگی میرزا کوچک خان پشت سر پیرم خان روانه کردند. در رفت اینها را انجمن ایالتی گیلان می پرداخت. (۳۹)

آزادی تهران و تشکیل مجلس دوم: در گشودن تهران آزادگان گیلانی، بختیاری، آذربایجانی و ارمنی شرکت داشتند. پس از پیروزی سپاه مشروطه، محمد علی میرزا به سفارت روسیه تزاری پناهنده شد. آزادیخواهان او را از شاهی خلع نموده و فرزندش احمد شاه را جانشین وی کردند. با این امر برپایی مجلس دوم شورایی آغاز گردید:

نمایندگان این دوره را افرادی تشکیل می دادند که اغلبشان به جریانات کشور آگاه و به ضروریات زمان واقف بودند. از فحوای بیاناتشان چنین فهمیده میشد که از غرور و احساسات ملی و میهنی نیز بهره کافی دارند. (۴۰)

حزب های سیاسی: از مجلس دوم است که حزب های سیاسی آغاز به کار کردند. دو حزب «اجتماعیون اعتدالیون» با ۳۷ نماینده و «دموکرات عامیون» با ۲۸ نماینده از جمله مهمترین حزب های مجلس دوم بودند. سید حسن تقی زاده و سلیمان میرزا و مساوات و حسینعلیخان نواب و وحیدالملک از سران دموکرات بودند. میرزا علی اکبر خان دهخدا و سید عبدالله بهبهانی و سید محمد طباطبایی و حاج آقا شیرازی از رهبران اعتدالیون بشمار می رفتند. در پی آغاز پیکار سیاسی و تأسیس مجلس دوم، حداقل گروهی از شهروندان توانستند نمایندگانی را به مجلس بفرستند. گرچه نمایندگانی که با گرایش های گوناگون از طرف مردم راهی مجلس شدند، بسیار واپسگرا و گاهی دارای گرایش به این یا آن دولت استعماری داشتند، ولی پس از دو هزار و چند صد سال تجربه ی استبداد شاهان، دستکم بخشی از شهروندان نخستین تجربه ی حکومت مردم سالاری را آزمودند.

مجلس شورای ملی و انجمن های ایالتی و ولایتی به مرور زمان و خصوصاً در دوران بیست ساله ی حکومت رضا خان محتوای مردمی خود را از دست دادند. رضا شاه با فرستادن نمایندگان تشریفاتی و انتصابی به مجلس موجبات تضعیف آن را فراهم کرد. تا اینکه در سال های ۱۳۲۰، جامعه ایران که بدنبال تأسیس دانشگاه ها و مراکز صنعتی در زمان حکومت رضا خان اکنون دارای طبقه کارگر صنعتی و اتحادیه های صنفی و مطبوعات آزاد شده بود، دوران تازه ای از مبارزات دموکراتیک را از سر گذراند. پرداختن به این دوران نیازمند بررسی جداگانه ای است.

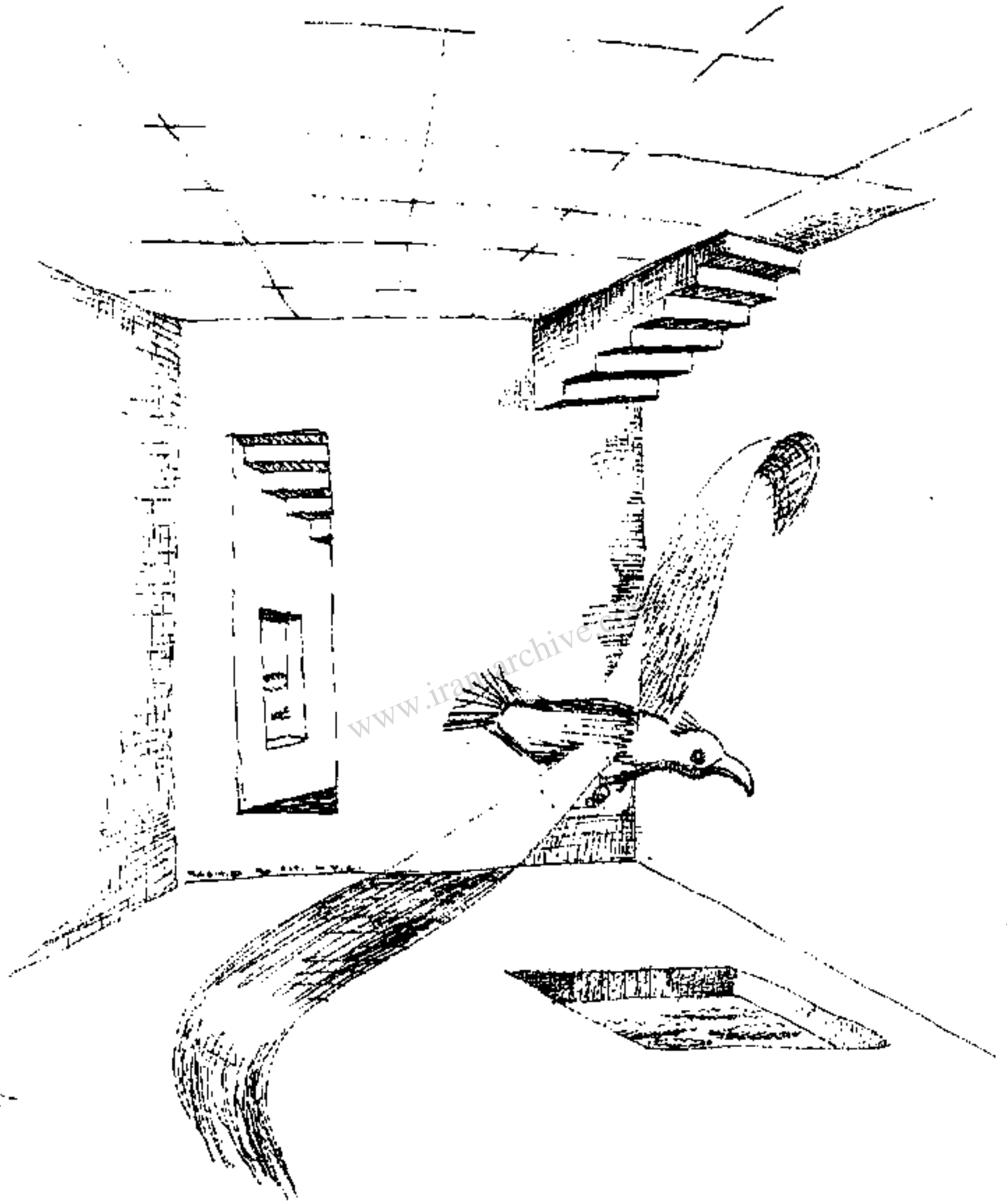


منابع:

- ۱- فریدون آدمیت، امیرکبیر و ایران، ص ۱۲۲
- ۲- یحیی آرین پور، از صبا تا نیما، ج ۱، ص ۲۳
- ۳- پتر آوری، تاریخ ایران جدید، ص ؟

- ۴ - فریدون آدمیت، امیرکبیر و ایران، ص ۱۸۶
ص وقایع اتفاقیه، شماره ۳۱
- ۵ - آدمیت، همان، ص ۳۱۵
- ۶ - آدمیت، همان، ص ۲۱۲
- ۸ دایره المعارف بریتانیکا، W.J.H. "Freemasonry", EB, Vol. 9, 1961, pp.732
- ۹ - فریدون آدمیت، اندیشه ترقی، ص ۲۲
- ۱۰ - ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ص ؟
- ۱۱ - آریز پور، همان، ص ؟
- ۱۲ - فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون در عصر سیه سالار، ص ۵۸
- ۱۳ - آدمیت، همان، ص ۵۸
- ۱۴ - آدمیت، همان، ص ۵۸
- ۱۵ - همان، ص ۵۸
- ۱۶ - همان، به نقل از اسناد مجلس، ص ۱۵۲
- ۱۷ - همان، ص ۱۷۲
- ۱۸ - همان، ص ۱۷۹
- ۱۹ - همان، ص ۱۸۲
- ۲۰ - همان، ص ۱۹۷
- ۲۱ - همان، ص ۱۹۸
- ۲۲ - همان، نامه ملاعلی کنی به شاه، ص ۲۰۱
- ۲۳ - فریدون آدمیت، اندیشه های میرزا آقاخان کرمانی، ص ۲
- ۲۴ - آریز پور، همان، ص ۳۰۲
- ۲۵ - فریدون آدمیت، فکر دموکراسی در نهفت مشروطیت ایران، ص ۴
- ۲۶ - احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ج ۱، ص ۱۱۰
- ۲۷ - ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۳، ص ۲۲۸
- ۲۸ - احمد کسروی، همان، ص ۱۱۰
- ۲۹ - همان، ص ۷-۱۵۲
- ۳۰ - همان، ص ۱۵۹
- ۳۱ - همان، ص ۱۲۵
- ۳۲ - همان، ص ۱۹۲
- ۳۳ - همان، ص ۱۲۷

- ۳۴- کتاب تاریخ مجلس ایران، به نقل از «حبل المتین»
- ۳۵- کسروی، همان، ص ۷ - ۲۲۲
- ۳۶- همان، جلد ۲، ص ۴۲۴
- ۳۷- احمد کسروی، تاریخ هجده ساله آذربایجان، ج ۱، ص ۵ - ۴
- ۳۸- همان، ص ۹ - ۱۰
- ۳۹- همان، ص ۱۲
- ۴۰- ابراهیم فخرانی، گیلان در جنبش مشروطیت، ص ۱۸۳.



فکر «توطئه چینی» در فرهنگ

سیاسی ایران

یرواند آبراهامیان

توضیح: مقاله زیر ترجمه متن سخنرانی است که یرواند آبراهامیان در تابستان ۱۹۹۰ برای جمعی از ایرانیان شمال شرقی آمریکا به زبان انگلیسی ایراد کرد. لازم به یادآوری است که این مقاله بخشی از یک کار تحقیقی در زمینه فکر «توطئه چینی» در فرهنگ سیاسی ایران است که آبراهامیان و منصور فرهنگ در دست تهیه دارند.

اگر کسی به یکی از مقاله های سیاسی فارسی که ظرف پنجاه سال اخیر نوشته شده نگاهی بیندازد - خواه این نوشته از دید میانه رو نوشته شده باشد یا دید دست راستی یا چپ، یا مذهبی راست یا چپ - مسلما به واژه هایی بر می خورد که مدام تکرار می شوند نظیر: «توطئه»، «اعمال خارجی»، «جاسوس»، «خطر بیگانگان»، «دشمن»، «خائن»، یا «ستون پنجم». اصطلاح «ستون پنجم» این اواخر از جانب آیت الله خمینی و پیروانش به کار گرفته شده که عموما دیگران را با عناوینی از قبیل التقاطی و متأثر از غرب محکوم کرده اند، حتا واژه و مفهوم «دموکراسی» را نیز به خاطر غربی بودن اش مردود دانسته اند. جالب این جاست که خود اصطلاح «ستون پنجم» هم از غرب می آید! این اصطلاح برای بار نخست نه در خاورمیانه و اسلام، بلکه در جنگ های داخلی اسپانیا به کار برده شده است.

این اصطلاحات سیاسی بخشی از تصویر بزرگتری هستند که در گفتار سیاسی ایرانی ظاهر می شوند - این نحوه گفتار چه از جانب چپ، راست و یا میانه باشد همیشه یکسان است - البته شخصیت ها و بازیگران بر حسب دید نویسنده تفاوت می کنند ولی اصل تصویر یکی است. این تصویر چنین

است که ایران صحنه ای است که بازیگران آن از سوی قدرت های خارجی کنترل می شوند و نقشی که به عهده گرفته اند یا کلماتی که برزبان می رانند نیز از خارج تعیین شده است. این قدرت های خارجی گویی قادر مطلق، کاملاً مسلط و واقف به همه ی جزئیات هستند و همه ی حرکت های روی صحنه به فرمان آن ها صورت می گیرد. بازیگران، یعنی ایرانیانی که در صحنه ی سیاست اند، فقط مثل عروسک خیمه شب بازی، دستاموز و دست به فرمان این نیروهای خارجی عمل می کنند. آنچه روی می دهد نه از روی تصادف، نه بر حسب ابتکار لحظه ای و نه از اراده ی مستقل افراد نتیجه می شود. همه چیز از قبل طراحی شده، نمایشنامه روی کاغذ آمده و کارگردان و مؤلف اصلی آن - همان قدرت های خارجی - سرنخ ها را به دست دارند.

با این دیدگاه کاری که برای تفسیرگر سیاسی می ماند این است که معلوم کند کدام قدرت خارجی، کدام بازیگر روی صحنه را در اختیار خود دارد. اگر این دانسته شود دیگر می توان فهمید چه طرح ها و توطئه هایی در جریان است و براین اساس نتیجه ی حرکت روی صحنه، یا حتا همه ی نمایش، چه خواهد بود.

من این نوع شیوه ی تفکر را شیوه ی «پارانویایی» (تشویش و هراس از توطئه ی مخفی دیگران علیه خود) در فرهنگ سیاسی ایران نام گذاشته ام. در این جا می خواهم نخست به دلایل وجود این شیوه ی فکری اشاره کنم و سپس بعضی عواقب آن را که مربوط به استقرار دموکراسی در ایران می شود بررسی نمایم. این بحث از نظر تاریخی به سال ۱۹۵۳ م ختم خواهد شد.

پیش از ادامه ی صحبت، باید تأکید کنم که منظور من از این اصطلاح روانکاوانه، یعنی شیوه ی پارانویایی، به هیچ وجه این نیست که این پدیده ریشه در بی تعادلی روانی دارد یا اینکه جمعیت ایران از لحاظ روحی بیمار و آشفته حال است. «شرق شناسان» و بیشتر تحلیل گران آمریکایی و انگلیسی سیاست های خارجی می توانند براحتمی ادعا کنند که پارانویا در روان جمعی ایرانی - که از نظر آنان ناپایدار و دچار احساس ناامنی است - ریشه دارد. توضیح من کاملاً چیز دیگری است. همین طور قصد من این نیست که بگویم این شیوه توطئه پنداری فقط منحصر به ایرانی هاست. در واقع،

من عنوان بحث ام را از تاریخ دان آمریکایی (ریچارد هافستادر، Richard Hofstadter) گرفته ام که سال ها پیش، حوالی ۱۹۵۲، مقاله کوتاه اما اکنون کلاسیک شده ای نوشت به نام «شیوه ی پارانویایی در سیاست آمریکا». در این مقاله، هافستادر توصیف می کند که چگونه نیروهای دست راستی در آمریکا در طی تاریخ همیشه گمان کرده اند که کشور آمریکا به کام یک توطئه بین المللی رانده می شود. در سده ی نوزدهم، آن ها فراماسون ها و کاتولیک ها را بانی این توطئه می پنداشتند. در نیمه ی سده بیستم، خود را در خطر توطئه از سوی یهودیان، کمونیست ها و مأموران داخلی شان می دیدند. طبق باورهای «انجمن جان برچ» (John Birch) یکی از نهضت های محافظه کار و پوپولیستی محلی در جنوب و جنوب غربی آمریکا [عمال داخلی این توطئه گران در برگیرنده ی اکثر اعضای شورای عالی قضایی، کنگره ی نمایندگان، رده های بالای پنتاگون و رهبران جنبش حقوق مدنی آمریکا بودند. اینان حتا پرزیدنت آیزنهاور را هم بخشی از همین توطئه ی کمونیستی برای تسخیر آمریکا می دانستند.

تفاوتی که مورد ایران با آمریکا و یا سایر کشورهای غربی دارد در این نیست که گروه اول دارای شیوه ی پارانویایی است و گروه دوم نیست. تفاوت این جاست که توطئه پنداری در غالب کشورهای غربی از جمله آمریکا منحصر به گروه های افراطی است که می توان آن ها را گروه های حاشیه ای آشفته پندار خطاب کرد. اما در ایران فکر توطئه چینی بر تمامی منظر سیاسی غلبه دارد و بخش جدایی ناپذیر جریان اصلی فرهنگ سیاسی است.

برای آنکه این نکته را نشان دهم از چند نقل قول کمک می گیرم که نه از سوی گروهک های افراطی بلکه به وسیله ی سه شخصیت برجسته ی سیاسی ایراد شده: خمینی، شاه و فردوست شخصی که همه عمر دست راست شاه به حساب می آمد. خمینی در سخنرانی های خود در باره ی ولایت فقیه به طور مداوم به توطئه های شوم خارجی اشاره می کند که بسیاری از وقایع اخیر و وقایع قدیمی تر در خاورمیانه را از پشت پرده شکل داده اند. او سخنانش را با این ادعا شروع می کند که انقلاب مشروطه را عوامل انگلیس به راه انداختند که مأموریت داشتند شریعت اسلام را با قوانین بلژیک عوض کنند.

(اولایت فقیه، ص ۱۲ - ۱۱) در طی انقلاب اسلامی البته خمینی چند بار ظاهراً از انقلاب مشروطه تجلیل کرد و شاه را متهم به زیر پا گذاشتن قانون اساسی نمود، ولی تصور می‌کنم احساس و نظر واقعی او در باره ی انقلاب مشروطه را در همان سخنرانی های ولایت فقیه باید جست و ستایش های بی دریغی که از شیخ فضل الله نوری کرده است. تعجبی ندارد که تقویم نامه های رسمی جمهوری اسلامی روز مشروطه را دیگر به عنوان تعطیل ملی به رسمیت نمی‌شناسند.

در همین سخنرانی ها خمینی ادعا می‌کند که توطئه های استعماری باعث شده اند که اسلام غیرسیاسی بشود (ص ۱۷۹)، و جوامع اسلامی را به بهره کشان و بهره برداران تقسیم کرده (ص ۴۲)، امت مسلمان را میان چند دولت ملی جداگانه متفرق کرده اند (ص ۴۱). در طرح این توطئه ی استعماری، اقلیت ها - به ویژه یهودیان - از نظر خمینی نقش ستون پنجم را بازی کرده اند. در کتاب اولایت فقیه، او مدعی می‌شود که یهودیان با استعمارگران همدست شده اند تا اسلام را براندازند و از همین رو بخش عمده ای از اقتصاد ایران را به تصاحب خودشان در آورده اند و به طور منظم آموزش های اسلام را وارونه جلوه داده، نسخه های جعلی از قرآن به چاپ می‌رسانند، و دست در دست ماده پرستان مارکسیست می‌خواهند اسلام را از جامعه حذف کنند (ص ۱۷۵). چنین تصویری از یک توطئه ی بین المللی یهودی - سرمایه داری - امپریالیستی - کمونیستی در ذهن پیروان نزدیک خمینی جلوه ی بارزتری پیدا می‌کند؛ به ویژه در نوشته های حمید روحانی که کتاب دوجلدی نهضت امام خمینی، را نوشته، و یا در خطبه های حجت الاسلام سعیدی که در سال های نخستین دهه ی هفتاد میلادی در زندان به دست ساواک به قتل رسید. طبق نظر روحانی و سعیدی، کشتار مردم در پانزده خرداد ۱۳۴۲ مستقیماً به فرمان یک یهودی برجسته ی آمریکایی به نام نلسون راکفلر صورت گرفته (نهضت امام... ص ۳۱۷) و تبعید خمینی از ایران نیز با اوامر مستقیم یهودیان آمریکایی انجام شده است. سرمایه داری آمریکا به دست یهودیان ثروت مندی چون لیندون جانسون کنترل می‌شود (همان منبع، ص ۵۹۸) و نابودی ویتنام به دست آمریکا به خاطر آن بود که جانسون یک یهودی بدنام است (ص ۵۹۸)، بهایی ها مخفیانه سرنخ کارهای یهودیان را به دست دارند (ص ۴۱۷)، شاه

توطئه هایش را با هم دستی یهودی ها و کمونیست ها طرح می ریزد، و هر آخوند و مجتهدی که نظراتش متمایل به چپ باشد، مثل آیت الله برقی، در واقع مأمور مخفی توطئه گران خارجی است.

حال اگر به نهایت دیگر طیف سیاسی، یعنی به شاه، بپردازیم باز خواهیم دید که تأکیدهای مشابهی بر اهمیت توطئه های خارجی انجام می گیرد. شاه اشاره ی آشکاری به یهودیان نمی کند نه به خاطر آنکه آن ها را همه کاره نمی داند، بلکه صرفاً از این رو که سخنرانی های شاه عموماً با در نظر گرفتن شنوندگان آمریکایی تنظیم می شد. اما در خلوت همان سوء ظن به یهودیان در او هم هست. در سال ۱۹۷۷، هنگامی که مسأله ی حقوق بشر به طور حساسی مطرح بود، و «کمیسیون بین المللی حقوق دانان» نماینده ای به ایران فرستاد تا با شاه در این باره صحبت کند، طبق مدارک چاپ نشده می دانم که شاه مدعی می شود شهرت منفی او در غرب برای نقض حقوق بشر به این خاطر است که او از فلسطین حمایت کرده و یهودی ها که همه رسانه های جمعی آمریکا را در کنترل خودشان دارند، از این بابت راضی نیستند. در بیشتر نوشته های شاه که در باره ی وقایع پیش از کودتای ۲۸ مرداد است، توطئه گران و همدستان داخلی آن ها عبارتند از انگلیسی ها، توده ای ها و مذهبی های مخالف. در کتاب «مأموریت برای وطنم»، او وانمود می کند که سوء قصد به جان او (۱۹۴۹ م.) بخشی از یک توطئه ی توده ای - مذهبی - انگلیسی بوده است. او همین ادعا را عیناً در کتاب آخرش «پاسخ به تاریخ» هم تکرار می کند. شاه همینطور مدعی می شود که مصدق در حقیقت مأمور و خدمت گزار انگلیسی ها بود، جبهه ملی از انگلیسی ها دستور می گرفت، توده ای ها توطئه کردند که خمینی به آیت اللهی برسد، و حزب توده را انگلستان و شوروی با هم دستی یکدیگر به وجود آورده و کنترل می کنند.

این تصور که حزب توده بخشی از یک توطئه ی انگلیسی - روسی است در سال های سی شمی به طور گسترده در تبلیغات جبهه ملی به کار می رفت و با به کار بردن اصطلاح «توده ای نفتی» همراه بود. برای اثبات این تئوری توطئه، در سال ۱۳۳۰ یک عده چماق دار به رهبری دکتر بقایی به دفتر شرکت نفت انگلیس - ایران در شهر آبادان حمله برده و مدارکی را که از

آنجا بدست آوردند چاپ کردند. این حرکت از برخی جهات نقشی پیشاهنگ برای حرکت هایی مانند اشغال سفارت آمریکا در سال ۱۹۷۹ را داشت. درست مثل دانشجویان خط امام، گروه بقایی هم از چند سند پیش پا افتاده و معمولی انواع و اقسام نتیجه گیری های دلخواه خودشان را کردند. حتا از این هم فراتر رفته دست به جعل اسندی زدند که گویا شرکت نفت انگلیس به حزب توده کمک می کند. امروز کاملا ثابت شده که این سند جعلی است چون نه تنها شیوه ی ارائه واژه های فارسی به حروف انگلیسی، و جنس کاغذ سند و شماره گذاری آن (FO 371/Persia) (1951/91593) با سبک کار شرکت همخوان نیست، بلکه اصلا متن مذاکرات محرمانه در دفتر روابط خارجه ی دولت انگلیس میان کسانی که در ماجرا دست داشتند امروزه بر ملا شده است. وجود این اسناد جعلی مدتی است که فراموش شده اما تأثیر آن ها در خاطره ها به صورت توطئه توده ای - انگلیسی هنوز هم باقی است.

من حدود بیست سال روی بایگانی های دفتر امور خارجه انگلستان تحقیق کرده و در این جستجوها همیشه کنجکاو بوده ام که بدانم نوع همکاری یا حتا نفوذ داخلی انگلیسی ها در سازمان های سیاسی ایران دقیقا چه بوده است. در این تحقیقات مطلقا هیچ نوع همکاری با حزب توده دیده نمی شود، که این برای من تعجبی نداشت. اما تعجب اینکه حتا مدارکی در مورد نفوذ مخفیانه در تشکیلات حزب توده هم وجود ندارد. کارمندان انگلیسی، در اسناد خصوصی و محرمانه، غالبا از این شکایت می کنند که هنوز نتوانسته اند به داخل کادرهای اصلی حزب توده نفوذ کنند. با آنکه همه ی سعی شان را هم کرده بودند.

سازمان های اطلاعاتی آمریکایی هم در این زمینه کوشش هایی مشابه کردند بدون آنکه به جایی برسند. یکی از مواردی که می تواند نشان دهنده ی شیوه ی عملکرد توطئه گرانه ی شبکه های جاسوسی آمریکایی و نیز عدم موفقیت آنان باشد، یادداشت اخیرا منتشر شده ای است که در سال ۱۹۵۰ در باره ی رهبری حزب توده نوشته شده است. (OSS/گزارش های اطلاعاتی و تحقیقاتی وزارت امور خارجه بخش IIX، خاورمیانه، ضمیمه ۶۱ - ۱۹۵۰). بر اساس این مدارک بسیار محرمانه، رهبران واقعی حزب توده افراد شناخته

شده ای چون اسکندری، یزدی، بهرامی و دیگران نبودند، بلکه یک هسته ی مخفی کوچک از کمونیست های کهنه کار که در شوروی مخفی بودند حزب را اداره می کردند و این هسته تشکیل می شد از سلطان زاده، مرتضی علوی (برادر بزرگ علوی) و محمد فرخی شاعر. تصور کنید در سال ۱۹۵۰ هر فرد آگاه از سیاست می دانست که فرخی در سال ۱۹۴۰، در زندان رضا شاه کشته شده و سلطان زاده و مرتضی علوی در تصفیه های استالینی همان سال ها از میان رفته بودند. تئوری توطئه باعث می شود که قدرت خارجی آگاه به همه چیز به نظر برسد، حال آنکه در حقیقت ناآگاهی آن ها نسبت به ایران نمی توانست بیشتر از این باشد.

پارانویا و توطئه پنداری سلطنت طلبانه نیز به نحو برجسته ای در «اعترافات» تلویزیونی ژنرال فردوست، (۸۹ - ۱۹۸۸)، به چشم می خورد. مضمون این گفته ها را البته نمی توان به عنوان واقعیت تاریخی بکار گرفت زیرا مثل همه ی اعترافات تلویزیونی در جمهوری اسلامی با شکنجه گرفته شده اند. حقیقت این که فردوست چند هفته پس از اینکه به تلویزیون آورده شد درگذشت. اما گفته های او از این نظر که به فهم ذهنیت سلطنت طلب کمک می کند و نیز آن بخش از طرز فکر او که می توانسته به درد جمهوری اسلامی بخورد جالب است. فردوست ادعا می کند که ایجاد تشکیلات فراماسونی در ایران توطئه ی انگلیس بوده، رضا شاه در اصل بهایی بوده، حزب توده در سال های ۱۹۵۰، پنهانی به داخل جبهه ی ملی رسوخ کرده بود و خود جبهه ی ملی نیز مخفیانه با آمریکا رابطه داشته است؛ مصلق به این خاطر شرکت انگلیسی نفت را ملی اعلام کرد که خود انگلیسی ها به او دستور داده بودند؛ و نیز دوست قدیمی شاه ارنست پرون (Ernest Peron) سوئسی در واقع مأمور مخفی انگلیسی ها بود! فردوست به طور غیر مستقیم می گوید که ارنست پرون از زمان دانش آموزی شاه در مدرسه ی «لارسوی» (La Rosey) مأمور بوده که با او دوستی به هم بزند و شاه را بفریبد تا انگلیسی ها از همان ابتدای کار مهره ی خود را در دربار ایران داشته باشند. اما اگر در این زمینه به بایگانی های انگلیس رجوع کنیم در می یابیم که فرد سوئسی فقط مشاور شاه بود و انگلیسی ها اصلا اعتمادی به او نداشتند.

حال از نمونه ها و شواهد بگذریم و به این سوال پردازیم که چه دلایلی برای وجود این شیوه ی پارانویایی در سیاست وجود دارد؟ حدود بیست سال پیش ماروین زونیس (Marvin Zonis) ایران شناس آمریکایی در کتابی به نام «سرآمدان سیاسی ایران» (The Political Elite of Iran) با تحقیق تجربی در باره ی دایره ی حکمرانان دربار و خاندان شاه متوجه شد که افراد این گروه غالباً دچار تشویش، بدگمانی، بدبینی، خودبزرگ بینی، خودخواهی و خودمحوربینی، بی اعتماد و بدگمان نسبت به دیگران و در مجموع دارای سوء ظن و پارانویا هستند. زونیس از این یافته های تجربی، بدون دلیل انواع و اقسام نتیجه گیری ها را کرد. از جمله اینکه این ویژگی ها در سراسر جامعه شیوع دارند و ریشه ی آن ها را نه در تاریخ و مناسبات اجتماعی بلکه در روانشناسی ایرانی ها باید جست، به ویژه در آن نوع روان شناسی که از هنگام کودکی و در مسیر رشد افراد به وجود می آید. این بخش از تحلیل زونیس بسیار سردرگم و گمراه کننده است زیرا به ویژگی های متفاوت بارآمدن کودکان توجه نمی کند و ثابت نمی کند که اگر واقعا چنین ویژگی هایی وجود داشته باشند آیا می توان در سراسر جامعه آن ها را دید یا نه، که ادعای بسیار مشکوکی است و در عین حال نشان نمی دهد که این خصوصیات چگونه باعث ایجاد سوء ظن و توطئه پنداری پارانویایی می شوند. گذشته از این، زونیس به علت های بسیار واضح تاریخی که همین خصوصیات روحی را باعث می شود توجهی نمی کند.

به عقیده ی من پارانویا علامت نابسامانی روانی نیست بلکه فرآورده ی یک تجربه ی تاریخی است؛ یعنی تجربه ی مداخله ی کشورهای امپریالیستی که از اوایل سده ی نوزدهم آغاز شد و در سده ی اخیر به سرعت اوج گرفت و نه تنها یک بلکه سه قله ی برجسته پیدا کرد: کودتای ۱۹۲۱، مداخله ی نظامی و اشغال خاک ایران در سال ۱۹۴۱ و سوم کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ (۱۹۵۳). تأثیر این عامل تاریخی به وسیله ی یک عامل جامعه شناختی دیگر تشدید می شود یعنی این واقعیت که جامعه ی ایرانی در سده های گذشته، جامعه ای کاملاً تقسیم شده بین طبقات بوده و این باعث می شد که طبقات حاکم تصمیمات اصلی جامعه را بگیرند و سایر طبقات تنها اجرا کننده و مطیع باشند.

تجربه‌ی مداخله‌ی قدرت‌های بزرگ و استبداد طبقاتی باعث شده که مردم عادی خود را بدون قدرت و نفوذ و بدون صدایی در صحنه‌ی سیاست، و در نتیجه، کاملاً بیگانه از قدرت‌های موجود ببینند. ثمره‌ی فرعی بیگانگی سیاسی آن است که مردم عادی به بازیگران سیاسی با بی‌اعتمادی نگریسته و آنان را مأمور قدرت‌های بزرگ و کنترل‌کننده‌ی تمامی صحنه بدانند. به سخن دیگر، مداخله‌ی واقعی در برهه‌های حساس تاریخی تا بدان حد صورت گرفته که مردم عادی تصور کنند هر تغییر کوچک و بزرگ که در ایران روی دهد به دست خارجی‌هاست. در حقیقت، در همه‌ی آن نمونه‌های توطئه‌پنداری که آوردیم ذره‌ی کوچکی از حقیقت وجود دارد، به اندازه‌ای که برای کسی که آنهمه از صحنه سیاست بیگانه است کافی باشد تا همه‌ی آن تصورات توطئه‌آمیز موجه جلوه کند.

علت‌های توطئه‌پنداری و پارانویا اگر چه عمیق و گوناگون اند، اما نتایج این طرز بینش بسیار مخرب و تباہ‌کننده است. نخستین و آشکارترین نتیجه آن است که شکیبایی سیاسی و تحمل عقاید دچار وقفه شده و توافق‌های سیاسی و شکل‌گیری ائتلاف‌های گروهی را امکان‌ناپذیر می‌سازد. به طور کوتاه، توطئه‌پنداری و سوءظن، از رشد دموکراسی و عملکرد دموکراتیک سیاست جلوگیری می‌کند.

تا وقتی که یک گروه دیگران را نه همچون نمایندگان سیاسی سایر گروه‌ها در جامعه، بلکه به عنوان دست‌نشانندگان نیروهای شوم خارجی بشناسد جای دموکراسی خالی خواهد بود. تا وقتی که چشم اندازه‌های متفاوت نه به عنوان تبلور دیدگاه‌های ایدئولوژیک گوناگون، بلکه به عنوان طرح و نقشه‌های نیروهای خارجی دیده شوند جای دموکراسی خالی خواهد بود. تا وقتی که شرکت‌کنندگان در سیاست به طور دائم رقیبان خود را با چشم سوءظن و به عنوان مأموران خارجی ببینند جای دموکراسی خالی خواهد بود. تا وقتی که سیاست‌مداران مخالفان خود را با برچسب‌های جاسوس، مأمور خارجی، ستون پنجم، خائن و دشمن ارزیابی کنند جای دموکراسی خالی خواهد بود. یکبار که این واژه‌ها به گفتار سیاسی سرایت بکند دیگر چندان امکانی برای بحث و گفتگو، مصالحه یا معامله وجود نخواهد داشت. انسان با مأمور خارجی و جاسوس مصالحه و مذاکره نمی‌کند بلکه سعی

در نابودی یا حبس او خواهد کرد.

دلایل بسیاری وجود دارد برای اینکه چرا دموکراسی در ایران پا نگرفت. از میان این دلایل، یکی از مهمترین ها به گمان من بیش توطئه پنداری است که ما در این جا آن را شیوه ی پارانویایی در سیاست نام نهادیم.



دھوکراسی و سوسیالیزم



دولت، دموکراسی،

و گذار به سوسیالیسم

مارتین کارنوی

مترجم: منصور فرزاد

گرچه در آثار اولیه مارکس مسأله دموکراسی مورد توجه قرار گرفت (۱)، این مقوله تا چند سال اخیر یکی از مضامین مرکزی مباحثات مارکسیستی نبود. جزوه مارکس در باره کمون پاریس (۲)، که لنین در «دولت و انقلاب» به آن وسیعاً استناد می‌کند، استثنایی بر این بینش نسبتاً فراگیر در آثار مارکس، انگلس، و لنین است که مطابق آن دولت تنها در یک جامعه طبقاتی، برای سرکوب طبقات در بند و در جهت باز تولید روابط طبقاتی تولید، ضرورت می‌یابد. بدون طبقات و مبارزه طبقاتی، به این سرکوب و باز تولید نیازی نیست: بنابراین، «دولت زوال می‌یابد». دموکراسی، در یک جامعه کمونیستی، بخشی از بی‌طبقگی (برابری) جامعه خواهد بود. برای مارکسیست - لنینیستها، دموکراسی سیاسی در چارچوب موجودیت دولت یک ضد و نقیض گویی است. در ادبیات مارکسیستی، مقوله سیاست در گذار از سرمایه داری به سوسیالیسم، مگر از نقطه نظر نابودی بورژوازی بعنوان یک نیروی اجتماعی و، بنا به تعریف، نابودی دولت بورژوایی، مبهم است. هر چند بقایای این دولت می‌تواند در دوران گذار دوام یابد، کارکردهای آن با ساختمان سوسیالیسم در تضاد قرار می‌گیرد. بنابراین تغییرات بنیادی اجتماعی از بیرون بر بوروکراسی دولت گذار تحمیل می‌شود و به زوال آن می‌انجامد.

این ترجمه در برگیرنده بخش بزرگی از فصل ششم کتاب «دولت و تئوری سیاسی» اثر مارتین کارنوی، ۱۹۸۴، است. عبارات و پاراگراف‌هایی که در آن‌ها به سایر فصل‌های کتاب اشاره شده است از ترجمه حذف شده‌اند. منابع مقاله در پایان ترجمه آورده خواهند شد. مترجم.

روزا لوگزامبورگ (۳) موضع لنین در باره ی دیکتاتوری پرولتاریا را به نقد کشید و تأکید کرد که ساختمان سوسیالیسم نباید با نقض آزادی بیان، آزادی مطبوعات و سایر عناصر دموکراسی بورژوایی (با توسل به این استدلال که اینها عناصری از دولت طبقاتی می باشند) تزام شود. تحلیل لوگزامبورگ بر روند (چگونگی) گذار تأکید دارد: چگونگی تکوین انقلاب بناگزی بر نهادهای آن تأثیر می گذارد. سیاست اهمیت می یابد. اما این گرامشی و تأثیر فزاینده او بر تحلیل مارکسیستی در دوران پس از جنگ دوم جهانی بود که راه را برای بررسی جدی دولت سرمایه داری بمشابه یک جایگاه یا عرصه مبارزه طبقاتی، و نه صرفاً چونان یک دستگاه سرکوب بورژوازی، گشود. علاوه براین، این نظر او که اروپنا، عرصه مهمی در مبارزه طبقاتی است به مارکسیستها اجازه داد که در باره تئوری دولت گذار یا تئوری سیاست به بحث پردازند. و این تئوری متضمن تأکید بر ماهیت نهادهای منبعث از استقرار هژمونی پرولتاریا، و چگونگی ارتباط این نهادها با دولت پرولتری آینده است. (الف) مشخصاً یکی از مفاهیم گرامشی، مفهوم «انقلاب منفعل» (یعنی تجدید سازمان دولت در جهت حفظ سرکردگی طبقه حاکم - مترجم) زمینه ای برای این بحث فراهم آورده است که آیا شکل های جدید دموکراسی می توانند رابطه فرد با جامعه را دگرگون سازند و از چارچوب محدود یا صوری دموکراسی لیبرال فراتر روند؟ (۵)

واقعیت اتحاد شوروی، و رشد «سوسیالیسم» در دوران پس از جنگ جهانی دوم را نیز نباید نادیده انگاشت. خصلت بوروکراتیک دولت شوروی و نبود آشکار دموکراسی در بلوک سوسیالیستی پرششهایی جدی در باره سیاست گذار ایجاد کرده است. دموکراسی بورژوایی موجود در جوامع پیشرفته سرمایه داری، آنگاه که در مقابل دولت شوروی گذاشته می شود، حتا برای پرولتاریای این کشورها از جذابیت برخوردار است (۶). و به گمان نمی آید که در جوامع «سوسیالیستی» دولت رو به زوال باشد. برعکس، این دولت کنترل اقتصادی و سیاسی عظیمی بر زندگی توده ها داشته و آنگاه که از جانب کارگران مورد تهدید قرار گرفته و با خطر فروپاشی روبرو شود - چنانکه در لهستان اتفاق افتاد - می کوشد آنها را سرکوب کند. بنابراین تئوری سیاسی ارتدوکس مارکسیستی با مشکل روبرو می شود: اگر

سوسیالیسم به زوال دولت نینجامد، و اگر دولت به حیات خود ادامه دهد، چه باید کرد؟ آیا دولت بخشی ضروری یا جزئی جدا ناپذیر از زندگی مدرن اقتصادی و اجتماعی است، و آیا در یک جامعه سوسیالیستی نیز دموکراسی پارلمانی (در سطوح محلی، منطقه ای، و ملی) شکل احتمالی تصمیم گیری سیاسی خواهد بود؟ و آیا روند ساختمان سوسیالیسم، بدون رعایت بنیادی ترین آزادیهای فردی بورژوازی، ناگزیر (چنانکه لوگزامبورگ پیش بینی کرد) خود به مانعی در برابر توسعه سوسیالیسم مبدل نخواهد شد؟ اگر چنین است، مقوله دولت گذار مقوله ای جدی است که نمی تواند با توسل به پوشش «زوال» کتمان شود.

اما آیا دموکراسی می تواند از درون و یا در محدوده دولت بورژوازی گسترش یابد، آیا می توان دموکراسی مبتنی بر نمایندگی (دموکراسی پارلمانی)، و سایر اجزاء دستگاه دولتی بورژوازی را به یک دولت «توده ای» مبدل ساخت، بی آنکه نخست آن را نابود کرد؟ وجود سوسیال دموکراسی در کشورهای اسکاندیناوی (و در شکلی بی رمق تر در انگلستان و آلمان پس از جنگ جهانی دوم)، شکست سوسیالیسم دموکراتیک در شیلی و پرتغال، رشد انتخاباتی حزب کمونیست در ایتالیا و برنامه مشترک چپ در فرانسه، همه (حتی قبل از حوادث لهستان و پیروزی های احزاب سوسیالیست در فرانسه، یونان، و اسپانیا) به این بحث قدیمی ابعادی جدید داده اند.

امروزه چندین دیدگاه مهم مارکسیستی در باره مسأله دموکراسی وجود دارد که هیچ کدام دیگر به این بینش ارتدوکس که دموکراسی بورژوازی را بمثابة یک «نمای بیرونی»، یا یک «اختراع» عامدانه بورژوازی برای تحمیل مردم محکوم می سازد، پایبند نیستند. تعجب آور نیست که، از زمانیکه گرامشی این بحث را در دهه بیست آغاز کرد، سه بینش متمایز در آنچه که «مناظره ایتالیایی» پیرامون دموکراسی و گذار به سوسیالیسم خوانده می شود، پدیدار شده است. (ب) موضع چهارمی نیز از فرانسه سر بر آورد که از مناظره پیرامون استراتژی سیاسی کمونیستی / سوسیالیستی در نیمه و اواخر دهه ۷۰ نشأت گرفت.

نخستین موضع (براساس تقدم زمانی) به لوچیو کولتی (۷) تعلق دارد. طی

سالیان، کولتی سیاستهای حزب کمونیست ایتالیا و موضع آن در قبال شوروی را از دید چپ پیگیرانه مورد انتقاد قرار داد. آثار کولتی (به تبع آموزگار او، *دِلا وُلپه* "Della Volpe") در تفسیر آثار مارکس واجد خصیصاتی ضد هگلی است. وی، از جمله، آراء مارکس در باره دولت را در مقابل ایدآلیسم هگل، و نه مطلوبیت گرایی (Utilitarianism) اسمیت و میل، قرار می دهد. اما برای ما جالب تر از این «بازخوانی» وی از «دولت و انقلاب» لنین است (که با بازخوانی آلتوسر از «سرمایه» بی شباهت نیست)؛ و بویژه باید، در پرتو تحولات شوروی پس از انقلاب، به بازنگری وی به نظر لنین در باره دموکراسی و دفاع او از این نظر، توجه داشت.

دومین موضع از آن نوربرتو بابیو است. برای مدت بیش از بیست و پنج سال، بابیو حزب کمونیست ایتالیا را، با دیدگاه یا تحلیلی طبقاتی، به نقد کشیده است. در سال ۱۹۷۵، بابیو (در نشریه *Mondoperaio*) سلسله مقالاتی، تحت عنوان «آیا یک تئوری مارکسیستی دولت وجود دارد؟»، منتشر ساخت. (پ) نتیجه گیری بابیو این است که یک تئوری مارکسیستی در باره (دولت و) گذار به سوسیالیسم، مگر در مبهم ترین شکل آن، وجود ندارد. بدین ترتیب، بابیو هم با بینش حزب کمونیست و هم با کولتی به مخالفت برمی خیزد (۸). او بر آن است که نه تنها دموکراسی «بورژوایی» خود محصول و نمایانگر پیروزیهای واقعی طبقه کارگر در مبارزه بر سر شکل دولت بورژوایی است، بلکه کلیه «آلترناتیوها» یا بدیل های دموکراسی مبتنی بر نمایندگی (پارلمانی) اهمیت بنیادی رهایی سیاسی بمشابه پیش شرط رهایی اقتصادی را نادیده می انگارند. او تأکید می ورزد که دموکراسی، حتا در شکل بورژوایی آن باید مبدأ گسترش دموکراسی، چه در عرصه سیاست و چه در عرصه اقتصاد، باشد. دموکراتیزاسیون دولت باید خود مبنای دموکراتیزاسیون کلی جامعه باشد.

بینشی که پی پترو اینگراثو (Pietro Ingrao) و نیکوس پولانزاس در آخرین کتاب خود (که در آن نفوذ اینگراثو آشکار است) ارائه می دهند با مواضع کولتی و بابیو هر دو مباین است. اینگراثو تأکید می کند که دولت بورژوایی یک دولت طبقاتی است و بنابراین محتوای قواعد دموکراتیک این دولت بوسیله شرایط ساختاری توسعه سرمایه داری تعیین می شود. او با بابیو

بر سر این نکته که این طبقه کارگر است که محتوایی دموکراتیک به نهادهای نمایندگی (پارلمانی) لیبرال بخشیده، موافق است؛ اما او معتقد است که این خود بیان کننده آن است که بدون حرکت انفجاری توده ها، بدون مبارزه توده ای، یک دگرگونی حقیقی میسر نخواهد بود. گرچه دموکراسی مبتنی بر نمایندگی در جوامع سرمایه داری عرصه مناسبی برای سازماندهی نیروهای مردمی فراهم می سازد؛ پارلمان دگرگونی را نخواهد پذیرفت، مگر اینکه این دگرگونی در یک جنبش توده ای (خارج از پارلمان)، که دموکراسی قدرت خود را از آن می گیرد، ریشه داشته باشد. علاوه بر این، شکلی که نهادهای دموکراتیک برخاسته از چنین جنبشی بخود می گیرند، بویژه آنگاه که دموکراسی اقتصادی و دموکراسی سیاسی به یکدیگر پیوند می خورند، دقیقاً قابل پیش بینی نیست. اکنون به بررسی اجزاء این مواضع می پردازیم.

کولتی دربارهٔ لنین

کولتی در تفسیر خود از نظر لنین در بارهٔ دولت و دموکراسی در «دولت و انقلاب»، شرحی ساختارگرایانه از ضرورت نابودی دولت بورژوایی بمثابه شرط مقدماتی تحول اجتماعی و سیاسی ارائه می دهد. به گمان او، نکته این نیست که آیا سرنگونی دولت سرمایه داری باید - چنانکه احزاب کمونیست سنتی تا زمان مرگ استالین اعتقاد داشتند - قهر آمیز باشد؛ نکته در آن است که آیا دولت باید نابود شود یا نه. از دیدگاه کولتی، نظر اساسی لنین بدینقرار است: ماشین کهنه دولتی باید درهم شکسته شود، زیرا «دولت بورژوایی متکی بر جدایی و پیگانگی توده ها از قدرت است... آن انقلاب سوسیالیستی که این نوع دولت را حفظ می کند، جدایی توده ها از قدرت، وابستگی و فرمانبرداری آنها را حفظ خواهد کرد». قدرت باید مستقیماً به توده ها واگذار شود، و اگر نخست مانعی که طبقه کارگر را از قدرت جدا می کند، در هم شکسته نشود، چنین امری ممکن نخواهد بود. نابودی ماشین کهن محدودیتهایی که دولت بورژوایی بر دموکراسی تحمیل می کند را از میان بر می دارد. او لنین اضافه می کند که «دموکراسی کامل، به طور کیفی، با دموکراسی ناقص متفاوت است». در پشت آنچه که ممکن است از نقطه نظر صوری یک تفاوت کمی به گمان آید این اصل نهفته است که باید در مقیاسی عظیم نهادهایی از نوعی اساساً متفاوت جایگزین

نهادهای موجود شوند. (۱۰)

برای لنین انقلاب تنها به مفهوم انتقال قدرت از یک طبقه به طبقه دیگر نیست، انقلاب همچنین مستلزم گذار از یک نوع قدرت به نوع دیگر است. انقلاب جدایی میان حکومت کنندگان و حکومت شوندگان را از میان برمی دارد و طبقه کارگر را قادر می سازد تا خود حکومت کند. کولتی بر این نکته تأکید دارد که تئوری احراز قدرت اگر متضمن نابودی و دگرگونی قدرت نباشد بین این دو قطب در نوسان خواهد بود: یا یک ذهنیت گرایبی بی انتها که جوهر انقلاب و سوسیالیسم را در ارتقاء یک کادر سیاسی معین می یابد، که همانطور که می دانیم چیزی جز یک بوروکراسی حزبی نیست؛ و یا برداشتی فراطبقاتی از دولت (۱۱). بدینسان، موافق نظر کولتی، حمله لنین به دولت بورژوایی در واقع حمله به خصالت اساساً غیر دموکراتیک آن است، اما نه به این دلیل که وی پارلمان بورژوایی را یک «فریب» می داند، بلکه به این دلیل که رشد دولت از آغاز با رشد نظم اجتماعی - اقتصادی سرمایه داری پیوند داشته است. دولت در جامعه سرمایه داری از نظر ساختاری یک دولت طبقاتی است پس باید به عنوان جدا کننده قدرت از توده ها عمل کند.

با وجود این کولتی از اینهم بمراتب فراتر رفته و معتقد است که لنین در «دولت و انقلاب» کشف می کند که «دیکتاتوری پرولتاریا» نه دیکتاتوری حزب بلکه حکومتی از نوع کمون پاریس است: تفاوت میان این دو دیدگاه چنان ریشه ای است که در حالیکه در شکل نخست نقد پارلمان به نقد دموکراسی مبدل می شود، از نقطه نظر لنین نقد پارلمان، یعنی نقد دموکراسی لیبرال یا بورژوا، در واقع نقد سرشت غیر دموکراتیک پارلمان است - نقدی از دیدگاه یک دموکراسی بی نهایت «کاملتر» (و بنابراین ماهیتاً متفاوت)، یعنی دموکراسی شوراهای، تنها شکلی از دموکراسی است که شایسته عنوان دموکراسی سوسیالیستی است. (۱۲)

لنین پارلمان را در هم می کوبد تا نهادهای دموکراسی پرولتری - خودگردانی توده تولید کننده - را جانشین آن سازد. با اینحال، این هنوز متضمن زوال دولت است: هر قدر دموکراسی بیشتر توسعه می یابد (یعنی هر

اندازه که خودگردانی توده‌ها وسعت می‌یابد)، «زوال دولت نیز بیشتر به فرجام می‌رسد» (۱۳). حاصل اینکه دولت سوسیالیستی - تا بدانجا که سوسیالیسم به یک دولت نیاز دارد - خود چیزی نیست مگر بقایای دولت بورژوازی (و در وهله نخست به دلیل تداوم موجودیت این «حق» بورژوازی که نه نیاز بلکه کار را مبنای پاداش قرار می‌دهد).

پس چگونه است که سوسیالیسم کنونی نزدیکی اندکی با آرمانهای دموکراتیک لنین و تئوری مارکسیستی سیاست او (به روایت کولتی) دارد؟ کولتی ریشه را در تکامل نیافتن روند انقلاب جهانی سوسیالیستی می‌یابد: این لنین نیست که منسوخ شده، این سوسیالیسم ملی - ساختمان سوسیالیسم در یک کشور - است که بی اعتبار شده است. برای اینکه چشم انداز لنینیستی دموکراسی وجود داشته باشد، انقلاب باید جهانی باشد و کمونیسم باید «موجودیتی جهان - تاریخی» کسب کند (۱۴).

بنابراین برای کولتی، تئوری مارکسیستی - لنینیستی سیاست، نه تنها واقعاً موجود است، بلکه در ادبیات مارکسیستی تاکنون هیچ نوشته‌ای نبوده که «سرشار از چنان اندیشه دموکراتیک ژرفی باشد که به اثر لنین از آغاز تا پایان جان می‌بخشد» (۱۵). درهم شکستن دولت سرمایه داری برای برقراری دموکراسی سوسیالیستی ضروری است، و این دموکراسی عبارت است از کنترل مستقیم حکومت شوندگان توسط خود حکومت شوندگان. این دموکراسی نوعی حکومت شورایی خواهد بود. اما (به گمان کولتی) دولت باید خود نیز سرانجام نابود شود. آیا این بدان معنی است که شوراها نابود خواهند شد؟ آیا دولت سرمایه داری، بنا به تعریف، تنها شکل دولت است؟ آیا دموکراسی کامل تنها با زوال دولت میسر خواهد بود؟ اگر توسعه سوسیالیسم بر اساس سطح توسعه دموکراسی محک زده شود، و اگر کمونیسم (شکل نهایی سوسیالیسم) با زوال دولت مشخص شود، آنگاه دموکراسی و دولت دو واژه مخالف یکدیگر خواهند بود. یکی به بهای نابودی دیگری رشد می‌کند، و پدیده‌ای تحت عنوان دولت سوسیالیستی برآستی وجود نخواهد داشت. تمامی سیاست انقلابی باید معطوف به نابودی دولت باشد.

بابیو دربارهٔ آلترناتیوهای دموکراسی پارلمانی

بابیو، آغازگر مناظرهٔ ایتالیایی (هشت سال پس از انتشار رسالهٔ کولتی در بارهٔ لنین)، کوشید ثابت کند که «بازبینی» مقولهٔ دموکراسی برای آیندهٔ سوسیالیسم از اهمیتی تعیین کننده برخوردار است و دموکراسی در جوامع سرمایه داری در واقع نه زادهٔ حیلۀ سرمایه داری بلکه محصول «فتوحاتی» است که جنبش کارگری به بهای اشک و خون به چنگ آورده است. همچنین، سوسیالیست ها نمی توانند دعاوی دموکراتیک خود را بر نظرات لنین (حتی بر تفسیر مجدد آنها) بنا نهند - به دلیل آنچه که پس از لنین اتفاق افتاده است. حتی نظرات تئوریک لنین را نیز نمی توان «بنا به گفتهٔ هگل در برابر واقعیت های خشن تاریخ» قرار داد (۱۶).

مسالهٔ کنونی سوسیالیسم، در تجربهٔ سوسیالیسم در اتحاد شوروی و کشورهای بلوک شرق و همچنین در شکست تاریخ در پدیداری یا آفرینش یک الگوی گذار به سوسیالیسم، مگر در منفی ترین شکل آن، ریشه دارد: ما از یکسو با امکان رشد یک بوروکراسی خشک از نوع شوروی، و از سوی دیگر با شبح بمباران کاخ ریاست جمهوری در شیلی در سال ۱۹۷۳ (و مرگ آلنده) رویاروی هستیم. در این نکته، وی با کولتی موافق است. اما بابیو از کولتی فراتر می رود. بابیو می گوید که یک تئوری مارکسیستی گذار، مگر در مجهول ترین شکل، وجود ندارد. این، تا حدود زیادی، زادهٔ این بینش بنیادی مارکس است که دولت را یک «شر لازم» می داند که نه برای رفاه عمومی بلکه تنها به مثابه ابزار طبقهٔ حاکم ضرورت دارد. در نتیجه مارکس این نظر هگل را که انحصار دولت در توسل به قهر قانونی نمایانگر نیروی اخلاق و آرمانهای متعالی است نفی کرده، و این اندیشه را جایگزین آن می سازد که دولت کاملاً در چنگ طبقه ای است که بر طبقهٔ دیگر، نه برای رفاه عموم (چنانکه سایر اندیشمندان واقعیت گرا می پنداشتند) بلکه در جهت علایق گروه حاکم، سلطه می ورزد. بدینسان مارکس نخستین فیلسوفی است که اعلام می کند دولت عبارت است از «یک ابزار، یک دستگاه یا مجموعه ای از دستگاهها، که ویژگی اصلی و تعیین کنندهٔ آن تنها در این نیست که از انحصار در اعمال قهر برخوردار است، بلکه همچنین ابزاری است که در خدمت علایق ویژه (طبقاتی)، و نه علایق عام، قرار دارد» (۱۷).

بر اساس ادعای بابیو، مارکس با چنین تعریفی از دولت منطقاً باید دولت را همواره «بد» بینگارد؛ و برای او، انگلس، و لنین مسأله بدینصورت مطرح نیست که اگر یک دولت خوب جایگزین یک دولت بد شود آنگاه حکومتی مطلوب پدید خواهد آمد. تنها دولتی خوب و مطلوب است که فاقد هر گونه کارکرد سیاسی باشد. بابیو ادامه می دهد که، برای درک نظرات مارکس، توجه به این نکته بسیار مهم تر از تأکید بر تحلیل «بیش از حد مشهور» مارکس از تجربه کمون پاریس است. نتیجه گیری بابیو این است که در آثار مارکس یک تحلیل انتقادی سیاسی، قابل مقایسه با نقد اقتصادی وی در «سرمایه»، که با آن بتوان یک تئوری سوسیالیستی دولت دموکراتیک بنا نهاد، وجود ندارد.

بابیو، بر اساس این بحث، می کوشد با تأکید بر اینکه دموکراسی بورژوایی، در هر مقطع تاریخی، همانقدر زاده پیروزیهای طبقه کارگر است که زاده سرکردگی بورژوازی، خلاء موجود را پر کند. بنا بر تعریف بابیو، دموکراسی عبارت از مجموعه اصول یا قواعدی است که ما امروزه در جوامع پیشرفته سرمایه داری مشاهده می کنیم (بی آنکه محدود بدان باشد): حکومت اکثریت، آزادی کسب خبر (Freedom of Information) حق رأی، حقوق اقلیتها، و غیره (۱۸). اهمیت موضع بابیو در این است که وی، علیرغم اینکه دموکراسی موجود در جوامع سرمایه داری را «محدود» تلقی می کند، بر این عقیده است که این دموکراسی به هر حال دموکراسی است و شکل معتبری از مشارکت سیاسی است که بوسیله طبقه کارگر کسب شده است، و برای آنها، در مبارزه بر ضد سیطره بورژوازی، ارزشمند است. بنابراین دموکراسی در تجلی کنونی خود کامل نیست، اما باید بخشی از سیاست سوسیالیستی باشد. گرچه بنا به نظر گرامشی، ادغام طبقه کارگر در اتحادیه های کارگری و احزاب سیاسی تحت سلطه بورژوازی، جزئی از یک «انقلاب منفعل» و متضمن پایداری سرکردگی بورژوازی است، بابیو معتقد است که دموکراسی به اصطلاح بورژوایی (و گسترش آن) ماهیتاً نه بورژوایی بلکه بر ضد سرکردگی بورژوازی است و به فروپاشی روابط اجتماعی سرمایه داری کمک می کند. او با این بحث کولتی که دموکراسی مبتنی بر نمایندگی (دموکراسی پارلمانی) بخشی از بیگانگی و جدایی

جامعه سرمایه داری، «بیگانه کننده» و «جدایی آفرین است»، (و بنابراین باید نابود شود تا بتوان یک دموکراسی «راستین» آفرید)، بطور کلی مخالف است. به گمان او، مقوله دموکراسی مستقیم (بعنوان مثال، شوراهای لندن)، آنگاه که در برابر دموکراسی مبتنی بر نمایندگی قرار می گیرد، در حقیقت یک مقوله پوشالی است؛ زیرا در جوامع مدرن، نکته در این نیست که باید دموکراسی مستقیم و توده ای برپا شود، نکته در این است که مشارکت کنونی مردم در امور سیاسی، در شرایطی که فشاری فزاینده در جهت کاهش این مشارکت وجود دارد، خواه در شکل پارلمانی و خواه در شکل مستقیم، گسترش یابد.

بحث بابیو بر این اصل متکی است که توسعه سرمایه داری مدرن، در واقع، شرایط را برای دموکراسی نامساعدتر کرده است. پس دموکراسی به نحوی فزاینده در تعارض با دینامیسم توسعه سرمایه داری قرار می گیرد، و بنابراین، به عاملی قاطع در مبارزه علیه جامعه سرمایه داری مبدل می شود.

او از چهار پارادوکس (تناقض) دموکراسی مدرن سخن می گوید. نخست اینکه، مردم در شرایطی طلب دموکراسی بیشتر می کنند که (این شرایط) به لحاظ عینی دائماً برای دموکراسی نامساعدتر می شود. به عبارت دیگر، برای سازمانها یا شرکت های بزرگ هیچ چیز دشوارتر از احترام به قواعد دموکراسی نیست؛ و این سازمانها، از جمله خود دولت، نه تنها بزرگ تر شده اند بلکه بر ابعاد بیشتری از زندگی اجتماعی نیز تسلط یافته اند. حاصل اینکه، در عصر سلطه بوروکراسی های بزرگ، شرایط برای خلق یک جامعه دموکراتیک کارآمد دشوارتر شده است. ثانیاً، دولت مدرن نیز، مانند شرکت های خصوصی، چه از نظر اندازه و چه به لحاظ تعداد کارکردها، رشد یافته است. این کارکردهای جدید به رشد بوروکراسی، که مبتنی بر سلسله مراتب و دارای ساختاری غیر دموکراتیک است، انجامیده اند. دموکراسی (و بیش از آن، رشد سوسیالیسم) تاکنون با افزایش بوروکراسی، و نه با افزایش مشارکت (لااقل پس از بدست آوردن حق رأی همگانی)، پیوند داشته است. (ت) مسأله این است که چگونه می توان ضمن ایجاد دموکراسی و سوسیالیسم، از رشد و افزایش ساختارهای مبتنی بر سلسله مراتب اجتناب ورزید. ثالثاً، جوامع صنعتی، سرمایه داری یا سوسیالیستی،

با مسایل گوناگونی رویاروی شده اند که مستلزم راه حل هایی فنی یا تکنیکی هستند، این گونه راه حل ها را تنها نزد تکنوکراتهای متبحر می توان سراغ گرفت. گرایش به سوی حکمرانی از طریق تکنوکراتها و راه حل های تکنوکراتیک، یا به عبارت دیگر از طریق تکنوکراسی، مشهود است. بابیو معتقد است که این نوع حکومت نقطه مقابل دموکراسی است. تضاد (جامعه صنعتی) در آن است که تکنوکراسی عبارت از حکومت افرادی است که تنها یک چیز را می دانند اما آن را بخوبی فرا گرفته اند، حال آنکه دموکراسی یعنی حکومت همگان، و نه حکومت براساس میزان صلاحیت. «گرداننده جامعه صنعتی فرد دانشمند، متخصص و یا خبره است؛ گرداننده جامعه دموکراتیک شهروند عادی، فرد کوچه و خیابان است.» بابیو می پرسد که آیا مطالبه دموکراسی بیشتر در جامعه ای که دائماً تکنیکی تر می شود ما را با یک تضاد روبرو نمی کند؟ تقاضای دموکراسی بیشتر بدین معنی است که ما خواستار آن هستیم که تعداد بیشتری از تصمیم گیری هایی که نیاز به افراد با صلاحیت دارند به افرادی واگذار شوند که، بنابه شرایط عینی توسعه جوامع مدرن، به نحوی فزاینده بی صلاحیت تر می شوند. این (کاهش صلاحیت شهروندان در تصمیم گیری) بیش از هر زمینه دیگر در عرصه تولید، یعنی دقیقاً در عرصه ای که، هم در اقتصادهای سرمایه داری و هم سوسیالیستی، از هرگونه کنترل مردمی محروم بوده و پیروزی یا شکست حرکت دموکراتیک در آنجا تعیین می شود، اتفاق افتاده است. «رابعاً، دموکراسی مستلزم توسعه کامل و آزاد قوای فکری انسان است. اما ثمره «انبوه گرایی» یا رشد جامعه توده ای همانا همسانی (و نفی فردیت) است: «بینش القایی مشخصه جامعه توده ای منجر به سرکوب و نابودی حس مسئولیت فردی، بنیانی که جامعه دموکراتیک بر آن متکی است، می گردد.» پس جامعه توده ای - و این سوسیالیسم را نیز شامل می شود - سقوط فردیت را به همراه می آورد؛ و فردیت - بویژه مسئولیت فردی - اساس تصمیم گیری دموکراتیک است (۲۰).

با توجه به این پارادوکس ها، بابیو به رابطه میان سوسیالیسم و دموکراسی می پردازد، و یا به عبارتی امکان پذیری یک تئوری دولت برای سوسیالیسم دموکراتیک را می آزماید. البته سوسیالیسم، موافق نظر بابیو، لااقل بمشابه یک مدل تئوریک سیاسی، عبارت است از دموکراسی بیشتر. با وجود

گذشت یکصد سال از انتشار آراء مارکس و تجربه سوسیالیسم، مسأله بنیادی برای انسان معاصر، مسأله ای که حل نشده و شاید حل نشده هم باقی بماند این است که فرد چگونه می تواند اختیارش را به دولتی که خود بخشی از آن است بسپرد و در عین حال آزادتر از گذشته باشد.

دیگر اینکه، یک مدل دموکراتیک سوسیالیسم به مثابه بدیلی در برابر مدل دموکراتیک لیبرال (دولت دموکراتیک پارلمانی) وجود ندارد - یا لااقل فاقد اجزئیات کامل سیستم سیاسی بورژوازی است. هرچند آن شکلی از دولت را که در اردوگاه سوسیالیستی تحول یافته است می توان آلترناتیوی برای دولت مبتنی بر نمایندگی یا پارلمانی قلمداد کرد، این دولت یک آلترناتیو قابل قبول برای خواستاران دموکراسی نیست. به عقیده بابیو دیکتاتوری، اگرچه از نوع سوسیالیستی آن، برای توده های رنجبر چیزی مگر تغییر رؤسا نیست. (۲۱) شاید قوی ترین اظهار نظر او در باره مسأله ایجاد یک ثوری دموکراتیک سوسیالیستی برای دولت این باشد که هیچگاه رژیم وجود نداشته که در ضمن حذف پارلمان موفق به حفظ آزادی های فردی بوده باشد؛ و همچنین هیچگاه رژیم وجود نداشته که ضمن واگذاری قدرت سیاسی به پارلمان قادر (یا مایل) به از میان بردن آزادیهای فردی بوده باشد. چپ با این بحث که دموکراسی پارلمانی ناکافی است، که دموکراسی مستقیم تنها دموکراسی حقیقی است، دموکراسی پارلمانی را مورد انتقاد قرار داده است. به گمان بابیو، ضعف این بحث در آن است که چپ از دموکراسی مستقیم یک بت ساخته است، بی آنکه از خود بپرسد آیا این دموکراسی قابل تحقق است؛ و بی آنکه بپرسد اجزاء این دموکراسی کدامند و ارتباط آن با دموکراسی غیر مستقیم چیست؟ او بر این باور است که مسأله نه در نفس دموکراسی پارلمانی بلکه در این واقعیت نهفته است که به این دموکراسی مجال توسعه کامل داده نشده است.

آنچه که ما اختصاراً دولت مبتنی بر نمایندگی می خوانیم همواره در کنار دولتی دیگر، دولت اجرایی، وجود داشته است. و این دولت در اعمال قدرت خود تابع منطق یا شیوه ای کاملاً متمایز است: صدور احکام از بالا و نه از پایین؛ گرایش به مخفی گری و نه کار علنی؛ اتکاء بر سلسله مراتب و نه خود مختاری؛ تمایل به رکود و نه پویایی؛ گرایش به محافظه کاری و نه

نوگرایی؛ و غیره... حاکمیت شهروندان به این دلیل دچار محدودیت می شود که تصمیمات نسبتاً عمده نظیر سیاست های توسعه اقتصادی هیچگاه به نهادهای نمایندگی واگذار نمی شوند. و چنانکه به این نهادها هم واگذار شوند، تصمیم ها عملاً در جایی دیگر، که در آن بیشتر شهروندان از رأی برخوردار نیستند، گرفته می شود... در جامعه سرمایه داری، حاکمیت شهروندان اساساً بر این مبتنی است که یک شهروند، جدا از اینکه سرمایه دار یا کارگر، بورژوا یا پرولتر است، عضوی برابر در اجتماع سیاسی است. این، لااقل تا زمانی که جدایی میان جامعه مدنی و سیاسی وجود دارد، یک حاکمیت با واسطه (محدود) است. (۲۲)

اما با وجود این واقعیت، بابیو می گوید که باید به این نیز توجه داشت که حوزه حاکمیت شهروندان با نهادهای نمایندگی در تمام سطوح مطابقت دارد. در این نهادها است که شهروند می تواند، تا بدانجا که قادر باشد تأثیری بر تصمیم گیری ها گذارد، حاکمیت خود را عملی سازد.

بابیو بر این اعتقاد است که دموکراسی از سیستم سیاسی به سیستم اقتصادی جریان می یابد. بعنوان مثال، او عقیده دارد که دو مدل دموکراتیک که بمشابه بدیل های دولت پارلمانی مطرح شده اند، یعنی مدل سوسیالیسم صنفی و مدل شورایی، هر دو مستلزم آنند که کنترل دموکراتیک از نهادهای سیاسی به نهادهای اقتصادی گسترش یابد. منطقی که در ورای این تقاضا (گسترش دموکراسی از عرصه سیاست به اقتصاد) نهفته است همان منطقی است که به پیدایش خود دولت دموکراتیک انجامید - یعنی تعمیم کنترل دموکراتیک (کنترل دموکراتیک توده ای) به نهادهای جامعه. او می گوید که پشتیبانان دموکراسی صنعتی (اقتصادی) به اشتباه باور داشته اند که می توان مسئله دموکراسی سیاسی را با توسل به دموکراسی اقتصادی، مسئله خودگردانی شهروندان را با توسل به خودگردانی تولید کنندگان، از میان برداشت. اشتباه در این باور است که گویی مسایل شهروند هیچ تمایزی با مسایل تولید کننده ندارند. اما این کم توجهی به مسئله آزادی - آزادی مدنی و سیاسی - مشخصاً یکی از بدترین میراث های اندیشه مارکسیستی است. بابیو خاطر نشان می سازد که، از دیدگاه مارکس، رهایی سیاسی به مفهوم رهایی انسان نیست. با وجود این برای بابیو، رهایی سیاسی مطلقاً ضرور است

اگر چه کافی نباشد: و رهایی انسان بدون رهایی سیاسی ناممکن است. این رهایی مستلزم توسعه، گسترش، و تقویت کلیه نهادهایی است که موجود دموکراسی مدرن بوده اند، نهادهایی که تعلیق - ولو موقت - آنها هیچ نتیجه مثبتی در بر نخواهد داشت. (۲۳)

پی آمدهای بحث بابیو روشن است. او تأکید می‌ورزد که دموکراسی (حتی در شکل بورژوازی آن) باید نقطه آغاز گسترش دموکراسی، چه در عرصه سیاسی و چه در پهنه اقتصادی، باشد. ایجاد نهادهای دموکراتیک مستلزم آن است که ما خود دموکراتیک عمل کنیم؛ و دموکراسی مبتنی بر نمایندگی نباید به دلیل منشأ بورژوازی آن نابود شود، بلکه این دموکراسی را باید - به قول مارکس - به پارلمانی کارآمد، تبدیل کرد که برآستی نماینده توده‌ها و مرکز تمامی تصمیم‌گیری‌های مهم باشد. البته دموکراسی باید به اقتصاد نیز گسترش یابد، اما این امر (موافق پارادوکس‌های بابیو) بیش از پیش دشوار می‌شود. آیا این بدان معنی است که سوسیالیسم باید دموکراسی سیاسی را نفی کند و به ایجاد نهادهایی غیر دموکراتیک و تحت کنترل بوروکراسی دولتی بسنده کند؟

این مطلقاً چیزی نیست که کولتی، در دفاع خود از تز لنین در مورد نابودی دولت، در نظر دارد. کولتی دولت را به خودی خود غیر دموکراتیک می‌داند؛ و بابیو معتقد است که دموکراسی مبتنی بر نمایندگی، چنانکه در جوامع پیشرفته سرمایه‌داری مشاهده می‌شود، باید نقطه آغاز سوسیالیسم دموکراتیک باشد. برای کولتی سوسیالیسم دموکراتیک با نابودی دولت پدید می‌آید؛ برای بابیو دولت بورژوازی، گرچه از امکانات دموکراتیک محدودی برخوردار است، کماکان در بر گیرنده عناصری است که به عنوان بخشی از نبرد برای سوسیالیسم بوجود آمده اند: هر شکلی از دموکراسی، حتا محدود، گامی است در راستای سوسیالیسم. پس گرچه هر دو نویسنده با این نکته که دموکراسی و سوسیالیسم از یکدیگر جدایی ناپذیرند موافق هستند، کولتی معتقد است که دموکراسی در جامعه‌ای که تحت سلطه روابط سرمایه‌داری تولید است خود بخشی از آن سیطره است. بابیو، از سوی دیگر، ادعا می‌کند که دموکراسی، حتا در جامعه سرمایه‌داری، محصول مبارزه طبقه کارگر برای کسب قدرت است. دولت، برای او، تنها

یکی از عرصه‌های مبارزه طبقاتی نیست، بلکه مهمترین عرصه است؛ پیش شرط ضروری آزادی بشری همانا بدست آوردن و گسترش حقوق سیاسی در درون و از طریق دولت، بهره‌گیری از قدرت دولتی در جهت گسترش

دموکراسی از این نهاد به نهادهای دیگر، است. بابیو دموکراسی را به عنصر اصلی در «جنگ مواضع» طبقه کارگر (اصطلاح گرامشی) تبدیل می‌کند. و در این عرصه است که باید با عوامل مدرن سازمانی، روانی، و تکنولوژیک که اشکال جدید و ذاتاً ضد دموکراتیک «انقلاب منفعل» بورژوازی (که در حفظ و توسعه سرکردگی بورژوازی اهمیتی قاطع دارد) را تشکیل می‌دهند، به مقابله برخاست. (ث)

دموکراسی و مبارزه طبقاتی

بدیهی است مارکسیست‌ها، چه در داخل و چه در خارج از ایتالیا، دیدگاه‌های بابیو را بسیار بحث‌انگیز یافته‌اند. مدون‌ترین پاسخ‌های تئوریک به تحلیل‌های بابیو و کائوتسکی توسط پی‌پترو اینگراثو، یکی از کادرهای برجسته حزب کمونیست ایتالیا و صدر شورای نمایندگان این کشور، و در فرانسه از جانب نیکوس پولانزاس، ارائه شده‌اند. (تصادفی نیست که من این دو نویسنده را در یک گروه جای داده‌ام. چنانکه خواهیم دید، آثار اینگراثو نفوذ بسیاری بر نظرات سیاسی پولانزاس داشته است.)

اینگراثو و دموکراسی توده‌ای

اینگراثو در یکی از نوشته‌های اولیه خود (۱۹۷) به این بینش گروید که دولت نه تنها محصول بلکه محملی برای مبارزه طبقاتی است (۲۵)؛ (دولت) مکانی است که در آن توده‌ها برای دگرگونی مناسبات سرمایه‌داری مبارزه می‌کنند، در عین اینکه دولت طبقاتی خود در حفظ این مناسبات می‌کوشد. وی بعنوان مثال، دولت رفاه یا بهبودبخش را تلاشی در جهت حل بحران اقتصادی دهه ۳۰ و (در اروپا) تلاشی در راستای ایجاد یک اقتصاد موفق و شکوفا، پس از جنگ دوم جهانی، به حساب می‌آورد. اما این دولت تنها یک عامل اقتصادی نبوده و نیست. اشکال جدید ارتباطات و روابط متقابل میان روندهای تولیدی و سیاسی بخش خصوصی و دولت، از جمله اشکال جدید روابط بین‌المللی، نیز بر آن تأثیر گذاشته و خواهند گذاشت.

دولت رفاه برداشت جدیدی از پیشرفت بر اساس رشد شرکت های بزرگ یا اولیگاپولیاها، و همزمان تعریف جدیدی از حقوق فردی (مانند تضمین کار، بیمه بیکاری، کاهش نابرابری میزان درآمد و امکانات آموزشی، بیمه سالمندان و بیمه درمانی) را بوجود آورد. بعبارت دیگر، دولت هم از سرمایه داری و هم از کار تعریف جدیدی به دست داده است (۲۲). مبارزه توده ای در اقتصادهای سرمایه داری و موفقیت انقلاب اکتبر به پدیداری برداشت جدیدی از رفاه انجامید که در برگیرنده حقوق بسیاری برای کارگران در تولید سرمایه داری است - حقوقی که در گذشته وجود نداشتند. گروههای مسلط سرمایه دار - در رویارویی با این مبارزه یا امکان بالقوه آن - به ناگزیر در جستجوی اشکال جدیدی از حکومت و هژمونی (سرکردگی) بر آمدند؛ و این اشکال به مراتب بیش از اشکال پیشین از فشار جنبش توده ای تأثیر پذیرفتند (بعنوان مثال باید از به رسمیت شناخته شدن اتحادیه های کارگری، به مثابه ارگانهای رسمی مذاکره حول تعیین قراردادها و دستمزدها، یاد کرد). اما همزمان احزاب سیاسی، اتحادیه ها، و دیگر سازمانهای توده ای در جهت محدود کردن مشارکت توده ای دگرگون شدند. دولت رفاه خود به حلقه ارتباط میان اشکال جدید تولید و ارزشهای جدید اجتماعی تبدیل شد. بحران کنونی ناشی از شکست نهایی راه حلی است که برای رفع بحران پیشین، بحران دهه سی، پدید آمد. (بحران دهه سی تنها با ایجاد یک دولت رفاه از میان برداشته شد؛ اما دولت رفاه به مثابه یک آلترناتیو اکنون خود در بحران است - مترجم). در نتیجه، برای اینگراثو، بحران کنونی یک بحران هژمونیک (بحران سرکردگی) و نه یک بحران اقتصادی است. ما نه در کوران یک رکود همه جانبه اقتصادی بلکه در آن لحظه تاریخی بسر می بریم که دیگر دولت و سرمایه داری نمی توانند تعهداتی که به دو نسل پیش داده شده بود را برآورده سازند. از سوی دیگر، توده ها به شیوه متفاوتی از زندگی - افزایش دائمی درآمد واقعی، سطح پایین بیکاری، و حمایت دولت از فقرا و سالمندان - خو گرفته اند. در حقیقت، موفقیت قبلی دولت رفاه خود اشکال و سطوح جدیدی از آگاهی در اقلیت ها و زنان پدید آورده است. اما در شرایط جدید، راه حل (دولت رفاه) رو به نابودی است.

برای اینگراثو، دموکراسی زاده جنبش های توده ای است و - چنانکه بابیو نیز می گوید - دموکراسی مبتنی بر نمایندگی (پارلمانی)، و همچنین مفهوم

جدید رفاه، همه محصول پیروزیهای طبقه کارگر می باشند. اما اینگراثو، بر خلاف بابیو، دموکراسی مبتنی بر نمایندگی را شکل بگانه، یا حتا مقدم، دموکراسی (توده ای) نمی داند. دولت اینگراثو یک دولت طبقاتی است که در آن دموکراسی مبتنی بر نمایندگی به توده ها مجال می دهد قدرت سیاسی خود را اعمال کنند. اما فقط در چارچوب محدودیتهایی که مناسبات طبقاتی بر کل جامعه تحمیل کرده است. پس اگر از نقطه نظر بابیو قواعد دموکراسی مبتنی بر نمایندگی بهترین قواعد ممکن می باشد و سوسیالیست ها باید این قواعد را نقطه شروع کار خود قرار دهند و از قوانین دموکراسی سیاسی، علیرغم نقایص آنها، پیروی کنند، اینگراثو می گوید که مسأله واقعی را باید در آن شرایط ساختاری یافت که به این قوانین محتوا بخشیده اند. در شرایطی که کارگران اکثریت را تشکیل می دهند ولی اقلیت مالکیت و مدیریت را قبضه کرده، و در شرایطی که به اعتقاد بابیو نیز- تصمیمات عمده اقتصادی در انحصار قدرت خصوصی می باشد، نمی توان از برابری رأی دهندگان سخن گفت. آیا این قدرت خصوصی، بخشی از جامعه است که بیرون از هرگونه مشارکت و مبارزه سیاسی (از جمله نهادهای سیاسی) قرار گرفته است یا برعکس در مرکز مکانیسم تولیدی، اجتماعی و سیاسی در کلیت آن قرار دارد؟ اینگراثو می گوید اگر این دومی درست باشد، پس اما نه با محدودیتی که از بیرون (بر دموکراسی) تحمیل شده، بلکه با یک محدودیت درونی که تمامی نظام دموکراسی مبتنی بر نمایندگان را متأثر می سازد و به قواعدی که بابیو با آنها دموکراسی را می سنجد شخصیت و اعتبار می بخشد، رویاروی می باشیم، (۲۷). اینگراثو با کولتی در این نکته موافق است که دموکراسی مبتنی بر نمایندگان را نمی توان از روابط طبقاتی حاکم بر جامعه تفکیک کرد؛ اما او با این نظر که دولت بورژوازی صرفاً ابزاری تحت کنترل طبقه حاکم سرمایه دار است موافق نیست. دولت خود عرصه مبارزه طبقاتی است، و دموکراسی مبتنی بر نمایندگی محصول پیروزی طبقه کارگر در این مبارزه است. با وجود این آنچه این نوع دموکراسی را بناگزیر محدود می سازد همانا ناقص بودن این پیروزی است، و این (ناتمام ماندن پیروزی طبقه کارگر) در تداوم موجودیت روابط طبقاتی در تولید و سایر نهادها (یعنی تداوم سرکردگی طبقه مسلط سرمایه دار) منعکس می شود. (ج)

در ادامه این بحث، اینگراثو می گوید که سهم یا دستاورد اصلی تئوری مارکسیستی دولت کشف این نکته است که دموکراسی سوسیالیستی با دموکراسی لیبرال بورژوازی یکسان نیست. گرایش دموکراسی بورژوازی به نفی تحولات اجتماعی، و حمایت از خواسته های نیروی مسلط در ساختار اقتصادی، تنها به برکت وجود جنبشهای کارگری خنثا می شود. این طبقه کارگر است که به نهادهای لیبرال (پارلمانی) مضمونی دموکراتیک داده است. «بابیو می گوید: دموکراسی انهدام گر (براندازنده سلطه طبقه حاکم) است. من اضافه می کنم که این دموکراسی به همان اندازه که نابود کننده است ناکامل هم هست و طلب کمال می کند.» (۲۹) این همان نکته ای است که آلن ولف در آمریکا عنوان کرده است: در جوامع سرمایه داری فقط چشم انداز یک دموکراسی کامل وجود دارد. مشخصه سرمایه داری هم وجود مشارکت (توده ای) و هم محدود ساختن دایمی این مشارکت است. تمامی مسأله در این تضاد نهفته است.

برای اینگراثو منطقی است که سؤال شود آیا در یک جامعه سرمایه داری، سیستم اجتماعی می تواند با واگذار کردن حقوق سیاسی مساوی به کلیه افراد جامعه، چه کارگر تحت تسلط و استثمار شده و چه سرمایه داران و مدیران، دگرگون شود؟ آیا می توان با حفظ حقوق برابر سیاسی... برای آنها که از مزایای کنترل قدرت اقتصادی برخوردارند و سنت، قشر بندی موجود اجتماعی، ساختار دانش، و شبکه کمالی از ائتلافهای جهانی را در خدمت خویش دارند، ساختار اجتماعی را دگرگون ساخت؟ (۳۰) بورژوازی هیچگاه به پذیرش موقرانه تحول اجتماعی، یا لاقلاً هر گونه تحولی که قدرت اقتصادی (و بنابراین سیاسی) او را تهدید می کند، تن نداده است. او با تمام قوایی که در اختیار دارد با این تحولات جنگیده است. در عین حال، این نکته بابیو که یک تئوری مارکسیستی دولت باید ناظر بر یک استراتژی برای احراز سوسیالیسم دموکراتیک باشد کماکان معتبر است، زیرا رهایی بشری تنها با دموکراسی سیاسی میسر است. پس نکته در اینجا است که آیا دموکراسی مبتنی بر نمایندگی (پارلمانی) تنها باید بمشابه مساعدترین عرصه موجود برای بسیج نیروهای مردمی تلقی شود، یا اینکه این دموکراسی می تواند یک شکل سیاسی ممکن برای گذار از سرمایه داری به یک شکل بندی اجتماعی - اقتصادی دیگر باشد؟ البته مشکل اصلی این

است که یک نظام سوسیالیستی زاده پیروزی در انتخابات باید برای دورانی طولانی (طی گذار) درون و همراه با ساختارهای کهن طبقاتی بسر برد. این نظام باید قدرت دولتی را حفظ کند و همزمان ساختارهای کهن را دگرگون سازد. این وضعیت تا حدودی در دوران آینده در شیلی، که به فاجعه انجامید، وجود داشت (می گوییم تا حدودی، زیرا حکومت متحد خلق فاقد اکثریت پارلمانی بود)؛ و این وضعیت در دوران کنونی در فرانسه، یونان، و اسپانیا وجود دارد.

از سوی دیگر، اینگراثو با موانع (پارادوکسهای) بابیو در ساختمان یک سوسیالیسم نوین دموکراتیک موافق نیست. این موانع، به گمان اینگراثو، زاده تحلیل نادرست تکامل جامعه سرمایه داری هستند. آیا یک قرن پیش، دولت بیش از زمان حاضر برای توده ها دست یافتنی بود و کمتر از آنها جدا شده بود؟ آیا در گذشته همسانی (ونفی فردیت) کمتر بود؟ آیا در آن زمان کنترل نیروی سنت بر رفتار مردم مؤثرتر از مکانیسم های سیاسی و دستگاههای ایدئولوژیک کنونی نبود؟ و تا بدانجا که بوروکراسی مدرن مطرح است، بابیو مدعی است که این بوروکراسی تا حدودی محصول فشار توده ها (در جهت مداخله بیشتر دولت در امور اقتصادی و در نتیجه رشد شتابان بوروکراسی دولتی)، محصول مبارزه کارگران برای بدست آوردن برابری و عدالت در سیستم اقتصادی، و عنصری جدایی ناپذیر از مبارزه طبقاتی، است. همچنین تکنوکراسی زاده بحران در ساختار دانش، بحران در شیوه های سنتی مدیریت، است. این تکنوکراسی نمودار شکست روشنفکران در ایجاد شرایط اجتماعی و اقتصادی مطلوب توده ها است. اینگراثو می پرسد: آیا این تکنولوژی با علایق گروههایی که تصمیمات عمده اقتصادی را در انحصار خویش دارند سازگار است؟ یا اینکه تنش هایی میان گروههای درون و بیرون از دولت وجود دارد که به ماشین دولتی امکاناتی تازه می بخشد؟ (۳۱)

اینگراثو معتقد است که این پارادوکسها نباید مانع شوند که ما بتوانیم تصمیم بگیریم برای کدام پارلمان (و در عرصه تولید با کدام قدرتها) بجنگیم. او همچنین نمی پذیرد که در جامعه طبقاتی، دموکراسی مستقیم (که وی آن را دموکراسی پایه می خواند) از دموکراسی مبتنی بر

نمایندگی تفکیک پذیر است، و پس از آن و جدا از آن پدید می آید. برای آنکه نوع معینی از پارلمان وجود داشته باشد، پارلمانی که قادر به برنامه ریزی تحولات بنیانی اقتصادی است، وجود شوراهای کارخانه ضروری است؛ و همچنین شورای کارخانه، اگر بخواهد اهداف خود را به میزان دستمزد محدود نکند... برای بقاء خود، به یک شورای سیاسی متحد ملی نیاز دارد. (۳۲)

دگرگونی دولت با روند اجتماعی مرتبط است. در اینجا اینگراثو آثار گرامشی را بطور انحصار مفید می یابد، زیرا این آثار نشان می دهند که عامل سیاسی می تواند ترکیب یا ساختار اجتماعی را متحول سازد، و لذا دموکراسی، ارزشها و توسعه آن، باید در چارچوب نقش آن در بازسازی جامعه مورد توجه قرار گیرد. و هرچند در احزاب سیاسی، حتا احزاب ریشه دار توده ای، نهادها از توده ها جدا شده اند، اینگراثو - در مخالفت با بایبو - می گوید که وجود احزاب توده ای برای سازماندهی ایدئالکتیک دموکراتیک، و برای اجتناب از کنترل سیاست بوسیله متخصصان و پدیداری دولتی که نسبت به روند اجتماعی خارجی است، ضرورت دارد. بهر تقدیر این حزب است که به سیاست توده ای انظم می بخشد و مبارزه را در درون دولت (و بیرون دولت) در شکلی همگون پی می گیرد. (۳۳)

از دیدگاه اینگراثو، در تحلیل نهایی، تحول اصیل اجتماعی (و در قرن گذشته ما بارها ناظر چنین تحولاتی بوده ایم) محصول انفجار توده ها، مبارزات و انقلابهای آنها بوده است. حتا رژیمهای اشتراکی خودکامه اروپای شرقی - که خود زاده انقلاب اجتماعی بوده اند - تأثیر بسزایی در توسعه دموکراسی مبتنی بر جنبشهای توده ای در سایر نقاط جهان داشته اند. دموکراسی مبتنی بر نمایندگان (پارلمانی) دگرگونی را نخواهد پذیرفت، و در نتیجه حقوق اجتماعی و سیاسی را گسترش نخواهد داد، مگر اینکه متکی بر چنین جنبشی باشد.

بینش پولانزاس

پولانزاس (۳۴)، در فرانسه، با بهره گیری از نقد روزالو گزامبورگ از لنین، در مناظره پیرامون سوسیالیسم دموکراتیک شرکت کرد. پولانزاس سه نکته

اصلی را مطرح می کند.

نخست، او (مانند کولتی، بابیو، و اینگراثو) می پذیرد که سوسیالیسم برابر با دموکراسی است و سوسیالیسمی که دموکراتیک نیست یک سوسیالیسم حقیقی نیست. نخستین بخش این فرض (همانندی دموکراسی و سوسیالیسم) از مبارزات تاریخی توده ها که در جامعه سرمایه داری به دستیابی آزادیهای سیاسی مردمی انجامیده اند ریشه می گیرد. این مبارزات عموماً مبارزات سیاسی کارگران برای گسترش و تعمیق نهادهای نمایندگی بورژوازی بوده اند. اگر این نهادها امروزه دموکراتیک نیستند بدین دلیل است که دستاوردهای طبقات تحت سلطه ناکافی بوده اند.

بخش دوم این فرض در باره سوسیالیسم و دموکراسی (و نفی سوسیالیسم غیر دموکراتیک) به نفس تعریف سوسیالیسم، به مناظره روزالوگزامبورگ و لنین، به چگونگی رابطه توده ها با دولت، و به تعریف خود دولت، وابسته است. در این زمینه، پولانزاس به مقوله لنینیستی «قدرت دوگانه»، که کولتی چنان استادانه از آن دفاع کرده، حمله می کند. براساس این مقوله (لنینی)، مقابله با دولت بورژوازی تنها آنگاه ممکن است که یک دستگاه موازی قدرت، یعنی شوراها، در جوار دولت بورژوازی، تا فرارسیدن لحظه ای که پرولتاریا قادر می شود مراکز اصلی این دولت را تصرف کند و آن را نابود سازد، به مثابه «دولت» پرولتری عمل می کند. شوراها، در این فاصله، تحت نظارت حزب پیشاهنگ، جمع زبده ای از روشنفکران پرولتری که سیاست و مشی شوراها را کنترل می کنند، خواهند بود. آنگاه که دولت بورژوازی نابود شود، قدرت بوسیله این «دیکتاتوری پرولتاریا» قبضه خواهد شد، و بدنبال آن شوراها خود رو به نابودی می گذارند. (ج) پولانزاس می گوید که مطابق این مدل، باید نخست قدرت دولتی کسب شود، و پس از اشغال پایگاههای دولتی، تمامی دستگاه دولتی نابود خواهد شد و قدرت دوم (شوراها)، یعنی نوع جدیدی از دولت، جایگزین دولت پیشین خواهد شد. اما این دولت جدید از بالا بوسیله یک حزب «واحد» انقلابی هدایت می شود، حزبی که خود تحت قیمومت یک گروه زبده «روشن اندیش» است؛ و این (کنترل از بالا) از آنجا ناشی می شود که این گروه زبده نسبت به هرگونه حرکت توده ای، چه در چارچوب پارلمان «بورژوازی» و چه از طریق جنبشهای توده ای، کاملاً بی اعتماد است. استراتژی لنینی گذار به

سوسیالیسم، از دیدگاه پولانزاس، از توجه به نکته اصلی طفره می رود: از آنجا که سوسیالیسم یعنی دموکراسی، سوسیالیسم دموکراتیک یک همان گویی است. استراتژی لنینیستی با پی آمدهای ضد دموکراتیک آن، با وجود دعاوی کولنتی، از درک وظیفه مرکزی تئوری مارکسیستی دولت ناتوان است. در اینجا ما تأثیر عمیق نظریه اینگراثو را مشاهده می کنیم: چگونه می توان دولت را به چنان طریق ریشه ای دگرگون ساخت که گسترش و تعمیق آزادیهای سیاسی و نهادهای دموکراسی مبتنی بر نمایندگی (که خود منتج از مبارزات توده ای بوده است) با گسترش اشکال دموکراسی مستقیم و پدیداری نهادهای خودگردانی، تلفیق شود؟ (۳۵)

علاوه بر این، مقوله ازوال دولت، طی تاریخ این مسأله بنیانی را از انظار دور نگهداشته است که باید شکل تحول یافته ای از دموکراسی مبتنی بر نمایندگی، با دموکراسی مستقیم و توده ای درهم آمیخته شود. به این دلیل است، و نه به این دلیل که این مقوله نهایتاً به حکومت خودکامه استالین انجامید، که به اعتقاد من حذف این مقوله توجیه پذیر است. (۳۶) پس، به گمان پولانزاس، دلیل اصلی رد استراتژی لنینی را باید نه در این نکته که این استراتژی به استالینسم منتهی شد، بلکه در این واقعیت یافت که این استراتژی موجب یک تئوری سوسیالیستی دولت نیست؛ این استراتژی به ما نمی گوید که ماهیت سوسیالیسم دموکراتیک چه می تواند باشد و ساختار یا جوهر نهادهای دموکراتیک سوسیالیستی - آن روابط سیاسی که دموکراسی و آزادی را تعمیم می دهند و این تعمیم را تضمین می کنند - چه خواهد بود. بر اساس این روابط است که می توان دولت سوسیالیستی، و یا لاقلاً شرایط گذار به آن دولت، را تعریف کرد.

این ما را به نکته سوم پولانزاس، یعنی دیدگاه او در باره این گذار، رهنمون می شود. طریق دموکراتیک سوسیالیسم (مستلزم) روندی طولانی است، که در آن مبارزه توده ها نه در راستای خلق یک قدرت مؤثر دوگانه به موازات و خارج از دولت بلکه در جهت تأثیرگذاری بر تضادهای درونی دولت خواهد بود. (۳۷)

کسب قدرت دولتی، موافق نظر پولانزاس، صرفاً به مفهوم تصرف ماشین

دولتی و جایگزینی آن با یک قدرت دوم (شوراهای کارگری) نیست. قدرت دولتی باید بوساطت مبارزه در درون آن به مثابه بخشی از مبارزه طبقاتی کسب شود. در آخرین آثار پولانزاس، دستگاه دولتی از نبرد در دولت جدایی ناپذیر است: «قدرت یک ماده قابل اندازه گیری که در اختیار دولت است و باید از چنگ آن خارج شود نیست، بلکه مجموعه ای است از روابط میان طبقات مختلف. در شکل آرمانی آن، قدرت در دولت تمرکز یافته است، و لذا شکل فشرده ای از موازنه قوا میان طبقات مختلف است». دولت بنابراین یک دژ که باید با یک اسب چوبی به درون آن رخنه کرد، یا یک جعبه محکم که باید در هم شکسته شود نیست. دولت «قلب اعمال قدرت سیاسی است» (۳۸). تضادهای درونی دولت و بحران های ناشی از آن به توده ها فرصت می دهند که در مبارزه خویش پایگاههای مستحکمتری بدست آورند. به علاوه، پولانزاس اشاره می کند که تعدیل روابط قدرت در قلب دولت معادل تعدیل آن روابط در کلیه دستگاهها و مشتقات آن، و نه صرفاً در پارلمان یا دستگاههای ایدئولوژیک دولت، است. این بدان مفهوم است که مبارزه به نیروهای سرکوب دولت نیز گسترش خواهد یافت. توده ها باید انحصار بورژوازی در بهره گیری از قهر مشروع فیزیکی - بویژه ارتش و پلیس - را محدود و دگرگون کنند.

و کلیه اشکال مبارزه اجتماعی، چه درون و چه بیرون از دستگاههای دولتی، بر این دستگاهها اثر می گذارند. این با تحلیل پولانزاس دال بر اینکه زیربنا، روبنا، و اجزاء گوناگون رو بنا همه از اساس با یکدیگر همپیوند می باشند، همه در روابط طبقاتی ریشه دارند - و حتی آنگاه که بیرون از فضای فیزیکی دولت قرار می گیرند، همواره در قلمرو استراتژیک آن جای دارند - سازگار است. پس مبارزه گاه در درون و گاه در بیرون دولت رخ می دهد؛ اما در طریق دموکراتیک سوسیالیسم این دو شکل مبارزه باید با یکدیگر در هم آمیخته شوند. «از دولتمداری خودکامه تنها آنگاه می توان دوری جست که روند دگرگونی دموکراسی مبتنی بر نمایندگی و توسعه اشکال مستقیم و پایه ای دموکراسی با یکدیگر تلفیق شوند». (۳۹) برای پولانزاس، این استراتژی دوگانه متضمن یک سیستم چند حزبی، حق رأی عمومی، و توسعه و عمق بخشیدن به کلیه آزادیهای سیاسی از جمله برای دشمنان سوسیالیسم است. این در ضمن بدان مفهوم است که واژه «نابودی دولت» بی معنی

است. نهادهای دموکراسی مبتنی بر نمایندگی باید گسترش یابند - نه اینکه نابود شوند.

با وجود این پولانزاس، مانند اینگراثو، به این خطر آگاه است که بورژوازی، چه داخلی و چه خارجی، در برابر تحولات سوسیالیستی دموکراتیک واکنش نشان می دهد (۴۰). عنصر مهم در بقاء و موفقیت، بنا به دعوی پولانزاس، ایجاد موازنه میان دو روند یا جریان دموکراسی پارلمانی و نهادهای دموکراسی مستقیم (مانند کنترل کارگری بر واحدهای تولیدی) خواهد بود. پیروزی سوسیالیسم دموکراتیک در گرو آن است که یکی از این دو مرکز قدرت دیگری را تحت الشعاع قرار ندهد. از یکسو، تسلط دموکراسی مستقیم خارج از دستگاه دولتی باعث می شود که اقتصاد و سیاست نتوانند مسیری واحد داشته باشند؛ از سوی دیگر کنترل مطلق بوسیله دستگاه دولتی به آسانی به خود کامگی منتهی می شود، دولت تبدیل به هدف نهایی می شود، و درآمد و امکانات رفاهی به طریقی توزیع می شوند که یک تکنوکراسی نخبه مناسب می بیند (سوسیال دموکراسی). تعارض موجود بین نهادهای دموکراسی مستقیم و دولت دموکراتیک مبتنی بر نمایندگی را باید چگونه از میان برداشت؟ اگرچه پولانزاس قادر به پاسخگویی به این پرسش نیست، او بر این نظر تأکید می کند که «سوسیالیسم یا دموکراتیک خواهد بود و یا اصلاً وجود نخواهد داشت» (۴۱).

چند نتیجه گیری

بابیو، اینگراثو، و پولانزاس همه در این نکته اتفاق نظر دارند که دموکراسی موجود در جوامع سرمایه داری حاصل مبارزه طبقاتی و تلاشهای طبقه کارگر برای توسعه و تعمیق آزادیهای است که با دموکراسی مبتنی بر نمایندگی - یعنی با قدرت دولتی - پیوند یافته اند. دولت «بورژوازی» خود محصول و جایگاه مبارزه طبقاتی است. این دولت دیگر یک دولت بورژوازی نیست (و شاید هیچگاه نبوده است)، بلکه دولتی تحت سیطره بورژوازی است که در جهت بازتولید روابط تولید تحت شرایط جدید، تعدیل یافته است. در چنین شرایطی تنها گذار به سوسیالیسم می تواند به گسترش و تعمیق بیشتر دموکراسی بینجامد.

دوم اینکه، هر سه نویسنده در این نکته نیز توافق دارند که سوسیالیسم دموکراتیک مستلزم حفظ دموکراسی مبتنی بر نمایندگی (پارلمانی)، بعنوان یکی از ارکان دموکراسی سوسیالیستی است؛ گرچه برداشت اینگراثو و پولانزاس از دموکراسی از محدوده‌های موجود (جایی که بابیو متوقف می‌شود) فراتر می‌رود و جنبشهای اجتماعی توده‌ای - نظیر شوراهای کارخانه، کنترل کارگری و غیره - که درون و بیرون دولت فعالیت دارند، را در بر می‌گیرد. کنترل و مهار کردن دولت تنها با وجود این نهادهای توده‌ای میسر خواهد بود.

سوم اینکه، این توافق کلی وجود دارد که «دشواریهای دموکراسی که بابیو از آنها سخن می‌گوید نباید نادیده انگاشته شوند؛ اما همانطور که اینگراثو و پولانزاس هر دو خاطر نشان ساخته‌اند، این دشواریها زاده‌ی بحرانهای دولت، و نه بخشی جدایی‌ناپذیر از خود دموکراسی، می‌باشند. این بحرانها موجود آن نوعی از «دموکراسی» است که امروزه ما (و بابیو) مشاهده می‌کنیم؛ پیش‌بینی این امر که این عناصر چگونه در یک دولت دموکراتیک سوسیالیستی تغییر خواهند کرد تقریباً ناممکن است.

سرانجام اینکه، هر سه نویسنده از برداشت لنین و گرامشی از دولت به مثابه قلعه‌ای نظامی که باید (با رویارویی مستقیم) تسخیر و نابود شود، قلعه‌ای که باید محاصره و سپس در هم شکسته شود، فراتر می‌روند. دولت دیگر تنها یک دستگاه سرکوبگر یا مجموعه‌ای از دستگاههای ایدئولوژیک و سرکوبگر بورژوازی نیست. دولت تحت سلطه‌ی بورژوازی است؛ اما تنها به طبقه‌ی مسلط تعلق ندارد. این (دولت) فرآورده‌ی مبارزه‌ی طبقاتی است، بنابراین نهادهای آن می‌توانند با مبارزه‌ی طبقاتی دیگرگونی یابند، کما اینکه در گذشته نیز این دیگرگونی رخ داده است. این تحلیل با این نظر گرامشی هماهنگ است که دولت و دستگاههای ایدئولوژیک آن، دستگاههایی که گاه در مالکیت دولت و گاه در مالکیت بخش خصوصی هستند، در مبارزه‌ی سیاسی بی‌اهمیت‌تر از پایه یا زیر ساخت تولیدی نیستند؛ اما این تحلیل همچنین بر این فرض استوار است که دولت سرمایه‌داری پیشرفته پیشاپیش عناصری از هژمونی مقابل (عناصری از هژمونی کارگری) را در بر دارد. □

پی نوشت ها:

الف. گرچه گرامشی، در بررسی جایگاه دموکراسی پارلمانی در استراتژی سوسیالیستی، از نقد کلی این دموکراسی فراتر نمی رود؛ او بر شکنندگی «سوخ پذیری» آن به خوبی آگاه است، و تحلیل وی هیچگاه صرفاً به محکوم ساختن سرشت طبقاتی آن، چنانکه در الگوی کلاسیک معمول است، کاهش نمی یابد. (۴)

ب. واژه «مناظره ایتالیایی» از بحثی که نوربرتو بابیو در بارهٔ تئوریهای مارکسیستی سیاست در نشریهٔ Mondoperaio، در سال ۱۹۷۵، آغاز کرد سرچشمه می گیرد.

پ. مقالاتی که کارنوی بدانها اشاره دارد به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده اند. کتاب "Which Socialism?" («کدام سوسیالیسم؟») در برگزیدهٔ این مقالات است. این کتاب، در سال ۱۹۸۷، توسط دانشگاه مینه سوتا انتشار یافت. مترجم.

ت. آلن ولف، با تأکید بر کاهش مشارکت بعنوان عاملی در بحران مشروعیت دولت، این بحث را به شرایط مشخص آمریکا گسترش داده است. (۱۹)

ث. بحث بابیو با موافق کائوتسکی نزدیکی فراوان دارد و از استدلالهایی نسبتاً یکسان برخوردار است. کائوتسکی بر آن بود که هرگونه پروژهٔ دموکراسی مستقیم، در جامعه ای که تحت سلطهٔ صنعت بزرگ، یعنی تحت سلطهٔ یک شیوهٔ تولید که ذاتاً نیازمند به برنامه ریزی دراز مدت و هماهنگی با سیاستهای دولتی است، و مانند خود دولت به نحوی فزایندهٔ بوروکراتیک و تکنوکراتیک می شود، محکوم به شکست خواهد بود (این را با پارادوکسهای بابیو مقایسه کنید). این گرایش (بوروکراتیک و تکنوکراتیک) در جامعهٔ بورژوازی، و یا پس از آن در محتم شورایی سوسیالیستی، تنها زمانی تعدیل خواهد شد که زیر کنترل پارلمان و سایر نهادهای دموکراتیک قرار گیرد. سوسیالیسم، برای کائوتسکی، نه یک ضرورت تاریخی بلکه یک احتمال است که می تواند بواسطهٔ سازماندهی و عمل سیاسی متحقق شود و دموکراسی یک شرط ضروری و قاطع برای تحقق امکان سوسیالیسم است. (۲۴)

ج. مخالفت اینگرائو با بابیو بیشتر از پشتیبانی وفادارانهٔ اینگرائو از این اندیشهٔ گرامشی ناشی می

شود که مطابق آن حزب انقلابی در گسترش دموکراسی و غلبه بر هژمونی حاکم نقش بسیار پراهمیتی دارد. موافق این نظر، دموکراسی حقیقی در دوران گذار در وهله نخست نه به یاری پارلمان بورژوازی بلکه از طریق حزب و جنبشهای توده ای - نهادهایی که «خارج از» سرکردگی بورژوازی قرار دارند - ایجاد می شود. گرچه گرامشی در باره سازمان درونی این نهادها بحث زیادی ندارد، او اشاره می کند که «حزبی که هدف آن ایجاد نوع جدیدی از دولت است باید خود حزبی از طراز نو باشد». بنابراین در حزب و در جنبشهای توده ای است که نوع جدیدی از دموکراسی پدیدار می شود - نوعی از سیاست که «مبتنی بر ایجاد شرایط مساعد برای مداخله سیاسی فعال توده مردم و معطوف به نابودی جدایی میان حکمرانان و حکم شوندهگان» است. (۲۸) البته از نوشته های سیاسی گرامشی تعبیر های لنینیستی تری نیز وجود دارد؛ اما اینگرائو (مانند شوستاک ساسون) از نقطه نظرهای عام گرامشی در باره سبب با هژمونی حاکم بهره گرفته و آنها را در یک استراتژی گذار، با تأکید بر گسترش دموکراسی، در هم آمیخته است. بابیو اما، چنانکه قبلاً گفته شد، با سوپال دموکراسی کائوتسکی نزدیکی بیشتری دارد.

ج. وضعیت لهستان در سالهای ۱۹۸۱ - ۱۹۸۰ نمونه معاصری از چگونگی تکوین شوراها (در قالب «همبستگی») است. در اینجا شوراها نه با دولت بورژوازی بلکه با «دیکتاتوری پرولتاریا» به مقابله برخاستند.

منابع

- 1- H. Draper, 1977, Karl Marx's Theory of Revolution. Vol. 1.
- 2- K. Marx, 1978, The Civil War in France
- 3- R. Luxemburg, 1961, The Russian Revolution and Leninism or Marxism?
- 4- C. Buci-Glucksmann, 1982, "Hegemony and Consent." in Approaches to Gramsci, A. Showstack Sassoon, ed, 124.
- 5- A. Showstack Sassoon, 1980, Gramsci's Politics.
- C. Buci-Glucksmann, 1979, "State, Transition, and Passive Revolution". In Gramsci and Marxist Theory, C. Mouffe, ed. A. Gorz, 1968, Strategy for Labor.
- 6- A. Przeworski, 1979, Economic Conditions of Class

Compromise.

7- L. Colletti, 1972, From Rousseau to Lenin.

8- N. Bobbio, 1977a, "Existe Una Doctrina Marxista del Estado?"

In el Marxismo y el Estado. Barcelona.

-----, 1977b, "Que Alternativas a la Democracia Representativa?". In el Marxismo y el Estado. Barcelona.

9- P. Ingrao, 1966, Massa e Potere Rome

-----, 1969, La Politique en Grand et en Petit. Paris.

10- Colletti, 1972, 220-221.

11- Colletti, 1972, 223.

12- Colletti, 1972, 224.

13- Colletti, 1972, 226.

14- Colletti, 1972, 227.

15- Colletti, 1972, 224-225.

16- Bobbio, 1977b, 39.

17- Bobbio, 1977, 46.

18- Bobbio, 1977a, 50.

19- A. Wolfe, 1977, The Limits of Legitimacy.

20- Bobbio, 1977b, 56 - 57.

21- Bobbio, 1977b, 62.

22- Bobbio, 1977b, 70.

23- Bobbio, 1977b, 71 - 72.

24- M. Salvadori, 1979, Karl Kautsky.

25- Ingrao, 1977.

26- Ingrao, 1979.

27- Ingrao, 1977, 200.

28- Showstack Sassoon, 1980, 228 - 229.

29- Ingrao, 1977, 202.

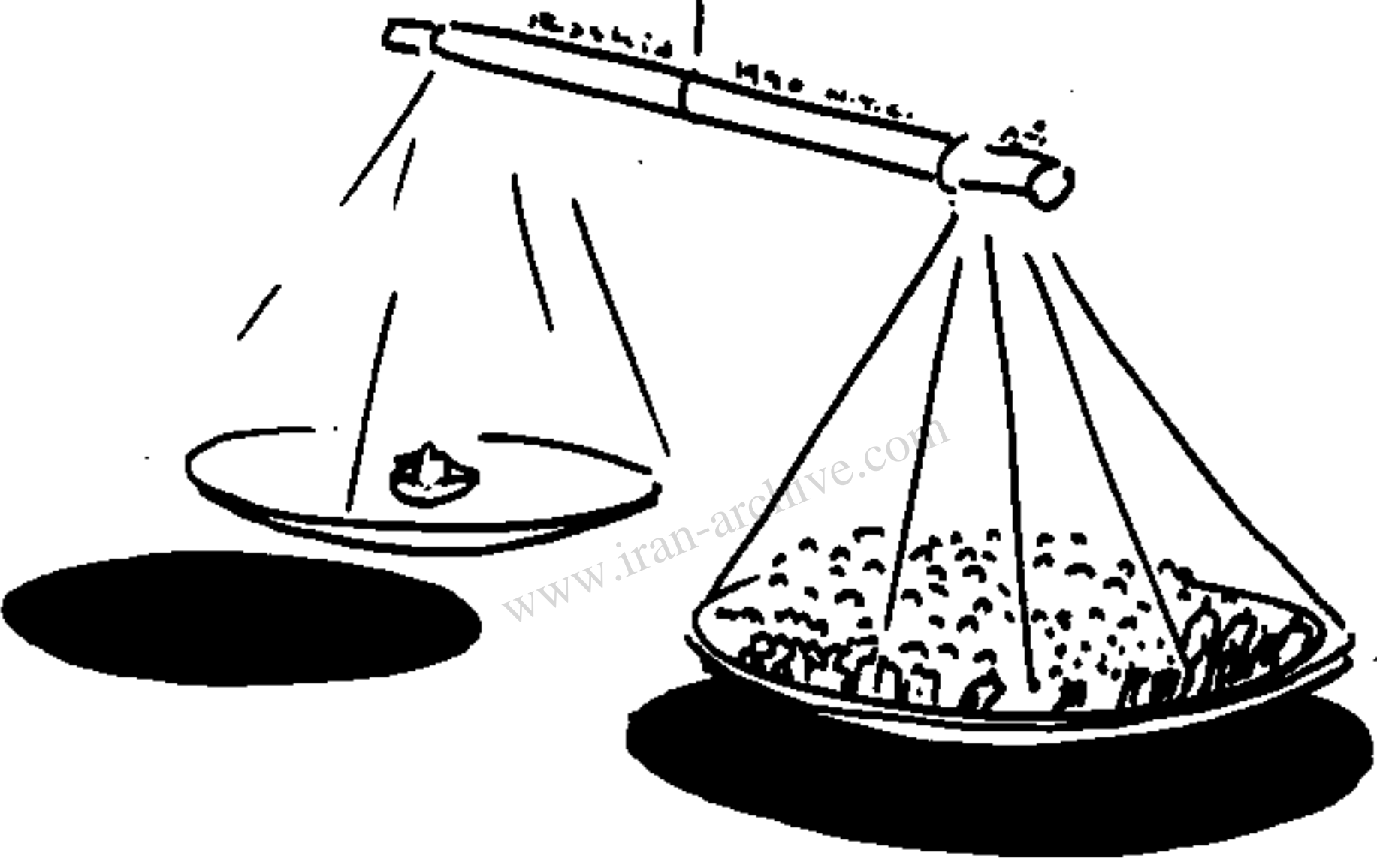
30- Ingrao, 1977, 203.

31- Ingrao, 1977, 206.

32- Ingrao, 1977, 207.

- 33- Ingraio, 1977, 208.
- 34- N. Poulantzas, 1980, State, Power, Socialism.
- 35- Poulantzas, 1980, 255-256.
- 36- Poulantzas, 1980, 256.
- 37- Poulantzas, 1980, 257.
- 38- Poulantzas, 1980, 257 - 258.
- 39- Poulantzas, 1980, 260.
- 40- S. Kolm, 1977, La Transition Socialiste, Paris.
- 41- Poulantzas, 1980, 265.

DEMOCRACY



سیر دموکراسی در شوروی و اصلاحات گرباچف

م. روزبه

از ماه مارس ۱۹۸۵، زمانی که میخائیل سرگیویچ گرباچف به دبیر کلی حزب کمونیست شوروی انتخاب شد، جهان دستخوش دگرگونی های شگفت انگیزی شده است. بسیاری از این دگرگونی ها وجود خود را مدیون تحولات جامعه شوروی و اصلاحات گرباچف هستند. واژه هایی چون گلاسنوست (فضای باز یا بازگشایی) و پریستریکا (باز سازی) زبان زد چپ و راست در پهنه سیاست جهان شده است. جمهوری های دموکراتیک خلق، دراروپای شرقی گویی به دورانی خاص و بسیار دور تعلق دارند، اگر چه زمان زیادی از فروریختن آنها نمی گذرد. دیوار برلن، این جلوه جدایی شرق از غرب، این نماد حبس میلیونها انسان و این معروف ترین حربه ی تبلیغاتی غرب علیه شرق، یک شبه تبدیل به تفریح گاه جهانگردان شده و تکه های آن برای عبرت آیندگان به فروش می رسد. زندانیان دیروز سالاران امروز شده اند و سالاران دیروز یا در آرامگاه های گم نام خوابیده اند و یا در خفت و خواری در انتظار رأی امروزیان بسر می برند.

امروز بیش از گذشته چشمها به شوروی دوخته شده است. همه مشتاق اند بدانند چه بر سر آنهایی که این تحولات را شروع کردند خواهد آمد؟ آیا شوروی و نظام برآمده از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ نیز به تحولات پر شتاب اروپای شرقی دچار خواهد شد؟ یا آنطور که گرباچف مدعی است سوسیالیزم دموکراتیک (و نه سوسیال دموکراسی) به عنوان طرحی جدید برای بشریت قرن بیست و یکم در آن کشور پی ریخته خواهد شد؟ آیا ما با پایان سوسیالیزم روبرو هستیم یا با پایان نظام استالینی و تولد سوسیالیزم

واقعی؟ آیا شوروی خواهد توانست اقتصاد را کد و بحران زده ی خود را باز سازی کند یا چاره ای جز تسلیم شدن در برابر نظام سرمایه داری نخواهد داشت؟ آیا آزادی سیاسی و مردم سالاری (دمکراسی) فقط به شکل پارلمانی همراه با اقتصاد سرمایه داری امکان پذیر است یا می توان مردم سالاری را با اقتصادی اشتراکی همراه کرد؟ پاسخ این پرسش ها را شاید بتوان از دو جستار تاریخی بیرون آورد. اول، بررسی دگرگونی های سیاسی شوروی و امکان بنای نظام مردم سالار و دوم، تحول وضعیت اقتصادی شوروی و امکان باز سازی آن در راستای عدالت اجتماعی بیشتر.

این نوشته سیر دموکراسی در شوروی و اصلاحات گرباچف را به کوتاهی بررسی می کند. بدین معنی که مقاله یک بررسی تحقیقی نیست و بیشتر می خواهد نگاهی کلی به مسأله مورد بحث بیندازد.

به باور من تحقیق همه جانبه در اوضاع پر تب و تاب کنونی شوروی کار بسیار دشواری است. مسایل چنان با شتاب در حال تحول اند که مجال بررسی تحقیقی را به ناظر علاقه مند نمی دهد. چه بسیار از مسایلی که امروز در گردهمایی های حزبی و دولتی یا در رسانه های شوروی مطرح می شوند تا چند سال پیش می توانست افراد را اگر نه تا پای مرگ که به دامن سختی های بسیار براند. تاریخ نگاری شوروی که لئون تروتسکی به درستی آن را «مکتب جعل استالینی» نام نهاد امروز از اعتبار تهی می شود و انقلابی هایی چون بوخارین و پیاتاکف دیگر دشمن مردم شناخته نمی شوند، اگرچه گویی هنوز نوبت تروتسکی نرسیده است. از همین رو برای یک بررسی دقیق تر شاید هنوز باید منتظر باقی ماند. ولی این بدین معنی نیست که نشود چارچوب کلی بحران در شوروی را مشخص کرد، راه حل های رهبری را مورد بررسی قرار داد و تا اندازه ای جهت های احتمالی حرکت را تعیین نمود.

آنچه به اصلاحات گرباچف معروف شده دو محور دارد. دو واژه ی زبان روسی یعنی گلاسنست (فضای باز) و پرستریکا (بازسازی) جلوه گر این دو محور هستند. گلاسنست سلسله اصلاحاتی است که نظام سیاسی شوروی را مد نظر دارد و پرستریکا آن دسته اصلاحاتی است که نظام اقتصادی شوروی

را هدف قرار داده است. این دو محور که روی هم می‌توان آنها را اصلاحات گُرباچف خواند هر کدام در دوره ای خاص از تاریخ اتحاد شوروی ریشه دارد، بدین معنی که نظام سیاسی و اقتصادی جامعه در اثر تحولات دو دوره‌ی تاریخی شکل گرفته است. تحولاتی که بعدها به عنوان اصول تغییر ناپذیر و بنیادی نظام شوروی و بطور کلی بشکل معنی و مفهوم تردید ناپذیر نظام سوسیالیستی در سطح جهان درآمد. به همین دلیل نیز اصلاحات گُرباچف (اگر به انجام آنها موفق شود) به ناچار نتایج نظری (تئوریک) این دو دوره را (که به صورت جزم‌هایی غیر قابل بازنگری در آمده) مورد بازنگری و تفسیر دوباره قرار می‌دهد.

دو دوره‌ی تاریخی مورد بحث عبارتند از: دوران ۲۱ - ۱۹۱۷ که کنگره‌ی دهم حزب کمونیست شوروی در سال ۱۹۲۱ نقطه‌ی اوج آن بود. در این دوره مفهوم ادیکتاتوری طبقه کارگر به ظاهر از نظر به عمل رسید و تثبیت شد. البته تثبیت ادیکتاتوری طبقه کارگر به آن شکل، همانی نبود که مارکسیست‌های اروپایی انتظارش را داشتند و حتا رهبران بلشویک قبل از انقلاب اکتبر نیز تصورش را نمی‌کردند. نظام سیاسی شوروی تا بر سرکار آمدن گُرباچف، با وجود فراز و نشیب‌های بسیار در این دوره پایه‌گذاری شد. دومین دوره‌ی تاریخی مورد بحث فاصله‌ی بین کنگره‌های ۱۶ و ۱۷ حزب کمونیست شوروی یعنی سالهای ۳۴ - ۱۹۲۸ است. در این دوره اولین برنامه‌ی ۵ ساله‌ی اقتصادی به اجرا گذاشته شد و در واقع اقتصادی متمرکز و برنامه‌ریزی شده به عنوان شکل اصلی یا تنها شکل واقعی اقتصاد سوسیالیستی تثبیت شد. در این دوران مالکیت فردی بر وسایل تولیدی جامعه (اعم از زمین و کارگاه تولیدی و یا هرگونه بنگاه خدماتی) منتفی شد و مالکیت دولتی جایگزین آن شد. برای درک بحرانی که موجب اجتناب ناپذیری اصلاحات سیاسی و اقتصادی گُرباچف شده است باید آنچه را که در این دو دوره به صورت اصل و یا قاعده‌ی نظام سوسیالیستی شکل گرفت مورد بررسی قرار داد. بحران کنونی شوروی ناشی از ناکارایی نظام سیاسی و اقتصادی‌ای است که در این دو دوره پایه‌ریزی شد.

دوره‌ی ۲۱ - ۱۹۱۷ (پایه‌ریزی نظام سیاسی در شوروی):
در تاریخ ۲۵ اکتبر ۱۹۱۷ (۷ نوامبر ۱۹۱۸ به تقویم جدید شوروی) حزب

کمونیست به اصرار لنین و با تکیه بر قدرت تشکیلات خود در شهر پتروگراد (لنین گراد فعلی) دولت موقت را سرنگون ساخت. حزب کمونیست این کار را به نام شوراهای سراسری کارگران و دهقانان و سربازان انجام داد و روز بعد نیز تأیید این نهاد را دریافت کرد. دولتی که از ماه دسامبر ۱۹۱۷ تا مارس ۱۹۱۸ بر کشور حکومت کرد ائتلافی بود از حزب کمونیست (که از حمایت اکثریت کارگران در شورای سراسری برخوردار بود) و اس - آر های چپ (حزب سوسیالیست های انقلابی - که مورد حمایت اکثریت دهقانان در شوراهای سراسری قرار داشت). این دولت مشروعیت خود را در تأثیر شوراها می دید. شوراها نیز تا این تاریخ نهادی بودند که در آن احزاب سوسیالیست آزادانه فعالیت می کردند و با توجه به شرایط بحرانی آن دوران می توان انتخابات و روند طرح مسایل سیاسی و اجتماعی در آن را دمکراتیک و آزادمنشانه ارزیابی کرد.

در طول سال ۱۹۱۷ چهار بدیل سیاسی که اشکال اقتصادی خاص خود را نیز همراه داشتند در مقابل مردم روسیه قرار داشت. اول، بازگشت به نظام پیشین یعنی نظام تزاری یا یک دیکتاتوری نظامی با حاکمیت اشراف و یا ائتلافی از اشراف زمین دار و سرمایه داران. دوم، نظام دمکراسی پارلمانی (یا بورژوازی) که دولت موقت پرچم دار آن و احزاب لیبرال - بورژوا (مانند کادت ها) و برخی احزاب سوسیالیست (اس. ار. های راست) حامی آن بودند و مجلس مؤسسان از لحاظ نظری اهرم و وسیله ی تغییر نظام پیشین و تثبیت نظام جدید توسط این بدیل بود. سوم، نظام شورایی که معنی آن قدرت یابی شوراها به عنوان مجلس طبقات پایین جامعه بود. شوراها که از همان فردای سقوط تزار در روسیه شکل گرفتند، به عنوان بدیل دولت موقت آن فرآیندی را بوجود آوردند که در تاریخ شوروی به قدرت دوگانه معروف شده است. چهارم، نظام یک حزبی که در واقع نتیجه ی تثبیت قدرت بلشویک ها شد. در چنین نظامی قدرت سیاسی در دست اشراف زمین داری که تجلی قدرت خود را در دربار تزار می دیدند نبود؛ همینطور قدرت سیاسی در دست سرمایه داران لیبرال که تجلی قدرت خود را در چارچوب نظام اقتصادی سرمایه داری و در مجلس منتخب عموم جامعه جستجو می کردند نیز نبود؛ در عین حال قدرت سیاسی در کف شوراها می که با روشی دمکراتیک و در محیطی آزاد و با رقابت احزاب انتخاب می شدند هم نبود.

در نظامی از این نوع، حزب پیشرو با رهبری روشنفکران انقلابی و مارکسیست زمام امور جامعه را بدست می گیرد، حزبی که به هیچ طبقه خاصی وابستگی مستقیم ندارد هرچند مدعی رهبری طبقه کارگر است و رهبری آن نیز در دست روشنفکرانی است که خود تعلق مستقیم به طبقه کارگران دست کار (Manual Labourers) ندارند ولی آرمان آنها نفی جامعه ی طبقاتی است.

هر کدام از چهار بدیل یاد شده در طول سالهای ۱۸- ۱۹۱۷ به نوعی تجلی یافتند ولی تنها یکی از آنها موفق به تثبیت خود شد. دولت موقت کرنسکی تبلور دموکراسی پارلمانی، کودتای ژنرال کرنیلوف تبلور کوشش برای بازگشت به نظام گذشته، ائتلاف بلشویکی - اس. آر. چپ بر تبلور حکومت شورایی، و حکومت حزب کمونیست که در سال ۱۹۲۱ قطعیت یافت تبلور حکومت تک حزبی بودند.

نوشته های مارکسیست های اروپایی غیر روس و رهبران بلشویک پیش از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ همه بازگو کننده ی این نکته هستند که مفهوم «دیکتاتوری طبقه کارگر» برای آنها آنچه که در شوروی برقرار شد نبود. این حقیقت در مورد مارکسیست های روس بخصوص وقتی بیشتر آشکار می شود که نهاد شورا (Soviet) را مورد توجه خاص قرار دهیم. نهاد شورا اولین بار در انقلاب ۱۹۰۵ به شکل خود جوش ظاهر شد. کارگران شهر سن پترزبورگ (پترو گراد و لنین گراد بعدی) بدون رهبری و دخالت احزاب سوسیالیست اقدام به تشکیل شورا کرده و اداره ی واحدهای تولیدی، و حتا در مقطعی کنترل پایتخت تزاری، را در دست گرفتند. احزاب سوسیالیست بعد از این واقعه به جنبش خود انگیز پیوستند و در سازماندهی و بالا بردن کیفیت آن شرکت فعال کردند. مشابه همین جریان در مقطع انقلاب فوریه ۱۹۱۷ نیز شکل گرفت. بدین معنی که همزمان با اعتصاب های گوناگون که منجر به سقوط تزار شد شوراها زمام امور را از پایین در دست گرفتند. به همین دلیل هم در مرحله ی استعفای تزار و روی کار آمدن دولت موقت، شوراها به عنوان وجه دیگر قدرت در برابر دولت قد علم کردند. احزاب سیاسی این بار نیز بعد از وقوع حادثه به جنبش پیوستند. همین که بلشویک ها برای مشروعیت بخشیدن به تسخیر قدرت

توسط خود لازم دیدند تأیید شوراها را جلب کنند و حکومت ائتلافی بلشویکی - اس. آر چپ نیز مشروعیت خود را در شوراها می دید، نشان دهنده ی این واقعیت است که در ابتدا نظام شورایی مورد نظر حکومت جدید بوده است نه نظام تک حزبی. اعتقاد به نظام شورایی، تعدد احزاب و حکومت ائتلافی حتا تا ماه مارس ۱۹۱۸ در نوشته های لنین دیده می شود (۲). دلایل اعتقاد مارکسیست های روس و بخصوص بلشویک ها به حکومت شورایی دو وجه ذهنی و عینی داشت. از نظر ذهنی این دسته از روشنفکران آموزش های نظری خود را در مکتب مارکسیسم اروپای غربی دیده بودند. این آموزش ها مساله ی حکومت کارگری را با دیدی آزادمنشانه و آزادی خواهانه مورد نظر داشت. از لحاظ عینی جامعه ی روسیه اکثرا از دهقانان تشکیل می شد و روشنفکران و کارگران در اقلیت قرار داشتند. طبیعی بود که برای تشکیل دولت و نظام جدید مشارکت دهقانان و نمایندگان سیاسی آنان مورد توجه باشد.

اما چه شد که چنین آغازی چنان فرجامی داشت؟ چرا نظام شورایی که می رفت مفهومی جدید از دموکراسی و مردم سالاری بیافریند به نظام تک حزبی و دیکتاتوری حزب کمونیست انجامید؟ تاریخ نگاران و تفسیرگران سیاسی و نمایندگان احزاب و طبقات در این باره بسیار نوشته اند. تفسیر وقایع و حتا گاهی خود واقعیت در بسیاری از این نوشته ها با یکدیگر تفاوت آشکار دارند. در اینجا خواهیم کوشید تا جای ممکن بدون پیش داوری به روی دادها نگاهی بیندازیم.

ائتلاف بلشویکی - اس. آر چپ در ماه مارس ۱۹۱۸ و در اثر اختلاف بر سر قرارداد صلح پرست - لیتوفسک بر هم خورد. قرارداد صلح پرست با کشور آلمان حتا حزب کمونیست را تا پای انشعاب پیش برد. پس از بستن قرارداد، بلشویکها مصمم شدند دولت را به تنهایی رهبری کنند چرا که مخالفان سوسیالیست آنها (منشویکها، اس. آر های چپ و راست و غیره) حاضر به ائتلاف با آنان نبودند و بلشویک ها هم سعی جدی در جلب رضایت آنان نکردند. با شروع جنگ داخلی در پاییز ۱۹۱۸ همه ی معادلات سیاسی روسیه بر هم خورد. جنگ داخلی جامعه ی روسیه را به گونه ای قهر آمیز قطبی کرد. بسیاری از احزاب و افرادی که تا دیروز

مخالفان سیاسی دولت بلشویکی بودند اینک دست در دست دولت های خارجی و بقایای نظام تزاری سعی در نابودی حکومت جدید داشتند. جنگ داخلی در روسیه بر سر هست و نیست دولت بلشویکی بود. برای پیروزی در جنگ داخلی دولت بلشویکی بسیاری از اعتقادات پیشین خود را زیر پا گذاشت و دست به اعمالی زد که در شرایط عادی شاید تصور آن را نیز نمی توانست بکند. مجموعه ی اقدامات بلشویکها در این دوران به «کمونیسم جنگی» معروف است. بدون اینکه وارد جزئیات این برنامه شویم باید گفت که «کمونیسم جنگی» با فشار بر مردم (بخصوص دهقانان) و نظامی کردن بسیاری از وجوه جامعه موفق شد دفاع از حکومت جدید را سازماندهی کند و آن را به سرانجام برساند.

بزرگترین قربانی «کمونیسم جنگی» و دفاع از حکومت جدید و انقلاب در مقابل نیروهای واپسگرا و حامیان خارجی آنها در درجه ی اول دموکراسی شورایی بود و دیگر آن دسته از احزابی که در طول جنگ داخلی یا بطور ضمنی پشتیبان دولت بلشویکی بودند و یا بدلیل اختلاف شدید با بلشویک ها بی طرف باقی مانده بودند. بدین معنی که پس از پایان جنگ داخلی و در مقطع کنگره ی دهم حزب کمونیست (۱۹۲۱) در اثر تصمیمات این کنگره هم احزاب مخالف به کلی غیر قانونی اعلام شدند و هم شوراها از محتوای دموکراتیک خود خالی گشته و به نهادی نمایشی تبدیل شدند. حقیقت این است که حزب کمونیست در پایان جنگ داخلی بر سر یک دو راهی تاریخی قرار گرفت. در این تاریخ حزب کمونیست یا می بایست مشروعیت خود را به رأی عمومی می گذاشت و بدنبال آن احتمال شکست را نیز در نظر می گرفت و یا با از بین بردن نهادهای دموکراتیک و احزاب مخالف ادامه ی قدرت و حکومت خود را تضمین می کرد. حزب کمونیست به دلایل عینی راه حل دوم را انتخاب کرد. بدین معنی که با ارزیابی از عملکرد خود در طول جنگ داخلی به این نتیجه رسید که چنانچه حقانیت خود را به رأی عمومی و یا به رأی شوراها بگذارد بی شک بازنده خواهد بود. می توان گفت که بلشویک ها در شرایطی قرار گرفته بودند که اخیراً دولت انقلابی ساندنیست ها در نیکاراگوئه با آن روی در رو شد.

قیام کرونشات، انعکاس و تبلور نارضایتی توده ای، سرکوب شد، آزادی

عمل و استقلال اتحادیه های کارگری از میان رفت و در حزب با از بین رفتن حق گرایش، برای اولین بار استبداد دولت در جامعه به درون خود حزب نیز کشیده شد. بنابراین، در نتیجه ی تصمیمات کنگره دهم حزب کمونیست، نظام سیاسی شوروی بطور کامل از نظام شورایی به نظام تک حزبی تغییر کرد. حزب کمونیست در این فرآیند حتی در درون خود آزادی های سیاسی را محدود کرد اگرچه آن را بکلی از بین نبرد. البته در این مقطع حزب کمونیست با آنچه بعد از سال ۱۹۳۴ (کنگره ی هفدهم حزب) در آن شکل گرفت، و آن را شاید بتوان فقط «توحش استالینی» نام نهاد، هنوز فاصله زیادی داشت. اما شکی نیست که جایگزینی دستگاه دیوانی حزب به جای نهادهای دمکراتیک (شوراها، اتحادیه های مستقل کارگری و...) در جامعه، بنیان و سکوی پرتاب «توحش استالینی» در آینده بود. این واقعیت را می توان به سادگی در آخرین نوشته های لنین، که به «وصیت نامه» ی وی معروف شده است مشاهده کرد. در این نوشته ها لنین، که در بستر مرگ بود، بدون پرده پوشی وحشت خود را از رشد دیوان سالاری (بوروکراسی) حزب، از قدرت بی حد نهادهای حزبی که در اختیار استالین قرار داشتند و از امکان برخورد و ستیز بین شش رهبر طراز اول حزب نشان می دهد. البته امروزه راه حل های لنین غیر عملی بودن خود را نشان داده اند، ولی همین که او خطر را دیده بود نشان دهنده اشکالاتی عمده در نظامی است که او و دیگران به وجود آورده بودند.

بنابراین، حزب کمونیست پس از پیروزی در جنگ داخلی و حفظ نظام انقلابی در مقابل یورش دولتهای خارجی و نیروهای واپسگرای داخلی به جای بازگشت به نظام شورایی و گردن نهادن به رأی عمومی (که در آن زحمتکشان اکثریت را تشکیل می دادند) تصمیم به حفظ قدرت گرفت و کمربند استبداد را تنگ تر کرد. بزودی نظام تک حزبی «دیکتاتوری طبقه کارگر» و بعدها «دولت همه خلقی» خوانده شد و توجیه های نظری خاص خود را نیز همراه آورد که در اینجا فرصت توضیح آن ها فراهم نیست.

دوره ی ۳۴ - ۱۹۲۸ (پایه ریزی نظام اقتصادی در شوروی):

همزمان با تنگ تر کردن کمربند استبداد در جامعه و محدود کردن آزادی های درونی حزب، بلشویک ها از نظر اقتصادی، سیاستی مبتنی بر رقابت

آزاد در بازار و مالکیت خصوصی در پیش گرفتند. این سیاست اقتصادی که به اختصار «نپ» (سیاست نوین اقتصادی) خوانده می شد، در نظر بسیاری از بلشویک ها «عقب نشینی» دولت انقلابی در مقابل واقعیت های عینی به حساب می آمد. هدف نپ بازسازی اقتصاد ورشکسته شوروی بود. اقتصاد شوروی در این برهه از مناطق محدود صنعتی (متمرکز در چند شهر بزرگ) بر پایه های صنایع نیمه سنگین و سبک و مناطق کشاورزی که مانند اقیانوسی منطقه های صنعتی را در محاصره خود داشتند تشکیل می شد. بنابراین جامعه ی شوروی اساساً جامعه ای بود روستایی و دهقانی، نه شهری و کارگری. بدنبال جنگ اول جهانی و جنگ داخلی، نظام اقتصادی شوروی (اعم از تولید کارخانه - ارتباطات - کشاورزی) از هم پاشیده شده بود و نپ قصد بازسازی این نظام را داشت. یعنی قبل از هرگونه برنامه ریزی برای رشد و صنعتی کردن جامعه باید آنچه که در گذشته وجود داشت را بازسازی می کرد.

در این دوران مناطق شهری به طور کلی زیر نفوذ دولت قرار داشتند. صنایع، بانکها و دیگر واحدهای تولیدی توسط دولت مصادره شده بودند و دولت در میان طبقه کارگر محبوبیت داشت (اگرچه نمی شود این واقعیت را با مراجعه به رأی کارگران ثابت کرد). اما مناطق روستایی (یعنی آنجایی که اکثر جمعیت متمرکز بود) اصولاً زیر نفوذ و اختیار دولت قرار نداشت. حزب کمونیست تا دهه ۱۹۳۰ نتوانست تشکیلات استواری را در بین دهقانان شوروی بنا نهد (۳). بنابراین «نپ» اصولاً کوششی بود در راه بازسازی اقتصاد شوروی با ایجاد تعادل و یا میزان کردن اقتصاد شهری (در اختیار دولت) و اقتصاد روستایی (در اختیار میلیونها دهقان خرده مالک). در چنین معادله ای، دولت با استفاده از نیروی بازار و تسلط اش بر نظام اداری، مالی و ارتباطات کشور در ازای فروش محصولات صنعتی، از بخش روستایی محصولات کشاورزی (اعم از غذایی و مواد اولیه برای بخش تولیدی) دریافت می کرد.

جناح استالینی حزب کمونیست در سال ۱۹۲۸، بر جناح های دیگر حزبی پیروزی کامل یافت و برنامه ی اقتصادی پنج ساله ی اول را آغاز کرد. جناح یا گرایش استالینی حزب با به اجراء در آوردن برنامه ی پنج ساله ی

اول در واقع آن میزان و یا تعادلی را که «نپ» در جامعه تدارک دیده بود بر هم زد. این برنامه، که به «انقلاب استالین از بالا» نیز معروف شده است، در واقع چارچوب «نپ» را شکست و با تکیه بر تشکیلات حزب و سپس ارتش سرخ طرح صنعتی کردن سریع کشور را به اجرا گذاشت (۴). نتیجه‌ی اولین برنامه‌ی پنج ساله‌ی اقتصادی چنین بود که دولت با استفاده از نیروی سرکوب، دهقانان کوچک (اعم از قشرهای بالایی یا «کولاک»، میانی و پایینی) را وادار ساخت زمین و احشام خود را به مزارع اشتراکی واگذار کرده و خود در این واحدها مشغول به تولید شوند. با تسلط جدید بر اقتصاد روستایی دولت موفق شد با استفاده از سود بخش روستایی اقدام به ایجاد صنایع سنگین در شهرها کند. منطقه صنعتی اورال که امروزه مرکز صنایع سنگین اتحاد شوروی به حساب می‌آید در این دوره به وجود آمد. البته برنامه‌ی اقتصادی جناح استالینی حزب بلشویک اگر چه موفق شد در مدت کوتاهی به هدف اصلی خود برسد (صنعتی کردن شوروی) ولی مردم شوروی (چه دهقانان، چه مردم شهری و کارگران و چه خود حزب که از سال ۱۹۳۴، دچار تصفیه‌های وحشیانه‌ی استالین شدند) در این فرآیند بهای سنگینی پرداختند که تباه شدن زندگی دو نسل از مردم شوروی بخشی از آن است. بیشتر تاریخ نویسان و شوروی شناسان بر سر اینکه شوروی راهی جز صنعتی شدن نداشت با یکدیگر اختلاف چندانی ندارند (مگر آن دسته از شوروی شناسان غربی که با دیدی کاملاً ایدئولوژیک و برای نفی آنچه به سوسیالیزم ارتباط دارد به مسأله نگاه می‌کنند). اختلاف آنجا آغاز می‌شود که پرسیده شود آیا راه حل استالینی تنها راه حل بود و یا یکی از راه‌حلها؟ به نظر طرفداران مکتب استالینی جواب به این سؤال مشخص است (۵). مخالفان این مکتب، اما، جوابهای گوناگون دادند که پرداختن به آن ما را از بحث اصلی دور می‌کند (۶). فقط به این نکته اشاره کنیم که شوروی شناسان غیر استالینی (و این شامل محققان شوروی نیز می‌شود) اکثراً معتقدند که راه استالین خشن‌ترین شیوه‌ی صنعتی کردن کشور بود و حزب کمونیست می‌توانست راه‌حل‌هایی بهتر انتخاب کند.

سیاست‌های اقتصادی «انقلاب استالین از بالا» و روش‌هایی که برای اجراء آنها انتخاب شد در روند شکل‌گیری خود، نظام اقتصادی دهه‌های بعد اتحاد شوروی را بوجود آوردند. نظام اقتصادی شوروی که امروزه مورد

انتقاد و حمله‌ی پرستریکا قرار گرفته فرآورده‌ی این دوران است. همانطور که قبلاً گفته شد این نظام در مرحله‌ی اول هرگونه مالکیت فردی بر وسایل تولیدی جامعه را از بین برد. میراث دیگر نظام استالینی و مکانیزم ناشی از آن، تمرکز تولید و برنامه ریزی تا حد کوچکترین جزییات روند تولید بود. انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ زمانی در روسیه به وقوع پیوست که روابط سرمایه داری هنوز در امپراتوری تزاری مراحل آغازین خود را می گذراند. بنابراین بسیاری از نهادهای اقتصادی که همراه صورت بندی اقتصادی سرمایه داری در جوامع اروپای غربی بوجود آمده بودند در روسیه هنوز شکل نگرفته بودند. یکی از این نهادها وجود صنایع (بخصوص صنایع سنگین و پایه) بود. یکی دیگر از این نهادها توزیع کنندگان خرد بودند که تازه بعد از انقلاب اکتبر رشد کیفی و کمی قابل توجه‌ای نشان داده بودند. انقلاب استالین از بالا، برای صنعتی کردن کشور از یک سو تأکید بر برنامه ریزی خود را بر ایجاد صنایع سنگین گذاشت و از توجه به صنایع مصرفی خودداری کرد. از سوی دیگر با از بین بردن مالکیت فردی بر وسایل تولیدی، توزیع کنندگان کوچک نیز از بین رفتند. در جوامع سرمایه داری توزیع کنندگان خرد مانند مویرگهای بدن انسان فرآورده‌ها را به دور افتاده ترین نقاط می رسانند و البته انگیزه آنها نیز سود است. در شوروی دهه ۱۹۳۰ این قشر از جامعه ناگهان و بکلی از میان برداشته شد و مسئولیت اجتماعی آن را دولت بر عهده گرفت. این گونه تصمیم گیری و عمل کردن ناگهانی و بی قاعده یکی از ویژگی های بارز انقلاب استالین از بالا بود. جناح استالینی حزب که خود را از قید پاسخگویی به جامعه خلاص کرده بود با رسالتی که برای خود به عنوان تنها حزب پیشتاز قائل بود اقدام به نابودی بسیاری از نهادهای جامعه کرد بدون اینکه جایگزینی بجز دستگاه دیوان دولتی برای آن داشته باشد.

تمرکز و برنامه ریزی تولید تا حد تعیین کردن جزیی ترین مسایل روند تولید (با وجود به بهبودی کشاندن بسیاری از نیروها) باعث بوجود آمدن صنایع پایه در کشور شد و بی شک در پیروزی نهایی شوروی در جنگ جهانی دوم و قد علم کردن این کشور به عنوان ابر قدرت جهانی بعد از جنگ نقشی اساسی داشت. اما آشکار است که چنین نظام اقتصادی در کنار چنان نظام سیاسی کاستی‌ها و مشکلات گوناگون خود را نیز همراه

داشت که در پایان دهه ۱۹۷۰ کل نظام شوروی را دچار بحران ساخت. شاید بتوان علل بحران نظامی شوروی را در این دوران به شرح زیر خلاصه کرد: مردم شوروی در انتخاب نظام سیاسی و گردانندگان آن دخالتی نداشتند. دولت برخلاف قوانین شوروی که می باید در اختیار شوراهاى منتخب مردم باشد، در اختیار دستگاه حزبی بود که خود را پیشتاز جامعه معرفی می کرد. قوانین جامعه شوروی (بخصوص قانون اساسی آن) از دیرباز به شکل سندی که اجرا نمی شد و هیچ کس هم انتظار اجرای آن را نداشت مورد قبول همگان قرار گرفته بود. به عنوان مثال از آغاز شکل گیری حکومت بلشویک ها تا امروز هیچ گونه روند مشخص و مکانیزم عملی برای جابه جایی رهبری وجود نداشته است. رهبران شوروی اکثراً بدنبال مرگ طبیعی کنار رفته اند (مانند لنین، استالین، برژنف، آندروپوف و چرنومیرنکو) و پس از مرگ آنها همواره مبارزه و نبرد قدرت شدیدی در رهبری حزب برای جایگزینی آنان صورت گرفته است. تنها خروشچف بود که پیش از مرگ با اقدامی کودتا مانند کنار گذاشته شد. در نظام سیاسی شوروی نه تنها قوانین حاکم نبوده و دولت استبدادی در اختیار حزب قرار داشت (برخلاف قانون اساسی کشور) بلکه در درون حزب نیز روابط استبدادی تحولات سیاسی عمده ی کشور را محلود به اراده رهبری کوچک حزب کرده بود. مردم شوروی در تعیین روند اقتصادی کشور خود نیز دخالت مستقیمی نداشته اند. حزب کمونیست با متمرکز کردن اقتصاد و برنامه ریزی برای آن (با توجه به اینکه بخش اعظم اقتصاد کشور از مالکیت فردی بکنار بود) همانند نظام سیاسی نقش مردم را از معادلات اجتماعی حذف کرده بود. در کنار دو رکن اقتصادی و سیاسی جامعه، رکن سوم یعنی مسایل فرهنگی نیز کاملاً در اختیار حزب قرار داشته است. باید توجه داشت که در جامعه ی شوروی دولت موظف به تأمین کار، آموزش و پرورش، بیمه های اجتماعی (بهداشتی، بازنشستگی و غیره) و خوراک رایگان یا ارزان است. به این وضعیت می باید تعهدات دولت شوروی در صحنه ی رقابت های بین المللی را نیز اضافه نمود. رقابت تسلیحاتی با غرب (بخصوص آمریکا) و رابطه ی یک جانبه شوروی با متحدانش بر اقتصادی که از لحاظ درونی با مشکلات جدی روبرو است فشار زیادی وارد می کرد. امروزه دیگر حتی بر شکاک ترین شوروی شناسان نیز پوشیده نیست که رابطه ی اقتصادی شوروی با لهستان، چکسلواکی و

افغانستان، ویتنام و کوبا، گرچه امتیازهایی سیاسی برای شوروی در بر داشته است، از لحاظ اقتصادی با ضرر همراه بوده است.

بحران در نظام شوروی:

مجموعه‌ی عوامل بالا نظام شوروی را در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ با بحران شدیدی روبرو ساخت. این بحران را باید از جنبه‌های عوامل خارجی و داخلی مورد بررسی قرار داد. از زاویه‌ی عوامل خارجی رقابت تسلیحاتی شوروی با غرب در حالی که این کشور از درآمد سرانه و رشد سالانه‌ی کمتری برخوردار بود بر اقتصاد شوروی فشار زیادی وارد می‌کرد. در طول سالها رقابت تسلیحاتی با غرب، شوروی همواره ناچار بود با وجود ثروت کمتر، بخش بزرگی از درآمد ملی خود را صرف این رقابت کند، در نتیجه بخش اعظم نیرو و سرمایه‌ی ملی خود را به صنایع نظامی و پایه اختصاص دهد و از سرمایه‌گذاری در صنایع متوسط و کوچک (صنایع مصرفی) که پاسخگوی نیازهای شهروندانش است صرف نظر کند. عامل خارجی دوم تعهدات شوروی به کشورهای دوست و متحدانش بوده است. وجود کشورهای دوست و متحد اگر چه در زمینه‌ی سیاست جهانی برای شوروی مفید بود و در معادله‌ی رقابت شرق و غرب به سود این کشور عمل می‌کرد ولی از لحاظ اقتصادی این کشورها برای اقتصاد شوروی به شکل نان خوری تمام عمر بوده و رابطه‌ی یک جانبه با این کشور داشتند. این دو عامل زمانی که به عوامل داخلی بحران اضافه شوند بحران نظام شوروی را تشدید می‌کنند.

عوامل داخلی بحران شوروی بر دو گونه‌اند: گونه‌ی اول با اقتصاد برنامه‌ریزی شده و متمرکز ارتباط مستقیم دارد. نظام اقتصادی شوروی که در دهه‌ی ۱۹۳۰ پایه‌ریزی شد با برنامه‌ریزی تولید تا جزئی‌ترین مسایل و از بین بردن مکانیزم‌های بازار و مالکیت بر وسایل تولیدی و تأمین شهروندان با تضمین کار و بیمه‌های اجتماعی عملاً ریشه‌های انگیزه‌ی کار و نوآوری در تولید را از بین برد. در جوامع سرمایه‌داری یک شرکت و یا واحد تولیدی همواره در معرض رقابت با دیگران قرار دارد و مدیریت و کارگران آن برای برجای ماندن خود باید هم خوب کار کنند و هم با نوآوری در تولید، کار خود را در بازار قابل عرضه نگاه دارند. مدیریت همواره می‌تواند برای

صرفه جویی در تولید، یا به خاطر کم کاری کارگران عده ی زیادی را از کار برکنار کند و در صورت عدم نوآوری فنی خود نیز دچار ورشکستگی خواهد شد. در اقتصاد سرمایه داری قانون اصلی «بقاء قابل ترین» است. مشابه نظریه ی داروین در مورد قانون طبیعت. بنابراین در جوامع سرمایه داری انگیزه ی کار و نوآوری بقاء است. سوسیالیزم می باید قاعدتا انگیزه کار را از بقاء به وجدان کار (آگاهی نیروی کار) و تضمین کار منتقل سازد. یعنی از طرفی با تضمین کار و بیمه های اجتماعی برای کارکنان جامعه (چه مدیریت، چه کارگر و چه روشنفکر) عامل قانون جنگل یا «بقاء قابل ترین» را کنار گذارد و از طرف دیگر با بوجود آوردن نظام آموزش گسترده و آزادی کامل در جامعه و شرکت دادن همه ی شهروندان در تعیین سرنوشت خویش وجدان کار و آگاهی شهروندان را جایگزین انگیزه های نظام سرمایه داری کند. در شوروی وجه دوم قضیه یعنی وجدان کار در بین کارگران وجود نداشته است، چرا که آزادی و شرکت شهروندان در سرنوشت خویش اصولا مطرح نبوده است. شهروندی که با نظام سیاسی - اقتصادی کشور خود بیگانه است وجدان کاری نیز نخواهد داشت. بنابراین کارگری که از لحاظ کار و بیمه های اجتماعی تأمین است و وابستگی خاصی هم به نظام سیاسی و اقتصادی ندارد کار مفید و لازم هم نمی کند چون نظام را از آن خود نمی داند. مدیری که در همین شرایط قرار دارد دیگر مسأله اش نوآوری نیست و فقط می خواهد با برآورده کردن خواست مرکز در مورد حد تولید روز از اشراف کار خلاص شود. اینجاست که می بینیم بخش اعظم صنایع شوروی متخصص در تولید کالای بنجل و آنهم نه به اندازه ی کافی می شوند. کیفیت و کمیت پایین تولید، نبود انگیزه ی کار و نوآوری در تولید از ویژگی های نظام اقتصادی شوروی بود که با از بین بردن بسیاری از نیروها و امکانات، بحران اقتصادی در این کشور را دامن زد.

گونه ی دوم عوامل داخلی بحران در شوروی با نظام سیاسی این کشور ارتباط مستقیم دارند. از یک طرف دولت و حزب با شهروندان جامعه بیگانه بوده، نه از طرف آنها انتخاب می شده و نه به آنها پاسخگو بوده است. از طرف دیگر شهروندان جامعه نسبت به دولت و حزب بیگانه بوده و دولت و حزب را از آن خود نمی دانستند. این وضعیت دو نوع فساد گسترده در

جامعه بوجود می آورد. از یک طرف دستگاه دولت و حزب به عنوان قشر برگزیده ی جامعه عمل می کنند و برای خود امتیازهای سیاسی و اقتصادی بیشتری قائل می شوند. این قشر برگزیده در کنار امتیازهای رسمی (فروشگاه های مخصوص، بیمارستان های بهتر، امکان استفاده از خانه های بهتر و غیره) اقدام به رشوه خواری و مال اندوزی نیز می کند (به عنوان نمونه رشید اف دبیر اول حزب کمونیست قزاقستان که میلیونر از آب درآمد، یا رسوایی داماد برژنف و غیره). از طرف دیگر به دلیل کمبود تولید و ضعف دولت در برآورده کردن توزیع کافی و خدمات اقتصاد سیاه شکل می گیرد، یعنی آنجا که در جامعه تقاضا وجود دارد ولی نظام قادر به عرضه نیست (یعنی تقریباً در بیشتر بخشهای اقتصاد شوروی) خود شهروندان در حد امکان وارد میدان شده و با ایجاد بازار سیاه اقدام به تشکیل روابطی می کنند که دولت بر آن هیچگونه نظارتی ندارد. به عنوان نمونه برای دریافت خدمات لوله کشی خانه در مسکو، یک شهروند باید شش ماه در انتظار اقدام دولت باقی بماند. در حالی که با صرف پول بیشتر می تواند همان نوع خدمات (و شاید هم نوع بهتر آن را) از طریق اقتصاد سیاه در مدت یک روز دریافت کند. دولت بر این مبادله هیچگونه نظارتی نمی تواند داشته باشد و حتی قادر نیست مالیات چنین درآمدی را از لوله کش نیمه وقت دریافت کند.

مجموع عوامل بالا بحران شوروی را که شاید بتوان آن را بن بست کل نظام نام نهاد آشکار می کند. در بیست و دومین کنگره ی حزب کمونیست اتحاد شوروی، نیکیتا خروشچف اعلام کرد که نظام سوسیالیستی تا پایان دهه ی ۱۹۷۰ از لحاظ اقتصادی بر نظام سرمایه داری پیشی خواهد گرفت. در پایان دهه ی ۱۹۷۰ آشکار شد نه تنها نظام شوروی از رقیبان سرمایه دار خود پیشی نخواهد گرفت بلکه در معرض نابودی و شکست قرار گرفته است. در این دوران رشد درآمد سرانه ی شوروی و تولید کشاورزی کاهش یافت و زنگهای خطر به صدا درآمدند (۸). اولین نهادی که متوجه خطر شد کا.گ.ب. بود. تصویری که مردم جهان از کا.گ.ب. دارند همان پلیس سیاسی و مسئول بازداشتگاه ها و نهاد خفقان درونی شوروی است. این تصور درست است ولی کامل نیست. کا.گ.ب. در کنار مسئولیت های بالا (تا قبل از دوران گرباچف) مسئولیت های مهم دیگری مانند مرزبانی،

مبارزات ضد جاسوسی، حفاظت از شخصیت های دولتی و... نیز داشته است. یکی دیگر از مسئولیت های کا.گ.ب. نقش تحقیقاتی آن است. این نهاد با داشتن بودجه ی کافی بهترین مغزهای شوروی را برای بررسی مسایل داخلی و خارجی در استخدام دارد. رئیس کا.گ.ب. در اواخر دوران زندگی برژنف، یوری آندریف بود. پس از مرگ برژنف در سال ۱۹۸۲، آندریف به دبیر اولی حزب یعنی بعنوان رهبر شوروی انتخاب شد. آندریف و رفقای او (مانند آندری گرمیکو دیپلمات معروف و وزیر خارجه ی وقت که در این زمان با تغییر جهت خود رادر جناح آندریف قرار داده بود) به خوبی از وضعیت بحرانی با خبر بودند و در کشاکش قدرت در درون دفتر سیاسی حزب بر طرفداران برژنف پیروزمند شدند. آندریف در اصل خواهان تغییر جهت کلی در سیاست کشور و از بین بردن سنت ها نبود. او خواهان اصلاح نظام با حفظ چارچوب کلی بود و برای همین هم عمده ی اصلاحات او مربوط می شوند به مبارزه با فساد دستگاه اداری، مصرف مواد الکلی و عادی کردن روابط با غرب. در کنار این اصلاحات آندریف راه را برای عده ای از اعضاء جوان تر حزب هموار ساخت و آنها را به مقام های بالاتر حزبی گماشت. یکی از این افراد گرباچف بود که در کنار دیگران جزو نسلی از اعضاء حزب بودند که آموزش خود را در دوران خروشچف دیده بودند و نه در دوره ی استالین. بنابراین می توان گفت که در زمان آندریف نسل جدیدی از خُبرگان حزبی به مقام های بالا حتا بالاترین نهادهای حزبی (گرباچف به عضویت دفتر سیاسی انتخاب شد) راه یافتند.

دوران زمام داری آندریف بسیار کوتاه بود و او پس از یک دوره ی بیماری در سال ۱۹۸۴ درگذشت. انتخاب کنستانتین چرنینکو به جانشینی آندریف در واقع هم یک سازش سیاسی بود و هم یک عقب گرد کوتاه مدت. بدین معنی که در کشاکش قدرت بین جناح اصلاح طلب و جناح طرفدار سنت های برژنف، به دلیل توافق نداشتن و یا برتری یک جناح بر جناح دیگر، چرنینکوی محافظه کار و بیمار و نزدیک به مرگ به دبیر کلی حزب کمونیست انتخاب شد. در باره ی دوران یک ساله ی زمام داری چرنینکو حرف زیادی برای گفتن نیست. به جز اینکه او در دوران کوتاه دبیر اولی اش جلوه ای از بحران و ناتوانی رهبری در شناخت مشکلات بود(۹).

دوران گرباچف:

پس از مرگ چرنینکو طبق روال همیشگی، کشاکش قدرت برای جایگزینی او وارد مرحله ی نهایی شد. در این زورآزمایی جناح اصلاح طلب به رهبری گرباچف بر جناح محافظه کار و طرفدار سنت های برژنف به رهبری رمانف پیروز شد. در مارس ۱۹۸۵ گرباچف به دبیر اولی حزب کمونیست انتخاب شد و رمانف بدلیل «بیماری» از عضویت در دفتر سیاسی «استعفا» داد. از آن تاریخ تا به امروز اصلاحات در شوروی شروع و همچنان ادامه دارد. اگر چه راه در این مدت برای انجام اصلاحات هموار نبوده است و طراحان اصلاحات در برخی از موارد با عقب نشینی از اجرای طرح، مشکلات را عریان ساخته اند ولی سیر اصلاحات کم و بیش به پیش رفته است

بین سالهای ۱۹۸۵ و ۱۹۹۱، اصلاحاتی که با دبیراولی گرباچف شروع شد و او و همفکرانش نیروی محرک اصلی آن بودند چهره ی اتحاد شوروی را چه از لحاظ درونی و چه از جنبه ی جهانی بکلی دگرگون ساخته است. از سال ۱۹۸۵ به بعد توجه رهبری جدید حزب متوجه برطرف ساختن عوامل خارجی و داخلی بحران شد. تا آنجا که به رقابت با غرب مربوط می شود رهبری جدید به درستی محاسبه کرد که زرادخانه های آمریکا و شوروی قادرند جهان را ده بار نابود سازند. بنابراین کاهش سلاحهای دو طرف هم می تواند این تناسب وحشت آور را پایین آورد و هم در روند مذاکرات و تشنج زدایی اطمینان لازم برای جلوگیری از تولید و اختراع سلاح های مخرب جدید را بوجود آورد. در صحنه ی رقابت و اختلاف بین دو ابر قدرت که منجر به جنگ های منطقه ای شده بود شوروی سیاست مصالحه و حل اختلاف ها را پیشه کرد. چنین است که در عرض پنج سال گذشته شاهد پایان برخی از این جنگ ها و بروز چشم اندازهایی برای حل برخی دیگر بوده ایم (خروج ویتنام از کامبوج، پایان جنگ داخلی در افغانستان، آنگولا، نامیبیا و غیره). در این مذاکرات اصولاً اتحاد شوروی که نیاز فراوان به مصالحه و سازش داشت، ناگزیر از برخی عقب نشینی ها شد. اما همچنین باید توجه کرد که در طول پنج سال گذشته شوروی موفق شده است (با وجود عقب نشینی) مسأله ی امنیت مرزهای خود را تأمین کند و از مخارج رقابت تسلیحاتی بکاهد.

سیاست رهبری جدید در مورد کشورهای متحد شوروی نیز سیاستی واقع بینانه بوده است. رهبری جدید با صرف نظر کردن از سود سیاسی ای که از رابطه با متحدانش نصیب شوروی می شد، برنامه هایی مهم را در جهت جلوگیری از ضررهای اقتصادی شروع کرد. فروریختن دولتهای اروپای شرقی در پاییز ۱۹۸۹ نمی توانست ممکن شود اگر اتحاد شوروی همچون گذشته برای حفظ این دولت ها دست به مداخله ی نظامی می زد. مخالفان این دولت ها با درک این واقعیت که رهبری جدید شوروی در پی تحولات خارجی و داخلی این کشور دیگر حاضر نیست مانند وقایع «بهار پراگ» اقدام به مداخله ی نظامی کند، در جهت سرنگونی دولت هایی که پس از جنگ جهانی دوم توسط شوروی ساخته و پرداخته شده بودند اقدام کردند. در اینجا باید توجه داشت که دولت های اروپای شرقی از طرف نیروهای خارجی سرنگون نشدند و نبود خطر خارجی روند تغییرات را آسان تر ساخت. اما آنجا که خطر نیروی خارجی وجود داشته است (برای نمونه کوبا) شوروی تا این تاریخ بر تعهدات خود پایبند مانده است و برای ایجاد تغییر و تحول از راههای دوستانه اقدام می کند (افغانستان و موزامبیک).

اقدامات اصلاحی رهبری جدید در مورد عوامل داخلی بحران اگر چه با واقع بینی همراه بوده است، اما به علت پیچیدگی مشکلات و سابقه ی تاریخی آنان، به اندازه ی سیاست های خارجی موفقیت آمیز نبوده است. در مورد عوامل داخلی بحران، رهبری جدید در جهت تغییر آن مکانیزم ها و سنت هایی حرکت نموده است که در همان دو دوره ی تاریخی یاد شده در شوروی ریشه گرفته بودند. از لحاظ سیاسی یعنی تسلط انحصاری حزب بر دولت، اصلاحات در جهت از بین بردن و یا کنار گذاشتن آن نوع حکومتی بوده است که بین سالهای ۲۱ - ۱۹۱۷ در شوروی شکل گرفت. بدین معنی که با آزاد کردن تدریجی انتخابات و آزادی نمایندگان دیدگاهها و نظرگاههای متفاوت در شرکت و رقابت در انتخابات، عملاً جریان انتخاب نمایندگان سیاسی جامعه وارد یک روند قانونی شده است. همزمان با این تحول، قدرت سیاسی بشکل تدریجی از حزب کمونیست به شورای عالی منتقل شد و در کنگره ی ۲۸ حزب کمونیست، رأی بر تعدد احزاب داده شد. بنابراین از لحاظ سیاسی رهبری جدید قصد پایه ریزی نظام سیاسی مردم سالار را دارد و در این راه تاکنون موفق بوده است.

هدف اصلی این سلسله از اصلاحات سیاسی از بین بردن بیگانگی شهروندان با نهاد دولت است. در مورد بیگانگی شهروندان با دولت در شوروی قبلا اشاره شد و گفته شد که جدایی تاریخی بین دولت و شهروندان، اختناق و نبود آزادی های اولیه و رعایت نکردن حقوق انسان ها را دامن می زد. با از بین رفتن تدریجی بیگانگی بین دولت و شهروندان و دمکراتیک شدن دولت، دیگر شهروند شوروی دولت خود را بسان نهادی که جوابگوی جامعه نیست نخواهد دید. رفتار دولتمداران شوروی به تدریج زیر نظر شهروندان قرار می گیرد و با رأی آنان دولتمردان فاسد و بی لیاقت کنار گذاشته می شوند. به عنوان نمونه رهبری جدید انتخابات شهرداری های شوروی را ملاک شایستگی افراد حزبی قرار داد و آن عده از دبیران حزب که در انتخابات شهرداری شکست خوردند را برکنار کرد. با آزادی انتخابات و مطبوعات آزاد، فساد دولتی عملا در سطح جامعه افشاء شد و دولتمداران فاسد کنار گذاشته شدند و می شوند.

«اقتصاد سیاه» که دولت شوروی نه نظارتی بر آن داشت و نه قادر بود با تصحیح و تقویت روند تولید عامل عینی وجود آن را از میان بردارد نیز شامل اصلاحات شد. برای مبارزه با «اقتصاد سیاه» این بخش از تولید قانونی اعلام شد و از شهروندان خواسته شده است با تولید کوچک (چه کالایی و چه در بخش خدمات) بطور قانونی در روند تولید شرکت کنند. شهروندان شوروی از این پس می توانند بدون ترس از دولت، شرکت های مختلف خدماتی و تولید کالا تأسیس کنند. شرط اساسی در این بخش این است که شرکت های مورد نظر اجازه نخواهند داشت نیروی کار اجیر کنند و در صورت نیاز به نیروی کار می باید شرکت را به صورت تعاونی اداره کنند. یعنی کارگر را در مدیریت و سود واحد تولیدی سهم نمایند. بدین شیوه دولت شوروی موفق شده است آن بخش از اقتصاد را که از نظارت دولت بدور بوده زیر نظارت قانونی خود گرفته و از آنها مالیات دریافت کند و برای فعالیت شان قانون وضع نماید.

اصلاحات رهبری جدید در مورد اقتصاد متمرکز و برنامه ریزی شده کندتر از دیگر بخش ها پیش رفته است. هدف از اصلاحات در این بخش این

است که نقش دولت در برنامه ریزی تولید کاهش چشم گیری پیدا کند. اگر دولت تاکنون برای هر واحد تولیدی برنامه ریزی می کرد و برایش میزان تولید تعیین می کرد و از آن می خواست که مواد اولیه را از مراکز خاصی که دولت تعیین می کرد به قیمت معینی تهیه کند، از این پس نقش دولت محدود به برنامه ریزی کلی خواهد بود. بدین معنی که دولت در حد کلی مقدار تولید واحد های تولیدی را مشخص می کند. برای تولید این مقدار، مدیریت واحد تولیدی آزاد است به طور مستقل وارد معامله با دیگر بخش های تولید برای تهیه ی مواد اولیه شود. بعد از برآورده کردن نیاز مرکز، هر واحد تولیدی آزاد است مازاد تولید خود را در بازار به فروش رساند و درآمد آن را یا بین کارکنان تقسیم نماید و یا آن را بار دیگر در واحد تولیدی سرمایه گذاری کند. بدین ترتیب دولت با تعیین مدیریت واحد تولیدی از آن درخواست کار می کند در حالی که همان مدیریت و کارگران واحد تولیدی دولت را انتخاب می کنند. در کنار این روند، واحد تولیدی زیان آور تعطیل می شود و نیروی کار آن به بخش های دیگر منتقل می شود (اینجاست که خطر بی کاری بوجود می آید). بنابراین عامل رقابت بین واحدهای تولیدی برای ارائه ی کالای بهتر و تعطیل بخش زیان آور تولید به معادله ی بالا اضافه شده است. از این راه رهبری جدید امید دارد جای وجدان کار را که در جامعه شوروی خالی است پر کند.

در بخش تولید کشاورزی (که همواره از مشکلات عمده ی جامعه بوده است) اصلاحات بیش و کم مانند بخش صنعتی عمل می کند. مشکلات بخش کشاورزی شوروی هم در سطح توزیع است و هم در تولید. خواننده شاید تعجب کند که بخش بزرگی از تولیدات کشاورزی شوروی هنگام توزیع (حمل و نقل) تلف می شود. یعنی دولت در توزیع به موقع و با صرفه ی کالاهای کشاورزی ناتوان است. کشاورزان شوروی از دوران خروشچف به بعد اجازه داشته اند مقداری زمین زراعی را بشکل فردی مالک باشند و برای استفاده ی خصوصی بکار برند. کشاورز شوروی در کنار کار در مزارع دولتی می توانسته است با کار در زمین کوچک خود کالای تولیدی را یا مصرف و یا در بازار آزاد به فروش برساند. این بخش از تولید کشاورزی به دلیل وجود انگیزه ی سود همواره بازدهی بارزی داشته است. اصلاحات جدید این بخش را تقویت می کند و کشاورز را تشویق می کند

با تولید کوچک و برای بدست آوردن سود بیشتر تولید بهتر و بیشتر ارائه دهد. اما در بخش توزیع هنوز راه حل عملی بدست نیامده است و این امر سرعت بهبود کشاورزی شوروی را کند کرده است.

سیاست کلی رهبری اصلاح طلب شوروی در مورد اقتصاد این کشور به گفته ی خود رهبران «سوسیالیزم بازار» معروف شده است. نظریه پردازان «سوسیالیزم بازار» معتقداند که استفاده از نیروی بازار (عرضه و تقاضا) به خودی خود یک وجه نظام سرمایه داری نیست. به عقیده ی این نظریه پردازان مکانیزم های بازار فقط زمانی که با مالکیت فردی بر وسایل تولید و بدست آوری ارزش اضافی از نیروی کار همراه شوند پایه نظام سرمایه داری را می ریزند. بنابراین استفاده از مکانیزم بازار توسط دولت سوسیالیستی برای بالا بردن تولید پذیرفتنی است.

استفاده از مکانیزم های بازار، اجازه شکل گیری و قانونی کردن بخش خصوصی در تولید کوچک، آزادی سیاسی در جامعه و دموکراتیزه کردن دولت (یعنی بازگرداندن آن به مردم) مجموعه ی اصلاحات شوروی را تشکیل می دهند. در صورت موفقیت این اصلاحات از یک طرف در جامعه وجدان کار و بنابراین کیفیت در تولید بوجود می آید و از طرف دیگر با درگیر شدن شهروندان در تعیین سرنوشت خویش (آنهم در جامعه ای که بخش عمده ی تولید در اختیار دولت است) و دموکراتیزه شدن دولت، مردم سالاری در کنار نوعی اقتصاد مختلط عمل خواهد کرد. اما این اصلاحات و آرمان رهبری جدید تا چه حد واقع بینانه و عملی است؟ این را فقط گذشت زمان نشان خواهد داد.

گر با چف هدف اصلاحات خود را «سوسیالیزم با چهره ی انسانی» نام نهاده است. او و هم نظرانش معتقداند با اصلاحات آنها بشریت قرن بیست و یکم مفهوم جدیدی از آزادی و نظام مردمی را تجربه خواهد کرد ولی بدون اصلاحات آنها آینده ی شوروی و سوسیالیزم با شکست روبرو خواهد شد. از نظر رهبران اصلاح طلب شوروی نبرد فعلی در این کشور بر سر هست و نیست کشوری به نام اتحاد شوروی است نه چیزی کمتر و نه چیزی بیشتر.

۱. سوسیالیزم با چهره‌ی انسانی، هدف خود را نابودی تدریجی آن نظام اقتصادی و سیاسی ای قرار داده است که در چهار سال اول انقلاب و دهه ۱۹۳۰ شکل گرفته است. این نظام اگر هم روزی کاربرد داشته است، در اواخر قرن بیستم دیگر چنین کاربردی ندارد. اما اصلاح طلبان برای جایگزینی آن نظام با نظامی که هم مردم سالار باشد و هم مبانی اقتصادی سوسیالیزم یعنی اشتراکی بودن وسایل تولید را حفظ کند با مشکلات اساسی ای روبرو شده اند. این مشکلات را می توان به چند دسته تقسیم کرد:

اول - جنبش اصلاح طلبی به معنی واقعی از میان توده‌ی مردم بر نخواست است و شهروندان شوروی در شکل گیری و سمت دادن به آن از ابتدا خود سهم زیادی نداشتند. چه در زمان تزارها و چه در دوران حکومت شوروی، مردم این کشور با دموکراسی بیگانه بوده اند و آن را تجربه نکرده اند. در طول هفتاد و چند سال گذشته مردم شوروی با نظام استبدادی ای طرف بوده اند که احتیاجات اولیه زندگی را برای شهروندانش فراهم می کرده است (اگر چه با به هدر دادن نیروها). در چنان شرایطی مردم نیز از هر فرصتی برای از زیر کار در رفتن استفاده می کردند. گروهی از اصلاح طلبان از درون حزب (یعنی مرکز قدرت)، شروع به کار کردند، این گروه که گرباچف سردمدار آنهاست در مرحله‌ی نخست فقط بخشی از روشنفکران حزبی و غیر حزبی را پشتیبان فعال خود یافتند دیگر شهروندان شوروی در سالهای نخست به جریان اصلاحات برخوردی منفعل داشتند. یکی از مشکلات اساسی رهبری جدید جلب اطمینان توده‌ی مردم به واقعی بودن اصلاحات و درگیر نمودن آنها در روند کار می باشد.

دوم - رهبری اصلاح طلب حزب با پیش بردن سیر اصلاحات عملاً قدرت انحصاری حزب کمونیست را در جامعه از بین خواهد برد. آشکار است که چنین تحولی برای بسیاری از اعضاء حزب (که حتی ممکن است خواهان برخی اصلاحات باشند) خوشایند نیست. بسیاری از اعضاء حزب و دستگاه دولتی چه به دلیل جزم‌های نظری و چه به دلیل از دست دادن امتیازهای اجتماعی خواهان ادامه‌ی اصلاحات نیستند. این گروه (که جناح محافظه کار حزب را تشکیل می دهند) اگر قادر به جلوگیری از ادامه‌ی سیر تحولات نبوده اند ولی موفق شده اند با کند کردن جریان اصلاحات، رهبری جدید را با خطراتی جدی درگیر کنند.

سوم - مشکل دیگری که امروزه به عنوان خطری جدی سیر اصلاحات در

شوروی را تهدید می کند مسأله ی ملیت ها است. اعلام جدایی جمهوری های بالتیک ، جنگ در جمهوری های آذربایجان و ارمنستان، اختلاف تاجیک ها و ازبک ها بر سر شهرهای بخارا و سمرقند و غیره بر مشکلات موجود افزوده است. برخی از این مسایل سابقه ی تاریخی چند صد ساله دارند ولی بسیاری از آنها به دوران حکومت شوروی و خصوصا زیان هایی که در دوران استالین متوجه اقلیت های ملی شده بر می گردند. اگر بتوان یک عامل را خطر اساسی برای جریان اصلاحات در شوروی بر شمرد، این عامل مسأله ی اقلیت های شوروی است. به نظر می رسد خطر جدایی طلبی ملیت های مختلف چنان جدی باشد که موجودیت اتحاد شوروی را به عنوان یک کشور واحد در معرض خطر جدی قرار دهد. آشکار است که از هم پاشی اتحاد شوروی، سیر اصلاحات این کشور را بطور کلی از مسیر اصلی خارج خواهد کرد.

شاید جای کمتر شکی باقی باشد که اصلاح طلبان شوروی یک دوره ی عقب نشینی را لازمه ی هرگونه اصلاحی تشخیص داده اند. اتحاد شوروی امروزه چه در سطح جهانی و چه در محدوده ی مسائل داخلی دست به عقب نشینی گسترده ای زده است. این عقب نشینی تا اندازه ای در مقابل فشارهای خارجی (بخصوص رقابت با غرب) بوده ، ولی بخشی از آن نیز در مقابل مشکلات نظام و عدم واقعی بینی تاریخی (بخصوص دورغگویی به خود و دیگران و دستبرد به تاریخ) بوده است. اکنون بهایی که برای بالا بردن تولید و به کار انداختن چرخ اقتصاد کشور باید پرداخت چه بسا بیشتر شدن اختلاف دستمزدها، تبدیل بیشتر نیروی کار به کالا و پدید آمدن بیکاری و تورم و ورشکستگی صدها مرکز تولیدی در بازار رقابت باشد. اما سؤال اصلی این است که مسیر آینده ی برنامه ریزی اقتصادی به کدام سو خواهد بود؟ ادغام بیشتر در بازار جهانی سرمایه و حاکمیت بیشتر نیروهای بازار آزاد و در نتیجه نابرابری بیشتر طبقاتی؟ نسخه ی تازه ای از سوسیال دموکراسی اروپای شمالی و «دولت رفاه» یا ترکیب تازه و هنوز ناشناخته ای از برنامه ریزی دولتی و بازار آزاد؟ هم اکنون مبارزه ی سیاسی بر سر قوانین مربوط به شکل های تازه ی مالکیت در شوروی به شدت در جریان است و نتیجه ی آن هر چه باشد قطعا مبارزه بر سر شکل های دموکراتیک تر مالکیت برای عدالت اجتماعی پایان نخواهد گرفت. باید توجه داشت که

هفتاد و چند سال نظام تک حزبی در کنار آثار تباه کننده اش در اقتصاد و سیاست نتایج مثبتی هم به بار آورده است. امروزه شوروی کشوری است صنعتی که می تواند هرگونه دانش فنی جدید را براحتی پذیرا باشد. بی سوادی ریشه کن شده و این کشور دارای یک قشر وسیع فن سالار و دانشمند در رشته های گوناگون است. اگر چه در برخی زمینه های دانش کامپیوتر شوروی از غرب عقب افتاده است (مانند آنچه به سوپر کامپیوتر معروف شده است)، ولی همانطور که از محصولات بخش صنایع نظامی و هواپیمایی و فضایی این کشور پیداست، شوروی در برخی از بخش ها نه تنها می تواند رقیب غرب به حساب آید، بلکه شاید پیش تر از آنها هم حرکت کند. بنابراین وجود صنایع پایه، وجود دانش فنی و قشر وسیع فن سالار عواملی هستند که در صورت بهره برداری درست از آنها می تواند به پیروزی برنامه ی اصلاحات کمک کرده و شوروی را در قرن بیست و یکم تبدیل به جامعه ای کند که در آن تلاش برای دست یافتن به آنچه در کتاب ها به سوسیالیسم و یا کمونیسم معروف شده امکان پذیر گردد.



پی نوشت ها:

(۱) برای بحثی پیرامون بدیل های متفاوت در دوران انقلاب روسیه مراجعه کنید به: Ronald G. Suny, "Toward a Social History of the October Revolution", in American Historical Review (February 1983).

(۲) لنین در پیامی به دولت شورایی مجارستان در سال ۱۹۱۸، این دولت را مورد ستایش قرار می دهد. او همچنین از دولت مجار (که ائتلافی از احزاب چپ بود) به عنوان نوع بهتری از «دیکتاتوری طبقه کارگر» یاد می کند و آن را در مرحله ای جلوتر از دولت بلشویکی می بیند. دولت مجارستان چند ماه بعد از این پیام با پشتیبانی بریتانیا توسط ارتجاع داخلی سرنگون شد. رجوع کنید به: Roy Medvedev, The October Revolution, New York: Columbia University Press, 1979. P. 152.

(۳) برای اطلاعات بیشتر راجع به مسأله ی دهقان ها در شوروی مراجعه کنید به: M. Lewin, Russian Peasants and Soviet Power, New York: W.W. Norton and Company, 1975.

۴) برای اطلاع بیشتر در باره ی جناح استالینی حزب در مقابل بدیل های دیگر حزبی رجوع کنید به Stephen F. Cohen, Rethinking the Soviet Experience , New York and Oxford: Oxford University Press, 1985.

۵) علاقمندان به این بحث می توانند به کتاب های: تاریخ مختصر حزب کمونیست شوروی (بلشویک ، ۱۹۳۸) که زیر نظر مستقیم استالین نوشته شده و هم چنین کتاب تاریخ حزب کمونیست اتحاد شوروی (۱۹۷۷) که در دوران برژنف تهیه شده مراجعه کنند. این کتاب گرچه در برخی موارد با کتاب « تاریخ مختصر حزب کمونیست شوروی» تفاوت هایی دارد ولی هر دو کتاب نظرات کلی شیه به هم دارند.

۶) برای بررسی مخالفان مکتب استالین رجوع کنید به نوشته های Roy Medvedev, Stephen Cohen, E.H. Carr, این محققان هر کدام دارای پیشینه های متفاوت سیاسی و فلسفی هستند.

۷) برای بررسی دقیق تر رابطه ی شوروی با متحدانش رجوع کنید به: Albert Szymanski, Is the Red Flag Flying? , London: Zed Publications, 1979. PP. 101-199.

۸) برای بدست آوردن آمار رکود کشاورزی و اقتصادی در شوروی می توانید به کتاب زیر مراجعه کنید. Zhores A. Medvedev, Gorbachov (London, W.W. Norton and Comp., 1986) pp 94-118.

۹) برای بررسی سیر تحول در دفتر سیاسی و کشاکش قدرت تا قبل از دوران گرباچف رجوع کنید به فصل های اول و دوم کتاب بالا.

تدارک «راهیان شعر پارسی در غربت»

با هدف ارائه سیمای کلی شعر معاصر فارسی در مهاجرت و آشنایی با روحیات، اندیشه ها و شیوه های شعر فارسی سرایان ما در ده ساله اخیر در غربت، میرزا آقا عسگری (مانی) در تدارک انتشار مجموعه «راهیان شعر پارسی در غربت» است. شاعران و یاران دیگری که قصد همکاری دارند می توانند با توجه به نکته های زیر آثار و مطالب و پیشنهادهای خود را به نشانی پایین ارسال کنند. نکات: ۱) بهگزین و ارسال ده شعر از آثار خود با ذکر تاریخ سرایش؛ ۲) معرفی دست کم ده شعر از دیگران به عنوان پیشنهاد؛ ۳) ارسال کتاب های نشر یافته، شعر و زندگی نامه کوتاه ادبی. نشانی:

Asgari

P.F. 250109

4630 Bochum 1, Germany

متر شد:

مجموعه طرح ها و آثار گرافیک م. ک. صدیق

ویراستار: جان ترافگان

با پیشگفتاری از: میرزا آقا عسگری

۱۰۴ صفحه، نوشته ها به زبان انگلیسی، چاپ اول ۱۹۹۰م. بهاء ده دلار.

نشانی:

Scholastic Press of New York

10 Mount Wilson Avenue, Farmingville, N.Y. 11738 U.S.A.

گزارش و مصاحبه

« کتاب نیما » شماره سوم منتشر شد.

کتاب نیما شماره سوم، پاییز ۱۳۷۹، با مطالب زیر در ۱۳۵ صفحه منتشر شد: بخش ویژه زبان و هویت ملی: زبان و هویت ملی (نجف دریابندری)؛ هویت ملی و زبان مشترک (نادر نادرپور)؛ زبان فارسی و هویت ملی (محمدعلی سپانلو)؛ نهضت اصلاح زبان، سره پردازی، و مسأله تجدد در زبان فارسی: سه شاخص تاریخی رابطه میان زبان فارسی و هویت ایرانی (احمد کریمی حکاک)؛ زبان فارسی و مدرنیسم (داریوش آشوری). بخش یادواره منوچهر محجوبی: زندگی نامه؛ مهمان واپسین منوچهر: مرگ (اسماعیل خویی)؛ برای محجوبی (شعر: هادی خرسندی)؛ اندوه سرود (شعر: نعمت آزر)؛ همراه با: برداشت های حسی و حرفه ای من از سانسور (مقاله: محمود عنایت)، طرح هایی از ایرج یمین، و اشعاری از م. پیوند، میرزا آقا عسگری، منصور خاکسار، منصوره هاشمی، مجید نفیسی و شراره مانا. نشانی:

Nima Foundation Inc.

P.O. Box 661706, Los Angeles, CA 90066 U.S.A.

منتشر شد:

نقدی بر تاریخ نگاران شوروی

مقدمه ای بر تاریخ اقتصادی - اجتماعی ایران در قرن نوزدهم

نوشته: بهروز امین ۱۵۴ صفحه. چاپ اول: مردادماه ۱۳۷۹، اوت ۱۹۹۰، ناشر: انتشارات نوید (آلمان غربی)

فهرست مطالب: مقدمه؛ مقدمه ای بر مقوله مرحله بندی تاریخ؛ درباره «فتودالیسم» ایران؛ «فتودالیسم چیست؟»؛ «تقید و وابستگی» فتودالی در «فتودالیسم» ایران؛ درباره مفهوم تقید و وابستگی؛ زمین داری «فتودالی» در ایران؛ بهره «فتودالی» در ایران؛ نتیجه گیری؛ یادداشت ها و منابع. نشانی:

Nawid

Blumen str.28

6600 Saarbrücken Germany

سند نو یافته

بیانیه دکتر تقی آرانی به مناسبت اول ماه مه (۱۹۳۲)

توضیح: در اردیبهشت ۱۳۱۲، مأموران شهربانی رضا شاه، دکتر تقی آرانی و گروهی از یارانش را دستگیر کردند. اکثر افرادی که بعدها به گروه ۵۳ نفره معروف شدند، روشنفکران جوان بودند ولی ۸ کارگر و سه تن از فعالان سابق اتحادیه های مخفی کارگری نیز جزو دستگیر شدگان بودند. محاکمه دستگیرشدگان در اوایل آبان ماه ۱۳۱۲، یعنی هیجده ماه پس از دستگیری آغاز شد.

رژیم رضا شاه با استناد به اعلامیه ای که در اول ماه مه (اردیبهشت ۱۳۱۵) توسط دکتر آرانی منتشر شده و در دانشگاه تهران و مراکزی از قبیل کارخانه وطن اصفهان و پالایشگاه آبادان و نیز بین کارگران راه آهن شمال پخش شده بود، گروه ۵۳ نفر را متهم به هواداری از مرام اشتراکی کرد. بر اساس این اتهام در اواخر آبان ۱۳۱۷ اکثر افراد گروه به زندان محکوم شدند، از جمله دکتر آرانی به اتهام عضویت در تشکیلات کمونیستی و تبلیغ این مرام و انتشار اعلامیه به مناسبت اول ماه مه به ده سال زندان محکوم شد ولی پس از مدت کوتاهی، در بهمن ماه ۱۳۱۸، در پی ابتلا به بیماری تیفوس و نبود امکانات درمانی در زندان درگذشت.

بیانیه دکتر آرانی به مناسبت اول ماه مه، از دو جنبه دارای اهمیت تاریخی است:

اول اینکه تنها مقاله سیاسی - مارکسیستی است که از آرانی در دسترس است. نوشته های آرانی که بین سالهای ۲۴ - ۱۹۲۳ در مجله های فرهنگستان و ایرانشهر منتشر شده، به دوران قبل از آشنایی او با مارکسیسم مربوط است. دیگر مقاله های آرانی نیز که در مجله دنیا طی سالهای ۱۴ - ۱۳۱۲ چاپ شده، در زمینه هائی از قبیل علم و فلسفه و آخرین دفاع او در دادگاه رژیم (مجله دنیا، ۱۳۴۲) در زمینه قانون اساسی و آزادی های مندرج در آن بوده است.

دوم اینکه، این سند نشان می دهد که دکتر آرانی، بر خلاف تصور گروهی که او را تنها یکی روشنفکر مارکسیست و بدون وابستگی حزبی می دانند، به طور قطع عضو حزب کمونیست ایران بوده است. آرانی اعلامیه اول ماه مه را این گونه به پایان می رساند: « ما به بزرگترین تشکیلات رنجبری دنیا و قهرمان رهبری آن (دیمتریف) سلام میدهیم. رنجبران دنیا متحد شوید. زنده باد

انقلاب رنجبران دنیا» (دیمتریوف در آن زمان رهبر کمپتون بود).

این اعلامیه با تمام اهمیتی که دارد، طی ۴۴ سالی که از انتشار آن می گذرد تنها یکبار در سال ۱۹۴۶ به مناسبت اول ماه مه (۱۱ اردیبهشت ماه ۱۳۲۵) در روزنامه «ایران ماه» که در آن زمان یک روزنامه چپ ولی مستقل از حزب توده به حساب می آمد با «مختصر تغییرات» به چاپ رسیده است.

یرواند آبراهامیان

کلمات درون پرانتز توسط کنکاش اضافه شده است.

بیانیه دکتر آرائی بمناسبت اول ماه مه ۱۹۳۶

اول ماه مه روز نمایش قوای رنجبران دنیاست در چنین روزی آزادیخواهان ایران بتمام رنجبران یعنی عمله ها و دهاتی های ایران، به توده ملت از کسبه و اصناف و مستخدمین جزء و منورالفکرها با فریاد بلند خطاب میکنند: رفقا سرمایه مالی و فاشیسم که مهلک ترین اسلحه این سرمایه است در تهیه جنگ بین الملل جدیدی است. این جنگ جهانگیر خونین از یکطرف بین سرمایه داران برای تقسیم و چپاول رنجبران دنیا، یعنی سرزمین شوراها خواهد بود. کانون جنگهای اول، رودخانه رن بین آلمان و فرانسه یا اقیانوس کبیر بین امریکا و ژاپون یا سر معادن نفت (نفت) بین امریکا و انگلیس است. در یک کانون دیگر که حبشه باشد آتش جنگ با ائتلاف بین انگلیس و ایتالیا و تقسیم یغما بین این دو دسته دزد دارد خاموش می شود. واضح است مراکز جنگهای ضد رنجبری را سرمایه داران می خواهند در سرحدات شوروی قرار دهند. فاشیسم مهمترین جرقه اشتعال جنگ خونین جدید است زیرا بزرگترین دشمن فاشیسم صلح و آزادی و بزرگترین خطر برای صلح و آزادی فاشیسم است.

فاشیسم عبارت از سرمایه داری مسلح است که با کمال بی شرمی تمام اصول انسانیت را منکر میباشد. رفقا، سرمایه انگلیس بوسیله اداره هندوستان بکمک مالیاتی که از خون توده ملت ایران می مکد بدست یک افیونی که او را در صحنه حکومت ایران بعنوان یک ژنی جلوه گر ساخته است بنفع

امپریالیزم سه خیانت بزرگ برنجبران دنیا میکند:

اولا رنجبر و توده ملت ایران را زیر شکنجه قرار داده قدرت اجتماع ملت را سلب کرده حاصل دسترنج طبقه زحمت کش دهقان و عمله را بین خود و سرمایه دار داخلی ایران که شاه در راس آنها است قسمت می نماید: حاصل زحمت کارگران نفت جنوب را سرمایه داران لندن و ثمره مشقت های دهقان ایرانی را ملاکین داخلی به یغما میبرند.

ثانیا علاوه بر شلاق سرمایه دار چکمه قزاق هم برای اخذ مالیات بر گلوی ملت است. مالیاتی را که با فشار میگیرد صرف نظام و راه آهن جنگی برای حفظ هندوستان می نماید و می خواهد تا می تواند چنگال از گلوی رنجبران هند، بر ندارد.

ثالثا میخواهند خود رنجبران را بر علیه وطن رنجبران دنیا مسلح نموده در جنگ بین المللی آینده بدست قشون ایران بخاک شووری حمله کنند. رفقا: تمام این دستگاه برای چپاول رنجبر ایرانی و سرکوب کردن رنجبر دنیا است. اما برای چپاول یک ملت فقط دزدان میتوانند بر سرکارها باشند. دزدی که برای دیگری میدزدد قهرا برای خود هم خواهند دزدید. بهمین مناسبت تشکیلات فعلی بنام خود و سرمایه خارجی مقدرات ملتی را بدست دزدان سپرده است. فقط گاه گاه که بین آنها در سر یغما اختلافی پیدا میشود ملت ایران از چند ملیون دزدی که از دسترنج او شده است اطلاع پیدا میکند. محاکم ایران دائما وزراء و مصادر دیگر امور را که بنام شخصی خود اختلاس کرده و باعث معوق ماندن نقشه دزدان خارجی شده اند محاکمه می کنند ولی عیثا! جز دزد دیگری وارد این جریان فاسد نمیشود.

لندن از دزدیهای شخص شاه چشم پوشی میکند زیرا او پیش از اینها برای کمر شکنی رنجبران و استیلای سرمایه داران خدمت میکند چون اساس تشکیلات حکومت مخالف منافع واقعی توده ملت ایران است هر اقدامی که برای اصلاحات میشود فقط ظاهری و برای خود نمائی و گول زدن ملت است.

الغاء قرارداد نطف (نفت) جنوب برای تمدید مدت و رسمی کردن قرار داد آن بوده، راه آهن ایران اهمیت نظامی برای هندوستان دارد. قشون ایران بِنفع اجنبی اداره میشود. ازدیاد بودجه دولت بواسطه مالیاتهای کمر شکن است. توده از معارف و صحیه بهره ندارد فقر و جهل و مرض نصیب توده، و خوئی و عیش و نوش سهم ملاک داخل و سرمایه دار خارجی است.

«آزادیخواهان» ایران تمام ملت ایران را برای استخلاص خود دعوت می نمایند. اما رفقای خود را دعوت می کنیم بنام رنجبر ایران قوای خود را برای انقلاب و تشکیل یک حکومت کارگر و دهقان مجهز نمایند. ما تمام رنجبران و توده ملت ایران را بنام مبارزه با غارتگران داخلی و خارجی و جلوگیری از ظلم و تعدی که به توده ملت وارد میشود به نگهداری و پشتیبانی پرچم آزادی ایران دعوت می کنیم.

ما تمام ملت از کسبه و اصناف، منورالفکرها، عموم ترقیخواهان، محصلین و زنان جوان فکر را که طرفدار آزادی، صلح، پیشرفت، خوشبختی و رفاه توده ملت و دارای همت و قدرت انقلاب و عمل باشند، به طرفداری از منافع حقیقی ملی مبارزه با جنگ، مبارزه با دستهای خارجی، مبارزه با فریب شوی نیسم که بوسیله وطن پرستی دروغی و ظاهری حیثیات واقعی ملت را وسیله پیشرفت مقاصد خارجی کرده است، مبارزه با استبداد که مرکز قدرت برای اخذ مالیات و زنجیر کردن توده و اجرای مقاصد سرمایه داران داخلی و خارجی است، به طرفداری از آزادی مطبوعات و انتخابات و نطق و اجرای مواد ملی و آزادیخواهی قانون اساسی موجود و مبارزه با ظلم و دزدی و فساد دعوت میکنیم.

ما به تمام شما خطاب میکنیم حکومت ایران طرفدار ملاک و سرمایه دار داخلی و خارجی و دشمن توده ملت است اگر نبود ملت را تحت شکنجه استبداد که بمراتب سخت تر از قرون وسطی است قرار میداد(نمیداد) و از هر نوع نهضت ملی و اجتماعت ترسان و هراسان نبود.

مالیاتهای کمر شکن مستقیم و غیر مستقیم مانند مالیات بر عایدات و قند و

شکر را به نفع سرمایه داران بر توده ملت تحمیل نمی‌کرد. حکومت فعلی تحت فشار جریانات بین المللی و اوضاع دنیا مخصوصاً تأثیر حکومت شوروی و فشار احساسات عمومی، بعضی اقدامات که بحال توده ملت مفید است مینماید، اما خوب بفهمید، گول نخورید، این اقدامات اجباریست و حکومت فعلی بجهت حفظ جنبه ملی ظاهری خود و تسکین آمال توده در بعضی موارد مجبور به عوام فریبی یا تسلیم شدن است.

تمام اینها وسیله است نه مقصود.

راه آهن برای خوشبختی ملت ایران کشیده نمیشود. خلع سلاح عشایر از نظر رفاه ملت ایران نیست، تغییر لباس از نظر ترقی خواهی نیست، بلکه اینها تمام از نظر ظاهر سازی یا بنفع جنگ و یا از راه اجبار و ضرورت است. استقلال ظاهری و جنبه ملی را که ایران فعلی دارد باید رهین قدرت شوروی باشیم وگرنه مطابق قرار داد ۱۹۱۹ ایران جزئی از هندوستان شده بود و مقدرات امروزی ملت حبشه در پایان جنگ بین الملل نصیب ما میشد و پس از گسستن زنجیر اسارت تزاریزم روسیه که برگردن ایران انداخته بود الغاء کاپیتولاسیون و سایر امتیازات از طرف شوروی و با وجود یک حکومت مقتدر شوروی، دیگر انگلیس نمیتوانست مطابق قرار داد سیاه ایران را به مستعمرات خود ملحق کند.

ملت ایران! همین استقلال محدود را رنجبران دنیا بتو داده اند وگرنه سرمایه ملی فاشیزم و امپریالیسم معامله نمی‌را که با حبشه کرد با تو نیز کرده بود تا قوای ملی توده خود را متحد و قوی نکنی هیچ ضامنی برای بقای استقلال ظاهری و ایجاد یک استقلال حقیقی وجود نخواهد داشت و هر لحظه مقدرات شما دستخوش شطرنج سیاست دنیا خواهد بود.

بزرگترین خیانتی که حکومت فعلی بنام حفظ منافع طبقاتی مرتکب میشود جلوگیری شدید از هر نوع اجتماع و عمل اجتماعی و تجهیز قوای توده است.

نظمیه با تمام قوا و بودجه سنگین، مامور لگد مال کردن قوای توده است. ما تمام ملت ایران را از هر صنف و دارای هر عقیده که باشند دعوت میکنیم که جبهه ملی، و صف محکم واحد و متحدی تشکیل داده و بوسیله

آن ایران را در جنگ آینده جبرا بحالت بیطرفی نگاهدارند. فقط در سایه طرفداری صلح، ما خواهیم توانست جوانان خود را از قربان (قربانی) شدن در راه سرمایه خارجی حفظ کنیم.

این جبهه ملی باید تمام قوای خود را برای کوتاه کردن دست خارجی و تشکیل یک حکومت ملی واقعی که منافع توده ملت ایران را هدف خود قرار دهد، برای آزاد کردن مطبوعات و انتخابات، مبارزه با جنگ و سرمایه خارجی، دزدی و فساد و فشار مالیاتهای سنگین و برای بهبودی وضع زندگی عمومی و بالا بردن درجه تمدن توده ملت مصروف دارد.

«آزادیخواهان» ایران برای تشکیل یک چنین جبهه ملی دست خود را بطرف ملت ایران دراز میکنند و قطعی است که این مبارزه به ملت ایران نیز مانند سایر ملل دنیا نشان خواهد داد که پیشقراولان حقیقی تمدن بشر و خلاص کننده توده رنجبر و مبارزه کنندگان جدی و عملی با جنگ و توحش و بربریت همان «سوسیالیزم» است.

«آزادیخواهان» ایران با تمام رنجبران و توده های صلح خواه ملل دنیا هم صدا شده نفرت شدید خود را نسبت به تشنگان خون بشر طرفداران جنگ یعنی فاشیزم آلمان، فاشیزم نظامی ژاپن، فاشیزم ایتالیا، امپریالیزم انگلیس که فاشیزم آلمان را در آغوش خود می پروراند اظهار میدارند. ما با تمام ملل دنیا در تنفر از اشغال حبشه بوسیله ایتالیا، اشغال چین بوسیله ژاپون، مقدمات اضمحلال استقلال اطیش از طرف آلمان شرکت میکنیم.

ما بملل فرانسه و اسپانی که توانسته اند در سایه جبهه واحد رنجبران و جبهه ملی با اصول استبداد و فاشیزم مخالفت کرده مملکت خود را از خطر توحش و بزرگترین دشمن انسانیت و رنجبران خلاص کنند تبریک میگوئیم. ما از پشت دیوارهای ضخیم محبس های بورژوازی بقهرمانان انقلاب رنجبر به هزاران هزار محبوسین سرمایه داری ممالک مختلفه و «آزادیخواهان» محبس قصر تهران که سالیان دراز بدون محاکمه در محبس مانده بتدریج معدوم میشوند سلام میدهیم.

ما به رهبران رنجبران شوراها که با تصمیم فولادین پایه جامعه سوسیالیستی را محکم تر کرده خلاصی دائمی رنجبران شوروی را از زنجیر اسارت سرمایه، تامین نموده پیشرو رنجبران دنیا میباشند سلام میدهیم.
 ما به بزرگترین تشکیلات رنجبری دنیا و قهرمان رهبری آن (دیمتریف) سلام میدهیم.



رنجبران دنیا متحد شوید. زنده باد انقلاب رنجبری دنیا.



مصاحبه با محمد شکوراف و دل افروز اکرام
درباره

اوضاع فرهنگی و موقعیت زبان و ادبیات فارسی در جمهوری تاجیکستان شوروی

مصاحبه کننده: محمد صادق دانشور

چندی پیش محمد شکوراف استاد زبان شناسی و آکادمیسین علوم جمهوری تاجیکستان و عضو اتحادیه نویسندگان اتحاد جماهیر شوروی و دل افروز اکرامی عضو انستیتوی خاورشناسی و آکادمیسین فرهنگستان علوم تاجیکستان، متخصص در ادبیات و نثر معاصر ایران، برای بازدید کوتاهی به ایالات متحده آمدند. آنچه که از نظرتان خواهد گذشت حاصل مصاحبه همکارمان محمد صادق دانشور با این زوج تاجیک است. کنکاش

پیش از طرح سوآل‌ها لطفاً کمی در باره جمهوری تاجیکستان شوروی صحبت کنید.

شکوراف: تاجیکستان یکی از جمهوری‌های پانزده گانه اتحاد جماهیر شوروی است که در آسیای مرکزی قرار گرفته و اکثر مردم آن تاجیک هستند. تاجیک‌ها ایرانی نژاد اند و زبان شان فارسی است. تا سالهای ۳۰ - ۱۹۲۵ زبان و ادبیات آنها، زبان و ادبیات فارسی خوانده می شد که بعداً بنا به ملاحظات سیاسی به آن زبان و ادبیات تاجیک گفتند. ولی هم اکنون دوباره آن را زبان فارسی یا فارسی تاجیکی می خوانیم.

نخستین پرسش من در مورد حوادث فوریة اخیر در جمهوری تاجیکستان است. دلایل عمده ناآرامی‌ها چه بود؟

شکوراف: علت‌ها را باید در شرایط ناگوار زندگی مردم تاجیکستان

جستجو کرد. مثلاً ما در گذشته ادعا می کردیم که در شوروی بیکاری وجود ندارد در حالیکه امروز یکصد و هفده هزار جوان تاجیک بیکار هستند و چهل و هفت درصد مردم تاجیک با فقر زندگی می کنند. روشن است که این مشکلات یک شبه ظاهر نشده اند. سال های بعد از انقلاب اکتبر و سالهای ۱۹۳۰ و همینطور شرایط پس از جنگ جهانی دوم زمینه این بحران ها را به وجود آورده و تظاهرات توده ای اخیر هم ناشی از وجود همین دشواری ها است.

پس ادعای رسانه های خبری غرب که تظاهرات انگیزه های قومی و مذهبی داشته اند، درست نیست؟

شکوراف: گرچه تظاهرات اندکی رنگ مذهبی داشت، ولی دلایل اقتصادی و اجتماعی عامل اصلی شکل گیری و بوجود آمدن این تظاهرات بود. قطعاً در آینده نیز این دلایل بارزتر خواهند شد.

چرا تاجیکستان از لحاظ اقتصادی یک جمهوری عقب افتاده است؟

شکوراف: می دانید که من کارشناس امور اقتصادی نیستم و تخصص من در زبان و ادبیات است؛ همین قدر می توانم بگویم که ما طی ده ها سال از شرایط سخت زندگی مردم بی خبر بودیم. مثلاً هدف اصلی تولید در تاجیکستان کاشت و برداشت هر چه بیشتر پنبه بود تا مورد استفاده صنایع مرکزی قرار گیرد. در نتیجه، تمامی منابع زیر زمینی و روی زمینی ما به صورت مواد اولیه و خام از تاجیکستان به سایر جمهوری های شوروی صادر می شد و در آمد ناچیزی نصیب مردم تاجیکستان می کرد.

مداخله نیروی های نظامی شوروی در افغانستان چه بازتابی در میان مردم شوروی،

به ویژه در تاجیکستان و سایر جمهوری های مسلمان نشین آسیای میانه، داشت؟

شکوراف: اگر به روزنامه ها و سایر رسانه های شوروی استناد کنیم، مردم از مداخله نظامی شوروی در افغانستان پشتیبانی کردند. ولی واقعیت چیز دیگری بود. مردم عموماً از این عمل ناراضی بودند. در صد بزرگی از مردم افغانستان تاجیک و فارسی زبان هستند و نیز اقلیت بزرگی از خلق ازبک در افغانستان و نیز تاجیکستان شوروی زندگی می کنند. هنگام مداخله شوروی، سربازان تاجیک و ازبک در ارتش شوروی مجبور به جنگ و برادر کشی

شدند و این چیزی نبود که از دید مردم پنهان بماند و باعث مخالفت آنها نشود.

آیا این مخالفت‌ها تظاهرات و درگیری‌هایی را بدنبال داشت؟
شکوراف: خیر، ولی حدس من این است که یکی از علت‌های وقایع ماه فوریه در تاجیکستان از همین موضوع ناشی می‌شد.

بازتاب انقلاب ۱۹۷۹ ایران در تاجیکستان و سایر جمهوری‌های آسیای شوروی چه بود؟

شکوراف: اگر بگویم انقلاب ایران در میان ما تاجیک‌ها با استقبال فراوان روبرو شد اغراق نگفته‌ام. به یاد دارم آن روزها و شب‌ها برای شنیدن خبرهای انقلاب ایران همیشه کنار رادیو بودم. با وجودیکه اکثر مردم و رهبران دینی تاجیکستان سنی‌مذهب هستند، در میان ملایان و مذهبی‌های تاجیک گروهی بودند که خمینی را رهبر خودشان می‌دانستند. متأسفانه امیدهایی که ما به انقلاب ایران داشتیم بر باد رفت و سیاست‌های رژیم خمینی در بین مردم تاجیک با افسوس فراوان روبرو شد.

چه تعدادی از مردم تاجیکستان شیعه هستند؟

شکوراف: شیعیان تاجیکستان سیصد تا چهارصد هزار نفرند که غالباً اسماعیلی هستند و در مناطق پامیر و بدخشان زندگی می‌کنند. در دو سه سال اخیر نقش مذهب و دین به طور کلی در جامعه افزایش پیدا کرده است. در وقایع فوریه در شهر دوشنبه ملاها برای شوراندن مردم، به خصوص جوان‌ها، به طور فعال شرکت داشتند و در درگیری با ارتش بیست و دو نفر از مردم کشته شدند.

برخورد حزب کمونیست تاجیکستان به گرایش‌های مذهبی و قومی چگونه است؟
شکوراف: حزب کمونیست تاجیکستان هنوز سیاست مشخص و درستی که منطبق با حرکت زمان و شرایط کنونی باشد ندارد، و یکی از دلایل ناآرامی‌های اخیر، برخورد نادرست حزب کمونیست تاجیکستان با مسائل جامعه بود. تاجیکستان شوروی سرزمین کوچکی است در برگیرنده ملیت‌های گوناگون از قبیل ازبک‌ها (۲۵ درصد جمعیت)، روس‌ها (۹ درصد

جمعیت) و چند خلق دیگر. با توجه به این شرایط اگر حزب کمونیست تاجیکستان سیاست واقع بینانه ای می داشت درگیری های شهر دوشنبه پیش نمی آمد.

آیا حزب کمونیست تاجیکستان پایگاه مردمی دارد و در مجالس قانون گذاری نمایندگان واقعی مردم حضور دارند؟

شکوراف: اعضای حزب کمونیست را همه ی خلق های تاجیک تشکیل می دهند و می توانم بگویم که حزب کمونیست در تاجیکستان حزب با نفوذی است. اما نمایندگان واقعی مردم تا این اواخر در مجالس قانون گذاری چندان حضور نداشتند. یعنی در مراکز و تشکیلات رهبری جمهوری و حزب و پارلمان و نیز در تدوین سیاست های اقتصادی و اجتماعی همان نمایندگان قدیمی نقش تعیین کننده داشتند. حدود یکماه پیش انتخابات جدیدی، که در مجموع بهتر و آزادتر از انتخابات گذشته بود، برگزار شد و مردم توانستند تعدادی از نماینده های خودشان را به مجلس بفرستند. با وجود این هنوز هم بیشتر نمایندگان فرمایشی هستند و نقش اساسی را باز هم همین افراد دارند.

به هنگام بروز درگیری ها در تاجیکستان، رسانه های غربی علت درگیری ها را حضور پناهندگان ارمنی در تاجیکستان عنوان کردند، آیا این نکته صحت داشت و بطور کلی برخورد تاجیک ها نسبت به سایر اقلیت های قومی چگونه است؟

شکوراف: در تاجیکستان تمایلات شوونیستی زیاد دیده نمی شود و می توان گفت روابط اقوام با یکدیگر خوب است. روابط تاجیک ها حتی با روس ها هم که غیر تاجیک و غیر مسلمان هستند بسیار خوب است. ظاهراً بهانه ی درگیری های شهر دوشنبه مرکز تاجیکستان حضور پناهندگان ارمنی در این شهر بود، ولی در جریان درگیری ها هیچ آسیبی به ارمنی ها نرسید. به نظر من این نکته که وجود پناهندگان ارمنی و مخالفت با حضور آنها دلیل درگیری های تاجیکستان بود واقعیت ندارد.

اکرامی: تاجیک ها بهترین منازل مسکونی تاجیکستان را در اختیار پناهندگان ارمنی قرار دادند و حتی از آنها دفاع هم کردند. بهنگام درگیری ها ما به یک ارمنی در خانه امان پناه دادیم.

آیا در تاجیکستان تمایلات استقلال طلبانه و ناسیونالیستی وجود دارد؟
شکوراف: بله. تاجیک ها خواهان استقلال اقتصادی و اجتماعی هستند،
مثلا استقلال در پیشبرد و اعتلای فرهنگ، هنر و زبان ملی خودمان.

استقلال سیاسی چطور؟

شکوراف: آن نوع احساسات جدایی طلبانه که مثلا در آذربایجان شوروی یا
ارمنستان وجود دارد در تاجیکستان هنوز بروز نکرده است. نه اینکه وجود
ندارد، بلکه به صورت رسمی و آشکار ابراز نشده است.

آیا پیش بینی می کنید روزی این احساسات علنی و رسماً اعلام شود؟
شکوراف: در تاجیکستان گمان نمی کنم؛ ولی در ازبکستان ظواهر امر نشان
می دهد که تمایلات جدایی خواهانه در حال رشد است. البته در تاجیکستان
شکل مشخصی از احساسات ناسیونالیستی وجود دارد که ریشه آن را باید
در تقسیمات جغرافیایی حدود ملی دید. تقسیمات جغرافیایی حدود ملی در
آسیای میانه (ماوراء النهر) بین اقوام ساکن این مناطق، که منجر به تأسیس
جمهوری های پنجگانه قزاقستان، ازبکستان، قرقیزستان، ترکمنستان و
تاجیکستان شد، با شتاب و سراسیمگی انجام شد و در نتیجه خلق تاجیک
بیش از سایر ملیت ها مغبون شد؛ از جمله شهرهای بخارا و سمرقند، مراکز
باستانی زبان و ادبیات فارسی، و چند شهر دیگر که می بایست جزء
تاجیکستان به حساب آیند ضمیمه جمهوری ازبکستان شدند.

دلایل اصلی که موجب چنین تصمیم گیری هایی شد چه بود؟
شکوراف: در آسیای میانه گروهی بنام پان ترکیست ها وجود دارند که
مدعی اند ساکنان شهرهای بخارا و سمرقند در اصل ترک نژاد اند و اگر
امروز به زبان فارسی سخن می گویند به این دلیل است که زبان ترکی، یعنی
زبان اصلی مردم این منطقه، به خاطر تحمیل زبان فارسی توسط حکومت
های فارسی زبان و ایرانی نژاد، به مرور زمان به فراموشی سپرده شده و زبان
بیگانه، یعنی فارسی، جایگزین آن شده است.

آیا تقسیم بندی حدود ملی در آسیای میانه در زمان استالین صورت گرفت؟

شکوراف: بله. این تقسیم بندی ها بعد از مرگ لنین و هم زمان با قدرت گیری استالین انجام شد و حالا خلق تاجیک به آن اعتراض دارد و خواستار آن است که یازده شهر فارسی زبان در جمهوری فعلی ازبکستان، از جمله بخارا و سمرقند، به جمهوری تاجیکستان واگذار شوند. در گذشته اگر کسی اعتراضی نسبت به تقسیمات جغرافیایی می کرد زبانش را قطع می کردند، اما امروزه این سوال مطرح است که چرا مدارس و مراکز فرهنگی فارسی زبان را در این شهرها بستند و زبان ازبکی را جایگزین آن کردند؟ این کار خلاف عدالت ملی و اجتماعی است.

آیا حزب کمونیست تاجیکستان از این خواست ها حمایت می کند؟
شکوراف: خیر. حزب کمونیست هنوز موضع رسمی و مشخصی در قبال چنین خواست هایی نگرفته است.

در جمهوری ازبکستان چه تعداد تاجیک و فارسی زبان وجود دارد؟
شکوراف: در حال حاضر حدود نیمی از جمعیت تاجیک ها و دیگر فارسی زبانان شوروی در جمهوری ازبکستان سکونت دارند. یعنی حدود سه و نیم میلیون نفر، که به همین تعداد هم در جمهوری تاجیکستان فارسی زبان وجود دارد؛ در هنگام تقسیم بندی حدود ملی در سال ۱۹۲۴، این نسبت به این صورت بود که ۲/۳ تاجیک ها در ازبکستان و تنها ۱/۳ آنها در خاک تاجیکستان فعلی ساکن شدند. بعدها عده ی زیادی از فارسی زبانان از ازبکستان به تاجیکستان مهاجرت کردند.

چه حدودی از خاک اصلی تاجیکستان شوروی و مناطق فارسی زبان در سال ۱۹۲۴ ضمیمه جمهوری ازبکستان شد؟

شکوراف: بهترین و ثروتمندترین مناطق تاجیک نشین ضمیمه ی جمهوری ازبکستان شد که مساحت آن حتی بیشتر از کل مساحت فعلی جمهوری تاجیکستان شوروی است. بیش از ۹۷ درصد خاک جمهوری تاجیکستان فعلی کوهستانی و غیر قابل سکونت است و تنها سه درصد کل مساحت آن مسکونی است و این مساله ای است فوق العاده مهم و مخاطره انگیز که در آینده می تواند به درگیری هایی جدی در آسیای میانه منتهی شود.

تأثیر اصلاحات گورباچف در جامعه شوروی به طور کلی و در تاجیکستان به طور
 اخص چگونه بوده است؟
 شکوراف: اصلاحات گورباچف در ابتدا به شکل تغییرات اجتماعی گسترده
 و ایجاد شرایط زندگی بهتر مطرح شد و مورد حمایت وسیع مردم از جمله
 در تاجیکستان، قرار گرفت. ولی حالا پس از گذشت پنج سال هنوز نتیجه
 مثبتی از برنامه های گورباچف برای رهایی مردم از وضع بد اقتصادی و
 اجتماعی بدست نیامده است. صحبت ها و سخنرانی ها و تبلیغات بسیاری
 انجام شد، اما پیاده کردن برنامه ها به کندی صورت می گیرد؛ به عقیده
 من، در سه سال گذشته اوضاع اقتصادی و سیاسی به مراتب خراب تر از
 گذشته شده است، مثلا اگر در گذشته در فروشگاه ها اندکی مواد غذایی و
 پوشاک یافت می شد، حالا دیگر چیزی به چشم نمی خورد.

منظورتان از اینکه اوضاع سیاسی از گذشته بدتر شده چیست؟
 شکوراف: وقتی که اوضاع کلی اینطور بد باشد چطور می توان انتظار
 شرایط سیاسی بهتری را داشت.

آیا هنوز سرکوب و خفقان به شدت گذشته وجود دارد؟
 شکوراف: بله. هنوز اختناق شدید است و اگر در دو سه سال آینده تحولی
 جدی در اوضاع اقتصادی و سیاسی جامعه ایجاد نشود دیگر امیدی به
 بهبودی اوضاع باقی نخواهد ماند. مردم شوروی در حال حاضر نگران
 آینده سیاسی و اقتصادی کشور هستند و روز بروز نا امیدتر می شوند.

آیا می توان احتمال بوجود آمدن یک انفجار اجتماعی که منجر به اوج گیری
 تظاهرات مردمی در شوروی بشود را پیش بینی کرد؟
 شکوراف: در تاجیکستان نه. ولی در سرزمین های اروپایی اتحاد شوروی و
 شهرها و مراکز صنعتی بزرگ مانند مسکو و لنین گراد احتمال پدیدار شدن
 این چنین انفجارهایی وجود دارد. در صورت بروز یک چنین حرکت هایی
 در برخی از شهرها، امکان گسترش آن به دیگر مناطق و در نتیجه سراسری
 شدن حرکت وجود دارد. ناراضیاتی ها بیشتر به خاطر اینست که برنامه ها
 ی طرح ریزی شده به طور پیگیر پیاده نمی شوند. انتظار مردم برخورد مثبت
 تر و واقع گرایانه تر رهبران کرمیلین با مسایل است.

آیا مردم شوروی با سیاست درهای باز و روابط نزدیک با کشورهای غربی و اصولاً با نظام سرمایه داری غربی و اقتصاد آن موافقتند؟

شکوراف: مردم فوق العاده از سیاست نزدیکی با غرب پشتیبانی می کنند. ولی در مورد اینکه آیا نظام سرمایه داری غربی در میان مردم شوروی هوادارانی دارد، نمی توانم نظر دقیقی ارائه بدهم. فکر می کنم در مناطق اروپایی شوروی و شهرهایی مانند مسکو و لنین گراد، در بین احزاب مخالف و جریان های گوناگون سیاسی که به طور آشکار یا مخفی تشکل پیدا کرده اند، این چنین گرایشاتی مشاهده شود. هر یک از این سازمان ها و احزاب، هدف ها و برنامه ها و راه های مختلفی را برای دگرگون کردن جامعه شوروی ارائه می دهند. اما در تاجیکستان و دیگر جمهوری های آسیای میانه هنوز حزب یا جریان مخالفی پا نگرفته است. در حال حاضر فقط سازمان های اجتماعی فعال هستند، مثلاً در شهر دوشنبه سازمانی به نام «رستاخیر» اعلام موجودیت کرده و از اصلاحات گورباچف حمایت می کند.

آیا جوانان به طور وسیع از گورباچف و برنامه هایش حمایت می کنند؟

شکوراف: جوانان فوق العاده از گورباچف و برنامه های او حمایت می کنند و علاقه مندند در اجرای اصلاحات شرکت داشته باشند ولی رهبری حزب سعی دارد دایره فعالیت های جوانان را محدود کند، که این به نظر من سیاست درستی نیست و باید به جوان ها میدان بزرگتری برای فعالیت داد.

نظر زنان در مورد سیاست های گورباچف چیست؟

اکرامی: بعد از روی کار آمدن گورباچف زنان در زمینه هایی از قبیل مرخصی پس از زایمان امتیازاتی بدست آوردند. دوره این مرخصی پیش از روی کار آمدن گورباچف فقط شش ماه بود و زنها مجبور بودند پس از این دوره به سر کارشان برگردند. همزمان با بروی کار آمدن گورباچف مرخصی زایمان به یکسال افزایش یافت و در حال حاضر زن ها می توانند سه سال مرخصی زایمان بگیرند و در طول این مدت حدود ۶۰ درصد از حقوق اشان را دریافت می کنند. این نکته مسئله مهمی است و مشکلات زنان را در زمینه نگهداری از فرزندانشان بسیار کمتر کرده است

شکوراف: به نظر من، دست کم در تاجیکستان، زن ها هنوز برای حمایت یا عدم حمایت از سیاست های نو مردد هستند. تاجیک ها افراد پر اولادی هستند به خصوص در مناطق روستایی نشین بعضی خانواده ها بین ۱۰ تا ۱۵ و حتی ۲۰ فرزند دارند. تأمین معیشت در این گونه خانواده ها کار سختی است. هر زنی که اولاد فراوان دارد قطعاً می خواهد زندگی بهتری داشته باشد.

مردم در مورد دوران استالین چگونه فکر می کنند؟

شکوراف: استالین دارای پایگاه وسیع توده ای و محبوبیت فراوانی بود. بیش از ۲۰ سال از عمر من می گذرد و هنوز می توانم آن دوران را بیاد بیاورم. نظیر چنین محبوبیتی را هرگز بیاد ندارم. هنوز هم این محبوبیت به ویژه در میان مردم تاجیک، چه توده ی مردم و چه روشنفکران، وجود دارد، البته میزان آن کمی کاهش پیدا کرده است. در مورد انتقادهایی که امروزه به استالین می شود برداشت بیشتر مردم این است که مقامات سعی دارند همه ی گناهان و کمبودهای اجتماعی و اقتصادی را متوجه یک فرد یعنی استالین بکنند تا دیگران در این میان تبرئه شوند. گرچه سیاست همزیستی مسالمت آمیز با غرب که در زمان خروشچف مطرح شد در تمام شوروی مورد پشتیبانی قرار گرفت، ولی موج استالین زدایی، چه در زمان خروشچف و چه در دوره اخیر، دست کم در جمهوری های آسیایی و به ویژه تاجیکستان، با استقبال چندانی از طرف مردم روبرو نشد. باید بگویم که سیاست استالین زدایی خروشچف، در مسکو و جمهوری های اروپایی شوروی با موفقیت هایی روبرو شد. ولی، استالین در میان مردم تاجیکستان محبوبیت فراوان داشت و دلیل آن تأسیس جمهوری تاجیکستان شوروی بود که استالین در ایجاد آن نقشی اساسی داشت. اگر استالین نبود، پان ترکیست ها اجازه نمی دادند جمهوری تاجیکستان تأسیس شود و احتمالاً تمامی تاجیکستان زیر قیومت جمهوری ازبکستان قرار می گرفت. استالین بود که اهمیت سیاسی تاجیکستان را برای فارسی زبانان شوروی درک کرد. هر چند خلق تاجیک با بی عدالتی ارضی مواجه شد، اما به هر حال جمهوری تاجیکستان موجودیت پیدا کرد. گذشته از این استالین تمایلات دوستانه ای نسبت به تاجیک ها و فرهنگ و زبان و ادبیات و تاریخ

تاجیکستان داشت. پیش از آن پان ترک‌گست ها عنوان می کردند که تاجیک ها از نظر فرهنگی و تاریخی هیچ حقی در منطقه ندارند. مثلا گفته می شد که رودکی، شاعری که از تاجیکستان برخاسته، متعلق به ایران و ادبیات فارسی است و تاجیک ها نسبت به او حقی ندارند.

جنبش های اروپای شرقی برای برقراری دموکراسی در تاجیکستان چه بازتابی داشته است؟

شکوراف: ما این تحولات را به دقت دنبال می کنیم و من شخصا معتقدم انتخاب راه و روش و نوع حکومت باید به اراده ی مردم باشد. ما از این که مردم اروپای شرقی بتوانند آزادانه در مورد آینده شان تصمیم بگیرند خوشحال خواهیم شد.

کمی در باره پیوندهای فرهنگی میان ایران و تاجیکستان شوروی صحبت کنید. شکوراف: فرهنگ و زبان تاجیکی همان زبان و فرهنگ فارسی است که از قرن دهم میلادی آغاز شد و شکل گیری اولیه اش در ماوراءالنهر تاریخی یعنی در شهرهای سمرقند و بخارا و جمهوری ازبکستان صورت گرفت. بسیاری از مشاهیر علم و ادب فارسی، نظیر رودکی و ابن سینا، از این منطقه برخاسته اند. زبان و فرهنگ کنونی تاجیک ادامه همان زبان و ادبیات فارسی است. ما در تاجیکستان برنامه هفتگی شاهنامه خوانی داریم و بزودی هزاره ی شاهنامه ی فردوسی را هم جشن خواهیم گرفت. شاهنامه تاکنون در ۹ مجلد به چاپ رسیده است. همین روزها در شهر دوشنبه هزار و چهارصدمین سالگرد تولد باربد رامشگر معروف دربار خسرو پرویز جشن گرفته می شود و مهمانان زیادی از کشورهای مختلف از جمله حدود صد و چهل ایرانی که در میان شان ایرانیان مقیم لوس آنجلس هم دیده می شوند برای شرکت در این مراسم دعوت شده اند.

کدام یک از شاعران قدیم فارسی زبان در میان تاجیک ها محبوبیت بیشتری دارند؟ شکوراف: فردوسی، سعدی، حافظ و خیام. محبوبیت این ها در تاجیکستان فوق العاده است و کتاب هایشان دائما تجدید چاپ می شوند.

به چه رسم الخطی؟

شکوراف: هم با الفبای روسی و هم الفبای فارسی.

آیا نسل جوان تاجیک می تواند نوشته های فارسی را با الفبای فارسی بخواند؟
شکوراف: نه همه ی آنها. البته قرار است تا سال ۱۹۹۲ در مدارس و دانشگاه های تاجیکستان الفبای فارسی تدریس شود تا جوان ها بتوانند آثار بزرگان هنر و ادبیات فارسی را به خط اصلی آن بخوانند.

در تاجیکستان آشنایی با ادبیات و شعر معاصر ایران تا چه اندازه است؟
اکرامی: رئیس بخش ایران شناسی معاصر در دانشگاه خاورشناسی، رحمان فیضلی، زبان و ادبیات معاصر ایران را در دانشگاه تدریس می کند. کار من در بخش ایران شناسی انستیتوی خاورشناسی فرهنگستان علوم تاجیکستان، تحقیق در مورد ادبیات معاصر ایران از ابتدای قرن بیستم تا کنون است. هم اکنون نیز مشغول نوشتن مقاله ای در مورد زندگی و نوشته های سیمین دانشور هستم و همان طور که می دانید نوشته های خانم دانشور اکثر با لحن و لهجه ی شیرازی است. تا کنون کتاب «سووشون» او را به حروف روسی که رسم الخط رسمی تاجیکستان است برگردانده ام. در بخش ایران شناسی انستیتوی خاورشناسی فرهنگستان علوم شوروی من با ایران شناسان معروفی از جمله میرزایف که بارها به ایران سفر کرده و کتاب های متعددی نوشته همکاری دارم. از سایر همکارانم می توانم از دانشمند معروف تاجیکستان افضل زاد و نیز علی مردانف، میرزا ملا احمداف، عالم جان حاجی مراد اف، صدیق اف، ظهورالدین اف و منیژه شهیدی یاروف نام ببرم. همین طور باید از ظاهر احراری نام برد که در باره ی تاریخ و ادبیات ایران چند کتاب نوشته است.

از میان نویسندگان معاصر ایران با چه کسانی بیشتر آشنایی دارید؟
اکرامی: با آثار نویسندگانی چون صادق هدایت و سعید نفیسی آشنایی زیادی دارم. من و همکارم میرزا ملا احمد اف در سال گذشته دو جلد کتاب راجع به ادبیات معاصر ایران منتشر کردیم که در جلد اول آن از نویسندگانی مانند سعید نفیسی، صادق هدایت، صادق چوبک و بزرگ علوی سخن رفته است. نویسندگان و شاعران معاصر ایران مورد علاقه ی بسیار مردم تاجیکستان هستند.

شکوراف: خیلی از کتاب‌هایی که در مورد ادبیات معاصر ایران نوشته شده به خاطر استقبال مردم نایاب می‌شوند.

از میان شعرا و نویسندگان نوپرداز ایران کدامیک بیشتر در تاجیکستان معروفیت دارند؟

اکرامی: نادر نادر پور در تاجیکستان خیلی محبوبیت دارد و مردم تاجیکستان شعرهایش را خیلی می‌پسندند. آثار بزرگ علوی چندین بار تجدید چاپ شده است. خود من رمان «چشمهایش» را چندین بار به صورت پاورقی در روزنامه‌ها و مجلات تاجیکستان چاپ کردم. هدایت، چوبک، سیمین دانشور، سیمین بهبهانی و نادر نادرپور از جمله نویسندگان و شعرای محبوب ایرانی در میان مردم تاجیکستان هستند.

آیا مردم فارسی‌زبان تاجیکستان با شعر نو که نیما یوشیج بنیان‌گذار آن بود و در ایران طرفداران بسیاری دارد آشنا هستند؟

شکوراف: نیما یوشیج برای مردم تاجیک شاعر شناخته شده‌ای است و شعر نو نیز در سالهای ۱۹۶۰ وارد ادبیات معاصر تاجیک شد و طرفدارانی نیز دارد.

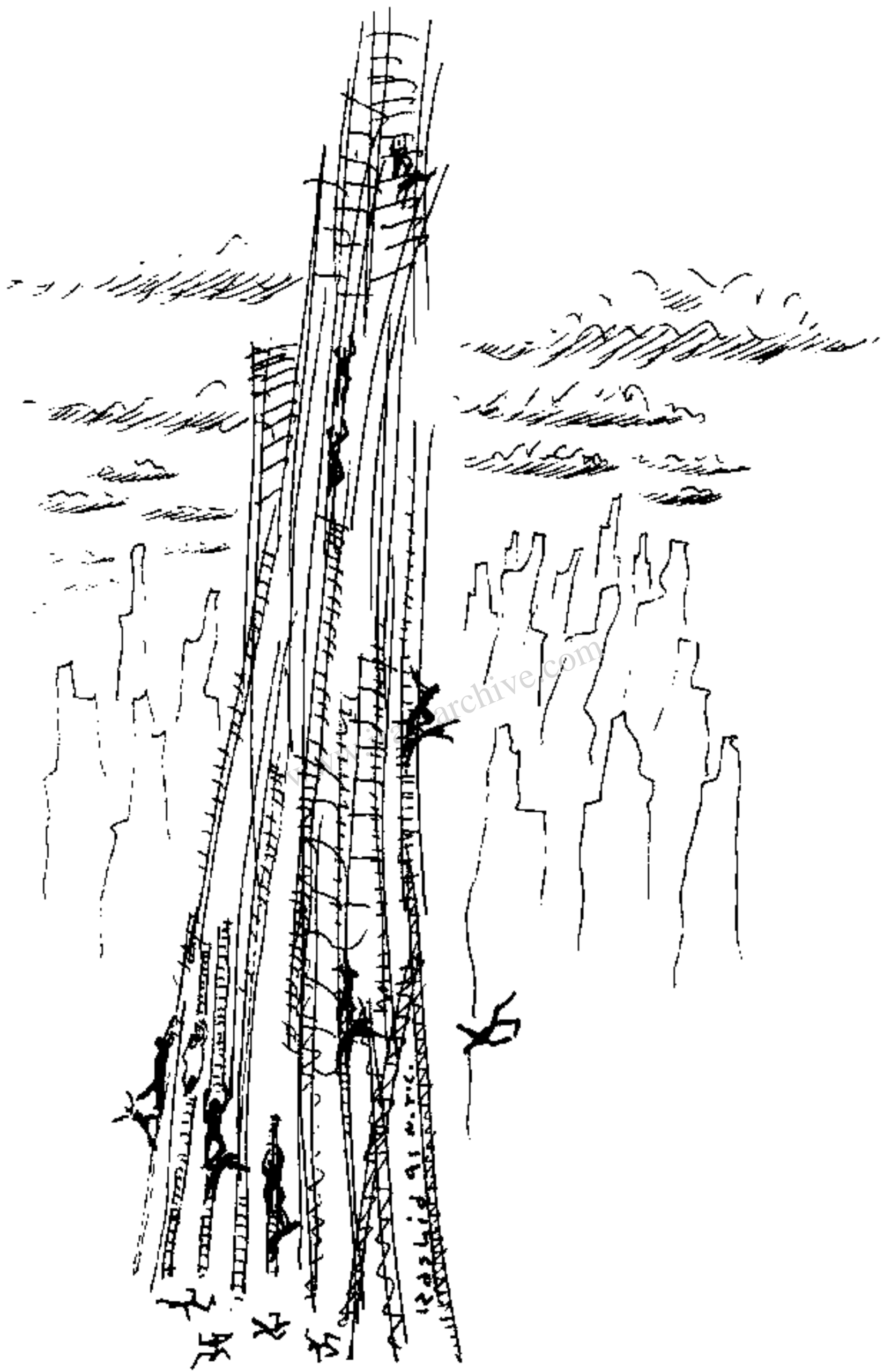
اکرامی: شاعرانی مانند فیضلی نریمانوف و بازاری صابر و لایق از جمله شاعران تاجیک هستند که به پیروی از شاعران نوپرداز نیما یوشیج و نادر نادرپور شعر می‌گویند.

آیا نکته‌ای هست که بخواهید در پایان گفتگویمان در باره اش سخن بگوئید؟
شکوراف: بگذارید به نکته‌ای در مورد تحولات سه چهار سال اخیر در تاجیکستان اشاره کنم. در این سال‌ها زبان تاجیکی یا فارسی به عنوان زبان دولتی شناخته شده و قرار است تا سال ۱۹۹۵ تمام کارهای اداری و دفتری در تاجیکستان به زبان فارسی صورت بگیرد. این طرح از سال آینده اجرا خواهد شد. در گذشته کارهای اداری و آموزشی به زبان روسی انجام می‌شد و استفاده از زبان فارسی محدود به محیط خانه و کلاس‌های ابتدایی مدارس بود و این نگرانی همیشه وجود داشت که محدود کردن استفاده از زبان

فارسی منجر به ناهودی آن شود. به رسمیت شناخته شدن زبان فارسی به عنوان زبان اصلی مردم تاجیکستان یکی از پیروزی های چشم گیری است که مردم تاجیک طی جنبش های اخیر بدست آورده اند. همزمان با رسمی شدن زبان فارسی، در آینده علاوه بر ادارات، در دانشگاه ها نیز زبان فارسی جایگزین زبان روسی خواهد شد. برای نمونه در انستیتوی قلب ابن سینا در شهر دوشنبه تا سال ۱۹۹۵ باید تمام درس ها به زبان فارسی تدریس شوند. با رسمیت پیدا کردن زبان فارسی در تاجیکستان، فرهنگ ملی تاجیک شکوفایی ویژه ای خواهد یافت.



فرهنگ



ایدئولوژی، اخلاقیات و فرهنگ:

(سخنی دربارهٔ روش و دیدگاه)

داریوش آشوری

به چیزهایی از مقوله ی علم، فلسفه، اخلاق، ایدئولوژی، منطق که شناخت های بشری ما از هستی در قالب آنها خود را عرضه می کند، یعنی معنا و ارزش چیزها در قالب آنها به ما نمایان می شود، به عنوان موضوع بحث و شناسایی چگونه می توان نگریست؟ به دو صورت: یکی از درونشان، دو دیگر از بیرونشان. هنگامی که، مثلاً، از درون علم یا فلسفه، همچون وسیله و سنجه ی شناخت بدانها بنگریم، یا از درون اخلاق یا منطق، این «وسیله» ها از درون خود مطلق می نمایند، یعنی خود را با چنان بنیان استوار و تردید ناپذیری به ذهن عرضه می کنند که گویی هستی بی چون و چرا بر بنیاد آن ها قرار گرفته است و ، در نتیجه، هر چیزی که خود را به نحوی در درونشان جایگیر نکرده و با سنجه ی آنها هستی خویش و چگونگی آن را به اثبات نرسانده باشد، همچون چیزی وهمی و بی بنیاد از دایره ی شناختشان رانده می شود. شرط لازم برای آنکه هرگونه شناخت شناختی مطلق و تام دانسته شود آنست که آن دیدگاهی که شناخت از آن صورت می گیرد، مطلق انگاشته شود، یعنی نسبت به خود آن دارای هشیری نباشیم بلکه از آن، بی هیچ فاصله و واسطه ای، به همه چیز بنگریم؛ درست همچنانکه با چشمان خود می بینیم، اما هرگز چشمان خود را نمی بینیم. از اینرو همیشه در کار دیدنیم و این دیدن برای ما تام و تمام و مطلق است و بکل از یاد می بریم که این «دیدن» از دیده ای است، و در نتیجه، از دیدگاهی. اما هنگامی این دیدن و دیده و دیدگاه مطلقیت خود را از دست می دهد که نسبت بی فاصله ی ما با آن جای خود را به نسبت با فاصله دهد، یعنی بتوانیم آن را از

دیدنی دیگر اوبژه قرار دهیم و همچون عین خارجی بدان بنگریم و از چستی آن پرسش کنیم. همینگونه است نسبت ما با همه ی آن چیزهایی که ما از راهشان به جهان دست می یابیم و به وسیله ی آنها دارای آگاهی و شناخت می شویم؛ یعنی آن چیزها نیز از آنجا که چیز اند خود می توانند اوبژه ی امکان شناختی دیگر قرار گیرند و آن شناخت دیگر که از جا یا مرتبه ی دیگری به این یک می نگرد، آگاهی بی واسطه ای است که نسبت به خویشتن ناهشیار است، زیرا با خود فاصله ای ندارد و بی واسطه به چیزهای دیگر، از جمله به همه ی رهیافتهای دیگر به جهان و وسایل شناخت آن می نگرد. بنابراین، در شناخت مهم آنست که ما کدام دیدگاه و مرتبه را به عنوان پایگاه شناختی خویش اختیار کرده ایم؛ پس آن پایگاه برای ما پایگاه برین شناخت و شناخت از آن (حتا اثبات عدم امکان شناخت از آن پایگاه) برای ما مطلق و بی واسطه خواهد بود. یعنی ما همواره از پایگاهی مطلق به جهان می نگریم و نسبتها و نسبت چیزها را در می یابیم. اما در عالم شناخت بشری هر پایگاه شناخت نیز، اگر چه در خود مطلق است، از دیدگاهی دیگر موضوع و نسبی می شود. به عبارت دیگر، مطلق هرگز از آن حیث که مطلق است موضوع (اوبژه) قرار نمی تواند گرفت و موضوع شناخت نمی تواند بود، اما در متن هر شناختی ایستاده است. مطلق، آن زمینه ی زمینه ها است که همه چیزی بر روی آن می ایستد و خود از هر تکیه گاهی آزاد است. اما مطلق هنگامی که از آن ما می شود، یعنی رنگ تعلق بشری می پذیرد و در متن شناخت بشری از هستی قرار می گیرد، نسبت می پذیرد. به عبارت دیگر، مطلق آنگاه مطلق است که از رنگ تعلق آزاد باشد. برای آنکه در حوزه ی بحث های صوفیانه و عارفانه در این باب وارد نشده باشیم، به این تمثیل بسنده می کنیم که «مطلق» برای ما همچون نسبت تاریکخانه ی دوربین عکاسی به عدسی آنست. عدسی همچون چشم ما است و «می بیند». از دیدگاه عدسی است که تصویر به تاریکخانه منتقل می شود، اما در متن آن تاریکی و سیاهی است که عکس شکل می گیرد و ثابت می شود. مراد آنست که آن تاریکی زمینه شرط لازم کارکرد هر دوربین و هر دستگاه شناسنده ای است و علم و فلسفه و ایدئولوژی و منطق و اخلاق دستگاههای شناسنده اند و هر یک بر حسب ساختمان و کارکرد خود می توانند تصویری از جهان، به ما

بدهند و ما تا هنگامی که نکوشیده ایم آن تاریکی زمینه را در آنها «روشن» کنیم، آنها دستگانهایی کارآمدند و کار خویش را انجام می دهند، اما همینکه بکوشیم بر تاریکی این زمینه نوری بیفکنیم و آن را روشن کنیم، دیگر دستگاهی کارآمد نیستند و با از دست دادن تاریکی «مطلق» زمینه ی خویش به چیزی نسبی بدل شده اند که از دیدگاهی دیگر به آن نگریده و از آن دیدگاه معنادار می شوند. تا زمانی که این دوربین ها را از پشت نگشوده ایم و نور به درونشان نیفکنده ایم، اینها دستگانهایی هستند تصویر ساز و معنابخش. یعنی به نسبتهای ثابتی که از دیدگاه خویش میان چیزها برقرار می کنند، به آنها نسبتها و معنایی می بخشند که از آن دیدگاه و از چشم آن نگرنده اعتبار مطلق دارند، اما از دیدی دیگر «اعتباری» می شوند. پس تا زمانی که از درون هر دوربینی به جهان می نگریم و تصویرهای همه چیز را از راه آن دریافت می کنیم، اعتبار آن برای ما مطلق است و هنگامی این اعتبار نسبی می شود که از ورای آن نوری به درون آن بیفکنیم. هر پرسشی از درون هر «دستگاه شناخت» پاسخی همانگویانه (Tautologic) خواهد داشت، یعنی اعتبار مطلق آن از درون خویش را هرگز سست نخواهد کرد و آن را «نسبی» نخواهد کرد، یعنی پرسش از درون علم نسبت به علم و از درون فلسفه نسبت به فلسفه و از درون منطق نسبت به منطق و از درون اخلاق نسبت به اخلاق آنست که علم علم است و فلسفه فلسفه است و منطق منطق است و اخلاق اخلاق. یعنی هر یک از آنها از درون خویش دارای بدهات ذاتی است و هر قدر هم که «تعریف» ها گوناگون باشند، سرانجام، از همان بدهات ذاتی درونی مایه می گیرند و اصلا تعریفها از درون چندان ارزش و اعتباری ندارند و در عمل نقشی ندارند بلکه هر یک از این دستگاه ها کار خود را برحسب ذات خود انجام می دهند که در واقع ذات از درون تعریف ناپذیر است و بدهات صرف آن آن را در واقع از هر تعریفی بی نیاز می کند. و هنگامی می توان از این دایره ی همانگویی و بدهات صرف پای بیرون نهاد که از پایگاهی دیگر به آن نگریده شود و پرسش از ذات آن چیز از بیرون صورت گیرد، یعنی چنین پرسشی از ذات علم یا فلسفه یا منطق یا اخلاق ناگزیر «غیر علمی» و «غیر فلسفی» و «غیر منطقی» و «غیر اخلاقی» خواهد بود و در زیر کارد «تحلیل» خود بند از بند آن خواهد گسست و خود در مقام شناختی برتر و

فراتر خواهد نشست، هرچند که آن نیز خود می تواند در ذیل هر یک از این دستگاہهای شناخت قرار گیرد و در زیر کارد تحلیلشان تکه - تکه شود. به عبارت دیگر، هیچ دستگاہ شناختی دستگاہ غایی نتواند بود که زمانی و در جایی از دیدگاهی دیگر زیر ذره بین قرار نگیرد و بنیانش را به تیشه ای دیگر نشکافند. به عبارت دیگر «اختیار» افراد و جماعتها و زمانه ها و تاریخها از دستگاہ شناختی خویش و اعتبار مطلق بخشیدن به آن «اختیار» است هم خود سرانه و هم بی اختیارانه که در عین حال حوزه ی آزادی و عمل و دربندی و محدودیت آنست. به عبارت دیگر، هر شکی از «آگاهی» به دستگاہ شناختی متناسب با خویش نیاز دارد و آن دستگاہ متناسب با ذات و کار کرد یک فرد، یک جماعت، یک زمانه و یک تاریخ است. به عبارت دیگر، هر شکلی از «آگاهی» بذات و ناگزیر یک «ایدئولوژی» است. و اما ایدئولوژی چیست؟

رساله ی کنونی پرسش از معنا و شان تاریخی ایدئولوژی را هدف خود قرار داده است، اما پیش از پرداختن به بحث اصلی، بر مبنای مقدماتی که گذشت، باید بگوییم که هدف ما از این پرسش، پرسش از درون ایدئولوژی نیست، و همچون هر فاصله گرفتن و اویژه کردنی (Objectification) نسبت به موضوع خویش وضعی ماورایی دارد و به همین دلیل، از آغاز از موضوع خویش بر می گذرد تا از ماورا بدان بنگرد. و اما آن دیدگاه ماورائی کدام است؟ سنت غربی از قرن نوزدهم همواره ایدئولوژی را در برابر «علم» نهاده و تمامی کوشش آن این بوده است که علم را از چنگال ایدئولوژی برهاند. یعنی از آنجا که، سرانجام، شناخت و چه بسا تنها شناخت ممکن برای بشر را شناخت علمی دانسته است، از اینرو، هرگونه شناخت دیگر، از جمله شناخت فلسفی، دینی، عرفانی، و اخلاقی را در ذیل «ایدئولوژی» و در برابر علم قرار داده است. اما از دیدگاهی که ما در این بحث اختیار کرده ایم، دیدگاهی است به کلیترین معنا فلسفی، دیدگاهی که سر آن دارد که علم را نیز اگر نه همچون صورتی از ایدئولوژی، دست کم ایستاده بر زمینه ای ایدئولوژیک ببیند و بشناسد، و بنابراین، علم را نیز می خواهد ببیند و بفهمد و از اینرو دیدگاه خود را در کلیترین معنا «فلسفی» می نامد. پس چنین رهیافتی به «ایدئولوژی» و معنای آن خود نمی تواند، یا دست کم

آگاهانه نمی تواند، ایدئولوژیک باشد، اگر چه در تحلیل نهایی خود بدانجا برسد که هرگونه «شناخت» بشری ناگزیر دارای ماهیتی ایدئولوژیک و یا دست کم، در پایان کار، آنجا که در زندگی به زبان عمل بازگردانده می شود، دارای خاصیت جبری ایدئولوژیک است. چه بسا این خود بر گذشتن از ایدئولوژی برای باز رسیدن به ایدئولوژی به معنایی روشن و آگاهانه تر باشد. چه بسا که هر رفتنی در اندورن خویش بازگشتنی باشد؟ ولی، بهرحال، درین رفتن و فاصله گرفتن با ایدئولوژی، تفکری که درین رفتار ایدئولوژی را در ذیل خویش، همچون موضوع شناخت خویش، قرار می دهد، دست کم هدف «آگاهانه» اش نمی تواند برآوردن مقاصد ایدئولوژیک باشد، یعنی، از این جهت، از آغاز نسبت به ایدئولوژی «نامتعهد» است، و در نتیجه، می تواند در زیر ضربه ی خورده گیری های آن قرار گیرد. چنین تفکری از آنجا که با موضوع خود فاصله دارد، نمی خواهد با موضوع خود از درون آمیخته باشد، در برابر چیزی دیگر متعهد است؛ یعنی اگر چه نسبت به اخلاق ایدئولوژیک بی اعتنا است و حتا حریم آن را می شکنند، اخلاق دیگری دارد و نسبت به آن متعهد است، و از اینرو اگر نتایج پژوهشش در حوزه ی موضوعش و نسبت به اخلاق آن پسندیده و ارجمند به چشم نیاید، بیمی به خود راه نمی دهد، یعنی از خیر و صلاح اخلاق ایدئولوژیک پیروی نمی کند، بلکه، بعکس، از آنجا که خویشتن را نسبت به شناخت «حقیقت» متعهد کرده است و می خواهد نسبت به موضوع خویش وضعی اوبژکتیو (Objective) داشته باشد، از اینرو، نسبت به آن «غیر اخلاقی» است، زیرا هر وضع اوبژکتیو، در نهایت «غیر اخلاقی» با ماوراء اخلاقی است.

چرا ایدئولوژی؟

چرا ایدئولوژی را برای پژوهش برگزیده ایم؟ این پرسش چه بسا به نظر بسیاری شگفت بنماید. زیرا در روزگار چیرگی علم، در روزگاری که کنجکاوی بی امان بشری نمی خواهد هیچ چیز را از دایره ی «فهم» و «دانایی» خویش بیرون بگذارد و همه چیز می باید در این دایره سنجیده و «فهمیده» و رده بندی و یکبار برای همیشه «روشن» شود، ایدئولوژی نیز مانند هر چیز دیگری باید شناخته و روشن شود. در حوزه ی فهم علمی

ارزش شناختی همه چیز یکسان است. از تپاله ی حیوان تا ستاره ی آسمان همه چیز باید شناخته و فهمیده شود تا آن چیرگی نهایی بشر بر هستی، که غایت علم است، تا آن مدینه ی «انسانی»، که غایت اخلاق آن است، پدید آید. اما برای آن کس که «اهل علم» نیست و نمی خواهد باشد (بی آنکه به علم و نتایج پژوهشهای آن بی اعتنا باشد)، و در نتیجه، هر چیزی را پژوهیدنی و هر سخنی را گفتنی نمی داند، و دست کم در دایره ی مسائل و وظیفه ی خود بسیاری چیزها را راه نمی دهد یا می راند، برای کسی که تنها «مهمترین» چیزها را در خور اندیشه و پژوهش می داند، ناگزیر گزینش هر موضوعی با یک ارزشگذاری اساسی همراه است. و اما «مهمترین» چیزها از نظر ما کدامند؟ مهمترین چیزها آنهایی هستند که با سرگذشت و سرنوشت بشری سر و کاردارند. دلبستگی به سرنوشت بشری و نگرانی برای آن، رنج بردن از آن و رنج بردن در راه آن، وظیفه ی دشوار و سرنوشت تلخی است که برای برخی رقم زده اند. این بار گرانی است بر دوش گروهی که چاره ای جز کشیدن آن ندارند. برای انجام این وظیفه باید اجسارتها در کنج خلوت، کرد و آنگاه جسارتها در برابر دیگران، در «حضور جمع»، و با طرح دوباره ی هر آنچه بدیهی و بی چون و چرا به نظر می رسد و زمینه ی استواری است که «جهانی» بر روی آن بنا شده و زندگانی بر روی آن جریان دارد، خود را در خطر نگاههای تند و تیز بدگمانانه و خطرهایی بالا و بالاتر از این افکند.

باری، چنین گزینش ارزشگذارانه ای از موضوع بیرون از دایره ی آن «عینیت» علمی است که همه چیز برای آن یکسان است و وظیفه ی هر کس در حوزه ی آن آنست که در گوشه ای به کار ویژه ای پردازد و در «معقولات» کار خود دخالت نکند، بلکه هنگامی که موضوعی از آن دست برگزیده می شود که مدعی است سر و کارش با سرگذشت و سرنوشت بشری است، در واقع، سر و کارش با همه چیز، از جمله با بنیادپترین «معقولات» است. گزینش مفهوم ایدئولوژی برای این پژوهش نظری (فلسفی) نزد ما از جهت رابطه ی تنگاتنگ آن با سرگذشت و سرنوشت بشری است و مفهومی است بنیادی که با فهم آن می توان راه به فهم معنای «وضع بشری» و نیز وضع کنونی تاریخی آن برد. اینکه قرن نوزدهم اروپا

عنوان «عصر ایدئولوژی» به خود می‌گیرد، و اینکه ناگهان نزد ما، در این سوی جهان، واژه‌ی ایدئولوژی کلیدی رمز گشای معنای انسان و دین می‌شود، می‌باید تأمل انگیز باشد. می‌باید پرسید که چرا این واژه ناگهان از کمینگاه بیرون می‌جهد و در پیشاپیش صحنه علمدار معنای یک زندگی و تاریخ می‌شود. در بداهت و روشنی و بی‌چون و چرایی برخی واژه‌ها است که جهانی خود را پدیدار می‌کند و از راه طرح آن همچون مسئله، همچون چیزی پرسیدنی و پرسش انگیز است که می‌توان به معنای نهفته در آن و به معنای جهانی که آن مفهوم راهبر به آنست، دست یافت. برای شناخت هر «جهان» و معنای هر صورتی از زندگی انسان می‌باید مفهومی‌های اساسی و «ساده» و «بدیهی» آن را همچون مسئله و پرسش طرح کرد و از روشنی خیره کننده‌ی ظاهری آن که از شدت روشنی و بداهت معنای باطنی آن را - باطن آن را - می‌پوشاند، از راه دهلیزهای تو در تو پس آن به سرچشمه‌ی آن «جهان» و معنای درونی آن رسید. در جهان تاریخی - فرهنگی، که «جهان بشری» است، میان مفهوم‌ها روابط انداموار وجود دارد و با در آویختن به یک مفهوم بنیادی می‌توان راه به معنای کلی یک هستی تاریخی - فرهنگی برد. زیرا معناها تنها در جهانی می‌توانند حضور داشته باشند که اجزاء آن دارای روابط انداموار با یکدیگر باشند و تنها در چنین شبکه‌ای از روابط است که یک جهان می‌تواند پدید آید. زیست‌شناسی به ما نشان داده است که اندامها (اورگانیسماها) دارای چنان ساختی هستند که هر جزء آنها دارای رابطه‌ی منطقی و ضروری کار کردی با همه‌ی اجزاء دیگر است و بر همین مبناست که با در دست داشتن جزئی از یک حیوان (مثلاً جمجمه‌ی او) می‌توانند ساختمان بدن و شکل زندگی و خورد و خوراک او را معین کنند، همینگونه نیز، اما با نگرشی شهودی، می‌توان هر مفهوم اساسی را متعلق به یک ساخت کلی معنایی دانست که در جهان معنایی خاصی رخ می‌دهد و در بافت آنست که دارای معنا و همچنین تقدیر تاریخی معین می‌شود. زیرا ساختهای تاریخی - فرهنگی بشر نیز شکلهایی از زندگی هستند که اصول ساختی زندگی و همچنین کون و فساد در موردشان صادق است. ولی مراد ما از آن برداشت اندام‌انگارانه (Organistic) از زندگی بشری، چنانکه در جامعه‌شناسی دیده می‌شود، نیست. یعنی جهان تاریخی - فرهنگی یکسره به مفهوم‌های زیستی (بیولوژیک) فروکاستنی نیست بلکه

فرهنگی یکسره به مفهوم های زیستی (بیولوژیک) فروکاستنی نیست بلکه مرتبه و هستی خاص خویش را دارد که در عین آنکه بر پایه ی زندگی قرار دارد، از آن بر می گذرد و از زندگی را در ذیل خود قرار می دهد. زیرا جهان تاریخی - فرهنگی همانا جهانی ارزشی - معنایی است و نقش ارزش و معنا در آن چنانست که از زندگی، همواره از راه آن و در درون آن به «خودآگاهی» می رسد و این «خودآگاهی» و چند و چون آن در تعیین سرنوشت آن صورت از زندگی نقشی بنیادی دارد. رابطه ی جهان تاریخی - فرهنگی با جهان زیستی مانند رابطه ی جهان زیستی با جهان فیزیکی - شیمیایی است. یعنی همانگونه که جهان زیستی به جهان فیزیکی - شیمیایی همچون پایه ی خویش نیاز دارد و بی آن نمی تواند بود، و در عین حال، از آن بر می گذرد و صورت ویژه ی هستی برتر و عالیتر خویش را دارد، همینگونه جهان تاریخی - فرهنگی نیز بر جهان زیستی تکیه دارد، اما از آن بر می گذرد و دارای مرتبه ی هستی خاص خویش است. جهان تاریخی - فرهنگی بر بنیاد جهان زیستی رشد می کند و اساسا متعلق به موجودی است که زندگی شرط پیشین و ضروری اوست، اما در رده ی خویش دارای ماهیت ویژه ی خویش و قانونها و پدیده های ویژه ی خویش است. رابطه ی آن با رده ی زیرین خویش رابطه ی نفی است، به معنای دیالکتیکی آن، یعنی منحل کردن آن در خویش و فرابردن آن به رده ی خاص خویش. در جهان تاریخی - فرهنگی، از زندگی در ساحت ارزش - معنایی و «خود آگاهی» می زید؛ همانگونه که زندگی هستی فیزیکی - شیمیایی را در خود منحل می کند و به مرتبه ی خویش فرا می برد و قوانین فیزیکی - شیمیایی در شرایط حیاتی فعالیت می کنند.

با توجه به این نکته ها است که می خواهیم از مفهوم «ایدئولوژی»، همچون مفهومی اساسی و دارای رابطه ی انداموار با یک متن تاریخی - فرهنگی، راه به ساخت کلی ارزشی - معنایی آن متن ببریم. ایدئولوژی را از دو جهت می توان بررسی کرد، یکی از جهت ربط آن با جهان تاریخی - فرهنگی و دیگری، بویژه، از جهت ربط آن با متن جهان تاریخی مدرن و تقدیر جهان امروز. در این پژوهش خواهیم کوشید که به این هر دو وجه برسیم.

ایدئولوژی چیست؟

ایدئولوژی دستگامی از «ایده» هاست که جهت و معنا دهنده به عمل بشری است یا در حالت آرمانی، می خواهد مبنای جهت و معنای عمل قرار گیرد. فهم معنای «ایده» در این واژه اهمیت بنیادی دارد. «ایده» را اینجا باید به همان معنای اصلی کلمه نزد افلاطون فهمید؛ یعنی آن صورت کلی و ثابت و ازلی چیزها که نظام مراتبی میانشان برقرار است و در راستان هستی مطلق قرار دارد که همان «خیر محض» است، یعنی نظام میان ایده ها نظامی اخلاقی است که خود ثابت و ازلی و مطلق است و به نظر افلاطون کار فیلسوف کشف این جهان ایده ها و آن نظام اخلاقی است برای آنکه آن را مبنای نظام اخلاقی - سیاسی بشر قرار دهد، یعنی بشر را با این کشف و رهنمود، به «مدینه فاضله» رهنمون شود. بر مبنای چنین نظامی میان صورتهای ازلی و ثابت چیزها نظامی ارزشی در هستی برقرار است که بشر می باید آن را بشناسد و مبنای زندگی خویش قرار دهد. ازینرو، ایدئولوژی دستگامی از ارزشها است که می خواهد خود را در عمل واقعیت بخشد؛ یعنی جهان را چنان جهانی می بیند و می خواهد که در آن ارزشها - ارزشهای ازلی و جاودانی و مطلق - مبنای وجود همه چیز قرار داشته باشد. این نظام ازلی و ارزشی هستی که در «ماوراء»، در فراسوی عالم محسوس قرار دارد، همواره از راه مبدائی به الهام یافته ای در میان بشر - خواه «فیلسوف» خواه «پیامبر» می رسد و به بشر «آگاهی» می بخشد و این آگاهی است که می باید مبنای زندگی مدنی او قرار گیرد. از اینرو، ایدئولوژی با دو پدیده بنیادی زندگی بشر پیوند ریشه ای دارد و در واقع، حلقه رابطی است که این دو را به هم می پیوندد و یکی را برای دیگری ضروری و ناگزیر می کند. آن دو پدیده یکی اخلاق و دیگری سیاست است. اخلاق یعنی دستگامی از ارزشها که مراتب «نیک» و «بد» میان چیزها را تعیین می کند و غایتش ایجاد «بهترین» روابط میان انسان و انسان است. اخلاق می خواهد بر مبنای احکام جاودانه خویش هر چیزی را چنان در جایگاه خود بنشانند که هستی را ساز و سامانی غایی دهد و آن را از «تباهی» و «فساد» برهاند، یعنی این هستی محسوس و پیوسته در جنبش و پیوسته سرکش را که دایم میل به «فساد» دارد یکبار برای همیشه نجات بخشد و آنچه را که «جاودانه» و «خدایی» است در آنچه «گذرا» و

«طبیعی» است چنان بنشانند که همچون مهار و بندی این جنبه مدام و آرام ناپذیر را یکباره رام و دستاموز و با «خیر محض» یگانه کنند. به همین دلیل، برای داشتن این مهار و بند است که اخلاق نیازمند سیاست است، یعنی به ساختن از قدرت که مهار کند و سیاست کند. اخلاق به آن گرایش دارد که «طبیعت» را (که گاهی نامش «نفس اماره» می شود) از درون به بند کشد و به راه خیر بکشاند، اما سرکشی او سبب می شود که از بیرون نیز پیوسته تازیانه ای را به او نشان دهد که همانا دولت و قدرت نظم بخش اوست. ازینرو، هر نظام اخلاقی به دستگاه قدرتی پشتگرم است که خود را مظهر آن نظام می داند و هر نظام قدرت از اخلاقی توجیه می پذیرد و با تکیه به یک نظام اخلاقی خاص خود را با غایتی جاودانه یگانه می انگارد و «مشروع» می کند و هرگاه این رابطه گسیخته شود، یعنی نظام قدرت بندهای اخلاق مشروعیت بخش خویش را پاره کند و سرکشی آغاز کند، تنها تا جایی می تواند باقی بماند که ترس همچون عنصر روانی بازدارنده مانع شورش فرمانبران شود.

پس هر ایدئولوژی، اگر که ایدئولوژی حاکم باشد، عبارتست از قدرت چیره ای که خود را نماینده دستگاه اخلاقی معین و نظم مربوط به آن می داند و این نظم را با وسایل قهر خویش نگاه می دارد؛ و اگر حاکم نباشد، دستگاه اخلاقی معینی است که در طلب قدرت است و می خواهد نظم «جاودانه» خود را بر عالم فرمانروا کند.

چه بسا این بیان رابطه نهانی اخلاق و سیاست شگفتی برانگیزد، زیرا اهل اخلاق و آموزگاران اخلاق همیشه از «بد اخلاقی» سیاستمداران و از آلودگی سیاست به «شر» شکوه داشته اند. اما این نیز، مانند همه دیدهای پایبند به ارزشهای اخلاقی، جز یک دید سطحی نیست و کسی که تا ژرفنای معنای سیاست و اخلاق را اندیشیده باشد و اخلاق را از نمای پرزرق و برق مطلق نمایش بیرون کشیده باشد، می داند که نه یک اخلاق در جهان در کار است نه یک سیاست، بلکه اخلاق ها و سیاست های بی شمار بوده اند و هستند که هر یک بنا به طبیعتی و بیان کننده طبیعتی و دارای طبیعتی اما هر اخلاقی و سیاست مربوط به آن خود را اخلاق و سیاست مطلق می داند، زیرا

«طبیعتی» که موتور گرداننده آنست خود را طبیعت مطلق می داند و کل هستی را از خویش و برای خویش می خواهد. اما اینکه هر اخلاق و سیاستی طبیعتی دارد و هر طبیعتی سیاست و اخلاقی، این مربوط به آن راز شگفت و راه نبردنی و بیان نکردنی است که «زندگی» می نامیم. این راز مربوط به آن هسته در خود پیچیده و خویشتن پا و خود فزاینده ای است که در هر موجود زنده وجود دارد و همان «خود» یا ذات اوست. این نکته را در عالم حیوانی نیز بروشنی می توان دید. هر موجود زنده «اخلاق» و «سیاستی» دارد. اما اینجا باید «اخلاق» را به گسترده ترین معنای آن در نظر گرفت که معنای «خلق و خوا» و «طبیعت» هر چیز را نیز در بر می گیرد. و آنگاه این «اخلاق» هنگامی که متوجه عالم بیرونی می شود برای خود، برای رسیدن به هدفهای خود سیاستی بکار می بندد و هر جانوری «سیاست» ویژه خویش را دارد و گاه با نهایت درجه «دیپلوماسی» آمیخته است. اما در عالم انسانی، در این موجود جهاندار و جهانگیر و جهانخواه و جهانخوار است که «اخلاق» و سیاست اخلاق «طنینی کیهانی پیدا می کند، یعنی اخلاق و سیاستی می شود عالمگیر، یعنی از محدوده محیط طبیعی سر به سوی آسمان می کشد و «طنین صدای خود را در زیر گنبد گردون می شنود و با «خدایان» از در گفت و شنود در می آید و احکام اخلاقی از «آسمان» بر او می بارند و او در زیر این بارش آسمانی است که خود را از «آلایش» طبیعت می شوید و به موجودی «نورانی» بدل می شود، یعنی یکپارچه اخلاقی! اما اینکه هر اخلاقی خود را مطلق اخلاق می داند و می خواهد عالمگیر باشد و در پی برانگیختن وسایل برای عالمگیر کردن خویش، از همان رمزی در موجود زنده بر می خیزد که نامش «خودخواهی» است، یعنی همچنانکه هر موجود زنده، اگر «فلک» امانش دهد، می خواهد یکه تاز عرصه هستی باشد و نوع خود را تا بی نهایت افزایش دهد و پهنه هستی را رام و آرام در اختیار خویش می خواهد، یعنی پهنه جولان «اخلاق» و «سیاست» خویش، همانگونه هر اخلاق انسانی - اخلاق فردی، طبقه ای، قومی، ملی، نژادی - می خواهد تنها اخلاق مسلط بر عالم و، در نتیجه، تنها فرمانروا و سیاستمدار عالم، باشد.

و اما اینکه هر اخلاقی سیاستی دارد و هر سیاستی اخلاقی و این هر دو

وابسته به طبیعتی هستند، به معنای یگانگی نهایی چیزهایی است که به ظاهر «ضد» یکدیگر می نمایند. ماکیاولی نیز که می خواست رشته پیوند اخلاق و سیاست را از هم ببرد، در واقع، کاری جز آن نمی خواست بکند که آن را از یک اخلاق ببرد و به اخلاقی دیگر پیوند بزند. زیرا او هنوز اخلاقی جز اخلاق قرون وسطایی نمی شناخت و اخلاق تازه در راه رشد، اخلاق مربوط به «طبیعت» دیگر و در حال تکوین، یعنی اخلاق بورژوازی، را نمی شناخت و ناگزیر آن را نسبت به اخلاق قرون وسطایی بد اخلاقی می شمرد (زیرا هر اخلاقی اخلاقیهای دیگر را «بد اخلاقی» می شناسد) و هنگامی که می خواست سیاست این اخلاق تازه را بیان کند، ناگزیر آن را از اخلاق قرون وسطا، یعنی اخلاق جامعه دین سالار، جدا می کرد. اگر این نکته را باور ندارید در این نکته تأمل کنید که بورژوازی چگونه پایه سیاست خود را اخلاق «اومانیزم» می داند و همواره مدعی آن بوده است که سیاست او همیشه در جهت پدید آوردن «انسانی» ترین و «اخلاقی» ترین جهان در حرکت است و غایت او رساندن بشریت به سر منزل «انسانیت»، یعنی اخلاقی ترین جهان، یعنی یوتوپیا، است.

گوهر ارزیابی کننده در اخلاق و گوهر سامان بخشی در سیاست به یکدیگر نیاز دارند و از اینرو هر جامعه انسانی، هر تمدن بشری، از ساده ترین تا پیچیده ترینش، بر این دو گوهر تکیه دارد، یعنی از سویی به دستگاہی از ارزشها که مثال برین «بهترین» روابط میان انسان و انسان را بر مبنای الگویی «ازلی» از نظم عالم باز می نمایند و، از سوی دیگر، دستگاہی از قدرت که خود را نماینده عالی نظم عالم بر روی زمین و قدرت بخشیده از سوی قدرت بخش ازلی («خدا»، «تاریخ») می داند و خود را مأمور پاسداری از آن ارزشها و واقعیت بخشیدن به آنها بر روی زمین می داند، و هرچه جامعه بشری از حالت طبیعی بیشتر به سوی جامعه پیچیده غیر طبیعی یا «ماوراء طبیعی» میل کرده و درین جهت کوشیده است، بیشتر اخلاقی - سیاسی شده است، بیشتر ایدئولوژیک، بیشتر گرفتار قهر قدرتی که می خواهد «طبیعت» (یعنی «شر») را در او سرکوب کند و او را با الگوی مثال برین اخلاقی بیشتر همساز کند و مطابق آن بهروراند، تا به امروز که نظامهای سیاسی توتالیتر خود را مظاهر کمال اعلائی اخلاقی و جامعه زیر سلطه خود را نمونه

کمال رابطه اخلاقی و انسانی می شناسانند و با تسلط فراگیر خود مراقب آنند که نکند عنصر «شر» و «فساد» از گوشه ای در این مدینه فاضله رخنه کند. دولتهای توتالیتر مدرن همگی بر مبنای ایدئولوژیهای ساخته و پرداخته پدید می آیند و ایده های از پیش ساخته و الگوی از پیش پرداخته خود را بر جامعه های بشری تحمیل می کنند و به همین دلیل ایدئولوژی رکن اساسی آنها و جلوگیری از «انحراف» ایدئولوژیک نخستین وظیفه آنهاست. رابطه نهانی اخلاق و سیاست و درهم تنیدگی آن دو را در مفهوم ایدئولوژی از راه نگرستن در ذات ایدئولوژی و عملکرد آن می توان دریافت. ایدئولوژی از سویی یک تفسیر ارزشگذارانه از هستی است که هستی را دارای جهت اخلاقی و غایی می بیند که می باید جامعه در جهت آن حرکت کند و طریق تحقق آن را عمل سیاسی، یعنی به دست گرفتن قدرت و باز سازی جامعه بر اساس الگوی خویش می داند. دستگاه اخلاقی ایدئولوژی چشم اندازی ثابت از ارزشهای ازلی را فراچشم دارد که از «جهان ایده ها» فرود می آید و بر مبنای همین «نیک» و «بد» ازلی و ابدی است که می خواهد نظام زندگی بشری را یکبار برای همیشه شکل و سازمان دهد، چنان سازمانی که در را به روی رخنه هر عامل «فساد» ببندد.

و اما میان ارزشها و دارندگان و خواهندگان ارزشها پیوندی جدایی ناپذیر هست و همین پیوند است که خود را به صورت دل بستگی (Interest) ما به چنین یا چنان جهانی نشان می دهد و تا به جایی که ما جهان را از دیدگاه این دل بستگی و کرشمه های نهانی ارزشهای خویش جلوه می دهیم و تفسیر می کنیم و می خواهیم، در مقام نگرش ایدئولوژیک به هستی هستیم. تعلق ما به جهان خویش و نگرش ما به این جهان از دیدگاه تعلق خویش مبنای شکل گرفتن خود آگاهی ایدئولوژیک ما است. و بشر، از آنجا که بشر است و تا آنجا که بشر است، همواره دارای نگرشی ایدئولوژیک به هستی است، یعنی جهان را بر مبنای ارزشهای خویش، که بیانگر دل بستگیهای نهانی او هستند، تفسیر می کند و می خواهد و حتا هنگامی که جهان را «پوچ» و بی ارزش یا آلوده به شر می داند و دیدگاهی هیچ انگارانه نسبت به آن در پیش می گیرد و بدبینانه به آن می نگرد باز همچنان آن روی دیگر نگرش ایدئولوژیک خویش را پدیدار می کند، یعنی نگرش ارزشی به هستی، اما از

دیدگاهی منفی. هیچ انگاری (نیپیلیسم) نیز آن روی سکهٔ بینشی است که جهان را جهتدار و «معنادار» و سیر کننده در جهت خیر و غایتمند، بویژه دارای غایتی بشری، می بیند. یعنی این نکته را باید دریافت که جهت و بی جهتی و معنا و بی معنایی و ارزش و بی ارزشی مربوطند به ما، یعنی به موجودی که در محور زمان - مکان دارای جایگاهی است که چیزها نسبت به او وضع و سیری دارند و او نسبت به آنها جایگاهی دارد و از آن جایگاه چیزها را پس و پیش و بالا و پایین و چپ و راست می بیند. اما پایبندی ما به عنوان موجود، به «معنا» و «جهت» و «غایت» و «ارزش» نمی باید ما را دچار این پندار کند که هستی نیز پایبند این نگرش بشری ما است. ولی ایدئولوژی و نگرش ایدئولوژیک جز همین جست و جوی جهت و معنا و غایت در چیزها نسبت به وضع بشری ما چیز دیگری نیست.

ایدئولوژی، جهان بینی، فرهنگ

ایدئولوژی از آن جهت که با نظام ایده های خود مراتبی میان همه چیز برقرار می کند و این همه چیز را، سرانجام، به مبدائی می پیوندد که همانا «خیر محض» است، و جهان را چنان جهانی می خواهد که این «خیر محض» - به هر نامی که نامیده شود - بر آن حکومت کند، و به این ترتیب، میان نظام مدنی و سیاسی بشر و نظام هستی رابطه ای مستقیم برقرار می کند، آن نگرش فراگیری است که بشر را با «همه چیز» می پیونداند، و با این پیوند همه چیز را در دایرهٔ ارزشی - معنایی خود قرار می دهد. و اما این دایرهٔ هستی همان دایره ای است که بشر در مرکز آن قرار دارد و محیط این دایره آن افقی از هستی است که در آن آغاز و پایان، زمین و آسمان، زمان و مکان، ماده و خدا، بر او پدیدار می شود. پس، به این معنا ایدئولوژی همان «جهان بینی» است؛ همان ظهور نامتناهی در متناهی، یعنی ظهور وجود در جهان است. و از آنجا که این دایره انسان مدارانه است، یعنی بشر در مرکز آن قرار دارد، یعنی هرکس، هر تمدن، هر فرهنگ، هر طبقه، هر جماعت انسانی با قرار داشتن در مرکز این دایره، در مرکز جهان خویش قرار دارد، همواره آنچه ذات بشری و بس - بسیار بشری دارد، تعیین کنندهٔ کیفیت آنست. رابطهٔ بشر با «همه چیز» رابطه ای کیفی است و «جهان» او نیز جهانی کیفی است که اشیاء مادی نیز برحسب چگونگی این رابطه کیفی

دارای ارزش و معنا می شوند - و ارزش و معنا با هم رابطه ناگسستگی دارند - این رابطه کیفی دارای ماهیتی تاریخی است و بنیاد بخش آن، آن صورتی از زندگی است که در دوره تاریخی معین به جماعت بشری حواله می شود. هر صورتی از زندگی تاریخی جماعت بشری دارای «آگاهی» ویژه خویش است که در پرتو آن جهان خویش را می شناسد، و در نور این شناسایی زندگی می کند. تکیه بر فعل «کردن» در اینجا از آنرو است که زندگی در ذات خویش فعل است، عمل است، و این عمل از آن «آگاهی» و آن آگاهی از این عمل جدایی ناپذیر است. آن «آگاهی» همچون زمینه و متن در بنیاد هر عمل ایستاده است و ارزش عمل را تعیین می کند و ارزش عمل یعنی سودمندی یا ناسودمندی آن برای آن صورت معین از زندگی. در بنیاد این «آگاهی» جدولی از ارزشها، یعنی جدولی از سودمندیها و ناسودمندیها، به سوی عمل می راند یا از عمل باز می دارد. بدینسان است که اینهمه صورتهای گوناگون زندگی در جهان پدید می آیند و هر یک به عمل خاص خویش مشغولند و در عمل زندگی می کنند.

آن «آگاهی» که همان جهان بینی است، نسبت به همه چیز دارای وضعی ارزشگذارانه است و با این ارزشگذاری است که مراتبی میان همه چیز برقرار می کند، و بنابراین، وضع آن نسبت به همه چیز وضعی خنثا نیست، نگرش او نگرشی «بیطرفانه» نیست، بلکه آنجا که «بیطرف» می ایستد نیز در عمق دارای وضعی ارزشگذارانه است. آن «آگاهی» که ژرفترین لایه بینش ما از جهان است و چیزی جدا از ما نیست، بلکه عین وجود ماست، همان چیزی است که در وضع عادی «ناآگاهی» نامیده می شود. و آن هنگامی است که ما در جهان در حال عمل دیده خود را به چیز معینی دوخته ایم و در پی رسیدن به هدف موضعی معینی هستیم و آن را «آگاهی» خود می دانیم و «آگاهی» ژرفتر ما، آن «آگاهی» نهایی به همه چیز، آن داور هست و نیست، در متن، در زمینه، می ایستد و همچون «ناخودآگاهی»، همچون محرک نهانی و نهفته عمل، عمل می کند. هر عمل آگاهانه عملی است تاکتیکی در جهت استراتژی کلی آن «آگاهی» ژرف و نهادی، آن بظاهر «ناآگاهی» در ژرفنا خفته، در جهت برآوردن خواستههای نهایی او.

اما آنچه در زمینه و در متن ایستاده است و خود را در پس هزار نقاب پنهان می‌کند، در عین حال، همانست که پدیدار می‌شود و به زبان می‌آید و خود را بیان می‌کند، اما زیان و ظاهر و بیان او نقابهای آراسته و فریبنده‌ای هستند که هم او را بر دیگران می‌پوشانند و هم بر خود. در جهان بشری همه آنچه نهادی و ژرفنایی است می‌باید زیبا و فریبا و «اخلاقی» پدیدار شود تا پذیرفتنی باشد، و یا شاید این یک قانون نهادی هستی است که آنچه درشت و زمخت و سهمناک در ژرفنا جای دارد، هنگامی که بالا می‌آید و پدیدار می‌شود، می‌باید سبکبار و زیبا و اخلاقی و خدایی شود؟ ولی میان آنچه پدیدار می‌شود و آنچه در ژرفنا جای دارد، رابطه‌ای همیشگی و دو سویه و ناگسستنی وجود دارد. هرگونه جدا کردن این دو از یکدیگر، هرگونه مطلق کردن یکی از آندو، عملی است حاصل اندیشه متافیزیکی. متافیزیک مطلق خواه و مطلق انگار است. اما این پدیداری و نهفتگی نیز مطلق نیست، بلکه میان آنها درجات گوناگون هست و همانگونه که آنچه نهفته است پدیدار می‌شود، آنچه پدیدار است نیز نهان می‌کند و پوشیده می‌دارد و به گفته نیچه، «هر پوستی بیش از آنچه پدیدار می‌کند، می‌پوشاند.» و هر پوستی ظاهر و پدیدار است و همچون هر پوسته‌ای سطحی است و برای شناختن آنچه در زیر پوشانده است می‌باید آن را شکافت.

ایدئولوژی تا آنجا که در ژرفنا ریشه دارد و در زیر کار و متن ایستاده است و به اعتباری نامش «ناخودآگاهی» می‌شود، همان طبع و «طبیعت» است؛ همان داده‌ی ازلی و نخستینی است که تعیین می‌کند که این موجود معین چیست. و هرآنچه در عالم طبیعت هست، بهره‌ ویژه خویش از طبیعت را دارد، یعنی طبع خویش را. و این طبع تنها از آن موجودات زنده نیست، بلکه موجودات ابراندامی (Superorganic) نیز از «طبع» بهره دارند، یعنی جماعت‌های انسانی، جامعه‌ها، فرهنگ‌ها، طبقات. و هنگامی که آن طبع به زبان می‌آید، ایدئولوژی به معنای «آگاهی» و «جهان بینی» پا به میدان می‌گذارد. و در این آگاهی است که عقل خود را نمایان می‌کند و منطقی خود را. و عقل و منطق هر طبیعی، یعنی «آگاهی او» برای او مطلق است، زیرا به یاری آنهاست که بر جهان خویش روشنی می‌افکند و در این جهان روشن پی خواستهای خویش می‌گردد.

بحثهای مدرسی در عالم عقل مجرد و منطق مجرد جز بحثهای سطحی نیست. یعنی باید دید که که آنجا کدام «عقل» و «منطق» است که خود را مجرد انگاشته و مطلق کرده و اکنون زبان به سخن گشوده است. به عبارت دیگر، باید دید که آنجا کدام طبعی زبان به سخن گشوده و می خواهد با قانع کردن همه، خود را جهانگیر کند. این رابطه «عقل» ها و طبعها چیزی است که بشر همیشه می شناخته و در باب آن سخنان دیرینه داریم و مردم عادی در زندگی عادی بخوبی این رابطه را می شناسند، همچنانکه اهل مدرسه نیز در زندگی روزمره آن را ملاک عمل و داوری نسبت به دیگران قرار می دهند، اما با علم مدرسی آن را نمی فهمند و خودخواهی طبعشان را در منطق صوریشان نمی بینند. این نکته را از اینجا نیز می توان دریافت که طبعهای همزاد و همگون را منطق مشترکی است و عالم مشترکی که در آن منطق خاص ایشان جریان دارد و عمل می کند و دیده می شود و قانع می کند. اینکه هر ایدئولوژی جهان را چنان جهانی می خواهد که بنا به ارزشهای او سامان یافته باشد و خواهان آنست که همه را نسبت به «منطق» خویش قانع کند، از آنروست که موتور انگیزنده ایده های او، یعنی طبع او، خواهان جهانگیر کردن خویش است، یعنی هستی را همچون آینه و بازتاب خویش، همچون چیزی فرادست و زیر فرمان خویش می خواهد. و این همان چیزی است که در اصطلاح عام به آن «خودخواهی» می گوئیم. اینکه هر موجودی خودخواه است، اگر چه بظاهر یک اصل بدیهی و «طبعی» است، اما فهم آن برای ذهن بشری ما بسیار دشوار و گوارش آن در ذهن و تاب آوردن آن بسیار دشوار است، زیرا آموزش اخلاقی به ما می گوید که خودخواهی بد است. پس ما می باید این «بد» را از وجود خود بزداییم و از آنجا که نمی توانیم زدود، یعنی ذات خود را نفی نمی توانیم کرد، پس باید فراموش کنیم و آن را در جامه های زیبا و آراسته «منطق» و «اخلاق» بپوشانیم و آنگاه بکوشیم منطق و اخلاق خویش را همچون امری مطلق و جهانگیر و خدایی به همه عالم تحمیل کنیم. بدینسان است که بشر با همه موجودات زنده دیگر بر روی زمین فرق می کند. همه موجودات با ذات خویش یگانه اند و آن را نه پنهان می کنند و نه از آن شرم دارند. اما تنها بشر است که موجودی است دوباره - در نتیجه بیمار - که از آنچه

هست شرم دارد و خود را همواره در جامه آنچه باید باشد، می پوشاند، یعنی در جامه اخلاق. زیرا بشر جانوری است اخلاقی. و می باید برای رفتارهای خود از «عالم ایده» ها مدد بطلبد تا رفتارش خودخواهانه به نظر نیاید، بلکه با قالبی کلی و «ازلی» همساز باشد.

ایدئولوژی در عامترین معنای خود تعلق به جهان زندگی دارد، یعنی هر موجود زنده از آنجا که موجودی است پرشونده و تهی شونده و همیشه نیازمند، موجودی است با ریشه ها و دستها و پاها و چشمها و بالهای خویش رو به عالم بیرون و جست و جوگر برای آنچه نیازهای او را بر می آورد و هستی او را پایدار می دارد و او را از خطر ایمن می کند؛ اینچنین موجودی همواره پیرامون خویش راز دیدگاه خویش می نگرد و معنا می کند و «داده های حس»، «داده های چشم و گوش و دست و زبان»، در دستگامی درونی تحلیل و ترکیب و معنادار می شود؛ دستگامی که به او می گوید: «این خوراک است؛ این خطر است؛ این سودمند است؛ این زیانمند است؛ این نه سودمند است نه زیانمند».

یعنی از راه این ارزشگذاری است که چیزها «معنادار» می شوند. محیط پیرامون هر جانور برای او محیط «تعریف شده ای» است که او در آن ارزش و معنای همه چیزهای آشنا و تجربه شده و سنجیده را می داند، و بنابراین، در آن دستگام خودکار ضمیر جانوری نیز «عالم ایده» هایی جای دارد که در آن هر چیزی بر حسب یک صورت کلی تعریف و طبقه بندی شده است و آن «عالم ایده ها»، آن ایدئولوژی، همچون زمینه و متن او را هنگام حرکت و عمل هدایت می کند. به این اعتبار که هر موجود زنده ای «جهان بیرونی» را از دیدگاه خویش می بیند و تعریف و طبقه بندی می کند، دارای یک «ایدئولوژی» است و تمامی آن «پاسخهای شرطی» که از درون موجود زنده نسبت به هر انگیزش برونی صادر می شود، حاصل آن تجربه های مکرری است که در طول نسلها یا در تجربه مستقیم یک نسل بر اثر تکرار، «ایده» ی ثابتی را از چیزهای پیرامونی در او نشانده و آنها را طبقه بندی و ارزشگذاری و معنا کرده و برحسب این ارزش و معنا است که پاسخهای شرطی داده می شوند. پس، به این اعتبار، «ایده» ها، یعنی «دیدار»

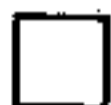
(Eideos) اشیاء آن صورت کلی و اجمالی از ارزش و معنای چیزها هستند که بر حسب تجربه های پیاپی و بی شمار بر لوح ضمیر موجود زنده نقش می بندند و رابطه ای دو سویه میان موجود زنده و چیزها برقرار می کنند که از سویی ساخت زیستی و نیازهای زیستی موجود زنده و از سوی دیگر چند و چون هر چیز تعیین کننده چگونگی این «ایده» است و از آنجا که ساختهای زیستی و نیازهای زیستی گوناگون و بی شمارند، «ایده» ها نیز به همان نسبت گوناگون و بی شمارند و آنچه بشر در زیر یک نام قرار می دهد و ایده ای ثابت و ازلی را از آن مراد می کند، جز ایده ای بشری از آن چیز نیست و آن همانی (Identity) منطقی که منطقیان در پی آنند جز «همانی» هر چیز برای بشر نیست و در «عالم خارجی» یک و همانی در کار نیست، بلکه هر چیز بر حسب وضع خویش نسبت به نگرنده ی خویش چیزی است (یعنی ارزش و معنا، و در نتیجه، «ایده» ی ویژه ای است) و در وضع دیگر با نگرنده دیگر چیزی دیگر و ایده ای دیگر.

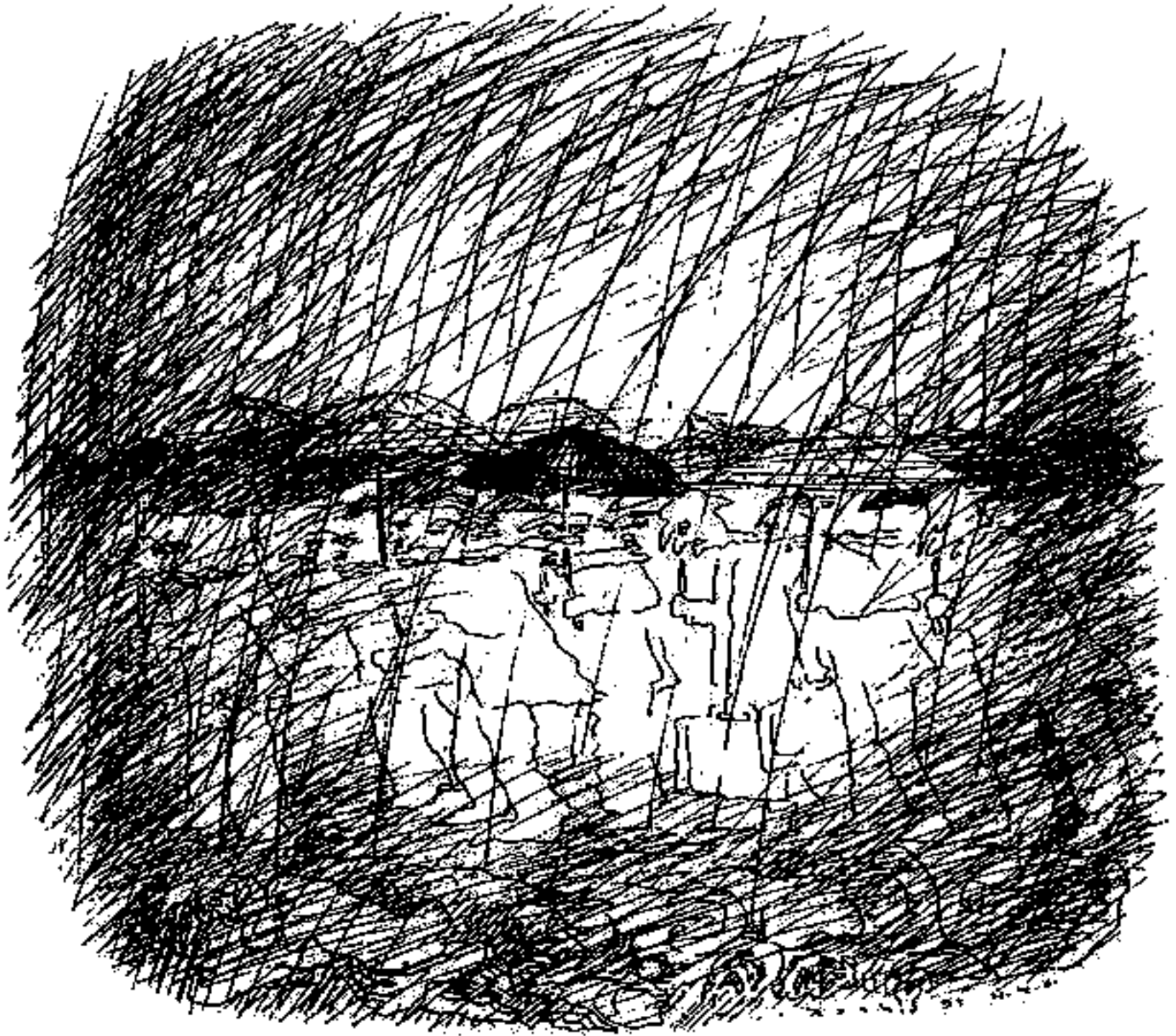
و اما، در بشر، در موجود زنده ای که در عین تعلق به طبیعت و جهان زنده، از آن برآمده و نسبت به آن اشرافی کلی دارد، یعنی موجودی است که در عین آنکه در زمان و مکان جای دارد، نسبت به زمان و مکان اشراف دارد، وضع صورت دیگری دارد. یعنی اینجا با موجودی سر و کار داریم که تمامی نیازها و شرایط موجود زنده را دارد اما موجودیت او نه در محیط، بلکه در جهان جریان دارد. در اینجا اشارت ما به تعریف مارتین هیدگر از انسان به عنوان «آنجا - بودن» (Da-Sein) یا «در جهان - بودن» (in-der-Welt-Sein) است، یعنی چنان موجودی که از خویش و پیرامون خویش برآمده و زمین و محیطش «آسمانی» یافته و دایره زمان و مکان رادر نوردیده و زندگی خود برای او در این دایره ارزش و معنا یافته و تجربه او از هر چیز و ارزش و معنا و جایگاه هر چیز برای او در دایره «همه چیز» یا جهان قرار می گیرد.

اینچنین موجودی همچنان موجودی است نیازمند و درگیر، اما نه درگیر با «محیط» خویش بلکه درگیر با «جهان» خویش، و نیازهای او دیگر نیازهای موجود زنده ای نیست که در محیط خویش می زید بلکه نیازهای موجود

زنده ای است که در جهان خویش می زید، یعنی نیازهایی است بسیار پیچیده تر، گوناگونتر، که به همان نسبت راههای بسیار پیچیده تر و گوناگونتری را برای کامیابی خویش می جوید و می پیماید. برای چنین موجودی، محیط، در دایره جهان قرار می گیرد و جهان آن دایره فراگیری است از زمان - مکان که در تمامیت خود، خود را بر او پدیدار می کند. پس ایده ای هر چیز، که ارزش و معنای هر چیز برای او پدید می آید، و در او به زبان می آید، ایده ای است جهانی که انگاره او از جهان و آغاز و انجام و معنای آن رابطه مستقیم دارد. هر چیزی برای او جایگاهی در جهان دارد و ارزش و معنای خود را در جهان می یابد. از اینرو، هر ایده ای برای او ایده ای است جهانی، و او خود موجودی است جهانی. اگر موجود زنده می خواهد محیط خویش را محیطی امن و دلخواه و بکام بیابد، انسان جهان خویش را چنین جهانی می خواهد و اگر هر موجود زنده قلمرویی برای خویش دارد و در امن و دلخواه کردن آن می کوشد، هر انسان جهانی برای خویش دارد و در دفاع از این جهان و امن و دلخواه کردن آن می کوشد. اما این جهان انسانی، در عین آنکه تعلق فردی و ویژه می یابد و هر فرد انسانی دارای جهان ویژه خویش می شود که در آن عالم ایده ها و ارزش و معنای همه چیز جای دارد، شرط ضروری و پیشین وجود این پدیده، «باهمی» (Mit-Sein) است، یعنی در آن شبکه پیچیده رابطه انسان و انسان و از درون زبان است که افق همه چیز و جهان پدیدار می شود و آنچه فرهنگ می نامیم جز همان فشرده تجربه های بشری در طول زمان (تاریخ) نیست که از راه تجربه و آموزش مستقیم و غیر مستقیم جهانی را به فرد بشری باز می رساند و او زادر جهان ویژه خویش قرار می دهد که او در آن هویت بشری خویش را می یابد. آنچه فرهنگ می نامیم پس از جایگیری در درون ما - و درون ما با همین جایگیری است که پدید می آید - جهانی از ارزش و معنا در ما جای می دهد که سپس همچون یک دستگاه پاسخهای شرطی در ما عمل می کند. دستگاه پاسخهای شرطی در انسان از تلقین و تکرار آموزش ارزش و معنای چیزها در یک جهان فرهنگی ویژه پدید می آید و هنگامی که بخوبی شکل گرفت و خودکار شد، فرد هویت گروهی و اجتماعی خویش و از آنجا هویت فردی خویش را نیز یافته است. از آن پس جهان فرهنگی همچون جهان ویژه ای ما، جهان آشنای ما،

جهانی که در آن با مکانیسم عاداتهای خویش بخوبی و آسانی زندگی می توانیم کرد، در می آید. «حقیقت» و جهان ایده هایی که این جهان فرهنگی به ما عرضه می دارد، حقیقت ما، و حقیقت برای ما، و از آنجا حقیقت مطلقه که ما با زیستن در فضای آن زندگی «حقیقی» می کنیم و می باید در آن از حقیقت خویش و جهان خویش و ایده های خویش، و ارزشها و معناهای خویش، و خلاصه، از ایدئولوژی خویش، و سرانجام، از خویشتن خویش، دفاع کنیم. پس، به این معنا، ایدئولوژی با فرهنگ نیز یکی می شود.





یادداشت‌هایی

در باره «عرفان اجتماعی»

حمید حمید

توضیح «کنکاش»: آنچه در زیر می‌خوانید توضیحاتی است که آقای حمید حمید در پاسخ سوالات انتقاد آمیز ما در مورد مفهوم «عرفان اجتماعی» نوشته‌اند. در چند نوشته‌ی دیگر که بین ما و ایشان رد و بدل شد، آقای حمید حمید میان عرفان دینی و عرفان اجتماعی تفاوت قائل شده، شعر پاره‌ای از شعرای مرفعی ایران را به دومی منسوب دانسته‌اند. ایشان ویژگی عرفان اجتماعی را عمدتاً عشق به انسان، عدالت خواهی، مساوات طلبی و توجه به احوال طبقات محروم می‌دانند. این بحث برای ما از این لحاظ اهمیت دارد که این پرسش را مطرح کنیم: آیا عناصری از یک فرهنگ سیاسی دمکراتیک را می‌توان در گذشته‌ی فرهنگی و سیاسی ایران جستجو کرد یا اینکه چنین فرهنگی تنها از راه بررسی انتقادی این گذشته امکان پذیر است؟ لحن خطابی این مقاله متوجه یکی از اعضای تحریریه «کنکاش» است که این سوال‌ها را با ایشان در میان گذاشته بود. از خوانندگان صاحب نظر دعوت می‌کنیم در این بحث شرکت کرده نظراتشان را برای ما بفرستند.

...در مورد آنچه که به عرفان اجتماعی مربوط است، بر این باورم که شما واقعیت این جریان را می‌شناسید و اگر به عنوان پرسش یا پرسش‌هایی از من مطرح کرده‌اید دلیلش بر دو علت متوقف است. نخست اینکه نگران این بوده‌اید که مبادا خوانندگانی از دوستان «کنکاش» نسبت به این موضوع بیگانه باشند و لذا توضیحی از باب واضح‌تر را لازم دانسته‌اید، و دوم اینکه در خود شما اساساً در قبول چیزی به عنوان عرفان اجتماعی با توجه به توصیف و تعریفی که از عرفان در نامه‌ی خود داده‌اید خلعجان و عنصری از شک و سوال وجود دارد که خواسته‌اید از سوی من برای آن شکوک سند تأیید یا تکذیبی داشته باشید. بهر حال، از اینکه مرا وا داشته‌اید تا به این

بهاغه با شما سخن بگویم متشکرم.

عرفان به استناد ساخت فقه الغوی آن، در کنار فلسفه و علم، طریقتی (متدولوژی) است برای اندیشیدن و زندگی کردن و هم چون آن دوی دیگر نه خلق الساعه است و نه از آسمان چون موهبتی دیگر یافته به زمین آمده است. آن نیز چون فلسفه و علم محصول دوران خاصی از تکامل زمینی و دوره بتدی معینی از حیات اجتماعی انسان است که با خود تمامی پیش ساختهای علیتی هر نگرش، هر باور اجتماعی و هر ساخت آرمانی را دارد؛ و بهمین دلیل نه خاص قوم و نژادی است و نه به ملت و فرهنگ و زبان خاصی ویژه است. همچنان که بشریت در شرایط خاصی از حیات اجتماعی شناخت جهان را بر پایه اصول و قواعد خود یا تبیین های اسطوره ای مطلوب تر می شناخته هم او در مقطع خاصی از تاریخش و مرحله ی معینی از تکامل وجودی اش نه تجربه و نه خرد را ابزار کافی شناسایی جهان و خویش نمی یافته و طریقتی دیگر را که عرفان، گنوستیسیسم، اشراق، حکمت نوریه، میستیسیسم و جز اینها می خوانده مقرون تر به حقیقت یافته است که البته هیچیک از این سه نیز - فلسفه، علم، عرفان - در تمامی طول تاریخ آدمی یک وجه و یک جهت و یک مضمون و یک ساختار و یقیناً یک تاثیر اجتماعی و عملی واحد و یکسان نداشته اند. اگر چه در هر دوره ای در حقیقت بازتاب رابطه ی انسان با جهان پیرامون و عمدتاً با روابط اجتماعی او بوده اند. توضیح مکرری بنظر می آید که بگویم در تاریخ فلسفه هیچ فلسفه و فیلسوفی وجود نداشته است که بنحوی از انحاء به یک طبقه اجتماعی یا تشکیلات حاکم سیاسی تعلق خاطر نداشته باشد و به صراحت یا به تلویح مبانی نظری خود را بر حمایت و تحکیم آن طبقه یا تشکیلات سیاسی استوار نکرده باشد. این ادعا نه تنها در مورد فلسفه صادق است که همه ی فرضیه های سیاسی و عقاید اجتماعی و آرمانهای فکری نیز به طور کلی همیشه تحت شرایط حاکم یک موقعیت خاص اجتماعی بوجود آمده اند و هر جهان بینی در هر دوره ای مظهر یک نظام سیاسی یا ساخت طبقه ای بوده است که در تلاش احراز قدرت تکاپو داشته است.

اگر از قدمایی چون ارسطو و افلاطون و حتی کسانی چون هراکلیتوس و

فیثاغورث که دانشمان در موردشان کلاسیک شده است بگذریم ما اینک دیگر می دانیم که هابز یک فرزانه ی اصالت مطلقى و نماینده آرمان سلطنت مطلقه انگلیس ، جان لاک عضو حزب آزادیخواه انگلستان، میلتون یک جمهورىخواه، مونتنسکیو یک محافظه کار، ژان ژاک روسو یک دمکرات انقلابی و بنتام یک دمکرات بود. ایمانوئل کانت به جناحی از روشنفکران آلمانی تعلق داشت که خواستار اشاعه آزادی عمومی بودند و از هر نوع ترور فردی امتناع می ورزیدند. فیخته گامی از کانت فراتر بود زیرا که او حتی شیوع چنین آزادی را با استفاده از ترور تجویز میکرد. شلینگ مظهر تشکیلات سیاسی بود که بازگشت نظام فئودالی قرون وسطایی اروپا را حتی با ارباب و تهدید به انقلاب در خواست می کرد و هگل آن آزادی خواه نخبه با تمامی جوهره انقلابی منطقیش حتی در قیاسات منطقی و فلسفی اش یک محافظه کار آشکار بود و همه این تعلقات در ساخت اندیشگی آنان انعکاس داشت. از فرزندگان مشرق و میهنان فهرستی مفصل تر و یقیناً دقیق تر در این باره می توانیم ارائه کنیم که حاکی از ارتباط جهان بینی آنها با خاستگاه های اجتماعی، طبقاتی و سیاسی آنهاست.

اندیشه عرفانی یک شیوه ی زندگی و طریقتی معرفت شناختی است که در مرحله خاصی از تکامل نصیب انسان و مآلاً جامعه ی انسانی می گردد که در بدایت ظهورش چون دو همزاد دیگرش فلسفه و علم از اسطوره و زبان نمادی چون ابزاری برای بیان کمک می گیرد و در نهایت بلوغش در حد متکامل خود به اشکال عالی دینی یا به ادیان کاملاً تکامل یافته متعلق است و در هر دو مرحله ی وجودش وسیله ای طبقاتی و لذا اخلاقی مبارزه گرا است. چنین حالاتی را عموماً در جامعه های انسانی و حتی ابتدایی ترین آنها میتوان یافت. توصیه میشود به ادیان رازآمیز یونانیان باستان، مذهب دیونوسی و مذاهب منشعب از مکتب فیثاغورث و در میان سومریان و بابلیان به الواح باقی مانده از روزگارشان و در میان مصریان به مکتب هرمسی و در میان فرهنگهای امریکایی به میراث ازتکی رجوع کنید. با اینهمه اگر چه حالت عرفانی یک وجه تفکر مشترک نوع انسانی است ولی وابسته به اینکه در چه محیط و در کدام قالب فرهنگی و در چار چوب کدامین آیین و سنتی تجلی کند و یا کدام خاستگاه و جریان سیاسی و اجتماعی منشأ آن باشد صور و اشکال بروز و ظهور و حوزه و عرصه تاثیر

آن متفاوت می گردد. با این همه چه در مقام یک «طریقت» صرفاً معرفت شناختی و چه در نقش یک محرک یا روی ساخت اجتماعی و طبقاتی از ریشه و مادر اجتماعی - طبقاتی مشایخ و آموزگاران و آرمان پردازان خود جدا و بیگانه نیست. این عمومیت که در دوران معینی از حیات اجتماعی انسان غالب است یک وجه استثنایی و نادر که تنها ویژه ی جریانهای فکری و آرمانی در جامعه های انسانی باشد نیست بلکه تظاهر دیگری از عمومیت وجودی است که جهان هستی از آن برخوردار است. جهان ما یک جهان وحدانی است که به مثابه یک نظام از قانون مندیهایی (عام) و (خاص) برخوردار است. تمامی طرفه بودن قرن ما در باز یافت و دریافت این حقیقت است که جهان ما یک هستی «تامه» است و گرایش اصلی حاکم بر آن و بر اجزا سازنده آن گرایشی به سوی کلیت و تامیت و وحدت است. اینک ما مدارک کافی در اختیار داریم که به استناد آنها جهان ما جهانی سازماند است و بین پدیده ها و اشیاء در طبیعت که در پوششی بی وقفه و مستمرند پیوند و بستگی متقابل و عمومی وجود دارد. در چنین جهانی اجزا آن ضمن بستگی وجودی با کل نظام وجود بسته به اینکه در کدام سیستم یا زیر سیستم درون سیستم یا محیط سیستم قرار داشته باشند واجد خصوصیت کمی و کیفی خاص خویش هستند. طبیعی است که در وجه خاصی از وجود این سیر تکاملی هستی یعنی در حیات اجتماعی نیز جریان تحول و تکامل قانونمندیهایی عام و خاص خویش را داشته است و در این میان جریان معرفت شناختی - علمی تصوف نیز به مثابه تظاهری از یک مرحله خاص تکامل تاریخی و اجتماعی انسان جریانی عام از لحاظ هستی شناسی و وجودی و روندی خاص از نظر بروزی و ظهوری باشد. صرفنظر از اینکه بسیاری از کارشناسان صاحب نظر تاریخ فلسفه و عرفان این دومی را به مراتب شایسته تر از فلسفه برای برخورداری از صفت نمایندگی آرمانی تمامیتی می شناسند که کل جهان هستی به آن متصف است.

جامعه ی انسانی بعنوان یک مرحله معین از تاریخ تکامل طبیعت خود نظامی عمومی است که به خصوص در مرحله ما بعد دوران آنتروپویدی بلحاظ تمامی خصیلت های یک زندگی اجتماعی از پیوندها و مناسبات درونی و بیرونی برخوردار بوده است. چیزی که امروزه تمامی متون مردم شناسی و تواریخ تمدن از مظاهر آن مشحون است. البته عمومیت ارتباط و پیوند که

خاصه یک زندگی اقتصادی - اجتماعی است مانع از آن نیست که نظام عمومی جامعه ی بشری از خاصه های دوره بندی های اقتصادی - اجتماعی معین و تحصیلت های فرهنگی، زبانی، اندیشگی، روانی و سشی ویژه برخوردار نباشد. به همین معنا در تمامی ملل و اقوام عالم بروز و ظهور عرفان را می توانیم شناسایی کنیم ولی در کمتر از آنها میتوانیم چه از لحاظ دوران تاریخی بروزشان و چه در مضمون آرمانی که ارائه کرده اند و چه در نقشی که در حیات اجتماعی ایفا نموده اند و چه در سلسله مراتب درونی و طریقت های عملی آنها یکسانیهایی بیابیم. تاریخ تحول اجتماعی به اقتضای مطالبات سیاسی فرهنگی معین، عرفان نو افلاطونی را در مکتب اسکندریه ضمن التقاط آن با رمز باوری های یونانورومی، عرفان یفرم سیرین، اسحق سیرین، یوان لستویچنیک را در مسیحیت شرقی قرن چهارم تا هفتم، مجمع دیونیس کاذب یا ایسی خاسته را در قرن چهاردهم، عرفان نیل سورسکی را در روسیه قرنهای پانزدهم و شانزدهم، مکتب میستیک یوان اسکوت اریگنس را در قرن نهم و فرانسیس داسیز، میستر اکهارت، زیسبروک اعجوبه، تائولر، سوزو، توماس کمپی را در قرنهای چهاردهم و پانزدهم، کابالیسم را در میان یهودیان و شانکاراچایا و ودانتا را در میان هندیها و بالاخره ذن بودیسم را در میان چینی ها موجب گردید. ولی کیست که ویژگی های هر یک از آنها را که از آبشخور اجتماعی، تاریخی، فرهنگی خاصی سیراب می شد با توسل به تعریفی محدود و سطحی نگرانه باین نحو که عرفان عبارت است از بریدن از هستی دنیایی برای اتصال به خداوند، تحریف و فراموش کند و کیست که وحدت وجود محققاً طبیعت گرایانه کابالیسم را با عرفان مسیحیت میترایی مانوی شده و آن را با ذن بودیسم تماماً درونگرای و همه ی آنها را با تصوف همه انسانگرای و قویاً ستیزه گر و ستم ستیز و لذا فعال ایرانی یکی بداند؟

به استناد چنین دریافتی است که بعداً خواهیم گفت در تصوف ایرانی نیز بر اساس ویژگی عام روابط متقابل اقتصادی، سیاسی و فرهنگی طی روابطی که مردم ایران با اقوام و ملل دیگر داشته اند نشانه هایی از عقاید مانوی، زرتشتی، باورهای مزدکی، مسیحی، بودایی و هندی می توانیم یافت. ولی زمانی که به آن به مشابه یک روند در حلقه اقلیمی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی معین می نگرییم پدیده ای ایرانی است که رنگ و بو و جمال و

جلال و محتوی و عمل آن ثمره‌ی تمامیت فرهنگ و جامعه‌ی ایران اسلامی یا درست‌تر ایرانی دوران اسلامی، است. به این اعتبار و به اعتبار نقشی که عملاً تصوف در شکل‌بندی بسیاری از تحولات اجتماعی و نهضت‌های سیاسی فکری میهن ما ایفا کرده است من در بیان این نکته درنگ نمی‌کنم که تصوف با تاریخ اجتماعی ایران بعد از اسلام - اگر از سر تسامح دوران قبل از اسلام را عجزاً نادیده بگیریم - ارتباط ناگسستنی دارد و برای شناخت فرهنگ گذشته و سرگذشت سیاسی و معنوی نسل‌های ایرانی طی چهارده قرن اخیر مطالعه‌ی عمقی و تحلیلی تصوف در درجه اول اهمیت است.

جای تأسف است که روندی با این اهمیت چون بسیاری دیگر از جریان‌های فکری سیاسی، اجتماعی، تاریخی ما بر شالوده یک شیوه تحقیق علمی و بر زمینه‌ی اقتصادی - اجتماعی که موجب و علت آنها بوده است مطالعه نشده است. اجمالاً منظری که من از آن به تصوف می‌نگرم، در حد طرحی برای یک بازنگری جدی به آن، منظری مارکسیستی است. لذابه آن چون امری مجرد و انتزاعی و بریده از هر نوع جوهره عینی - اجتماعی وجودی نمی‌نگرم و بر آن تعریفی قالبی، محدود و یک سو بینانه و در حد عالی خود «آکادمیک» نظیر «طریقتی برای روی بر تاختن از جهان خاک، طی طریق عوالم غیر این جهانی به منظور وصل به آفریدگار» (تعریف شما از عرفان) بار نمی‌کنم. آیا به باور شما آفریدگار سنت آگوستین و اسپینوزا و نیچه و فویرباخ به یک معنی و حاوی یک مضمون تصویری وجودی است؟ آیا به باور شما مارکس در نقد ویرانگرش از ایدالیسم هگلی و هگلی‌های هم‌زمان خود دورینگ، برادران باتوثر و شلینگ را با همان چوب می‌راند که فویرباخ را با همان تازیانه می‌زند؟ اگر قرار بر این بود که مارکس ایده آلیسم را بر اساس تعاریفی که دایره المعارف‌ها و به روایت لنین به وجه بیانی که «استادان خیلی با دک و پوز دانشگاه‌ها» ارائه می‌کنند بپذیرد در این صورت چگونه می‌توانست بر ایدالیسم باتوثرها آنچنان کمر شکن و بر ایدالیسم فویرباخ آنچنان با احتیاط و ضمناً سرشار از احترام و اثرپذیری بتازد. زیرا که بر مبنای منطق ارسطویی A یا A است یا A نیست. بین این دو وضع شق ثالثی وجود ندارد. زیرا که A نمی‌تواند هم A باشد و هم A نباشد. خوب برآستی اگر منطق مارکس منطق ارسطویی بود در این

صورت برای او باید ایدآلیسم ایدآلیسم باشد و در چنین مکتبی هگل و فویر باخ و اسپینوزا تفاوتی نمی یابند. اگر فلسفه آنها ایده آلیستی است پس ایده آلیستی است و هر نقدی بر آنها باید بر اساس تعریف های قالبی و لغوی ایدآلیسم انجام شود. ولی شما دیدید که چگونه مارکس از شکم هیولایی ترین آموزه های ایدآلیستی جهان یعنی هگلیانیسم منطقی را بیرون کشید که تا برای همیشه ی تاریخ به مثابه منطق و روش شناسی علمی تمامی پروسه های عینی و ذهنی جهان - هستی، جامعه، اندیشه، به کار خواهد آمد. دیگر ضرورتی نمی بینم که در اینجا از قطعه ای در خانواده مقدس یاد کنم که ضمن آن مارکس از الاهیات و اسم گرایی دانس اسکوتس به مثابه یکی از شالوده های ماتریالیسم انگلیس نام می برد یا اشاره کنم که منطقی که مارکس با چنان مشخصه ای از هگل اخذ کرد در خود هگل آنچنان در «ملکوت عقل مطلق» و «ایده ی مطلق» زنجیر شده بود. گویا زمان آن فرا رسیده است که از فراز این کلی گویی ها فرود آییم.

عرفان و تصوف به مثابه پدیده ای اجتماعی در ایران محصول معنوی و ساخت تئوریک یک دوران سیصد ساله ی ستم و پیکار خونین و نتیجه در هم پاشی و به عبارتی فساد روحانیت اسلامی و انحراف آن از سویی به راه سر سپردگی و توجیه حاکمیت فئودالی امپراطوری اسلامی و از سویی به جانب خاموشی گزینی و ظاهرگرایی صرف و بسته ماندن در چارچوب نصوصی قالبی و تنگ نظرانه بوده است. مرا فرصت آن نیست که بروز و ظهور عینی این دو انحراف را در روحانیت سنی و شیعه با تمامی وجوه تاریخی آن در اینجا توضیح دهم. ولی به هر حال عرفان اگر چه خود از چارچوب شبکه آرمانی اسلامی چون خط سومی روید به اقتضای ماهیت و جوهر علی و بن ساخت طبقاتی ویژه اش چون درفشی برای ادامه آگاهانه پیکارهای خود به خودی و بی سامان قرار گرفت و این نبرد را در دو جبهه سیاسی و آرمانی به نحو مشخص وسعت بخشید.

ادعایی سخت سنگین است که اگر مستند نشود بی بنیاد است. ولی گمان نمی کنید که اگر جریان چپ در ایران واقعا به هوشیاری رسیده است هم اکنون باید بر سر این ادعا درنگ کند؟ درنگی که محققاً تمامی بن و بالای دید ما را به تاریخ نهضت های اجتماعی ایران و ریشه یابی اقتصادی - آرمانی

آن و مثلاً به وجوه مشخصه دوره بندیه‌های اقتصادی - اجتماعی کشور ما در تمامی طول فتودالیسم از بنی امیه تا قاجاریه و بعد دیگرگون خواهد ساخت. طرفه اینکه ساختار مراحل اولیه این جریان یعنی مرحله ای از تصوف و عرفان که مشایخش بر سر پی بندی اصول «متدولوژیک» و مضمون آرمانی اش بودند چنان به سرنوشت ریاضیات شبیه است که داوران آن به خطایی دچار آمده اند که پاره ای از منطق دانان و ریاضیدانان در غرب در مورد ریاضیات و منشأ مشخص و مادی و عینی آن، به آن گرفتار شده اند. ولی شما دیگر حتماً میدانید که تمامی اصول و احکام ذهنی شده و انتزاعی ریاضیات با تمامی دوری ای که از منشأ مشخص و مادی خود یافته اند بدون تردید از «عمل» مادی انسان و رابطه اش با محاسبات امور عینی زندگی او برآمده اند. در ارتباط با صورت بندی «مقوله ای» این دو یعنی عرفان و ریاضیات به اشاره ای بسنده می کنم و مفهوم «ضریب» ها را در ریاضیات نمونه می آورم. شما میدانید که ما می توانیم هر ضریب ریاضی را جانشینی برای هر مفهوم و مصداق عینی در زندگی قرار دهیم بدون اینکه در این کار از مخاطره هیچ سانسور امنیتی هراس داشته باشیم. زیرا که در اینجا دیگر تنها شمای ریاضی دان و همکار ریاضی دانان مصداق ضریبها را می شناسید. حال اگر شما دوست دارید مفهوم مجردی چون «فرشته» و «خداوند» را فرمول ضریبتان کنید و اگر نه «انسان»، «ماده»، «دهر» و هر چیز دیگر که مقوله ای اندیشگی و باور شماست. این دیگر بستگی به این دارد که در محفل خاص «رفیقان» و «طریقت» کدام مصداق مفهوم ضریب شماست. حال با فراموش کردن واقعیت این مصداق ها که در عمل نهضت ها تحقق خارجی خود را یافته است چه دشواری ها و چه کج بینی ها که نصیب ما شده است، به همین لحاظ است که ما می بینیم چگونه این منتزع بینی ها و جداانگاری غربی در دید مطالعات تاریخی و اجتماعی نیز بازتاب می یابد و بسیاری از متفکران غربی توجه خود را تنها به بررسی محرک های روانی و ذهنی فعالیت بشر در طول تاریخ محدود ساخته اند بدون اینکه درک درستی از علل این انگیزه ها بدست دهند و در صدد کشف روابط عینی حاکم بر تحول و پیدایش این انگیزه ها و مقولات و مفاهیم ناشی از آنها برآیند.

واقعیت اینکه «روحانیت» اسلامی که نطفه های نارس آن در وجود اصحاب پیامبر اسلام در مقام منشیان وحی، قاریان و اصحاب قرائت و حافظان سنت

شکل گرفته بود پس از واقعه ثقیفه بنی ساعده و به نحو بارزتری از آغاز حاکمیت بنی امیه به مثابه نهادروشنفکر دولتی، در خدمت تثبیت شبکه تاریخی ای درآمد که امپراطوری فتودالی اسلامی به قصد یکپارچه سازی محدوده وسیعی شامل اقوام و ملل و فرهنگها و ساخت های اقتصادی - اجتماعی ناهمگونی که به زیر سلطه در آورده بود به آن نیازمند بود. اجتماع ثقیفه که به باور امام علی معارض با روح وصیت پیامبر اسلام در جریان واقعه غدیر خم تلقی می شد بتحو آشکار پیروان علی را در چارچوب گروه شیعه از بدنه روحانیت رسمی اسلامی - که بعدها به نام اهل سنت نامبردار شد و هنوز شکل نهایی خود را نداشت ولی به تلویح و تصریح از سنت ثقیفه حمایت میکرد جدا ساخت. این جدائی سرنوشت جامعه شناختی ویژه ای را نصیب گروه شیعه ساخت که در طول تاریخ موجودیتش به اقتضای شرایط سیاسی و اجتماعی که در آن قرار گرفت به دو صورت (۱) گروه بسته در درون و روابط بیرونی، و (۲) گروه بسته در درون و «باز» در روابط بیرونی متظاهر شد. لازم به توضیح است که در این وجوه دوگانه نیز شیعه به هر ترتیب و در هر یک از آن صورت در اندیشه ی دست بایی به هژمونی و احراز حاکمیت سیاسی هرگز آرام نیافت. اگر چه درپاره ای از مقاطع تاریخی به اقتضای تهاجم پیرامونی که به عمل می آمد از دست یازیدن به «عمل» سرباز میزد و خاموشی می گرفت و نگاه نیز، چون وضع آن در دوران عباسی و صفویه و قاجاریه، در تقسیم حاکمیت شریک می شد و طرفه اینکه در تمامی موارد به اقتضای مکانیسم درونی بسته ای که تدارک دیده بود کمترین ضدمات را متحمل گردید.

کودتای سربازان عرب علیه عثمان و قتل او و خلافت امام علی که دقیقاً به همان رویه ی سنت عربی ثقیفه انجام شد و بالاخره شهادت او و همچنین بهانه ی هلاکت سپهبد فیروزان سردار ایرانی که در ماجرای قتل عثمان مظنون واقع شده و به هلاکت رسید، حلقات به هم بسته ی زنجیر حرکت سیاسی ای بود که اجتماعات وسیعی از ناراضیان ایرانی را که از بخشهای گوناگونی از طبقات و جماعات روستائیان، پیشه وران شهری، اصناف، دبیران، سربازان، و وابستگان به خاندانهای بزرگ موبدان و روحانیت زرتشتی و اعراب ناراضی فراهم می آمد در کنار شیعه قرار داد. گفتنی است که جذب روحانیت سنی به مکانیسم فتودالیسم نظامی اموی با به زبان

روشنتر مشارکت آنان در تمامی منافع حاکمیت بنی امیه در این جدائی نقش عمده ای داشت.

حاکمان بنی امیه و بطور کلی فاتحان عرب در سرزمین های به تصرف درآورده جامعه ای فئودالی یافتند که دوران اولیه خود را می گذراند ولی از لحاظ اقتصادی و مناسبات اجتماعی و فرهنگ به مراتب از جامعه ی قدیمی عربی پیچ در پیچ تر و متکامل تر بود. مناسبات ارضی و زندگی شهری و قوانین ملکی و مقامات دولتی و شیوه ی حیات اجتماعی به مراتب مفصل تر از اوضاع میهن تازیان بود. همه ی این شرایط حکام اسلامی را با مسایل و نیازمندی های مواجهه میساخت که قرآن به تنهایی برای آنها پاسخی نداشت و اگر هم تبیین کلی در موضوعاتی مشابه به آن وجود داشت قابلیت صدق آن تبیین ها بر موارد جزئی که در بسیاری موارد از بافت و ساختی دیگر برخوردار بودند به اعمال رویه های دیگر ی نیازمند بود که در عمل از جوهر آن احکم کلی، به دور می افتاد و مآلاً کار به (جعل) و (ظن) و (استنباط) کشیده می شد. از سوی دیگر به لحاظ نفوذ عمیق احکام و آرمانهای توده ای اسلام اوائل در بخشهای وسیعی از مردم و ملل تابعه ی حاکمیت اسلامی و زنده بودن روح آیینی که توده های وسیعی را با وعده ی نجات از ستم و عصبیت قومی و جباریت شیوخ قبایل تحت جاذبه ای معنوی متحد کرده بود، حاکمان عرب بر آن بودند تا پاسخ به نیازمندیهای جدید زندگی و مسایلی را که از مناسبات اجتماعی نوین ناشی می شد بر پایه دین و نفاذ کلمه ی آن مبتنی سازند. طبیعی است که تثبیت چنین جامعه ای به وجود یک نهاد آرمانی دولتی کار ساز حتی به بهای مشارکت دادن آن در تمامی منافع حاکمیت احتیاج داشت و روحانیت سنی در کسوت جماعت فقیهان این وظیفه ی عمده را عهده دار شد و با توسل به اصل سنت نخستین را گام را در جهت سیاسی کردن صرف آئین محمدی برداشت. نیازمندیهای اصلی که موجب تکوین سنت اسلامی گشت جنبه قضایی داشت. به این معنی که می بایست یک رشته موازین حقوق عمومی و جزایی و مالی و خانوادگی بوجود آید. چیزی که ممکن نبود فقط به متن قرآن مستند گردد. لذا سنت و احادیث پیامبر اسلام به مثابه رکن دومی در توجیه حاکمیت سیاسی اسلام مورد بهره برداری فقیهان قرار گرفت. طبیعی است در جامعه ای که جماعت دینی و دولت و دین و سیاست دائماً در هم آمیخته

میشد و نهضت های اجتماعی و سیاسی در پوشش اعتقادات مذهبی و زیر علم فرقه های دینی جریان می یافت در چنین جامعه ای در نتیجه منافع سیاسی موجب جعل احادیث می شد و در مبارزه ای که بر سر قدرت میان گروه های مختلف در می گرفت هر گروهی موقع خویش را با سخنانی که گویا زمانی توسط پیامبر گفته شده بود استوار می ساخت. به گمان من در این باب تنها مورد ابن ابی العوجا که جاعل ده هزار حدیث از زبان پیامبر است مورد طرفه ای برای استناد است. تلاش فقیهان سنی بعنوان حامیان آرمانی حاکمیت عربی در حقیقت دو مشخصه ی کاملاً بارز داشت که آن هر دو نیز مبین سیاسی شدن تمام عیار آرمان و حکومت اسلامی بود. روحانیت سنی از سویی در برابر اصل ازلی و غیر قابل خدشه ی ولایت علوی، که روحانیان شیعه به مثابه جوهر ذاتی آرمان خود به آن توسل می جستند، با توسل به آیه ی (یا ایها الذین آمنوا طیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم) خلیفه را از هر گروه و جماعتی که هست نماینده خدا و شایسته تابعیت توجیه کرده و لذا بر (مطلقیت) و انحصار رهبری جامعه ی اسلامی به خاندان علی بن ابیطالب یورش آورد. گفتنی است که روحانیت سنی در توجیه مفهوم خلافت و مقام خلیفه بر کنار از تبیین شیعی تا بدانجا در کنار حاکمیت قرار گرفت که با طرح مقوله ی (البیعه القهریه) حمایت از سلطانی را که به قهر و غلبه نیز بر سریر حکومت مستقر شود جزو دستگاه فقهی خویش ساخت. از سوی دیگر بر مبنای این هسته ی مرکزی به توجیه احکام و رویه های حقوقی اجتماعی و سیاسی پرداخت که آن نیز در نتیجه در جهت تحکیم مبانی حاکمیت و خلافت بود. بیضاوی و سپس ماوردی و اساساً فقه شافعی بنحو نمایانی مظهر کامل این رویه ی روحانیت سنی در ارتباط با حاکمیت فئودالی عربی است. بدین ترتیب فقیهان سنی طی چندین نسل در زمان امویان و عباسیان کوشیدند تا حقوق اسلامی را با وارد ساختن اصولی چون سنت، حدیث نبوی، رأی، قیاس، استحسان، استصحاب، و بالآخره ظن و استنباط چون نهاد آرمانی تثبیت حاکمیت سیاسی بصورت جامع و کامل در آورند. این رویه ی روحانیت سنی اگر چه نتیجه ی ضروری یک تحول تاریخی بود و لزوماً حکایت صریحی از پویایی دیالکتیکی و تناقضات درونی تحولات اجتماعی و عینی بودن مبانی تمامی باورهای آرمانی به شمار می آمد ولی نمی توانست بدون مواجهه با موانع دشواری که فراروی خود داشت و از جمله از بر خورد با اقلیت پر خاشاک

و ظاهراً خاموشی که در کمین یک تهاجم بود براه خود ادامه دهد.

روحانیت شیعه در ابتدای تکوین خود ضمن برخاستن به خصومت و مخالفت با مبانی فقه سنی و رویه جماعت روحانی سنی در برخورد با (کتاب) و توجیه حاکمیت، دست اندرکار ایجاد چارچوب آرمانی ویژه ای شد تا با اتکاء بر آن از سوی روح مردم گرایی اسلام مکی را در برابر جباریت رو به رشد فتودالیسم نظامی بنی امیه زنده نگه دارد و از سوی برای تثبیت اصل ولایت نبوی که به باور شیعه از طریق نص به امام و مآلاً فرزندان او واگذار شده بود و تبدیل آن به ولایت علوی چارچوب و مبانی ماندگار و خدشه ناپذیری دست و پا کند. فعلاً ضرورتی نمی بینم که بیفزایم به همین اصل بعدها اصل «مهلویت» افزوده شد و از این دو ساخت آرمانی شیعه بمنابۀ معیار و قطب نمایی برای رویکرد به، یا روی گرداندن از، (حکومت) ها شکل گرفت. این نکته را باید بگویم که سنن دیر پای ایرانی در اعتقاد به جوهر افروهری و کینه ی زایل نشدنی ستم کشان و توده های وسیع روستاییان به اسارت درآمده ی ایرانی نسبت به حاکمیت عربی و عوامل آنان و وجود طیف وسیعی از موارد فکری و ضد جزمی که بیشتر در چارچوب مانویت، مزدک گرایی و زروانیسم علیه روحانیت زرتشتی بروز و ظهور یافته بود و عموماً نیز وجهه و مفهومی عرفانی - توده ای داشتند در این سامان بخشی آرمانی و خصومت، یار روحانیت شیعه گردید. گمان میکنم کمی توضیح در این باب خالی از فایده نباشد اگر چه منطقیاً نیز با بحث من بیگانه نیست.

حاکمیت بنی امیه که با یاری نظامیان فتودال شده و نهاد روحانیت سنی استواری یافته بود فاقد همه آن آرمانهایی بود که پیامبر اسلام با وعده ی به پیشوایی رسانیدن ستم کشان و فروستان روی زمین، بیانگر آن بود. در تمامی آن دوران فشار عرب به روستائیان باعث فرار آنها از روستاها گردید و آنان که باقی مانده بودند از طریق مکانیسم فتودالی وابسته ساختن روستاییان به زمین به بردگی کشیده شدند. خلفای عرب به شکلهای مختلف از جمله آویختن گردن بندهای سربی به گردن روستاییان از حرکت آنها به شهرها و نقاط دیگر ممانعت بعمل می آوردند. ایرانیان که هم از حیث تمدن و هم از حیث گذشته تاریخی و لیاقت فنی و دیوان سالارانه خویش را برتر می

دانستند تنها با انتساب به یکی از قبایل عرب می توانستند از منزلتی اجتماعی ولی محدود برخوردار باشند و در این حد نیز موالی یا بردگان آن قبیله شمرده می شدند. با این همه در حقوق اجتماعی و سیاسی و اقتصادی با اعراب برابر نبودند و در هر حال مشمول پرداخت جزیه و مالیاتهای سنگین بودند. امویان عصبیت عربی را تقویت کردند و در حفظ امتیازات آن کوشیدند. ستم ملی و عصبیت قومی و بریدن از هسته های مردمی و معقول آیین اسلام که شیعه آن را نتیجه بریدن از خاندان پیامبر و خیانت روحانیت سنی می دانست و جدا شدن بخش وسیعی از روحانیت اسلامی از بدنه ی نهادآرمانی، اسلام و پیوستن به حاکمیت سیاسی، همه و همه به تبدیل دوران بنی امیه به عرصه پیکارهای تند و خونین با جهت سیاسی انجامید که عمدتاً شیعه محرک آن بود.

سستی کار امویان از همه بیشتر در مشرق ظاهر بود. خراسان که از مرکز خلافت دور بود بیش از هر منطقه دیگری می توانست کانون مبارزه علیه حاکمیت رژیم اموی باشد. نفوذ آموزشهای شیعه در خراسان در کنار تراکم در حال انفجار عناصر ناراضی ایرانی در آن منطقه عرصه و شرایط مطلوبی برای این پیکار بود، خاصه که مظلومیت خاندان امام علی در برابر سران فتودال شده عرب می توانست بهانه تجدید سوگی برای ایرانیان ظلم دیده و آماده انتقام تلقی شود.

همه ی این عوامل ایرانیان منطقه خراسان را نسبت به تشیع جانبدار ساخت و دعوت تشیع که در خفا و به کمال گرمی ترویج میشد در اواخر بنی امیه وسعت غریبی در خراسان یافت. این دعوت که به اسم بنی هاشم در مقابل بنی امیه نشر میشد شعبه های مختلف داشت. طرفداران اولاد محمد بن الحنفیه و پسر او ابو هاشم و هواخواهان اخلاف امام حسین و از همه جدی تر پیروان بنی عباس و امام آنها محمد و پسرش ابراهیم همه بر خلاف امویان کارمی می کردند ولی در مقصود مخالف یکدیگر بودند. این جریانها که بدنبال حرکات کاملاً سیاسی امام حسین و مختار ثقفی که سربازان عرب شریک در کودتای علیه عثمان آنان را یاری می کردند و بالاخره شکست آنان بیش از پیش گسترش یافته بود خونین ترین و ضمننا از لحاظ آرمانی غنی ترین وجه خود را در گروه شیعه که شدیدترین خصم امویان

بودند متظاهر ساخت.

روحانیت شیعه اگر چه به لحاظ تهاجمات متعددی که پس از ثقیفه بر آن وارد آمده بود بنا به رویه ی اوایل امام علی می کوشید در یک گروه بسته و خاموش باقی بماند و در طوفان حوادث مکانیسم عددی و بدنه ی مادی خود را حفظ کند ولی عملاً به مثابه آرمان پردازان بنی هاشم بتدریج نقشی را بر عهده گرفت که روحانیت سنی در مقابل بنی امیه به ایفای آن پرداخت. چنانکه گفتیم پس از چندین دهه بعد از شهادت امام علی اعتقاد به ولایت علوی به مثابه مظهري از ولایت نبوی به صورت جزئی از اعتقادات کسانی در آمد که شیعه خوانده شدند و در برابر سلطنت اموی جبهه گرفتند و به این نحو شیعه از آن پس نام همه نهضت‌های مردمی و انقلابی بود که امام علی و فرزندانش حسن و حسین را بعنوان تمثیل اعلای مخالفت با ظلم و رهبری توده ها پذیرفته بودند. ولایت علوی در چهارچوب آرمانی ای که روحانیت شیعه می پرداخت تنها زمینه ساز مشروعیت آنکسی می‌توانست باشد که خیال رهبری جامعه را در سر می پخت. در آن شرایط بحرانی و در حال انفجار که در خاندان امام علی شخصیتی توانمند که بتواند رهبری سیاسی جامعه را عهده دار شود وجود نداشت و در شرایطی که بخش اعظم نیروهای سیاسی ناهمگون ولی مخالف با بنی امیه از خاندان بنی هاشم که بستگی نزدیک با خاندان پیامبر داشت حمایت می‌کردند شیعه ی در خود خاموش چاره ای جز این نیافت که ولایت علوی و فره ایزدی را در حق این خاندان به رسمیت بشناسد و به حمایت از آن برخیزد. به این ترتیب شیعه از آن پس ضمن شکافتن پوسته بیرونی خود و تقسیم هسته ی درونی اش به سه بخش کلی و عمده فقها، فیلسوفان و عرفا و صوفیه به ایفای نقش سیاسی کاملاً متفاوتی در تاریخ ایران اسلامی پرداخت. نقشی که هر گونه بی التفاتی به آن و به وجوه بروز و ظهورش به گمراهی کامل در مطالعه علمی تاریخ ایران و نهضت‌های فکری و سیاسی آن خواهد انجامید.

نخستین شکاف در روحانیت شیعه اگر چه در حقیقت نتیجه و معلول یک تحول و چرخش سیاسی بود ولی در عین حال از تحولات آرمانی و فکری که دوران عباسی مقطع تاریخی آن است قویاً متأثر بود. تحولاتی که بدون اشاره ای اجمالی به آن بحث ما از اینکه واجد نظامی منطقی باشد خالی

خواهد بود.

حوزه عظیمی که میراث فرهنگی اسلام در آن قالبگیری شد منبع معینی نداشت. نهرهای متعددی با یاری مترجمان و مؤلفان سریانی، نسطوری، اندیشه های صابئی، ماندایی، یهودی، مسیحی آرامی و بالاخره زرتشتی، مانوی، مزدکی، هندی فرهنگهای گوناگونی را به صورت های مختلف علم، کلام، حکمت و عرفان و طب و نجوم و آیین های عارفانه اورفئوسی، فیثاغورثی، افلاطونی، اسکندرانی که بعدها به وجوه گوناگون در معتقدات اخوان الصفا و اسمعیلیه متبلور گردیدند در این حوزه عظیم ریختند. اختلاط مردم و نژادهای آسیا پیش از آنکه اسلام چون طوفانی شرق و غرب جهان را در نوردد برای آمیزش تمدنها و کیشهای مختلف یک نیاز مساعد بود.

بدین ترتیب پیش از آنکه دین اسلام از آسیای مرکزی تا جبال پیرنه را تحت نفوذ در آورد در این قسمت از جهان متمدن آن روزگار حوزه های علمی مشهوری در کار نشر و اشاعه اندیشه های علمی و فنی و دینی و عرفانی بودند و روشنفکران سنی و شیعه پس از گسترش اسلام هر یک در پی ریزی مبانی عقیدتی خود از آن ها متأثر شدند. در قلمرو فلسفه تاثیرات بنحو نمایانی بیش از هر عرصه دیگر بود. مسلمانان زمانی که بکار پرداختن به فلسفه شدند تا آن را چون جریانیه علیه شریعت مآبی و جزم اندیشی و فقاہت ظاهری فقیهان یعنی روشنفکران سنتی اسلام به کار گیرند، همچنانکه بحث از مبدأ و معاد و تحقیق از احوال اعیان موجودات را از یونانیان اخذ کردند، نام این رشته یعنی فلسفه را نیز از یونانیان گرفتند. البته در این کار میراث مانویان و هندوان و ایرانیان نیز با اندیشه های فرزندگان مسلمان آمیخت.

خیانت عباسیان و سرکوبی تمام نیروهای وابسته به حزب شیعه که عمدتاً خود از سطحی نگری نظریه پردازان تشیع و ناآگاهی آنان به خاستگاه طبقاتی و منافع سیاسی بنی عباس ناشی میشد، در هم شکسته شدن قیام هایی که در مقام جبران اشتباهات پیشین چون قیام بابک، مازیار، استادسیس و جز اینها به عمل میآمد، بدنه ی روحانیت شیعه را از درون به جدایی و شکاف کشانید. فیلسوفان و صوفیه که نخستین تجدید نظر کنندگان در چارچوب کلی اسلام شیعه بودند اگر چه در اصل بعنوان اعتراض در برابر

ظاهر گرایی تفقه شیعی و «تنگ میدانی» اصل ولایت علوی به مثابه یک اهرم با کفایت سیاسی تشخیص وجودی یافتند ولی در اصل هر یک در کل ساختار آرمانی اسلام کوتاهی‌هایی را می‌یافتند که جبران آنها در مقام یک بازنگری عقلی انسانی جز از طریق بریدن از بدنه‌ی فقه‌ای روحانیت امکان نداشت. فیلسوفان با بهره‌گیری از عناصر تفکر یونانی و عمدتاً از اندیشه افلاطون و ارسطو کوشیدند تا بسیاری از احکام نظری و عملی مربوط به جهان و انسان را بر پایه‌ی اقتدار و توسل به عقل و نه وحی تعبیر و تفسیر کنند و لزوماً از گرفتار شدن به اصول و قواعدی که آنان را ناچار شریک دزد و رفیق قافله میساخت بر کنار بمانند. و اما صوفیان در جدایی و بازنگری خویش از مبانی عقیدتی و اجتماعی ژرفتری برخوردار بودند. جدایی عرفا از بدنه‌ی بسته‌ی روحانیت شیعه در حقیقت دو منشاء توده‌ای و انسانی و آرمانی داشت. آنان از یک سو تنگی میدان اصلی‌ترین عنصر آرمانی شیعه یعنی ولایت علوی را به آن معنی که فقیهان تفسیر می‌کردند به مثابه عمده‌ترین عامل مواجهه آن با ناکامی می‌یافتند و بر آن بودند که چنین ولایتی نه خاص خاندانی خاص و نه طبقه‌ی ویژه‌ای است. ولایت ودیعه‌ای است که به تمامی بشریت متعلق است و هر انسانی وابسته به هر طبقه و نژاد و خاندانی به صرف برخوردار بودن از عمده‌ترین خصایص آن یعنی معرفت و قابلیت رهاسازی خود و دیگران از پلیدی‌ها و پلشتی‌های مادی و معنوی و رفتاری می‌تواند حامل آن باشد. و از سوی دیگر منحصر ساختن روش شناخت جهان هستی به اصول و قواعد مجعول فقیهان و احکام عقلی فیلسوفان ناآگاهی صرف به قابلیت «شناسندگی» انسان و امکانات «درون‌نگرانه»ی او بعنوان یکی از اساسی‌ترین روشهای شناخت هستی است. آنان دقیقاً بر این باور بودند که معرفت مشخصاً خصیصه‌ای انسانی است و هر وجهی از شناخت لزوماً ترکیبی است منسجم از جهان هستی و «دستگاه مختصه»ی که همان انسان بعنوان یک هستی شناسنده است.

بنابراین تنها آن معرفتی مقرون به حقیقت است که از بستگی این دو رابطه‌ی جهان - انسان نتیجه شود. در همین فرصت بگویم که در نهضت تصوف و عرفان نیز چون در هر جریان فکری دیگر عناصر نامطلوبی اینجا و آنجا روییده و رشد کرده‌اند که عموماً ضمن آگاهی به حقیقت و جوهر این نهضت نمی‌توان از آنها بعنوان عناصر یا اجزاء ذاتی آن نام برد. این نکته

حقیقتی است که حتی کسانی از بزرگان و مشایخ عرفا و صوفیه خود به آن توجه کرده اند. امام قشیری در آغاز رساله قشیریہ آشکارا می گوید: بدانید که خداوندان حقیقت از این طایفه بیشتر برفتند و اندر طریقت فترت پدید آمد. لا بلکه یکسره مندرس گشت. و صاحب شرح تعرف مدت‌ها قبل از قشیری خاطر نشان می کند که: چون نااهلان دعوی این مذهب کردند تا به قول خلق را صید کنند. این مذهب به چیزی منسوب شد که مراد خلق بود تا خلق و عشرت مر ایشان را بدست آید و مر این را تصوف نام کردند، فاسقی را نام اسلام نهادند و زندیقی را نام صدیقی نهادند.

با همه این احوال آنچه را که من در اینجا از آن بعنوان نهضت صوفیه یا ضلع سوم روحانیت شیعه پس از شکاف و بریدن از بدنه ی روحانیت فقهاتی یاد میکنم طریقتی دقیقاً پیکارجوی از لحاظ اجتماعی و سیاسی و باز نگر از لحاظ نظری و معرفت شناختی بود که در هر دو وجه خود عنایت و تاکید فراوان بر انسان و رهایی او و ارزش بخشی به ملاکهای خود نگرانه و آزاد اندیشانه در ارتباط با جهان هستی داشت. بدون تردید در شرایط تاریخی ویژه ای که این نهضت دست اندر کار سامان دادن به خود بود یعنی در شرایطی که تاریخ اسلام و بویژه تعالیم فرقه های گوناگون شیعه در بخشهای وسیعی از جامعه ی ایران ریشه کرده بود و ذهنیت توده های عظیمی از روستاییان و پیشه وران و مسم کشان را زیر تاثیر نمی توانست از صبغه ی دینی تهی باشد و درست به لحاظ نقش رهایی بخشی که عرفان و تصوف در شرایط چنین حاکمیت آرمانی ایفا کرد از نظر تاریخی قابل تأمل است. طرفه آنکه همین نهضت و مشایخ نامدار آن که از سوی پاره ای قضاوت‌های غیر علمی و غیر تاریخی وهمی و غیر این دنیایی خوانده شده اند از سوی جریانهای مخالف خود بویژه از سوی روحانیت قشری و فقهاتی و ظاهر گرایان سنتی و شیعه و متکلمان متشرع بعنوان زندیقان، دهریان و اهل الحاد مورد ملامت و ناسزا و آزار بودند و خونین ترین قربانیهای فردی و گروهی را به بهای ساخت انسانی و توده ای معتقدات خویش به تاریخ اندیشه داده اند. سرگذشت حلاج، عین القضات همدانی، شیخ سهروردی، نجم الدین کبری و دهها تن دیگر و سرکوب اسمعیلیه و صوفیه مازندران و نقطویه و صوفیه مرعشیه و فرجام خونین سربداران و بالاخره تهاجم به آن در دوران صفویه و حاکمیت مغولان از نمونه های چنین قربانیهایی است.

روحیه مبارزه با ستم و حاکمیت پلیدی و ژولیدگی معنوی توده های وسیع زیر ستم ایران و جوهر حقیقی آرمانی که در حرکت ابومسلم و مقنع در خراسان و جاویدان و باهک در آذربایجان و سپهد خورشید و مازیار در طبرستان و ابن مقنع و سنویه و آذر فرنبغ و خاندان نوبختیان و برمکیان خود نمایاند و با وحشیانه ترین وجهی سرکوب شد در چهار چوب نهضت صوفیه و عرفان تجلی یافت و یا به تعبیری دیگر صوفیه به آن خوش آمد گفت. خوش آمدی که طبعاً با گرایشهای دینی و مذهبی آن سر وفاق داشت. زیرا چنانچه گفتیم زبان نهضتی که به برانگیختن آن کمر بسته بود نیز زبانی دینی بود. زبانی که اگر بناچار و باقتضای طبیعت اجتماعی و تاریخی خود ملزم به قبول تعلقاتی دینی بود ولی به اقتضای نتایج عملی که بار آورد و محتوی گاه مرموز و گاه صریح خود قویاً نهضتی علیه هر نوع حاکمیت ستمگرانه و پلیدی اجتماعی و اقتصادی و علیه هر نوع جزم و فتوی و خشک اندیشی و ظاهر بینی تنگ نظرانه بشمار می آمد. ابوذر غفاری یک سوسیالیست اسلامی، سلمان فارسی یک درون گرای اهل فقر، مالک دینار یک راهب عرب، حسن بصری یک مبلغ پارسای و رابعه عدویه یک زن دل سوخته از محبت انسان نامهای نخستینی هستند که تکانه های اولیه را بر بدنه روحانیت تظاهر گرای شیعه و سنی وارد آوردند و پس از آن است که تنمه این تکان از سوی نامداران بزرگ شعر عرفانی فارسی اعمال گردید.

بنابراین نظر مارکس در این مورد قویاً صائب است که در طول شرایط حاکمیت فتودالی بویژه در شرایط فتودالیسم خاص حاکم در امپراطوری اسلامی و در ایران اکثر نهضت های ضد ستم ابرحسب شرایط زمان گاه به صورت عرفان، گاه به شکل ارتداد آشکار و گاه بصورت قیام مسلحانه تجلی یافته اند. پس طبیعی است که انتظار داشته باشیم که نهضت های نظام فتودالی در لفافه مذهبی بروز نمایند چرا که در این دوره مردمان جز دین و الهیات معتقدات دیگری را نمی شناختند و نمی دانستند. عقاید و عواطف مردم از مذهب تغذیه میشدند به همین دلیل مردم خواستهای خود را در لفافه مذهب عنوان می کردند. ولی تردیدی نیست که علت نهایی و اصلی این جنبش ها چیزی جز فشار و بهره کشی فتودالی که خود نتیجه ی درگیری نیروهای عامل در تولید یا روابط انسانها در تولید روابط مادی و بازسازی اجتماعی بود نبود. این جنبش ها بویژه در جامعه در شرایط

مختلف اجتماعی و اقتصادی و سیاسی شکل های گوناگونی از نظر عقیدتی به خود گرفته است و در این تنوع و دگرگونی زنجیره ای از پیکار نظری (انسانگرایی معرفت شناختی صوفیه علیه ظاهر گرایی و تفقه روحانیت رسمی) تا مبارزه مسلحانه (زیدیه، اسمعیلیه، سرپداران و مرعشیان طبرستان) را شامل بوده است. با اینکه همه این جریانها با یکدیگر اختلاف فراوان داشته اند معیناً دو نکته ی مشترک آنان را به یکدیگر نزدیک میکرد: نخست اینکه تمامی آنها مقام خلافت را اعم از اموی یا عباسی قبول نداشتند و اطلاق حقانیت ولایت را به خاندان پیامبر باور نمی آوردند و دیگر اعتقاد آنان به عدالت عامه و برابری اجتماعی بود که گاه بطور مبهم و بصورت شعار بیان میشد و گاه شکل عملی تر سوسیالیسم تخیلی را بخود می گرفت.

دقیقاً وجود همین خصیصه ی عمده است که سبب شد به نهضت های عرفانی و صوفیه از سوی روحانیت رسمی شیعه به مثابه جریانی که تمامیت آیین محمدی را تهدید میکند نگریسته شود. اطلاق چنین اتهامی به نهضت صوفیه اگر چه عمدتاً از سوی حامیان و پاسداران آرمانی رژیم های حاکم بقصد منزوی ساختن آن در جامعه ی دینی ایران به عمل میامد ولی در حقیقت مبنای تاریخی معین و اساس آرمانی نیز داشت که اصلی ترین آنها عناصر ذاتیه ای بود که تصوف و عرفان ایرانی از نهضت مانوی و آموزه ی مزدکی و شعب غیر رسمی زرتشت گری چون زروانیسم اخذ کرده بود. به جرئت میتوانم بگویم که نهضت صوفیه از لحاظ اجتماعی و مردمی از همان اهدافی تبعیت می کرد که مانویت و نهضت مزدکی متوجه آنها بود.

آئین مانوی در واقع اعتراضی بود علیه سیری ناپذیری حکام، توانگران، صاحبان زر و زور و نهایتاً یورشی بود علیه تمامی خشک اندیشی و تعبد ظاهر بینانه ای که زرتشتی گری رسمی به آن دچار آمده بود. مانوی دقیقاً به همان نکات عمده ای حمله آورد که فیلسوفان و عرفا و صوفیه در اعتراض خود علیه روحانیت رسمی آنها را مورد نظر داشتند. بباور مانوی فساد و پوسیدگی جوهر واقعی آیین زرتشت، بودا و عیسی ناشی از تفسیرهایی است که اصحاب رسمی این ادیان با توسل به روایت و حدیث و سنت به عمل میاوردند و بدین وسیله این آیین را در خدمت حاکمیت قرار می دادند. تعلیم

مانی نیز قبل از هر چیز تعلیمی گنوسی بود که اندیشه‌ی نجات، انسان و معرفت به حقیقت، دو محور اساسی آن به شمار می‌آمد. او بر این عقیده بود که انسان با رفتار فردی خود باید به رهایی ذرات روشن وجود خود بکوشد. و بدین وسیله مبدأ روشنائی را در مبارزه و نزاع با ظلمت و بدی یاری رساند. بباور مانی دنیا بدینگونه که برای انسان سامان داده شده است جز آلودگی و تقید به ماده و شر نیست. نه فقط روح انسان در آن بیگانه است بلکه خدا هم که خیر محض است به این دنیا علاقه ندارد. انسانی که خود را در زندان این پلیدیها بیگانه می‌یابد و در قید عالم ظلمت (زشتی، هوس، ستم و نخوت) اسیر می‌بیند برای رهایی از شر باید بکوشد تا عناصر نور را که در وجود او در تمام عالم با ظلمت در آمیخته است از قید ظلمت برهاند. پس مقصد نهایی تکامل این عالم، عالمی که مخلوطی از نور و ظلمت است نجات ذرات نور می‌باشد.

توجه دقیق به آیین مانی و مبانی اجتماعی آن بخوبی روشنگر این نکته است که آیین او علیه جور و ستم بود و بدین سبب با سرعت در میان طبقات جامعه گسترش یافت و موجب چنان تاثیراتی شد که حوزه‌ی وسیعی از جهان قدیم از ترکستان تا چین و مصر و روم و جهان مسیحیت را فرا گرفت و بالاخره عناصر آرمانی آن به مثابه اصولی از باور عرفان ایرانی در آمد. اگر به تعبیری که این نوشته جای توضیح آن نیست مانویت را برای عرفان ایرانی به مثابه یک هگلیانیسم تلقی کنیم مشخصاً نهضت مزدکی مارکسیسم این جریان است. مزدک بر خلاف مانی ضمن تبیین حاکمیت شر به مثابه پدیده‌ای که متوقف بر عللی تاریخی است و لذا فاقد «ضرورت مطلقه» است انسانها را در پیروزی قطعی بر بقایا و عوارض شر و امحاء علل آن برانگیخت. و اگر با اصطلاح هگلی سخن بگوییم «نور» را مظهر «اختیار» و لذا «آگاهی» و «ظلمت» را نماینده «اجبر» و لذا «کور» می‌دانست و متوقف بر این وجه بیان نتیجه‌ای می‌گرفت که مارکس گونه است. بباور او پیروزی «نور» ضروری و قطعی و پیروزی ظلمت موقتی و مستعجل است. او که به روایت بیرونی خود موبدان موبد بود تعالیم و نهضتی را پی افکند که خود فی نفسه حاکی از وجود دردهای پنهانی است که می‌بایست مقارن آن پیام جامعه‌ی ساسانی را با بحرانهای اجتماعی و اقتصادی درگیر کرده باشد.

در فاصله قرنهای سوم و پنجم میلادی تجاوز و دست اندازی بزرگان ساسانی به جماعت‌های آزاد شدت گرفت و روابط فتودالی گسترش یافت و این در شرایطی بود که هنوز بقایای برده داری در غرب امپراطوری ساسانی وجود داشت. صاحبان اراضی میکوشیدند تا جماعت‌های روستایی را تابع خویش سازند و بهره کشی جدید از روستاییان موجب خرابی املاک و فرار روستاییان گردید و به روایت مسعودی در مروج الذهب آبادی کاهش یافت و موجودی خزانة نقصان گرفت. جز اینها در دوره ساسانیان جدایی بسیار مشخص بین نجبا و اشراف از یک سو و مردم شهر و روستاها از سوی دیگر بوجود آمد. قوانین کشور حافظ پاکی خون خاندانها و حفظ اموال غیر منقول آنها بود. اشراف و روحانیان شریک در منافع جامعه و منافع حاصل از ثروت و بهره کشی ستم کشان از قدرت نامحدودی برخوردار بودند. در چنین اوضاع و احوالی است که از بدنه روحانیت رسمی زرتشتی مزدک گرایبی چون باوری علیه همه ی پلشتی های ناشی از ستم و فشار و فرسودگی در شهرها توسعه یافت. نخستین تحلیل نظری که مزدک از شرایط نامطلوب جامعه بعمل آورد این بود که علت رشک، حسد، تعصب، خشم و خودخواهی را که موجب تاریکی و ظلمت میشد عدم مساوات بین آدمیان دانست. او برخلاف مانی راه رهایی از این پلشتی های اجتماعی را تنها در تزکیه نفس فردی نمی دانست زیرا که اساساً علت آنها را در عامل حاکم ای عام، که بر تقدیر همه آدمیان مسلط است می شناخت. اینکه کسانی چون موبد کرتی بر نخست مانی و سپس مزدک را زندق خواندند بیشتر از بابت گرایش مزدک به طریقه تأویل و عدول از مفهوم ظاهر اوستا (چون آنچه فقها در اسلام به آن قائلند) و توسل به یک تفسیر باطنی (نظیر آنچه عرفا در اسلام به آن دست می زدند) بود. زیرا که او تنها با توسل به تأویل بود که می توانست ضمن توقف بر اصول و پاره ای احکام مخصوص زرتشت جوهره ی مردمی آن احکام و ستم ستیزی آنها و تعارضشان را با احکام ظاهری موبدان و موقعیت نامعقول حکام برملا سازد. مزدک که مسئله تنازع بین خیر و شر ذهن او را دائم مشغول میداشت طبیعی بود که بیعدالتی و عدم مساوات جاری عصر را به تنازع خیر و شر به شکلی که در قحطی و تنگی آن ایام بیشتر مجال ظهور و بروز داشت منسوب کند.

اینک دیری است که ما آموخته ایم که بروز عوارض منفی در جامعه بویژه در شرایط حاکمیت طبقات متخاصم نتیجه ی عملکرد الزامی قوانین اجتماعی است که تحقق آنها از اختیار انسان در شرایط تحقق علی آنها بیرون است. لذا بروزی کور دارند و امحاء آنها در جهت ایجاد جامعه ای مطلوب مستلزم آگاهی به علل ظهوری آن قوانین است. تنها در شرایط چنین آگاهی است که مداخله ی انسان در بازسازی جامعه ی آینده اش می تواند آگاهانه و مآلاً «مختارانه» باشد. دانستنی است که مزدک ادعا داشت که چون اصل شر بر خلاف اصل خیر کور است و از روی تصادف و نه از روی اراده منشأ اثر می شود لذا آن را به آسانی می توان مقهور کرد. از این روی برای غلبه بر اصل شر می بایست مساوات و عدالت را که فقدان آن موجب شر شده است از میان برداشت. او خاطر نشان میساخت که مردم همه یکسان بدنیا آمده اند. هیچ کس نیست که به حکم فطرت بیش از دیگری حق تمتع و تملک در این دنیا داشته باشد. مالکیت هم به هر نحو که هست اختراع انسانی است و البته مایه اشتباه و فریب و دروغ نیز هست.

نهیست مانوی و مزدکی پس از آنکه جامعه ی ایران گرفتار سلطه ی فتودالیم اسلامی شد و درست در هنگامی که جناح پیشرو روحانیت سنتی در قالب شیعه از چارچوب دستگاه آرمانی آن برید چون دو رود عظیم در حوزه ی تفکر شیعه فرو ریخت و ارکان عمده نهضت‌های صوفیه و ساختار معرفت شناختی آن یعنی عرفان را سامان داد و پیش از آنکه دو وجه سلوک و معرفت صوفیه را تحت تاثیر قرار دهد در نهضت‌های خلقی و عقیدتی گوناگون چون نهضت خرم دینان یا نهضت محمره، توذکیه، ابومسلمیه، ماهانیه و معتقدات سپیدجامگان تاثیر عظیم نهاد.

بطور کلی نهضت عرفانی ایران مرکب از دو پاره ی سلوک عملی و طریقت معرفتی با برخورداری از چنین زمینه ی تاریخی و به مثابه تکانه ی نیرومندی علیه هر نوع جزمیت نظری و جباریت سیاسی در تاریخ ایران عرض وجود کرد و ثمرات شیرینی را برای تاریخ مبارزات اجتماعی و سیاسی و آزاد اندیشی و مردم دوستی به بار آورد. با توجه به این ثمرات اجتماعی است که ما مشخصاً ضمن عنایت به تمامی میراث مکتوب بزرگان عرفا و نامدارانی از صوفیه ی مبارز، عرفان اجتماعی را وجه مشخص و ممیز آن پروسه ای از این

مکتب می‌شناسیم که قائلین به آن چه در تبیین نظری و چه در طریقت عملی در کنار مردم، با مردم و بخاطر مردم اندیشیدند و زندگی کردند. دست اندازی در این باره به عرصه ادب عرفانی که نهر و شاخه ای رویان از روند عرفان اجتماعی است در این فرصت نه در حوصله ی این اشارات است و نه برآستی حق من. تنها برای اینکه این نوشته از این نکته نیز خالی نباشد به نقل گفتاری از عبدالحسین زرین کوب اکتفا می‌کنم:

از تمام آنچه فرهنگ گذشته ایران به دنیا هدیه کرده است هیچ چیز از ادبیات عرفانی آن انسانی تر نیست. در واقع آنچه ادبیات کلاسیک ایران را از هر چه غیر انسانی است، از هر چه به حدود و قیود مربوط به مرز و نژاد و محیط و طبقه وابسته است، از هر چه تصنعی و تقلیدی و احياناً غیر اخلاقی است منزّه کرد و آن را بر سطح آرمانهای انسانی به افق بینش و معرفت جهانی و به پایه ی بعد وجدانی انسان بالا برد همین مجموعه آثاری است که آن را بطور کلی ادبیات عرفانی ایران باید خواند.

از جالب ترین خصوصیات این ادبیات توجه آن است به احوال طبقات محروم. شاید در تمام ادبیات ایران اولین بار که اجازه حرف زدن به این طبقات داده شد در همین آثار عرفانی بود. به یک معنی شاعران و نویسندگان صوفی احوال مستمندان، بی زبانان و درماندگان را آینه ای کردند برای تصویر بی عدالتیهای اجتماعی. صدای ضعیفی از این طبقه در کلام انوری هم انعکاس دارد.

سنایی و مخصوصاً عطار بیش از هر شاعر فارسی زبان صدای این محرومان را در حکایات کوتاه خویش، خاصه در آنچه از احوال و اقوال کسانی که مجذوبان و شوریده حالان خوانده می شوند آورده اند منعکس کرده اند. جالب است که شیخ عطار قهرمانهای غالبی از این حکایات کوتاه خود را از بین این طبقه مردم: گدا، پاسبان، برزگر، برده، سقا، گورکن، دیوانه و سایر افراد عاری از هر گونه مزیت انتخاب میکند.

در حقیقت تعدادی از مشایخ صوفیه خودشان از بین همین طبقات برخاسته اند چنانکه از مجموع شصت تن کسانی که شیخ ابوالحسن هجویری در کتاب کشف المحجوب جزو نام آوران و پیشروان صوفیه ذکر میکند دست کم پانزده تنشان به این طبقات مربوط بوده اند: اویس قرن چوبان، حبیب بن سلیم چوپان، بایزید بسطامی سقا، سری سقطی سقط فروش، شقیق بلخی

تاجر، ابو حفص نیشابوری آهنگر، حمدون قصار رختشوی، ابوالقاسم جنید شیشه گر، ممنون محب خرما فروش، ابوبکر وراق صحاف، ابو سعید خراز فروشنده مهره، خیر نساج بافنده، ابوالعباس آملی قصاب، ابواسحق خواص خرما فروش و ابو حمزه بغدادی بزاز.

وقتی سر و کار شاعر با این طبقه و احوال و آمال آنها باشد صحبت از عدالت اجتماعی هم پیش می آید. صحبت از طرز توزیع مکتب در جامعه. شعر صوفیه مثل فکر آنها است بی قید، طغیانگر و سنت شکن. اجازه میخوام سر این گفتگوی دراز را هم آورم و آرزومندم اجمالی از آنچه را که در این باره می خواستم عنوان کنم گفته باشم.



حمید حمید ۱۸ اپریل ۱۹۹۰

سالت لیک سیتی، یوتا



12 2 4 6 8 9 1



شماره

آزاد اندیشی و فرهنگ دموکراتیک

ع. ک. داستان

مقاله ی آقای حمید حمید در این شماره ی «کنکاش» فرصتی فراهم می کند که پرسش هایی چند را درباره ی آن بخش از میراث فرهنگی مان که عرفان نام گرفته طرح کنیم. این پرسش ها مربوطند به نقش عرفان در زندگی اجتماعی امروزین ما. به ویژه در پهنه ی اخلاق عملی و در فرهنگ سیاسی - و تلاقی آن با جهان بینی ها و نگرش هایی که ریشه در نهضت های روشنگری اروپایی دارند و با خود برداشت های تازه تری از مفاهیم آزادی، آزاداندیشی، فرهنگ دموکراتیک، عدالت و «حقیقت» را پدید آورده اند. پرداختن به عرفان همانند بسیاری دیگر از سنت های فرهنگی جامعه ی ما که در آگاهی جمعی عوام و خواص حضور دارند - نظیر موسیقی سنتی، ادبیات اساطیری، ادبیات تغزلی، فولکلور - می تواند رابطه ی روشنفکران «لاییک» ایرانی را با این بخش های فرهنگ سنتی روشن کند. می توانیم از دو پا سه پرسش آغاز کنیم. نخست اینکه آیا ما میتوانیم با بینش امروزین خود دریافت ها و مفاهیمی را که زاده ی دوران تاریخی ما هستند به عرفان نسبت دهیم؟ دوم اینکه آیا مفاهیم و الگوهای رفتاری عرفان و عارفان، که مظهری از مقاومت در برابر جزم اندیشی و خودکامگی بوده در عصر ما کماکان همین قابلیت ها را حفظ کرده اند؟ به سخن دیگر، کدام جنبه های سنت عرفانی قابلیت همزیستی با، و غنی کردن، تجربه ی زیسته ی امروزین ما را دارد، کدام جنبه ها به ضد خود بدل شده و کدام یک از آنها هنوز می تواند محل برخورد تعبیر گونه گون باشد؟ آیا می توان بخشی از این سنت های فرهنگی را در یک پروژه ی رهایی بخش به نحو سازنده ای ادغام کرد یا اینکه آن ها بازمانده هایی از یک دوران سپری شده اند که تنها می توانند به موزه ی آثار هنری تعلق داشته باشند؟ در طرح این پرسش

طبعاً، ما توجهی به ارزش زیباشناختی آثار عرفانی - آن تخیل شگفت و جنون آسا در برخورد با واقعیت، خرد کردن پنداشته های مرسوم و بازی اعجاب آور با زبان - نخواهیم داشت.

به قصد تعریف، اگر بگوییم عرفان عبارت است از هر نوع معرفت شهودی که بر علوم عقلی و فلسفه متکی نباشد، آنگاه گفته ی آقای حمید حمید درست خواهد بود که «حالت عرفانی یک وجه مشترک نوع انسانی است.» اما به نظر من می رسد که این تعریف خصلت دینی و خداپورانه ی عرفان را نادیده می گیرد، یا این خصلت را فرعی می پندارد. یعنی متافیزیک نهفته در عرفان، و مفهوم یک وجود فراباشنده در مقیاس کیهانی در آن را، پدیده ای عَرَضی و ثانوی تلقی می کند. گمان می کنم شاید درست باشد گفته شود عرفان هرچند نوعی از معرفت غیر عقلانی است اما هر معرفت غیر عقلانی و شهودی لزوماً عرفانی نیست. معرفت شهودی که عمدتاً در هنرها به ویژه شعر تجلی می یابد، در عصر مدرن، و نیز در شرایط پسامدرن، غالباً خصلتی ضد دینی دارد: با اعتقاد به اینکه وجود بر ماهیت مقدم است و بدین سان «معنای جهان و هستی نه از فراسوی آسمان ها، بلکه از وجود اجتماعی انسان ها» (یا از چیزی به نام Being که خصلت متافیزیکی ندارد) ناشی می شود. در اینجا، پدیده ها و چیزها پیش از آنکه ابزار عقلانی و نظری ما به کار افتد «حضورشان را به آگاهی ما می دهند؛ شناختی که به تئوری نیاز ندارد، شناختی شعر گونه. این معرفتی عرفانی نیست. معرفت عرفانی الزاماً ناظر بر شناخت خدا است. پس برای من سوال انگیز است که چگونه می توان مدعی شد که عرفان اسلامی و تصوف از نظر جهان بینی «همه انسان گرای» است؟ «گنوسیس» تنها به معنی معرفت شهودی نیست، بلکه معرفت شهودی نسبت به خدا است. از لحاظ جهان بینی نیز در مانی گری و سایر طریقت های ثنویت گرا که آقای حمید حمید نام می برند جهان خوب و برتر جهان خاکی نیست بلکه جهان ماوراء است، جایی که پیوند با حق صورت می گیرد. در گنوستیسیم جهان و کائنات، آن طور که ما آن را می شناسیم، چه بسا نه آفریده ی خدا بلکه آفریده ی شیطان (Demurge) باشد، پس در نتیجه رهایی از ماده، از پلیدی این جهان، تنها راه بازگشت به سوی خدا خواهد بود. در دین بودیزم پدیده های واقعی و تجربی خالی از ارزش و اعتبار هستند. کبلاً شاید «مترقی»ترین شکل

عرفان باشد زیرا در آن مفهوم خدا مطلقاً توضیح ناپذیر و فاقد معنا جلوه می کند و از آن همچون مفاکی نامتناهی یاد می شود؛ اما اینکه بتوان آنرا انسان گرا، یا به گفته ی آقای حمید حمید «طبیعت گرا» خواند محل تردید است؛ شناخت معنای حروف الفبا در کبالا (و در «حروفیه ای ایرانی») طریق آگاهی به حکمت خداوندی است. بینش اشراقی نیز به سلسله مراتبی از انوار باور دارد که در اعلا مرتبه ی آن نورالانوار است. به نظر می رسد در تمام بینش های عرفانی این دیدگاه بنیادی که تمامی مراتب وجود همه از یک منشأ (the One) برآمده و هدف سلوک عملی این جهانی باید بازگشت به «اصل» باشد هرگز مورد سوال نبوده؛ زمانی در ازل میثاقی میان انسان و آفریدگارش بسته شد و با هبوط از هم گسست؛ عرفان «نارتیو» وحدت دوباره با خدا است. پس می پرسیم چگونه می توان مفاهیمی نظیر انسان گرایی (اومانیزم)، طبیعت گرایی یا ماتریالیزم را به عرفان منسوب کرد؟

مقاله ی «درباره ی عرفان اجتماعی» آقای حمید حمید، به عنوان جامعه شناسی تاریخی نهضت های فکری شورشی در ایران، با این نیت نوشته شده که با روشن کردن زمینه ی تاریخی و مادی بینش های عرفانی در ایران ما را از جدل های اسکولاستیک و تلقی های ایدئالیستی از عرفان برحذر دارد. اما اینکه این تاریخچه چه درس هایی برای یک پروژه ی چپ در ایران امروز در بر دارد می تواند محل جدل باشد. شاید اینجا بتوان دو دیدگاه کلی را تمیز داد: یک) به شهادت تاریخ، عرفان و تصوف در ایران دارای هسته ای شورشی و اعتراضی بوده است که از قشریت دینی تبری جسته، در خدمت آرمان های ظلم ستیز و عدالت خواه درآمده است؛ و از همین رو، چپ ایران امروزه اگر بخواهد نفوذ خود را در میان مردم گسترده تر سازد بهتر است این جنبه ها را برجستگی بخشد و از آن به نفع یک پروژه ی سوسیالیستی مدد گیرد. علاوه براین، جنبش های عدالت خواهانه ای که از عرفان اصیل اسلامی مایه می گیرند مبین نوعی سوسیالیزم تخیلی اند. عرفان به شکل اصیل خود حامل شکیبایی و تحمل عقاید دیگر اندیش و بنابراین حامل دموکراسی و معارض با جباریت است. مارکسیست ها با نادیده گرفتن آن در واقع جنبش دموکراتیک را تضعیف می کنند. دو) عرفان در تاریخ پیش - مدرن و پیش - سرمایه داری، هنگامی که پرچم جنبش های شورشی روستایی یا شهری عدالت خواه بوده نقشی مثبت ایفا کرده است. اما در

عصر مدرن، به عنوان پروژه ای سیاسی (نه استتیک و هنری) پدیده ای ارتجاعی است. حتاً در جایی که عرفان پرچم جنبش های پوپولیستی ضد سرمایه داری و مساوات طلبانه است بالقوه خصیصتی فاشیستی دارد. پروژه های سیاسی عصر مدرن (عمدتاً لیبرالیسم و سوسیالیسم) تفاوتی ماهوی با جنبش های شورشی پیش مدرن دارند و اطلاق مفاهیمی که منحصرأ زاده ی مدرنیت اند و اساساً مشروعیت عصر مدرن بدان ها وابسته است به جنبش ها و احکام نظری پیش مدرن از نظر روش غیر تاریخی و از لحاظ سیاسی مهلک است.

اگر برداشت من درست باشد آقای حمید حمید معتقدند توضیح آنچه در سطح نظری در عرفان مطرح است، بدون رجوع به شرایط مادی تاریخی و مشخص آن میسر نیست. بنابراین، حتاً آنجا که جنبه ی دینی عرفان غلبه دارد، اندیشه ی عرفانی... در بدایت ظهورش و در نهایت بلوغش... هر دو وسیله ای طبقاتی و لذا اخلاقی مبارزه گر، دارد. از همین رو ایشان عرفان را از لحاظ اخلاق عملی و شیوه ی زندگی به دو شعبه ی خصوصی و اجتماعی (جنبش های شورشی ظلم ستیز) تقسیم می کنند. شکل مشخص و تاریخی عرفان در جامعه ی ایرانی تصوف بوده که، به گفته ی آقای حمید حمید، همه انسان گرای، است و از لحاظ عملی اقویاً ستیزه گر و ستم ستیز، در جای دیگر می نویسند در ایران در برابر روحانیت سنی و شیعی، عرفان از چارچوب شبکه ی آرمانی اسلامی چون خط سومی روید و به اقتضای ماهیت و جوهر علی و نسبی ساخت طبقاتی ویژه اش چون درفشی برای ادامه ی آگاهانه ی پیکارهای خود بخودی و بی سامان قرار گرفت. در زمان حاکمیت اسلام سنتی در ایران در آگاهی جمعی توده ی ستم کش مواریث فکری مانویت، مزدکی گری و زروانیسم با بار مبارزاتی ضد طبقات حاکم (به قول ایشان دارای وجهه ی عرفانی - توده ای) حضور داشته است. شیعیان نیز در مبارزه ی خود با روحانیت سنی و حاکمان وقت از این مواریث فکری وام ها گرفته اند. زمانی که شیعه خود به ایدئولوژی حاکم تبدیل شد جدایی عرفا از بدنه ی بسته ی روحانیت شیعه در حقیقت دو منشاء توده ای و انسانی و آرمانی داشت. در سطح آرمانی، مخالفت با ولایت علوی فقها (ولایت از آن هر انسانی است) و مخالفت با نظام عقلی فیلسوفان که قابلیت های معرفتی انسان را محدود به قواعد خشک می

دانست: «بنابراین تنها آن معرفتی مقرون به حقیقت است که از نتیجه‌ی این دو رابطه‌ی جهان - انسان نتیجه شود... نهضت صوفیه یا ضلع سوم روحانیت شیعه پس از بریدن از بدنه‌ی روحانیت فقهاتی... تأکید فراوان بر انسان و رهایی او و ارزش بخشی به ملاک‌های خودنگرانه و آزاد اندیشانه در ارتباط با جهان هستی داشت.» این جنبش‌ها حتاً از خصلت‌های الحادی (زندقی، دهری) تهی نبودند و حتاً بعضی مبارزان آنها را می‌توان «سوسیالیست اسلامی» خواند. به زعم آقای حمید حمید، نهضت صوفیه از نظر معرفتی انسان‌گرا و از لحاظ پروژه‌ی تحول اجتماعی معتقد به عدالت عامه و برابری اجتماعی بود که «شکل عملی‌تر سوسیالیزم تخیلی را به خود می‌گرفت.» عناصری ذاتی در تصوف از آموزه‌های مانی و مزدک و زروانیزم اخذ شده و به عقیده‌ی ایشان «به جرئت می‌توان گفت که نهضت صوفیه از لحاظ اجتماعی و مردمی از همان اهدافی تبعیت می‌کرد که مانویت و نهضت مزدکی متوجه آن بود.» آقای حمید حمید می‌نویسند: «اگر به تعبیری مانویت را برای عرفان ایرانی به مثابه یگ‌هگلیانیزم تلقی کنیم مشخصاً نهضت مزدکی مارکسیزم این جریان است.» (گمان می‌کنم منظور این است که نسبت مانی به عرفان ایرانی و نسبت مانی به مزدک هر دو مثل نسبت هگل به مارکس است. یعنی نوعی خویشاوندی فکری میان عرفان و مارکس و مزدک، چون در جمله‌ی بعد می‌گویند نتایج آموزه‌ی مزدک «مارکس‌گونه» است.) نتیجه‌ی مهم از همه‌ی این بحث‌ها اینکه جنبش سوسیالیستی در ایران چنانچه بخواهد با جباریت و ستم و با جزمیت ایدئولوژیک و برای دموکراسی مبارزه کند، سنت عرفانی را با همین ویژگی‌ها به عنوان یار و یاور در کنار دارد.

اما آیا ما می‌توانیم با توسل به یک تقلیل‌گرایی اقتصادی و طبقاتی بگوییم چون فلان جنبش ایده‌آلیستی آرمان طبقات ستم‌کش بوده و مارکسیزم نیز آرمان طبقات ستم‌کش است پس محتوای طبقاتی هر دو یکی و هر دو جنبش به طور عینی هم سو هستند؟ برای ما مهم است که طبقات ستم‌کش با چه ایدئولوژی‌ای مبارزه می‌کنند، صرف ستم‌کش بودن آنها دلیل متریقی بودنشان نیست. بسیار مهم است که تأکید کنیم جنبش‌های شورشی دینی از اساس با جنبش‌های مدرن «سکولار» تفاوت دارند. ایدئولوژی‌ها «فقط» خصلت آرمانی، روینایی و ثانوی ندارند، بلکه عملکرد و نتایج جنبش را

تعیین می کنند. در جنبش های شورشی دینی، یا به گفته ی آقای حمید حمید عرفان اجتماعی، عنصر واضح مهدی گرایی (اصل غیبت) وجود دارد و نیز عنصر بسیار قوی فره وشي رهبر- مراد و این دو عنصر در رابطه با یکدیگرند. رهبرفرهمنند (کاریزماتیک) همواره نماینده ی، یا رابط با، امام غایب است. اگر خود او نباشد. و از همین رو می تواند بشارت دهنده ی عدالت اجتماعی باشد. مبارزه با ظلم زیر عنوان مبارزه با دجال صورت می گیرد. سرسپردگی مریدان به پیشوا (پیر، مراد، قطب) حامل بار شدیداً خردگریز تا حد خودباختگی کامل است. خصلت رادیکال و ستیزه گر جنبش های دینی به میزان زیادی ناشی از عصبیت نهفته در آن ها است. پذیرش آموزه ی ارتجاعی «شهادت» نیز بخش جدایی ناپذیر این عصبیت و خودباختگی است. شهادت به سادگی به معنی سرباختن بر سر آرمان نیست، بلکه به معنی پیوند دوباره با حق، «بازگشت به اصل خویش»، و وصل به آفریدگار است. «عاشق بودن» شرط آن است اما نه عشق به این دنیای خاکس، این طبیعت و این انسان خطاپذیر، بلکه به مطلق، به نور، به ذات باری تعالی. لازم به گفتن نیست که در عصر مدرن آموزه ی شهادت تا چه اندازه می تواند فاشیست گونه باشد. عمل خیل عظیم «عاشقان جوانی که در جنگ ایران و عراق روی مین های دشمن جان باختند از همین باورها آب می خورد.

چنین به نظر من می رسد که ما مجاز نیستیم مفاهیم عصر مدرن نظیر اومانیسم، دموکراسی، آزادی فردی، آزادی عقیده و بیان به مثابه حق، دگر اندیشی، سوسیالیسم و نظایر آن ها را به دلخواه بر هر جنبش ظلم ستیز و مساوات طلبانه ای اطلاق کنیم. این مفاهیم از لحاظ تاریخی متعلق به یک پرسشواره (پروبلماتیک) جدید هستند که خارج از آن به کلی معنی خود را از دست می دهند. بخش جدایی ناپذیر این پرسشواره انگاره ی جدایی قطعی حوزه ی دین از حوزه ی اداره ی امور جامعه است. مفاهیم حق، برابری در برابر قانون، تقسیم عادلانه ی ثروت، مسولیت شهروندی و غیره با مساوات طلبی فرقه های دینی یکی نیستند. تمامی جنبش های شورشی دینی (سربداران، حروفیه، نقطویون، بابیه، شیخیه...) واجد عصبیت های فرقه ای بوده اند و زمان هایی که موفق به تشکیل حکومت های کوچک محلی می شدند از تحمیل اخلاقیات خود دریغ نمی کردند، گاه نیز بر سر رهبری به

رقابت های خونین درون فرقه ای دست می یازیدند.

در سیاست و اخلاق عملی، می توان از دو منظر به عرفان نگریست و هر دو بار آن را ناهمخوان یافت. آن کس که آزادی و دموکراسی را از منظر دفاع از پروژه ی تجدد و مدرنیّت می خواهد، با توسل به عقل به عنوان واپسین معیار شناخت و داوری، با فعالیت برونگرا و عقلانی در حیطه های اقتصادی و تکنیکی، تنظیم عقلانی وقت (Time) و مکان (Space)، با پذیرش منطق همسانی (identity) در کاربرد زبان و مفاهیم، با تدوین عقلانی قوانین و حقوق فورمال، ایجاد جامعه ی مدنی بر اساس پیمان اجتماعی و به وجود آوردن اسپهر اجتماعی، ارتباط آزاد و تحریف نشده میان شهروندان (Public Sphere)، ناگزیر راه و رسم عرفان را نقیض هستی اجتماعی خود می یابد. اما آن کس که در شرایط پسامدرن از منظر نقد مدرنیّت به جستجوی آزادگی است عرفان را چگونه می یابد؟ این منظر خردگریز و زیباشناختی گرا که مخالف انگاره ی «حقیقت» و مرکزیت هرنوع Logos است شاید در نگاه اول با عرفان نزدیکی نشان دهد، اما این نزدیکی ظاهری است. بینش اساساً «آیرونیکی» پسامدرن برای تاریخ غایتی (telos) قایل نیست، از این رو نمی تواند «وصل» را هدف رفتار انسان وانمایاند، خواه این وصل یکی شدن آنجهانی با خدا باشد یا یگانگی اینجهانی با «بنی آدم». تنها شک، سوال، ندانستن، نسبی بودن حقیقت ها و گفتارها در گستره ی زمان و زبان است که در نهایت انسانی با این بینش را از زبان مرسوم می راند. این «علم لدنی» عارف نیست، عارفی که با وقوف به حقیقتی دست ناپذیر که عقل را بدان راهی نیست به «بی زبانی» می رسد. برخلاف یک سالک، انسانی با بینش پسامدرن مقاماتی از سر نمی گذراند (همچون ایمان، توبه، خوف، اطاعت و عشق). او سر آن دارد تا سرریز شور شهوانی و تمنا (desire) را جشن گیرد، نه آنکه همچون رابعه ی عدویه در فصل بهار در و پنجره ببندد تا زیبایی جهان وی را از عشق به «او» غافل نکند. چنین انسانی «کشف اسرار» نمی کند. «حیرت» او ناشی از امکان ناپذیری شناخت حکمت خدا نیست، بلکه ناشی از آن است که هیچ حکمتی نیست که چرایی نهایی پدیده ها را توضیح دهد. نه خدایی هست، نه جهان دیگری، و انسان نه اینجا و نه آنجا «خانه» ای از آن خود ندارد.

اگر این تعبیر درست باشد، می توان نتیجه گرفت که امروزه نگاه شعرگونه به جهان و شعرگونه زیستن الزاماً خصلتی غیر عرفانی به خود می گیرد؛ و آن کس که در فضای فرهنگی ایران مدعی عارف بودن است در واقع مظهري از آن دوگانگی نهفته در ناخودآگاهی است که در عمق نیازمندی مادی و روحی و جنسی می خواهد قلندر و درویش و عاشق باشد، در شرایطی که دین و دنیا برایش از هر امیدی تهی شده است.



کنکاش، دفتر اول، تابستان ۱۳۶۶.

چپ ایران و مسائل آن:

سرسخن (هیئت تحریریه)؛ چشم انداز یک فرهنگ سیاسی هیئت (تحریریه)؛ مقاله ها؛ کارنامه چپ (علی آشتیانی)؛ دیروز، امروز، فردا، (م، آرمان)؛ بحران مارکسیسم (نیکوس پولانتراس)؛ گزارش و مصاحبه: در سوگ هواداری (ساسان شایسته)؛ گفتگویی با دو رفیق (شهرام و آرزو)؛ گزارشی از کنفرانس سوتات (حسین محمدی) ادبیات: تھی رفعت و مانیفست تجدید خواهی ادبی در ایران (علی آشتیانی)؛ نقدی بر رمان صد سال تنهایی، (ساسان شایسته)؛ کتابشناسی: دولت و انقلاب در ایران (ع. ک. دستان)؛ چپ در ایران معاصر (م. تیوا)؛ شهرنشینی در ایران (حسین محمدی)؛ درباره هنر و ادبیات (بشیر رفعتی پور).

کنکاش، دفتر ۲-۳، بهار ۱۳۶۷.

در باره روشنفکران:

سرسخن (هیئت تحریریه) مقاله ها: تقابل شرق و غرب و پندار روشنفکر ایرانی (م. تیوا)؛ سه چهره مارکسیسم در ایران (ع. ک. دستان)؛ جامعه شناسی سه دوره در تاریخ روشنفکری ایران معاصر (علی آشتیانی)؛ احمد کسروی؛ ناسیونالیست مدافع یکپارچگی ایران معاصر (اروند ابراهامیان)؛ روشنفکران به مثابه روشنفکران (م. آرمان)؛ گئورگ لوکاچ؛ از رومانیتسم تا بلشویسم (مایکل لوی)؛ گزارش: طبقه ی کارگر در سالهای ۶۵-۶۴ در آینده ی آمار (نادر)؛ گزارشی از کنفرانس سوتات ۱۹۸۷ (ول مقدم)؛ ادبیات: روشنفکران کافه دولاسانکسیون (ساسان شایسته)؛ وجود دوباره جلال آریان (ع. ک. دستان)؛ جورج اورل و ملودرام سیاست (رضا آذری و باقر شاد)؛ کتابشناسی: ساختارهای آغازین زندگی در ایران (افسانه نجم آبادی)، کتابنامه روشنفکران (م. تیوا و علی آشتیانی).

کنکاش، دفتر چهارم، زمستان ۱۳۶۷.

اقتصاد و جامعه شناسی ایران:

سرسخن: هیئت تحریریه؛ آصف بیات: (کنترل سیاسی و سازماندهی کارگری در ایران: یک بررسی مقدماتی). علی آشتیانی (تداوم و گسیختگی در سازماندهی مبارزات طبقه کارگر ایران) حسین محمدی (تهران جدید: بخش خصوصی و بحران مسکن ۱۳۳۸-۶۲)؛ رضا پیمان (پیرامون شیوه تولید آسیایی)؛ مصاحبه ای در باره ی جناح بندیهای جمهوری اسلامی؛ مهرداد آرمان: (اشاراتی بر جایگاه اجتماعی و سیاسی طنز در ایران)؛ ع.ک. دستان (یک تلاش ارزنده: در باره کتاب صد سال داستان نمیی در ایران، یک نامه).

کنکاش، دفتر پنجم، پائیز ۱۳۶۸.

جامعه شناسی انقلاب ایران:

سرسخن (انقلاب ۱۳۵۷، ده سال بعد)؛ مقاله ها: اندیشه هایی پیرامون انقلاب ایران (م تیوا)؛ احیاء فکر دینی و سرکردگی اسلام سیاسی در انقلاب ایران (علی آشتیانی)؛ نقش جوانان در انقلاب ایران (مهرداد آرمان)؛ گزارش و مصاحبه: تجددخواهی چپ و بنیاد گرایی اسلامی (صادق جلال العظم)؛ زندانی سیاسی: از سلطنت تا ولایت (آلما زنوزی)؛ فرهنگ و هنر: از تبعید فرهنگی تا فرهنگ تبعیدی (حمید نفیسی)؛ انقلاب بدون اجازه (علی سعید زنجانی)؛ چند طرح بمناسبت دهه انقلاب (نیکزاد نجومی)؛ دین اسلام، ماجراهای سلمان رشدی، و مسأله آزادی، و دمکراسی (طارق علی، ع.ک. دستان و آنتوانت برتون).

کنکاش دفتر ششم، ادبیات پس از انقلاب، بهار ۱۳۶۹.

ادبیات ایران پس از انقلاب:

سرسخن: ادبیات و سیاست بعد از انقلاب (هیئت تحریریه)؛ بحران مقال چپ گرا در ادبیات پس از انقلاب (احمد کریمی حکاک)؛ مدرنیسم در مقابله با پوپولیزم در داستان نویسی (ع.ک.دستان)؛ تاریخ در داستان (حورا یآوری)؛ مانا و میرا در شعر (س. مازندرانی)؛ نقد فرهنگی و ادبیات: در غربت تجدد ماندن (علی آشتیانی)؛ اوضاع نقد و داستان نویسی مکتبی (باقر شاد)؛ درباره بحث های ادبی در ایران (ع.ک.دستان)؛ مصاحبه: مصاحبه با میرزا آقا عسگری (مانی) (س. مازندرانی)؛ از گذشته تا اکنون: عطار و شوق حلاج به مرگ (مجید نفیسی)؛ تعبیر امروزین تراژدی (حسن تهرانچیان)؛ بررسی کتاب: سلمان رشدی دگردیسی از ناسیونالیزم به جهان شهری (ساسان شایسته)؛ آواز کشتگان، رضا براهنی، (پرتو نوری علاء)؛ برای انقلاب من گریه کن ایران، منوچهر پروین، (ولنتاین مقدم)؛ سفر طوبی به انتهای شب، شهرنوش پارسا پور، (ارژنگ اسعد).

فرم اشتراک

Name

برای اشتراک کنکاش با آدرس زیر تماس بگیرید:

Address

KANKASH

P.O. Box 4238

New York, N.Y. 10185-0036

City & State

Country

U.S.A.

شروع اشتراک از شماره

بهای اشتراک

چهار شماره: ۲۴ دلار (امریکا)
معادل ۲۴ دلار (خارج از امریکا)

لطفاً بجهت اشتراک خود را به آدرس پستی کنکاش ارسال دارید.

KANKASH

A Persian Journal of History and Politics
Number 7, Winter 1991

KANKASH
P.O. Box 4238
New York, N.Y. 10185-0036
U.S.A.