



باکونین و آنا رشیسم جمع گرا

برایان موریس

ترجمه‌ی سعید فیض‌اله‌زاده



باکونین
و
آنا رشیسم جمع‌گرا

برایان موریس

ترجمه‌ی سعید فیض‌اله‌زاده



کتاب‌آمه

سرشناسه	: موريس، برايان، ۱۹۴۶ - م.
عنوان و پديدآور	: باكونين و انارشيسم جمع‌گرا / ترجمه‌ی سعيد فيض‌الله‌زاده.
مشخصات نشر	: تهران: كتاب آمه، ۱۳۸۹.
مشخصات ظاهري	: ۲۰۸ ص.
شابک	: 978-600-5757-24-8
وضعيت فهرست‌نویسی	: فيپا.
يادداشت	: عنوان اصلی: <i>Bakunin: the philosophy of freedom</i> فيپا.
موضوع	: ميخائيل الكساندروويچ ۱۸۱۴-۱۸۷۴ م.
موضوع	: انارشيسم.
رده‌بندي كنگره	: HX۹۱۴/۷ب۲م۸ ۱۳۸۹
رده‌بندي ديويي	: ۳۳۵/۸۳۰۹۲۴:
شماره كتابخانه ملي	: ۱۷۶۶۴۱۳:

این کتاب ترجمه‌ای است از:

Bakunin, The Philosophy of Freedom
by Brian Morris, Black Rose Books, 1993



کتاب آمه

باکونین

و انارشيسم جمع‌گرا

نویسنده: برايان موريس
مترجم: سعيد فيض‌الله‌زاده
طراح جلد: ابراهيم حقيقي
شماره‌ی نشر: ۳۰
چاپ اول: ۱۳۸۹
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۷۵۷-۲۴-۸
شمارگان: ۱۵۰۰ نسخه
چاپ و صحافی بهمن

دفتر و فروشگاه: بلوار کشاورز - نبش کارگر - پلاک ۳۰۸ تلفن: ۶۶۹۳۹۲۴۵ - تلفن پخش: ۶۶۴۸۳۰۷۴

ISBN 978-600-5757-24-8

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۷۵۷-۲۴-۸

کلیه حقوق محفوظ است

بها: ۴۸۰۰ تومان

فهرست

۷	مقدمه
۹	پاره‌ی نخست: باکونین
۱۱	فصل ۱- ویژگی‌های شخصیتی باکونین
۱۷	فصل ۲- سال‌های نخست ۱۸۱۴-۱۸۴۹
۳۷	فصل ۳- زندان و تبعید (۱۸۶۱-۱۸۴۸)
۴۳	فصل ۴- از پان اسلاویسم تا انارشيسم
۶۷	فصل ۵- قیام فرانسه: ۱۸۷۰-۱۸۷۱
۸۹	فصل ۶- افول و فروپاشی بین‌الملل اول
۹۹	فصل ۷- واپسین سال‌ها
۱۰۵	پاره‌ی دوم: انارشيسم جمع‌گرا
۱۰۷	فصل ۸- پیش‌درآمد
۱۱۷	فصل ۹- ماتریالیسم تاریخی
۱۲۷	فصل ۱۰- فلسفه‌ی اجتماعی
۱۴۱	فصل ۱۱- نقد دولت
۱۵۳	فصل ۱۲- سوسیالیسم و فدرالیسم
۱۶۹	فصل ۱۳- نقد مارکسیسم
۱۷۹	فصل ۱۴- مارکس و دیکتاتورِ طبقه‌ی پرولتاریا
۱۹۳	فصل ۱۵- نظریه‌ی انقلاب اجتماعی
۲۱۵	فصل ۱۶- مؤخره
۲۱۹	نمایه

مقدمه

باکونین موضوعی است از مد افتاده، مثل «خرد»، مثل «الحاد». او این روزها بیشتر سوژه‌ی یک کنجکاوی تاریخی شده است؛ مارکسیست‌ها طردش می‌کنند که رمانتیکی است گمراه با گرایش‌های ویرانگر، و نیز به اصطلاح «استبداد نخبه‌گرایانه»ی او را به دیده‌ی تحقیر می‌نگرند؛ و برای محققان لیبرال همچنان جذاب است اما در حد سوژه‌ای برای مطالعات روان‌شناسی فرویدی و اتویایی. عجیب اینکه آنارشیست‌ها هم گویا علاقه‌شان را به او از دست داده‌اند. احساس می‌شود که هر علاقه‌ای به چهره‌های تاریخی چون او، نوعی وقت تلف کردن است و باید به مسائل امروزی‌تری چون ساخت‌شکنی دریدا و زیست‌شناسی اجتماعی یا پست‌مدرنیسم پرداخت.

ولی مسلماً باکونین سزاوار رفتاری شایسته‌تر از این است. من شخصاً با سدریک ریسنسون، محقق بنیادستیز، موافقم آنجا که می‌گوید، «گذشته‌ی مشترک» ما بسیار گران‌قدر است هم به خاطر خودش و هم به این خاطر که این گذشته‌ی مشترک شالوده‌ی خودآگاهی، دانستن و هستی ما را شکل می‌دهد، و به تلاش ما در راه ساختن دنیایی بهتر سمت و سو می‌بخشد و باکونین نیز جزئی از همین «گذشته‌ی مشترک» ماست.

آنچه از باکونین به جا مانده میراثی گرانبهاست. همان‌طور که پل آوریچ^۱ و بسیاری دیگر گفته‌اند، اندیشه‌های او، به‌ویژه نقدش بر

مارکسیسم و علم‌گرایی، بسیار بیش از زیست‌شناسی اجتماعی و تأملات بسیاری از پست‌مدرن‌ها با دغدغه‌های روز دنیا ارتباط دارد. از چاپ‌گزیده‌های مهمی از نوشته‌های باکونین به دست سام دُلگُف و آرتور لنینگ بیش از یک دهه می‌گذرد و زمان آن رسیده که اهمیت و اعتبار باکونین مجدداً مطرح شود و کتاب حاضر نیز همین هدف را دارد. این کتابی کلاسیک و دانشگاهی نیست بلکه صرفاً حکم کتاب راهنمایی را دارد برای آشنایی با کار و زندگی یکی از شخصیت‌های سیاسی مهم و الهام‌بخش اصلی سوسیالیسم آزادی‌خواه و جنبش‌های آنارشیزستی، یعنی باکونین.

برایان موریس

پاره‌ی نخست

باکونین

فصل ۱

ویژگی‌های شخصیتی باکونین

باکونین^۱ اعجوبه‌ای بود. زندگی و شخصیتش هنوز هم محققان را به شگفتی وامی‌دارد، اما تا به حال بیوگرافی از او نوشته نشده که گویای حق مطلب باشد. گرچه اثر کلاسیک ای.اچ. کار^۲ طرح موفقی از زندگی او به دست می‌دهد اما در ضمن، بیانگر این نیز هست که نویسنده‌اش کوچک‌ترین هم‌داستانی با باکونین ندارد و از فهم دلیل اهمیت تاریخی او نیز عاجز است. اهمیت تاریخی باکونین نه به دلیل شخصیت آتشینش بلکه در نظریه‌ی سوسیالیسم آزادی‌خواهانه‌ی اوست، نظریه‌ای که در سال‌های پایانی عمرش پروراند و بسط داد. باکونین روشنفکری آکادمیک نبود بلکه حتی روشنفکرستیز هم بود. بنابراین مثل اسپنسر و مارکس که صاحب دستگاه فکری بودند، شرحی نظام‌مند از اندیشه‌هایش ارائه نداد. ولی این به معنای نامفهومی اندیشه‌هایش نیست. شایسته است که او را اندیشمندی مهم و نظریه‌پرداز سیاسی بانفوذی بدانیم، چرا که نه تنها در روزگار خود تجسم روح بنیادستیزی روسی بود و در مردم‌گرایی روسی نقشی سرنوشت‌ساز داشت، بلکه از اولین کسانی بود که نظریه‌ی منسجم آنارشیزم کمونیستی را مطرح کرد.

اندامی غول‌پیکر داشت، پراز انرژی که نیرویی سرکش را به کار

1. Michael Bakunin

2. E.H. Carr

می‌گرفت. اغلب کسانی که با او در ارتباط بودند، مجذوبش می‌شدند. ریشارد واگنر^۱ آهنگساز او را این‌گونه به یاد می‌آورد:

«همه چیزش شگفت‌آور بود، چراکه سرشار بود از نیرویی اصیل.»^(۱)

زندگی آشفته‌ای داشت، با قرض‌هایی که از دوستان می‌گرفت گذران می‌کرد و البته از بازپرداخت‌شان خبری نبود. بی‌اندازه نامتعارف بود: اشتهایی باورنکردنی داشت، سیگار پشت سیگار دود می‌کرد و فنجان پشت فنجان چای می‌نوشتید، نوش‌خواری قهار بود، و وقت‌شناسی، نظم، مال، منال، امنیت مالی و راحتی برایش مفهومی نداشت. همیشه با همان لباس‌های بیرونش می‌خوابید و این شیوه‌ی زندگی را هرگز تغییر نداد. یار غارش هرتسن^۲ در خاطراتش می‌نویسد:

فعالیتش، تنبلی‌اش، اشتهایش، جته‌ی غول‌آسایش و تعریق مدامش، همه چیزش، فوق بشری بود. تا سن پیری همان غول چشم‌آبی باقی ماند، با سری پر موی و مویی ژولیده. در پنجاه‌سالگی درست مثل دانشجویان آواره بود. همچون قلندری بی‌آزار؛ وقتی داشت چپ و راست خرج می‌کرد، بی‌دغدغه‌ی فردا و غم بی‌پولی، و وقتی به پستی می‌خورد چپ و راست قرض می‌کرد، از هر که شد، به معصومیت کودکی که از والدینش پول می‌گیرد بی‌اینکه اندیشه‌ی بازپرداختش را داشته باشد. خودش هم به همان سادگی آخرین شلینگ پولش را به هرکسی می‌داد و تنها پول چای و سیگارش را نگه می‌داشت. غمی از این شیوه‌ی زندگی نداشت، او آفریده شده بود که خانه‌به‌دوشی بزرگ باشد، آواره‌ای بزرگ.

هرتسن ادامه می‌دهد که:

چیزی معصومانه در او بود، بی‌تکلف و بی‌غرض که جذبه‌ای فوق‌العاده به او می‌بخشید، ضعیف و قوی را مجذوب خود می‌کرد، جز خرده-

بورژواهای سخت و صلب را. شخصیت جذاب و حضور قاطعی که در هر جایی داشت... از او چهره‌ای خاص ساخته است که معاصرانش نتوانستند و تاریخ نیز نمی‌تواند او را نادیده بگیرد.^(۲)

پرورش در محیطی اشرافی به او افق دید گسترده‌ای داده بود و با وجود تربیت در محیطی مرفه، بی‌توجه به محدودیت‌های طبقاتی آزادانه با هر قسم مردمی و با بچه‌ها می‌آمیخت، تسلطش به زبان‌های اروپایی این امر را آسان‌تر می‌ساخت؛ او به انگلیسی، ایتالیایی، آلمانی و فرانسه به اندازه زبان مادریش مسلط بود.^(۳)

باکونین به شهادت اسناد و مدارک انسانی دوست‌داشتنی بود. الهام‌بخش مهری عمیق در بین دوستانش جی.دی.اچ. کول^۱ درباره‌اش می‌نویسد:

بسیار خوش‌مترب و یاگذشت بود، گویی نمی‌توانست کینه‌ی کسی را به دل بگیرد، در دوستی وفادار بود و اگر دشمنانش در صف انقلابیون بودند - که انقلاب عشق او بود - بلندنظرانه تحسینشان می‌کرد، و حتی در اوج درگیری‌شان زمانی که مارکس به او نفرت می‌ورزید و به حق یا ناحق جنایتی نبود که باکونین را به آن متهم نکند، او با بلندطبعی از خدمات مارکس در راه آرمان سخن می‌گفت. ویژگی‌های نجایف را می‌ستود حتی وقتی که نجایف پس از حداکثر سوءاستفاده از حمایت پیرمرد، مدارک شخصی او را دزدید. می‌شود گفت که او همان اندازه از خباتت و ناجوان‌مردی بری بود که یک بورژوازی معمولی در امور مالی روراست است.^(۴)

با این همه، باکونین مملو از تناقض بود و برای معاصرانش همچو رازی باقی ماند. با وجود هوش فوق‌العاده‌اش، گاه خام و ساده‌لوح می‌شد، در سر‌هوای شورش و آزادی می‌پروراند ولی در روابط شخصی‌اش سلطه‌جو بود، او خود به این اذعان داشت و به برادرش ریل می‌نویسد: «با

1. Richard Wagner

2. Alexander Hetzen

وجود شیفتگی‌ام به آزادی، میل شدیدی به خودکامگی دارم.» به اعتقاد لمپارت^۱ «صداقت شاخصه‌ی باکونین بود»^(۵) و همین صداقت و میل به اقرارگناهایش دستاویز خوبی بوده برای آنان که در پی تحقیر اویند و برای آن دسته از زندگی‌نامه‌نویسانش که در پی اثبات این‌اند که روح عصیانگر باکونین محصول شخصیت آشفته‌ی او بوده. مثال بارز دسته‌ی دوم، اثر ایلین کلی^۲ به نام روان‌شناسی اتوبیایی (۱۹۸۲) است. او علاقه‌ای نه به خود باکونین در مقام یک انسان دارد و نه به آنارشسیسم او، و آنارشسیسم باکونین را خیلی راحت به عنوان چیزی بی‌ارزش پس می‌زند. کتاب او تشکیل شده از مشت‌انتقادهای تند و مفصل از باکونین. باکونینی که به گمان وی شخصی بوده متعصب، ساده‌لوح، کینه‌ای، خودبزرگ‌بین، خیال‌باف و آرمان‌گرا که در یک دنیای خیالی و کاملاً بی‌خبر از واقعیات، سیر می‌کرد. ایلین کلی باکونین را نمونه‌ی یک روشنفکر از خود بیگانه می‌داند. تنفر او از باکونین بیمارگونه است، آن قدر که نمی‌تواند چیز مثبتی در شخصیت و اندیشه‌هایش بیابد. بنابراین کتاب او جزمی است و نه یک پژوهش بی‌طرف علمی. حقیقت این است که ایلین کلی، خود نمونه‌ی همان شخصیتی است که می‌خواهد به زور به باکونین بچسباند؛ روشنفکری منزوی با «وسواس‌هایی شخصی» که می‌خواهد مقولات ذهنی خود را به زور بر تن واقعیات خارجی بپوشاند. درک باکونین از جهان و تضادهایش بسیار روشن‌تر از درک کلی از باکونین و زمانه‌ی اوست. آثار لمپارت (۱۹۵۷) و متزو (۱۹۷۴) در مورد باکونین هرچند که بی‌عیب نیستند اما به حقیقت نزدیک‌ترند.

با این حال، باید به تناقضات زندگی و شخصیت باکونین اهمیت داد. ماکس نومد^۳ که در مقام یک تاریخ‌دان تمامی انقلابیون قرن ۱۹ را - بدون استثنا - شخصیت‌هایی تشنه‌ی قدرت می‌داند، تناقضات باکونین را این چنین بر می‌شمارد که:

نجیب‌زاده‌ای روسی از تبار شاهان که پرچم‌دار سخن‌دان دهقانان علیه اربابان فئودال و نیمه‌فئودالشان شد، در ناز و نعمت به دنیا آمد و زندگی یک آوارهی خانه‌به‌دوش را برگزید تا با صدقه و سخاوت دوستان و هم‌قطاران‌ش گذران زندگی کند. سرشتی سلطه‌جو و مستبد داشت اما آموزگار مکتبی بود که شعارش زیر بار هیچ سلطه‌ای نرفتن بود. در حوزه‌ی فعالیت‌هایش جهان‌وطن بود با این حال یک میهن‌پرست اسلاو بود که از آلمانی‌ها و یهودیان نفرت داشت. به اقرار خود شاگرد مارکس بود و البته از طرفی دشمن خونی او. در طول زندگی‌اش بسیار معروف‌تر و با نفوذتر از استادش بود ولی تا حد سمبول صرف یک فرقه‌ی رو به مرگ تنزل پیدا کرد. نیای واقعی و طلایه‌دار بلشویسم بود اما اخلافتش او را نفی کردند و یک بنای یادبود را نیز از او دریغ داشتند.^(۶)

خواهیم دید که باکونین بسیار بیشتر از سمبول صرف یک فرقه‌ی رو به مرگ بود و او را پیشگام بلشویسم دانستن و تأکید بیش از حد بر این تناقضات، مانع از فهم مراد اصلی زندگی و شرح و بسط تفکر سیاسی او می‌شود.

شکی نیست که باکونین عمیق و آینده‌نگر بود و همان‌طور که ای. اچ. کار توصیف می‌کند: «از مظاهر تمام‌عیار تاریخ آزادگی بود.»^(۷) او صاحب بصیرتی قوی، جاذبه‌ای فوق‌العاده و «توانایی عجیبی برای بیان عقایدش بود.» دوستش بلینسکی^۱ اذعان داشت که «باکونین قدرت و عمق روحی و سیلان ذهنی چشمگیر و استعداد استثنایی و ظرفیتی تمام‌نشدنی برای یادگیری دارد» و البته به ضعف‌هایش نیز توجه داشت: به ناتوانی‌اش در ابراز دوستی، گرایشش به استیلا بر دیگران، رفتار کودکانه‌اش و غرور و خودخواهی بی‌حدش. تصویری که لمپارت از او می‌دهد چنین است: «یک غول نئاندرتال، بدوی، عاصی، بی‌نظم، خودجوش و پرشور.»^(۸) یکی از معاصرانش او را کشتی عظیمی توصیف می‌کرد که «بدون سکان و

به دنبال باد به هر سو کشیده می‌شد، بی‌آنکه بداند به کجا و چرا». ولی علت این کشش، تجلی آزادی بود و مقدر بود که روح ناآرام او در سال‌های پایانی عمر آرام گیرد، در زمانی که طرح فلسفه‌ی سیاسی جدیدی را می‌ریخت، سوسیالیسم انقلابی را.

فصل ۲

سال‌های نخست ۱۸۱۴-۱۸۴۹

میخائیل الکساندروویچ باکونین در ۱۸ می ۱۸۱۴ در پرموخینو - دهکده‌ای کوچک در ایالت تور واقع در ۱۵۰ مایلی شمال مسکو متولد شد. پدرش زمین‌دار متمولی بود که پس از اخذ مدرک دکترای فلسفه از دانشگاه یادوا، سال‌های جوانی‌اش را در ایتالیا و در سمت دیپلمات گذرانده بود. او «لیبرال، رئوف، فرهیخته و باهوش بود که خود را وقف خانه و خانواده‌اش کرده بود، با این حال، بی‌نصیب از قوه‌ی تخیل و دارای تعصبات ویژه‌ی لیبرال‌ها بود»^(۱). به مجرد بازگشتش به وطن در ملک خانوادگی‌اش مستقر شد تا سروسامانی به آن بدهد. در چهل سالگی با دختر جوان ۱۸ ساله‌ای ازدواج کرد. واروارا مورایف دختر یکی از خانواده‌های بسیار متشخص روسی بود. خانواده‌ی واروارا نیز گرایش‌های لیبرالی داشتند و تعدادی از نزدیکانش در قیام دکابریست‌ها در ۱۸۲۵ شرکت داشتند. بین سال‌های ۱۸۱۱ تا ۱۸۲۴ واروارا صاحب ۱۱ فرزند شد. میخائیل فرزند سوم و پسر ارشد خانواده بود. در کودکی روابط گرمی با چهار خواهرش داشت که با هم گروه فرزندان ارشد را تشکیل می‌دادند. کودکی باکونین در محیطی با صفا و دلپذیر طی شد. ماکس نتلو می‌نویسد:

نبود دغدغه‌های مالی و زندگی در بیلاق در بین مواهب طبیعت - هرچند که بارش بر دوش رعایا بود - اما سبب پیوندی تنگاتنگ در بین خواهران و برادران شده بود. دنیایی ساخته بودند از آزادی و همبستگی

منابع و مأخذ

1. Carr, E.H. 1937. *Michael Bakunin*. New York: Knopf, p. 196
2. Lampert, E. 1957. *Studies in Rebellion*. London: Routledge & Kegan Paul, pp. 112-113
3. Carr, op. cit. p. 465
4. Cole, G.D.H., 1954. *History of Socialist Thought*, Vol. II, *Marxism and Anarchism 1850-1890*. London: Macmillan, p. 219
5. Lampert, op. cit., p. 113
6. Nomad, M. 1933. *Apostles of Revolution*. New York: Collier, p. 151
7. Carr, op. cit., p. 457
8. Lampert, op. cit., p. 120

و صمیمیت و تلاشی مستمر در مسیر کمال درونی و تجلی کامل استعدادهای فطری‌شان^(۲)

نتلو عقیده دارد که در همین ملک پدری بود که بذره‌های تلاش مادام‌العمر باکونین برای آزادی و همبستگی کاشته شد. ای.اچ. کار اشاره دارد که، پرموخینو دقیقاً همان موطن و جوهر روحی آرمان‌گرایی بود که بی‌دغدغه‌ی واقعیات خشن دنیای «بیرون» صلحی صمیمانه بر آن حاکم بود. باکونین این را «حق خداداد» خود می‌دانست و هیچ‌گاه از حقش نگذشت.

در پانزده‌سالگی وارد مدرسه‌ی نظام توپخانه در سن پترزبورگ شد، سه سال بعد به درجه افسری جزء رسید. زندگی نظامی با طبعش سازگار نبود. بعد از درگیری خشونت‌آمیز با یک ژنرال به مینسک و کرودنو در لهستان منتقل شد. زمانی که به لهستان رسید، شورش‌های سال ۱۸۳۲ به‌تازگی در هم کوبیده شده بود. این اتفاقات او را بسیار به‌هم‌ریخت، بیمار شد و در اواخر ۱۸۳۵ سرانجام موفق شد که از خدمت نظام معاف شود. پدرش می‌خواست در ادارات شهر تور کاری برایش دست و پا کند اما پسر نپذیرفت. در اوایل سال ۱۸۳۶ به مسکو رفت تا زندگی مستقلش را شروع کند. تصمیم داشت فلسفه بخواند و با تدریس ریاضی گذران زندگی کند. آن روزها برخلاف دانشگاه پترزبورگ که بعد از قیام دکابریست‌ها دارالارتجاع شده بود، دانشگاه مسکو بهشت روشنفکران بود.^(۳) در روسیه ایده‌آلیسم آلمانی باب روز بود و همانند آلمان، فیخته و شلینگ و هگل تمام مباحث سیاسی و اجتماعی را تحت سیطره‌ی خود داشتند.

باکونین شش سال در مسکو سر کرد و تنها بخشی از تعطیلات تابستانی‌اش را در موطنش پرموخینو می‌گذراند. تصمیم داشت استاد فلسفه شود. ایده‌آلیسم آلمانی را در کنار آثار اصحاب دائرةالمعارف مطالعه می‌کرد. مجذوب اندیشه‌های فلسفی فیخته شد. کتاب هدایت به زندگی مقدس فیخته از دستش نمی‌افتاد. نامه‌های آن دوره به خواهرانش

گویای تأثیر عمیق فلسفه‌ی رمانتیک فیخته بر باکونین بود. با ترجمه‌ی کتاب درباره‌ی وظیفه‌ی عالم فیخته به روسی و انتشار آن در یکی از نشریات، اسم و رسمی به هم زد. در آن دوران دو «حلقه»ی مطالعات فلسفی در مسکو تشکیل می‌شد. یکی حلقه‌ی الکساندر هرتسن و اگارف بود که بیشتر به سیاست‌گرایی داشتند و قبله‌گاهشان سوسیالیست‌های اتویایی فرانسه بود، و حلقه‌ی دوم به «حلقه‌ی استانکوویچ» شهرت داشت که خود را وقف متافیزیک و ادبیات آلمان کرده بودند و کاری به سیاست نداشتند. باکونین به حلقه‌ی نیکلای استانکوویچ پیوست و چندی نگذشت که از دوستان صمیمی یکدیگر شدند. بلینسکی هم بعدها به این حلقه پیوست و او هم از دوستان نزدیک باکونین شد. مقدر بود که بلینسکی از بزرگ‌ترین منتقدان ادبی روزگار خود شود و استانکوویچ نیز از معدود کسانی در روسیه بود که واقعاً ایده‌آلیسم آلمانی را می‌فهمید و از چهره‌های تابناک روشنفکری روزگارش بود.^(۴) هردو از دوستان مخلص باکونین بودند و به‌زودی با خانواده‌ی باکونین نیز مرتبط شدند. هردو در جوانی از مرض سل درگذشتند، استانکوویچ در ۱۸۴۰ در ۲۷ سالگی و بلینسکی در ۱۸۴۸ در سن ۳۷ سالگی. باکونین نیز چون آنها شیفته‌ی فیخته بود، زیرا این فیلسوف تجلی روح رمانتیک محض بود و ایده‌آلیسم کانتی را به سنتی ذهن‌باور رسانده بود. «خود هستی» معادل «من مطلق» بود. باکونین در نامه‌هایش به خواهرها از فلسفه فیخته می‌نوشت. برای یکی از آنها می‌نویسد: «فرد باید فردیت خود، عقاید و امیدها و هر آنچه در زندگی فردیتش را شکل می‌دهد نابود کند، فرد باید برای وجود مطلق زندگی کند، برای وجود مطلق و به‌واسطه‌ی وجود مطلق نفس بکشد.»^(۵) می‌نویسد: «قهرمان حقیقی روزگار ما فیخته است، من او را می‌پرستم و به قدرت استثنایی او غبطه می‌خورم.»^(۶)

ایلین کلی از فهم این نکته عاجز است که باکونین از این عرفان دوران جوانی‌اش برگزیده بود، واقعیت این است که این شیفتگی نسبت به

فیخته چنان دوام نیاورد، زیرا در اوایل سال ۱۸۳۷ باکونین مطالعه‌ی هگل را آغاز کرد.

هگل دیرفهم بود ولی باکونین خود را سخت درگیر آثار او کرد. بعد از مطالعه‌ی کتابی درسی درباره‌ی دستگاه منطقی هگل، به سراغ آثار خود او رفت. با پدیدارشناسی روح شروع کرد ولی آن را کنار گذاشت و دایرةالمعارف را دست گرفت، و با همان عبارت معروفی مواجه شد که پیروان هگل را مدت‌ها سردرگم کرده است: «آنچه عقلانی است واقعی است، و آنچه واقعی است عقلانی است.» یعنی معادل بودن واقعیت با وجود. بعضی آن را توجیهی می‌دانستند برای وجود دولت پروس. قرائت باکونین از هگل تا حدی متفاوت بود. ولی او نیز چون مارکس، فلسفه‌ی هگل را با آغوش باز پذیرا شد، خصوصاً که با فلسفه‌ی فیخته تعارض داشت و پای واقعیت خارجی را به میان می‌کشید. باکونین به خواهرش می‌نویسد: «هگل به من یک زندگی سراسر تازه می‌دهد، من مجذوب او شده‌ام.» و نتوری خاطر نشان می‌کند که باکونین با هگل می‌توانست به آن نوع از سازگاری با حقیقت واقع برسد که نه شوری مذهبی بود و نه شیفتگی به مسائل تجربی.^(۷) باکونین ذهنی حساس و پذیرا داشت و برخلاف ادعای ای. اچ. کار، هگل را جدی و تمام و کمال فهمیده بود.^(۸) در فلسفه‌ی هگل این دیالکتیک او بود که برای باکونین از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود و نیز مفهوم «هماهنگی حقیقی» برآمده از تضاد فرد و جامعه (روح). این «یکپارچگی» - کلیت‌باوری - به وحدتی دیالکتیکی اشاره داشت که باکونین بعدها در نظریه‌ی آنارشیزمی‌اش به روشنی به آن پرداخت. منظور آن نیست که «آگاهی و اراده در کلیتی متعالی در هم ادغام شوند»^(۹) - البته ایلین کلی به طرز گمراه‌کننده هم هگل و هم باکونین را این طور تفسیر می‌کند. این عرفان محض است که هم هگل و هم باکونین آن را قویاً رد می‌کنند. ایلین کلی در پاراگراف معروفی می‌گوید:

این دیدگاه هزاره‌باورانه از آزادی بسیار انتزاعی است. یک کلیت آرمانی

است که در آن تمام تعارضات و دوگانگی‌ها رفع می‌شود. یکی شدن فرد و جامعه، اینها یعنی انکار لجوجانه‌ی جهان واقع، یعنی عرفان آنارشیزمی.^(۱۰)

در اینکه هگل‌گرایی اولیه‌ی باکونین اثری مادام‌العمر بر نگرش او گذاشت حق با ایلین کلی است. اما گفته‌های بالا بیانگر بی‌اطلاعی عمیق اوست از مراد هگل و باکونین، زیرا هر دو آنها هم ایده‌آلیسم عرفانی را رد می‌کردند و هم نظریه‌ی «این‌همانی» فیخته و شلینگ را. هگل تأثیری عمیق بر فرهنگ روسی دهه‌ی ۱۸۳۰ داشت و باکونین نیز بالطبع عمیقاً از آن متأثر بود و همچون مارکس، جان‌مایه‌های اصلی آن را پذیرفت و یقیناً فهم او از هگل بسیار بیشتر از زندگی‌نامه‌نویسانش بود!

سال ۱۸۳۸ سالی مصیبت‌بار برای باکونین بود. خواهرش لئوف بر اثر ابتلا به سل درگذشت، استانکوویچ به همراه خواهر دیگرش به خارج رفت و بین او و بلینسکی مشاجره‌ای تند درگرفت که به خاتمه‌ی دوستی با یکی از باهوش‌ترین و بامحبت‌ترین دوستان دوره‌ی جوانی‌اش انجامید. بلینسکی نیز همچون استانکوویچ در نامه‌هایش به تضادهای شخصیتی باکونین اشاره داشت، از نظر او باکونین مردی بود بسیار دوست‌داشتنی، با اراده و انرژی و نیرویی بالا، اما در عین حال مردی بود که در روابط شخصی‌اش کوچک‌ترین ظرافتی نداشت. «او اندیشه‌ها را دوست دارد، نه آدم‌ها را، می‌خواهد با شخصیتش بر آنها مسلط شود نه اینکه دوستشان داشته باشد»^(۱۱) باکونین در طی زمستان ۱۸۳۹-۴۰، در واقع آخرین زمستانش در مسکو، با دو مرد آشنا شد که بعدها نقشی اساسی در زندگی‌اش بازی کردند. یعنی الکساندر هرترسن و نیکلاس آگارف که هر دو مثل باکونین از خانواده‌های متمول و زمین‌دار بودند و هر دو از روشنفکران بنیادستیزی بودند که به تازگی بعد از سیری کردن چندین سال در خارج از کشور به مسکو بازگشته بودند. از نظر باکونین مصاحبان جالبی بودند اما تأثیری اندک بر او داشتند، چرا که هنوز غرق در مطالعات فلسفی بود و

احساس می‌کرد اگر در روسیه بماند از لحاظ عقلی به هرز می‌رود. زندگی شخصی‌اش کسالت‌بار بود. پس تصمیم گرفت فلسفه را از سرچشمه‌اش بنوشد؛ به برلین برود. عطش معرفت و نیاز به گریز از سرخوردگی‌های شخصی دست به دست هم دادند و انگیزه‌ی رفتن را در او بیدار کردند. این نکته را برای دوست بیمارش استانکوویچ این‌گونه شرح می‌دهد:

دار و ندار من نیرویی درونی است که آن هم در محدودیت‌های احمقانه و نکبتی زندگی خانوادگی روزمره دارد به هرز می‌رود؛ در قید و بندهای مسخره، دعوای خانوادگی و مجادلات بین دوستان و البته در ناتوانی خودم. هنوز نیازی قوی در من سوسو می‌زند که بر همه چیز سلطه پیدا کنم، با وجود کوشش‌های طاقت‌فرسا و بی‌نتیجه‌ام عطش فراگرفتن هنوز در من فرو نشسته است.^(۱۲)

باکونین موفق شد پدر را راضی کند که سه سال هزینه تحصیل او را در آلمان تقبل کند. با این حساب می‌توانست دکترایش را بگیرد و در دانشگاه مسکو به‌عنوان استاد مشغول به کار شود. پدرش یک مقرری ۱۵۰۰ روبلی در سال برای او معین کرد و باکونین در ژوئن ۱۸۴۰ در ۲۸ سالگی روسیه را به قصد آلمان ترک گفت. یک‌ماه بعد خبر مرگ استانکوویچ در ایتالیا به باکونین رسید. این ضربه‌ای سخت برای او بود. استانکوویچ انسانی صدیق و دانشمندی برجسته و دوستی واقعی برای باکونین بود. استانکوویچ در بازوان خواهر باکونین جان سپرد. واروارا بعدها به برلین آمد تا با باکونین و دوست تازه‌ی او ایوان تورگنیف زندگی کند. باکونین به نقطه‌ی عطفی در زندگی‌اش رسیده بود. و نتوری می‌نویسد:

سال ۱۸۴۰ وقتی باکونین عاقبت به خارج رفت از همه برید، احساس تهایی می‌کرد. عقاید سیاسی‌اش به تبع‌گرایش فلسفی‌اش محافظه‌کارانه بود. عقایدش عقاید یک هگلی دوآتشه بود، ولی همچنان ناخشنودی عمیقی را احساس می‌کرد، حالا دیگر هیچ‌کس را قبول نداشت.^(۱۳)

باکونین خود را در مطالعات فلسفی غرق کرده بود. او در یک رشته سخنرانی‌ها که به‌توسط یکی از شاگردان سنتی هگل در دانشگاه برلین برگزار می‌شد شرکت داشت. با شیلینگ نیز ملاقات کرد و در سخنرانی‌هایش شرکت جست اما هیچ‌یک علاقه‌اش را جلب نکرد. می‌نویسد: «آنها بی‌روح و کم‌اهمیت بودند.» همان سالی که باکونین به برلین وارد شد ویلهلم چهارم به سلطنت پروس رسید که حاکمی مرتجع از کار درآمد و به اذیت و آزار بسیاری از تندروها پرداخت. سال بعد فوئرباخ اثر معروف خود ماهیت مسیحیت را منتشر کرد که قرائتی ماتریالیستی از مذهب را به دست می‌داد و تأثیر مهمی بر معاصرانش گذاشت. انگلس در مورد این کتاب می‌نویسد: «انسان اول باید تأثیر رهایی‌بخش این کتاب را تجربه کند تا اندیشه‌ی آن را دریابد، هیجانی همگانی بود. بی‌درنگ همه پیرو فوئرباخ شدیم، مارکس با چه شوری به پیشواز این اندیشه‌ی تازه رفت و چقدر تحت تأثیر آن قرار گرفت.»^(۱۴) کتاب فوئرباخ نقل محفل و قبله‌گاه گروهی از رادیکال‌هایی شد که معروف بودند به «هگلی‌های چپ». حرف آنها این بود که فلسفه‌ی هگل ایدئولوژی ارتجاعی نیست بلکه ذاتاً مکتبی انقلابی است. باکونین با هگلیان چپ ارتباط پیدا کرد و تحت نفوذ آرنولد روگه قرار گرفت. روگه یک جمهوری‌خواه ملحد بود.

در بهار ۱۸۴۲ باکونین که دیگر خیال استادی دانشگاه را در سر نداشت به درسدن رفت تا به روگه ملحق شود. در اکتبر همان سال مقاله‌ای را در مجله‌ی روگه - سالنامه آلمان - منتشر کرد به نام «ارتجاع در آلمان» (از یادداشت‌های یک فرانسوی) با نام مستعار «ژول سزار». این مقاله‌ی درخشان با وجود تأثیرات آشکارا هگلی از جمله بهترین آثار باکونین به شمار می‌آید. مقاله‌ای جدی بود علیه حامیان ارتجاع که بیان نظری خود را در فلسفه‌ی اثباتی کانت می‌یافتند. باکونین می‌نویسد: «امروزه به منصفه‌ی ظهور رسیدن آزادی در رأس برنامه‌ی کاری تاریخ قرار

دارد.» و ادامه می‌دهد که «هیچ‌کس صراحتاً نمی‌گوید که دشمن آزادی است، ولی بسیاری هستند که ته دلشان به آزادی اعتقادی ندارند»، اینها مرتجع‌اند، چه با دنباله‌روی و چه با سازشکاری وضع موجود را تأیید می‌کنند. اما مهم‌ترین جنبه از فلسفه‌ی هگل که باکونین به آن اشاره دارد، تأکید هگل بر نفی‌کننده است که تنها ارزش منطقی ندارد بلکه ارزش تاریخی نیز دارد. این نفی خود را در روح انقلاب متجلی می‌سازد. از هر گوشه و کناری خصوصاً در انگستان و فرانسه نیروهای اجتماعی در حال سر بر آوردن هستند که از بن با دنیای سیاسی موجود مخالفند.

مردم، این طبقه بی‌بضاعت که بی‌شک قسمت اعظم بشریت را شکل می‌دهند، طبقه‌ای که در حرف حق و حقوقش به رسمیت شناخته شده اما در عمل به سبب اصل و نسبش، به سبب فقر و جهل و بردگی‌اش خوار داشته می‌شود، این طبقه در همه جا به مرز انفجار رسیده و منتظر جرقه‌ای است. حتی در روسیه هم ابرهای سیاهی گرد آمده‌اند که خبر از توفان می‌دهند، هوا پرتب‌وتاب است و سرشار از آذرخش.

و مقاله با این جمله‌ی معروف پایان می‌گیرد که:

بیاید به آن اراده‌ی ابدی ایمان داشته باشیم که ویران می‌کند و از بین می‌برد، چرا که سرچشمه‌ی خلاق و ابدی و کشف ناشدنی همه‌ی زندگی است، شور ویرانگری شوری آفریننده نیز هست!^(۱۵)

این مقاله نشانگر تغییر جهت اندیشه‌ی باکونین و فاصله گرفتن او از فلسفه و رفتن به سمت آرای سیاسی انقلابی بود. از نظر ای.اچ. کار این به معنای وداع احتمالاً عجولانه‌ی او با هگل بود.^(۱۶) به هر حال، این مقاله تأثیری عمیق بر هرتسن و بلینسکی گذاشت و در جرگه‌های انقلابی اروپا هیاهویی به پا کرد.^(۱۷)

در همان دوره‌ی اقامتش در درسدن، باکونین با شاعر آلمانی رادیکالی به نام جرج هروگ و آهنگسازی به نام آدولف ریچل دیدار کرد و هم در درسدن بود که با سوسیالیسم فرانسه آشنا شد. سیاست و مردم‌لامنه و

سوسیالیسم و کمونیزم در فرانسه امروزِ وان استین که خلاصه‌ای بود از نظریه‌های سن سیمون، فوریه و پرودون را خواند. اما در تکوین اندیشه‌های باکونین آنچه حکم «کانالیزور» را داشت، اقامت کوتاهش در زوریخ و ملاقاتش با ویلهلم وایتلینگ در می ۱۸۴۳ بود. وایتلینگ شخصیتی غیرمعمول و برآمده از طبقه‌ی متوسط جامعه بود؛ پسر نامشروع زن جوان آلمانی و افسری فرانسوی. شغلش خیاطی بود و برای فرار از خدمت نظام از این کشور به آن کشور آوارگی را در پیش گرفته بود. سال ۱۹۳۵ در پاریس مستقر شد و به مطالعه‌ی سوسیالیسم انقلابی فرانسه پرداخت، چهار سال بعد از پاریس اخراج و به سوئد پناهنده شد، او نیز چون باکونین خانه‌به‌دوش بود. باکونین کتاب *تعهدات هم‌پاری و آزادی* (۱۸۴۲) او را خواند و بسیار تحت تأثیر قرار گرفت، او برای رز قسمت جذابی از کتاب را نقل می‌کند که «جامعه‌ی سالم حکومت ندارد بلکه مدیریت دارد، قانون ندارد، تعهد دارد، مجازات ندارد، اصلاحات دارد»^(۱۸).

می‌گویند این همان حالت جنینی آنارشیزی بود که باکونین خود بعدها مدافعش شد.^(۱۹) روابط باکونین و وایتلینگ گرم و صمیمانه بود و چرا که نه، هر دو اهل مبارزه و «افراط‌کاری‌های مهارناشدنی بودند». اما حتی در همان دوره‌ی اولیه نیز کمونیزمی را که وایتلینگ مبلغ آن بود، نقد می‌کرد. در همین مورد در مقاله‌ای در ژوئن ۱۸۴۳ می‌نویسد:

یک‌بار اعلام کردیم که کمونیست نیستیم. ما تمایلی به زندگی در دولتی که مطابق برنامه‌های وایتلینگ شکل گرفته باشد، نداریم. دولتی که نه از یک جامعه‌ی آزاد بلکه از گله‌ی حیواناتی تشکیل شده که به ضرب و زور و اجبارگرد هم آمده‌اند و بی‌خبر از جنبه‌های معنوی زندگی، تنها دغدغه‌شان مادیات است.^(۲۰)

چندی بعد وایتلینگ دستگیر و از سوئیس اخراج می‌شود، نام باکونین در اسناد به دست آمده از وایتلینگ پیدا می‌شود و از طرفی چون پیش از

چرا که پرودون آلمانی نمی‌دانست و آثار هگل نیز هنوز به فرانسه ترجمه نشده بود. بی‌شک پرودون با حملاتش به خدا و مالکیت خصوصی باکونین را تحت تأثیر خود قرار داده بود. باکونین همیشه خود را مدیون پرودون می‌دانست و به او احترام زیادی می‌گذاشت. باکونین سال‌ها بعد نوشت که «پرودون صدها بار انقلابی‌تر از سوسیالیست‌های نظری بورژوا بود، چه در عمل و چه در سرشت». بسیاری تأثیر پرودون بر باکونین را دارای اهمیت دانسته‌اند. به‌عنوان مثال پیزیر می‌نویسد:

باید تأکید کرد که این تأثیر اندیشه‌های پرودون بود که شورشگری غریزی باکونین را بدل به مکتبی مدون، تئوریک و آنارشیزمی کرد و در زمان ریباریویی باکونین با مارکس، این پرودون بود که مصالح و مفاهیم مورد نیاز باکونین را برای صورت‌بندی آن نوع از آنارشیزم در اختیارش گذاشت. (۲۲)

اما این تأثیر دوسویه بود. دانیل گورین (۱۹۸۶) تأکید دارد که در فضای دوستانه‌ی این ارتباط، باکونین هم می‌آموخت و هم می‌آموزاند. هرچند باکونین پرودون را ستایش می‌کرد و برای دوستی‌اش ارزش قایل بود و نیز در برابر لجن‌پراکنی‌های مارکس علیه پرودون به دفاع از پرودون برخاست، با این همه، هرگز چشم و گوش بسته آنارشیزم پرودون را قبول نکرد. باکونین در «دست‌نوشته‌های فرانسوی» سال ۱۸۴۰ به مقایسه‌ی پرودون و مارکس می‌پردازد:

همان‌طور که چند ماه پیش از مرگ پرودون گفتم، او به‌رغم تمام سعی‌اش در متزلزل کردن سنت ایده‌آلیسم کلاسیک، خود در تمام طول زندگی‌اش یک ایده‌آلیست اصلاح‌ناپذیر باقی ماند، غرق در کتاب مقدس و حقوق رومی و متافیزیک بزرگ‌ترین بداقبالی او در این بود که هرگز علم طبیعی نتواند و روش‌های آنان را به کار نبست. او شم یک نابغه، یک اندیشمند انقلابی را داشت و بر ضد اوهام ایده‌آلیستی استدلال می‌کرد و با این حال هرگز نتوانست خودش از آنها برگردد. مارکس در

این ارتباطش با رادیکال‌هایی مثل روگه و هروگ بر سر زبان‌ها افتاده بود، کنسولگری روسیه در برن به او دستور می‌دهد فوراً به روسیه بازگردد. باکونین امتناع کرده به بروکسل می‌رود و بعد از سه ماه عازم پاریس می‌شود و در مارس ۱۸۴۴ به آنجا می‌رسد.

پاریس آن روزگار قبله‌گاه انقلابیون بود، مملو از آشوبگر، از هر ملیتی و مکتبی. دیری نگذشت که با سوسیالیست‌های فرانسوی و شخصیت‌های ادبی و سیاسی و طیف‌های مختلف سوسیالیسم آشنا شد. سه سال و نیم در پاریس ماند - تا نوامبر ۱۸۴۷ - و با شخصیت‌های مشهوری محشور بود، کسانی چون جورج ساندر نویسنده، لوئیس بلانک و پی‌یر کروکس سوسیالیست، ایتین کابه، سوسیالیست کهنه‌کار و نویسنده‌ی کتاب معروف سفر به ایکاری. همین‌طور روگه و دوستان قدیمی‌اش ریچل و هروگ. باکونین در پاریس با دو نفر آشنا می‌شود که بعدها نقشی تأثیرگذار در زندگی او بازی می‌کنند و عامل مهمی در شکل‌دهی اندیشه او می‌شوند. این دو کارل مارکس و جوزف پرودون بودند. درباره‌ی ارتباط این سه مرد بسیار نوشته‌اند، هر سه نقشی اساسی در ظهور و تکوین سوسیالیسم اروپایی داشتند.

رابطه‌ی باکونین با پرودون صمیمانه بود. پرودون نیز چون وایتلینگ مردی بود خودساخته با اصل و نسبی معمولی. به سال ۱۸۰۹ در خانواده‌ای روستایی به دنیا آمد و کارگر چاپخانه شد. در ۱۸۴۰ اثر معروف خود به نام مالکیت چیست؟ را منتشر کرد. جوابی که به این سؤال داده بود، همان قول معروف بریسوت بود که «مالکیت دزدی است». این کتاب او را به اوج شهرت رساند. زمانی که باکونین به پاریس رسید پرودون در اوج شهرت و موفقیتش بود. با این حال، پرودون سوسیالیست نبود چرا که مالکیت خصوصی حداقلی را مجاز می‌شمرد. پرودون و باکونین اغلب همدیگر را می‌دیدند و بحث‌های طولانی‌شان گاه سراسر شب به درازا می‌کشید. می‌گویند باکونین بود که پرودون را با فلسفه‌ی هگل آشنا کرد،

مقام یک متفکر در مسیر درستی بود، او اصلی را بی ریخت که طبق آن تکامل نظام قضایی در تاریخ نه علت، که خود معلول توسعه‌ی اقتصادی است؛ و این مفهومی پربار است، هرچند که او مبدع آن نبود. اما افتخار این را داشت که آن را به‌عنوان پایه‌های یک نظام اقتصادی به‌استواری تثبیت کند. به عبارت دیگر، وقتی پرودون خود را درگیر متافیزیک نمی‌کرد ذاتاً انقلابی می‌شد. مارکس برای آزادی سیستمی عقلی را پی‌ریزی کرد ولی فاقد غریزه‌ی آزادی بود. او سراپا سلطه‌جو باقی ماند.^(۲۳)

قربان کمی بین مارکس و باکونین وجود دارد. یکدیگر را خوب می‌شناختند، زیرا هردو از پناهندگانی بودند که با روزنامه‌ی هفنگی *vorwärts* ارتباط داشتند. اشتراکات دیگری نیز داشتند؛ هردو عمیقاً متأثر از فلسفه‌ی هگل بودند، هر دو شاعر را ستایش می‌کردند و از روگه به‌سبب دسیسه‌چینی‌هایش بیزار بودند، نیز هردو به سیاست‌های ارتجاعی آلمان انتقاد داشتند به‌طوری که در ژانویه‌ی ۱۸۴۵ مارکس به‌علت نوشتن دو مقاله علیه دولت پروس در *vorwärts* به درخواست حکومت آلمان از فرانسه اخراج شد. با این حال، باکونین و مارکس از لحاظ منش و خط‌مشی سیاسی نقطه‌ی مقابل هم بودند. مارکس موشکاف و حسابگر و خشک بود و تأکید آشکاری بر عقل داشت. در مقابل، باکونین خودساخته، افراط‌کار و احساساتی بود. مارکس وکیل‌زاده‌ای یهودی بود از راین‌لند و باکونین اشراف‌زاده‌ای روسی. ای. اچ. کار در مورد رابطه آن دو می‌نویسد: «آنها نه تنها منشأشان با هم تفاوت داشت که هریک از زمینه‌ی فکری و سنتی جداگانه‌ای برخاسته بودند. از همان آغاز نه از هم خوششان می‌آمد و نه همدیگر را درک می‌کردند.»^(۲۴) رقابت و قرائت متفاوتشان از سوسیالیسم و جنبش‌های سوسیالیستی زمانی علنی شد که به فروپاشی بین‌الملل اول انجامید. باکونین در اوج درگیری‌هایش در سال ۱۸۷۱ اولین برخوردهای خود را به مارکس این‌طور به یاد

می‌آورد که نشان از بلندنظری او دارد و همان‌طور که ایلین کلی خاطر نشان می‌کند قطعاً حسادت این بلندنظری را زایل نکرد. باکونین می‌نویسد:

تا آنجا که به معلومات مربوط می‌شود مارکس بی‌اندازه از من پیش بوده و هست. آن روزها من چیزی در مورد اقتصاد سیاسی نشنیده بودم و هنوز در جنبه متافیزیک گرفتار بودم. سوسیالیسم من سوسیالیسمی غریزی بود، او (مارکس) با اینکه جوان‌تر از من بود اما آتئیست‌تر از من بود، یک سوسیالیست آگاه، آن‌چنان که امروز نیز هست و این همان زمانی بود که مشغول پی‌ریزی شالوده‌ی نظامش بود. ما اغلب یکدیگر را می‌دیدیم، من برایش احترام فوق‌العاده‌ای قایل بودم هم به‌خاطر دانشش و هم به‌خاطر شیفتگی پرشور - اما آمیخته به تکبرش - به آرمان پرولتاریا. من مشتاقانه از مصاحبتش استقبال می‌کردم، ملاقات‌هایی که اغلب از پیش تعیین نشده و شوخ‌طبعانه بودند، البته وقتی دلخوری‌های جزئی پیش نمی‌آمد و افسوس که هرازگاهی این چنین می‌شد، هیچ‌گاه بین ما یک دوستی واقعی برقرار نشد. سرشت ما اجازه‌ی چنین کاری به ما نمی‌داد. او مرا ایده‌آلیستی احساساتی می‌نامید و حق داشت و من او را یک پرمده‌ای پیمان‌شکن می‌نامیدم و البته حق نیز چنین بود.^(۲۵)

در نوامبر ۱۸۴۷ در یک میهمانی رسمی که ۱۵۰۰ لهستانی مهاجر به‌مناسبت سالگرد قیام ۱۸۳۱ لهستان گرد آمده بودند، باکونین اولین سخنرانی عمومی‌اش را ایراد کرد. سخنرانی فوق‌العاده‌ای بود. این سخنرانی نقطه‌ی عطف دیگری بود در زندگی باکونین و شور و هیجانی به پا کرد. به باکونین یک ماه فرصت داده شد که خاک فرانسه را ترک کند، پیش از این در سال ۱۸۴۴ تزار نیکلای اول او را از مقام اشراف‌زادگی محروم کرده بود و اموالش مصادره شده و غیباً به تبعید با اعمال شاقه در سبیری محکوم شده بود. در نتیجه باکونین به یک تبعیدی ابدی بدل شد. باکونین پاریس را به قصد بروکسل ترک گفت، جایی که مارکس از هنگام

اخراجش از پاریس در آن به سر می‌برد. مارکس سرگرم سازمان دادن یک اتحادیه‌ی کمونیستی بود و باکونین به‌رغم اینکه فعالیت‌هایی از این دست جاذبه‌ای برای او نداشت، به فدراسیون دموکراتیک مارکس پیوست. او اصولاً از سوسیالیست‌های آلمانی دور و بر مارکس نفرت داشت، اکثر آنها یهودی بودند. باکونین در مورد این دارودسته به دوستش هروگ می‌نویسد:

این کارگران آلمانی بروشتات، مارکس و انگلس - خصوصاً خود مارکس، با آن خودبینی و خودخواهی و شایعه‌پراکنی و پرمدهایی و لاف‌زنی در حرف و بردلی در وقت عمل، فضا را مسموم کرده‌اند، در فقدان کامل زندگی و عمل و احساس، چه تزهایی که درباره‌ی زندگی و فعالیت و احساس ارائه نمی‌شود، به در و دیوار انگ بورژوا می‌چسباند آن قدر که حالت تهوع به آدم دست می‌دهد، آن هم کسانی که از سر تا پا از هر بورژوازی بورژواترند، در چنین فضایی مگر می‌شود به آزادی تنفس کرد، خودم را کنار کشیده‌ام و کاری به کار تشکیلات آنها ندارم.^(۲۶)

انقلاب ۱۸۴۸ که آغاز شد، باکونین به پاریس و به گارد ملی طبقه‌ی کارگر وارد شد. هفته‌ای را در شیفتگی آنچه می‌دید و می‌شنید گذراند. آن روزها را بعدها این چنین به یاد می‌آورد، «من از خلال تمام منافذم هیچان و حال و هوای انقلاب را استنشاق می‌کردم، با تمام حواسم». انگار دنیا را به او داده بودند. موج انقلاب اروپا را درنوردید و پایه‌های نظام سیاسی و اجتماعی‌اش را به لرزه در آورد. ۱۸ مارس در میلان قیامی علیه سلطه‌ی اتریش درگرفت، در مجارستان حکومت مشروطه استقرار یافت و در سراسر آلمان اعتراضات انقلابی متداول بود. باکونین دولت (فرانسه) را متقاعد کرد که جهت فعالیت‌های انقلابی ۲۰۰۰ فرانک بودجه به او بدهد و در اواخر مارس، به امید برانگیختن انقلاب در شرق اروپا، پاریس را ترک گفت. در آن دوره مشی سیاسی او پان اسلاویسم بود؛ آلمانی که امید داشت در سراسر اروپا انقلابی به پا کند. راه پوزن را در پیش گرفت، اما

پلیس آلمان مانعش شد و به لایپزیگ مشایعتش کرد. به بروسلاو رفت و یک ماه ماند (می ۱۸۴۸) ولی بی‌نتیجه بود و ناکام آنجا را ترک کرد. بروسلاو مملو بود از انقلابیون لهستانی، با این حال فاقد انسجام بودند و از طرفی دیگر عوامل تزار این طور شایع کرده بودند که باکونین عامل نفوذی آنهاست، بنابراین نسبت به او مشکوک بودند. شایعه‌ای که مارکس هم در ژولای ۱۸۴۸ در نشریه‌اش - رابینش تسایتونگ - چاپ کرد. شایعه بی‌اساس بود و انگیزه‌ی مارکس از چاپ آن هنوز هم سوال‌برانگیز است. این موضوع همیشه خاطر باکونین را می‌آزرد. باکونین بعد از شرکت در کنگره‌ی اسلاوها در پراگ، در ژوئن همان سال عاقبت به کوفن در دوک‌نشین آنهالت پناه برد. کوفن در کویر آلمان آن دوره، واحه‌ای بود آزاد، اینجا بود که باکونین یکی از معروف‌ترین آثارش را به نام توسل به اسلاوها نوشت و چاپ کرد.

این کتاب دعوتی بود برای اتحاد اسلاوها و تمامی ستم‌دیدگان و تجزیه‌ی «چهار امپراتوری خودکامه»ی آلمان و اتریش و عثمانی و روسیه، و احیای اروپا با ایجاد یک فدراسیون بین‌المللی از جمهوری‌های اروپایی.

دیگر مرزی نخواهد بود، مگر مرزهای طبیعی که عادلانه و مطابق با معنای واقعی دموکراسی کشیده شده باشد، مرزهایی که مردم خودشان به میل و اراده‌ی مستقل خود و بر پایه‌ی توافق نظرهای ملی‌شان ترسیم می‌کنند.^(۲۷)

باکونین در بهار ۱۸۴۸ با یادآوری آرمان‌های انقلاب کبیر فرانسه، یعنی آزادی، برابری و برادری، موضوع مهمی را طرح می‌کند.

یک سو امر اجتماعی و سویی دیگر موضوع استقلال ملت‌ها و رهایی مردم که اشاره به رهایی درونی و بیرونی دارد. همه می‌دانند در جایی که اکثر مردم به فلاکت افتاده‌اند، جایی که تحصیل و فراغت و نان از آنها دریغ می‌شود و زیر پای زورمندان له می‌شوند، آزادی دروغ محض است. پس انقلاب اجتماعی لازمه‌ی ضروری و طبیعی انقلاب سیاسی

است. تا زمانی که ملت تحت ستمی در اروپا وجود دارد، در هیچ جای اروپا پیروزی کامل و قطعی امکان‌پذیر نخواهد بود. سرکوب یکی به معنای سرکوب همه و سلب آزادی یکی به معنای سلب آزادی همه است.^(۲۸)

مارکس و انگلس هر دو این کتاب را به باد انتقاد گرفتند. به عقیده‌ی مارکس به استثنای روس‌ها و لهستانی‌ها بقیه‌ی «اسلاوها آینده‌ای ندارند». انگلس اشاره داشت که اسلاوهای شمالی (چک‌ها، اسلواکی‌ها، صرب‌ها و کرووات‌ها) چیزی نیستند مگر «تکه‌پاره‌های باقی مانده از مردمانی که هرگز تاریخی برای خود نداشته‌اند و در آینده نیز به هیچ نوع استقلالی نخواهند رسید». در روزنامه‌ی *راینیش تسایتونگ* نو به سردبیری مارکس، مارکس و انگلس استدلالشان این بود که، با سقوط حکومت‌های استبدادی تنها «بزرگ‌ترین ملل تاریخی» مثل آلمان و لهستان و ایتالیا و مجارستان بودند که معیارهای قابل قبول دولت‌های ملی را داشتند. انگلس بر این باور بود که «تمامی پان اسلاویست‌ها، ناسیونالیسم را بر انقلاب ترجیح می‌دهند»^(۲۹). اما در مورد باکونین که از مارکس انتقاد می‌کرد که چرا اسلاوها را محق نمی‌داند که خود را از سلطه‌ی آلمان نجات دهند، این نمی‌توانست صادق باشد. ای.اچ. کار به اشتراک نظرهای باکونین و مارکس در باب انقلاب‌های سال ۱۸۴۸ انگشت می‌گذارد و درباره‌ی نگرش مشابه آنان در این باره می‌نویسد:

انقلاب ۱۸۴۸ انقلابی بورژوازی بود، ملهم از همان شعارهای بورژوازی سنتی: آزادی، برابری و رد سلطه‌ی اشراف. با این حال برای تثبیت رژیم سلطنتی مهارشده به توسط قانون اساسی زمینه‌سازی می‌شد؛ آن هم به دست رژیمی که سلطه‌ی اقتصادی و سیاسی بورژوازی را تضمین می‌کرد. نه نیازی به برچیدن ساختارهای موجود بود و نه کسی آرزو داشت چنین اتفاقی بیفتد. مالکیت خصوصی سنگر برتری بورژوازی بود، و وقتی این سنگر تهدید شد، بورژوازی متحد شد تا از آن دفاع کند،

به همان بی‌رحمی که پیش از این آریستوکراسی متحد شده بود تا از امتیازات طبقاتی‌اش دفاع کند. پرولتاریا می‌خواست انقلاب را تا سر حد برچیدن کامل همه‌ی امتیازها و از جمله امتیازات طبقه‌ی بورژوا پیش برد، و این تعمیم دادن مفهوم انقلاب، بورژواها را از کوره به دربرد و آنها با یک چرخش در موضع ضدانقلاب قرار گرفته و به صف مدافعان امتیازات طبقاتی پیوستند. در تابستان و پاییز ۱۸۴۸ رادیکال‌های ثابت‌قدمی چون مارکس و باکونین بورژواها را در کوران انقلاب آزمودند و البته بورژواها از این امتحان سرافراز بیرون نیامدند.

و ادامه می‌دهد:

راه مارکس و باکونین یکی بود، دموکراسی قانون‌سالار همان اندازه برای آرمان‌های انقلاب‌گشونده بود که برای حکومت اشراف ممتاز. تمام نظام اجتماعی باید سرنگون می‌شد.^(۳۰)

باکونین کتاب *توسل به اسلاوها* را این‌گونه پایان می‌دهد:

اولین و شاخص‌ترین امر تغییر بنیادی در جامعه، امر اجتماعی است.^(۳۱)

در مارس ۱۸۴۹ باکونین به درسدن در ساکسونی رفت. در آنجا بود که با واگنر که سرپرست ارکستر ایالت بود ملاقات کرد. اوقات زیادی را در خانه‌ی واگنر با او و همسرش مینا می‌گذراند. گویا علاقه‌ای واقعی به موسیقی داشت، خصوصاً بهون را که معروف بود مفسر موسیقیایی فلسفه‌ی هگل است، بسیار دوست می‌داشت. آثار خود واگنر را هم می‌پسندید.

در ماه می و در اعتراض به مخالفت شاه ساکسونی با قانون اساسی که به توسط پارلمان فرانکفورت و برای یک آلمان دموکراتیک تصویب شده بود، شورشی درگرفت. شاه فرار کرد و یک دولت موقت تشکیل شد. کنترل شهر تا پنج روز در دست شورشیان بود. باکونین علاقه‌ای به

انگیزه‌های این قیام نداشت. او را چه به آرمان‌های بورژوازی شورشیان، اما به علت تنفرش از شاه ساکسونی خود را سراپا وقف مبارزه کرد و تهوری چشمگیر از خود به نمایش گذاشت. بعد از نبردی خونین، قیام به دست قوای تا دندان مسلح آلمان، سرکوب شد. شورشیانی که اسیر می‌شدند یا درجا تیرباران می‌شدند یا به رودخانه‌ی **آلب افکنده** می‌شدند. باکونین به کمینتیز فرار کرد ولی در شب ۹ می به دست گروهی از بورژواهای مسلح دستگیر و به مقامات ساکسونی تحویل داده شد. از اینجا بود که به قول نتلو «سفر پردرد» او آغاز شد.

منابع و مآخذ

1. Carr, E. H. 1937. *Michael Bakunin*, New York: Knopf, p. 7
2. Maximoff, G.P. 1953, ed., *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*. Glencoe: Free Press, p. 30
3. Carr, op. cit., p. 30
4. Kelly, A. 1982. *Mikhail Bakunin: A Study in the Psychology and Politics of Utopianism*, Oxford: Carendon Press, p. 29
5. Kelly, op. cit., p. 38
6. Venturi, F. 1960. *Roots of Revolution; A History of Populist & Socialist Movements in 19th Century Russia*, Trans. F. Haskell, University of Chicago Press, p. 39
7. Venturi, op. cit., p. 40
8. Pyziur, E. 1955. *The Doctrine of Anarchism of Michael Bakunin*, Milwaukee: Regnery, p. 24
9. Kelly, op. cit., p. 20
10. Kelly, op. cit., p. 21
11. Carr, op. cit., p. 75
12. Carr, op. cit., p. 85
13. Venturi, op. cit., p. 43
14. Marx, K. and Engels, F. 1968. *Selected Works*, London: Lawrence & Wishort, p. 592
15. Dolgoff, S., ed., trans., introd., 1973. *Bakunin on Anarchy*, New York: Knopf, p. 57
16. Carr, op. cit., p. 116
17. Lampert, E. 1957. *Studies in Religion*, London: Routledge & Kegan Paul, p. 110

18. Carr, op. cit., p. 127
19. Carr, op. cit., p. 127
20. Masters, A. 1974. *Bakunin: The Father of Anarchism*, London: Sidgwick and Jackson, p. 69
21. Carr, op. cit., p. 137
22. Pyziur, op. cit., p. 32
23. Dolgoff, op. cit., p. 26
24. Carr, op. cit., p. 136
25. Dolgoff, op. cit., p. 25
26. Dolgoff, op. cit., p. 27
27. Dolgoff, op. cit., p. 66
28. Dolgoff, op. cit., p. 68
29. Munck, R. 1986. *The Difficult Dialogue: Marxism and Nationalism*, London: Zed Books, pp. 12-22
30. Carr, op. cit., pp. 179-180
31. Dolgoff, op. cit., p. 68

فصل ۳

زندان و تبعید (۱۸۴۸-۱۸۶۱)

باکونین یک سال را در زندان‌های ساکسونی^۱ گذراند. اول در درسدن^۲ و بعد در کنیگتن^۳، جایی که دیگر کاملاً رابطه‌اش با اخبار بیرون قطع شد. به همراه دوتن از هم‌قطاران^۴ش به اتهام خیانت محاکمه شد، مجرم شناخته شد و به مرگ محکوم شد که به حبس ابد تخفیف پیدا کرد. از نامه‌های او به دوستانش آدولف و ماتیلد ریچل پیداست که روحیه‌اش را حفظ کرده بود. در یکی از شب‌های ژوئن ۱۸۵۰ او را از خواب بیدار کردند و بی‌مقدمه به مرز ساکسونی انتقالش دادند تا به اتریش تحویلش بدهند. باکونین از این بی‌خبر بود و گمان می‌کرد برای اعدام برده می‌شود. ابتدا در پراگ زندانی شد و بعد به قلعه‌ای بر فراز تپه‌ای به نام اولمتس^۴، جایی که به دیوار سلول غل و زنجیر می‌شد، منتقل شد. وضعیت جسمی‌اش رو به وخامت نهاد، دوباره محاکمه شد و این بار به اتهام حمایت از براندازی امپراتوری اتریش گناهکار شناخته شد؛ در واقع مدرک اصلی آنها کتاب خود باکونین *توسل به اسلاوها* بود. به مرگ و نیز به پرداخت هزینه‌ی دادرسی محکوم شد! باز محکومیتش به حبس ابد تخفیف یافت و این بار به روسیه تحویل داده شد. همان چیزی که از آن می‌ترسید. از طریق کوساکس^۵ به پترزبورگ برده شد و در قلعه‌ی پتر-پاول^۶ حبس شد. او

1. saxon 2. dresden 3. Koenigstein 4. Olmutz
5. Cossacks 6. peter and pavel

خیلی قبل از آن در روسیه محاکمه و محکوم شده بود، بنابراین در روسیه یک زندانی محکوم قلمداد شد.

زمانی که کنت ارلاو^۱، مشاور اصلی تزار نیکلای اول، در ژوئیه‌ی ۱۸۵۱ با به درون سلول باکونین گذاشت، او دو سال را در زندان‌های مختلف سپری کرده بود. ارلاو حامل پیامی از سوی تزار بود مبنی بر اینکه به باکونین اطمینان داده بود که چون مجازات مرگ در روسیه ملغی شده خطری متوجه جان او نیست و از باکونین خواست که اعتراف‌نامه‌ای برای تزار در مقام یک پدر روحانی بنویسد. و این چنین بود که باکونین آن مطلب بحث‌انگیز «اعتراف به تزار» (۱۸۵۱) را نوشت. عیب‌جویان باکونین برای بی‌آبرو کردن او حد اعلای استفاده را از این نوشته کردند چراکه باکونین در این سند همچون یک گناهکار علناً از تزار طلب بخشش می‌کند. با این حال، مطالب سند دوپهلوست و اگر به شرایط نوشتن این نامه توجه کنیم، بعید است که باکونین را مستحق سرزنش بدانیم. خیلی ساده می‌شود آن را نوعی تقیه برای گرفتن تخفیف مجازات از تزار به حساب آورد و البته در جای جای نوشته چنین انگیزه‌ای آشکار است.

باکونین عضو هیچ تشکیلات انقلابی نبود و خود را تنها و منزوی احساس می‌کرد. آن دو سال بر او بسیار سخت گذشته بود. سه سال بعد که همچنان در حبس بود به خواهرش تانیا نوشت: «هرگز نخواهی فهمید که چقدر تلخ است احساس زنده به گور شدن، که گرفتار به عجزی ابدی، شب و روز و لحظه به لحظه به خود بگویی من اسیرم، من نابود شده‌ام.»

باکونین سعی داشت با جلب نظر تزار وضعیت طاقت‌فرسایش را تا حدی بهبود بخشد. همان‌طور که گیوم می‌نویسد، باکونین می‌ترسید که عاقبت زندان او را درهم بشکند. ولی هرگز این اتفاق نیفتاد. البته در «اعتراف» بسیاری نکته‌ها هم هست که نمی‌توانست نظر لطف تزار را جلب کند. باکونین گزارش کاملی از فعالیت‌های انقلابی‌اش از سال ۱۸۴۰

که از روسیه خارج شده تا زمان دستگیری‌اش در درسدن می‌دهد، از غیرت انقلابی کارگران فرانسوی در انقلاب ۱۸۴۸ ستایش‌ها می‌کند و از این شکایت دارد که در روسیه سرکوب بیش از هر جای دیگری در اروپاست و البته زیرکانه از بردن نام هم‌زمانش ظفره می‌رود. در جای جای اعتراف نوعی تنفر پارانوئیدی از آلمان به‌خاطر سرکوب اسلاوها و حمایتی گرم از رهایی قوم اسلاو به چشم می‌خورد. آن‌چنان که ای. اچ. کار آن را نماد «وطن‌پرستی آتشین اسلاوی» می‌داند. آرزوهای باکونین برای روسیه در این پاراگراف آمده است:

من خواستار برقراری یک نظام جمهوری هستم، ولی چه نوع جمهوری؟ نه از نوع پارلمانی بلکه معتقدم در روسیه بیش از هر جای دیگری یک قدرت دیکتاتوری لازم است. من خواستار حکومتی هستم که خود را وقف ارتقای سطح زندگی و دانش توده‌ها کند. قدرتی آزاد در رهبری و اراده‌ای بدون امتیازات پارلمانی. حکومتی آزاد برای چاپ کتاب‌هایی که افکار مردم را بیان می‌کنند و متبرک از شوراهای مردمی و قدرتمند به واسطه‌ی عملکرد آزاد آنها، حکومتی که هیچ چیز و هیچ‌کس آن را تحت فشار قرار نمی‌دهد.

باکونین هنوز به‌طور ناخودآگاه تزار را پدر ملت می‌دانست، کسی که به‌طور تناقض‌آمیزی در دل یک نظام دیکتاتوری، نظام اجتماعی آزاد دهقان‌مداری را بنیان گذاشته بود. «اعتراف» با دو درخواست پایان می‌گیرد: اول اینکه اجازه یابد به‌عوض اینکه «در گوشه‌ی زندان بپوسد» به سیری منتقل شود، دوم اینکه اجازه‌ی ملاقات با خانواده‌اش به او داده شود چرا که از سال ۱۸۴۵ و قبل از رفتن به تبعید خبری از آنها نداشت. ظاهراً «اعتراف» نظر لطف تزار را جلب نکرد و قرار شد باکونین در گوشه‌ی زندان بپوسد. با این حال اجازه یافت که با خانواده‌اش ملاقاتی داشته باشد.

باکونین حدود سه سال را در قلعه‌ی پتر-پاول گذراند. قلعه‌ای که در

قرن ۱۹ ظلمات و رطوبت و وضعیت غیربهداشتی آن زیانزد بود. تحمل زندان انفرادی خصوصاً برای شخص اجتماعی و پرشور و شری چون باکونین سخت بود. سلامتی‌اش خصوصاً به خاطر غذای مزخرف زندان رو به وخامت گذاشته بود، از اسکوریوت و بواسیر رنج می‌برد که به علت عدم تحرک حادتر می‌شد. سردرد و تنگی نفس به سراغش آمده بود و دندان‌هایش را یکی یکی از دست می‌داد.^(۴) در مارس ۱۸۵۴ به زندان اسکولوسبورگ^۱ در سواحل دریاچه‌ی لادوگا منتقل شد. در دسامبر همان سال پدرش در سن ۸۸ سالگی در ناتوانی و نابینایی کامل درگذشت و دو ماه بعد، تزار نیکلای اول نیز مرد و اوضاع و احوال باکونین زیر و رو شد، زیرا مادرش بعد از ۴۵ سال زندگی مشترک و در سن ۶۲ سالگی شخصیت کاملاً جدیدی پیدا کرده بود. مادر چندان علاقه‌ای به باکونین نداشت ولی به‌ناگاه شروع به فعالیت برای آزادی پسر کرد. به نزدیکان تزار جدید متوسل شد و خدمات صادقانه‌ی پنج پسر دیگرش در ارتش را گواه آورد. نهایتاً در فوریه‌ی ۱۸۵۷ باکونین اجازه یافت که دادخواستی برای تزار بنویسد و بعد از چند هفته خبر رسید که تزار الکساندر دوم او را مخیر کرده که بین زندان و تبعید ابدی به سیبری، یکی را برگزیند که باکونین دومی را برگزید. ای. اچ. کار می‌نویسد که «این از طنزهای روزگار بود که باکونین باید آزادی‌اش را مدیون مادری باشد که هیچ‌گاه دوستش نمی‌داشت و شاید دلش به حال پسری می‌سوخت که در کودکی کمتر مهر مادری دیده بود».

باکونین بعد از تقریباً ۱۷ سال چند روزی را در پرموچینو با خانواده‌اش گذراند و بعد راهی تبعید در سیبری شد. تبعید در قیاس با سال‌های زندان، سال‌های خوش و راحتی بود. چند ماه اول، دوره‌ی بازیابی قوای روحی و جسمی بود. در تومسک^۲ ساکن شد و برای کسب درآمد شروع

به تدریس فرانسه به دو دختر بازرگانی لهستانی به نام کواتسکی^۱ کرد. به یکی از دخترها به نام آنتونیا که هجده سال داشت بسیار علاقه‌مند شد و پیشنهاد ازدواج داد و پس از موافقت در اواخر تابستان ۱۸۵۸ ازدواج کردند. باکونین در آن موقع ۴۴ ساله بود، پیوندی مستحکم و بیشتر بر پایه‌ی نوعی توافق تا عشق. هرچند که رشته‌های قوی تعلقات عاطفی آنان را در تمام طول زندگی‌شان در کنار هم نگه داشت. باکونین در سال‌های بلوغ زنان بسیاری را دوست داشت و با تعدادی نیز رابطه‌ای بسیار صمیمی پیدا کرد. اما این روابط، روابطی افلاتونی بود، چرا که شواهد گویای آنند که او از نظر جنسی ضعیف بود و شاید نیروی حیرت‌انگیز جسمی او نیز ناشی از همین سترونی جنسی بوده باشد.^(۵) احتمالاً آنچه باکونین را به ازدواج واداشت نیاز به داشتن همدم، بعد از سال‌ها انزوا بود. در بهار ۱۸۵۹ باکونین و همسرش به ایرکوتسک^۲ نقل مکان می‌کنند و باکونین در یک شرکت تجاری شغلی با درآمد ۲۰۰۰۰ روبل در سال پیدا می‌کند. این وضعیت به او این امکان را می‌داد که آزادانه در سیبری شرقی سفر کند و با فرماندار آنجا که از قضا نوه‌ی عمویش می‌شد طرح دوستی ریخت. آن طور که از مکاتباتش با هرتسن برمی‌آید، مشغول پی‌ریزی طرح‌های اسلاوها به‌توسط یک «دیکتاتور عقل‌بنیاد» بود. نتلو می‌نویسد، او آن روزها دچار نوعی «روان‌پریشی ملی» بود.^(۶)

با این وجود هر روز که می‌گذشت بیش از پیش از وضعیتش در سیبری ناخوشنود می‌شد و تصمیم به فرار گرفت. در ژوئن ۱۸۶۱ با جلب دوستی بازرگانان سیبری و با داشتن معرفی‌نامه‌هایی به ناخداهای کشتی‌های دریانوردی در آمور^۳، از همسرش خداحافظی کرد و به سمت دهانه‌ی رودخانه آدور^۴ به راه افتاد و به مقصد بندر شمالی کاستری^۵ سوار کشتی شد که موفق شد آن را با یک کشتی آمریکایی که با بنادر ژاپنی در تجارت

1. Kwiatkowski

2. Irkutsk

3. Amur

4. Adur

5. Kastri

1. Schlüsselberg 2. tomsk

بود، عوض کند. در اواخر اوت به یوکوهاما رسید و از آنجا از طریق سانفرانسیسکو و نیویورک عازم لیورپول شد و در ۲۷ دسامبر ۱۸۶۱ به آنجا رسید و یک‌راست به لندن رفت و هرتسن و اگارف او را همچون برادری که برای سال‌ها گمش کرده بودند، در آغوش کشیدند.

منابع و مأخذ

1. Carr, E.H. 1937. *Michael Bakunin*, New York: Knopf, p. 232
2. Carr, op. cit., pp. 223
3. Dolgoff, S., ed., trans, introd., 1973. *Bakunin on Anarchy*, New York: Knopf, p. 70
4. Carr, op. cit., pp. 231
5. Ibid., p. 234
6. Masters, A. 1974. *Bakunin: The Father of Anarchism*, London: Sidgwich and Jackson, p. 25
7. Maximoff, G.P., ed., 1953. *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*. Glencoe: Free Press, p. 42

فصل ۴

از یان اسلاویسم تا آنارشیزم

باکونین به قول ای.اچ. کار «همچون شبی از گذشته به لندن رسید، مثل کسی که از جلسه‌ای طولانی برخاسته باشد»^(۱). در نبود او - بیش از یک دهه زندان و تبعید - اتفاقات بسیاری رخ داده بود. انقلاب درهم کوبیده شده و ارتجاع بر تمام اروپا سایه افکنده بود. ولی به قول هرتسن: «ارتجاع اروپا و سال‌های تلخ و غم‌انگیز ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۸ برای باکونین مفهومی نداشت.»^(۲) باکونین می‌خواست کار را از همان جا آغاز کند که رها کرده بود، از انقلاب؛ هرچند که از نظر جسمی دیگر آن آدم سابق نبود، ۴۸ سال سن داشت ولی سال‌های زندان پیرش کرده بود، حالا حتی سنگین‌تر از پیش با حدود ۱۲۰ کیلو وزن و ۱۸۰ سانتیمتر قد، بسیار بسیار تنومند می‌نمود. تمام دندان‌هایش را از دست داده بود، با موها و ریشی انبوه به قول مارکس همچون ورزای نری بود. هرتسن نیز در خلال این ۱۴ سالی که یکدیگر را ندیده بودند پیر شده بود. به علاوه، روزگار چندان با او مهربان نبود. همسرش بعد از داشتن رابطه‌ای عاشقانه، طولانی و پیچیده با هروگ، بر سر زار رفت. همچنین با پیروزی ارتجاع امیدش را بیش از پیش از دست داده بود اما باکونین با اینکه پیر شده بود در اشتیاق انقلاب می‌سوخت. زندگی‌نامه‌نویسش می‌نویسد: «زندان جسم او را درهم شکسته بود اما بر بلندپروازی‌هایش لگام نزده بود.»^(۳) اولین اقدام باکونین متحول کردن روزنامه‌ی هرتسن به نام جرس بود، چرا که معتقد بود

تبلیغاتِ صرفِ چاره‌ساز نیست بلکه باید دست به اقدام فوری زد. از تشکیل سازمان‌های انقلابی جانب‌داری می‌کرد. هرتسن می‌نویسد: «باکونین سال‌های سکوت و انزوایش را جبران می‌کرد، شب و روز بحث می‌کرد، سخنرانی می‌کرد، تدارک می‌دید، فریاد می‌زد، تصمیم می‌گرفت، دستور می‌داد، سازمان‌دهی می‌کرد و تهییج می‌کرد.»^(۴) باکونین برای دوستش جورج ساند^۱ در پاریس می‌نویسد: «همچنان احساس جوانی می‌کنم و بعد از سیزده سال دوری از دنیای سیاست، تشنه‌ی فعالیتیم، بعد از خودِ زندگی، متعالی‌ترین شکل سعادت فعالیت است.»

در طی اقامت کوتاه‌اش در لندن، نه اندیشه‌های سیاسی انگلیس چنگی به دلش زد و نه جنبش‌های در حال ظهور اتحادیه‌های کارگری. او مجذوب پتانسیل انقلابی شرق اروپا بود. ای.اچ. کار می‌نویسد: «او همچنان سردمدار چالاک و ژرف‌نگر انقلاب جهانی بود.»^(۵) و هنوز مجذوب اندیشه‌ی پدید آوردن شبکه‌ای از سازمان‌های مخفی نه فقط در بوهم^۲ بلکه در خود روسیه بود و شور و شوقی بی‌وقفه نسبت به پان اسلاویسم داشت تا از طریق پی‌ریزی یک فدرال آزاده اسلاو در اروپا، جرقه‌ی یک انقلابی سراسری را بزند. همان‌طور که در نامه‌ای به ناتالی باکونین، همسر برادرش، می‌نویسد، این پان اسلاویسم دست در دست نفرتی عمیق از آلمان‌ها دارد. اما نلتو مدعی است که: در بطن این ملی‌گرایی افراطی نوعی سوسیالیسم غریزی به چشم می‌خورد که از مقاله‌هایی که در لندن نوشته، به‌خوبی خود را آشکار می‌سازد.

اولین مقاله در قالب نامه‌ای ست سرگشاده با عنوان «خطاب به دوستان اسلاو، روس و لهستانی‌ام» که در فوریه‌ی ۱۸۶۲ و در ضمیمه‌ی جرس منتشر شد و جایگاه باکونین را به‌عنوان یکی از پیشگامان مردم‌گرایی روسی محرز کرد. در پاراگراف مهمی از این مقاله که بعدها شعار مردم‌گرایان شد، دانشجویان را دعوت می‌کند که به میان مردم بروند.

دوستان جوانم، این جهان رو به مرگ، این دانشگاه‌ها، آکادمی‌ها، این مدارسی را که در آنها محبوسید و از مردم جدا شده اید رها کنید، به میان مردم بروید، رشته‌ی تحصیلی شما زندگی است، علم شما همین است، از مردم بیاموزید که چگونه در راه آرمانشان قدم برمی‌دارند، دوستان من فراموش نکنید که جوان تحصیل‌کرده نه معلم مردم است و نه ولی نعمت و آقا بالا سر آنهاست و نه رهبر مستبدشان؛ جوان تحصیل‌کرده در فرایند خودآزادسازی و الهام‌بخشی مردم، برای افزونی قدرتش در عمل جمعی و تلاش هماهنگ‌شان تنها حکم قابله‌ای را دارد.^(۶)

حرف باکونین این است که، اشراف باید به مردم زمین و آزادی کامل بدهند و تنها نیروی واقعی باید دهقانان و کارگران یعنی مردم باشند.

دومین مقاله‌اش «آرمان مردم رومانوف، پگاچف یا پستل»^۱ نام دارد که در سال ۱۸۶۲ هرتسن آن را با بی‌میلی در جرس چاپ کرد. این مقاله انعکاس تأثیر دهقان انقلابی جوانی به‌نام پیتر ماتریانوف^۲ بود که باکونین او را در پاییز ۱۸۶۱ ملاقات کرد. ماتریانوف سرشار از انرژی و عمیقاً پرشور بود. به تزار ایمان داشت و آزادی ملت روسیه از سلطه‌ی اشراف و نجبا را از تزار می‌خواست. ماتریانف جزوه‌ای داشت به‌نام «مردم و دولت» (۱۸۶۲) و همان‌طور که ای.اچ. کار اشاره دارد، پیش‌درآمدی شد به اندیشه‌های آنارشیزمی بعدی باکونین. ماتریانوف سال بعد به روسیه بازگشت، دستگیر شد و به پنج سال تبعید با اعمال شاقه در سیبری محکوم شد و در ۱۸۶۶ در همان جا مرد. هرتسن ماتریانوف را «اسپارتاکوس شورشی» می‌خواند.

سه‌گزینه‌ای که در نوشته‌ی خود باکونین ذکر شده، به سه رهبر بالقوه و نیز به مدل‌های مختلف انقلاب اشاره دارد. اولی انقلاب دهقانی است مانند آنچه در قرن ۱۸ اِمیلیان پگاچف آن را رهبری کرد. دوم انقلاب تحت رهبری روشنفکران است، مانند قیام دکابریست‌ها در ۱۸۲۵

1. The people's Cause: Romanov, Pugachev, or Pestel 2. Peter martianov

1. George Sand 2. Bohemia

به رهبری پاول پستیل، و سوم انقلاب آرام و از بالاست که به دست تزار الکساندر دوم رهبری شد. چنین به نظر می‌رسد که باکونین با دیکتاتوری انقلابی رومانوف‌ها هم‌مدل است - البته خود او هم در «اعتراف» به نیکلای اول طرح مشابهی را پیشنهاد کرده بود؛ و باور داشت که تزار برای هم‌گامی واقعی با مردم آماده است و مردم نیز از طریق یک مجلس ملی می‌توانند نظرات خود را به تزار بقبولانند.^(۸) چیزی که باکونین نمی‌خواست، یک انقلاب تحت رهبری روشنفکران بورژوا بود، انقلابی که به سلطنت مشروطه بینجامد. البته همان‌طور که ای.اچ. کار می‌نویسد، دیکتاتوری انقلابی باکونین طرحی «خام و مبهم» بود.^(۹) از نظر آگارف و هرتسن تمام این نظرات بسیار عجیب و آشفته بودند، البته هرتسن بیشتر نگران حمایت‌های پرشور باکونین از یک سازمان مخفی به نام «زمین و آزادی» بود. این سازمان را در تابستان ۱۸۶۱ جوانانی تندرو در سن پترزبورگ تشکیل داده و نامشان را از مقاله‌ای از آگارف اقتباس کرده بودند، مقاله‌ای که با این جمله آغاز می‌شد: «مردم به چه چیزی نیاز دارند؟ بسیار واضح است، به زمین و آزادی.» بنیان‌گذار اصلی آن نیکولای سرنوسلوویچ^۱ بود. طبق معمول، باکونین با آغوش باز به استقبال آرمان‌های «زمین و آزادی» رفت و هرتسن را نیز واداشت که در جرس از آن را حمایت کند. هرچند هرتسن را متهم می‌کنند که از محرکان نیهیلیسم انقلابی بوده که در سراسر روسیه منتشر شد، اما او خود یک لیبرال میانه‌رو بود و از کارهای آنها آشفته می‌شد. فاصله‌ی باکونین و هرتسن روز به روز بیشتر می‌شد. وودکاک اختلافات زیربنایی آن را به پیش از اختلاف نظرشان پیرامون «زمین و آزادی» مربوط می‌داند: اختلاف‌های شخصی و عقیدتی خیلی زود آنها از هم جدا کرد:

هرتسن به شیوه‌ی خود به آنارشیسیمی نزدیک بود که باکونین اینک به آن روی می‌آورد؛ هرتسن از دولت نفرت داشت، دموکراسی‌های غربی را

1. Nicholas serno-solvievich

تحقیر می‌کرد و نجات اروپا را در برگزیدن شیوه‌ی زندگی دهقانان روسی و زندگی ساده‌ی گروهی می‌دانست. اما آن ایمان سوزان باکونین نسبت به خشونت و ویرانگری را نداشت، و از روی خوی و خصلت، بسیار بدبین‌تر از آن بود که انتظار حکومتی انقلابی‌تر از حکومت مشروطه برای روسیه داشته باشد. او همچنین به لهستانی‌ها و نوع خاص ناسیونالیسم بی‌درو پیکرشان بی‌اعتماد بود. در نتیجه، مشارکت و هم‌دستی همراه با اضطراب و پریشانی باکونین و هرتسن چند ماهی بیشتر به درازا نکشید، و پس از آن باکونین برای متمرکز شدن بر نقشه‌های بلندپروازانه‌ی خود، از هرتسن کناره‌گرفت.^(۱۱)

این نقشه‌ها متمرکز بود بر شورش‌های بسیار قریب‌الوقوع لهستانی‌ها در ۱۸۶۳. باکونین نیز چون هرتسن به آرمان استقلال لهستانی‌ها عمیقاً اعتقاد داشت. در سال ۱۸۴۴ وقتی در بروکسل بود با جواخیم لیلول^۱ تاریخ‌نویس وطن‌پرست لهستانی که در قیام سال ۱۸۳۱ نیز شرکت داشت، ملاقات کرد. نومان می‌گوید، این ملاقات نشانه‌ی آغاز دوره‌ای از زندگی باکونین بود که فعالیت‌ها و اندیشه‌هایش حول هدف آزادی ملت اسلاو چرخ می‌زد. همان‌طور که اشاره شد، در ژوئن ۱۸۴۸ باکونین در کنگره‌ی اسلاوها در پراگ شرکت داشت. لهستانی‌ها در اوایل سال ۱۸۶۳ در اعتراض به قانون سربازگیری برای ارتش روسیه در لهستان، شورش را آغاز کردند و باکونین بلادرنگ به نبرد استقلال پیوست. او در نامه‌ای به کمیته‌ی ملی پیشنهاد کرد که دهقانان اکراینی و لیتوانی را تحریک به خیزش کنند. هرتسن به نتیجه‌ی کار لهستانی‌ها با شک و تردید می‌نگریست، حال آنکه باکونین یکپارچه شور و شوق بود. قرار شد که لژیونی از روس‌ها برای حمایت از قیام تشکیل شود و باکونین برای جمع‌آوری نیرو به استکهلم رفت و در آنجا به همسرش آنتونیا ملحق شد. در سوئد از باکونین همچون یک انقلابی نامدار استقبال شد و در ماه مه از

1. Joachim Lelewel

سوی رادیکال‌های سوئد ضیافتی به افتخار او برگزار شد. اما نقشه‌های لژیون لهستانی تحت فرماندهی کلنل لاپینسکی برای دعوت از لهستانی‌های بالتیک به‌طور مفتضحانه‌ای به شکست انجامید و خود قیام لهستان نیز به دست ارتش روسیه درهم کوبیده شد. باکونین، ناامید از آرمان‌های ملی‌گرایی انقلابی، در سوئد احساس درماندگی می‌کرد. برایش مسجل شده بود که بسیاری از ملی‌گرایان لهستانی به توسعه‌ی ارضی تا سرحد اوکراین علاقه‌ی بیشتری نشان می‌دادند تا آزادی خود لهستان، و با این حساب طبیعی بود که از شورش‌های دهقانی در لهستان و خود روسیه ابراز نگرانی کنند و در دس‌سر این شورش‌ها را از ادامه‌ی سلطه‌ی تزار بیشتر بدانند. در این بین، جنبش «زمین و آزادی» در روسیه نیز فروکش کرد و ارتجاع سیاسی باز در صف مقدم بود. هر تنس به‌علت حمایتش از آرمان‌های لهستانی‌ها و جنبش «زمین و آزادی» در جرس انگ خیانت خورد و او را دوست تروریست‌ها خواندند و تیراز جرس از ۳۰۰۰ نسخه در ۱۸۶۱ به ۵۰۰ نسخه در سال‌های آخر رسید. جرس، که در روسیه در مقام صدای لیبرالیسم پیشرو مخاطبان بسیاری داشت، حالا تبلیغات چپی تروریست‌ها قلمداد می‌شد. هر تنس با بی‌انصافی باکونین را مسبب تمام این بداقبالی‌ها می‌دانست و روابطشان بیش از پیش رو به تیرگی نهاد و هیچ‌گاه بهبود نیافت. باکونین هر تنس را می‌ستود و او را یک روزنامه‌نگار سیاسی و نویسنده‌ای صادق می‌دانست اما «مسلم بود که او جوهر رهبران انقلابی را نداشت»^(۱۳).

به این ترتیب، باکونین لندن را ترک کرد و به ایتالیا رفت. ولی در نوامبر ۱۸۶۴ در دیداری کوتاه از لندن با کارل مارکس ملاقات کرد. بعد از ۱۶ سال این اولین دیدارشان بود و البته آخرین مواجهه‌ی رودررویشان نیز بود. مارکس بود که تقاضای ملاقات با باکونین را داشت به این امید که با تجدید دوستی‌شان او را به حمایت از انجمن جدیدالتأسیس بین‌المللی کارگران (معروف به بین‌الملل اول) وادارد. در ۱۸۶۲ نمایشگاهی از

صنایع مدرن در لندن برگزار شد. شماری از کارگران فرانسوی که برای دیدن نمایشگاه آمده بودند با اعضای سندیکا‌های انگلیسی به بحث نشستند و تصمیم گرفته شد تا انجمن بین‌المللی کارگران را تشکیل دهند. با این حال، ترکیب اعضا و اساسنامه‌ی آن تا اولین کنگره‌اش در جنوا (سپتامبر ۱۸۶۶) رسماً تنظیم نشد ولی در ۲۸ سپتامبر ۱۸۶۴ به‌طور رسمی آغاز به کار کرد. کول می‌نویسد: با اینکه «سندیکا‌های کارگری» هنوز در فرانسه غیرقانونی بود اما بین‌الملل اساساً به‌عنوان نوعی سندیکای کار شروع به فعالیت کرد. اکثر فرانسویان شرکت‌کننده در جلسه‌ی ۱۸۶۴ از اهالی تولان، لیموزین، وارلین - کارگران صنعتی نبوده بلکه اساساً از پیشه‌وران و پیروان سوسیالیسم پرودونی بودند. بین‌الملل با اتحاد بین سندیکا‌های کارگری انگلیسی و فرانسوی به‌علاوه‌ی تعدادی تبعیدی از دیگر نقاط اروپا آغاز به کار کرد. کارل مارکس بانفوذترین این تبعیدی‌ها بود که به‌دلیل مقام و منزلت آکادمیک‌اش دوست داشت او را «آقای دکتر» بخوانند و چیزی نگذشت که از مهم‌ترین و فعال‌ترین رهبران آن شد. هدف اساسی بین‌الملل «ابجاد یک جنبش سندیکایی قوی و به دست گرفتن کار سیاسی طبقه‌ی کارگر مستقل و تأکید بر جدایی کارگران از تدریج‌های انقلابی، خواه بورژوا و خواه طرف‌داران بلانکی، بود، که نیروهای آگاه کارگری فرانسه بین آنها و پرودونیست (پرودون در سال ۱۸۶۵ درگذشته بود) وفاداریشان را تقسیم کرده بودند». با این حساب، در اوایل امر بین‌الملل به هیچ‌عنوان مارکسیست نبود، حتی زائیده‌ی اندیشه‌ی مارکس هم نبود. زمانی که باکونین با مارکس دیدار کرد دانشمند دوم در مقام عضو اصلی کمیته‌ی رهبری سخت درگیر پیش‌نویس قوانین و بیانیه‌ی افتتاحیه بود. از قرار معلوم مارکس تحت تأثیر باکونین قرار گرفت؛ در ۴ نوامبر ۱۸۶۴ به دوستش انگلس می‌نویسد: «باید بگویم او را بسیار بیش از پیش دوست دارم». مارکس از جذبه‌ی شخصیت باکونین در امان نبود و ادامه می‌دهد:

باکونین به تو سلام رساند، امروز به ایتالیا رفت. من او را دیروز و بعد از شانزده سال دیدم، می‌گفت بعد از شکست لهستان خود را وقف جنبش‌های سوسیالیستی خواهد کرد، به‌طور کلی از معدود کسانی است که در این شانزده سال نه تنها نبریده که حتی کامل‌تر نیز شده.^(۱۵)

خود باکونین این ملاقات را چنین شرح می‌دهد:

وقتی از من خواست که روز بعد به دیدنم بیاید، چندان اعتنایی به او نداشتم، اما موافقت کردم و آمد و توضیح داد که نه حرفی علیه من زده و نه کاری علیه من انجام داده و حتی احترام زیادی هم برای من قایل است. البته می‌دانستم که دروغ می‌گوید، اما من واقعاً کینه‌ای از او به دل نداشتم. این تجدید دیدار از جنبه‌های دیگری برای من جالب بود. می‌دانستم که او سهم زیادی در تشکیل بین‌الملل دارد. من بیانیه‌ای را که به قلم او و از جانب شورای عمومی موقت بود خوانده بودم. بیانیه‌ای که قبل از درگیری در مجادلات شخصی نوشته بود. خلاصه اینکه ما به‌ظاهر خیلی صمیمانه از هم جدا شدیم و با این حال هرگز دیدار او را پاسخ نگفتم.^(۱۶)

باکونین برای قابلیت‌های عقلی و کمک‌های مارکس در راه انقلاب احترام زیادی قایل بود و حتی خود را به‌نوعی «شاگرد» مارکس می‌دانست، با این حال در تجدید دیدارشان در ۱۸۶۴ دعوت مارکس را برای پیوستن به بین‌الملل رد کرد و ترجیح داد به ایتالیا برود، خود را وقف تشکیل یک انجمن مخفی کند. گیوم^۱ می‌گوید، تصمیم باکونین قایل درک بود، چرا که در آن زمان سواى شورای عمومی بین‌الملل که در لندن بود و تعدادی از پیروان تعاون متقابل (همان پرودونیست‌ها) که در پاریس داشت، در کل، بین‌الملل را نمی‌شد یک «سازمان بین‌المللی» نامید و کسی هم نمی‌توانست پیش‌بینی کند که بعدها چه اهمیتی خواهد یافت.^(۱۷)

باکونین سال‌های ۱۸۶۴ تا ۱۸۶۷ را در ایتالیا سپری کرد؛ ابتدا در

فلورانس و سپس در حوالی ناپل. و سرانجام در این دوره بود که ناسیونالیسم را کنار گذاشت و مکتب سوسیالیسم انقلابی را پی ریخت، او در ایتالیا با چهره‌های افسانه‌ای ناسیونالیسم انقلابی ایتالیا ملاقات داشت. با جوزپه گاریبالدی^۱ همچنین با الیزه رکلوس^۲ که بعدها تأثیر عمیقی بر جنبش‌های آنارشیزمی گذاشت.^(۱۸) باکونین در فلورانس گروهی از ناراضیان تندرو ایتالیایی را گرد خود جمع کرد، خصوصاً آنها که از ناسیونالیسم جمهوری خواهانه مازینی^۳ سرخورده شده بودند، نیز دلستگی‌اش را به فراماسونری از سر گرفت. فراماسونری با آن اصرار بر رازداری و تشریفات خاص، جاذبه‌ی زیادی برای باکونین داشت. در آن دوره فراماسونری مفهومی پیشرو و رادیکال بود و به نظر می‌آید که تأثیری به‌سزا در اعتقادات مذهبی باکونین بر جای گذاشت. باکونین در ابتدا دیدی خصمانه نسبت به نظر و عمل کلیسای ارتدکس داشت، با این حال آن را هرگز رها نکرد و اغلب بر اعتقاد شخصی خود به خدا تأکید داشت. در سال ۱۸۴۹ به شیوه‌ای هگلی و تحت تأثیر فوئرباخ می‌نویسد:

اشتهاء می‌کنید اگر گمان دارید که من به خدا ایمان ندارم، من خدا را در انسان می‌جویم، در آزادی انسان و اکنون در انقلاب.

ارتباطش با فراماسونری و پرودون خبر از تحولی ریشه‌ای در تفکر او می‌داد. او ملحدی قسم خورده شد؛ آن هم در پنجاه سالگی. بعد از اینکه تابستانی را به‌اتفاق همسرش آنتونیا و برادرش پل و همسر برادرش ناتالیا به خوشی در سورنتو گذراند، در اکتبر به ناپل رفت. در ناپل با اشراف-زاده‌ای بلندمرتبه و نسبتاً نامتعارف روسی به‌نام پرنسس ابولنسکی^۴ آشنا شد و مورد حمایت او قرار گرفت. پرنسس به‌دور از شوهرش در شکوه و جلال روزگار می‌گذراند و از تندروهای جورواجوری حمایت می‌کرد که «مثل زنبورهایی به دور کوزه‌ی عسل»^(۲۰) دور او را گرفته بودند. باکونین از

1. Giuseppe Garibaldi

2. Elisee Reclus 3. Mazzini

4. Obolensky

1. Guillaume

سخاوت یرنسس در حق رادیکال‌ها کمال استفاده را کرد. در ناپل هم مثل فلورانس شروع به سازمان‌دهی طرف‌دارانش کرد که اکثراً ایتالیایی و بعضاً از تندروهای لهستانی و روسی بودند. سازمان جدید به نام «اخوت بین ملل» به صورت تشکیلاتی زیرزمینی سازمان‌دهی شد. باکونین اهداف و اساسنامه‌ی این انجمن مخفی را در «پرسش و پاسخ انقلابی»^۱ و به زبان فرانسوی در سال ۱۸۶۶ نوشت که آن را نباید با «پرسش و پاسخ یک انقلابی»^۲ نوشته‌ی نجایف^۳ اشتباه گرفت، چرا که هم در محتوا و هم در ساختار بسیار تفاوت داشتند. همان‌طور که اشاره شد، باکونین به‌طور غریزی شیفته‌ی انجمن‌های مخفی بود اما باید خاطر نشان کرد که وقتی اعتراض سیاسی ممنوعیت می‌یابد - همان‌طور که در اکثر کشورهای اروپایی قرن ۱۹ اوضاع از همین قرار بود - انقلابیون ناچار از تشکیل سازمان‌های مخفی می‌شوند. البته فقط باکونین نبود که دست به این کار می‌زد. دُلگُف^۴ می‌نویسد: «تقریباً همه‌ی لهستانی‌ها، ایتالیایی‌ها، روس‌ها، بلانکیست‌ها و سندیکا‌های نوپا، همه، تحت پوشش کلوپ‌ها و به‌طور مخفیانه فعالیت می‌کردند.»^(۲۱) باکونین متقاعد شده بود که وجود «اخوت بین ملل» در مقام نوعی انجمن طلاب‌دار، عاملی ضروری برای پیروزی نهضت انقلابی است. «پرسش و پاسخ انقلابی» اساساً راهنمایی بود که خطوط کلی یک برنامه‌ی عملی برای انقلاب آینده را برای اعضای اخوت روشن می‌کرد. این جزوه نشانگر رویگردانی باکونین از ناسیونالیسم رادیکال و اولین اتودهای او در مورد آنارشیزم بود. «پرسش و پاسخ انقلابی» را این گونه توصیف کرده‌اند: «شالوده‌ی ایدئولوژیک یک جنبش انقلابی محض» یا به قول ماکس نومد: «آیه‌های رازورزانه‌ی اولین پیامبران دلیر آنارشیزم مدرن.»^(۲۲) نقل‌گزیده‌هایی از «پرسش و پاسخ انقلابی» خالی از فایده نیست:

1. *Revolutionary Catechism*2. *Catechism Of the Revolutionist*

3. Nechaev

4. Dolgoff

۲. ما با نشاندن عشق و تکریم انسانیت به جای تکریم خدا، اعلام می‌کنیم که عقل بشری تنها ملاک حقیقت بوده و وجدان بشری تنها ملجأ عدالت است. و آزادی جمعی و فردی تنها سرچشمه‌ی نظم جامعه.

۳. آزادی حق مسلم هر مرد و زنی است. تا برای داوری اعمالشان مرجعی جز عقل و وجدان خودشان نشناسند. اول در قبال خود مسئول باشند و بعد در برابر جامعه‌ای که به‌اختیار خود به آن پیوسته‌اند.

۴. سازمان‌دهی سیاسی و ارائه‌ی یک معیار جهانی و قطعی و الزامی برای رشد داخلی تشکیلات سیاسی تمامی ملت‌ها، امری است غیرممکن. حیات هر ملتی تابع شرایط گوناگون تاریخی، جغرافیایی و اقتصادی است که پایه‌گذاری مدلی را که بر همه‌ی آنها صدق کند غیرممکن می‌سازد. هرچند یک سلسله شرایط صددرد اساسی وجود دارد که بدون آنها فهم معنوی از آزادی به کلی غیرممکن خواهد بود. این شرایط عبارتند از:

- الف. برچیدن تمامی مذاهب دولتی و تمامی امتیازات کلیسایی.
- ب. برچیدن نظام سلطنتی و برپایی نظام جمهوری.
- ج. برچیدن امتیازها و درجات طبقات اجتماعی و برابری کامل حقوق سیاسی برای مردان و زنان با حق رأی عمومی.
- د. الغا و برچیدن اقتصادی تمام دولت‌های تمامیت‌خواه، سخت‌گیر و تمرکزگرا... و تمامی نهادهای دولتی. برچیدن تمامی سازمان‌های متمرکز بوروکراسی و همه‌ی ارتش‌های دائمی و پلیس‌های دولتی.

ه. انتخاب مستقیم و بی‌واسطه‌ی متصدیان امور قضایی و اداری و همین‌طور نمایندگان (ملی، ایالتی و صنفی) با رأی همگانی مرد و زن.

و تجدید سازمان داخلی کشورها بر اساس آزادی کامل افراد و سرو سامان دادن مجدد به برنامه‌های انجمن‌ها و شوراهای محلی.

ز. حقوق فردی عبارتند از:

۱. پوشاک، غذا، سریناه، مراقبت، راهنمایی و تحصیل هر مرد و زنی از تولد تا بلوغ، همه به خرج دولت خواهد بود.

۳. آزادی بزرگسالان از هر دو جنس باید تمام و کمال باشد. آزادی رفت و آمد، آزادی ابراز عقیده، آزادی تنبل بودن یا فعال بودن، آزادی مقید به اخلاق بودن یا نبودن، خلاصه اینکه اختیار جان و مال فرد با خودش است و کسی حق بازخواست از او را ندارد.

ح. واحد مبنایی تشکیلات تمام کشورها باید کمون خودمختار باشد. کمون‌هایی که به حکم اکثریت آرای تمامی بزرگسالان از هر دو جنس تشکیل شده‌اند.

ط. ایالت‌ها چیزی بیش از فدراسیونی آزاد و متشکل از کمون‌های خودمختار نیستند.

ی. کشورها فقط باید در حد کنفدراسیونی متشکل از مجموعه‌ی ایالت‌های خودمختار باشند.

یا. سازمان‌دهی خاص: آزادی سیاسی واقعی بدون برابری سیاسی قابل حصول نیست. و برابری سیاسی محقق نمی‌شود مگر اینکه برابری اقتصادی و اجتماعی وجود داشته باشد.

۱. منظور از برابری، هم سطح کردن تفاوت‌های فردی نیست که تفاوت‌هایی در استعدادها و قابلیت‌ها - تمایزات بین نژادها و ملت‌ها و جنس‌ها و اشخاص - نه تنها شر اجتماعی نیستند که برعکس موجب غنای بشریتند.

یب. الغای حق وراثت.

یه. کار تنها راه کسب درآمد است. هرکس مختار است که از

گرسنگی بمیرد و یا برود در جنگل و بیابان زندگی کند ولی کسی که در جامعه زندگی می‌کند باید از راه کار خودش ارتزاق کند.

بط. زمین و تمامی منابع طبیعی جزء مایملک عمومی است ولی مورد استفاده کسانی خواهد بود که اینها را با کار خود آماده‌ی بهره‌برداری کرده‌اند.

ک. مادر و کودکش از لحظه‌ی بارداری تا تولد باید به‌توسط سازمان‌های اجتماعی مورد حمایت قرار گیرند.

ل. بچه‌ها نه مایملک والدینشان هستند و نه به جامعه تعلق دارند. آنها متعلق به خودشان و آینده‌ی آزادشان هستند.

م. سالمندان، بیماران و معلولان از تمامی حقوق سیاسی و اجتماعی خود بهره‌مند خواهند بود و سخاوتمندانه از طرف جامعه حمایت خواهند شد. (۲۳)

«پرسش و پاسخ انقلابی» ترسیم‌کننده‌ی خطوط کلی یک مکتب مطلقاً آنارشیزستی است؛ آزادی‌خواه، ملحد، سوسیالیست و ضد دولت. نومد آن را «نوعی دموکراسی نامتمرکز پنهان» (۲۴) می‌داند که ترکیبی است از اندیشه‌ها و تأثیرات پرودونی و مارکسی. باکونین برای تحقق چنین انقلابی است که از تشکیل سازمان‌های مخفی دفاع می‌کند و می‌نویسد که برای باز کردن راه انقلاب هم‌قسم شدن و سازمان‌دهی سازمان مخفی و قوی که به‌توسط یک هسته‌ی مرکزی بین‌المللی هماهنگ شده باشد، ضروری خواهد بود. (۲۵)

باکونین در طرح ساختار تشکیلاتی این سازمان مخفی قویاً از ساختار سلسله‌مراتبی و تقریباً مستبدانه‌ی آن حمایت می‌کرد و بر انضباط درونی و اطاعت از شوراهای رهبری تأکید داشت. نومد چنین جمع‌بندی می‌کند که «اطاعت، انضباط و سرسپردگی ترجیح‌بند این اثر کلاسیک آنارشیزستی است» (۲۶). با این حال، باکونین تشریح می‌کند که سازمان مخفی به هیچ عنوان یک دیکتاتوری انقلابی را شکل نخواهد داد. این «انضباط خشن»

در خدمت آرمان است و «اراده‌ی واحدی» که ملزم به رعایت آن هستیم از اصول تشکیلات است.^(۲۷)

به عقیده‌ی باکونین، انقلاب زمانی به پیروزی می‌رسد که به انقلاب اجتماعی مبدل شود و این نیز تنها به دست و به رهبری کارگران ممکن می‌شود. سازمان مخفی «اخوت بین ملل» ریشه در این اعتقاد دارد که «انقلاب نه به دست افراد ایجاد می‌شود و نه به دست سازمان‌های مخفی، بلکه انقلاب خودش خود را می‌سازد، انقلاب محصول شرایط است، محصول عوامل و رویدادهاست. انقلاب مدت‌ها در اعماق خود آگاهی‌گریزی توده‌ها پخته می‌شود»^(۲۸) و انقلابیون انجمن اخوت تنها در حکم «قابله‌ای» هستند برای انقلاب. آنها نه چیزی جدای از انقلابند و نه انقلاب را می‌سازند بلکه تنها آن را هدایت می‌کنند. «انقلاب نه برای مردم، که باید به دست مردم صورت گیرد؛ و ممکن نیست به انجام برسد مگر تمام مردم را، از روستاها گرفته تا شهرها، در برگیرد.»^(۲۹) در این کتاب مجدداً به منظور باکونین از نقش سازمان‌های مخفی خواهیم پرداخت.

در طی اقامت در ایتالیا، همسر باکونین که او را با نام خودمانی تونیا خطاب می‌کرد با یکی از رفقای نزدیک باکونین در انجمن اخوت به نام کارلو کمپوزن رابطه‌ای عاطفی برقرار کرد. چنین به نظر می‌رسد که باکونین با توجه به ناتوانی جنسی‌اش (ناتوانی‌اش در انجام وظایف زناشویی) نسبت به این عشق‌ورزی چندان حساسیتی نشان نمی‌داد و با تسامح، سرپرستی دو کودکی را که به‌طور نامشروع به دنیا آمده بودند به عهده گرفت. در اوت ۱۸۶۷، باکونین برای شرکت در یک گردهمایی بزرگ از ایتالیا به ژنو رفت. این دعوتی بود از تمامی «طرف‌داران دموکراسی آزاد». در بین آنها جان برایت^۱ و جان استوارت میل از انگلستان، گاریبالدی از ایتالیا، لوئیس بلانک و ویکتور هوگو از فرانسه

حضور داشتند، نیز از روس‌ها هر تسن و اگارف به جنوا آمده بودند. حدود ۶۰۰۰ نفر در کنگره شرکت داشتند که عمدتاً از فرانسه و آلمان و خود ژنو بودند. از نظر ای.اچ. کار: «اساساً کنگره‌ی کار بورژواها بود، ترکیبی از لیبرال‌ها و صلح‌طلب‌ها ولی مسلماً انقلابی نبودند.»^(۳۰) باکونین از این جمع انتظار چندانی نداشت، با این حال کنگره با آغوش باز از او استقبال کرد. یک پوزیتیویست روسی که در کنگره شرکت داشت حال و هوای جلسه را این‌طور تشریح می‌کند:

باکونین با قدم‌هایی لخت و سنگین از پله‌های منتهی به جایگاه که بوربو (مدیر جلسه) نشسته بود، بالا رفت. سر و وضع ظاهریش به بی‌قیدی کسی بود که نوعی بلوز خاکستری را زیر چیزی که پیراهن به نظر نمی‌آمد بلکه جلیقه‌ای پشمی بود، بپوشد. نام او به صدای بلند دهان به دهان می‌گشت، «باکونین»، «باکونین»، گاریبالدی که روی صندلی نشسته بود برخاست، چند قدم به جلو آمد و او را تنگ در آغوش کشید، برخورد باشکوه این دو مبارز پیر و کهنه‌کار انقلاب تأثیری شگرف بر جای گذاشت. همه به پا خاسته بودند و با شغف و پیایی کف می‌زدند.^(۳۱)

کنگره برای بررسی امکانات بالقوه‌ی صلح در اروپا و برپایی یک ایالات متحده‌ی اروپایی تشکیل شده بود. باکونین در روز دوم کنگره در بین تشویق‌های پیاپی نمایندگان حاضر سخنرانی خود را ایراد کرد. او علاوه بر محکوم کردن امپراتوری روسیه و معرفی خود به‌عنوان متمرکزترین شهروند آن، تصریح کرد که ایالات متحده‌ی اروپایی تنها با ائتلافی از فدرالیسم و سوسیالیسم دست‌یافتنی است. او به ناسیونالیسم تاخت (که پیش از این آن را به انقلاب پیوند می‌زد) و اظهار داشت که ناسیونالیسم بی‌شک ملعبه‌ی ارتجاع است. محور اصلی سخنرانی او را لزوم برقراری نظام سیاسی فدرال شکل می‌داد. آن‌طور که نقل می‌شود اعلام کرده بود که: «با وجود دولت‌های تمرکزگرای کنونی، صلح جهانی دست‌نیافتنی است. ما باید در پی ویرانی آنها برآییم. چرا که با نابودی این

اتحادیه‌های تحمیلی و سازمان‌یافته از بالا، که به خود حق غلبه و زور دهند، اتحادیه‌های سازمان‌یافته از پایین سر بر خواهند آورد؛ اتحادیه‌هایی که حاصل فدراسیون آزاد کمون‌ها در هیئت ایالت‌ها و پیوند ایالت‌ها در قالب ملت‌ها و اجتماع ملت در ایالات متحد اروپا هستند.»^(۳۲) کنگره در گرماگرم مشاجرات فراینده به تأسیس انجمن صلح و آزادی رأی داد که سالانه یک کنگره تشکیل دهد و باکونین یکی از اعضای کمیته‌ی مرکزی آن شد. در طی یک سال بعد، باکونین روز و شب خود را وقف این مجمع کرد و تلاش داشت که مجمع را قانع کند تا برنامه‌ی یک انقلاب اجتماعی را تدوین کنند و جزوه‌ای بلند و بالا تحت عنوان فدرالیسم، سوسیالیسم و یزدان‌ستیزی^۱ با عنوان فرعی «برنامه‌ای مستدل برای کمیته‌ی مرکزی انجمن صلح و آزادی» نوشت. بیشتر جزوه در پاسخ به گاربالدی، که در سخنرانی‌اش در افتتاحیه‌ی کنگره‌ی ژنو از حضار استدعا کرده بود که «به خدا ایمان بیاورند»، به تقبیح مذهب اختصاص داشت. با اینکه فدرالیسم، سوسیالیسم و یزدان‌ستیزی با عجله و هیجان‌زدگی نوشته شده بود اما خطوط کلی عقاید اصلی باکونین را مانند نقد ناسیونالیسم، دفاع از سوسیالیسم انقلابی و تفکیک آن از سوسیالیسم اقتدارگرایانه یا دولتی و سوسیالیسم اتویایی سن‌سیمون و کابه، نیز طرح کلی از یک نظام سیاسی فدرال که حق تاریخی حکومت را انکار می‌کند، به‌نحو مستدلی ارائه می‌دهد. در نقد روسو نیز باکونین تمایزی نقادانه بین جامعه و دولت ارائه می‌دهد - که روسو عملاً این دو را با هم خلط کرده بود و البته بسیار پیش از لرد اکتون^۲ بر نفوذ فاسدکننده‌ی دولت صحه می‌گذارد. جالب آنکه باکونین در نقدش به ژاکوبین‌ها یا سوسیالیست‌های اصول‌پرست، کوچک‌ترین اشاره‌ای به مارکس نمی‌کند، حال آنکه بسیاری از عقاید مارکس بر آن سایه افکنده بود.

باکونین موفق شد پیشنهادهايش را به کمیته‌ی مرکزی بقبولاند و نهایتاً

1. Federalism, Socialism and Anti-Thologism

2. Lord Acton

طرحی که در کنگره‌ی برن به تصویب رسید، رنگ و بوی باکونینی داشت. در پاراگراف مهمی از این طرح آمده بود که:

مجمع اذعان دارد که به هیچ عنوان نباید این سه جنبه‌ی بنیادی مسئله‌ی اجتماعی را از هم جدا کرد؛ امر مذهبی، امر سیاسی و امر اقتصادی؛ بنابراین تصریح می‌شود که:

۱. مذهب با توجه به اینکه امری در حوزه‌ی وجدان فردی است باید از حوزه‌ی آموزش همگانی دور باشد تا کلیسا قادر به محدود کردن پیشرفت آزاد جامعه نباشد.

۲. ایالات متحده‌ی اروپا فقط به‌صورت یک نهاد مردمی ممکن است سازمان یابد، ایالاتی که به‌واسطه‌ی فدراسیون با هم متحد شده و دارای اساس و اصول و برابری حقوق فردی هستند و در مدیریت منافع خویش خودمختارند.

۳. حال که ما خواهان تقسیم عادلانه‌ی ثروت و کار و فراغت و تحصیل هستیم، و این شرط لازم رهایی طبقه‌ی کارگر و محو پروتاریاست، بنابراین نظام اقتصادی جامعه نیازمند تغییری بنیادی است.^(۳۳)

با این وجود، این طرح بعد از مباحثات جنجالی در کنگره‌ی دوم انجمن صلح و آزادی که در ۱۸ سپتامبر ۱۸۶۷ بر پا شد رأی نیامورد و باکونین در همان روز با اقلیتی از سوسیالیست‌های انقلابی انشعاب کرد و تشکیلاتی علنی و نه مخفی به نام «اتحاد بین‌المللی سوسیال دموکراسی» را بنا نهاد و خودش اساسنامه‌ی آن را نوشت که در آن آمده است که:

اتحاد قابل به الحاد است و درصدد برچیدن کامل و قطعی طبقات اجتماعی و برقراری برابری سیاسی و اقتصادی و اجتماعی برای هر دو جنس است. اتحاد خواهان این است که زمین و ابزار کار (تولید) و نیز تمام دیگر مالکیت‌ها جهت استفاده‌ی کارگران در کمون‌های کشاورزی و صنعتی، به مابملک جمعی کل جامعه تبدیل شود. اتحادیه صریحاً

خواهان جایگزینی دولت‌های اقتدارطلب و سیاسی موجود با اتحادیه‌ای جهانی از کمون‌های آزاد کشاورزی و صنعتی است.

در ژوئیه ۱۸۶۸ باکونین به عضویت شاخه ژنو بین‌الملل در آمد، البته بسیاری از یاراتش پیش از این عضو آن شده بودند. لذا باکونین پیشنهاد وحدت بین‌الملل و «اتحاد بین‌المللی جدید التأسیس سوسیال دموکراسی» را عرضه کرد. مارکس با میانجیگری جان بکر^۱ - که از دوستان مارکس و از انقلابیون قدیمی ۱۸۴۸ بود - موافقت کرد که اعضای اتحاد در عین حالی که عضو بین‌الملل هستند، اجازه‌ی برگزاری جلسات خود را نیز داشته باشند، نیز شاخه‌های مختلف اتحاد ضمن حفظ استقلالشان به عضویت بین‌الملل در آیند.^(۳۵)

پیش از این، کنگره‌ی بروکسل بین‌الملل که در اوایل سپتامبر برگزار شد، از انجمن صلح و دوستی فاصله گرفته بود، بنابراین مسلم بود که مجمع عمومی لندن تقاضای رسمی اتحاد برای عضویت در بین‌الملل را رد می‌کند. در دسامبر ۱۸۶۸ مجمع عمومی لندن اعلام داشت که «وجود یک بین‌الملل دیگر در داخل یا خارج بین‌الملل تنها موجب بی‌نظمی و اختلال بین‌الملل می‌شود»^(۳۷). بی‌گمان، باکونین در نظر داشت که «اتحاد» را همچون یک گروه آنارشیستی در دل بین‌الملل جای دهد تا ضمن برخورداری از استقلال لازم، «به‌عنوان یک گروه پیشرو رادیکال عمل کند»^(۳۷). با این حال، به رأی مجمع عمومی لندن گردن نهاد و در جواب استفسار از عملکردش نامه‌ای گرم و صمیمانه به مارکس (۲۲ دسامبر ۱۸۶۸) نوشت و خاطر نشان کرد که:

حالا می‌فهمم حق با تو بود زمانی که در شاهراه انقلاب اقتصادی پیش می‌تاختی و ما را نیز فرامی‌خواندی و به کسانی از ما که خود را در کج‌راه‌های ماجراجویی‌های ناسیونالیستی و سیاسی غرق کرده بودند دشنام می‌دادی. من تازه به آنچه تو ۲۰ سال پیش می‌گفتی رسیده‌ام. از

1. Johann Becker

زمانی که به‌طور علنی و جدی راهم را از بورژوازی کنگره‌ی برن جدا کردم، راه من راه کارگران است. حالا وطن من بین‌الملل است.^(۳۸)

در مارس ۱۸۶۹ «اتحاد» علناً منحل شد و کار «انجمن اخوت بین‌الملل» خاتمه یافت. گروه محلی ژنو که متشکل بود از باکونین و یاراتش صرفاً شاخه‌ای از بین‌الملل شدند. ای.اچ. کار زیرکانه اشاره دارد که «اسب چوبی وارد تروا شد»^(۳۹). ولی در همان حالی که باکونین علناً وفاداری خود را به بین‌الملل بیان می‌کرد، برای اولین بار دست به تدوین اصول اساسی آنارشیزمی زد که قرار بود در سال‌های پایانی عمرش منادی آن باشد و به‌وضوح قرائت خاص خود از سوسیالیسم را از سوسیالیسم مارکس جدا کند. باکونین در سخنرانی خود در انجمن صلح و آزادی در سپتامبر ۱۸۶۸، کمونیست بودن خود را انکار کرده و گفته بود که من از کمونیسم بیزارم:

زیرا ضد آزادی است، انسانیت بدون آزادی برای من قابل تصور نیست. من کمونیست نیستم، زیرا کمونیسم تمام نیروهای اجتماعی را به نفع دولت می‌بلعد و فرو می‌دهد. چرا که کمونیسم لزوماً منجر به تمرکز مالکیت در دستان دولت می‌شود، حال آنکه من خواهان برچیدن دولت و نابودی همیشگی پایه‌های سلطه... من در پی آنم که جامعه و مالکیت جمعی یا اشتراکی به‌واسطه‌ی کمون‌های خودگردان از پایین به بالا سازمان داده شود، نه از بالا به پایین و نه به‌واسطه‌ی هر مرجع سلطه‌ای... من جمع‌گرا هستم اما کمونیست نیستم.^(۴۰)

در ژانویه ۱۸۶۹ نمایندگان ۳۰ ناحیه از بین‌الملل در ناحیه‌ی فرانسوی-زیان سوئیس برای تشکیل یک فدراسیون محلی در ژنو گرد هم آمدند. این فدراسیون روماندا^۱ نام گرفت و نشریه‌ای به‌نام لگالیتیه منتشر کرد که به‌زیبایی ساده برای جلب نظر کارگران نوشته می‌شد. باکونین مقالاتی چند برای لگالیتیه نوشت، با تأکید بر اینکه سوسیالیست‌های انقلابی نباید خود

1. Federation Romand

را آلوده‌ی سیاست‌بازی‌های بورژوازی کنند. او بر محوری‌ترین ایده‌ی مندرج در مصوبات بین‌الملل تأکید داشت، یعنی این ایده که «رهایی کارگران و وظیفه‌ی خود کارگران است»^(۴۱) در همین فدراسیون روماند بود که باکونین با معلمی به‌نام گیوم که او را در اولین کنگره‌ی انجمن صلح و دوستی دیده بود، طرح دوستی ریخت. آن‌طور که ای.اچ. کار می‌نویسد: «گیوم صاحب فضایل کوه‌نشینان بود و نقاط ضعف آنان را نیز داشت.» چرا که او اهل شهر کوچکی در دامنه‌های کوه‌های ژورا بود. گیوم با هوش و مدیریت فوق‌العاده‌اش یکی از نزدیک‌ترین یاران و همکاران باکونین شد، نیز از مهم‌ترین تاریخ‌نگاران بین‌الملل اول.

در سپتامبر ۱۸۶۹ باکونین در چهارمین کنگره‌ی بین‌الملل که در بازل تشکیل شد شرکت کرد. مارکس مطابق معمول حضور نداشت. چیزی حدود ۷۵ نماینده حاضر بودند که تنها عده‌ی قلیلی را می‌شد هوادار باکونین نامید. از هوادارانش سویای گیوم می‌شد از اینان نام برد؛ آلبرت ریچارد اهل لیون، پزشکی بلژیکی به‌نام کایزر پیپ^۱ و یک صحاف و پرودونی‌چپ از پاریس به‌نام اوژن وارلین که در ۱۸۷۱ بعد از سقوط کمون پاریس به‌دست مرتجعین کشته شد. باکونین در کنگره‌ی بازل نفوذ عمده‌ای داشت، چیزی که بیشتر مدیون قدرت اقناعی شخصیتش بود تا شماره‌ی رأی‌هایش. در بحث الغای مالکیت خصوصی، باکونین سخنرانی مفصل و درخشانی در حمایت از الغای آن ایراد کرد و نیز در الغای دولت که «تنها ضمانت وجود مالکیت خصوصی است». در این خصوص بین باکونین و مارکسیست‌های آلمانی اختلاف نظر چندانی نبود، اما فضای کنگره نمایانگر ناکامی پرودونیست‌ها بود چرا که همچنان به ایده‌ی حداقل مالکیت چسبیده بودند. باکونین در بحث الغای حق ارث که دل‌مشغولی‌اش بود باز هم آشکارا تقاضای الغای کامل و ریشه‌ای آن را داشت. این پیشنهادی بود که مارکس آن را کاملاً نامعقول می‌دانست.

مارکس به دامادش پل لافارگ می‌نویسد که باکونین یک شارلاتان احمق است، واضح است که:

اگر تو قدرت انجام انقلاب را می‌داشتی، مالکیت زمین و سرمایه را در آن واحد برمی‌چیدی، دیگر چه نیازی بود که خود را با حق ارث مشغول کنی. اگر هم تو این قدرت را نداری... اعلامیه‌ی الغای حق ارث دردی را دوا نمی‌کند، جز اینکه تهدیدی احمقانه می‌شود تا دهقانان و خرده‌بورژواها به ارتجاع پناه ببرند.^(۴۲)

حرف مارکس این بود که زیربنای نظام حقوقی، اقتصاد است پس قوانین مربوط به ارث معلول نظام اجتماعی مبنی بر مالکیت خصوصی هستند و نه علت آن. انتقاد او از عبارت باکونین مبنی بر «تساوی طبقات مختلف» حتی از این هم گزنده‌تر بود. مارکس به لافارگ می‌نویسد که چنین گافی نمایانگر جهالت شرم‌آور و کم‌مایگی باکونین است. با این حال آشکار بود که منظور باکونین از این عبارت، تقسیم عادلانه‌ی ثروت بود و نه حفظ ساختار اجتماعی. اما آنچه برای مارکس و انگلس آزاردهنده‌تر بود، این بود که کنگره‌ی بازل با اکثریت آرا گزارش مجمع عمومی را رد کرد، این یعنی که مارکس دیگر سرفرمانده‌ی بین‌الملل را در اختیار نداشت و اینکه او برای کنترل و رهبری تشکیلات چاره‌ای نداشت جز درافتادن با رقیبی جدی. از این پس درگیری مارکس و باکونین عمیق می‌شد. همچنین آشکار بود که نمایندگان کنگره‌ی بازل به دو جبهه‌ی ایدئولوژیکی متمایز تقسیم شده‌اند؛ یک طرف سوسیالیست‌های دولتی شامل اتحادیه‌های کارگری انگلیسی، مارکسیست‌های آلمانی و هواداران آگوست بلانکی؛ و طرف دیگر سوسیالیست‌های آزادی‌خواهی که نام «جمع‌گرا» بر خود نهاده بودند. از این رو، هرچند درگیری مارکس و باکونین حول اختلاف نظرهای داخلی بین‌الملل بود اما باید تأکید داشت که این به‌نوعی، تقابل شخصیت‌های آنها نیز بود و اساساً به قرائت‌های متمایزشان از سوسیالیسم هم مربوط می‌شد.

28. Dolgoff, op. cit., p. 155
29. Dolgoff, op. cit., p. 99
30. Carr, op. cit., p. 342
31. Carr, op. cit., p. 343
32. Carr, op. cit., p. 345
33. Carr, op. cit., p. 350
34. Guillaume in Dolgoff, op. cit., p. 35
35. Masters, op. cit., pp. 180-81
36. Carr, op. cit., p. 366
37. Woodcock, op. cit., p. 154
38. Carr, op. cit., p. 365
39. Carr, op. cit., p. 374
40. Carr, op. cit., p. 356
41. Dolgoff, op. cit., p. 167
42. April 19, 1870, Marx, K., et al. 1972. *Anarchism and Anarcho-Syndicalism*. Moscow: Progress Publishers, p. 45

منابع و مأخذ

1. Carr, E.H. 1937. *Michael Bakunin*, New York: Knopf, p. 252
2. Masters, A. 1974. *Bakunin: The Father of Anarchism*, London: Sidgwich and Jackson, p. 135
3. Carr, op. cit., p. 252
4. Masters, op. cit., p. 137
5. Carr, op. cit., p. 252
6. Carr, op. cit., p. 258
7. Dolgoff, S. ed., trans, introd, 1973. *Bakunin on Anarchy*, New York: Knopf, p. 388
8. Venturi, F. 1960. *Roots of Revolution: A History of Populist & Socialist Movements in 19th Century Russia*, Trans. F. Haskell, University of Chicago Press, p. 111
9. Carr, op. cit., p. 278
10. Carr, op. cit., pp. 279-80
11. Woodcock, G. 1962. *Anarchism*, Harmondsworth: Penguin, p. 147
12. Nomad, M. 1933. *Apostles of Revolution*. New York: Collier, p. 155
13. Carr, op. cit., p. 312
14. Cole, G.D.H., 1954. *History of Socialist Thought, Vol. II, Marxism and Anarchism 1850-1890*. London: Macmillan, pp. 909-91
15. Aldred, G.A. 1940. *Bakunin* (pamphlet), 68 pp. Glasgow: Strickland Press, p. 52
16. Ibid
17. Dolgoff, op. cit., p. 36
18. cf. Fleming, M. 1979. *The Anarchist Way to Socialism: Elisée Reclus and 19th Century European Anarchism*. London: Croom Helm
19. Pyziur, E. 1955. *The Doctrine of Anarchism of Michael Bakunin*, Milwaukee: Regnery, p. 50
20. Masters, A. 1974. *Bakunin: The Father of Anarchism*, London: Sidgwich and Jackson, p. 165
21. Dolgoff, op. cit., p. 74
22. Nomad, op. cit., p. 180
23. Dolgoff, op. cit., pp. 76-95
24. Nomad, op. cit., p. 181
25. Dolgoff, op. cit., p. 101
26. Nomad, op. cit., p. 183
27. Lehning, A. 1973. *Michael Bakunin: Selected Writings* London: Cape, p. 93

فصل ۵

قیام فرانسه: ۱۸۷۰-۱۸۷۱

تابستان ۱۸۶۹، کمی پیش از کنگره‌ی بازل، دوباره شایعه‌ی جاسوس‌ی روسیه بودن باکونین بلند شد. عامل انتشار این اکاذیب، دوستان مارکس خصوصاً ویلهلم لیکنخت^۱ - از بنیان‌گذاران حزب سوسیال دموکرات آلمان بود. باکونین که به ستوه آمده بود، وقتی در کنگره‌ی بازل با لیکنخت روبه‌رو شد او را وادار کرد که افتراهایش را ثابت کند. دادگاه شرافت تشکیل شد و حکم به براءت باکونین داد. لیکنخت این حکم را امضا کرد و دست باکونین را فشرده ولی بعداً به‌صورتی نمادین سیگارش را با کاغذ همین حکم روشن کرد. اما قضیه به همین جا ختم نشد. نماینده‌ی دیگری در کنگره به‌نام موزس هس^۲ به‌مجرد بازگشتش به پاریس نقدی بی‌رحمانه بر باکونین نوشت و او را به روسیه‌دوستی و هواداری از پان اسلاویسم ارتجاعی و تلاش مخفیانه برای از ریشه زدن بین‌الملل متهم کرد. این مقاله آتش خشم باکونین را برانگیخت و در اوج عصبانیت رگِ ضدیهودی خود را نشان داد. خصلتی که به‌قول ای.اچ. کار «در رگ و پی هر اشراف‌زاده‌ی روسی جریان دارد»^(۱). ولی همان‌طور که لمپارت اشاره دارد، محرک یهودی‌ستیزی باکونین خصومت‌های مهارناشده‌ی شخصی او با مارکسیست‌ها بود، و نه فقط با مارکس که خصومتش با لاسال، لیکنخت، ویتین، هس و همه‌ی کسانی

1. Wilhelm liebkenekht

2. Moses Hess

که مستقیم و غیرمستقیم به این افترا دامن می‌زدند که باکونین «جاسوس کارکشته‌ی روسیه» است. اما پیش از شایع شدن این افتراها هیچ مدرکی دال بر یهودی‌ستیزی باکونین به چشم نمی‌خورد. حتی وقتی باکونین هس و «جماعت یهودیان توسری خورده» را تقبیح می‌کند، می‌افزاید که «به‌استثنای عیسی مسیح و سن پل و اسپینوزا و دیگر چهره‌های برجسته یهود»^(۲) و حتی به‌استثنای مارکس که برایش احترامی فوق‌العاده قایل بود. مارکسیست‌ها حداکثر بهره‌برداری را از یهودی‌ستیزی باکونین کردند، اما فراموش کردند که دیگر سوسیالیست‌های آن دوران که مارکس و انگلس را نیز شامل می‌شد، خود گرفتار بسیاری از همین کلیشه‌ها و تعصبات بودند. آدام اولام^۱ می‌نویسد که خود مارکس از احساسات ضد یهودی مبرا نبود.^(۳) هم مارکس و هم انگلس مردمان قبایل را «وحشی» می‌نامیدند و اظهارات توهین‌آمیز و خفت‌بارشان پیرامون دهقانان سوئیسی و اسلاو معروف است. نه باکونین از احساسات نژادپرستانه و شووینیستی روزگار خود مبرا بود و نه مارکس. جالب اینکه الکساندر هرتسن، دوست باکونین، او را سرزنش می‌کند که چرا به موزز هس تاختی اما مارکس را همچون «آربابی بلامنازع» به حال خود گذاشتی. گویا هرتسن شدیداً از مارکس نفرت داشت. باکونین در جواب هرتسن می‌نویسد: (اکتبر ۱۸۶۹)

و اما چرا من از مارکس درگذشتم و حتی او را چون مردی بزرگ تحسین کردم؟ به دو دلیل هرتسن، اول به خاطر رعایت انصاف؛ تمام رذالت‌هایی که او در حق ما انجام داد به کنار، ولی کسی - به‌ویژه من - نمی‌تواند خدمات عظیم او را در راه آرمان سوسیالیسم تحسین نکند، چرا که در خلال ۲۵ سالی که من او را می‌شناسم، استادانه و با تمام نیرو و با منتهای وفاداری فعالیت کرده است. در این خصوص بی‌شک او همه‌ی

ما را پشت سر گذاشته. او از اولین بانیان و شاید اصلی‌ترین بانی بین‌الملل است. این از نظر من خدمت بزرگی است و باوجود آنچه علیه من انجام داده من همیشه قدردان او خواهم بود. دلیل دوم برمی‌گردد به ملاحظات سیاسی. و از نظر من این یک تاکتیک محض است...

بی‌بربرگرد مارکس عنصر مفیدی برای بین‌الملل است و تاکنون از قوی‌ترین و تواناترین و بانفوذترین حامیان سوسیالیسم و از مستحکم‌ترین موانع نفوذگرایش‌ها و عقاید بورژوایی در بین‌الملل بوده است. اگر من به‌خاطر انتقام‌جویی شخصی تأثیر بدون شک مثبت او را ضایع می‌کردم، هرگز خودم را نمی‌بخشیدم. این اتفاق شاید بیفتد و خواهد افتاد که مجبور شوم با او در بیفتم اما نه به‌خاطر اغراض شخصی، که بر سر اصول، بر سر کمونیسم دولتی که او و حزب تحت رهبری او و انگلیسی‌ها و آلمانی‌ها هوادار سینه‌چاکش هستند. و البته آن مبارزه‌ی مرگ و زندگی خواهد بود. ولی به وقتش؛ هنوز زمانش نرسیده است.

در بهار ۱۸۶۹ دانشجوی جوان روسی به‌نام نجایف به ژنو آمد. او دهقان‌زاده بود و خود در سن پترزبورگ معلمی می‌کرد و چند ترمی را در دانشگاه گذرانده بود. در سن پترزبورگ به فعالیت‌های سیاسی کشیده شده بود و زمانی به ژنو رسید که پر از شور و شر انقلابی بود، با افسانه‌ی فرارش از قلعه‌ی پتر - پاول و به‌عنوان نماینده‌ی یک جنبش انقلابی فعال در روسیه. چندی نگذشت که با باکونین تماس پیدا کرد و دو مرد دوستی کم‌وبیش بی‌تناسبشان را آغاز کردند. باکونین آشکارا مجذوب این جوان نیهیلیست خشک مغز سی سال جوان‌تر از خود شده بود. آنان به‌اتفاق سازمان «وحدت انقلابی جهانی» را شکل دادند که نجایف عضو شماره‌ی ۲۷۱ شاخه‌ی روسی آن شد. چنین به نظر می‌آید که تمام این سازمان انقلابی زاینده‌ی تخیلات خودشان بود، با این حال از آوریل تا آگوست ۱۸۶۹ شروع به تهیه و نگارش یک سلسله جزوه‌های روسی کردند که جمعاً هفت جزوه شد. معروف‌ترینشان «پرسش و پاسخ یک انقلابی» است که مرور چند خط آن کافی است تا حال و هوای کلی این نوشته‌ی

غیرعادی به دست بیاید. نوشته‌ای که وظایف اعضای یک جمعیت انقلابی را وجود را شرح می‌دهد.

فرد انقلابی مقهور سرنوشت است. نه نفع شخصی می‌شناسد و نه کاروباری دارد، نه احساسی، نه دلبستگی‌ای و نه مایملکی، حتی نامی هم برای خود ندارد. همه چیز او در یک عشق منحصر به فرد، در یک اندیشه مستحیل شده: در انقلاب. فرد انقلابی هر نوع نظریه‌پرستی را تحقیر می‌کند و به مشغولیت‌های بی‌دغدغه‌ی علمی پشت پا می‌زند. آنها ارزانی آیندگان باد. او تنها یک علم را می‌شناسد: علم ویرانگری^(۴).

طبیعت یک فرد انقلابی او را از هر سانتی‌مانتالیسم و احساس‌گرایی و رقت قلبی برحذر می‌دارد، حتی از عداوت و انتقام شخصی. شور انقلابی بدل به کار روزمره می‌شود که باید با محاسبه‌ی فارغ از احساسات توأم شود...

تنها آرمان سازمان آزادی و سعادت توده‌هاست، یعنی آنان که با کار بازویشان ارتزاق می‌کنند. بنابراین سازمان قصد تحمیل یک نظام از بالا بر مردم را ندارد، بی‌شک نظام آینده از جنبش‌های مردمی و خود زندگی برخواهد خاست. اما این مربوط به نسل‌های آینده است. رسالت ما انهدامی تام و تمام و هولناک و سراسری و بی‌امان است. بیایید به دنیای جسور راهزنان ببینید. به تنها انقلابیون صادق روسیه^(۵).

جزوه‌ی دیگر «اصول انقلاب»^۱ نام داشت که در آن آمده بود:

ما جز نابودی و انهدام کار دیگری را به رسمیت نمی‌شناسیم. ولی می‌پذیریم که این عمل به شیوه‌های مختلف قابل اجراء است: زهر، چاقو، طناب. در این نبرد انقلابی هر چیزی مثل اینها مجاز است.^(۶)

در محافل آکادمیک مدت‌ها بحث بود که آیا نویسنده‌ی «پرسش و پاسخ انقلابی» باکونین است یا خیر. شیفتگی باکونین نسبت به نجایف و اینکه خود باکونین نویسنده‌ی پرسش بود و در بیانیه نوشتن برای سازمان‌های لاوجود ید طولایی داشت، این احتمال را موجب می‌شد که

او در پیش‌نویس این جزوه دست داشته، اما مطالعات اخیر ثابت کرده است که «پرسش و پاسخ انقلابی» بدون شک طرح نجایف به‌تنهایی بوده و رساله نیز به‌خوبی بازتاب دیدگاهی نیهیلیستی است که از بن با نقد باکونین از وضع موجود متفاوت است. گرایش‌های ویرانگری نجایف بیمارگونه بود، انقلاب را برای انقلاب می‌خواست. مسترز^۱ می‌نویسد: نجایف در این مورد بسیار پیشتر از باکونین رفته بود، چرا که باکونین «هنوز ایمانی سترگ، هرچند خام، به انسانیت داشت و صادقانه در پی بهبود زندگی همه بود. قطعاً اعتقاد داشت که نظام موجود باید ویران گردد، اما تنها به قصد آفرینش دنیایی جدید. حال آنکه ویرانگری مورد نظر نجایف به هیچ عنوان سازنده نبود»^(۷).

در اوت ۱۸۶۹ نجایف راهی روسیه شد در حالی که باکونین را مطمئن کرده بود در ۱۹ فوریه‌ی سال بعد و در نهمین سالگرد آزادی سرف‌ها در روسیه، انقلابی درخواست گرفت. او سه ماه در روسیه سر کرد و با قتل عمدی دانشجویی به نام ایوانف و با هم‌دستی چهار دانشجوی انقلابی دیگر، بلوایی به پا کرد و از روسیه فرار کرده در ژانویه‌ی ۱۸۶۵ به سوئیس رسید. باکونین بلافاصله او را دعوت کرد تا در لوکارنو به او ببیند. باکونین پس از کنگره‌ی بازل در لوکارنو اقامت داشت، که برای زندگی ارزان‌تر از ژنو بود. وضعیت مالی‌اش در آن روزها خراب بود و برای بهبود شرایط اقتصادی‌اش ترجمه‌ی سرمایه‌ی مارکس را به روسی برای ناشری پترزبورگی به عهده گرفت. برای این کار سیصد روبل پیش گرفته بود که برای بازپرداخت قرض‌های از موعد گذشته‌اش کفایت می‌کرد. اما نثر پرتکلف مارکس برای باکونین خیلی سخت از آب در آمد، او کسی نبود که به چنین کار کسالت‌باری رغبت داشته باشد، بنابراین نجایف به‌سادگی او را متقاعد کرد که ترجمه را رها کند و بر تبلیغ انقلاب در روسیه متمرکز شود. نجایف بدون اطلاع باکونین نامه‌ای تهدیدآمیز به ناشر باکونین

لیوبافین^۱ نوشت و او را تهدید کرد که چنانچه دست از سر باکونین برندارد به نام کمیته‌ی مرکزی عدالت خلق با انتقام روبه‌رو می‌شود. نامه به دست مارکس افتاد تا چندی بعد برای بی‌آبرو کردن باکونین به کار رود. هر چند که به احتمال قوی باکونین هیچ اطلاعی از نامه‌ی نجایف نداشت.

تلاش‌های نجایف و ناتالی - دختر هرتسن - برای انتشار مجدد جرس ناکام ماند و باکونین دریافت که نجایف مغرور و توطئه‌گر، اعتباری برای او قابل نیست. باکونین احساس می‌کرد آلت دست مرد جوان شده. نجایف در این مدت پول هنگفتی از آگارف و خانواده‌ی هرتسن بالا کشیده بود. باکونین شخصاً مغرور بود و مخصوصاً نسبت به امور مالی بی‌قید، اما به قول ای.اچ. کار، باکونین در بی‌قیدی با حریفی قدرتر از خود روبه‌رو شده بود. او در ژوئن ۱۸۷۰ نامه‌ای مفصل به نجایف نوشت که همچون دیگر نامه‌هایش بدل به رساله‌ای انقلابی شد و در آن نجایف را به خاطر فریب‌کاری و دسیسه‌چینی‌هایش و برای حق‌السکوت گرفتن و ترساندن ناتالیا دختر هرتسن (که پدرش در ژانویه ۱۸۷۰ مرده بود) سرزنش کرده بود، نیز برای اینکه چنان شیفته‌ی ابزار تزویر شده بود که به همه چیز پشت پا زده بود. باکونین می‌نویسد: «نه دوستی و نه احترام مانع از این نمی‌شوند که رک و راست به تو بگویم رویه‌ی مزورانه‌ای که هر روز بیشتر و بیشتر تمام چهارچوب تو و سلاح تو و ابزار اصلی تو می‌شود، ویرانگر خود آرمان است.»^(۹) در ژوئیه ۱۸۷۰ باکونین دیگر به این نتیجه رسید که برای رسیدن به خودکامگی شخصی و با دورویی مورد سوءاستفاده‌ی نجایف واقع شده و ارتباطش را با نیهیلیست جوان گسست. او بسیار سرخورده شده بود. با در نظر گرفتن سی سال دوری‌اش از روسیه، نجایف از معدود انقلابیونی بود که باکونین دیده بود و مجذوب شور انقلابی او شده بود. نجایف به هر جا پا می‌گذاشت گندی بالا می‌آورد؛ او به لندن فرار کرد با چمدانی پر از نامه‌های شخصی که از باکونین و آگارف

و ناتالی هرتسن دزدیده بود به این نیت که در صورت نیاز از صاحبانشان اخاذی کند. برخلاف نجایف، باکونین انسانی بود دوست‌داشتنی و بلندنظر و واضح بود که قربانی حسن نیت فوق‌العاده‌ی خود و تحسین انرژی زیاد نجایف شده بود. در اوت ۱۸۷۰ برای آگارف چنین اعتراف می‌کند که:

چقدر احمق بودیم، و هرتسن اگر زنده بود حسابی ما را دست می‌انداخت و البته حق هم داشت. حال کاری است که شده و چاره‌ای جز تحمل نداریم. باشد که در آینده هشیارترمان کند.^(۱۰)

هر چند که نجایف شخصیتی خشن و غیراخلاقی داشت اما کسی در شجاعت و شور انقلابی او شکی نداشت. او که دائماً سعی می‌کرد از سلطه و اقتدار فرار کند عاقبت در اوت ۱۸۷۲ در سوئیس دستگیر و به روسیه تحویل داده شد و پس از تحمل ۱۰ سال سلول انفرادی در قلعه‌ی پتر-پاول در همان جا و در سن ۳۵ سالگی از بیماری اسکوربوت درگذشت.^(۱۱)

در ژوئیه ۱۸۷۰ جنگ فرانسه و آلمان درگرفت. از آن رو که ناپلئون سوم اعلان جنگ داده بود و متجاوز محسوب می‌شد، موجی از وطن‌پرستی آلمان را فراگرفت و در عرض شش هفته اکثر لشکرهای فرانسوی شکست خوردند و در اول سپتامبر و در نبرد سدان^۱ در یکی از فاجعه‌آمیزترین شکست‌های تاریخ جدید، نیروهای امپراتوری از هم پاشید. سه روز بعد، در پاریس نظام جمهوری برپا شد، فرانسه با سقوط نظام امپراتوری دچار آشوب شد و خود را در خلأ قانون یافت؛ بدون حکومتی با پشتوانه‌ی مردمی و زیر تهدید لحظه به لحظه‌ی اشغال پاریس. این وضعیت نوش دارویی برای روح افسرده‌ی باکونین شد که مقارن بود با ماجرای نجایف. از شنیدن خبر سقوط ناپلئون بی‌اندازه خوشحال شد اما

این احساس را نیز داشت که شکست فرانسه از آلمانِ فئودال و میلیتاریستی عملاً به معنی پایان سوسیالیسم و پیروزی ضدانقلاب خواهد بود. اما باکونین احتمال دیگری را نیز در نظر داشت؛ که جنگ فرانسه - آلمان بدل به جنگی بین‌المللی و منجر به یک انقلاب اجتماعی شود و فرانسویان ضمن اینکه ارتش بیگانه را با جنگ‌های چریکی عقب می‌رانند، به‌طور هم‌زمان در برابر حکمرانان رسوا شده از انقلاب نیز ایستادگی کنند. باکونین در توضیح ایده‌اش مقاله‌ای طولانی تحت عنوان «نامه‌ای به یک فرانسوی پیرامون این روزهای بحرانی»^۱ نوشت. گویا این فرانسوی ناشناس گاسپار بلان - یکی از پیروان باکونین در لیون - بوده. این نامه که جیمز گیوم ویراستاری و چاپش کرد، از روشن‌ترین و منسجم‌ترین نوشته‌های باکونین است. نامه‌ای سی هزار کلمه‌ای که گیوم آن را به شش بخش تقسیم کرد. این نامه دعوتی است از تمامی مردم فرانسه، از کارگر گرفته تا دهقان، به قیامی خودجوش و روگردانی از سیاست‌های بورژوازی که تمام استراتژی‌های اصلاح‌طلبانه‌ی سوسیالیست‌های آلمانی را هم شامل می‌شد. نیز ترغیب می‌کند که جامعه‌ی فرانسه از «پایین به بالا» سامان داده شود و می‌نویسد:

بورژوازی تحت هر لوایی، از واپس‌گراترین پلیس‌های خودخوانده گرفته تا هارترین ژاکوین‌ها، دست در دست کمونیست‌های دولتی اقتدارگرا یک‌صدا اعلام می‌دارند که نجات فرانسه فقط از طریق «دولت» امکان‌پذیر است. اما نجات فرانسه تنها در گرو یک برنامه‌ریزی بنیادین که الغای دولت را می‌طلبد، تحقق می‌یابد...

واضح است که... حفظ فرانسه در گرو قیام‌های خودجوش در تمام استان‌هاست. آیا چنین قیام‌هایی شدنی است؟ البته که شدنی است، به شرطی که کارگران ایالت‌های بزرگ مثل لیون، ماریسی، سن اتین، روون و دیگر جاها، جرئت به خرج دهند، مرد عمل باشند، سوسیالیست

1. "Letters to a Frenchman on the Present Crisis"

انقلابی باشند و نه تئورسین. حالا فقط این کارگران شهری هستند که قادرند فرانسه را نجات دهند. فرانسه‌ی روبه‌رو با خطرات مهلک داخلی و خارجی، فقط با قیام خودجوش، قاطع، پرشور، آنارشیک و در هم کوبنده‌ی توده‌های سراسر فرانسه نجات پیدا خواهد کرد. من ایمان دارم که تنها طبقاتی که در حال حاضر با تمام قوا آماده‌ی قیامند کارگران و دهقانان هستند.^(۱۲)

بنابراین باکونین با نوعی خوش‌بینی انقلابی اعلام می‌دارد:

دیگر فرانسه به‌عنوان یک دولت کارش تمام است و با تمهیدات منظم اداری قادر به نجات خود نیست. حالا این فرانسه‌ی طبیعی، فرانسه‌ی مردم است که باید پا به صحنه‌ی تاریخ بگذارد. باید آزادی خود و آزادی تمامی اروپا را به‌دور از هرگونه ساماندهی اداری و تمرکز حکومتی فرا چنگ آورد، فرانسه پا به پای بیرون راندن نیروهای شاه یروس از خاک خود، تمامی ملل اروپا را هم‌زمان آزاد و انقلاب اجتماعی را به سامان خواهد رساند.

اما باکونین کسی نبود که در خانه بنشیند و درباره‌ی انقلاب فقط نظریه‌پردازی کند. او در عطش شرکت در حوادث می‌سوخت و با شنیدن اخبار شکست نیروهای فرانسوی، بیش از پیش در لوکارنو بی‌قراتر می‌شد. به دوست سال‌های آخرش آدولف وُگت^۱ می‌نویسد:

رفقای انقلابی سوسیالیستم مرا به لیون می‌خوانند. آماده‌ام که تن خسته‌ام را به آنجا بکشم، باشد که آخرین رسالتم را به انجام برسانم.

از وُگت کمی پول قرض کرد تا خودش را به فرانسه برساند. او اکنون ۵۶ ساله بود. در ۹ سپتامبر ۱۸۷۰ رهسپار فرانسه شد و شش روز بعد به لیون رسید. آشوب سراسر شهر را در بر گرفته بود. بلافاصله بعد از شکست سدان، در لیون جمهوری اعلام شده و یک کمیته‌ی امنیت

عمومی تشکیل و چندین کارخانه ملی اعلام شده بود. نیز سه نماینده از جمله آلبرت ریچارد برای مذاکره با دولت موقت به پاریس اعزام شده بودند. پیش از رسیدن باکونین یک شورای میانه‌رو انتخاب شده بود. باکونین و هوادارانش بلافاصله کمیته‌ی «رهایی فرانسه» را تشکیل دادند و در ۲۴ سپتامبر در یک میتینگ عمومی اعلامیه‌ای پخش شد که الغای دولت، تعلیق مالیات‌ها و وام‌ها، و برقراری یک نظام سرپرستی امور بر پایه‌ی کمون را تبلیغ می‌کرد. در پایان اعلامیه از تمامی شهرهای عمده‌ی فرانسه دعوت شده بود که برای کنگره‌ی انقلابی در لیون هرکدام دو نماینده بفرستند. اعلامیه در سراسر شهر چسبانده شد. در ۲۸ سپتامبر در برابر محل تشکیل جلسات شورای شهر تظاهرات بزرگی برپا شد که البته اکثر اعضای شورای شهر در آن روز غیبتشان زده بود، کمیته امور شهر را به دست گرفت اما این قیام مردمی به سرعت به دست نیروهای گارد ملی سرکوب شد. باکونین برای جلوگیری از دستگیری مجبور شد پنهان شود و روز بعد مخفیانه لیون را به مقصد ماریسی ترک کرد. سه هفته را در ماریسی در خانه‌ی یکی از هوادارانش در انزوای محض سرکرد و در ۲۴ اکتبر رهسپار لوکارنو شد.

قیام لیون نیز همچون کمون پاریس با شکست و ناکامی روبه‌رو شد. مارکس چنان این قیام و نقش باکونین را در آن به ریشخند گرفت که گویا در جبهه‌ی ارتجاع است. اما همان‌طور که فرانتس مرینگ^۱ زندگی‌نامه‌نویس مارکس نقل می‌کند: «استهزای این تلاش نافرجام منطقی‌ترتجانانه بود»، و یکی از مخالفان باکونین که مخالفتش مانع قضاوت عادلانه‌اش نشده، می‌نویسد:

متأسفانه صدای تمسخر حتی از جراید سوسیال دموکراتیک هم برخاسته بود. در حالی که این حق باکونین نبود. طبیعی است که آنان به آرمان‌های آنارشیک باکونین و نگرشش و امیدهای بی‌اساسش اعتقادی

نداشته باشند، اما، گذشته از تمام اینها، عملکردش در لیون به قصد بیداری انرژی خفته‌ی پرولتاریای فرانسه و هدایت‌شان به‌طور هم‌زمان علیه ارتش بیگانه و نظام سرمایه‌داری، دلیرانه بود. حال آنکه چندی بعد، کمون پاریس که تلاشی بود در همین راستا به گرمی مورد ستایش مارکس واقع شد.

باکونین زستان ۱۸۷۰ و ۱۸۷۱ را در لوکارنو با فقر و افسردگی دست و پنجه نرم کرد. احساس می‌کرد آرمان فرانسه از دست رفته، «و به‌خاطر بی‌کفایتی، جبن و حرص بورژوازی دودستی تقدیم آلمانی‌ها شده است». بین بوروکراسی و میلیتاریسم متصل به شلاق امپراتوری روسیه اتحادی ایجاد شده بود. او در نامه‌ای به دوستی نوشت: «خداحافظ رؤیای رسیدن به آزادی.» ولی در بهار ۱۸۷۱ اوضاع باکونین بهتر شد. دوستش گامبوسی^۱ و امی در حدود هزار فرانک برای کمک به باکونین در تأمین زندگی آنتونیا و دو بچه پرداخت کرد و در همین زمان‌ها خانواده‌ی زنش نیز شروع به فرستادن یک مقررری ۵۰ روبلی در ماه به او کردند. حالا اوضاع مالی‌اش رو به بهبودی می‌رفت. باکونین در ضمن شروع به کار بر روی یک اثر تحلیلی در مورد وضعیت جاری سیاسی اروپا کرد. قسمت اول آن به شکل جزوه‌ای به نام «شلاق - امپراتوری آلمانی و انقلاب اجتماعی»^۲ در ژوئیه ۱۸۷۱ منتشر شد. این کتابچه با خوش‌بینی ادعا داشت که حتی در آلمان تحت حکومت بیسمارک نیز کارگران روز به روز انقلابی‌تر می‌شوند. او پایداری حزب کارگران سوسیالیست آلمان به رهبری ببل و لیکنخت را در برابر موضع جنگ‌طلبانه‌ی بورژوازی تحسین می‌کرد. در بهار همان سال باکونین دومین قسمت ناتمام را نوشت. «شلاق - امپراتوری آلمانی و انقلاب اجتماعی» ولی در طول حیاتش منتشر نشد. گزیده‌ای از دست‌نوشته‌های باکونین به‌توسط دو تن از یاران

1. Gambuzzi

2. The Knouto-Germanic Empire and the Social Revolution

1. Frans mehring

نزدیکش الیزه رکلوس و کارلو کافیرو با عنوان *خدا و دولت* در ۱۸۸۲ منتشر شد که از نوشته‌های پرمخاطب باکونین از آب در آمد و چندین مرتبه تجدید چاپ شد.

در مارس ۱۸۷۱ قیام کمون پاریس باز هم کمی دیگر از بدبینی باکونین کاست. وقتی تیسر^۱ رهبر جدید شورای فرانسه که فردی بسیار مرتجع بود از تمامی پست‌های دولتی در ورسای کناره گرفت، پاریس بدون دولت و بدون هیچ نوع کنترلی در خلأ رها شد. البته به استثنای کمیته‌ی مرکزی گارد ملی که متشکل بود از نیروهای داوطلب و هوادارانی سرسخت که با اتحادیه‌های کارگری و شاخه‌های پاریسی بین‌الملل روابط نزدیکی داشتند. کمیته یک شورای عمومی بر پایه‌ی حق رأی عمومی مردان ایجاد کرد که به کمون پاریس معروف شد. مارکس نقش مستقیمی در شکل‌گیری کمون نداشت، در واقع اکثر کموناردها ضد مارکسیست بودند؛ مهم‌ترین اعضای کمون یا ژاکوبینی بودند یا هوادار بلانکی و پرودون و البته چند آنارشیسیت نیز عضو کمون بودند. کسانی چون الیزه رکلوس جغرافی‌دان که سرپرستی کتابخانه‌ی کمون را به عهده داشت، و اوژن وارلین از هواداران نزدیک باکونین و از چهره‌های شناخته‌شده‌ی شاخه‌ی پاریسی بین‌الملل و لوئیز میشل یا باکره‌ی سرخ که همچون رکلوس از چهره‌های شاخص جنبش آنارشیسیتی در اواخر قرن ۱۹ بودند. کمون چندان عمر نکرد، فقط دو ماه، و به جای انقلاب، عمده توجهش به حفظ خویش، و مسائل نظامی و سیاست‌های رفورمیستی بود. فقط هفده نفر از نود و دو نفر کمونر عضو بین‌الملل بودند که بسیاری از اینان نیز پرودون‌نست بودند. برنامه‌هایی برای تحصیلات غیردینی و حذف شب‌کاری از نانوائی‌ها و محدودیت برای کاهش دستمزدها و سازمان‌دهی کارخانجات و کارگاه‌هایی که مالکانشان رهاشان کرده بودند در قالب نوعی تعاونی ریخته شد. با تمام این احوال، به قول کول، کمون در بازسازی

سوسیالیستی عملکرد ضعیفی داشت که البته با توجه به شرایط ترکیب اعضای کمون که غالباً خاستگاه خرده‌بورژوازی داشتند و شخصیت‌های ناهمگونی بودند این امر اجتناب‌ناپذیر بود.

قیام پاریس در کل قیامی خودانگیخته بود و بین‌الملل به هیچ عنوان نقشی در شروع آن نداشت. شورای عمومی لندن دو ماه در مورد موجودیت کمون سکوت محض کرد. کمون در ماه مه و پس از یک هفته جنگ خیابانی به‌طور وحشیانه‌ای سرکوب شد. تعداد دقیق تلفات معلوم نیست اما چیزی در حدود بیست هزار کموناردر در موجی از خون‌ریزی قتل‌عام شدند. دلیل این قساوت بورژوازی فرانسه تحت رهبری تیسر را وحشت آنها دانسته‌اند. کول می‌نویسد:

طبقات ممتاز فرانسه از سوی آلمان‌ها تحقیر شده بودند اما هراس آنان از انقلابیون پاریس دوچندان بود. شدت ترس شعور و شفقت آنان را زایل کرده بود. آنان به تمام معنی وحشی و تشنه‌ی خون شده بودند. تیسر و ژنرال‌هایش به حمایت از بورژوازی، در خیابان‌های پاریس جوی خون به راه انداختند و ضمن پیشروی، اسیرانشان را مثله می‌کردند.^(۱۶)

چنین فجایعی بود که کمون پاریس را در خاطره‌ی سوسیالیست‌های سراسر اروپا جاودانه ساخت. اما به قول کول، سرکوب کمون نه‌فقط پایانی بود بر سوسیالیسم انقلابی در فرانسه - چرا که رژیم ارتجاعی جمهوری سوم برقرار شد - که به از هم پاشیدن خود بین‌الملل نیز انجامید؛ زیرا تا سال ۱۸۷۰ فرانسه با داشتن انبوهی از احزاب کارگری، قلب بین‌الملل محسوب می‌شد. سه روز پس از سرکوبی کمون، مارکس خطابه‌ی معروف خود را در شورای عمومی بین‌الملل ایراد کرد. عنوان فرعی خطابه جنگ داخلی در فرانسه بود. و در آن مارکس با عبارت «طلایه‌داران شکوهمند جامعه‌ای نوین» از کمون تجلیل کرد. خطابه حاوی یک جهت‌گیری جدید بود: «حکومت مردم بر مردم». او دولت بورژوازی مدرن مبتنی بر قدرت طبقاتی را در برابر نوعی جمهوری اجتماعی قرار

داد که کمون نمونه‌ی آن بود. مارکس می‌نویسد:

کمون از اعضای شورای شهری تشکیل شده بود که با رأی عمومی از مناطق مختلف شهر انتخاب شده و قابل عزل و پاسخ‌گو بودند. اکثر اعضا یا حقیقتاً کارگر بودند یا خود را نماینده‌ی طبقه‌ی کارگر می‌دانستند. قرار بود کمون هیئتی اجرایی باشد و نه یک پارلمان، در آن واحد هم قوه‌ی مجریه باشد و هم قوه‌ی مقننه. این حکومت جمعی از پاریس آغاز می‌شد و نظام‌های تمرکزگرای پیشین در دیگر شهرها هم جای خود را به خودگردانی تولیدکنندگان می‌داد»^(۱۷)

مارکس می‌گوید: «قرار بود به‌جای بردگی اجتماعی و استبداد طبقاتی مختص حکومت‌های موجود، حکومت کارگری - دیکتاتوری طبقه‌ی پرولتاریا - روی کار بیاید و کمون پاریس پیش‌قراول این جریان بود. کمون پاریس نه یک ماجراجویی خیال‌با فانه بود و نه رجعتی به بربریت. کمون مجموعه‌ی آزادی بود از عناصر جامعه‌ای جدید که جامعه‌ی بورژوازی رو به انحطاط، خود آستن آن بود.»^(۱۸) و این چنین بود که کمون طلابه‌دار «مأموریت تاریخی» طبقه‌ی کارگر بود، یعنی برقراری «حکومت خود مردم». این خطابه از آزادی خواهانه‌ترین موضع‌گیری‌های مارکس بود و نشانگر این بود که مارکس از نظر سیاسی یک دموکرات رادیکال و طرف‌دار حق رأی عمومی است. اما تکریم مارکس از کمون پاریس را بیشتر یک حرکت تاکتیکی تفسیر کرده‌اند؛ زیرا غالب کمون تحت نفوذ رقبای سیاسی او در فرانسه بود، رقبایی چون بلانکیست‌ها و پرودونیست‌ها و در واقع اصول اقتدارستیزانه‌ی کمون با دیدگاه خود مارکس از دولت در تضاد بود. همان‌طور که جیمز گیوم ذکر کرده: «مارکس در مقاله‌ی جنگ داخلی در فرانسه به نظر می‌رسد که خط‌مشی خود را رها کرده و به موضع فدرالیست‌ها روی آورده. آیا این تغییر رویکرد از جانب نویسنده‌ی سرمایه‌صادقانه بود؟ یا مانووری بود موقتی و به‌اقتضای شرایط، برای هم‌داستانی ظاهری با کمون، به‌منظور بهره‌برداری از اعتبار

و وجهه‌ای که کمون پیدا کرده بود؟» نیز آرتور لنینگ^۱ می‌نویسد: «این از طنزهای تاریخ است که مارکس مجبور می‌شود از کمون پاریسی حمایت کند که هیچ‌گونه اشتراکی با دولت سوسیالیستی او نداشت و چه بسا با آموزه‌های پرودون و نظریه‌های فدرالیستی باکونین هماهنگ‌تر بود.»^(۱۹) اما کمون پاریس نه فقط از نظر مارکس، که برای بلانکیست‌ها نیز یک «الگوی کارگری» بود. از نظر بلانکیست‌ها کمون سمبول نخبگان انقلابی در کوران عمل بود. آنان به‌خاطر اصرار بین‌الملل بر اصول دموکراتیک بر آن خرده می‌گرفتند و رعایت دموکراسی را در دوره‌ی تغییر انقلابی بی‌مورد می‌دانستند. بلانکیست‌ها دموکراسی و سوسیالیسم را زمانی قابل حصول می‌دانستند که نظام قدیم به‌دست دیکتاتوری انقلابی محو و نابود شود، نه اینکه به‌عنوان ابزاری برای نابودی نظم موجود استفاده گردد. بلانکیست‌ها نیز مثل مارکسیست‌ها از لزوم تصاحب یا ایجاد دولت در خلال انقلاب طرف‌داری می‌کردند و با این حساب، مارکسیست‌ها و بلانکیست‌ها در ضدیتشان با آنارشیسیم‌ها - پرودونیست‌ها و آنارشیسیم‌ها - جمع‌گرایی که رهبریشان در کمون به عهده‌ی وارلین بود - در یک جبهه بودند. مارکس آنجا راهش از بلانکیست‌ها جدا می‌شد که از سازمان‌دهی توده‌های کارگر به‌عنوان پایه‌های ضروری انقلاب جانب‌داری می‌کرد. حال آنکه بلانکیست‌ها اساساً به کمونیسم ژاکوبینی وفادار مانده بودند. خود آگوست بلانکی در قیام پاریس شرکت نداشت. او با ۶۶ سال سن و بیماری و جایزه‌ای که برای سرش تعیین شده بود، بهتر دید که از پاریس دور باشد، با این حال بعد از سقوط کمون به زندان افتاد، جایی که بیشتر عمرش را در آن گذرانده بود. نظر دیوید تامسون که بلانکی را وارث بلافضل بابوف می‌داند نظری منطقی است و آنارشیسیم دانستن او کاملاً اشتباه است.^(۲۱)

جی. دی. اچ کول تأکید دارد که آنارشیسیم‌ها و آنارکو سندیکیالیست‌ها

از زاویه‌ای کاملاً متفاوت از مارکس و بلانکیست‌ها به کمون پاریس می‌نگرند:

از نظر آنان اساس کمون بر منطقه‌گرایی بود، و طغیانش علیه سلطه‌ی تمرکزگرا و نابودکردن دولت سیاسی به‌عنوان نقطه ثقل کنترل خودکامه بود. از دید آنارشیسیت‌ها کمون پاریس نماد راستین حق مردم پاریس برای حکومت بر خود و الگوی یک نظام جهانی برای جوامع آزاد محلی بود تا زمین را از لوٹ وجود حکومت‌های سلطه‌گر و قدرت‌های متمرکز نجات دهد. کمون پاریس از دید آنارشیسیت‌ها نه یک دولت بلکه یک ضد دولت بود.^(۲۲)

این دیدگاه باکونین بود درباره‌ی کمون ۱۸۷۱، او این دیدگاه را در مقدمه‌ی بخش دوم «شلاق - امپراتوری آلمانی و انقلاب اجتماعی» شرح می‌دهد. این مقدمه در ژوئیه‌ی ۱۸۷۱ و دو ماه بعد از کمون نوشته شد که دوستش رکلوس آن را با عنوان کمون پاریس و ایده‌ی دولت^۱ به سال ۱۸۷۸ در ژنو منتشر کرد. باکونین در این اثر که پس از مرگش منتشر شد، تفاوتی بنیادین بین دو نوع سوسیالیسم قایل می‌شود. هرچند هر دو قسم بر یک رشته اصول اتفاق نظر دارند، اما در یک سو کمونیست‌های اقتدارطلب قرار گرفته‌اند که از قدرت مطلقه‌ی دولت جانب‌داری می‌کنند با این توجیه که به دست گرفتن قدرت سیاسی دولت برای کارگران ضروری است، و در دیگر سو جمع‌گراها یا سوسیالیست‌های انقلابی هستند که از الغای دولت طرف‌داری می‌کنند. «کمونیست‌ها حامی اصول و قواعد اقتدارند و سوسیالیست‌های انقلابی تمامی امیدشان به آزادی است.» باکونین اعلام می‌دارد که: کمون پاریس اولین قدرت‌نمایی چشمگیر و مؤثر سوسیالیسم انقلابی بود. و می‌نویسد:

من از کمون پاریس دفاع می‌کنم، که به‌رغم لطمه‌ای که از کشتار به‌دست مرتجعان سلطنتی و مذهبی خورد، ماندگارتر و قدرتمندتر از پیش در

قلب‌ها و ذهن‌های پرولتاریای اروپا بالید. من از کمون پاریس دفاع می‌کنم خصوصاً به این دلیل که به‌وضوح نفی بی‌باکانه و مدون دولت بود.^(۲۳)

باکونین می‌پذیرد که اکثریت اعضای کمون به‌استثنای ژاکوبینی‌ها سوسیالیست نبودند. با این وجود اعضای کمون با شَم و استعداد و اشتیاق چند تن از سوسیالیست‌های کهنه‌کار به پیش حرکت می‌کردند. ژاکوبینی‌هایی چون لوئیس دلسلوز^۱ که از کارآزمودگان انقلاب ۱۸۴۸ بود آن را در مسیر یک انقلاب اجتماعی به پیش می‌رانند. باکونین نتیجه می‌گیرد که:

برخلاف عقیده‌ی کمونیست‌های اقتدارطلب - که ایمان داریم کاملاً در اشتباهند و می‌گویند انقلاب اجتماعی باید به‌واسطه‌ی یک دیکتاتوری یا مجلس مؤسسان برآمده از یک انقلاب سیاسی صورت بگیرد -، دوستان ما، سوسیالیست‌های پاریسی، ایمان داشتند که انقلاب جز با عمل خودانگیخته و پیایی توده‌ها نه به وجود می‌آید و نه گسترش می‌یابد.^(۲۴)

در ادامه باکونین به نقد دولت و متافیزیک دینی می‌پردازد. دفاع باکونین از کمون پاریس که در آستانه‌ی رفتن او به فلورانس روی داد به‌طور غیرمستقیم منجر به افزایش چشمگیر نفوذش در ایتالیا شد، چرا که جوزیه مازینی، این انقلابی کهنه‌کار ملی‌گرا، با عیب‌جویان مرتجع‌ی که کمون و بین‌الملل را به باد دشنام گرفته بودند هم‌نوا شده بود. در ژوئیه‌ی ۱۸۷۱ مازینی کارگران ایتالیا را از خطر بین‌الملل برحذر می‌داشت و به آن به‌چشم یک جنبش ماتریالیستی و ضد‌مذهبی نگاه می‌کرد. در همین زمان‌ها بود که به‌دلیل خصلت ضد‌ملی، ضد‌مذهبی و ضد‌اخلاقی کمون، این پیرمرد قدیس - به‌قول باکونین - به‌شدت به کمون می‌تازد. آن دو مدت‌ها بود که همدیگر را می‌شناختند و باکونین محبت و

احترام زیادی برای این وطن‌پرست معروف ایتالیایی قایل بود، «کسی که صداقت بی‌مثالش در میان سیاهی قرن می‌درخشید». ولی حمله‌ی مازینی به کمون و بین‌الملل خشم باکونین را برانگیخت و در اوت ۱۸۷۱ مقاله‌ای تحت عنوان «پاسخ بین‌المللی‌ها به مازینی» به زبان‌های ایتالیایی و فرانسوی منتشر کرد. به گفته‌ی گیوم، این اثر تأثیری فوق‌العاده بر کارگران ایتالیا گذاشت و فضایی ایجاد کرد که به تشکیل چندین شاخه‌ی جدید از بین‌الملل در ایتالیا تا پایان سال ۱۸۷۱ منجر شد.

مقاله دفاعی بود از دیدگاه‌های الحادی و ماده‌باورانه، و انتقادی بود جانانه از ایده‌آلیسم سیاسی مازینی و دیدگاه مذهبی او. باکونین می‌پرسد: امروز چه کسانی زیر پرچم خدا ایستاده‌اند؟ ناپلئون سوم، بیسمارک، امپراتورها، پادشاهان و بی‌دردان اروپا، زالوهای صنعت، تجار، بانک‌دارها و تمامی معلمان و علمای دولتی و کشیش‌ها و ژاندارم‌ها و زندانبان‌ها و پلیس‌ها. و این بیرقی است که امروز مازینی زیر آن ایستاده است. و ادامه می‌دهد:

ماتریالیست‌ها و ملحدان کجا بودند؟ در کمون پاریس. ایده‌آلیست‌ها چگونه؟ معتقدان به خدا کجا بودند؟ در شورای ملی، در ورسای مردم پاریس چه می‌خواستند؟ آزادی قطعی کارگر. و حالا شورای ظفرمند ورسای به دنبال چیست؟ تاهی قطعی زیر یوغ مضاعف قدرت‌های مادی و معنوی...

در همان لحظاتی که ده‌ها هزار زن و کودک، این پارسی‌های باشرف، در پرافتخارترین روزهایشان قتل عام می‌شدند، آن هم به جرم دفاع از انسانی‌ترین و عادلانه‌ترین و والاترین آرمانی که تاریخ به خود دیده، در راه آرمان رهایی کارگران سراسر دنیا؛ در همان لحظاتی که ائتلاف نفرت‌انگیز تمامی مرتجعان کتیف که امروز حمام خون ظفرشان را در ورسای به جشن نشسته‌اند، کشتار توده و به زندان افکندن برادران و خواهرانمان در کمون پاریس عطششان را فرو نمی‌نشانند. مازینی، مازینی بزرگ، این دموکرات مخلص، به آرمان پرولتاریا پشت می‌کند،

همه چیز را فراموش می‌کند جز مأموریتش به‌عنوان یک کشیش و پیامبر، و وارد معرکه می‌شود. او نه تنها حقانیت آرمان‌های پرولتاریا و ایثار شکوه‌مندانه و فهرمانانه‌ی آنان را وقیحانه حاشا می‌کند، بلکه مردمی را که زندگی‌شان را در راه نجات همه‌ی مردم جهان فدا کردند چونان مشتی ارادل و اوباش بی‌خبر از قوانین اخلاقی و سرسپرده‌ی گرایز وحشی و خودخواهانه‌شان به تصویر می‌کشد.^(۲۶)

دومین مقاله با عنوان «نظریه‌ی سیاسی مازینی و بین‌الملل» در اواخر ۱۸۷۱ به توسط گیوم منتشر شد و موجب تثبیت و بسط هرچه بیشتر بین‌الملل در ایتالیا شد. در نوامبر ۱۸۷۱، پیروان مازینی کنگره‌ای کارگری در رم تشکیل دادند. باکونین «اطلاعی‌ای برای دوستان ایتالیایی من» را نوشت و برای نمایندگان کنگره فرستاد که منجر به این شد که سه نفر از نمایندگان شرکت‌کننده در کنگره، از جمله کارلو کافیرو، به طرح مازینی رأی مخالف بدهند چرا که «اصول طرح مازینی را بر ضد منافع طبقه‌ی کارگر و آرمان انسانیت» تشخیص دادند.^(۲۷) با این حساب، در جنبش کارگران ایتالیا بین هواداران مازینی و باکونین دودستگی ایجاد شد، اما به دلیل حمایت گاریبالدی از بین‌الملل، چندی نگذشت که حامیان سوسیالیست باکونین تفوق یافتند. از همان آغاز در جنبش مازینی، انقلاب اساساً یک جنبش ناسیونالیستی بود و البته رهبری آن عمدتاً در دست طبقه‌ی متوسط پیشه‌وران قرار داشت. مازینی که در مارس ۱۸۷۲ درگذشت تفرع عمیقی نسبت به نظریه‌ی تضاد طبقاتی داشت و آن را بنیان‌برانداز اتحاد ملی می‌دانست. مخالفان جنبش مازینی در دسامبر ۱۸۷۱ کنگره‌ای را در بلونا برگزار کردند و برای حمایت از اقدام یکپارچه‌ی کارگران چپ، هیئتی جدید به نام فاشیو^۱ را تشکیل دادند که حرکتی علیه هواداران مازینی بود. فاشیو نه به معنی آنچه امروزه فاشیسم شناخته می‌شود بلکه به قول کول، مظهر یکپارچگی گروه‌های کارگری

بود. گروه‌های فاشیو اساساً آنارشیزم بودند و ارتباط تنگاتنگی با باکونین و مخالفان سوئسی شورای عمومی داشتند.^(۲۸)

باکونین در بسط و گسترش بین‌الملل در اسپانیا نیز مؤثر بود، چرا که در پاییز ۱۸۶۸، این جوزیه فائلی^۱ ایتالیایی بود که به دستور باکونین عامل اصلی تشکیل اولین شاخه‌ی بین‌الملل در مادرید و بارسلون بود. فائلی در انجمن صلح و آزادی با باکونین همکاری داشت و به همراه او از انجمن انشعاب کرد و به بین‌الملل پیوست. در مادرید، فائلی درگیری سختی با داماد مارکس، پل لافارگ، پیدا کرد زیرا لافارگ در صدد ایجاد شاخه‌ای موازی در مادرید بود که از سوی شورای عمومی لندن حمایت می‌شد. هرچند باکونین در جنبش اسپانیا حضور مستقیمی نداشت، اما اعضای بین‌الملل در اسپانیا عموماً هوادار سوسیالیسم نوع باکونینی بودند و اساساً نگرشی آنارشیزمی داشتند. نمایندگان اسپانیا در کنگره‌ی بازل به سال ۱۸۶۹، گاسپار سنتینو و رافائل فراگ - پلیسر هر دو از پیروان باکونین بودند و در شاخه‌ی ژنو «اتحاد» عضویت داشتند. باکونین در سال‌های ۱۸۷۰ و ۱۸۷۱ با هر دو ارتباط فعالی داشت. آنسلمو لورنزو هم که در کنگره‌ی لندن نمایندگی اسپانیا را به عهده داشت از هواداران باکونین بود و چندین کتاب نیز در شرح و بسط آموزه‌های آنارشیزم جمع‌گرا نوشته است.

منابع و مأخذ

1. Carr, E.H. 1973. *Michael Bakunin*. New York: Knopf, p. 384
2. Lampert, E. 1957. *Studies in Religion*, London: Routledge & Kegan Paul, p. 144
3. Ulam, A. 1965. *Lenin and the Bolsheuiks*. London: Collins/Fontana, p. 54
4. Carr, op. cit., p. 385
5. Nomad, M. 1933. *Apostles of Revolution*, New York: Collier, pp. 230-35
6. Carr, op. cit., p. 395

1. Giuseppe Fanelli

7. Masters, A. 1974. *Bakunin: The Father of Anarchism*, London: Sidgwick and Jackson, p. 187
8. Carr, op. cit., p. 406
9. Masters, op. cit., p. 203
10. Guillaume in Dolgoff, S., ed., trans., introd., 1973. *Bakunin on Anarchy*, New York: Knopf, p. 40
11. For useful studies of Nechaev see Nomad, M. 1933. *Apostles of Revolution*. New York: Collier, p. 214-256 and Avrich, P. 1974, *Bakunin and Nechaev*, London: Freedom Press
12. Dolgoff, op. cit., pp. 187-89
13. Woodcock, p. 163
14. Carr, op. cit., p. 411
15. Mehring, F. 1936. *Karl Marx: His Life and Thought*, London: Macmillan. 1936: 467 quoted in Masters 1974: 223
16. Cole, G.D.H., 1954. *Marxism and Anarchism 1850-1890, History of Socialist Thought, Vol. II, Marxism and Anarchism 1850-1890*. London: Macmillan, p. 161
17. Marx, K. & Engels, F. 1988. *Selected Works*, London: Lawrence & Wishort, pp. 287-88
18. McLelland, D. 1973. *Karl Marx: His Life and Thought*. London: Macmillan, p. 398
19. Dolgoff, op. cit., pp. 259-60
20. Cole, op. cit., pp. 166-67
21. Thomson, D. 1964. *Democracy in France Since 1870*. Oxford University Press, p. 25
22. Carr, op. cit., p. 167
23. Dolgoff, op. cit., pp. 262-64
24. Dolgoff, op. cit., p. 267
25. Dolgoff, op. cit., p. 268
26. Lehning, A. 1973. *Michael Bakunin: Selected Writings* London: Cape, pp. 220-23
27. Carr, op. cit., p. 435
28. Cole, op. cit., p. 183

فصل ۶

افول و فروپاشی بین‌الملل اول

بین‌کنگره‌ی بازل در ۱۸۶۹ و اواخر سال ۱۸۷۱، بین‌الملل در ایتالیا و اسپانیا رشد چشمگیری داشت که عمدتاً مدیون نفوذ باکونین بود. در ۱۸۷۰ در یک کنگره‌ی عمومی در بارسلونا، ۱۵۰ انجمن از ۳۶ ناحیه فدراسیون منطقه‌ی اسپانیا را تشکیل دادند و فدراسیون ژورا را مقرر خود اعلام کردند. این طرح از باکونین بود. در کشورهای صنعتی خصوصاً در انگلستان، جایی که مارکس اقامت داشت، بین‌الملل با ریزش نیرو و عدم اقبال محسوس روبه‌رو بود، حال آنکه در کشورهای لاتین، بین‌الملل به سرعت در حال رشد بود. همان‌طور که پل توماس می‌نویسد، هر جای که بین‌الملل گسترش می‌یافت «زیر بیرق باکونینسم عمل می‌کرد»^(۱). حتی توماس اشاره دارد که کتاب جنگ داخلی در فرانسه‌ی مارکس حرکت حساب‌شده‌ای بود برای استفاده‌ی سمبولیک از کمون پاریس به منظور اتحاد مجدد جنبش‌های ناهمگون. اما هواداران بین‌الملل از انشقاق ایدئولوژیکی موجود بین مارکس و باکونین آگاهی چندانی نداشتند، جز در سوئیس؛ و اول بار در همین سوئیس بود که شقاق بالقوه بین دو مفهوم کاملاً متمایز از سوسیالیسم - یعنی مارکسیسم و آنارشیزم جمع‌گرا - در سطح سازمانی آشکار شد.

در اواخر سال ۱۸۶۹ نیکلاس اوتین^۱ به ژنو وارد شد و در ژانویه‌ی

۱۸۷۰ که باکونین به لوکارنو نقل مکان کرد، خود را به سردبیری لگالیه منصوب کرد. او تین از باکونین به شدت متنفر بود و چندی نگذشت که از هر فرصتی برای متهم کردن او به گرایش‌های پان اسلاویستی استفاده کرد، حال آنکه باکونین مدت‌ها بود که این تمایلات ناسیونالیستی را پشت سر گذاشته بود. او تین باز شروع کرد به پخش همان شایعات نخ‌نما، که باکونین این تبعیدی روسی عامل تزار است، چندی بعد در همان ماه ژانویه ۱۸۷۰، او تین در مخالفت صریح با «اتحاد» باکونین دست به کار سازمان‌دهی شاخه‌ی روسی بین‌الملل در ژنو شد و از شورای عمومی لندن درخواست کرد که آن را به رسمیت بشناسد. همچنین از مارکس که «دکتر مارکس ارجمند» خطابش می‌کرد خواست که او را به‌عنوان نماینده‌ی روسیه در شورای عمومی بپذیرد. هرچند که اینها از نظر مارکس بسیار نامعقول بود، اما گویا با این طرح موافقت کرد و خصوصاً به او تین خاطر نشان کرده بود که از جمله وظایف این شاخه‌ی جدید «برداشتن نقاب از صورت باکونین» و رسوا کردن او در پیش همگان است. با این حساب، او تین به رساندن یک رشته اطلاعات راست و دروغ در مورد باکونین به مارکس ادامه داد که سهم به‌سزایی در تیره کردن روابط آن دو داشت، هرچند که خود مارکس پیش از این بدگمانی عمیق و البته بی‌اساسی داشت، مبنی بر اینکه باکونین توطئه‌گری سیاسی است که هدفی جز نابودی بین‌الملل ندارد. در هر صورت باکونین بسیار بیش از خود مارکس که نفوذی ناچیز حتی در اتحادیه‌های کارگری انگلیس داشت، در گسترش اعضای بین‌الملل دخیل بود. جالب آنکه او تین پس از اینکه به فروپاشی بین‌الملل یاری رساند با تزار از در آشتی درآمد و به روسیه بازگشت و در مقام یک مقاطعه‌کار ثروتمند و مرفه روزگار گذراند.^(۳)

در آوریل ۱۸۷۰، کنگره‌ی سالیانه فدراسیون رومانند متشکل از شاخه‌های بین‌الملل واقع در سوئیس فرانسوی زبان، در شهر کوچک

چاکس - دفوند در ژورا تشکیل جلسه داد. او تین فرصت را برای وارد کردن ضربه‌ای کاری به وجهه‌ی باکونین غنیمت شمرد و با استناد به «پرسش و پاسخ یک انقلابی» نوشته‌ی نجایف ادعا کرد که باکونین در فعالیت‌های انقلابی‌اش نه برای عدالت ارزشی قابل است و نه برای اخلاق، و ذاتاً یک نیهیلیست است. اینها همه در بحثی پیرامون پذیرش شاخه‌ی ژنو «اتحاد» برای ملحق شدن به فدراسیون مطرح شد. گیوم به دفاع از باکونین برخاست و «اتحاد» با حداکثر آرا به فدراسیون پیوست. این وضع عملاً منجر به انشعاب در بخش سوئسی بین‌الملل شد، یک سو شاخه‌ی ژنو تحت رهبری او تین و با پیروی از مارکس و شورای عمومی، و سوی دیگر شاخه‌های ژورا، که از هواداران سرسخت باکونین بودند. جیمز گیوم و شویتس‌گوبیل^۱ از اعضای اصلی دسته دوم بودند که به فدراسیون ژورا معروف شد. نهایتاً شورای عمومی لندن هر دو فدراسیون را به‌عنوان بخش‌های وابسته‌ی بین‌الملل به رسمیت شناخت. شایان ذکر است که این انشعاب حاکی از یک تضاد واقعی در بین‌الملل بود، تضاد بین سوسیالیست‌های دولتی و سوسیالیست‌های آزادی‌خواه. کول به‌نحو مستدلی این تضاد را تشریح می‌کند:

این تضاد در دیدگاه ناشی از هیچ توطئه‌ای نبود، نه از طرف باکونین و نه از سوی مارکس. این حاصل تعارضی واقعی بود هم در نگرش و هم در شاخصه‌های گروه‌هایی که بین‌الملل را شکل می‌دادند. باکونین و گیوم و رهبران اسپانیایی و ایتالیایی تبلیغات زیادی علیه مارکس و شورای عمومی به راه انداختند، اما دسیسه‌ای در کار نبود، مگر اینکه کسی عادت معمول باکونین را که به ساده‌ترین کارهای رنگ و لعاب مرموزانه می‌داد مشکوک بداند. مارکس نیز به‌نوبه‌ی خود، در حالتی وخیم و حاد از جنون توطئه که تمام جنبش‌های ضد اقتدارگرایانه را مستقیماً توطئه‌ای شیطانی علیه خود می‌دانست، از آنچه او حماقت‌های بلندپروازانه آنارشیزم‌ها می‌نامید عمیقاً رنجیده بود.^(۳)

به هر حال، تعارض بین مارکس و باکونین در کنگره‌ی ساختگی بین‌الملل در لندن به سال ۱۸۷۱ به اوج خود رسید. با توجه به هواداران بی‌شمار باکونین و آنارشیزم او در بین اعضای بین‌الملل در اسپانیا، بلژیک و ایتالیا و شاخه‌ی ژورای سوئیس، کاملاً روشن بود که مارکس و شورای عمومی تنها با کنار زدن باکونین می‌توانستند او را شکست دهند. پس کنگره‌ی لندن برنامه‌ای فوق‌العاده محرمانه و سری بود؛ و انحصاراً از اعضای شورای عمومی و چند مدعو که کمابیش همه از مریدان مارکس بودند تشکیل می‌شد. دو نماینده از سوئیس دعوت شده بودند که یکی از آنها اوتین بود. فدراسیون ژورا دعوت نشده بود، و اسپانیا تنها یک نماینده داشت و ایتالیا نماینده‌ای نداشت. آلمان به علت جنگ نماینده‌ای نداشت و نمایندگی فرانسه را فقط پناهندگان سیاسی که اکثرشان بلانکیست بودند به عهده داشتند. به قول ای. اچ. کار، تاس‌ها همه به‌ضرر باکونین ریخته شده بود. کنگره‌ی لندن ضمن اشاره به اینکه آنارشیزم یک بدعت بوده و شاخه‌های مستقل نباید تشکیل شوند، از عمده تصمیماتش اعلام ضرورت شکل‌گیری احزاب کارگری مستقل از احزاب بورژوازی در هر کشور بود. در غیاب کامل آنارشیزم‌ها و با حمایت بلانکیست‌ها، چنین قطعنامه‌ای به‌راحتی تصویب شد.

گروه‌های سوئوسی بین‌الملل - تمامی باکونینیست‌ها و مخالفان مارکس - بلافاصله کنگره‌ی خود را در نوامبر ۱۸۷۱ در سونویه^۱ تشکیل دادند. باکونین نتوانست در این کنگره شرکت کند، اعضای سرشناس این کنگره عبارت بودند از گیوم، اسپیگر و شویتس‌گویبل. آنها بی‌درنگ تمام تصمیمات کنگره‌ی لندن را رد کرده و از به رسمیت شناختن کنگره‌ی لندن سر باز زدند و ضمن تقبیح اعمال قدرت مستبدانه‌ی شورای عمومی، بر این امر تأکید مجدد شد که بین‌الملل از فدراسیون‌های آزاد و شاخه‌های مستقل تشکیل شده و نباید تحت سیطره‌ی شورای عمومی باشد. در

«قطعنامه‌ی سونویه» که در این کنگره تهیه شد، تقاضا شده بود هرچه سریع‌تر یک کنگره‌ی اضطراری تشکیل شود تا در مورد ساختار بین‌الملل بحث شود. این قطعنامه نه تنها با نظر مساعد اسپانیولی‌ها و ایتالیایی‌ها روبه‌رو شد، بلکه بلژیکی‌ها هم از آن استقبال کردند. در نتیجه، شورای عمومی تحت فشار قرار گرفت و در سپتامبر ۱۸۷۲ کنگره‌ی هاگ را تشکیل داد. کاملاً روشن بود که این اجلاس بدل به رویارویی تمام‌عیار شاخه‌های مارکسیست و آنارشیزم (یعنی باکونینیست‌ها) می‌شد. همان طور که از اول معلوم بود، این اجلاس آخرین اجلاس واقعی بین‌الملل اول شد.

قطعنامه‌ی سونویه نقدی بود بر دکترین اصلی شورای عمومی بین‌الملل که بر اهمیت «قبضه‌ی قدرت سیاسی به دست طبقه‌ی کارگر» تأکید داشت و، در مقابل، این قطعنامه اعلام می‌کرد که انقلاب اجتماعی مستلزم «رهایی کارگران به دست خود کارگران» است. و اینکه:

جامعه‌ی آینده نباید چیزی جز صورت جهانی‌شده‌ی تشکیلاتی باشد که بین‌الملل از آن ساخته شده. بنابراین تمام تلاش ما باید این باشد که این تشکیلات را تا آنجا که ممکن است به ایده‌آل خود نزدیک‌تر کنیم. چطور می‌شود از چنین تشکیلات اقتدارطلبی انتظار رسیدن به جامعه‌ای مساوات‌طلب داشت؟ محال است. بین‌الملل، این نطفه‌ی جامعه‌ی آینده، باید از همین حالا وفادارانه منعکس‌کننده‌ی اصول فدرالیسم و آزادی ما باشد و باید هر اصل متمایل به سلطه و دیکتاتوری را رد کند.

باکونین با آغوش باز از قطعنامه‌ی سونویه استقبال و خود را وقف تبلیغ اصول آن کرد. مارکس با صدور بیانیه‌ای از جانب شورای عمومی تحت عنوان «انشعابی جعلی در بین‌الملل» در صدد پاسخ‌گویی برآمد. این بیانیه در ژنو چاپ و به تمامی شاخه‌های بین‌الملل فرستاده شد. این بیانیه در بر دارنده‌ی دیدگاه‌های خود مارکس در مورد باکونین و وقایع پیرامون شکل‌گیری «اتحاد سوسیال دموکراسی» بود. مارکس در چند زمینه از

باکونین انتقاد داشت؛ از جمله انتقادش به حمایت باکونین از اجتناب کلی از سیاست، همچنین تلاش او برای سازمان‌دهی بین‌المللی دیگر در دل بین‌الملل، و در نتیجه ایجاد سردرگمی در بین برنامه‌های انجمن بین‌المللی کارگران (در واقع برنامه‌های خود مارکس) و برنامه‌های موقتی و سردستی باکونین، و دست آخر انتقاد او به پافشاری باکونین بر اینکه بین‌الملل را نطفه‌ی جامعه‌ی مساوات‌طلب بسازد، که این تنها به تضعیف این تشکیلات در مبارزه‌اش با استثمارگران می‌انجامد. مارکس «اتحاد» باکونین را چیزی در حد سوسیالیست‌های اتویپایی و در زمره‌ی تشکیلات فرقه‌ای می‌دید که فقط و فقط مانعی بر سر راه ساماندهی بین‌الملل به‌عنوان تشکیلات مبارز کارگران همه‌ی کشورهاست. نیز بیانیه‌های تند و متعدد باکونین را چیزی جز «لفاظی‌هایی» که به کار پیشبرد منافع مرتجعان می‌آید نمی‌دید و منظورش این بود که نباید بیانیه‌های تندی را منتشر کرد که بورژوازی را تحریک کند یا در خدمت آن باشد. با این حال، در حرف‌های مارکس ناهم‌خوانی اساسی دیده می‌شد، چرا که می‌خواست باور داشته باشد قضیه‌ی انشعاب در بین‌الملل موهوم است و گروه‌های باکونینیستی شاخه‌هایی ساختگی‌اند که یا اصلاً وجود خارجی ندارند یا اگر هم باشند، دارو دسته‌های کوچکی هستند که به جای اینکه از کارگران واقعی تشکیل شده باشند، از روزنامه‌نگاران و وکلا و دیگر «ثوری‌بافان بورژوا» تشکیل شده‌اند. اینها حرف‌های کسی است که خود در دانشگاه حقوق خوانده بود، از راه روزنامه‌نگاری امرار معاش می‌کرد (البته با حمایت‌های مالی انگلس) و در زندگی‌اش از سر تا پا یک بورژوازی تمام‌عیار بود. نیز مارکس درگیر این اندیشه بود که باکونین یک دسیسه‌گر سیاسی است که می‌خواهد دیکتاتوری شخصی خود را جایگزین شورای عمومی کند. از نظر گیوم و دیگر هواداران باکونین، نوشته‌ی مارکس یک مشت افتراهای شخصی بود. می‌گویند توصیف باکونین از نوشته‌ی مارکس این بود: «یک کپه‌گه».

کنگره‌ی سرنوشت‌ساز هاگ در اوایل سپتامبر ۱۸۷۲ برگزار شد. ۶۴ نماینده‌ی حاضر در کنگره اکثراً طرف مارکس بودند، چرا که ایتالیایی‌ها کنگره را تحریم کرده بودند. در اوت ۱۸۷۲ اولین کنگره‌ی سوسیالیست‌های ایتالیایی در رمینی برگزار شد و فدراسیون ایتالیایی بین‌الملل اعلام وجود کرد. این کنگره افتراها و تحریفات شورای عمومی، نیز سلطه‌جویی مارکس را محکوم کرد و به تمام ارتباطاتش با شورای عمومی پایان داد و از تمام شاخه‌هایی که با اصول اقتدارگرایانه‌ی شورای عمومی موافقت نداشتند، درخواست کرد که به منظور برپایی کنگره‌ی ضد اقتدارگرایی، نماینده‌هایشان را در دوم سپتامبر به‌جای فرستادن به هاگ به نچاتل سوئیس بفرستند. باکونین که نتوانسته بود در کنگره‌ی هاگ حضور یابد، از داشتن بسیاری از هوادارانش در کنگره محروم بود؛ فقط شش نماینده، دو نفر از ژورا و چهار نفر از اسپانیا، جزء یاران او بودند. شورای عمومی به‌طور کلی از پیروان مارکس و بلانکیست‌ها تشکیل شده بود و سوسیالیست‌های دولتی آلمان نیز از عمده هواداران مارکس بودند. دوباره مارکس کنگره‌ای چیده بود پر از آدم‌های خودش. اما واضح بود که نیت مارکس شکست باکونین و خصوصاً شکست دکترینی بود که باکونین ترویج می‌کرد، هم از طریق سنگینی کفه‌ی ترازوی یارانش و هم با ترور شخصیتی باکونین. به این منظور انگلس بنا به درخواست شورای عمومی گزارشی بلندبالا در اثبات اینکه باکونین انجمنی مخفی راه انداخته تنظیم کرد و اینکه «اتحاد» (ارگان اصلی کمیته مرکزی فدراسیون ژورا) که اهدافش در تضاد با اهداف بین‌الملل است، در پی سلطه و اختلال است. به این ترتیب، انگلس پیشنهاد اخراج باکونین و تمامی اعضای فعال «اتحاد سوسیال دموکراسی» (که شامل فدراسیون ژورا نیز می‌شد) را از انجمن بین‌المللی کارگران به کنگره داد. در آخرین روز کنگره، زمانی که یک سوم نمایندگان به موطن خود بازگشته بودند، این پیشنهاد مطرح شد و با بیست و هفت رأی موافق و هفت رأی مخالف و هفت رأی ممتنع، باکونین (و

دوستش گیوم) از بین‌الملل اخراج شدند. باکونین در حالی محکوم شد که مدرکی دال بر وجود یک انجمن مخفی بعد از ۱۸۶۹ در دست نبود. ظاهراً آنچه کمیته را به بررسی اتهامات و ادداشت، این بود که مارکس پشت درهای بسته یک کپی از نامه‌ی نجایف به ناشر باکونین را در خصوص ترجمه‌ی سرمایه‌ی مارکس، رو کرده بود. به هر حال، باکونین به دو دلیل و به‌ناحق از بین‌الملل اخراج شد:

۱. اینکه او قصد داشت و احتمالاً موفق نیز شده بود که در اروپا جماعتی را با خط‌مشی سیاسی و اجتماعی کاملاً مغایر با بین‌الملل به نام «اتحاد» سازمان‌دهی کند.
۲. اینکه باکونین با دوز و کلک درصدد به جیب زدن مال و اموال دیگران بوده که این در حکم کلاه‌برداری است.

واضح بود که مارکس تصمیم خود را گرفته بود تا هرطور شده باکونین را از بین‌الملل بیرون کند، حتی اگر مجبور می‌شد که به ناجوانمردانه‌ترین روش‌ها متوسل شود.

اما خبر تکان‌دهنده‌ی کنگره‌ی سال ۱۸۷۲ طرحی بود که مارکس و شورای عمومی ارائه کردند مبنی بر انتقال مقر شورای عمومی بین‌الملل به نیویورک. این موضوع برای اکثر نمایندگان کاملاً غیرمترقبه بود، هرچند که در نهایت تصویب شد. آنچه مارکس را به چنین تغییر مکانی و ادداشت جای بحث دارد، اما او با این کار عملاً بین‌الملل را کشت. اما حداقل با انتقال بین‌الملل به نیویورک آن را از نفوذ باکونین حفظ کرد.

بلافاصله پس از کنگره‌ی هاگ، آنارشیزم‌های بین‌الملل کنگره‌ی خودشان را در سن ایماه^۱ سویس برگزار کردند. این کنگره گردهمایی کوچکی بود متشکل از نمایندگان اسپانیا، ایتالیا و ژورای سوئیس و متفقاً تصمیمات کنگره‌ی هاگ و اختیارات داده شده به شورای عمومی جدید

1, St. Imier

را رد کردند. آنها خود را در قالب اتحادیه‌ی آزاد فدراسیون بین‌الملل سازمان دادند، که آنچه اتحاد آن را حفظ می‌کرد نه شورای عمومی اقتدارطلب، بلکه اتفاق نظر و دوستی متقابل بود. تا مدتی هر دو بین‌الملل رقیب به حیات خود ادامه دادند، ولی تا پایان دهه انجمن بین‌المللی کارگران عملاً از کار افتاده بود. کنگره‌ای که در سپتامبر ۱۸۷۳ در ژنو برگزار شد، شاید آخرین نشست واقعی بین‌الملل بود. کنگره با انحلال شورای عمومی خاتمه یافت و اعلام شد که بین‌الملل فدراسیونی آزاد از شاخه‌های خودمختار است که هر یک حق دارند آن طور که صلاح می‌دانند خود را تجدید سازمان دهند.

منابع و مأخذ

1. Thomas, P. 1980. *Karl Marx and the Anarchists*. London: Routledge & Kegan Paul. p. 319
2. Cole, G.D.H., 1954. *History of Socialist Thought, Vol. II, Marxism and Anarchism 1850-1890*. London: Macmillan, p. 197
3. Cole, op. cit., p. 193
4. Thomas, op. cit., p. 320
5. Guillaume in Folgoff, S., ed., trans., introd., 1973. *Bakunin on Anarchy*, New York: Knopf, p. 45
6. Hostetter, 1958. *The Italian Socialist Movement*, Princeton, NJ: Van Nostrand, p. 284
7. Guillaume in Dolgoff, op. cit., p. 47

فصل ۷

واپسین سال‌ها

در ژوئن ۱۸۷۲ آنتونیا، همسر باکونین، با شنیدن خبر درگذشت تنها برادر بازمانده‌اش، تصمیم گرفت همراه بچه‌ها و به منظور مراقبت از والدینش به روسیه بازگردد و قرار بر این شد که دو سالی را در روسیه سرکند. باکونین با احساس دوری از خانواده و تنهایی از لوکارنو به زوریخ، که در آن زمان مأمن پناهندگان سیاسی بود، نقل مکان کرد. چندی نگذشت که در حلقه‌ی هوادارانش قرار گرفت و فعالانه درگیر فعالیت‌های سیاسی شد. یکی از مهم‌ترین هواداران او مرد جوان و پر انرژی به نام میخائیل سازین معروف به آرماند راس^۱ بود. راس و باکونین به همراه عده‌ای از دوستان جوان، گروه آنارشیستی کوچکی را تشکیل دادند و باکونین اساسنامه‌ای برای آن نوشت. باکونین همچنین درگیر مشاجره با مهاجری دیگر از روسیه به نام پیتر لاورف^۲ شد که او نیز در زوریخ مستقر بود. باکونین پس از استقرار در زوریخ از اکتبر ۱۸۷۲ تا سپتامبر ۱۸۷۴ را مجدداً در لوکارنو گذراند. و گهگاه بی‌اینکه عجله‌ای داشته باشد بر روی دومین قسمت از «شلاق - امپراتوری آلمانی و انقلاب اجتماعی» کار می‌کرد و با رفقای آنارشیستش در ایتالیا و اسپانیا، جاهایی که حالا طرف‌داران بسیاری داشت، کاملاً در ارتباط بود. در سپتامبر ۱۸۷۲ انتشار مقاله‌ای با عنوان «اتحاد سوسیال دموکراسی و انجمن بین‌المللی کارگران» آرامش او را

برهم زد. این نوشته که بدون امضا در لندن و به زبان فرانسه منتشر شده بود و به نظر می‌آمد که نوشته‌ی انگلس و داماد مارکس، لافارگ، باشد دفاعیه‌ای بود از تصمیم شورای عمومی در اخراج باکونین از بین‌الملل، همچنین نقش باکونین در قیام لیون را به ریشخند گرفته بود و او را یک انقلابی به تصویر کشیده بود که فقط و فقط عشق سازمان‌های مخفی و یاغیگری و ترورهای سیاسی دارد. همچنین با نقل قسمت‌هایی از نوشته‌های نجایف عملاً آنارشیزم باکونین را با نیهیلیسم نجایف یکی گرفته بود: «آنها می‌خواهند همه چیز را نابود کنند و در هم بریزند، همه چیز را بدون قید و شرط، و لیستی از محکومین را ردیف کرده بودند که محکوم به مرگ بودند با دشنه‌ها و زهرها و طناب‌ها و با گلوله‌ی هفت‌تیرهایشان... حال آنکه در برابر عظمت تزار سر تعظیم فرود می‌آوردند.»^(۱)

این نوشته تحریفی بود افتراآمیز از اندیشه‌های اصلی باکونین. او به این متهم شده بود که «پاپ» جامعه‌ی جدید عیسی مسیح است (یسوعی‌ها) که کاری جز شیادی و جرم و جنایت ندارند. نتلو به درستی آن را «نوشته‌ای مملو از هتاک» توصیف کرده است.^(۲)

کاملاً جدای از اینکه اخراج باکونین از بین‌الملل غیرمنصفانه بود، این «تحریفات مارکسیستی» باکونین را عمیقاً آزرده. او در جوابیه‌ای طولانی که برای مجله‌ی ژورنال ژنو (۲۶ دسامبر) نوشت، مراتب مأیوس شدن خود را از مارکس، که احساس می‌کرد محرک اصلی آن نوشته بود، ابراز کرد و اینکه مارکس برای نقش خبرچینی پلیس، افترا زدن و آدم‌فروشی بسیار مناسب‌تر است. نامه با احساسی از خستگی و یأس به پایان می‌رسد:

باید اعتراف کنم که اینها حال مرا از زندگی اجتماعی به هم می‌زنند. به قدر کافی تحمل کرده‌ام. و بعد از عمری مبارزه، دیگر خسته‌ام. شصت سال را رد کرده‌ام و عارضه‌ی قلبی که با بالا رفتن سنم وخیم‌تر می‌شود زندگی را بیش از پیش برایم سخت کرده است. بگذارید مردان دیگر و

جوان‌ترکار را به عهده بگیرید، چرا که احساس می‌کنم دیگر نه آن توان و شاید نه آن اعتماد به نفسی را دارم که برای غلتاندن سنگ سیزیف و شکست ارتجاع بدان نیاز است. از این پس، آرامش کسی را برهم نخواهم زد و در برابر تقاضا دارم که آسوده‌ام بگذارند.^(۳)

ماه بعد (۱۲ اکتبر ۱۸۷۳) استعفایش را برای «رفقای فدراسیون ژورا» نوشت و اعلام داشت که از نظر جسمی خسته‌تر از آن است که به مبارزه ادامه دهد و در اردوگاه پرولتاریا بیشتر یک مانع است تا کمک‌حال، و نوشت:

رفقای عزیز، من بازنشسته می‌شوم، سرشار از قدردانی نسبت به شما و مملو از همدلی با آرمان عظیم و مقدس، آرمان انسانیت. با دلسوزی برادرانه‌ای چشم‌انتظار موفقیت‌های شما خواهم بود و با سرور هریک از پیروزی‌های‌تان را تبریک خواهم گفت. تا دم مرگ با شما خواهم بود.

و در پایان می‌گوید:

هرچه مستحکم‌تر در همه‌ی کشورها همبستگی عملی تمامی اصناف کارگران را سازمان بدهید و به یاد داشته باشید که به همان اندازه که در مقام یک فرد ممکن است ضعیف باشید، در هیئت اجتماعی متحد و متشکل قدرتی مقاومت‌ناپذیر خواهید بود.^(۴)

این گفته‌ها به هیچ وجه با چهره‌ای که در مقاله‌ی انگلس و لافارگ از باکونین تصویر شده است، به گرایشی نیهیلیستی برای نابودی کلی و ترورهای آشوب‌طلبانه و تدارک انقلابی قریب‌الوقوع، شباهتی ندارد. مبارزات مدام و سال‌های زندان و شیوه‌ی بی‌قیدانه‌ی زندگی‌اش صدمات زیادی به باکونین زده بود، طوری که در تابستان ۱۸۷۳ او از لحاظ بدنی دیگر از پا در آمده بود. حالا تشنه‌ی آرامش و انزوا بود که البته این از زخم‌زبان‌های گزنده‌ی مارکسیست‌ها نشأت می‌گرفت. بسیار فربه شده بود و از عارضه‌ی قلبی و آسم نیز رنج می‌برد که فعالیت بدنی را

برای او سخت می‌کرد. در اکتبر ۱۸۷۳ گشایشی در کار او پیش آمد. یکی از دوستانش به نام کارلو کافیرو به تازگی ثروت کلانی را به ارث برده بود و تصمیم داشت که آن را صرف انقلاب کند. ملک وسیعی در نزدیکی لوکارنو به نام باروناتا^۱ در جاده‌ی بلینزونا^۲ و در نزدیکی دریاچه خریداری کرد. ملک به نام باکونین ثبت شد تا هم مأمنی برای باکونین سال‌خورده باشد و هم پناهگاهی برای انقلابیون بین‌المللی. باکونین و کافیرو درصدد بودند که ملک را به کمونی خودکفا مبدل سازند و به این جهت هزاران فرانک را بی‌حساب و کتاب صرف ساختن خانه‌ای جدید و خریدهای بی‌مصرف کردند، با این خیال که ثروت به ارث رسیده تمام شدنی نیست. آنتونیا و بچه‌هایش در بهار ۱۸۷۴ به همراه والدینش و خواهر از دواج نکرده‌اش از روسیه بازگشتند و کافیرو نیز با همسر جدیدش المپیا برای زندگی به باروتا آمدند. بدبختانه همه‌چیز به کابوسی بدل شد، کافیرو دریافت که ثروتش لایزال نیست و تمام دار و ندارش را به باد داده است. روابط دو مرد رو به تیرگی نهاد و باکونین برای بهبود اوضاع ناچار شد ملک را به کافیرو بازگرداند.

ولی نه این مصایب و نه تیرگی روابطش با کافیرو و همسرش آنتونیا، باکونین را از پیوستن به شورش بلونا^۳ در ژوئیه‌ی ۱۸۷۴ باز نداشت. اما قیام بدطراحی شده بود و نقشه‌ها غلط از آب در آمد و باکونین مجبور شد با هیئت مبدل یک روحانی علی‌لی روستایی به سوئیس بازگردد.

در سپتامبر ۱۸۷۴ و پس از یک متارکه‌ی کوتاه‌مدت و ترک لوکارنو، باکونین عاقبت به همسرش پیوست. آنتونیا که شک داشت بشود با این مرد زندگی کرد، عاقبت نرم شد و از باکونین دعوت کرد که با او زندگی کند. باکونین «شکست خورده، با ذهنی مغشوش، گاه مملو از نقشه‌های مهیج و گاه غرق در ناامیدی، با حق‌شناسی نزد همسری که مورد بی‌اعتنایی‌اش قرار گرفته بود بازگشت»^(۵). همان‌طور که ای.اچ. کار ذکر

کرده: این مرهمی بر روح زخم‌خورده‌اش بود. سلامتی باکونین به سرعت رو به وخامت می‌گذاشت. علاوه بر آسم و عارضه‌ی قلبی از عدم خویشتن‌داری و استقسا، نیز از ناشنوایی در رنج بود. گاهی فراموشی به سراغ او می‌آمد. در اواخر ۱۸۷۵ آنچه از او باقی مانده بود تنها سایه‌ای بود از باکونین. دوباره شدیداً مقروض شد و تصمیم گرفت به ناپل نقل مکان کند. آنتونیا در ژوئن ۱۸۷۶ به ایتالیا رفت تا دادخواستی را به وزیر کشور ارائه کند و باکونین برای دیدار با دوست قدیمی و پزشکش آدولف وگت عازم برن شد. در ۱۴ ژوئن به برن رسید و در بیمارستان بستری شد، جایی که دکتر وگت و دیگر دوستان صمیمی‌اش، ریچلرها، از او با محبت مراقبت می‌کردند. دوهفته بعد به کما رفت و در اواسط ژوئیه‌ی ۱۸۷۶ درگذشت.

تشییع جنازه‌اش دو روز بعد برگزار شد. به‌توسط گروهی تقریباً متشکل از چهل تن که اکثراً از فدراسیون ژورا بودند، نیز گیوم، رکلوس و شویتس‌گیویل. میخائیل باکونین «مخالف، بی‌نظم، غرق در شوری دیوانه‌وار، و رشکسته، تنها، غیرقابل پیش‌بینی، ویرانگر خلاق و به‌خصوص پدر آنارشیسیم»^(۶) این چنین درگذشت.

منابع و مأخذ

1. Marx, K. & Engels, F. 1968. *Selected Works*, London: Lawrence & Wishort, pp. 117-18
2. Nettlau, M. 1976. *Writings on Bakunin*. London: C. Slienger, 15
3. Carr, E.H. 1937. *Michael Bakunin*, New York: Knopf, p. 478
4. Dolgoff, S. 1973. ed., trans, introd., *Bakunin on Anarchy*, New York: Knopf, p. 353
5. Masters, A. 1974. *Bakunin: The Father of Anarchism*, London: Sidgwich and Jackson, p. 245
6. Masters, op. cit., p. 262

پاره‌ی دوم

آنا رشیسم جمع‌گرا

فصل ۸

پیش درآمد

به قول ماکس نتلو، آنان که تأثیری خلاق بر روزگار خود دارند چهار گروهند، یا پیامبرند یا رؤیاپردازند یا اندیشمندان یا یاغی. و در بین آنان که در راه آزادی و سعادت اجتماعی انسان مبارزه کردند و هر چهار نقش را به هم آمیختند، شاید باکونین از همه نام‌آشنا تر باشد. یاغیان قهرمان همیشه بوده‌اند اما با بصیرتی محدود. اندیشمندان بزرگ بسیارند اما «تئوری‌ها» و «نظام‌ها»یشان اغلب کمترین هم‌داستانی با درد مردم و زندگی روزمره‌ی آنها ندارد. رؤیاپردازان و پیامبران نیز به همین منوال غرق در پندار خودند.^(۱) اما باکونین در مقام یک متفکر سیاسی منحصر به فرد است، چرا که هر چهار نقش را به هم آمیخته است - هم پیامبر است هم رؤیاپرداز هم اندیشمند و هم شورشی. ولی با اشتیاقی که اکثر محققان در تأکید بر جنبه‌های رؤیاپرداز و یاغیانه‌ی شخصیت باکونین داشته‌اند، دستاوردهای باکونین در مقام یک متفکر سیاسی نادیده گرفته شده است. بالاخص مارکسیست‌ها که طوطی‌وار نظرات پدر بنیان‌گذارشان را تکرار کرده و باکونین را همچون یک «ایدئولوگ خرده‌بورژوازی» پیش از مارکسیسم مردود اعلام می‌کنند؛ یک «جاهل»، یک «امی»، «نظریه‌پردازی پیش پا افتاده»، اینها نمونه‌هایی از القاب توهین‌آمیز و سراپا دروغی است که مارکس به باکونین نسبت می‌دهد.

لیبرال‌ها در تحقیر و تمسخر اعتبار باکونین در مقام متفکری سیاسی

حتی از اینها هم پیشتر رفته‌اند. بهترین نمونه‌اش مقاله‌ی معروف آیزابا برلین^۱ با نام «هرتسن و باکونین، پیرامون آزادی فردی» است. در دانش و ذکاوت عقلی برلین شکی نیست، اما تصویری که او از باکونین ارائه می‌دهد مغرضانه، ناشیانه و البته غیرمنصفانه است. برلین شباهت‌های مهمی را بین این دو چهره‌ی انقلابی قرن نوزدهم برمی‌شمارد؛ باکونین و هرتسن به‌رغم تفاوت‌های نگرشی و شخصیتی که داشتند، هردو آزادی فردی را در کانون اندیشه و عمل خود قرار داده بودند و زندگی‌شان را وقف مبارزه با انواع سرکوب‌های سیاسی و اجتماعی کرده بودند. هردو از مارکسیسم بیزار بودند و نشان دادن استبدادی به جای استبدادی دیگر را عبت می‌دانستند. اما به‌رغم این تشابهات، باکونین از نظر برلین چیزی بیش از یک روزنامه‌نگار مستعد نبود، حال آنکه هرتسن یک اندیشمند سیاسی تراز اول هم‌ردیف مارکس و توکوویل معرفی می‌شود و در مقام یک اخلاق‌گرا حتی اصیل‌تر و شایان توجه‌تر از آنان. برلین می‌نویسد: «باکونین به‌رغم قدرت انتقادی هوشمندانانه و سخت و گاه بنیان‌براندازش، به‌ندرت چیزی دقیق، پرمحتوا و اصیل گفته است و در یک کلام چیزی که از نظر من فکری زنده» باشد. «ولی هرتسن نظریاتی برجسته و اصیل دارد و اندیشمندی در درجه‌ی اول اهمیت است.»^(۲) برلین این بازی چه کسی بهتر است را در سراسر مقاله پی می‌گیرد:

اندیشه‌ی باکونین تقریباً همیشه ساده، سطحی و بدیهی است. نثرش پرشور، بی‌واسطه و مبهم است، مدام از این شاخه به آن شاخه می‌پرد، بعضی اوقات توصیفی است، بیشتر برانگیزاننده و جنجالی و معمولاً طنزآمیز، پرشور، همیشه پرحرارت، همیشه دلپذیر، همیشه خواندنی اما به‌ندرت مربوط به امور واقع یا تجربیات است و البته هیچ‌گاه اصیل، جدی یا خاص نبوده است.^(۳)

برلین به سادگی نتیجه می‌گیرد که باکونین متفکری جدی نیست و آنچه

در او می‌توان سراغ گرفت نه یک نظریه‌ی اجتماعی یا آموزه‌ای سیاسی، که تنها نگرش و نوعی برانگیختگی است. در هیچ دوره از نوشته‌هایش اندیشه‌ای منسجم و منطقی به چشم نمی‌خورد که بشود از آنها بیرون کشید، آنچه هست تب و تاب و تخیل است و شعر و شرر و اشتیاقی مهارناشدنی برای هیجان، برای حیاتی شورانگیز. برای درهم‌کوبیدن بی‌دغدگی، انزوا، انضباط، آرامش، جمع و جوری، پیش‌یافتادگی، رسمیت و تعادل روند رخوت‌بار زندگی روزمره... باکونین، این یار غار آزادی محض، ایده‌ای یگانه از خود به میراث نگذاشته که فی‌نفسه ارزشمند باشد. نه حرفی تازه و نه حتی احساسی اصیل، آنچه از او مانده تنها سخنانی گزنده است با شهامتی بالا و توصیفاتی زهرآگین و طنزی فراموش‌ناشدنی.^(۴)

تمام این شکرشکنی‌ها از قلم نویسنده‌ای است که از برجسته‌ترین متفکران لیبرال قرن حاضر محسوب می‌شود، با این حال، چیزی بیش از یک کپی بی‌رنگ از زندگی و کار باکونین را ارائه نمی‌دهد. اگر برلین به خود زحمت می‌داد و در نوشته‌های باکونین مجدّانه به دنبال نظریه‌ای سیاسی می‌گشت، البته که می‌یافت: یعنی نظریه‌ی «آنارشیزم جمع‌گرا». اندیشه‌ی باکونین درباره‌ی این نظریه شاید نظام‌مند نباشد ولی هم مهم است و هم اصیل. تر برلین پشت و روست، آن متفکر اصیل باکونین بود، چرا که آنارشیزمی که او عرضه کرد یک مکتب سیاسی جدید بود، ولی هرتسن حرف تازه‌ای برای زدن نداشت که بشود نام نظریه‌ای منسجم بر آن نهاد؛ چرا که اساساً یک لیبرال رادیکال بود که مثل سایر لیبرال‌ها از حکومت مبتنی بر قانون اساسی جانب‌داری می‌کرد، هرچند که بسیار سوسیالیست‌تر از لیبرال‌های کلاسیکی همچون میل بود. فهم باکونین از امر واقع بسیار عمیق‌تر و اندیشه‌هایش بسیار بیشتر از اندیشه‌های برلین با «واقعیات» و «تجربیات» در تماس بود. زیرا همان‌طور که خواهیم دید، دانست که گزافه‌گویی‌های لیبرال‌ها در مورد «آزادی» بدون در نظر داشتن

واقعیات اقتصادی سرمایه‌داری پوچ و بی‌معناست. این نه باکونین بلکه برلین بود که تصویری انتزاعی از آزادی داشت. بی‌شک باکونین از نظم و گوشه‌نشینی و زندگی آرام متنفر بود و چنین چیزی البته که باید یک محقق آکسفوردی را نگران کند!

اما آنچه موجب بی‌اعتباری بیش از پیش مقاله‌ی برلین شده است، ابراز عقیده‌ی ناموجه اوست؛ او دوست باکونین، هرتسن، را مرجع قرار داده اعلام می‌کند که باکونین همچون روبسییر حامی خشونت علیه مردم و خصم آزادی حقیقی بود؛ و اشاره دارد که باکونین نوعی «بی‌تفاوتی خودخواهانه» نسبت به سرنوشت مردم داشت و «اشتیاقی کودکانه» که صرفاً به خاطر تجربه‌ی اجتماعی، زندگی انسان‌ها را به بازی بگیرد. برلین اعتراف دارد که باکونین زندگی‌اش را وقف مبارزه در راه آزادی کرد:

او در عمل و نظر برای آزادی جنگید. او بیش از هر کس دیگری در اروپا مظهر طغیان بی‌وقفه علیه تمام اشکال سلطه‌ی قانون‌مند بود، مظهر اعتراضی پیگیر به‌نمایندگی از ملت‌ها و طبقات تحقیر شده بود.^(۵)

ولی هیچ یک از اینها برلین را باز نمی‌دارد از گفتن اینکه باکونین انسانیت را تنها به شکلی انتزاعی دوست می‌داشت و «آماده بود تا مثل روبسییر و آتیلا حمام خون راه بیندازد» و اینکه «رگه‌ای فاشیستی» داشت. چنین نتیجه‌گیری‌هایی توهینی است به باکونین و خدشه‌ای است به وجهه‌ی لیبرال برلین.

ناچیز شمردن اعتبار فکری باکونین و امتناع از پذیرش بحق او در مقام یک اندیشمند سیاسی، چیزی است که در کتاب‌ها به‌طور وسیعی جا افتاده است. در حالی که پروودون، اشتیرنر، کروپاتکین و البته مارکس به‌دفعات موضوع بررسی‌های روشنفکرانه قرار گرفته‌اند، آنارشیزم باکونین، جدای از کتاب اوگن بیزیر (۱۹۵۵) و چند مقاله‌ی کوتاه، در هیچ جا آن‌چنان که سزاوار آن است مورد بحث جدی قرار نگرفته است. علاوه اینکه، تقریباً تمامی زندگی‌نامه‌نویسان باکونین فقط به زندگی، شخصیت و

به‌ویژه تشریح پیچیدگی‌های روحی او علاقه نشان می‌دهند، ولی اندیشه‌هایش را یا بی‌اهمیت تلقی می‌کنند یا تندروانه‌تر از آن می‌دانند که بشود جدیشان گرفت. برای مثال، ای.اچ. کار تنها هفت صفحه از بیوگرافی بیش از پانصد صفحه‌ای خود را به بحث پیرامون آنارشیزم باکونین اختصاص داده است. تصویر او از باکونین به‌عنوان حامی «فردگرایی افراطی»، و به‌عنوان اساساً یک ایده‌آلیست هگلی و پیشگام فاشیسم ایتالیا^(۶)، بیش از هر چیز نمایانگر خامی تئوریک خود او و ناتوانی‌اش از درک پیامدهای آنارشیزم باکونین است.

باکونین به‌اعتراف دوست و دشمن متفکری نظام‌مند نبود. همان‌طور که ای.اچ. کار می‌نویسد:

به‌ندرت کسی پیدا می‌شود که مثل باکونین از یک طرف زندگی و افکارش چنین تأثیر مهمی بر جهان داشته و از طرف دیگر چنین شرح آشفته و ناتمامی از افکار خود برجای گذاشته باشد.^(۷)

باکونین بیش از آن دل‌مشغول فعالیت‌های انقلابی بود که همچون مارکس فرصت داشته باشد در کتابخانه‌های موزه‌های بزرگ پرسه بزند و تحقیق کند و آثار نظام‌مند بنویسد. بیشتر آثارش به‌شکل نامه‌نگاری است - که نامه‌نگاری قهار بود - گاه در یک روز بیست نامه و بلکه بیشتر می‌نوشت، نامه‌هایی که اغلب ابعاد یک جزوه را داشتند. بسیار نوشت ولی کتابی تمام و کمال از خود به جا نگذاشت. تقریباً همه‌ی نوشته‌هایش در متن فعالیت‌های انقلابی‌اش هستند و به‌تبع بریده بریده، جدلی یا توصیفی‌اند. نویسنده‌ای پرکار و قابل فهم بود و همان‌طور که راکر^۱ می‌نویسد: «می‌دانست چگونه شور و شر و اشتیاق را در کلماتش بگنجانند.» لنداور^۲ به‌درستی خاطر نشان کرده است که کمتر رساله‌ای به پرشوری نوشته‌های باکونین است.^(۸) نوشته‌های باکونین از چنان زلالی،

شیوایی و قابلیت فهمی برخوردارند که با کمتر متفکر سیاسی قابل مقایسه است.

نکته اینجاست که باکونین هیچ اشتیاقی برای نظام‌مند شدن نداشت، در واقع او نقاد گزاره‌گویی‌های نظریه‌های بزرگ بود که ادعای تبیین وضعیت انسان در چهارچوب مفاهیمی انتزاعی را دارند. به نظر من، تلاش لیبرال‌هایی چون برلین و ایلین کلی در زدن برجسب‌گونه‌ای دلبستگی و سواس‌گونه به مفاهیم انتزاعی ایده‌آلیسم هگلی به باکونین، حاکی از تحریف تأسفباری از نگرش کلی باکونین به زندگی و همین‌طور سطحی‌اندیشی آنها در فهم خود هگل است. فکر می‌کنم که پل آوریچ^۱ به جوهر اندیشه‌ی باکونین نزدیک‌تر شده بود آنجا که می‌نویسد:

او قانون‌های از پیش تعیین‌شده‌ی تاریخی را قبول نداشت. مخالف دیدگاهی بود که تغییرات اجتماعی را منوط به ایجاد تدریجی شرایط تاریخی «عینی» می‌داند. برعکس، ایمان داشت که این افراد هستند که سرنوشت خود را تعیین می‌کنند، و حیات آنها را نمی‌شود روی تخت پروکروست^۲ فرمول‌های خشک جامعه‌شناسانه خواباند.^(۹)

باکونین به‌صراحت دیدگاه خود را در برابر دیدگاه مارکس قرار می‌دهد. او خود را نه دانشمند می‌دانست نه فیلسوف و نه حتی نویسنده‌ای حرفه‌ای. به رفیق آنارشیزم اسپانیایی‌اش، آنسلمو لورنزو می‌نویسد:

همان‌طور که می‌دانی آنها (مارکس و مریدانش) هر وقت به نفع‌شان باشد مرا رهبر مکتبی از بین‌الملل می‌خوانند که خود آنارشیزم می‌نامند. این چه نام باشد چه ننگ، من هیچ سزاوار آن نیستم. من نه فیلسوف و نه مثل مارکس سیستمی را آفریده‌ام.^(۱۰)

به هوادار دیگری می‌نویسد:

نه نظریه‌ها، نه نظام‌های حاضر و آماده و نه کتاب‌هایی که تا به حال نوشته شده‌اند هیچ‌کدام جهان را نجات نخواهند داد. من آویزان هیچ سیستم فکری نمی‌شوم؛ من یک جوینده‌ی واقعی هستم.^(۱۱)

اما به عقیده‌ی من اشتباه است اگر این‌طور نتیجه بگیریم که باکونین از نظر تئوری نیهیلیست بود یا او را مبلغ نوعی «عقل‌ستیزی» رمانتیک بدانیم. مطمئناً باکونین نیز همچون آنارشیزم‌های دیگر نوعی سوءظن عمیق نسبت به نظام‌های فکری و روشنفکران پدیدآورنده‌ی آنها داشت اما همان‌طور که خواهیم دید، آماج انتقادهای باکونین نظام‌های ایده‌آلیستی و سلطه‌ی روشنفکران بود و نه استفاده‌ی منطقی از عقل، چرا که باکونین همچون آموزگاران‌ش، هگل و مارکس، بر اهمیت عقل و «قدرت فکر» تأکید داشت و آن را از جمله گران‌بهارترین قابلیت‌های انسان می‌دانست.

به نظر من با وجود اینکه نوشته‌های باکونین غیر نظام‌مند و پراکنده اند اما همان‌طور که ماکسیمف^۱ (۱۹۵۳) در گزیده‌های مهمی از نوشته‌های باکونین سعی داشت نشان دهد، این نوشته‌ها حاوی یک نظریه‌ی سیاسی کاملاً نظام‌مند و یکپارچه‌اند که خود باکونین آن را سوسیالیسم انقلابی یا آنارشیزم جمع‌گرا می‌نامید. او با تدوین این مکتب در دهه‌ی پایانی عمرش نام خود را در ردیف متفکران سیاسی اصیلی چون هابز، روسو و مارکس جای داد.

البته بسیاری از اندیشه‌های باکونین بدیع نبودند، اما کدام اندیشمندی است که از اندیشه‌های اسلافش بهره نگرفته و آن را بسط نداده باشد؟ همان‌طور که پیزیر می‌گوید، نسب‌شناسی اندیشه‌ی باکونین را می‌توان تا چهار سرمنشأ فکری پی‌گرفت:^(۱۲) هگل، فوئرباخ، پرودون و مارکس؛ اما اهمیت باکونین در این است که او با استفاده از این اندیشه‌ها به سنتزی جدید و خلاق به‌نام آنارشیزم جمع‌گرا رسید. آنارکو-کمونیسم یا

کمونیسم آنارشستی که بین سال‌های ۱۸۷۰ تا ۱۹۲۰ تئورسین‌هایی چون کافیرو، رکلوس، کرویاتکین و برکمن^۱ شکل دادند، در واقع تکوین و بسط همان عقاید اصلی بود که باکونین در اواخر عمرش ابراز می‌کرد. وقتی انگلس (در اول ژوئیه ۱۸۷۱) به کافیرو نوشت که «باکونین نظریه‌ای مختص به خود دارد، تلفیقی کم‌وبیش از کمونیسم و پرودونیزم»، هرچند قصد تحقیر داشت، اما به حقیقتی مسلم اشاره می‌کرد^(۱۳) و وقتی نویسنده‌ای معاصر اظهار می‌کند که آنارشیت‌ها «همواره بین ارزش‌های لیبرالی و غیرلیبرالی سرگردانند؛ از یک سو فردگرایی، عدم وابستگی، خودگردانی و زندگی شخصی و اراده‌ی آزاد و از دیگر سو جامعه، اتحاد و تلقین ارزش‌ها به کمک فشار اجتماعی»^(۱۴) در واقع او کاملاً فراموش کرده که آنارشیزمی که باکونین تدوین کرده فلسفه‌ای سیاسی است که بر ضرورت ادغام ارزش‌های لیبرالی و سوسیالیستی تأکید دارد. نتلو عقیده دارد که در باکونین سه مفهوم به شیوه‌ای ارگانیک درهم ادغام شده‌اند؛ آتیسم و ضرورت آزادی فکر، سوسیالیسم و نقد بهره‌کشی سرمایه‌داری، و آنارشیزم و نفی تمامی اشکال سلطه‌ی سیاسی. بنابراین حاوی درکی پویا از آزادیت، آزادی‌ای که ارزش بنیادین لیبرالیسم است.^(۱۵)

پس جوهر باکونین را همان ایده‌آلیسم هگلی او دانستن یا او را یک نیهیلیست یا فردگرای افراطی قلمداد کردن یا گفتن اینکه اندیشه‌هایش چیزی جز «واگویی پرودون» نیست^(۱۶)، یا باز کنایه زدن که او بابوفی جدید و تنها در پی قیامی خشونت‌بار است، همه و همه به قرائتی نارسا و یک‌سویه از فلسفه‌ی سیاسی باکونین منجر خواهد شد. پس حق با پیزیر است که می‌گوید باکونین تحت تأثیر مارکسیسم ایده‌ای آنارشیت - کمونیستی را پروراند که چه در بین اسلاف و چه در بین معاصرانش یگانه است^(۱۷)، و سزاوار است که او را در زمره‌ی نظریه‌پردازان سیاسی

برجسته بدانیم. من شرحی از فلسفه‌ی سیاسی باکونین را ذیل سرفصل‌هایی چند ارائه خواهم داد و همین‌طور برای استناد، گزیده‌های مفصلی از نوشته‌هایش را خواهم آورد.

منابع و مآخذ

1. Nettlau, M. 1976. *Writings on Bakunin*. London: C. Slienger, pp. 5-7
2. Berlin, I. 1978. *Russian Thinkers*. Harmondsworth, Penguin, p. 83
3. Berlin, op. cit., p. 108
4. Berlin, op. cit., pp. 110-113
5. Berlin, op. cit., p. 106
6. Carr, E.H. 1937. *Michael Bakunin*, New York: Knopf, pp. 451-56
7. Carr, op. cit., p. 106
8. Carr, op. cit., p. 175
9. Maximoff, G.P., ed., 1953. *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*. Glencoe: Free Press, pp. 21-22
10. Avrich, P. 1988, *Anarchist Princeton*, New Jersey: Princeton University Press, p. 6
11. Pyziur, E. 1955. *The Doctrine of Anarchism of Michael Bakunin*, Milwaukee: Regnery, p. 16
12. Carr, op. cit., p. 175
13. Pyziur, op. cit., pp. 21-42
14. Marx, K. & Engels, F. 1968. *Selected Works*, London: Lawrence & Wishort, p. 47
15. Kramnick, I. 1972. "On Anarchism and the Real World: William Godwin and Radical England", *American Political Science Review*, 66, p. 128
16. Nettlau, op. cit., p. 7
17. Gray, A. 1946. *The Socialist Tradition: Moses to Lenin*. London: Longmans, p. 353
18. Pyziur, op. cit. p. 41

فصل ۹

ماتریالیسم تاریخی

دریافت باکونین از واقعیت همچون مارکس فهمی دیالکتیکی، ماتریالیستی و دترمینیستی است. او نیز چون سایر نظریه‌پردازان قرن ۱۹ بین دو نگاه اساساً متباین به واقعیت، یعنی ایده‌آلیسم و ماتریالیسم، تمایز قایل است، و سخت باور دارد که فقط نگرش ماتریالیستی معتبر است. در منتخبی از آثارش که بعدها با نام *خدا و دولت* منتشر شد این پرسش را مطرح می‌کند که:

حق با کدام است؟ ایده‌آلیست‌ها یا ماتریالیست‌ها؟ سؤال که این‌طور مطرح شد دیگر شکی باقی نمی‌ماند. بی‌شک ایده‌آلیسم نادرست و ماتریالیسم صحیح است. امور واقع مقدم بر ایده‌ها هستند؛ بله ایده‌ها وجود دارند اما همچون گلی که ریشه در شرایط مادی هستی دوانیده است. کل تاریخ بشریت از امور عقلی و اخلاقی گرفته تا سیاسی و اجتماعی، چیزی جز بازتاب تاریخ اقتصادی‌اش نیست.^(۱)

دنیای اجتماعی و انسانی ما - حداقل در سیاره‌ی ما و تا آنجا که ما می‌دانیم - چیزی نیست جز آخرین و متعالی‌ترین تکامل و «برترین تجلی حیوانیت». اما از نظر باکونین این پیشرفتی دیالکتیکی است، در واقع تکامل فرهنگ، نفی تدریجی عناصر حیوانی در انسان‌هاست. او این تکامل را در جنبه‌های فکری، طبیعی، تاریخی و منطقی ساری می‌داند و تحت تأثیر افکار هگل و کنت و با آگاهی از پیشرفت‌های صورت گرفته در

زیست‌شناسی تکاملی - تنها یک دهه بعد از انتشار کتاب اصل انواع داروین - دیدگاه ماتریالیستی را این‌طور جمع‌بندی می‌کند:

تکامل تدریجی جهان مادی برای همه کس کاملاً محسوس است، همین‌طور تکامل حیات ارگانیسم و تکامل تاریخی شعور بالنده‌ی فردی و جمعی بشر. اینها همه حرکتی هستند طبیعی، از ساده به پیچیده، از پست به عالی، از پایین به بالا، و منطبق با تجربیات روزمره‌ی ما و در نتیجه منطبق با منطق طبیعی‌مان و منطبق با قوانین خاص ذهنمان، ذهنی که به کمک همین تجربیات شکل گرفته و بسط یافته و به تعبیری بازآفرینی ذهنی و عقلی این تکامل یا ادامه آن در اندیشه است.^(۲)

باکونین با فرض فرایند تکاملی واقعیت و با قبول اینکه جامعه‌گرایی و آگاهی انسانی ادامه‌ی تکامل طبیعی است، البته هرگونه دوگانگی بین روح و ماده و انسان و طبیعت را رد می‌کند، دوگانگی‌ای که از فلسفه‌ی مکانیکی روشنگری جدایی‌ناپذیر است. وقتی انسان پاره‌ای از طبیعت باشد، محال است بتواند بر آن بشورد. «پس هرگز قادر به جنگ با طبیعت نخواهد بود و نمی‌تواند بر آن چیره شود یا آن را کنترل کند.» و ادامه می‌دهد:

انسان در مقام محصول نهایی طبیعت در زمین، به شکوفایی فردی و اجتماعی‌اش ادامه می‌دهد، حرکتی که می‌توان گفت کارِ طبیعت، آفرینش طبیعت، حرکت و حیاتِ طبیعت است... رابطه‌ی انسان با این طبیعتِ فراگیر ممکن نیست بیرونی باشد، ممکن نیست رابطه‌ی بردگی یا جنگ و ستیز باشد، انسان آن را در خود دارد و خارج از طبیعت هیچ است... به نظر من کاملاً بدیهی است... که هرگونه طغیانی از جانب انسان علیه آنچه من علین جهانیه یا طبیعتِ فراگیرش می‌نامم محال است، آن محاط و محیط انسان است، بیرون و درون اوست و همه‌ی هستی‌اش را شکل می‌دهد.^(۳)

نتیجه‌ی منطقی این می‌شود که همه چیز دنیا به‌نوعی مقید و مقدر

است، نه جهان بی‌سامان است و نه انسان «اراده‌ی آزاد» دارد، که باکونین این یکی را مفهومی کلامی می‌دانست.^(۴) اما برداشت باکونین از نظم برداشتی هگلی بود و آن را فرایندی آفرینشگر می‌دانست، نه وضعیتی ایستا و مکانیکی.

در خود طبیعت، این روابط متقابل حیرت‌انگیز و شبکه‌ی پدیدارها قطعاً بی‌تضاد با هم همراه نشده‌اند، که برعکس، هم‌خوانی نیروهای طبیعی نتیجه‌ی عملی همین کشاکش همیشگی است. کشاکشی که لازمه‌ی حیات و حرکت است... اگر در این جهان نظم طبیعی و عملی وجود دارد، صرفاً به این دلیل است که جهان به گمان نظام‌های تخیلی پیشین هدایت نمی‌شود و اراده‌ای برتر بر آن تحمیل نمی‌گردد. قوانین طبیعی ذاتی طبیعت‌اند یعنی از سوی هیچ قدرتی سر و سامان نیافته‌اند. این قوانین فقط جلوه‌های ساده و نوسانات دائمی اشیا و ترکیبات گوناگون و موقت اما راستینِ واقعیات‌اند.^(۵)

باکونین نیز چون اسپینوزا و گادوین^۱ مدعی است که چون انسان را محیط طبیعی و اجتماعی‌اش از پیش معین و مقید کرده است، دیگر بحث از «اراده آزاد» محلی از اعراب ندارد و اعمال مردم را ناشی از برنامه‌های معین‌شان دانستن بی‌معنی است. می‌نویسد:

سوسیالیسم مبتنی بر پوزیتیویسم، اصل «اراده‌ی آزاد» را از بیخ و بن رد می‌کند. سوسیالیسم آنچه رذیلت و فضیلت انسانی نامیده می‌شود را ناشی از عمل مشترک طبیعت و جامعه می‌داند. تمامی انسان‌ها بدون استثنا، در هر لحظه از زندگی‌شان همانی هستند که طبیعت و جامعه آن را ساخته... در نتیجه، برای اخلاقی کردن انسان‌ها لازم می‌آید که محیط اجتماعی آنها اخلاقی باشد. و این فقط یک راه دارد؛ و آن تأکید بر تحقق عدالت است، یعنی آزادی همه در کامل‌ترین نوع مساوات همگانی، شرایط و حقوق نابرابر، و فقدان آزادی که زاییده‌ی این شرایط است،

بزرگ‌ترین بی‌عدالتی جمعی است که بی‌عدالتی‌های فردی را موجب می‌شود.^(۶)

بسیاری تأکید باکونین بر جبرگرایی اجتماعی و طبیعی را در مغایرت کامل با تأکیدش بر عامل آزاد انسانی می‌دانند. اما اگر مطلق‌گرایی را کنار بگذاریم - و منتقدان لیبرال باکونین که او را دائماً به مطلق‌اندیشی متهم می‌کنند - می‌بینیم که مغایرتی جدی بین آزادی و ضرورت وجود ندارد. دیگر فیلسوف آزادی - اسپینوزا - نیز اغلب در همین زمینه مورد انتقاد قرار می‌گرفت. به نظر می‌رسد نه باکونین و نه اسپینوزا بلکه این خود منتقدان لیبرال‌اند که گرفتار چهارچوب مطلق‌ها و دوآلیسم‌هایند. باکونین روشن می‌سازد که نه آزادی مطلق است و نه جبرگرایی اجتماعی. اذعان دارد که خصوصیات زیستی و همین‌طور صفات - خصیصه‌های ارثی فیزیولوژیک - بر رفتار انسان تأثیرگذارند^(۷)، اما همان‌طور که خواهیم دید او بر فرد نیز به‌عنوان عاملی آفریننده تأکید دارد، عاملی که هم از طبیعت و شرایط اجتماعی تأثیر می‌گیرد و هم بر آنها تأثیر می‌گذارد. در واقع، جهان خود یک فرایند آفریننده در نظر گرفته می‌شود. بنابراین باکونین فهمی عقلانی از آزادی را ارائه می‌دهد که نافی نوع خاصی از برداشت از اراده‌ی آزاد است، یعنی «اراده‌ی آزاد به این معنا که قابلیت برای فرد متصور باشیم که فارغ و مستقل از هر تأثیر خارجی سرنوشت خود را تعیین کند» و چنین برداشتی از آزادی که انسان را از اصل علیت عام‌رها می‌داند از نظر باکونین مهم‌است. اشاره به دو گزیده از نوشته‌های باکونین برای تبیین فهم خودش از این مفهوم کافی است، فهمی کاملاً متفاوت از رویکرد متافیزیکی به اراده‌ی آزاد.

بله، انسان به کمک معرفت و کاربرد فکورانه‌ی قوانین طبیعت به تدریج خود را آزاد می‌کند، اما نه از یوغ جهان گسترده‌ای که بر او و تمامی موجودات زنده و همه‌ی چیزهایی که به وجود می‌آیند و از بین می‌روند سنگینی می‌کند، بلکه انسان تنها خود را از آن فشار حیوانی‌ای که از

جهان بیرونی خودش ناشی می‌شود رها می‌کند... تنها معنای عقلانی کلمه‌ی آزادی که بر عالم خارج حاکم است و بر پایه‌ی مشاهده‌ی متواضعانه‌ی قوانین طبیعت استوار است همین است. این آزادی همان بی‌نیازی از خودنمایی‌ها و خودکامگی‌های انسان است، علم است، کار است، شورش سیاسی است و علاوه بر تمام اینها نهایتاً سازمان‌دهی آزاد و سنجیده‌ی محیطی اجتماعی است بر مبنای قوانین ذاتی هر جامعه‌ی انسانی. اولین و آخرین شرط این آزادی گردن نهادن به قدرت مطلق طبیعت است.^(۸)

آزادی انسان منوط است به پیروی او از قوانین طبیعی‌ای که خود به‌معنای واقعی کلمه آن را پذیرفته باشد، نه اینکه از بیرون اراده‌ای خارجی بر او تحمیل کرده باشد، حال فرقی نمی‌کند که اراده‌ی الهی باشد یا انسانی، جمعی باشد یا فردی.^(۹)

به این ترتیب باکونین نگرش ماتریالیستی - و تأکیدش بر علیت طبیعی و آزادی - را در مقابل نگرش ایده‌آلیسم متافیزیکی قرار می‌دهد. نگرش دوم به‌جای همراهی خردمندان با حرکت حقیقی و بالنده از عالم جماد به عالم ارگانیک گیاهی، حیوانی و مشخصاً انسانی^(۱۰)، از خدایی متصور به‌صورت یک شخص یا جوهری الهی می‌آغازد. باکونین به پیروی از کنت مذهب و متافیزیک ایده‌آلیستی را به‌لحاظ تاریخی، شکل بدوی فهم بشری می‌داند و می‌نویسد، «متفکران اولیه ضرورتاً متکلم و متافیزیسین بودند»، و مسلّم می‌گیرد که ماتریالیسم (دانش پوزیتیویستی) و ایده‌آلیسم (متافیزیک مذهبی) دو شکل متباین از شناخت‌اند. او این تباین را چنین جمع‌بندی می‌کند:

ماتریالیسم از حیوانیت آغاز می‌کند تا انسانیت را بنا نهد؛ حال آنکه ایده‌آلیسم از الوهیت می‌آغازد تا بردگی را تثبیت و توده‌ها را به حیوانیتی ابدی محکوم کند. ماتریالیسم اراده‌ی آزاد را رد می‌کند و در نهایت به آزادی می‌رسد؛ ایده‌آلیسم به اسم شأن انسانی، آزادی اراده را جار می‌زند

و بر ویرانه‌های آزادی، استبداد را بنا می‌کند. ماتریالیسم اساس استبداد را رد می‌کند، چراکه بحق آن را پیامد حیوانیت می‌داند و معتقد است که پیروزی انسانیت که آرمان و معنای اصلی تاریخ است، تنها با آزادی است که ممکن است تحقق یابد.^(۱۱)

باکونین به شیوه‌ای هگلی به تاریخ در حکم فرایندی جهانی می‌نگرد، در حکم حرکتی بالنده به سوی آزادی بیشتر. در ابتدا با تکامل حیات و بعد انسان‌ها با فرهنگ و خودآگاهی خود تا حدی از جهان طبیعت استقلال کسب می‌کنند و نهایتاً با برقراری جامعه‌ی حقیقی انسانی به آزادی فردی می‌رسند. از نظر باکونین آزادی انسان چیزی جدای از جهان نیست بلکه فقط در طبیعت و جامعه است که ممکن است تحقق یابد.

او می‌پرسد: مذهب و اعتقاد به خدا از کجا پیدا شد؟ وقتی انسان با طبیعت یکی است و اساساً موجودی مادی است، این ثنویت روح (لاهورت) و طبیعت چگونه شکل گرفت و این چنین عمیق در خودآگاهی بشر ریشه دوانید؟^(۱۲) باکونین متأثر از اندیشه‌های اسپینوزا، فوئرباخ و هگلی‌های چپ چند جواب احتمالی را ارائه می‌دهد: از جمله اینکه مذهب با ترس و عدم امنیت پیوند دارد، یا شاید مذهب اولین جرقه‌ی عقل بشری است، «اولین پرتو اعتقاد انسان از خلال پوشش الاهی کاذب»، نیز بهره‌گیری از قابلیت انتزاع برای فهم جهان؛ یا مذهب انعکاس یک ناخرسندی عمیق و اعتراضی غریزی و آتشین است علیه فلاکت بسیاری از انسان‌ها. باکونین منکر مذهب به عنوان یک ضرورت تاریخی نیست و قصد ندارد که بگوید به قطع و یقین همیشه یک «شر مطلق» در تاریخ بشریت بوده است.^(۱۳) با این حال، نگاه اصلی او به مذهب و به فلسفه‌ی متافیزیکی عموماً نقادانه است. او نیز مثل فروید و مارکس مذهب را محدودکننده‌ی توانایی عقلی و آزاداندیشی انسان و حامی ساختار طبقاتی و رژیم‌های خودکامه می‌داند. پیش از این به دیدگاه باکونین در مورد کمون پاریس و دفاع مازینی از مذهب اشاره شد.

باکونین نیز همچون فوئرباخ معتقد است که خدا (مذهب) چیزی نیست مگر «سرابی» که انسان‌ها در آن، از روی جهل یا ایمان تصویر خود را می‌بینند اما وارونه. «خدا همه چیز است، و دنیای حقیقی و انسان هیچ است. خدا حقیقت است، عدالت است، خوبی است، زیبایی و قدرت و زندگی است حال آنکه که انسان نادرستی است و نابرابری و شر و زشتی و ضعف است و مرگ. خدا ازیاب است و انسان بنده.» در عبارت معروفی که بارها نقل شده می‌نویسد:

عقیده به خدا مستلزم سلب عقل و حق انسانی است، نفی قاطع آزادی است که لاجرم به بردگی نظری و عملی نوع انسان ختم می‌شود.^(۱۴) ستایشگر خدا نه اینکه فقط اوهامی کودکانه را در دل می‌پروراند بلکه بی‌پروا از آزادی و انسانیت خود دست می‌شوید.

اگر خدا هست پس انسان برده است، و حالا که انسان می‌تواند و می‌خواهد آزاد باشد پس خدایی وجود ندارد. اگر کسی می‌تواند، جواب دهد.^(۱۴)

البته هستند آنارشیزم‌هایی که به خدا نیز اعتقاد دارند اما آن را یا به مفهومی دیگر و به عنوان روح انسانی تعبیر کرده‌اند یا بسیار مراقبند - همان‌طور که باکونین هشدار داده - تعریفی مشخص از خدا به دست ندهند. آنها این مفهوم را به عنوان «نامی کلی برای هر آنچه عظیم و خوب و زیبا و اصیل و انسانی است» به کار می‌برند. باکونین این‌طور جمع‌بندی می‌کند که: «اگر هم خدا واقعاً وجود می‌داشت، باید از بین می‌رفت»^(۱۵) باکونین سخنانی تند در مورد مذهب دارد، از جمله: مذهب مردم را پست و فاسد می‌کند، مذهب خشن و مبتنی بر آیین ذبح کردن است، مایه‌ی ننگ آدمی است، حامی امتیازات طبقاتی و استبداد است. مذهب بایستن دست و پای عقل مانع‌رهایی انسان است. «مذهب به انسان کمک کرد که اولین قدم را به سوی آزادی بردارد» اما حالا قید و مانعی شده در راه آزادی کامل. باکونین نیز چون مارکس و دیگر ماتریالیست‌ها،

اعتقادی سترگ به تکامل اجتماعی دارد و معتقد است که «می‌توان گسترش رو به رشد نظام‌های اعتقادی گوناگون را بازتاب طبیعی تکامل انسانیت در تاریخ دانست»^(۱۷). در نتیجه، «تبلیغ اندیشه‌ی آزاد هرچند در ذات خود مفید است ولی مذهب را ریشه کن نمی‌کند، چرا که مردم به همان دلیلی به کلیسا می‌روند که به آبجوفروشی می‌روند؛ برای فراموش کردن بدبختی‌شان. یک زندگی انسانی به آنها بده تا هیچ وقت نه پا به آبجوفروشی بگذارند و نه به کلیسا. و تنها انقلاب اجتماعی است که چنین زندگی را به آنها می‌دهد.»^(۱۷) الکساندر گری^۱، مورخ سوسیالیست، می‌گوید که برای طلاب علوم دینی تمرینی سودمند خواهد بود اگر آنها را واداری ردیه‌ای معقول و منطقی بر نوشته‌های باکونین پیرامون مذهب بنویسند.^(۱۸) تا به حال که هیچ ردیه‌ای از آنان یا دیگران موجود نیست.

نوشته‌های فلسفی باکونین درباره‌ی طبیعت حاوی نوعی نگرش زیست‌بومی، ماتریالیستی و تاریخی است که بر پیوند و رابطه‌ی ارگانیک بین انسان و طبیعت تأکید دارد. اما به نظر می‌رسد که باکونین - بر خلاف دو شاگرد آنارشیزم‌اش، الیزه رکلوس و کرویاتکین، که در اواخر قرن ۱۹ نقشی مهمی در تکوین نظریه‌ی زیست‌بومی داشتند، نوعی حس زیباشناسانه‌ی شهری فوق‌العاده نسبت به طبیعت داشت. با این وصف، سهم باکونین در جامعه‌شناسی بسیار قابل توجه‌تر است؛ زیرا او بالغ بر پنجاه سال پیش از بسیاری از پراگماتیست‌ها، اگزیستانسیالیست‌ها و علمای علوم اجتماعی صاحب نظرات مهمی در زمینه‌ی جامعه‌پذیری نوع انسان بود.

1. Alexander Gray

منابع و مأخذ

1. Lehning, A. 1973. *Michael Bakunin: Selected Writings* London: Cape, p. 111
2. Maximoff, G.P. 1953. ed., *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*. Glencoe: Free Press, p. 175
3. Maximoff, op. cit., p. 91
4. Maximoff, op. cit., pp. 54-55
5. Lehning, op. cit., p. 208
6. Maximoff, op. cit., p. 155
7. Maximoff, op. cit., p. 154
8. Maximoff, op. cit., p. 96
9. Lehning, op. cit., p. 130
10. Lehning, op. cit., p. 116
11. Maximoff, op. cit., p. 173
12. Maximoff, op. cit., p. 106
13. Maximoff, op. cit., p. 116
14. Lehning, op. cit., p. 125
15. Lehning, op. cit., p. 127-128
16. Maximoff, op. cit., p. 115
17. Maximoff, op. cit., p. 120
18. Gray, A. 1946. *The Socialist Tradition: Moses to Lenin*, London: Longmans, p. 356

فصل ۱۰

فلسفه‌ی اجتماعی

حیات ارگانیک از ساده‌ترین صور آغاز شد، از یاخته‌هایی غیر متشکل و طی سیر کاملی از دگرذیسی - از تشکیل حیات گیاهی تا حیات حیوانی - عاقبت انسان سر بر آورد.^(۱)

از نظر باکونین انسان‌ها مثل هر چیز دیگری در طبیعت موجوداتی کاملاً مادی‌اند، و ذهن و قابلیت اندیشیدن و قدرت دریافت و بازتاب احساسات درونی و بیرونی، چیزی جز ویژگی‌های اندام حیوانی نیست. به عقیده‌ی او، انسان‌ها چون دیگر حیوانات دارای دو غریزه یا رانه‌ی ذاتی‌اند؛ خودپرستی، که غریزه‌ای ست برای حفظ ذات، و غریزه‌ی جمعی که در نهایت به حفظ بقای نوع مربوط می‌شود.^(۲) آنچه جامعه یا دنیای انسانی نام دارد آفریدگاری جز همین نوع انسان ندارد که خود همچون سایر موجودات زنده با نیرو و اراده‌ای غریزی نهفته در ارگانیسم‌شان به پیش رانده می‌شود. باکونین از این فرایند به‌عنوان «سیر عام حیات» یاد می‌کند و آن را در پیوند با «علیت جهانی» می‌بیند. او با اشاره به قوانین طبیعت چیزی نزدیک به لیبیدوی (غریزه‌ی حیات) فروید و تائو را در نظر دارد تا «قوانین مکانیکی»^(۳). نوشته‌های باکونین در باب اراده برخلاف کانت و نیچه که بار اخلاقی دارند، حاوی معنایی زیست‌شناختی است که به‌وضوح متأثر از شوپنهاور است (باکونین در اواخر عمرش با علاقه آثار او را خواند هرچند فردگرایی فیلسوف را به‌دیده‌ی انتقاد می‌نگریست).

در ضمن، بر اهمیت بنیادی کار در سرشت انسانی تأکید دارد:

همه‌ی حیوانات کار می‌کنند، به عبارت دیگر با کارشان زنده‌اند، و همین‌طور انسان در مقام یک موجود زنده. چرا که کار عالی‌ترین قانون حیات است. انسان برای ادامه‌ی زندگی، برای بالندگی و غنای وجودش باید کار کند.^(۴)

باکونین تأکید دارد که کار انسان کیفیتی رو به رشد دارد و سه اصل بنیادی را به‌عنوان شروط اصلی تکامل انسان مطرح می‌کند: ۱) خصلت‌های حیوانی انسان، در واقع همان ابعاد مادی انسان که در بالا بحث شد؛ ۲) اندیشه‌ی انسانی، که رکنی جدید را در فرایند تاریخی به نمایش می‌گذارد؛ ۳) عصیان. اندیشه و عصیان دو قابلیت هستند که «حرکتی رو به جلو را در طول تاریخ بشریت سبب شده و انسانیت انسان را شکل می‌دهند»^(۵) باکونین افسانه‌ی سفر پیدایش را یادآور می‌شود که چگونه خدا آدم و حوا را موکداً نهی می‌کند که به میوه‌ی درخت دانش لب نزنند. «اما عصیانگر همیشه عاصی، اولین آزاداندیش و منجی جهان، یعنی شیطان، پا به میدان می‌گذارد و انسان را به سبب جهالت حیوانی و اطاعت کورکورانه‌اش تحقیر می‌کند. شیطان با وادار کردن انسان به سرکشی و خوردن میوه‌ی دانش او را می‌رهاند و نشان انسانیت و آزادی را بر پیشانی‌اش می‌زند»^(۶) با این حساب، باکونین عصیان و رهایی انسان و دانش را در پیوندی تنگاتنگ با هم می‌بیند. اریک فروم در کتابش به نام فراسوی زنجیرهای پندار^۱ اشاره دارد که چطور در اسطوره‌های یونانی و عبری همین قوه‌ی سرکشی است که سنگ بنای تاریخ انسان را می‌گذارد^(۷)، هرچند که اسمی از باکونین نمی‌برد.

اما مهم‌ترین نظر باکونین برمی‌گردد به مباحث او پیرامون سرشت اجتماعی انسان و این پیش‌فرض که آزادی و عقلانیت انسان عمیقاً وابسته

1. ترجمه‌ی فارسی بهراد برکت، انتشارات مروارید. *Beyond the Chains of illusion*

به جامعه است. این مباحث پیوند تنگاتنگی با نقد او از روسو دارند، نقدی که بر بسیاری از لیبرال‌هایی که هنوز دیدی جامعه‌گریز دارند بی‌اثر مانده است.

باکونین در یکی از سخنرانی‌هایش با عنوان «فدرالیسم، سوسیالیسم و بردان‌ستیزی» (۱۸۶۷) در انجمن صلح و آزادی، انتقادهایی مفصل را بر نظریه‌ی دولت روسو مطرح کرد. نگرانی او از این بود که نظریه‌ی دموکراتیک روسو نه فقط توجیهی برای وجود دولت است، بلکه آزادی و جامعه‌گرایی انسان را تا حد مفاهیمی خشک و متناقض تقلیل می‌دهد. با نقل‌گزیده‌هایی از نوشته‌های باکونین استدلال او را علیه نظریه‌ی «قرارداد اجتماعی» روسو پی می‌گیریم. باکونین می‌نویسد:

انسان نه فقط شخصی‌ترین که اجتماعی‌ترین موجود روی زمین نیز هست. روسو سخت در اشتباه بود که فکر می‌کرد نخستین جامعه‌ی پایه‌گذاری شده به‌دست وحشیان مبتنی بر قرارداد بوده، و فقط روسو نیست که این را می‌گوید. اکثر حقوق‌دانان و روزنامه‌نگاران، چه کانتی و چه هر نحله‌ی فردباور لیبرال دیگری... مبنای بحث‌شان را بر همین نظریه‌ی قرارداد تلویحی گذاشته‌اند. قرارداد تلویحی! ... چه تَرّه‌هایی! بی‌معنی است و چه بسا وهمی زیان‌بار است.

در واقع، معانی ضمنی نظریه‌ی قرارداد اجتماعی خطرناکند، و با اینکه در نظر اول کاملاً آزادی‌خواهانه به نظر می‌رسند اما در نهایت ره به سلطه‌ی مطلق دولت می‌برند... بر طبق این نظریه انسان‌ها، پیش از انعقاد قرارداد از آزادی کامل برخوردار بودند چرا که این نظریه انسان را تنها در طبیعت خود، یعنی وضعیت توحش، کاملاً آزاد می‌داند.

با این حساب ما اینجا انسان‌های اولیه‌ای را داریم که هریک کاملاً آزادند و تا زمانی که با دیگری وارد قرارداد نشده‌اند از آزادی خود بهره‌مندند و غرق در انزوای شخصی خود باقی می‌مانند... تا آن هنگام که آنها برای اینکه یکدیگر را تکه‌پاره نکنند، قراردادی صریح یا تلویحی منعقد می‌کنند و بنا بر آن از قسمتی از حقوق خود چشم‌پوشی می‌کنند

تا باقی حقوقشان حفظ شود. این قرارداد مبنایی می‌شود برای جامعه، یا بهتر است بگوییم برای دولت، چرا که در این نظریه جایی برای جامعه وجود ندارد، فقط دولت می‌ماند و به بیان دقیق‌تر، دولت جامعه را درسته می‌بلعد.^(۸)

و باکونین در ادامه تمایزی اساسی بین جامعه و دولت قایل می‌شود، که پیش از او تام پین^۱ و گادوین قایل شده بودند:

جامعه قطع نظر از قراردادها، محیط طبیعی اجتماع انسانی است و نه با ذهن و اراده‌ی قانون‌گذار، بلکه با شتابی که از ابتکارات شخصی می‌گیرد، آهسته به پیش می‌رود. شاید قوانین نااندیشیده‌ی بسیاری بر آن حاکم باشد، اما اینها قوانینی طبیعی و ذاتی کالبد اجتماع‌اند... البته به شرطی که این قوانین با قوانین سیاسی و قضایی که مراجع قانون‌گذار وضع می‌کنند، خلط نشوند.^(۹)

آنگاه باکونین اظهار می‌کند که آزادی فردی همان جایی پایان می‌یابد که دولت آغاز می‌شود و این «وقیحانه‌ترین و خودخواهانه‌ترین و بنیان-براندازترین شکل نفی انسانیت است»^(۱۰). سپس به تشریح نقدی به دولت می‌پردازد که در فصل بعد به آن خواهیم پرداخت.

در «شلاق - امپراتوری آلمانی و انقلاب اجتماعی» او مجدداً آنها را که «تئورسین‌های لیبرال» می‌نامدشان و نیز آزادی قلابی، حقیرانه، خودخواهانه و فردگرایانه‌ی مورد تمجید مکتب روسو و دیگر مکاتب لیبرالیسم بورژوازی را به باد انتقاد می‌گیرد.^(۱۱) به عقیده‌ی این دسته از لیبرال‌ها - که در حمایت از دولت قهری وقتی در خدمت منافع‌شان باشد تردیدی به خود راه نمی‌دهند:

... آزادی فردی یک دستاورد و محصول تاریخی جامعه نیست. آنها مدعی‌اند که آزادی پیش از هر جامعه‌ای وجود داشته و هرکس از بدو

تولد از آن و از روح نامیرایش چونان هدیه‌ای الهی بهره‌مند بوده. نتیجه‌ی منطقی این حرف این می‌شود که انسان کامل فقط در بیرون از جامعه یافت می‌شود... از این نظریه چنین برمی‌آید که جامعه‌ی کامل ممکن نیست وجود داشته باشد، و جامعه‌ی طبیعی انسانی را یکسره نادیده می‌گیرد. جامعه‌ای طبیعی که نقطه‌ی آغازین حقیقی تمدن و یگانه محیطی که ممکن است شخصیت و آزادی انسانی در آن زاییده شود و رشد یابد. این نظریه تنها دو چیز را می‌شناسد؛ یک طرف فرد و طرف دیگر دولت. لیبرال‌ها خوب می‌دانند که در تاریخ هیچ دولتی بر پایه‌ی قرارداد شکل نگرفته، که هرچه بوده به ضرب و زور و تسخیر بوده است. اما آنها به این توهم قرارداد آزاد نیاز دارند و دو دستی به آن چسبیده‌اند.^(۱۲)

در برابر این تصور لیبرالی از فرد که قایل به تناقضی اساسی بین فرد آزاد و جامعه (دولت) است، و باکونین آن را نظریه‌ای از اساس ایده‌آلیستی می‌داند، او نظریه‌ی ماتریالیستی خود را عرضه می‌کند و بسیار بیشتر از هگل، مارکس یا بعدها دورکیم بر ماهیت اجتماعی انسان تأکید دارد. می‌نویسد:

جامعه جوهر اصیل وجود انسانی را شکل می‌دهد. انسان در جامعه متولد می‌شود، درست مثل مورچه‌ای که در لانه‌ی مورچه یا زنبوری که در کندو به دنیا می‌آید، فرد در جامعه به دنیا می‌آید و درست از همان لحظه موجودی انسانی می‌شود، یعنی برخوردار از دامنه‌ای کمتر یا بیشتر از نطق و اندیشه. این فرد نیست که جامعه را برمی‌گزیند که بر عکس، خود محصول جامعه است...^(۱۳)

جامعه مبدأ و مبنای طبیعی وجود انسانی فرد است، در نتیجه آزادی فردی یا شخصیت او تنها در گرو یکپارچه شدن با انسان‌های دیگر و فضیلت توان جمعی جامعه است. طبق نظریه‌ی ماتریالیستی... جامعه به جای کاستن و مقید کردن آزادی افراد آن را می‌آفریند. جامعه ریشه و شاخه است و آزادی میوه. پس انسان آزادی‌اش را نه در ابتدا که باید در

انتهای تاریخ بگوید؛ و شاید بتوان گفت که منظور و هدف غایی تاریخ آزادی کامل انسان است.^(۱۴)

باکونین ادامه می‌دهد:

تعبیر ماتریالیست‌ها از آزادی یکسره با تعریف ایده‌آلیست‌ها در تضاد است. به این معنا که: انسان خارج از جامعه و بدون حرکت‌های جمعی نه انسان می‌شود، نه آگاهی کسب می‌کند و نه درکی از انسانیتش دارد، فقط با کار جمعی یا اجتماعی است که می‌تواند خود را از شرّ یوغ طبیعت درونی‌اش رها کند... و بدون رهایی مادی‌اش امکان رهایی عقلی و اخلاقی برای او متصور نیست... انسان منزوی هیچ درکی از آزادی ندارد. آزادی برای انسان به معنی مورد توجه واقع شدن، به حساب آمدن و تعامل به معنای واقعی کلمه از سوی دیگران است. بنابراین آزادی نه در انزوا که در تعامل، و نه با قطع رابطه که با ارتباط حاصل می‌شود... خود من تا جایی انسان و آزادم که انسانیت و آزادی تمام اطرافیانم را به رسمیت بشناسم... و زمانی کاملاً آزادم که تمام مردان و زنان اطرافم به یک اندازه آزاد باشند. آزادی دیگران شرط ضروری و تحکیم‌بخش آزادی من است.^(۱۵)

آیزایا برلین از همه‌ی اینها به عنوان «گرافه‌گویی‌های چرب و نرم هگلی» یاد می‌کند و یکی از مریدانش نیز هم‌صدا با او آن را «ایده‌آل انتزاعی و غیرعادی باکونین از آزادی» می‌داند.^(۱۶) با این حال، تصور باکونین از آزادی به هیچ وجه انتزاعی نیست، بلکه بسیار هم عینی است، چه آنجا که می‌گوید آزادی انسان تنها در یک بستر اجتماعی است که معنا می‌یابد و آن چنان که بعداً به آن خواهیم رسید، می‌گوید؛ آزادی تنها در جامعه‌ای معنی پیدا می‌کند که نه فقط آزادی شخصی را به رسمیت بشناسد بلکه به آن حدی از برابری اقتصادی رسیده باشد که برای پیاده کردن چنین آزادی‌ای لازم است. نقد باکونین به روسو را اکثر لیبرال‌ها نادیده گرفته‌اند، همان‌هایی که خود تصویری بسیار انتزاعی‌تر از تصور او

از آزادی دارند و سرخوشانه حتی در این شرایط، دولت و بهره‌کشی بی‌حد و حصر اقتصادی آن را تصدیق می‌کنند.

چند نکته‌ی جالب در بحث باکونین به چشم می‌خورد. اول اینکه باکونین روشن می‌کند که این آموزه‌ی مذهبی که فرد می‌تواند خارج از جامعه به آزادی یا رستگاری برسد - مثل صوفی‌ها یا قدیسان تارک دنیا - فکری باطل است. و می‌نویسد: مفاهیمی چون منزوی و انسان مجرد به اندازه‌ی مفهوم خدا انتزاعی‌اند، و خود را با آزادی در ذات روح الهی مشغول کردن، ضد اجتماعی شدن است. زندگی بیرون از اجتماع، بیرون از تأثیرات مشهود آن، «زندگی در انزوای مطلق، یعنی مرگ عقلی، اخلاقی و مادی»^(۱۷).

دومین نکته در مباحث باکونین این است که او هم مفهوم آزادی منفی - شامل طغیان علیه تمامی اشکال سلطه - را مد نظر دارد و هم مفهوم مثبت آزادی را. (برلین و فروم هم در مورد این دو شکل آزادی نوشته‌اند، البته بدون ذکر از باکونین.) او آزادی مثبت را که «موضوع اجتماعی قابل توجه» ای می‌داندست این چنین تعریف می‌کند: «رشد کامل و بهره‌مندی تام و تمام قوا و قابلیت‌ها و انسانی در همه‌ی انسان‌ها از طریق تربیت، تحصیل و پیشرفت مادی»^(۱۸) و در مورد تنها نوع آزادی که بحق شایسته‌ی این نام است بسیار سخن دارد، این «آزادی مبتنی است بر رشد کامل قوای مادی، عقلی و اخلاقی بالقوه در انسان‌ها. منظور من آن نوع آزادی است که تنها محدودیت‌های برآمده از قوانین طبیعت خودمان بر ما را برمی‌تابد... پس بهتر است به جای اینکه آن را محدودیت بنامیم، شرایط و انگیزه‌ی اصلی آزادی‌مان به شمار آوریم»^(۱۹). این جوابی است به روسو. جایی دیگر از لزوم اعلام مجدد اصول والای انقلاب کبیر فرانسه می‌گوید یعنی، هرکسی باید ابزار تکامل مادی و معنوی انسانیتش را داشته باشد. اصلی که به عقیده‌ی او باید از آن یک برنامه تدوین شود: برای تشکیل جامعه‌ای که هرکس، چه مرد چه زن، از هنگام تولد از

امکانات تقریباً برابری برای شکوفایی استعدادها و بهره‌مندی کامل از حاصل کار خود برخوردار باشد.^(۲۰)

ایلین کلی عقیده دارد که نیاز «خود باکونین به نیل به خود شکوفایی به‌عنوان چهره‌ای کامل یا راستین»، کلید فهم شخصیت اوست.^(۲۱) اما هیچ توجهی به این واقعیت ندارد که خود شکوفایی - رشد تام و تمام فرد - تصور خود باکونین از آزادی مثبت است. نویسندگان دیگر از بونگ^۱ گرفته تا مازلو^۲ مسلم دانسته‌اند که خود شکوفایی یک نیاز و انگیزه‌ی حیاتی انسان است، هرچند همان‌طور که راسل یاکوبی^۳ (۱۹۷۵) اشاره دارد عمدتاً در یک زمینه‌ی «فراموشی اجتماعی» تئوریزه شده. باکونین برخلاف این روان‌شناسان انسان‌گرا، کاملاً آگاه بود که آزادی مثبت - خود شکوفایی - تنها در جامعه‌ای امکان‌پذیر است که مردمانش تحت سرکوب و بهره‌کشی اقتصادی نباشند و این نظر ایلین کلی لجاجت محض است که می‌گوید^(۲۲) برای باکونین «آزادی» و «برابری» تنها مقوله‌هایی اخلاقی و گوش‌نوازند و آثارش فاقد «تحلیلی جدی از مسائل سیاسی و اجتماعی است (ایلین کلی تحریفات انگلس را باور کرده است). این کتاب خود ایلین کلی است که ضعیف و سطحی است، چرا که حتی برای یک بار هم به سراغ نقد باکونین به ایدئولوژی لیبرالی، دولت، کاپیتالیسم و مارکسیسم، که همگی از مسائل واقعی سیاسی و اجتماعی‌اند، نمی‌رود. سومین نکته در اندیشه‌های باکونین این است که دولت ساخته‌ی دست بشر است و قابل حذف، حال آنکه جامعه بستر طبیعی انسان است و امکان تمرد از آن محال، و می‌نویسد:

جامعه از یک نظر مثل خود طبیعت است؛ پیش از فرد وجود داشته و بعد از او هم باقی می‌ماند. همچون طبیعت ازلی است، به عبارت دیگر روی سیاره‌ی ما ایجاد شده و تا زمین هست جامعه نیز هست. یک طغیان جدی از جانب انسان علیه جامعه همان‌قدر نامحتمل است که

علیه طبیعت، جامعه‌ی انسانی والاترین و آخرین تجلی و تولید طبیعت بر روی زمین است. فردی که خیال طغیان علیه جامعه را دارد... خود را در برابر وجود قرار می‌دهد.^(۲۳)

از نظر باکونین چه بسا فردی با جامعه دربیفتند خصوصاً «تحت این تلقینات که از جایی دیگر است و متعلق به جامعه‌ای دیگر، اما او بدون قرار گرفتن در حوزه‌ای دیگر از همبستگی و عوامل مؤثر جدید، این جامعه‌ی معین را نمی‌تواند ترک کند»^(۲۴)

بعضی‌ها از این موضوع این‌طور استنباط کرده‌اند که هرچند باکونین مخالف دولت بوده با این وجود از فشار اجتماعی افکار عمومی کاملاً استقبال می‌کند. به‌عنوان مثال، گری می‌نویسد هرچند باکونین ما را از قید استبداد عربان (دولت) می‌رهاند، اما چه بسا بشر را در چنبر «استبدادی به‌مراتب خردکننده‌تر» گرفتار می‌کند؛ در استبداد «افکار عمومی»^(۲۵) باکونین در این مورد می‌نویسد:

هرچند استبداد اجتماعی اغلب سخت و غیر قابل اجتناب است، اما آن خشونت تحکم‌آمیز استبداد رسمی و قانونی را که وجه مشخصه‌ی سلطه‌ی دولتی است ندارد... استبداد اجتماعی نفوذ خود را به کمک عرف و اصول اخلاقی و انوهای از تمایلات و تعصبات و عادات در حوزه‌های مادی و معنوی اعمال کرده و آنچه «افکار عمومی» می‌نامیم را می‌سازد و آدمی را از لحظه‌ی تولد در بر می‌گیرد... این است آن نیروی سهمگینی که جامعه بر انسان‌ها اعمال می‌کند.

و ادامه می‌دهد که:

... چه بسا چنین نیرویی همان اندازه که مفید است مضر نیز باشد. وقتی به خدمت رشد دانش، رفاه مادی، آزادی، عدالت و اخوت درمی‌آید مفید است و اگر جهت‌گیری‌های متضاد یابد مضر می‌شود.^(۲۶)

باکونین در سراسر زندگی اش طرح جامعه‌ای را در سر می‌پروراند که

به آزادی و یکپارچگی انسان‌ها بینجامد، یک جامعه‌ی انسانی واقعی که هم سوسیالیستی باشد و هم آزادی‌خواهانه، و تا آنجا که من می‌دانم هیچ‌کس اندیشه‌های اصیل او را تکمیل نکرد، اگر لیبرال‌هایی چون ایلین کلی عینک خوش‌بینی‌شان را بردارند، خواهند دید که جوامع معاصر در خشونت و فقر و سرکوب و چپاول و آلودگی غوطه‌ورند و آلترناتیوهای نظری آنارشیزم اجتماعی (کمونیسم ارتدکس، لیبرال دموکراسی و فاشیسم) از لحاظ اخلاقی و سیاسی ورشکسته‌اند.

دست آخر لازم است ببینیم باکونین چه نظری در مورد رابطه‌ی فرد و جامعه دارد، چرا که از یک سو به «فردگرایی افراطی» متهم شده و از دیگر سو او را «جمع‌باوری دوآتشه» می‌دانند که فرد را به کلی «فدای» جمع می‌کند. مارکسیست‌ها ترجیح می‌دهند که او را فردمحور بدانند - مارکس باکونین را متهم می‌کند که «همان آنارشی‌اشیترنر و پرودون را با زبان خام تاتارها تکرار کرده»^(۱۷) - حال آنکه لیبرال‌ها بر جمع‌باور بودن او اصرار دارند. هر دو برداشت از باکونین ناروا هستند، البته تعمداً.

گزیده‌های بالا باید به خوبی نشان داده باشد که اساساً باکونین انسان را موجودی اجتماعی می‌داند و دلیلی در تقابل فرد و جامعه نمی‌بیند و اصرارش بر طغیان و فردگرایی و آزادی همیشه با همان مقدار تأکید بر جامعه‌گرایی و انسجام اجتماعی انسان متوازن می‌شود. یکی از تیزبین‌ترین تاریخ‌نگاران سوسیالیست، جی. دی. اچ. کول، جمع‌بندی بجایی از فلسفه اجتماعی باکونین ارائه می‌دهد:

نظریه‌ی اجتماعی باکونین با آزادی آغاز می‌شود و تقریباً به آزادی نیز ختم می‌شود. از دیدگاه او در برابر مطالبه‌ی آزادی چیزی نیست که ارزش تأمل کردن داشته باشد. هر نهادی را که مغایر با آزادی می‌یافت بی‌محابا و بدون قید و شرط می‌کوبید... با این حال، به هیچ عنوان فردگرا نبود و آن نوع آزادی را که بورژواهای طرف‌دار سیاست اقتصاد آزاد می‌بلغش بودند به شدت تحقیر می‌کرد. او همان قدر که سوسیالیست بود، آزادی-

خواه هم بود، یا باور داشت که بود، و کسی راسخ‌تر از او بر آفات مالکیت خصوصی و مضرات رقابت انسان با انسان پافشاری نمی‌کرد. وقتی از ماهیت جامعه می‌نوشت همیشه بر تأثیر عمیق محیط اجتماعی بر فرد تأکید داشت، همچون تأکید دورکیم بر منشأ اجتماعی... اعتقادات آدمی.^(۱۸)

جهت‌گیری «جمع‌گرایانه‌ی» اندیشه‌های باکونین را ایلین کلی مطرح کرده است و مثل برلین و ای. اچ. کار، او آن را حاوی مضامین توتالیتیر می‌بیند. به عقیده‌ی او دل‌مشغولی عمده‌ی باکونین دو چیز بود، اول «یکپارچگی» و دوم، آن نوع «دید فرجام‌شناسانه به جامعه‌ی انسانی هماهنگ» که در آن فرد محلی از اعراب ندارد. ایلین کلی می‌نویسد:

آزادی برای باکونین بیش از هر چیز «یکپارچگی» بود. برگزینی دیالکتیکی از تمام دوآلیته‌ها و از تمامی تعارضات بین سوز و ابژه، تعارضات بین جزء و کل، و رسیدن به اتحادی با مطلق که در همان حالی که ابراز وجود بی‌حد و حصر من شخصی است، فروپاشی قطعی او نیز هست.^(۱۹)

با این حساب، باکونین یک عارف بود، اما عارفی رمانتیک که ذات مطلق خود را در توده‌ها، در مردم یافته بود. چنین نظریه‌ای هگل را نیز بی‌معنی می‌کند که دیالکتیک‌اش نوعی «اتحاد - در - تضاد» بودن و وحدتی صوفیانه - که همان نظریه‌ی «این‌همانی» عارفان مذهبی و شیلینگ است که در واقع مورد ریشخند هگل بود. چرا که او آن را در پدیدارشناسی مطرح می‌کرد و این یعنی ماست‌مالی کردن ذات مطلق به عنوان شیئی که در آن همه‌ی گاوها سیاهند. هگل درگیر ارائه‌ی متافیزیکی عینی و برگزیدن از دوآلیته‌ها بود - اما نه با اضمحلال و «محو کردن» متخالف‌ها. چنین تعبیری از فلسفه‌ی اجتماعی باکونین حتی گمراه‌کننده‌تر است، چرا که باکونین، هم از ایده‌آلیسم هگلی شناخت کافی داشت - برعکس ایلین کلی - و هم از علوم نوظهور جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی. همان‌طور که

کول به درستی خاطر نشان می‌کند، تأثیر کنت در اکثر نوشته‌های باکونین هویداست، نیز دو تن از مردم شناسان و جغرافی دانان مهم - الیزه و الی رکلوس - از دوستان نزدیک او بودند.^(۳۰)

با اینکه در نوشته‌های باکونین به نظرات پراکنده‌ای برمی‌خوریم در باب اینکه یک انقلابی باید خودش را با مردم یکی بداند، اما واضح است که او رابطه‌ی بین فرد و جامعه را رابطه‌ای «دیالکتیکی» می‌داند و دیالکتیکی بودن یعنی اتحاد در تضاد، یعنی حرکت و تحول. باکونین تمام روابط طبیعی و اجتماعی را در حالتی از سیلان دائم می‌دید. رابطه‌ی فرد و جمع نه قطع شده نه یکی دانسته شده و نه در چهارچوب دوآلیسمی انعطاف‌ناپذیر در نظر گرفته شده است. تمامی برنامه‌ی باکونین به تصویر کشیدن جامعه‌ای بود که در آن، هم آزادی محفوظ بماند هم جامعه‌گرایی. پافشاری ایلین کلی مبنی بر اینکه باکونین با یک حرکت قلم به معضل اخلاق و نظریه‌ی سیاسی - یا همان رابطه‌ی بین آزادی و برابری به عنوان هدفی متناقض - فیصله داده^(۳۱) و آن را یکی گرفته، نشانگر سوء تعبیری نأسف‌بار از آرای باکونین است. همان‌طور که خواهیم دید، باکونین آن را نه یکی می‌گیرد و نه دارای تعارض ذاتی می‌داند؛ او برابری اقتصادی را شرط اساسی آزادی می‌داند و این حامیان کاپیتالیسم‌اند که برابری را با آزادی در تعارض می‌دانند.

اما ایلین کلی در مورد باکونین بی‌انصافی بیشتری روا می‌دارد. نه تنها نظریه‌ی باکونین را با برداشتی اشتباه از ایده‌آلیسم هگل در پیوند می‌داند و او را در چنبر خلسه‌ای شبه‌مذهبی، مشتاقانه در انتظار ذوب شدن فرد در اجتماع می‌بیند^(۳۲)، که به تاسی از آیزایا برلین قرائتی ژاکوبینی از سیاست را به زور بر قامت باکونین می‌پوشاند و می‌نویسد:

مبلغانِ آرمانِ اتحادِ جامعه‌ی مدنی و جامعه‌ی سیاسی، با این فرض که تنها راه مرتفع کردن تنش بین فرد و جامعه توسل به زور است، طبق منطق خودشان ناچار از طرح کردن یک دیکتاتوری هستند تا به عنوان وسیله‌ای

برای رسیدن به جامعه‌ی آرمانی فرد را در جامعه محو کند.^(۳۳)

این چه بسا توصیف بجایی از سیاست روسو، روبسپیر و استالین باشد اما آن را معرّف تصور باکونینی از انقلاب و آنارشی دانستن یا ناشی از بی‌تجربگی سیاسی است یا از انحرافی عجیب در دانش حکایت می‌کند. ا. لمپارت، در ارزیابی لیبرالی نظام‌مندتری از باکونین، تأکید دارد که در اندیشه‌ی باکونین اصرار بر استقلال و آزادی فرد با تأکیدش بر جامعه‌گرایی انسان، هم‌خوانی دارد. لمپارت می‌نویسد که باکونین به‌رغم تأکیدش بر تقدم جامعه بر فرد، هرگز به یک آگاهی جمعی متجسم واهی اعتقاد نداشت و هر مفهوم وابسته به چیزی و رای فرد را طرد می‌کرد. حتی در جمع‌گرایانه‌ترین اندیشه‌هایش به طغیان شخصیت فرد علیه تمامی قدرت‌های اجتماعی و الاهی پای می‌فشارد. با این حال، باکونین را فردگرا نیز نمی‌توان توصیف کرد چرا که برای او تمامی اعمال فرد در زندگی از آزادی گرفته تا آگاهی و عقل، مفهومی اجتماعی داشت. اساساً باکونین با آنارشیزمِ رادیکال، ماکس اشتیرنر، اختلاف نظر داشت.^(۳۴)

منابع و مأخذ

1. Maximoff, G.P. 1953. ed., *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*. Glencoc: Free Press, p. 84
2. Maximoff, op. cit., p. 146
3. Maximoff, op. cit., p. 95
4. Maximoff, op. cit., pp. 87-88
5. Maximoff, op. cit., p. 84
6. Lehning, A. 1973. *Michael Bakunin: Selected Writings* London: p. 112
7. Fromm, E. 1962. *Beyond the Chains of Illusion*, London: Sphere Books, p. 158
8. Lehning, op. cit., pp. 136-37
9. Lehning, op. cit., pp. 136-37
10. Dolgoff, S. 1973. ed., trans, introd. *Bakunin on Anarchy*. New York: Knopf, p. 133
11. Dolgoff, op. cit., p. 261
12. Lehning, op. cit., pp. 140-141

13. Maximoff, op. cit., p. 157
14. Lehning, op. cit., p. 145
15. Lehning, op. cit., pp. 146-148
16. Kelly, A. 1982. *Mikhail Bakunin: A Study in the Psychology and Politics of Utopianism*. Oxford: Clarendon Press, p. 198
17. Maximoff, op. cit., p. 169
18. Lehning, op. cit., p. 149
19. Lehning, op. cit., p. 196
20. Maximoff, op. cit., p. 156
21. Kelly, op. cit., p. 97
22. Kelly, op. cit., p. 199
23. Maximoff, op. cit., p. 144
24. Maximoff, op. cit., pp. 168-69
25. Gray, A. 1946. *The Socialist Tradition: Moses to Lenin*. London: Longmans, p. 362
26. Lehning, op. cit., p. 150
27. Marx, K. et al. 1972 *Anarchism and Anarcho-Syndicalism*. Moscow: Progress Publishers, p. 152
28. Cole, G.D.H., 1954. *History of Socialist Thought, Vol. II, Marxism and Anarchism 1850-1890*. London: Macmillan, p. 219
29. Kelly, op. cit., p. 194
30. Cole, op. cit., p. 222
31. Kelly, op. cit., p. 197
32. Kelly, op. cit., p. 255
33. Kelly, op. cit., p. 292
34. Lampert, E. 1957. *Studies in Rebellion*. London: Routledge & Kegan Paul, pp. 160-61

فصل ۱۱

نقد دولت

باکونین می‌پرسد؛ آزادی چیست؟ بردگی چیست؟ و خود جواب می‌دهد:

آیا آزادی فرد یعنی طغیان علیه تمام قوانین؟ ما می‌گوییم خیر، البته تا آنجا که قوانین، قوانین طبیعی، اقتصادی و اجتماعی باشند و نه قوانین به‌زور تحمیل شده، بلکه درکنه چیزها و روابط و شرایط و درکنه تحول طبیعی آنچه با همین قوانین بروز پیدا می‌کند باشند. و می‌گوییم بله، اگر که قوانین، قوانین سیاسی و قضایی باشند که انسان بر انسان تحمیل کرده، چه با خشونت و به ضرب و زور، چه با نیرنگ و ریا و به‌نام مذهب یا در نهایت به کمک توهم و دروغ دموکراسی که «حق رأی عمومی» نامیده می‌شود و چیزهایی از این دست.^(۱)

باکونین تمامی جنبه‌های نظم موجودی که آزادی انسان را محدود می‌کند به چالش می‌کشد، و نقدش عمدتاً بر سه نهاد متمرکز است؛ دولت، مذهب و سرمایه‌داری. او نیز چون دیگر آنارشیزم‌ها دولت را در هر شکلی که می‌خواهد باشد از جلوه‌های بارز سلطه می‌بیند و نقد دولت بر تمام نوشته‌هایش سایه افکنده است. از نظر او دولت نقطه‌ی مقابل آزادی و سعادت و اخلاق است. این نقد، موکد است و قاطع. باکونین در یکی از عمده آثارش «شلاق - امپراتوری آلمانی و انقلاب اجتماعی» پی در پی بین جامعه به‌عنوان محیط و بستر اصلی سعادت و آزادی انسان و دولت تمایز قایل می‌شود و می‌نویسد، اینکه بپرسیم زندگی اجتماعی

خیر است یا شر، سوآلی است بیهوده، زندگی اجتماعی مثل دنیای طبیعی صاحب وجودی حقیقی و اجتناب‌ناپذیر برای حیات انسانی است. ما نمی‌توانیم پایمان را از جامعه بیرون بگذاریم، اما می‌توانیم تلاش کنیم تا نوعی شرایطی اجتماعی ایجاد شود که به آزادی و یکپارچگی و سعادت بینجامد. اما:

اما بحث دولت جداست، و به ضرر قاطع می‌گویم که دولت شر است، ولی شری به لحاظ تاریخی ضروری که ضرورت وجودش در گذشته به اندازه‌ی ضرورت انهدام آتی آن است... دولت جامعه نیست بلکه یکی از اشکال تاریخی آن است، خشن و در عین حال انتزاعی. از لحاظ تاریخی، دولت حاصل پیوند خشونت و غصب و غارت و به بیانی دیگر حاصل جنگ و تسخیر است. از همان بدو تشکیلش تکیه‌گاه قدسی زور حیوانی و ظلم بی‌امان بوده است. حتی در دموکراتیک‌ترین کشورها مثل ایالات متحده‌ی آمریکا و سوئیس دولت تأیید همیشگی حق انحصاری اقلیت و انقیاد عملی اکثریت است.^(۲)

با این حساب، باکونین یک نظریه‌ی تاریخی در باب اصل و منشأ دولت ارائه می‌دهد، که یکی از اولین صورت‌بندی‌های نظریه‌ی «تسخیر» دولت است. در اوایل قرن (بیستم)، فرانس اپنهایمر^۱ در اثر کلاسیک خود به نام دولت (۱۹۱۴) این نظریه را در جامع‌ترین شکلش ارائه می‌دهد. نظریه‌ی باکونین نسبت به دو نظریه‌ی شایع دیگر قرن نوزدهمی در باب دولت، یعنی نظریه‌ی قرارداد اجتماعی و حکومت مطلقه، بسیار متفاوت و کمتر انتزاعی است. باکونین در مورد این دو نظریه می‌نویسد:

به گمان صاحب‌نظران سیاسی لیبرال، اولین دولت با اراده‌ی آزاد و آگاهانه‌ی انسان تأسیس شد، و به گمان هواداران حکومت مطلقه، دولت پدیده‌ای الهی است.^(۳)

باکونین می‌نویسد: هیچ‌کدام از این دو نظریه مبنای تاریخی ندارند. اما

1. Frnz Oppenheimer

در هر دو به تسلط دولت بر جامعه و استحاله‌ی جامعه در دولت اشاره شده است. در نظریه‌ی حکومت مطلقه، دولت انجمن‌های طبیعی را به کلی می‌بلعد، حال آنکه نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی، وجود خود جامعه را منکرند.^(۴) و باکونین طبعاً با هر دو نظریه مخالف است.

نقد باکونین به دولت جنبه‌های گوناگونی دارد. او رسیدن به آزادی و سعادت را تحت سلطه‌ی ساختارهای قهری محال می‌داند و در عین حال با تأکید بر اهمیت جامعه، دولت را نفی می‌کند. می‌نویسد، خارج از جامعه نه تنها انسان آزاد نیست بلکه هرگز به انسانیت واقعی نیز راه نخواهد برد.^(۵) اما دولت یک «انتزاع» است که در مقابل آزادی و انسانیت قرار می‌گیرد:

بدیهی است که با وجود دولت، انسان نه به آزادی می‌رسد و نه از مزایای حقیقی جامعه و گروه‌ها و انجمن‌های محلی و افراد تشکیل‌دهنده‌ی جامعه بهره می‌برد. انسان فقط زمانی روی سعادت را می‌بیند که دیگر دولتی در کار نباشد. روشن است که تمام منافع عمومی جامعه که دولت مدعی ارائه‌ی آنها شده است، در واقع چیزی نیست جز ضدیت و نفی تمامی مزایای واقعی نواحی محلی، کمون‌ها، انجمن‌ها و تعداد کثیری از افراد که به تابعیت دولت درآمده‌اند. دولت سلاح‌خانه‌ای بزرگ و گورستانی وسیع است که در آن تمام اختیارات و ابتکارات ملت به سالوسی سلاخی و دفن می‌شوند.^(۶)

بنابراین باکونین دولت را به گورستانی تشبیه می‌کند که «در آن تمامی تجلیات زندگی فردی و محلی قربانی می‌شوند»؛ قربانگاهی که در آن آزادی و سعادت حقیقی مردم فدای عظمت سیاسی می‌شود. پس، دولت در نظر باکونین «یک اجتماع طبیعی و انسانی نیست که با زندگی جمعی، زندگی فردی را حمایت و تقویت کند، بلکه کاملاً برعکس، دولت یعنی قربانی کردن فرد و انجمن‌های محلی؛ دولت انتزاعی است که جامعه‌ی زنده را به تباهی می‌کشاند»^(۷). از نظر باکونین ماهیت دولت همین است که

«یکپارچگی را از هم بپاشد، آزادی را محدود و، به تعبیری دیگر، انسانیت را نفی کند»^(۸).

باکونین ادعای ژاکوینی‌ها و لیبرال‌دموکرات‌ها را در خصوص اینکه دولت نماینده‌ی منافع عمومی جامعه است، مورد مذاقه قرار می‌دهد، و آن را قویاً رد می‌کند.

ادعا می‌شود که دولت، در مقام نماینده‌ی رفاه عمومی یا حافظ منافع عمومی، قسمتی از آزادی هر فرد را می‌گیرد تا تضمینی باشد برای حفظ تتمه‌ی این آزادی. اما این تتمه، با اجازه‌ی شما امنیت است و نه آزادی. زیرا آزادی بخش‌ناپذیر است، با محدود کردن قسمتی از آن، همه‌ی آن به‌مانند یک کل ضایع می‌شود^(۹).

باکونین عقیده دارد که منافع راهگشای جامعه نه به‌توسط دولت بلکه به‌توسط انجمن‌های محلی، کمون‌ها و افراد است که حفظ می‌شود و آن به‌اصطلاح «منافع عمومی» جامعه چیزی جز یک «انتزاع و توهّم و بطلان» نیست. اگر جامعه در مقام یک کل، و برای اینکه به‌معنای واقعی کلمه آنچه هست باشد، نیاز به قربانی کردن افراد و منافع محلی دارد، پس چگونه می‌تواند که در کلیت‌شان حافظ آنها باشد؟^(۱۰)

واقعیت تاریخی دولت کاملاً چیزی دیگر است، این از طنز روزگار است که همان شارحان سیاسی لیبرال که باکونین را سرزنش می‌کنند که صرفاً دل‌مشغول انتزاعیات شده و بس، خود باید اکثر وقت‌شان را صرف تفسیر انتزاعیات سیاسی افلاتون و روسو و لاک و هگل کنند. از نظر باکونین، جوهر دولت در حمایتش از امتیازات طبقاتی و نابرابری است، و شالوده‌اش بر خشونت استوار است:

تاریخ به ما چه می‌گوید؟ همیشه‌ی تاریخ، دولت ارث‌پذیری طبقات ممتاز بوده است؛ از روحانیون و نجبا گرفته تا بورژواها و نهایتاً وقتی طبقات دیگر به‌قدر کافی ترکتازی کردند، این بار نوبت به بوروکرات‌ها می‌رسد و به این ترتیب دولت تا حد یک ماشین تقلیل می‌یابد، یا اگر

دوست داشته باشید، بگویم رشد می‌کند.^(۱۱)

باکونین عقیده دارد که سرنوشت دولت در شکل فعلی‌اش با سرنوشت سرمایه‌داری گره خورده است، «تولید سرمایه‌داری مدرن و سوداگری بانکداری برای گسترش کامل خود نیاز به ساز و برگ یک دولت تمرکزگرای فراگیر دارد تا برای استثمار میلیون‌ها رنجبر قادر به انقیاد آنها باشد»^(۱۲). همچنین سرمایه‌داری می‌تواند به‌خوبی با دموکراسی مبتنی بر نمایندگی کنار بیاید. باکونین ضمن برجسته کردن تفاوت‌های آشکال مختلف دولت، بر فصل مشترک همه‌ی آنها نیز تأکید دارد، یعنی سلطه و حفظ امتیازات طبقاتی.

دولت، حالا هر دولتی که می‌خواهد باشد - حتی وقتی به لیبرال‌ترین و دموکرات‌ترین وجهی هم بزرگ شده باشد - ضرورتاً بر سلطه و زور بنا شده که این سلطه نیز خود مبتنی است بر خودکامگی، که استبدادش شاید پنهان باشد اما هرگز خطرش کمتر از دیگر اشکال دولت نیست... دولت، یا حق سیاسی، سمبول زور و تحکّم و تسلط است، در واقع وجود دولت مستلزم نابرابری است. جایی که همه حاکم‌اند، دیگر نه حاکمی وجود خواهد داشت و نه دولتی. جایی که همه از یک درجه از حقوق انسانی بهره‌مندند، حقوق سیاسی علت وجودی‌شان را از دست می‌دهند.^(۱۳)

بنابراین برای باکونین مفاهیمی چون «برابری در حقوق سیاسی» یا «دولت مردمی» چیزی جز تناقض‌گویی نیستند. اگر منظور از مفهوم «دموکراسی» حکومت مردم بر مردم و برای مردم بود، دیگر حرفی از دولت به میان نمی‌آمد و باکونین می‌توانست با کمال افتخار خود را یک «دموکرات» بنامد. اما دموکراسی غیرمستقیم مبتنی بر حق رأی عمومی داستان دیگری است، و باکونین بر آنچه این نوع دموکراسی در واقعیت امر به بار می‌آورد سخت می‌تازد. نوشته‌های او در این باب تأثیرگذار و قانع‌کننده‌اند، هرچند هنوز تئوریسین‌های لیبرال آن را کاملاً درک

نکرده‌اند. ظاهراً اکثرشان حتی از تصور جامعه‌ی مدرن بدون ساختارهای حکومتی عاجزند. گزیده‌هایی چند از نوشته‌های باکونین در این باب به نقل کردنشان می‌ارزند:

اما، به ما گفته‌اند که، دولت دموکراتیکی که بر حق رأی عمومی و آزاد همه‌ی اتباعش مبتنی است هرگز نمی‌تواند نافی آزادی ایشان باشد و چرا که نه؟ این کاملاً بسته به نقش و قدرتی است که اتماع به دولت تفویض می‌کنند. یک حکومت جمهوری مبتنی بر حق رأی عمومی می‌تواند بی‌نهایت مستبد باشد، حتی مستبدتر از یک حکومت سلطنتی، آن هنگام که با توسل به نفوذ و قدرت جمع‌اش و با دستاویز قرار دادن نمایندگی اراده همگانی، اراده و آزادی همه را زیر یوغ خود می‌برد.

صادقانه بگویم، من با دل‌بستگی واهی بورژواهای رادیکال‌تان و جمهوری بورژوایی‌تان به حق رأی عمومی کمترین هم‌دلی ندارم. مادامی که حق رأی عمومی در جامعه‌ای که مردم، توده‌های کارگر، تحت سلطه‌ی اقتصادی اقلیتی هستند که سرمایه و مایملک کشور را در انحصار خود دارند، این انتخابات تحت عنوان حق رأی عمومی سرابی بیش نخواهند بود و نتایج ضد دموکراتیکی به بار خواهند آورد؛ نتایجی که همواره ضد نیازها و طبایع و اراده‌ی حقیقی مردم از آب در خواهد آمد.^(۱۴)

نوشته‌های باکونین ملهم از درکی تاریخی است و در پس نقدهایش مشاهدات تجربی ماهیت دولت‌های معاصر نهفته است. باکونین نیز همچون پرودون دیده بود که چطور حق رأی عمومی متعاقب انقلاب ۱۸۴۸، ره به ارتجاع برد می‌پرسد که، مگر همه‌پرسی دسامبر ۱۸۵۱ نبود که هفت میلیون رأی موافق برای امپراتور در پی داشت، امپراتوری که چندی بعد خودش را دیکتاتور تمام و کمال فرانسه جا زد؟ باکونین [از پرودون] نقل قول می‌کند که «حق رأی عمومی یک حرکت ضدانقلابی

است»^(۱۵)، و یادآور می‌شود که حق رأی عمومی یک «دروغ و حقه‌ی بزرگ» از آب درآمده. این دولت‌های دموکراتیک همچنان بر همان مدار سلطه‌ی اقلیتی ممتاز و سرکوب اکثریت جامعه می‌گردند. باکونین می‌نویسد:

... حق رأی عمومی مانع از تشکیل باندی از سیاست‌بازان نمی‌شود که هرچند قانوناً ممتاز نباشند ولی اداره‌ی امور عمومی ملت را در انحصار خود می‌گیرند و در نهایت به تشکیل نوعی الیگارش‌ی یا آریستوکراسی ره می‌برند، که نمونه‌هایش را در سوئیس و ایالات متحده‌ی آمریکا می‌توان دید.^(۱۶)

باکونین چنین الیگارش‌ی‌هایی را ذاتاً با حفظ نابرابری‌های سرمایه‌داری در پیوند می‌داند. از دید او، آزادی فردی با دولت، نیز آزادی با قدرت، در تناقض‌اند. «همه‌ی حکومت‌ها حتی دموکرات‌ترین‌شان دشمن فطری آزادی‌اند، و هرچه قوی‌تر و قوایشان متمرکزتر باشد به همان اندازه مستبدترند.» می‌نویسد که خیلی عجیب نیست اولین کسی که سنگ بنای دیکتاتوری نظامی را در اروپا گذاشت یک جمهوری‌خواه بود، این روسپی‌ر بود که جاده‌صاف‌کن آن دسپوتیزم دولتی بود که ناپلئون به آن تجسم بخشید. سرمایه‌داری انحصاری همیشه و همه جا با تشدید و گسترش قدرت دولت توأم بوده است. فرانسویان در هر دو انقلابی که آزادیشان را از دست دادند، شاهد بودند که چگونه یک جمهوری دموکراتیک به یک دیکتاتوری نظامی بدل می‌شود. باکونین از انقلاب فرانسه این‌طور نتیجه می‌گیرد که:

پس انقلابی که در آغاز کار ملهم از عشق به آزادی و انسانیت بود، تنها به این دلیل که احتمال داد این دو مفهوم ممکن است با تمرکز دولتی سازگار باشند، هم خود را کشت هم این دو مفهوم را، و به جای آنها یک دیکتاتوری نظامی، و سزارسم را نشاند.^(۱۷)

در ضمن، باکونین بر این واقعیت تأکید دارد که همواره در ناآرامی‌های

سیاسی است که جمهوری خواهان بورژوا نقاب از چهره‌ی واقعی خود برمی‌دارند، و در آن وقت است که بدل به حامی دولت و دشمن خونی انقلاب اجتماعی می‌شوند، چرا که می‌دانند تنها دولت، تضمین‌کننده‌ی حق طبقه‌ی ممتاز در استثمار دسترنج اکثریت فرودست است.^(۱۸)

کلام آخر باکونین این است که «صرف وجود دولت، طبقه‌ای ممتاز را ایجاد می‌کند که عملاً منافعشان در گرو حفظ وجود دولت است»^(۱۹)؛ و تمایز بین اشکال مختلف حکومت - از سلطنتی و میلیتاریستی گرفته تا بوروکراتیک و جمهوری - تمایز در صورت آنهاست نه در جوهرشان.

دولت یعنی خشونت، سرکوب، بهره‌کشی، یعنی بی‌عدالتی برنامه‌ریزی شده، یعنی بی‌عدالتی را سنگ بنای جامعه کردن... دولت نفی تمام و کمال انسانیت است... نقطه‌ی مقابل آزادی و عدالت، و مایه‌ی تفرقه در یکپارچگی نوع انسان... تمامی دولت‌ها شرند.^(۲۰)

از نظر باکونین چه امپراتوری استبدادی روسیه و چه دموکراسی نمایندگی انگلیس و سوئیس همه سر و ته یک کرباسند و خودکامگی در تاروپود خود دولت و قدرت سیاسی تپیده شده «و چندان ربطی به شکل دولت ندارد»^(۲۱).

از نظر باکونین مردم دو نیاز عمده دارند؛ سعادت مادی و آزادی، و دولت‌ها کاملاً در نقطه‌ی مقابل اینها و در پیوندی تنگاتنگ با کلیسا و کاپیتالیسم هستند، یعنی دو نهاد مضر دیگر برای آزادی انسان. همان‌طور که پیشترها گفته شد، از دید باکونین، خدا و دولت چهارچوبی کاملاً مشابه هم دارند. طغیان او بر خدا (یا حداقل علیه مفهوم خدا) و مخالفتش با دولت، نمایانگر دو جنبه از نگرانی او نسبت به هر نوع محدودیت خودسرانه‌ی آزادی انسان هستند. دولت «مکمل ناسوتی خداست»^(۲۲) باکونین در قطعه‌ی مهمی می‌نویسد:

برای اثبات این‌همانی دولت و کلیسا، از خوانندگان می‌خواهم به این نکته توجه داشته باشند که هر دو اساساً بر پایه‌ی فداکردن زندگی و

گذشتن از حقوق طبیعی بنا شده‌اند، و نقطه عزیمت هر دو یک اصل است، یعنی همان ردالت ذاتی انسان، ردالتی که به گمان کلیسا فقط با بخشش الاهی و به شرط مرگ انسان طبیعی در خدا، پاک می‌شود، و به گمان دولت این ردالت فقط با قانون و قربانی شدن انسان در مسلخ دولت علاج می‌یابد. یکی می‌خواهد از انسان قدیس بسازد و دیگری شهروند و در هر دو حال انسان طبیعی باید بمیرد که فتوای مرگش را کلیسا و دولت به اتفاق آرا صادر کرده‌اند.^(۲۲)

به این ترتیب در آموزه‌های باکونین شاید بسیار بیشتر از دیگر اندیشمندان آنارشیزم - البته غیر از پرودون و اشتیرنر - آنتیسم رابطه‌ی تنگاتنگی با آنارشیزم دارد، با این همه، آنارشیزم باکونین یک بُعد سوسیالیستی کاملاً متفاوت از این دو آنارشیزم فردگراتر داشت. او گن پیزیر از حمله دلایل الحاد باکونین را رابطه‌ی نزدیک و مبرهن کلیسای ارتدکس روسی با استبداد تزاری می‌داند.^(۲۳) و بی‌تردید باکونین بر مسئله‌ی حمایت مذهب از دولت اصرار داشت البته می‌پذیرد که هم‌ترازی کلیسا و دولت «انتزاعی» است اما این انتزاع استوار بر شواهد تاریخی است و گواه آن خشونت، غلبه، بردگی و سرکوب بی‌رحمانه‌ی مردم واقعی است. باکونین یادآور می‌شود که در دوران فدرالیسم چگونه اشرافیت آریستوکرات «متکی بود به دو برهان قاطع، از یک سو خشونت و زور مادی و از دیگر سو، تقدیس این خشونت از سوی اراده‌ی خدا... دعای خیر کلیسا بدرقه‌ی راه این خشونت بود»^(۲۴). بنیان قدرت اشراف بر «گناه نخستین» و «تأیید الاهی» بنا شده بود. ولی در مقابل، بورژوازی اعتبارش را جایی بیرون از خدا و کلیسا می‌جوید، و اینجاست که تئوری‌های حاکمیت مردم و «اراده‌ی عمومی» پا به میدان می‌گذارند و وطن‌پرستی به عنوان سمبول «اخلاق متعالی» دولت باب روز می‌شود. وطن‌پرستی مکمل یکی از دیگر مفاهیم قدسی بورژوازی یعنی مالکیت مقدس است.

باکونین وطن‌پرستی طبیعی را موضوعی کاملاً جدا، و آن را «میل به همبستگی» می‌داند که نه فقط در عالم حیوانات که در تمامی جوامع انسانی یافت می‌شود. این‌گونه وطن‌پرستی «تعلق خاطرِ غریزی انسان‌ها است به عادات مادی و معنوی و اخلاقی و همین عاداتند که حیات سنتی یک جامعه‌ی خاص را می‌سازند»^(۲۵) که چه بسا نگرشی منفی و حتی خصمانه را نسبت به دیگر جوامع به بار می‌آورد. از دید باکونین، چنین آداب و رسوم طبیعت ثانوی انسان را شکل می‌دهند و برای «انسانی کردن جامعه» و خلق شرایطی که در سایه‌ی آن آداب و رسوم سر بر آورند که به آزادی و سعادت بشر انجامد، مورد نیاز است. این وطن‌پرستی طبیعی نمود احساسی کاملاً طبیعی است و «محصول حیات یک گروه اجتماعی است که با رشته علقه‌های وحدتی حقیقی، وجودی واحد یافته‌اند و نه اینکه پیامدهای منفی منافع اقتصادی و سیاسی، آن را به تباهی کشانده باشد. این نوع وطن‌پرستی باید دامنه‌ی محدودی داشته باشد در حد یک قبیله، کمون و یا دهکده»^(۲۶) اما وطن‌پرستی مورد ادعای بورژوازی جمهوری خواه چیزی کاملاً متفاوت و «دقیقاً بر طبق منافع جمعی این طبقه‌ی ممتاز» است. باکونین می‌نویسد:

از نگاه من، وطن‌پرستی بورژوازی احساسی بسیار سخیف و کوتاه‌بینانه و به‌ویژه خریدنی و عمیقاً ضدانسانی است که به کار حفظ و حراست از قدرت دولت ملی می‌آید؛ دولتی که خود تکیه‌گاه اصلی امتیازات طبقاتی استثمارگران جامعه است.^(۲۷)

بنابراین بورژوازی هواداری از دولت و وطن‌پرستی را - که نقطه‌ی مقابل انسجام و برابری است - به‌زیرکی با ستایش متعصبانه از مالکیت خصوصی توأم می‌کند. حال آنکه وطن‌پرستی طبیعی یک احساس محلی ناب و مانعی جدی در برابر تشکیل دولت است.^(۲۸)

منابع و مأخذ

1. Maximoff, G.P. 1953. ed., *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*, Glencoe: Free Press, p. 263
2. Lehning, A. 1973. *Michael Bakunin: Selected Writings* London: Cape, pp. 151-52
3. Maximoff, op. cit., p. 208
4. Maximoff, op. cit., p. 208
5. Lehning, op. cit., p. 208
6. Lehning, op. cit., pp. 204-5
7. Maximoff, op. cit., p. 206-8
8. Lehning, op. cit., p. 264
9. Maximoff, op. cit., p. 209
10. Maximoff, op. cit., p. 206
11. Maximoff, op. cit., p. 208
12. Maximoff, op. cit., p. 210
13. Maximoff, op. cit., pp. 211-23
14. Maximoff, op. cit., pp. 209-213
15. Maximoff, op. cit., p. 214
16. Maximoff, op. cit., p. 240
17. Maximoff, op. cit., p. 256-58
18. Maximoff, op. cit., p. 221-22
19. Maximoff, op. cit., p. 232
20. Maximoff, op. cit., p. 224
21. Maximoff, op. cit., p. 221
22. Maximoff, op. cit., p. 206
23. Pyziur, E. 1955. *The Doctrine of Anarchism of Michael Bakunin*, Milwaukee: Regnery. p. 52
24. Maximoff, op. cit., p. 241
25. Maximoff, op. cit., p. 229
26. Maximoff, op. cit., p. 231
27. Maximoff, op. cit., pp. 232-33
28. Maximoff, op. cit., p. 232-33

فصل ۱۲

سوسیالیسم و فدرالیسم

باکونین می‌گوید: «جهانی که تنها به زندگان تعلق دارد نباید مورد تحکم و سرکوب اوهام قرار گیرد.»^(۱) و «اوهام» و «انتزاعیات» مدنظر او «خدا» و «دولت» اند. اما باکونین نه فقط ملحد و منتقد رادیکال نهاد دولت، که سوسیالیست هم هست و نقد سرمایه‌داری از ویژگی‌های برجسته‌ی نوشته‌های متأخر اوست. چیزی که تمام منتقدان لیبرال‌ش مثل برلین و ایلین کلی به آن بی‌اعتنا بوده‌اند.

باکونین بر پیوند جدایی‌ناپذیر استثمار اقتصادی با استبداد سیاسی تأکید دارد و می‌نویسد که استثمار جسم دولت بورژوازی است و استبداد روح آن. و مثل رابطه‌ی خدا و دولت، تقریباً حکومت و استثمار را هم یکی می‌گیرد و می‌نویسد: «استثمار کردن و حکومت کردن یک معنی را می‌رساند، مکمل همدیگرند و نهایتاً، هم ابزار یکدیگرند و هم هدف یکدیگر.» اما واضح است که او استثمار و حکومت را یکی نمی‌گیرد بلکه آنها را دارای یک رابطه‌ی دیالکتیکی تنگاتنگ می‌داند. چرا که می‌گوید:

استثمار و حکومت دو جلوه از آن چیزی هستند که سیاست نامیده می‌شود، استثمار اسباب و لوازم حکومت کردن را تدارک می‌بیند، هم اساس حکومت را شکل می‌دهد و هم هدف آن را، و در مقابل، حکومت به استثمار مشروعیت می‌دهد و تداوم آن را تضمین می‌کند.^(۲)

تا به حال هیچ‌کس این رابطه را چنین مفید و مختصر ارائه نکرده است.

به عقیده‌ی باکونین، پیش از این، رشته‌ی پیوند عمیق بین استثمار و حکومت زیر لفاظی از خرافات مذهبی پنهان بود، اما «بورژوازی این پرده‌ی تزویر را درید».

نقد باکونین از کاپیتالیسم و دفاعش از سوسیالیسم، او را به موضع مارکسیستی نزدیک می‌کند که البته از جنبه‌ای هم درست است.^(۳) باکونین همیشه خود را مدیون مارکس می‌دانست و سرمایه را «اثری خیره‌کننده» توصیف می‌کرد و هرازچندگاهی مارکس را به خاطر ادبیات هگلی‌اش دست می‌انداخت، با این حال از نظر او دانش اقتصادی مارکس هم «جدی بود و هم پرمحتوا»^(۴). اما پذیرش درستی برخی از نظریه‌های اقتصادی مارکس از باکونین یک مارکسیست نمی‌سازد. متأسفانه گرایشی تأسف‌بار رایج شده که مارکسیسم را با سوسیالیسم یکی می‌گیرند و در برابر هژمونی ایدئولوژیک سوسیالیسم نوع مارکسی سر تسلیم فرود می‌آورند. اما حقیقت این است که در قرن نوزدهم نحله‌های متفاوتی از سوسیالیسم وجود داشت؛ از سوسیالیسم مسلحانه‌ی بلانکی گرفته تا سوسیالیسم اصلاح‌طلب بلانکی^۱ و لاسال و سوسیالیسم خرده‌بورژوازی پرودون و سوسیالیسم اتوپیایی فوریه و همچنین سوسیالیسم علمی مارکس و سوسیالیسم اختیارباور خود باکونین. نقد بهره‌کشی کاپیتالیستی به هیچ وجه منحصر به مارکس نبود. باکونین به‌وضوح نقد سوسیالیستی بر اقتصاد آزاد سرمایه‌داری را می‌پذیرد و می‌نویسد:

آیا لزومی دارد که اینجا، برهان غیر قابل رد سوسیالیسم مجدداً طرح شود، برهانی که هنوز هیچ اقتصاددان بورژوازی نتوانسته موفق به ابطال آن شود؟ مالکیت یعنی چه؟ و سرمایه در شکل فعلی‌اش چه مفهومی دارد؟ اینها در نظر سرمایه‌داران و مالکان به معنی قدرت و حق‌گذران زندگی بدون کار است و دولت هم تضمینشان می‌کند. و این به معنای حق بهره‌کشی از کار دیگران است، چرا که تا زمانی که کارگر مالکیت و

سرمایه را به کار نبندد، آنها قادر به تولید هیچ چیزی نیستند؛ بهره‌کشی از کار کسانی که نه مایملکی دارند و نه سرمایه‌ای و گزیری از فروش نیروی کارشان ندارند.^(۵)

باکونین با مارکس و دیگر سوسیالیست‌ها هم عقیده است که «ریشه‌ی تمام بردگی‌های سیاسی و اخلاقی و مادی کارگر در وابستگی او به سرمایه است»، و می‌نویسد: «ریشه‌ی تمامی معضلات تاریخ، چه طبیعی و چه مذهبی و سیاسی، در معضلات اقتصادی است... ثروت همیشه شرط ضروری تحقق همه چیز انسان بوده و هنوز هم هست: از اقتدار گرفته تا قدرت و هوش و دانش و آزادی.»^(۶) باکونین همواره از نگاه ماتریالیستی به مسائل اجتماعی جانب‌داری می‌کرد اما مانند مارکس به جبری‌آوری تکنولوژیکی و تقلیل دادن فرهنگ و آگاهی تا حد «انعکاس» واقعیات اقتصادی باور نداشت، چرا که باکونین یک ماتریالیست دیالکتیکی یا تاریخی بود، و نه یک ماتریالیست مکانیکی. اما در جوامع کنونی که طبقات ممتاز و صاحبان زمین و سرمایه و علم، طبقه‌ی کارگر را استثمار می‌کنند، اعتقاد داشت که تنها از طریق یک دگرگونی زیربنایی است که می‌توان به انسان واقعی و جامعه‌ی واقعاً آزاد دست پیدا کرد.

مادام که سرمایه‌داری هست تعارض طبقاتی هم هست، چرا که سرمایه‌داری نظامی است مبتنی بر سرکوب و کار اجباری. شاید سرمایه‌دار و کارگر در برابر قانون برابر باشند، اما باکونین عقیده دارد که آنچه در نظام بازار کار اتفاق می‌افتد نه یک معامله‌ی برابر، که استثمار پنهان کارگر است. «آنچه در بازار کار روی می‌دهد، معامله‌ای است بین حرص پرکردن جیب و حس گرسنگی، معامله‌ی بین ارباب و برده... آنچه را که اقتصاددانان عرضه و تقاضای متعادل می‌نامند قادر به تأمین برابری واقعی بین کسانی که نیروی کارشان را برای فروش عرضه می‌کنند و آنان که آن را به چنگ می‌آورند، نیست.»^(۷) از دید باکونین، وضعیت کارگران در نظام سرمایه‌داری همان وضعیت سرفه‌هاست که مجبورند نیروی

کارشان را بفروشد تا از گرسنگی نمیرند. باکونین تحلیل لاسال را می‌پذیرد که در نظام سرمایه‌داری وضعیت پرولتاریا روز به روز بدتر می‌شود و رقابت منجر به رشد تمرکز سرمایه می‌شود و کمیانی‌های عظیم صنعتی و بازرگانی تشکیل می‌شوند و رقابت ضعیف‌ترشان را می‌بلعد و نابود می‌کنند. طبقه‌ی خرده‌بورژوا نیز به‌طور روزافزون به صف پرولتاریا رانده می‌شوند. بنابراین باکونین نتیجه می‌گیرد که «مادامی که دارایی و سرمایه در برابر کار قرار می‌گیرد، اولی طبقه‌ی بورژوا را یدید می‌آورد و دومی پرولتاریا را، کارگران برده خواهند بود و بورژواها ارباب»^(۸). و همان‌طور که یادآور شدیم، تأکید دارد که یکی از کارکردهای اصلی دولت «صحیح گذاشتن بر سلطه‌ی قانونی و نظام‌مند طبقه‌ی حاکم بر مردم تحت استثمار است»^(۹). باکونین از خود می‌پرسد که آیا در چنین وضعی برادری و برابری بین استثمارگران و استثمارشوندگان ممکن است؟ آیا عدالت و آزادی برای استثمارشوندگان وجود خواهد داشت؟ و البته که جوابش منفی است. «آیا رهایی کارگر می‌تواند جز خلاصی از یوغ دارایی و سرمایه معنایی دیگر داشته باشد؟»^(۱۰)

باکونین از سوسیالیسم و از آن دسته از کارگرانی که از عقل سلیم و فطرتشان تبعیت می‌کنند، دفاع می‌کند. کارگرانی که می‌دانند شرط اول رهایی حقیقی‌شان، اولین شرط انسان‌شدنشان، دگرگونی بنیادین در وضعیت اقتصادی‌شان است و نتیجه می‌گیرد که تحت شرایط اقتصادی کنونی هیچ‌گونه آزادی برای اکثریت مردم - کارگران - امکان‌پذیر نیست^(۱۱) و همه‌ی آنها که بدون دستیابی به آرمان محوری سوسیالیسم، مردم را به کسب آزادی‌های سیاسی دعوت می‌کنند، مردم را به بیراهه می‌کشانند.

باکونین در سخنرانی‌اش در انجمن صلح و آزادی به تاریخ ۱۸۶۷ نظریه‌های گوناگونی را که بعد از انقلاب فرانسه پدیدار شد نقد و بررسی می‌کند. این انقلاب برای باکونین و نیز برای کروپاتکین، نقطه‌ی عطفی

مهم در تاریخ بشریت و مبشر اولین حضور مردم عادی در صحنه‌ی سیاست و ظهور مرام‌نامه‌ای جدید در زمینه‌ی حقوق بشر بود. انقلاب فرانسه اعلام برابری همه‌ی انسان‌ها بود، و اعلام حق انسان‌ها برای بهره‌مندی از آزادی و برابری و اینکه همه باید اجازه و امکانات لازم را برای شکوفایی تمامی ظرفیت‌های انسانی‌شان داشته باشند. باکونین می‌نویسد که بابوف جزو آخرین و پاک‌دل‌ترین انقلابیون بود و انقلاب فرانسه با بابوفیسم بود که به اوج خود رسید. چرا که بابوف «در نظر داشت که نظامی سیاسی و اجتماعی بر طبق اصول جمهوری به‌عنوان ترجمان اراده‌ی جمعی شهروندان بر پا سازد، تمام اموال شخصی را مصادره و به نفع عموم سرپرستی کند و به این وسیله روح انقلاب حفظ شود»^(۱۲). آرمان جمهوری سوسیالیستی با بوناروتی بود که بسط یافت و در بین سال‌های ۱۸۳۰ تا ۱۸۴۸ به دست کابو و لویی بلانک به نظریه‌ی معتبر و کامل سوسیالیسم انقلابی تبدیل شد. دیگر سنت سوسیالیستی که باکونین آن را نظریه‌ای تخیلی توصیف می‌کند، سنت سن سیمون و فوریه بود. این نظریه نقش مهمی در صورت‌بندی نقدی علمی و پرمغز از کاپیتالیسم داشت. با این همه، آنچه فوریه و سن سیمون فهمیدند این بود که «هرچند ما ممکن است اصول درخشان تکامل آینده‌ی انسانیت را به‌وضوح اعلام کنیم، اما باید برای حصول تحقق عملی این اصول آنها را به تجربه‌ی آیندگان بسپاریم»^(۱۳).

با این همه، انتقاد باکونین از سوسیالیست‌های اولیه تنها در زمینه‌ی اتوئیانیسم آنها نیست، بلکه به اقتدارگرایی پنهان آنان نیز انتقاد داشته و می‌نویسد:

عموماً، تمام سوسیالیست‌های پیش از ۱۸۴۸ به کنترل و نظارت‌گرایی داشتند، البته به‌جز یک نفر یعنی پرودون. کابو، لویی بلانک، پیروان سن سیمون و تمامی کسانی که الهام‌بخش‌شان احساسی از تعلیم و سازمان دادن آیندگان بود، همگی کمابیش اقتدارطلب بودند.^(۱۴)

باکونین اعتقاد داشت که پرودون در مقام آنارشیزمی که با اقتدار در هر شکلی که باشد مخالف بود، که این شامل سوسیالیسم دولتی نیز می‌شد، و در مقام یک آنیست که در عین حال منتقد سرسخت سرمایه‌داری نیز بود، ذاتاً صدها مرتبه انقلابی‌تر از تمامی نظریه‌پردازان تخیلی و سوسیالیست‌های بورژوا بود. سوسیالیسم پرودون مبتنی بود «بر آزادی، هم آزادی فردی و هم جمعی، نیز مبتنی بود بر عمل خودانگیخته‌ی انجمن‌های آزادی که از هیچ قانونی تبعیت نمی‌کنند جز قوانین عمومی اقتصاد اجتماعی، قوانینی که پیش از این شناخته شده بود و امروزه علوم اجتماعی در سنی آنها را قبول کرده‌اند، قوانینی که از هرگونه کنترل حکومتی و پشتیبانی دولتی آزادند. این گونه سوسیالیسم سیاست را تابع مصالح اخلاقی و عقلی و اقتصادی جامعه می‌داند و به اقتضای منطق خودش به فدرالیسم منتهی می‌شود»^(۱۵).

باکونین نظر چندان مساعدی نسبت به دیگر پیامدهای انقلاب فرانسه نداشت و همان‌طور که پیش از این یادآور شدیم، می‌اندیشید که این انقلاب چاره‌ای نداشت و باید به استبداد می‌انجامید. باکونین اعتقاد دارد که آن چیزی که در جریان انقلاب‌های ۱۸۴۸ و پیامدهای آن به شکست انجامید، به‌طور کلی نه سوسیالیسم بلکه سوسیالیسم دولتی بود، در واقع «نوعی سوسیالیسم اقتدارطلب و خشک بود... سوسیالیسمی که باور داشت دولت نیازها و خواست‌های مشروع طبقه‌ی کارگر را برآورده خواهد کرد»^(۱۶). باکونین در دهه‌ی یابانی عمرش این نوع سوسیالیسم را چه در شکل اصلاح‌طلبانه‌ی لاسالی و چه در شکل مارکسیستی آن به باد انتقاد گرفت. او همچنین مخالف آن نوع طرز تفکری بود که تغییر سیاسی (حکومت دموکراتیک) را مقدم بر دگرگونی اقتصادی (سوسیالیسم) می‌دانست و بر این باور بود که چنین چیزی فقط موجب افزایش سلطه‌ی بورژواها خواهد شد.

باکونین بر این اعتقاد است که تمام جوامع پیچیده‌ی گذشته و معاصر

مبتنی بر اصول زیرند: «واقعیت تاریخی خشونت، حق ارث، حقوق خانوادگی پدر و شوهر و تقدیس این اصول از سوی مذهب، که همه‌ی اینها با هم تشکیل دهنده‌ی جوهر حکومت است»^(۱۷).

باکونین تأکید زیادی بر حق ارث دارد، و آن را یکی از اصول نظام سرمایه‌داری و «منشأ» تمامی امتیازات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی می‌داند. «تا وقتی حق ارث به قوت خود باقی است، جهان روی برابری اقتصادی و اجتماعی و سیاسی را نخواهد دید.»^(۱۸) پس تأکید همیشگی باکونین بر این است که رهایی طبقه‌ی کارگر ضرورتاً در گرو برجسته شدن حق ارث بوده و همان‌طور که پیش از این آمد، برنامه‌ی سیاسی او برای انجمن اخوت (۱۸۶۶) و انجمن صلح و آزادی (۱۸۶۷) مدافع العای حق ارث بود. به‌عنوان سندی دیگر می‌نویسد: ما بر این باوریم که «حق ارث باید ملغی شود، زیرا مادامی که قانون ارث جاری است نابرابری‌های توارثی نیز وجود خواهد داشت، نه برابری طبیعی افراد بلکه نابرابری مصنوعی طبقاتی»^(۱۹). البته مارکس اصرار داشت که قوانین ارث خود معلول ساختار طبقاتی‌اند و نه علت آن.

با این حال، نقد باکونین بر نظام سرمایه‌داری تنها در چهارچوب برابری اقتصادی نبود بلکه بر خصلت بی‌نهایت وحشی‌پرور سرمایه‌داری نیز انتقاد داشت چرا که «کاپیتالیسم جایی برای فراغت باقی نمی‌گذارد و انسان‌ها را از امکان بهره‌مندی از زندگی محروم می‌کند». کار نه شر است و نه امری محتوم و بی‌رحمانه، کار نیازی حیاتی برای انسان است و زمانی که به کار بدی و کار فکری به چشم نشانه‌ای از انسانیت شخص نگریسته شود، آن وقت است که «جامعه نجات می‌یابد»^(۲۰).

باکونین می‌گوید، از دیدگاه اخلاق مذهبی، «کار نوعی تنزل مقام و مجازات است» حال آنکه اخلاق انسانی کار را شرط اصلی سعادت و شرافت انسان می‌داند. او می‌خواست مرزهای بین کار بدی و کار فکری را بشکند و پیشنهاد می‌کند که «متفکران بزرگ» باید در کارهای بدنی

دسته‌جمعی نیز شرکت داشته باشند. این موجد حس عدالت و یکپارچگی در بین چنین اندیشمندانی می‌شود، نیز موجب تقویت نیروی جسمی و روحی آنان می‌شود و همین‌طور سطح کارهای یدی را ارتقا می‌دهد و انسانی‌تر می‌کند.^(۲۱) اما همان‌طور که باکونین می‌نویسد: کار، کار است، اما در قرائت بورژواها از اخلاق، کار یعنی بهره‌کشی از کار دیگری.^(۲۲)

در فلسفه‌ی سیاسی باکونین، هم از آزادی جانب‌داری می‌شود و انتقادی بنیادی را نسبت به تمام اشکال اقتدار وارد می‌داند، و هم اعلام می‌دارد که نظام سرمایه‌داری با آن نابرابری ذاتی اقتصادی‌اش تحقق یک چنین آزادی‌ای را ناممکن می‌کند. با این حساب، او در آن واحد هم آنارشیزم است و هم سوسیالیست. هم از آزادی جانب‌داری می‌کند و هم از برابری؛ و بر این باور است که یکپارچگی و اخوت انسان‌ها تنها در جامعه‌ای امکان‌پذیر است که هم آزادی محفوظ باشد و هم برابری. باکونین از آن دسته لیبرال‌هایی نیست که آزادی و برابری را دو ارزش متناقض بداند و آن دو را در تعارضی ذاتی ببیند. بر عکس، اعتقاد دارد که آزادی — آزادی واقعی و نه آن آزادی انتزاعی (سیاسی) — تنها در جامعه‌ای مساوات‌طلب جلوه‌گر می‌شود. این ورد زبان باکونین بود که آزادی، حُقه‌ی نظام سرمایه‌داری است.

او ایده‌ی جامعه‌ی سوسیالیستی آزادی‌خواه را در بیانیه‌ی زیر برای انجمن صلح و آزادی این چنین تشریح می‌کند:

همان‌طور که می‌دانیم، مادامی که اکثریت عظیم مردم سلب مالکیت شده‌اند، از تحصیل محرومند، نه از لحاظ سیاسی به حساب آورده می‌شوند و نه از لحاظ اجتماعی، و گرچه قانوناً آزادند ولی در عمل برده‌اند، با این شرایط تحقق حقیقی آزادی و عدالت و صلح محال است...

ایمان داریم که آزادی بدون سوسیالیسم یعنی بی‌عدالتی و

سوسیالیسم بدون آزادی یعنی بردگی و توحش... بنابراین (انجمن) لزوم یک اصلاح بنیادین اجتماعی و اقتصادی را اعلان می‌دارد. اصلاحی که هدفش خلاصی کارگران از یوغ سرمایه و دارایی است، اصلاحی که مبتنی بر اصل عدالت محض است و نه عدالت نظام قضایی و الهی و متافیزیکی بلکه فقط عدالت انسانی، و مبتنی بر علم یافتی و کامل‌ترین آزادی‌هاست.^(۲۳)

بنابراین باکونین عقیده دارد که اولین شرط رهایی حقیقی کارگران، تغییر بنیادی در شرایط اقتصادی آنها و در واقع استقرار سوسیالیسم است. باکونین به ارستو استناد می‌کند، دال بر اینکه برای اندیشیدن، برای احساس آزادی و برای شکوفایی استعدادهای انسانی‌مان، «باید از دغدغه‌های زندگی مادی آسوده باشیم»^(۲۴). اما یک چنین نظام سوسیالیستی باید در بستر آزادی اعمال شود. باکونین به تأسی از پرودون ادعا می‌کند که تنها نظام سیاسی که امکان محفوظ بودن آزادی در آن وجود دارد، نظام فدرالیستی است (البته پرودون به معنای واقعی کلمه یک سوسیالیست نبود چرا که از خرده‌مالکیت و نظام بازار حمایت می‌کرد). باکونین می‌نویسد:

سازمان‌دهی واقعی مردمی از پایین به بالاست، از انجمن‌ها از کمون‌ها. پس فدرالیسم که از سازمان‌دهی پایین‌ترین هسته‌های اجتماعی آغاز می‌کند و به سمت بالا ادامه می‌دهد یک نهاد سیاسی سوسیالیستی می‌شود، یک سازمان‌دهی آزادانه و خودجوش حیات عمومی.^(۲۵)

باکونین در نوشته‌های پیرامون کمون پاریس حتی از این هم صریح‌تر اندیشه‌هایش را در مورد جامعه‌ی آینده تشریح می‌کند:

حذف دولت و کلیسا باید اولین و حیاتی‌ترین شرط رهایی حقیقی جامعه باشد. بعد از آن (و تنها بعد از آن) است که جامعه می‌تواند و باید خود را در شکلی متفاوت سازمان دهد، اما نه از بالا به پایین، و پیروی از یک نقشه‌ی آرمانی که یک مشت عقل کل و روشنفکر در مخپله‌شان

پرورانده‌اند، یا حتی برنامه‌ی تدوین شده به‌توسط یک مجمع ملی که با رأی عمومی انتخاب شده باشند. چنین نظامی... بی‌تردید به خلق دولتی دیگر و نهایتاً تشکیل آریستوکراسی دیگری می‌انجامد...

سازمان‌دهی اجتماعی آتی باید به‌معنی واقعی کلمه از پایین به بالا باشد، به‌دست انجمن آزاد فدراسیون کارگران، که ابتدا در اتحادیه‌هایشان شکل می‌گیرد و بعد به‌نوبه‌ی خود در کمون‌ها بعد در ولایات و سپس در سطح کشورها و نهایتاً در سطح یک فدراسیون عظیم بین‌المللی و جهانی. تنها در این هنگام نظم راستین و حیات‌بخش آزادی و خیر عمومی متحقق خواهد شد، نظمی که... مصالح فردی و جمعی را همساز می‌کند.^(۲۶)

باکونین نشان می‌دهد که دولت‌های موجود نمی‌توانند پایه‌ی فدرالیسم واقعی را شکل دهند. و تأکید دارد، هریک از عناصر اساسی - اجتماع، ایالت و ملت - باید خودمختاری کامل داشته باشند. حق اتحاد با و انفکاک از کنفدراسیون اولین و اصلی‌ترین حقوق سیاسی است؛ که بدون آن یک کنفدراسیون چیزی جز یک تمرکز پنهان نخواهد بود. اما از نظر باکونین این به‌معنای انزوای اجتماعی کمون‌های شخصی یا هریک از ایالت‌ها نیست، در واقع او باور دارد که «بشریت تمایل شدیدی به وحدت و یکپارچگی دارد. اما هر جا که این وحدت به‌بهای نادیده گرفتن آزادی حاصل شده باشد، شعور و شرافت و سعادت فرد و جمع را تباہ خواهد کرد»^(۲۷).

باکونین، برخلاف ادعای منتقدان لیبرال و مارکسیست‌اش، ایده‌آلیست اتویبایی نیست و وقوف دارد که افراد و کمون‌ها اگر به دنبال سهم شدن در واحدهای اجتماعی بزرگ‌تر باشند، چاره‌ای جز پذیرش و تطبیق دادن خود نخواهند داشت. او تا حدودی دموکراسی مستقیم را می‌پذیرد. فرد آزاد است که تنلی کند یا می‌تواند کوشا باشد، اما اگر خوش نداشته باشد که در تولید و رفاه عمومی سهمی داشته باشد، نباید انتظار این را نیز

داشته باشد که در حقوق سیاسی جامعه سهمی باشد. اما باکونین بر خودمختاری افراد و انجمن‌ها و حقشان در شرکت نکردن در کنفدراسیونی بزرگ‌تری می‌فشارد، و اینکه نباید به چنین کاری مجبور شوند. پیزیر تا حدی غیرمنصفانه می‌گوید که پافشاری‌های آزادی‌خواهانه‌ی باکونین چیزی جز «خواب و خیال» نیست چرا که فدرالیسم در عمل، نوعی تمرکزگرایی به‌دنبال خود دارد که کاملاً بر خودمختاری‌های محلی می‌چربد.^(۲۸) ولی چنین عقیده‌ای انعکاسی از افکار سیاسی خود پیزیر است و ربطی به بحث باکونین ندارد.

روشن نیست که آیا باکونین از سوسیالیسم غیربازاری حمایت می‌کند یا خیر. آلن پنگام^۱ عقیده دارد که «باکونین نیز چون مالاستا^۲، اساساً یک پرودونی چپ بود و از نظر او العای ارزش داد و ستد ایجاد اختلال می‌کند»^(۲۹) اما باکونین به هیچ وجه از مالکیت خصوصی جانب‌داری نمی‌کرد، چرا که سوسیالیسم او ذاتاً جمع‌گرا بود. همان‌طور که می‌نویسد:

زمین فقط به کسانی تعلق دارد که آن را با دست‌های خودشان زیرکشت می‌برند، یعنی به جوامع کشاورزی. سرمایه و تمام ابزار تولید برای کارگراهاست: برای انجمن‌های کارگری... تشکیلات سیاسی آینده باید فدراسیون آزادکارگری باشد.^(۳۰)

با این حال، باکونین هیچ‌گاه ماهیت نوع روابط اقتصادی بین این انجمن‌ها و کمون‌های کشاورزی یا روستایی را مشخص نکرد.

در واقع، حق با پیزیر است که باکونین چندان به مسئله‌ی تولید در جوامع آنارشیزستی آینده نمی‌پردازد و در باب توزیع و مبادله حرفی نمی‌زند، با این همه در نوشته‌های باکونین به برچیدن نظام پرداخت حقوق اشاره شده است. دیگر نظر پیزیر هم به ظاهر درست می‌آید که باکونین آن قدر بر مسائل اقتصادی تأکید کرد که این مسائل برای رسیدن به

اهداف اخلاقی و سیاسی او احتساب‌ناپذیر شدند.

باکونین بی‌تردید برابری اقتصادی را اصل ضروری آزادی و عدالتی می‌دانست که از مهم‌ترین ارزش‌های او بودند. با این حساب، سوسیالیسم - برابری - نه یک جنبه‌ی فرعی بلکه از اصول فلسفه‌ی سیاسی اوست. اما تأکید ییزیر بر اهداف اخلاقی باکونین و تحقق آرمان‌های آزادی و برابری با ادعاهای پیشین او مبنی بر اخلاق ستیز بودن باکونین و اینکه در «انسان‌گرایی» او باید شک کرد در تناقض است.^(۳۱) ییزیر همچنین بر تاکتیک‌های خشونت‌آمیز باکونین تأکید دارد. او می‌پذیرد که جامعه‌شناسی باکونین در واقع شاخه‌ای از اخلاق است، زیرا باکونین عقیده دارد که زندگی اجتماعی باید بر اساس اصول اخلاقی برخاسته از عقل و آگاهی، سامان داده شود.^(۳۲) همان‌طور که کول تأکید کرده است، باکونین هرگز «اخلاق ستیز» نبود - و این انگیزه است که به دلیل روابطش با نجایف به ناحق به باکونین زدند. در واقع در اکثر نوشته‌های باکونین کمترین نشانی از گرایش به نیهیلیسم دیده نمی‌شود که برعکس، سوسیالیسم باکونینی سوسیالیسمی کاملاً اخلاق‌باورانه و مبتنی بر ارزش‌های اخلاقی بنیادینی چون آزادی، برابری، یکپارچگی، عدالت و مردم‌آمیزی بود. باکونین چه شانس می‌تواند داشته باشد مادامی که یک دسته لیبرال او را به سیر در خواب و خیال و وررفتن با مقولات اخلاقی انتزاعی متهم می‌کنند و دسته‌ی دیگر او را یک نیهیلیست «اخلاق ستیز» می‌دانند. باکونین اخلاق‌باور بود، اما درصدد بود که با کنکاش در واقعیت جوامع حاضر و خصوصاً ماهیت سرمایه‌داری و دولت، نمودی عینی برای ارزش‌های انسانی بیابد و طرحی از جامعه‌ی بدیل عرضه کرد به نام سوسیالیسم اختیارگرا.

همان‌طور که خواهیم دید، تأکید مستمر باکونین بر امر «ویرانگری» باید در بستر نظریه‌ی اجتماعی او مورد تعبیر و تفسیر قرار گیرد. باکونین ذاتاً متفکری اجتماعی است و با رویکردی هگلی دل‌مشغول نفی

نهادهایی است که برای آزادی انسان مضر و خفقان‌آور می‌دانند، او از خشونت علیه انسان‌ها جانب‌داری نمی‌کند.

سخن آخر در این فصل، بهتر است در مورد نوع نگرش باکونین نسبت به قدرت و سلطه باشد، که چنین به نظر می‌آید با هر دوی اینها از اساس سر جنگ داشته باشد. همه‌ی موجودات انسانی نوعی میل طبیعی به قدرت دارند که از دید باکونین ریشه در قانون اصلی زندگی دارد و شخص را وامی‌دارد که برای حفظ جانش بجنگد. پس همه‌ی انسان‌ها نطفه‌های «عنصر منحوس» عطش قدرت را در خود دارند. با این حساب، از دید باکونین خیلی طبیعی است اگر در اوضاع و احوال اجتماعی خاصی، کسی که در رأس قدرت قرار می‌گیرد از قدرت سوءاستفاده کند و فاسد شود. کسی از این قاعده مستثنا نیست. حتی مخلص‌ترین سوسیالیست‌ها و انقلابیون هم اگر در موضع قدرت باشند از موقعیت به دست آمده کمال سوءاستفاده را خواهند کرد، چه از روی غرور و چه به خاطر جاه‌طلبی و طمع. پس باکونین می‌خواهد به این نتیجه برسد که:

قدرت را به دست هیچ‌کس نباید سپرد، که به حکم یک قانون اجتماعی تغییرناپذیر: مرجعیت را به هر کسی که اعطا کنی لزوماً او را به یک سلطه‌گر و استثمارگر جامعه بدل کرده‌ای.^(۳۳)

اما تصور باکونین از ماهیت انسانی، تصویری هابزی نیست که به انسان به چشم موجودی ذاتاً خودخواه، پرخاشگر و رقابت‌طلب بنگرد، بلکه برعکس، از دید او افراد انسانی حس عدالت‌جویی فطری دارند و ذاتاً اجتماعی‌اند. انسان‌ها شدیداً از محیط اجتماعی‌شان متأثرند و به همین دلیل است که باکونین می‌نویسد: «ما به عنوان شرط لازم برای عدالت و شالوده‌ی اخلاق، خواهان برابری اجتماعی - و نه طبیعی - هستیم»^(۳۴)

همان‌طور که گفته شد، باکونین تأکیدی تام دارد بر آزادی و برچیدن بساط سلطه در هر شکلی که باشد؛ خواه سلطه‌ی انسانی و خواه الاهی. او اصرار دارد که ما نیاز به تشکیل جامعه‌ای داریم که ضد خودمحوری و

قدرت‌طلبی باشد و در راه خودمختاری و برابری و آزادی کامل کمک حال مردم باشد، در همه جهات و بدون کمترین مزاحمت از سوی هرگونه شکلی از اشکال سلطه.^(۳۵) باکونین خود این سؤال را طرح می‌کند که آیا نقد او به معنای رد تمام مرجعیت‌هاست، و می‌نویسد:

آیا چنین برمی‌آید که من تمام قدرت‌ها را رد می‌کنم؟ هرگز؛ در موضوع کفش معلوم است من به مرجعیت کفاش تمکین می‌کنم. در امور ساختمان‌ها و کانال‌ها و خطوط راه‌آهن من به آرشیوتکت و مهندس رجوع می‌کنم. در چنین موضوعات تخصصی من به چنین دانشمندانی رجوع می‌کنم. اما نه به کفاش اجازه می‌دهم که مرجعیتش را به من تحمیل کند و نه به آرشیوتکت و دانشمند... اگر من به مرجعیت این متخصصان تن می‌دهم می‌خواهم نظر آنها را مدتی و تا اندازه‌ای بپذیرم، من این چنین می‌کنم چرا که از سوی کس دیگری مجبور نشده‌ام... من به مرجعیت متخصصان تن می‌دهم چرا که خودم این‌طور می‌خواهم.^(۳۶)

هرچند نثر باکونین پر شور و احساس است و اغلب از مطلق‌ها دم می‌زند، ولی واقعیت این است که تفکر او به هیچ وجه در چنین مطلق‌ها گرفتار نمی‌آید، خصوصاً که آزادی و عدالت از دید او مطمئناً ارزش‌های والایی هستند که باید به صورتی عینی در جامعه تحقق بیابند. این حرف پی‌پی‌زیر کاملاً اشتباه است که می‌گوید، آنارشیزم باکونین معجونی است از جمع‌گرایی و فردگرایی، هرچند «هرگز موفق نشد که ارتباطشان را به روشنی بیان کند»^(۳۷). آنارشیزم باکونینی یک الگو و سنتزی ملموس از این دو آموزه است، چرا که به اعتراف خود پی‌پی‌زیر آرمان‌های آزادی (فردگرایی) و برابری (جمع‌گرایی یا سوسیالیسم) لازم و ملزوم هستند. همچنان که باکونین بسیار موجد به آن پرداخته: «آزادی بدون سوسیالیسم بی‌عدالتی و سوسیالیسم بدون آزادی قساوت است.» لیبرال‌ها در مقام توجیه‌گران کاپیتالیسم، فردگرایی بورژوازی را مطرح کنند؛ و مارکسیست‌ها نماینده‌ی شق دوم هستند یا همان سوسیالیسم دولتی. آنارشیزم باکونینی

تلاشی است مستمر و مستدل تا در سنتزی دیالکتیکی، لیبرالیسم (و تأکیدش بر آزادی و فردگرایی) را با سوسیالیسم (و تأکیدش بر برابری به‌عنوان شرط ضروری آزادی عینی) تلفیق کند. همان‌طور که پی‌پی‌زیر می‌نویسد، آرمان‌های آزادی و برابری «لازم و ملزوم دوسویه‌ی هم معرفی شده‌اند و بدون اینکه قابل جانشین شدن به جای هم باشند، دو وجه از والاترین ارزش‌ها یعنی عدالت هستند»^(۳۸). البته باکونین به همان اندازه که یک جامعه‌شناس تاریخی است یک اخلاق‌باور هم هست و تنها در پی نفی نهادهای موجود نبوده بلکه طرحی هرچند موجد از ماهیت جامعه‌ای را ارائه می‌دهد که این سنتز در آن به‌خوبی صورت‌بندی می‌شود. پاسخ پی‌پی‌زیر به دیدگاه باکونین این است که «عقل سلیم و درس‌هایی که از تاریخ گرفته‌ایم به ما می‌گوید که آزادی به معنای میدان انتخاب کاملاً گسترده برای هرکسی در تعیین مسیر زندگی‌اش، با جامعه‌ی به‌راستی مساوات-طلب، در مغایرت است»^(۳۹). ولی نه عقل سلیم این را می‌گوید و نه تاریخ چنین درسی به ما می‌دهد. که برعکس، واقعیت‌های سرمایه‌داری و دولت مدرن حاکی از آنند که «جنون پیامبرگونه‌ی» باکونین جلوه‌ای معقول از جامعه‌ای سوسیالیستی را به ما عرضه می‌کند که در آن آزادی یک حُقه نیست.

منابع و مآخذ

1. Maximoff, G.P., ed., 1953. *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*. Glencoe: Free Press, p. 245
2. Maximoff, op. cit., p. 132
3. Pyziur, E. 1955. *The Doctrine of Anarchism of Michael Bakunin*, Milwaukee: Regnery, p. 55
4. Lehning, A. 1973. *Michael Bakunin: Selected Writings* London: Cape, p. 244
5. Maximoff, op. cit., p. 180
6. Maximoff, op. cit., p. 358
7. Maximoff, op. cit., p. 185-6
8. Maximoff, op. cit., p. 181

فصل ۱۳

نقد مارکسیسم

در فصل اول کتاب از قول جیمز ژول (۱۹۶۴) از «شفاق بزرگ» بحث کردیم؛ دودستگی‌ای که در اوایل سال ۱۸۷۰ در انجمن بین‌المللی کارگران پدیدار شد و معطوف بود بر مناقشه‌ی شخصی بین مارکس و باکونین. اما همان‌طور که کول و دیگران گفته‌اند، این شفاق اختلاف ساده‌ی بین دو شخص نبود بلکه حاکی از جناح‌بندی در جبهه‌ی سوسیالیسم بود؛ دو قرائت کاملاً متفاوت از سوسیالیسم و روش‌های دگرگونی انقلابی و شرایط آزادبخشی انسان. نهایتاً، در اواخر قرن ۱۹، این مناقشه به شکل‌گیری دو جنبش مجزا و متمایز سوسیال دموکراسی (مارکسیسم) و آنارشیزم منجر شد. اما زمینه‌های این مناقشه به‌وضوح در نوشته‌های خود باکونین آمده است، خصوصاً در دولت‌سالاری و بی‌دولتی^۱ (۱۸۷۳) اولین و تنها بخش به انجام رسیده از اثری چندبخشی. بد نیست که اینجا نگاهی دوباره بیندازیم به درون‌مایه‌های اصلی نقد باکونین بر مارکس، نقدی که هنوز در روزگار معاصر مناسبت دارد.

غالباً گفته می‌شود که مارکس و باکونین در اهداف جنبش انقلابی با یکدیگر کاملاً اشتراک نظر داشتند، هر دو انقلابیونی بودند که به‌منظور تحقق جامعه‌ای سوسیالیستی و بدون دولت، درصدد تحکیم یکپارچگی جهانی کارگران بودند. اما در وسیله‌ی رسیدن به این هدف است که

9. Maximoff, op. cit., p. 365
10. Maximoff, op. cit., p. 181
11. Maximoff, op. cit., p. 192
12. Dolgoff, S. 1973. ed., trans, introd., *Bakunin on Anarchy*, New York: Knoop, p. 115
13. Dolgoff, op. cit., p. 116
14. Dolgoff, op. cit., p. 116
15. Dolgoff, op. cit., p. 117
16. Dolgoff, op. cit., p. 121
17. Maximoff, op. cit., p. 242
18. Maximoff, op. cit., p. 243
19. Dolgoff, op. cit., p. 126
20. Pyziur, op. cit., pp. 136-7
22. Maximoff, op. cit., p. 135
23. Dolgoff, op. cit., p. 128
24. Maximoff, op. cit., p. 376
25. Maximoff, op. cit., p. 273-4
26. Lehning, op. cit., pp. 205-6
27. Maximoff, op. cit., p. 275
28. Pyziur, op. cit., p. 133
29. Pengam, A. 1987, "Anarcho-Communism." In M. Rubel & J. Crump (eds.). *Non-Market Socialism in the 19th and 20th Centuries* London: MacMillan, p. 67
30. Maximoff, op. cit., p. 247
31. Pyziur, op. cit., p. 123
32. Pyziur, op. cit., p. 117
33. Maximoff, op. cit., p. 249
34. Maximoff, op. cit., p. 249
35. Lehning, op. cit., p. 191
36. Dolgoff, op. cit., p. 229
37. Pyziur, op. cit., p. 47
38. Pyziur, op. cit., p. 121
39. Pyziur, op. cit., p. 12

راهشان از هم جدا می‌شد. ماکسیمیلیان روبل^۱ برای جدا کردن حساب مارکس از لنین و پیروان بلشویک او، حتی این چنین اظهار کرده که مارکس سوسیالیستِ اقتدارگرا نبود بلکه شاید بتوان گفت «اولین کسی بود که تئوری آنارشی را بسط داد»^(۱). اما هرچند مارکس و باکونین بی‌شک آرمان‌های مشترکی داشتند، از جمله اقتصاد سوسیالیستی، حذف دولت به عنوان نهادی سرکوبگر و پایان دادن به حاکمیت طبقاتی؛ با تمام این احوال همان‌طور که جان کلارک (۱۹۸۴) تشریح کرده، نوع بینش آنان از اساس با هم تفاوت داشت. آینده‌ی مدنظر مارکس و انگلس ناظر بود بر رسیدن به سطح بالایی از تکنولوژی صنعتی و به همان درجه تشکیل نهادهای تمرکز یافته‌ای که به کمک آنها حیات اقتصادی و اجتماعی «مدیریت» شود و تولید، دغدغه‌ی اصلی جامعه‌ی کمونیستی آتی آنان بود. در مقابل، دیدگاه آنارشیزستی که باکونین به تفصیل بیان کرده، چه در تولید و چه در نهادهای برخاسته از الگوهای جدید کمون، به «معیار انسانی» همچون یک ضرورت می‌نگرد و بیشتر بر تعاملات فرهنگی و بهره‌مندی مردم از فعالیت‌های آزاد اجتماعی تأکید دارد تا دغدغه‌های تولید. و هرچند گاهی باکونین به ریاضت‌کشی انقلابی تن در می‌دهد، با این حال اصرار دارد که یک سوسیالیست «موضع خود را در مورد حق قاطعش برای بهره‌مندی از زندگی و مواهب عقلی و معنوی و مادی آن، مشخص می‌کند. او زندگی را دوست دارد و می‌خواهد که نهایت لذت را از آن ببرد»^(۲). باکونین به کرات حساب زندگی و جنبه‌های طبیعی زندگی انسانی را از مطلق‌ها و جنبه‌های مصنوع جدا می‌کند و پیداست که با کدام‌ها هم‌داستانی دارد. اعتقاد دارد که انسان دنباله‌ی عمل و آفرینش و حرکت و حیات طبیعت است و هیچ قالب عقلی و نهادینه‌شده‌ای نباید مانع آزادی و خلاقیت فرد شود. کلارک چنین نتیجه می‌گیرد که به‌رغم این کلیشه‌ی تکراری که آرمان مارکس و باکونین را یکی می‌گیرند، حقیقت این

است که دیدگاه‌های آنان تفاوت‌هایی اساسی با هم داشت^(۳). همان‌طور که اشاره شد، باکونین نگرشی ماتریالیستی در مورد واقعیت دارد، و مکرراً بر تقدم جنبه‌های اقتصادی در زندگی انسان تأکید می‌کند و در کتاب *خدا و دولت* می‌گوید تمام تاریخ بشریت از تاریخ عقلی گرفته تا اخلاقی و سیاسی و اجتماعی «چیزی جز انعکاسی از تاریخ اقتصادی آن نیست»^(۴). همچنین در *الهیات سیاسی مازینی*، باکونین این چنین به طرح دیدگاه ماتریالیستی خود می‌پردازد:

دقیقاً همان‌طور که در جهان مادی، این مواد غیر آلی (مکانیکی، فیزیکی و شیمیایی) هستند که موجد مواد آلی می‌شوند؛ در دنیای اجتماعی نیز که در واقع تکامل یافته‌ی دنیای مادی است، همیشه پیشرفت نیروهای اقتصادی موجد تمام پیشرفت‌های اجتماعی و سیاسی و فلسفی بوده و همچنان نیز هست^(۵).

بنابراین، طرز تلقی باکونین از جهان اساساً مثل هگل و مارکس تکاملی، دیالکتیکی، ماتریالیستی (هگل فلسفه خود را ایده‌آلیسم عینی توصیف می‌کرد) و جبریاورانه است. جان کلارک در نقدهای مهم بر ماتریالیسم تاریخی مارکس^(۶)، گفته است که مارکس، با تمایزی که بین «تولید مادی زندگی» و «اقسام آگاهی» قایل می‌شود و اولی را زیربنای تاریخ بشر می‌داند، دیدگاه کلی‌اش به سمت یک دیدگاه تولیدی به تاریخ سوق می‌یابد که آگاهی و فرهنگ را «چیزی در حد یک امر فرعی» و اندیشه‌ی انسانی را تا حد «یک بازتاب از واقعیت مادی تقلیل می‌دهد»^(۷). از نظر کلارک، «مارکس نوعی برداشت عینی از ماتریالیسم داشت که مانع دستیابی به دیدگاهی کاملاً ماتریالیستی و دیالکتیکی می‌شد». البته فلسفه‌ی تاریخ مارکس و جبریاور اقتصادی بودن یا نبودن او جای بحث دارد، اما نکته اینجاست که انتقادهایی که کلارک به مارکس وارد می‌داند، ممکن است به همان نسبت به باکونین نیز وارد باشد. اما نقد کلارک بر مارکس (و البته به‌طور ضمنی بر دیدگاه کلی باکونین) با اینکه در تأکیدش

بر تولیدباوری و گرایش پرومته‌وار مارکس رگه‌هایی از حقیقت را دارد، ولی تا حدودی نسبت به هم مارکس و هم باکونین غیرمنصفانه و یک‌سویه است.

اول اینکه وقتی مارکس «تولید حیاتِ مادی» را «مشروط‌ساز» و «تعیین‌کننده‌ی» دیگر جنبه‌های زندگی اجتماعی می‌داند، واضح است که گمراه‌کننده خواهد بود اگر آن را یک رابطه‌ی علیّ ساده بین زیربنای اقتصادی و روبنای فرهنگی تفسیر کرد. این یک الگوی مکانیکی است که کاملاً با اندیشه‌های مارکس و باکونین بیگانه است. همان‌طور که مرلوپونتی^۱ خاطر نشان می‌کند، زیربنای اقتصادی نه علت، بلکه تکیه‌گاه تاریخی حقوق، مذهب و دیگر پدیده‌های فرهنگی است. مارکس از استعاره‌ای ملموس استفاده می‌کند و رابطه‌ی بین شرایط مادی و دیگر جنبه‌های فرهنگ را تشبیه می‌کند به رابطه‌ی بین لایه‌های زیرین زمین و خاک. تأکید بر پیامدهای تعیین‌کننده‌ی اقتصاد با خودسامانی فرهنگ مورد نظر کلارک منافاتی ندارد.

دوم اینکه، اشتباه است اگر آگاهی و فرهنگ را چیزی سواً اقتصاد بیندازیم، زیرا همان‌طور که کول گفته است، اندیشه و ذهن جزئی از ماده‌ی مورد نظر مارکس است. از نظر مارکس و باکونین، زیربنای اقتصادی، آن دسته از روابط اجتماعی اساسی‌اند که انسان‌ها به‌منظور تولید حیات مادی‌شان ناچارند بین خودشان برقرار کنند. باکونین را فقط از آن جهت می‌توان یک «تولیدباور» به شمار آورد که تعاملات انسان با طبیعت را فعالیتی خلاق محسوب می‌کند که شالوده‌ی دیگر جنبه‌های زندگی اجتماعی مثل اخلاق و مذهب و فلسفه را شکل می‌دهد. خصوصاً اینکه مخالف اندیشه‌ی جدایی انسان از طبیعت است. آن دسته از مردم‌شناسانی که بر خصلیت منحصر به فردی و خودسامانی فرهنگ و نظم نمادین پافشاری دارند، در واقع از نظر فلسفی به دیدگاه دکارت و

فلسفه‌ی مکانیکی نزدیک‌ترند تا دیدگاه «تولیدباور» مارکس و باکونین. با این حال، در مجموع، تحلیل کلارک درست است و مارکس به کرات بر پیامدهای جبرگرایانه‌ی اقتصاد و کم‌رنگ شدن خودسامانی و بی‌اهمیت شدن فرد به‌عنوان موجودی خلاق و دیگر جنبه‌های زندگی اجتماعی تأکید کرده است و این همان تولیدباوری و جبرباوری صلب اقتصادی بود که باکونین خود آن را ناپذیرفتنی می‌دانست. از نظر تئوری مارکسیستی مارکس، به‌واقع تنها کارگران صنعتی کشورهای پیشرفته‌ای چون آلمان و انگلیس و فرانسه می‌توانستند انقلابی باشند. باکونین در اعتراض به این نظر، اعتقاد داشت که مارکس توان به رسمیت شناختن آزادی کارگران دیگر کشورها را ندارد. باکونین ادامه می‌دهد:

او [مارکس] می‌گوید وضعیت سیاسی هر کشوری محصول و بازتاب دقیق شرایط اقتصادی آن کشور است و برای تغییر اوضاع و احوال سیاسی، اول باید شرایط اقتصادی را دگرگون کرد. به‌گمان مارکس، تمام راز تکامل سیاسی در همین است. مارکس هیچ اعتنایی به دیگر عوامل دخیل در تاریخ نمی‌کند، مثل تأثیر آشکاری که نهادهای سیاسی و حقوقی و مذهبی بر شرایط اقتصادی دارند. او می‌گوید که «تنگناهای اقتصادی است که بردگی سیاسی (دولت) را به بار می‌آورد» اما عکس آن را نمی‌بیند که چطور بردگی سیاسی (دولت)، تنگناهای اقتصادی را به‌عنوان شرط وجودی خودش بازتولید و حفظ می‌کند. همچنین مارکس یک عامل فوق‌العاده مهم در تکامل تاریخی انسانیت را به‌کلی نادیده می‌گیرد، یعنی سرشت و شخصیت فردی تمام نوع بشر. سرشتی که خود معلول انبوهی از علل تاریخی و اقتصادی و اقلیمی و قومی است. اما آن هم، همین که ایجاد شد، بر نیروهای اقتصادی تأثیری قابل توجه می‌گذارد.^(۷)

باکونین بر خودسامانی و تأثیرات تعیین‌کننده‌ی عوامل فرهنگی تأکید دارد و خیلی بیشتر از آنچه مارکس حاضر به پذیرفتنش است آن را دارای

پتانسیل آزادیبخشی انسان می‌داند. ولی این به معنی عقب‌نشینی از مواضع ماتریالیستی اش نیست، بلکه تنها کم‌رنگ کردن آن تبیین تک‌علیتی است که مارکس مایل به پذیرشش بود. اما باکونین تأثیر عامل دیگری را هم شایان ذکر می‌داند و آن غریزه‌ی شورش است که نفوذش را در تاریخ، «ازلی» توصیف می‌کند. باکونین برخلاف جبرگرایی اقتصادی مارکس، برای اراده‌ی آدمی اعتبار بیشتری قایل است. اما این به این معنی نیست که او یک «اختیارباور» بوده و خیال می‌کند که انقلاب ممکن است یک‌شبه اتفاق بیفتد. ضمناً باکونین بسیار مایل است که بر خصصت ملی ملت‌های به‌خصوصی تأکید کند و به‌اشتباه فکر می‌کرد اقوام لاتین و اسلاو «سرشت آزادی‌خواه‌تری» دارند.^(۸)

دیگر تفاوت عمده بین باکونین و مارکس در برداشت متفاوتشان از فرایند دوره‌ی گذار انقلابی است. چرا که مارکس همچون دیگر سوسیالیست‌های اقتدارگرا این دوره‌ی گذار را منوط به «تسخیر قدرت سیاسی به‌دست پرولتاریا» یا همان مصادره‌ی قدرت دولتی به‌دست کارگران می‌دانست. آن‌چنان که مارکس و انگلس در مانیفست معروف حزب کمونیست (۱۸۴۸) آن را تشریح می‌کنند:

اولین قدم در انقلاب... ارتقای پرولتاریا به موقعیت طبقه‌ی حاکم است، تا نبرد دموکراسی را برد. پرولتاریا از برتری سیاسی خود استفاده خواهد کرد تا به تدریج تمام سرمایه را از چنگ بورژوازی به درآورد و تمامی ابزار تولید را در دستان دولت با همان پرولتاریای سازمان‌یافته در مقام طبقه‌ی حاکم، متمرکز کند.

حزب کمونیست نماینده‌ی جنبش پرولتاری در «براندازی خشونت-آمیز بورژوازی» محسوب می‌شود.^(۹)

مارکسیست‌ها بسیار بحث و جدل کرده‌اند که این مسئله در عمل چه به بار می‌آورد، و آیا تسخیر قدرت به‌دست بلشویک‌ها در روسیه‌ی سال ۱۹۱۷، رونوشتی از همان چیزی نبود که خود مارکس در سر داشت. اما

نکته اینجاست که باکونین به کرات این قرائت کلی از انقلاب را زیر سؤال برده و نقد کرده است. از نظر باکونین، برای خلق جامعه‌ای سوسیالیستی و آزادی‌خواه فقط می‌توان از وسایل آزادی‌خواهانه سود برد، توسل به قدرت دولت چه از طریق دموکراسی پارلمانی و چه روش‌های قیام مسلحانه‌ی بلانکی ناگزیر به استبداد کشیده می‌شود و این یعنی پایان کار انقلاب. به عقیده‌ی باکونین: «آزادی فقط از آزادی زاده می‌شود، از قیام توده‌ها و سازمان‌دهی آزادانه و از پایین به بالای توده‌های کارگری.»^(۱۰)

این قرائت متفاوت از انقلاب و خصومت باکونین با استراتژی سوسیالیست‌های دولتی، در کشمکش‌های داخلی بین‌الملل در خلال سال‌های ۱۸۷۱-۱۸۷۳ بر سر زبان‌ها افتاد. بعدها بود که باکونین نقدش را به مارکس و اندیشه‌های خودش را در باب سامانه‌ی اجتماعی بدون دولت طرح کرد. این موضوع در دو اثرش به‌نام شلاق - امپراتوری آلمانی و انقلاب اجتماعی (۱۸۷۱-۷۲) و دولت‌سالاری و بی‌دولتی (۱۸۷۳) و همین‌طور در نامه‌ای طولانی «به یک آزادی‌خواه» به تاریخ ۵ اکتبر ۱۸۷۲ - که البته نه کامل شد و نه ارسال شد - به تفصیل آمده است. ماهیت اختلاف عقیده‌ی باکونین با مارکس به‌وضوح بعد از کمون پاریس مطرح شد، چرا که باکونین در آثارش بین جمع‌گرایان انقلابی و کمونیست‌های اقتدارگرایی که از قدرت مطلق دولت جانب‌داری می‌کنند، خط تمایز آشکاری می‌کشد و اعلام می‌دارد که باوجود هدف نهایی مشترکشان، آنان در تاکتیک اختلاف دارند.

کمونیست‌ها اعتقاد دارند که سازمان‌دهی نیروهای کارگری برای قبضه کردن قدرت دولت امری ضروری است. حال آنکه سوسیالیست‌های انقلابی برای این متشکل می‌شوند که دولت را منهدم - یا مؤدبانه‌تر - دولت را منحل کنند. کمونیست‌ها دنباله‌رو اصول و قواعد اقتدارند و سوسیالیست‌های انقلابی تمام امیدشان به آزادی است... سوسیالیست‌های انقلابی معتقدند که در آرمان‌های غریزی و نیازهای حقیقی توده‌ها درایت و خرد عملی و مفید بسیار بیشتری نهفته تادر معلومات وسیع معلمان و راهنمایان بشریت.^(۱۱)

باکونین بر این باور بود که مارکس، انگلس، لاسال و اعضای حزب سوسیال دموکرات آلمان همگی جزو کمونیست‌های افتدازگرا (یا کمونیست دولتی) محسوب می‌شوند. انشعاب در بین الملل بیانگر دو قرائت اساساً متمایز از سوسیالیسم بود، به طوری که حتی مارکس و انگلس نیز در اهانت‌ها و انتقادهای همیشگی‌شان از باکونین آن را پذیرفتند و از شدت و حدت اتهاماتِ واهی‌شان کاستند. باکونین در نامه‌ای «به یک آزادی‌خواه» صراحتاً موضوعی را پیش می‌کشد که او را کلاً از مارکس و پیروانش متمایز می‌کند:

من نمی‌فهمم چگونه می‌شود از وحدت جهانی دم زد و بازهم گرایش به حفظ دولت‌ها داشت - مگر این رؤیای دولت جهانی، که آن هم معنایی جز بردگی جهانی ندارد، همان رؤیای امپراتورها و پاپ‌های کبیر نیست. زیرا دولت ذاتاً جزئی از آن یکپارچگی و در نتیجه علت همیشگی جنگ است. نمی‌دانم چگونه می‌شود از آزادی توده‌ها در دولت و به واسطه‌ی دولت دم زد. دولت یعنی استیلا و استیلا یعنی انقیاد توده‌ها و انقیاد توده‌ها یعنی استثمار آنان به نفع اقلیت حاکم.

ما حتی در دوره‌ی گذار انقلابی نیز نه به مجالس مؤسسان و حکومت‌های موقت تن در می‌دهیم و نه به دیکتاتوری پرولتاریا، چرا که ایمان داریم انقلاب تنها زمانی راستین و صادقانه است که در دستان توده‌ها باشد و همین که در انحصار افراد حاکم قرار می‌گیرد به‌ناگزیر به ارتجاع بدل می‌گردد...

اعتقاد مارکسیست‌ها کاملاً چیزی دیگر است. آنان قدرت دولتی را پرستش می‌کنند، نیز لاجرم پیامبران انضباط اجتماعی و سیاسی‌اند و قهرمانان آن گونه نظمی که به بهانه‌ی حق رأی عمومی و حاکمیت توده‌ها، از بالا به پایین سامان یافته است... تنها نوع‌رهایی از دید مارکسیست‌ها، آن‌رهایی است که انتظار دارند به واسطه‌ی به اصطلاح دولت مردمی‌شان متحقق شود. (۱۲)

باکونین این‌طور جمع‌بندی می‌کند که این دو نگرش، بین‌الملل را به دو

جناح تقسیم کرد و حقیقت این است که بین سوسیالیست‌های آزادی‌خواه و مارکسیست‌ها شکافی عمیق و پر نشدنی وجود داشت. برای باکونین غیر قابل درک بود که مارکس چگونه می‌توانست بفهمد که دیکتاتوری انقلابی، بالضروره «انقلاب را خفه و حرکت‌های مردمی را منحرف و فلج می‌کند» (۱۳). باکونین با تأکید مارکس بر پرولتاریا به‌عنوان تنها طبقه‌ی انقلابی نیز مخالف بود.

در آن برنامه (برنامه حزب سوسیال دموکرات آلمان) چیزی دیگر هم هست که برای ما آنارشیسیت‌های انقلابی که بدون هیچ قید و شرطی حامی‌رهایی تمام مردم هستیم، بی‌اندازه نفرت‌انگیز است. آنها پرولتاریا را، کارگران جهان را، یک طبقه معرفی می‌کنند و نه توده‌ی مردم. می‌دانید این به چه معناست؟ این یعنی یک آریستوکراسی جدید، نه چیزی بیشتر و نه چیزی کمتر. آریستوکراسی کارگران شهری و صنعتی و متمایز شدن آنها از میلیون‌ها کارگر روستایی و کسانی که قرار است بر طبق پیش‌بینی‌های سوسیال دموکرات‌های آلمان عملاً منکوب همین به اصطلاح دولت مردمی کبیر باشند (۱۴)

باکونین با بسیاری از ابعاد برنامه‌ی تنظیمی مارکس و انگلس در مانیفست کمونیستی و برنامه‌ی حزب سوسیال دموکرات آلمان مخالف بود. البته برنامه‌ی حزب سوسیال دموکرات آلمان که در سال ۱۸۶۹ و به لطف مارکس و به توسط لیکنخت تأسیس شد، اساساً برگرفته از مانیفست بود. باکونین مخالف پافشاری مانیفست بر پرولتاریا به‌عنوان تنها طبقه‌ی انقلابی بود، همچنین مخالف جانب‌داری‌اش از دولت مردمی مبتنی بر حق رأی عمومی بود، مخالف این بود که وجوه حیاتی زندگی از طریق دولت سامان داده شود که منجر به شکل‌گیری کاپیتالیسم دولتی می‌شود و نه سوسیالیسم؛ باکونین باور داشت که چنین برنامه‌ای به‌ناگزیر به شکل جدیدی از حاکمیت یک طبقه می‌انجامد، حاکمیت طبقه‌ی روشنفکران تکنوکرات. در فصل بعد به این انتقادات خواهیم پرداخت.

منابع و مأخذ

1. Rybek, M. 1987. *Non-Market Socialism in the Nineteenth Century*. In M. Rubel & J. Crump (eds.), *Non-Market Socialism in the 19th and 20th Centuries* London: Mac-Millan, p. 26
2. Lehning, A. 1973. *Michael Bakunin: Selected Writings* London: Cape, p. 101
3. Clark, J. 1984. *The Anarchist Movement*. Montreal: Black Rose Books, p. 68
4. Lehning, op. cit., p. 111
5. Lehning, op. cit., pp. 223-224
6. Clark, op. cit., pp. 33-64
7. Lehning, op. cit., p. 256
8. Dolgoff, S. 1973, ed., trans, introd., *Bakunin on Anarchy*, New York: Knopf, p. 15
9. Marx, K. & Engels, F. 1968. *Selected Works*. London: Lawrence & Wishort, pp. 45-52
10. Lehning, op. cit., p. 270
11. Dolgoff, op. cit., p. 263
12. Lehning, op. cit., pp. 237-38
13. Lehning, op. cit., p. 240
14. Lehning, op. cit., pp. 253-54

فصل ۱۴

مارکس و دیکتاتوری طبقه‌ی پرولتاریا

مارکس مدعی بود که اساساً انقلاب به تشکیل دولتی کارگری می‌انجامد؛ دولتی که مشتمل است بر «کارگران ارتقایافته به سطح طبقه‌ی حاکم»، و همچنین تأکید داشت که پرولتاریا نمایندگی تحول انقلابی را به عهده دارد. او مدام باکونین را سرزنش می‌کرد که چرا می‌گوید در کشورهای چون روسیه و ایتالیا و اسپانیا که هنوز سرمایه‌داری صنعتی به تکامل نرسیده، پتانسیل انقلاب وجود دارد. حرف مارکس این بود که از نظر باکونین انقلاب مبتنی بر «ملزومات اقتصادی» نیست، او می‌خواهد «انقلابی که شالوده‌اش بر پایه‌ی اصول اقتصادی و نظام تولید سرمایه‌داری است در سطح ملت‌هایی چون روس و اسلاو اتفاق بیفتد با وجود اقتصاد دهقانی و کشاورزیشان»؛ و نتیجه می‌گیرد که با این حساب طرح انقلاب باکونینی مبتنی بر «اراده» است و نه آن شرایط اقتصادی که مستلزم تحکیم و تکوین طبقه‌ی پرولتاریاست.^(۱)

باکونین بر دو چیز تأکید داشت، اول اینکه پرولتاریا اغلب چندان هم انقلابی نیست و گاهی شکلی از اشرافیت کارگری را به خود می‌گیرد. او می‌نویسد که در آلمان و سوئیس چندین طبقه از کارگران بورژوا وجود دارند، «یک صنف خاص از کارگران نسبتاً مرفه که حقوق بالاتری می‌گیرند و بر نوع ادبیاتشان می‌نازند و چنان به تعصبات گوناگون بورژوایی آلوده‌اند که به جز سطح درآمدشان تفاوت چندانی با بورژواها

ندارند.»^(۲) از نظر باکونین این همان آریستوکراسی نیمه‌بورژوازی است که مارکسیست‌ها می‌خواهند به‌عنوان طبقه حاکم برگردی دهقانان و دیگر گروه‌های کارگری سوار کنند. بعضی اوقات مارکس بدون بررسی دقیق مضمون آنچه باکونین سعی داشت بفهماند، آن را چیزی در حد «مهملات بچه‌مدرسه‌ای‌ها» می‌پنداشت.

اما نکته‌ی مهم‌تر این است که، باکونین بر پتانسیل انقلابی دهقانان، لومین پرولتاریا و دیگر گروه‌های تحقیرشده^۱ تأکید دارد و می‌نویسد: حال که متأسفانه بسیاری از کارگران صنعتی عمیقاً به تعصبات بورژوازی آلوده شده‌اند، لومین پرولتاریا «گل سرسبد» پرولتاریاست. باکونین باور داشت که آن میلیون‌ها کارگر محروم و بی‌سوادی که مارکس به‌عنوان «لومین پرولتاریا» و «اراذل و اوباش» و «کثافت‌ها» و «تفاله‌های جامعه» با تحقیر ندیده‌شان می‌گیرد، «دارای پتانسیل انقلابی هستند و تمام ملزومات زندگی جمعی و بدرهای سوسیالیسم فردا را در خود دارند»^(۳).

او بر پتانسیل انقلابی دهقانان نیز تأکید داشت، همان طبقه‌ای که به‌خاطر وابستگی‌اش به زمین و زندگی پراکنده‌شان، مارکس ذاتاً مرتجع و لزوماً در صف ضد انقلاب محسوبش می‌کرد. از نوشته‌های باکونین درباره‌ی دهقانان روسی پیداست که او آن تصویر رمانتیک مردم‌گرایان روسی را از مردم و کمون‌های روسی نداشت. برخلاف ادعای ایلین کلی که می‌گوید باکونین از دهقانان روسی چندان چیزی نمی‌دانست و تصویری «آرمانی» از «مردم» داشت^(۴)، نوشته‌های خود باکونین از فهم درست او از واقعیات زندگی دهقانان روسی حکایت دارد. باکونین در دولت‌سالاری و بی‌دولتی به بحث پیرامون نظرات موافق و مخالف در مورد پتانسیل انقلابی دهقانان روسی پرداخته است. از موضع مخالف، او به جهل و خرافات مذهبی دهقانان اشاره کرده و سرسپردگی آنان به تزار، همین‌طور پدرسالاری موجود در خانواده‌های دهقانی را که به ساختار

کمون نیز تسری یافته بود، و انزوای کمون‌های روستایی که بدل به جوامعی «بسته» شده بودند و همچنین استحاله‌ی فرد در میر^۱ را مورد انتقاد قرار می‌دهد. در مقابل، جنبه‌های مثبت بیشتری را برمی‌شمارد، و به سه خصلت اساسی که از مشخصات یک دهقان ایده‌آل روسی است اشاره می‌کند.

اولین ویژگی، اعتقاد راسخ آنهاست به اینکه زمین واقعاً به خودشان تعلق دارد. ویژگی دوم، باور آنهاست مبنی بر اینکه سود حاصل از زمین به فرد تعلق ندارد بلکه متعلق است به جامعه‌ی روستایی در مقام یک کل، و متعلق به میر است که ترتیبی می‌دهد تا اعضای جامعه موقتاً از زمین استفاده کنند. سومین خصلت این است که حتی حداقل محدودیتی که از جانب دولت بر میر اعمال شود با عکس‌العمل خصمانه‌ی اعضای میر علیه دولت روبه‌رو می‌شود.^(۵)

در مبحث دهقانان فرانسوی نیز باکونین به همین منوال به ضعف‌های انقلابی روستاییان می‌پردازد. از مال‌اندوزی آنان گرفته تا خودخواهی افراطی‌شان و التزام متعصبانه‌شان به مالکیت شخصی زمین، و عشق افلاتونی‌شان به امپراتور. اما می‌پرسد، امروزه کیست که خودخواه یا مال‌اندوز نباشد، کیست که «دودستی به مالی که به هزار مشقت گرد آورده نجسیده باشد»؟ و با مقایسه‌ی کشاورزان و کارگران شهری می‌نویسد:

درست است که کشاورزان کمونیست نیستند و از کسانی که قصد برچیدن نظام مالکیت خصوصی را دارند متنفرند... و درست است که اکثر کارگران شهری که مال و منالی ندارند بسیار بیشتر از دهقانان به کمونیسم گرایش دارند و کمونیسم کارگران همان قدر طبیعی است که فردگرایی کشاورزان، ولی به این دلیل نه می‌توان گرایش‌های کمونیستی کارگران را ستایش کرد و نه فردگرایی کشاورزان را سرزنش کرد، بلکه عقاید و آمال دو طرف زاییده‌ی شرایط محیطی متفاوتشان است.

بحث بر سر ستایش یا نکوهش دهقانان نیست. قضیه صورت‌بندی برنامه‌ای است که نه فقط جلوگیری کند از اینکه فردگرایی، دهقانان را به صف مرتجعین پس بزند، بلکه راهی برای فایق آمدن بر این فردگرایی و محافظه‌کاری عرضه کند و حتی این فردگرایی را در خدمت و ضمانت پیروزی انقلاب در آورد.^(۸)

پس باکونین برخلاف مارکس به پتانسیل انقلابی لومپن پرولتاریا و دهقانان و نیاز به تعامل انقلابی بین کارگران کارخانجات شهری و دهقانان تأکید داشت. نامه‌هایی به یک فرانسوی (۱۸۷۰)، ارزیابی کلی او از انقلاب را به‌نحو مستدلی ارائه می‌دهد. «من اعتقاد دارم که درست همین الان در فرانسه و بلکه در دیگر کشورها هم، تنها دو طبقه هستند که چنین حرکتی را قادرند، کارگران و دهقانان.»^(۹)

کول اختلاف نظر مارکس و باکونین را بر سر موضوع نیروهای انقلابی به‌اختصار این‌طور بیان می‌کند:

از نظر مارکس مهم‌ترین بخش مبارزه‌ی طبقاتی جدید، سازمان‌دهی و آگاهی رو به رشد کارگران صنعتی بود، بالاخص آنان که تحت یوغ کاپیتالیسم پیشرفته بودند. در مقابل، باکونین انقلاب را بیشتر قیام غریزی ستم‌دیده‌ترین و مظلوم‌ترین اقشار جامعه می‌پنداشت، یعنی دهقانان و لومپن پرولتاریای شهرهایی چون ناپل که صنعت‌گرایی جدید هرگز در آنها جایی نداشت.^(۸)

باکونین پتانسیل انقلابی پرولتاریا را انکار نمی‌کرد؛ بلکه تلاش می‌کرد تا با تأکید بر لزوم ایجاد جبهه‌ای متحد و متشکل از تمامی کارگران تحت استثمار، از کارگران شهری گرفته تا دهقانان و لومپن پرولتاریا، پایگاه جنبش انقلابی بین‌المللی را وسعت ببخشد.^(۹)

گویا تاریخ هم اثبات کرده که حق با باکونین بوده. پل آوریچ می‌نویسد:

حالا می‌فهمیم که چرا باکونین - و نه مارکس - می‌تواند ادعا کند که مبشر راستین انقلاب‌های مدرن بوده است. بزرگ‌ترین انقلاب‌های قرن

بیستم در کشورهای نسبتاً عقب‌افتاده به وقوع پیوسته‌اند؛ در روسیه و اسپانیا و چین که طبق پیش‌بینی‌های باکونین عمدتاً حاصل مبارزات دهقانان مرتبط با فقرای شهری بوده‌اند. کشاورزان و کارگران غیرماهری که مارکس حتی از توصیف‌شان نیز اکراه داشت، حالا بدل به پایگاه توده‌ای قیام‌های اجتماعی قرن بیستم شده‌اند، قیام‌هایی که هرچند آنگ مارکسیستی می‌خورند ولی درست‌تر آن است که با کونینستی توصیف شوند.^(۱۰)

از نظر باکونین، معلوم نبود که «تسخیر قدرت سیاسی به‌دست پرولتاریا»، یا مفهوم «دولت کارگری» واقعاً چه معنایی ممکن است داشته باشند، چرا که اینها تصوراتی مبهم‌اند. برداشت او این بود که چنین چیزی مستلزم سلطه‌ی پرولتاریا در مقام یک طبقه بر دیگر اقشار اجتماع (کشاورزان) است و حمایت از حق رأی عمومی در واقع به‌معنای حاکمیت طبقه‌ای خاص یا همان نخبه‌هاست. باکونین در دولت‌سالاری و بی‌دولتی مشخصاً به بحث پیرامون تسخیر قدرت سیاسی (دولت) به‌دست پرولتاریا می‌پردازد و می‌نویسد:

شاید کسی بپرسد که آیا پرولتاریا واقعاً در مسند طبقه‌ی حاکم خواهد بود؟ و بر چه کسانی حکومت خواهند کرد؟ یعنی باز هم پرولتاریای دیگری شکل خواهد گرفت که تحت سلطه‌ی این قدرت و دولت جدید خواهند بود. همان‌طور که معروف است، مارکسیست‌ها نظر خوشی در مورد قیام دهقانانی که در پایین‌ترین سطح فرهنگی هستند ندارند و بی‌شک اینان تحت حاکمیت پرولتاریای شهری و کارخانجات در خواهند آمد. ارتقای پرولتاریا به مرتبه‌ی حکمرانی به چه معناست؟ قطعاً کل پرولتاریا که قرار نیست رهبر شود؟ حدود چهل میلیون آلمانی داریم. یعنی همه‌ی چهل میلیون نفر عضو دستگاه حاکم خواهند شد؟ آیا همه حاکم خواهند بود و هیچ‌کس تحت حکومت نخواهد بود؟ با این حساب ما نه حکومتی خواهیم داشت و نه دولتی.

مارکسیست‌ها این معما را به‌سادگی حل می‌کنند؛ حکومت مردمی

به عقیده‌ی آنها باید به معنی حکومت تعداد محدودی از نمایندگان منتخب مردم باشد. حرف آخر مارکسیست‌ها و اهالی مکتب دموکراسی این است: حق همگانی هر فرد برای انتخاب به اصطلاح نمایندگان و اعضای دستگاه حکومت، یعنی ترفندی برای سرپوش گذاشتن بر استبداد اقلیت حاکم، و چه بسا بسیار خطرناک‌تر از آن، چرا که خود را به عنوان نمود دروغین اراده‌ی مردم جا می‌زند.^(۱۱)

حرف باکونین این است که اگر حاکمان جدید کارگر باشند، طولی نخواهد کشید که دیگر کارگر نخواهند بود، بلکه سوسیالیست‌هایی آگاه و متعهد خواهند شد و «دولت مردمی کذایی چیزی نخواهد بود مگر نظارت مستبدانه‌ی یک آریستوکراسی جدید - و البته پرتعداد شبه‌دانشمند تمام‌عیار»^(۱۲).

باکونین مدعی است که تناقضی فاحش در نظریه‌ی مارکسیستی به چشم می‌خورد:

اگر دولت آنها واقعاً در خدمت مردم خواهد بود، پس چرا باید نابود شود؟ و اگر چنین دولتی برای رهایی کارگران مورد نیاز است، یعنی کارگران هنوز آزاد نیستند، پس چرا باید نام دولت مردمی را به آن داد.^(۱۳)

اما آنچه باکونین در عمل و نظر انقلابی مارکسیست‌ها می‌بیند، ظهور شکلی جدید از کنترل دولتی بورژوازی است، شکل جدیدی از استبداد، تحت نظارت تکنوکرات‌های زبده. (آن‌طور که مارکس ادعا دارد) تمرکز سرمایه و ابزار تولید در دولت نهایتاً به سلطه‌ی موروثی طبقه‌ی بوروکرات و حکومت روشنفکران می‌انجامد. «این سلطه‌ی ذهن علمی خواهد بود. رژیم بیس آریستوکرات‌تر، مستبدتر، مستکبرتر و نخبه‌سالارتر از رژیم‌های دیگر»^(۱۴).

مارکس سوسیال دموکراتی بود که برنامه‌اش «کیش تمام‌عیار حکومت است». باکونین می‌نویسد: «نظریه‌ی مارکس شبکه‌ی درهم‌تنیده‌ای است از نهادهای اقتصادی و سیاسی که به‌طور انعطاف‌ناپذیری متمرکز شده‌اند

و فوق‌العاده اقتدارگرا هستند و البته که مثل تمامی نهادهای خودکامه‌ی دیگر در جوامع مدرن، مبتنی است بر حق رای عمومی.»^(۱۵) باکونین متذکر می‌شود که نظام تولید سرمایه‌داری به‌طور اجتناب‌ناپذیری تمرکز فوق‌العاده‌ی دولت را به همراه دارد. با این وصف:

حکومت مبتنی بر نمایندگی به‌طور اعجاب‌آوری با نظام اقتصادی سرمایه‌داری تطابق یافته است. این نظام دولتی جدید که خود را مبتنی بر حاکمیت به اصطلاح اراده‌ی مردم از طریق نمایندگان مردم در مجالس مردمی می‌داند، حاصل و ادغام‌شده‌ی دو شرط اصلی و ضروری رشد سرمایه‌داری هستند، یعنی تمرکز دولتی و انقیاد واقعی مردم به اقلیت حاکم روشنفکر، اقلیتی که در همان هنگام که مدعی نمایندگی مردمند به‌طور مستمر از آنان بهره‌کشی می‌کنند.^(۱۶)

دولت جدید اساساً بر نظام‌گیری و بوروکراسی متمرکز استوار است، و دولت مردمی مارکسیست‌ها در اصل یک ماشین اجرایی است که به واسطه‌ی نخبگان ممتازی از روشنفکران، که می‌پندارند نیاز و خواست مردم را حتی بهتر از خود مردم می‌دانند، از بالا بر مردم حکم می‌راند.^(۱۷)

اساساً باکونین مارکسیسم را سوسیالیسم علمی می‌داند - به عنوان گونه‌ای از کمونیسم دولتی که مستلزم حاکمیت نخبگان بوروکرات و روشنفکر است، چه در دوره‌ی گذار انقلابی که دیکتاتوری پرولتاریا نامیده می‌شود و چه در نهایت، که عنوان روشنفکر حاکم به خود می‌گیرد. و نتیجه می‌گیرد که «سازمان‌دهی و حاکمیت جامعه‌ی جدید به دست دانشمندان سوسیالیست بدترین نوع حکومت‌های استبدادی است»^(۱۸).

باکونین به هیچ وجه عقل‌ستیز نبود، چرا که اعتقادی راسخ به علم یافتی داشت، خصوصاً در برابر انتزاعیات الهیات و نظام‌های متافیزیکی ایده‌آلیستی. او اعتقاد داشت که علم در پی اصل قرار دادن نتایج کلی است که ماهیت و منطق چیزها و روابط و قوانین تکامل آنها را توصیف

می‌کند. بعد از انقلاب، علم احتمالاً یک فعالیت تخصصی باقی خواهد ماند، هرچند که دیگر در انحصار طبقات ممتاز نخواهد بود. علم باید تا جایی که امکان دارد در دسترس تعداد بیشتری از مردم باشد. باکونین بر این باور است که هرچند علم برای نظام‌های عقلانی جامعه ضروری است ولی در حوزه‌ی زندگی واقعی و فردیت انسان ناتوان است. «علم نباید در سازمان‌دهی عملی و حقیقی جامعه دخالت کند.» یگانه رسالت علم، روشن کردن راه است؛ این فقط رسالت خود زندگی است که فارغ از هر نظارت حکومتی و در سایه‌ی آزادی عملی خودانگیخته قادر به آفرینش است. باکونین می‌نویسد، پس مقصود من این است: «سرکشی زندگی علیه علم»، یا به بیان دقیق‌تر سرکشی زندگی علیه «حکومت علم»، و قرار دادن علم در جای صحیح خود و نه نابودی علم، که این گناهی است نابخشودنی در حق انسان.^(۱۹) جای دیگری می‌نویسد:

وای به حال بشریت اگر روزی گمانه‌زنی‌های تئوریک تنها مرجع و منشأ هدایت جامعه گردد. اگر علم به‌تنهایی سکان هدایت جامعه را به دست گیرد، زندگی تباہ خواهد شد و جامعه‌ی انسانی بدل به گله‌ای لال و برده‌وار می‌شود. سیطره‌ی علم بر زندگی حاصلی جز توحش ندارد.^(۲۰)

بنابراین حرف‌ها در این باره^(۲۱) بیانگر تحریفی آشکار از اندیشه‌ها و مقاصد باکونین است، آنجا که می‌گوید، باکونین تئوری‌پردازی بود که عقل‌سنجی را به توده‌ها تعلیم می‌داد، حال آنکه تئوری و سلطه‌ی مستبدانه را در دست خود و دار و دسته‌ی لومپن – روشنفکرش نگه داشته بود.

تفاوت آخر باکونین و مارکس مربوط است به مسئله‌ی ناسیونالیسم. باکونین عقیده دارد که مارکس در مبارزات انقلابی اهمیتی برای ناسیونالیسم قابل نبوده و ترجیح می‌دهد آن را پس بزند. دیدگاه باکونین بر

این موضوع هم پیچیده است و هم دوسویه، چرا که مثنی سیاسی‌اش با نوعی دگرذیسی از یک ناسیونالیست انقلابی به یک آنارشیزم تمام‌عیار همراه بود؛ به طوری که در سال‌های پایانی عمرش او به کلی مخالف پان‌اسلاویسم در هر شکلی از آن بود. با این حال، همچنان دیدگاه کلیشه‌ای‌اش را در مورد کاراکتر ملی اقوام مختلف حفظ کرده بود و اعتقاد داشت که آلمان‌ها ذاتاً عقلی‌مسلک، سخت‌کوش و دانش‌اندوزند، اما عاری از حس آزادی و شورش. و در مقابل، اسلاوها اساساً آفریده شده‌اند برای آزاد زیستن. اما تجربیات دهه‌ی ۱۸۶۰ و درگیری‌هایش با مازنی به باکونین فهماند که بسیاری از جنبش‌های ملی‌گرایانه در اصل ارتجاعی‌اند. همان‌طور که کارولین چام^۱ می‌نویسد: باکونین به «تشریح آنچه در پس‌گرایشش به اسلاویسم پنهان بود پرداخت. در واقع میهن-پرستی باید با محک اصل متعالی آزادی سنجیده شود، ناسیونالیسم به‌تنهایی فضیلتی محسوب نمی‌شود چرا که سبب تفرقه می‌شود و چه بسا می‌تواند تهدیدی برای آزادی باشد»^(۲۲) باکونین معتقد است که ملیت یک اصل اخلاقی نوع‌دوستانه نیست بلکه «یک پدیده‌ی تاریخی و محلی است که باید با این نیز چون دیگر پدیده‌های حقیقی و بی‌ضررکنار آمد»^(۲۳). هر ملتی – گروه‌های قومی – ویژگی‌ها و شیوه‌ی زندگی و زبان و روش اندیشیدن خاص خودش را دارد. هر قومی مثل هر فردی این حق مسلم را دارد که خودش باشد. اما این حق یا هویت ملی نباید اصلی مطلق و انحصاری تلقی شود، که برعکس. باکونین می‌نویسد: «کمتر قومی به خود مشغول است و اکثراً آکنده‌اند از ایده‌ی کلی انسانیت»^(۲۴) با این حساب، باکونین ناسیونالیسم مورد حمایت دولت‌های متجاوز را محکوم می‌کند و نیز جنبش‌های ناسیونالیستی مثل جنبش مازینی که سوسیالیسم را کنار گذاشته و از اصول دولت‌گرایانه جانب‌داری می‌کنند را به باد انتقاد می‌گیرد. چام نتیجه می‌گیرد که «باکونین برخلاف مارکس و دیگر

انقلابیون، بر ارزش علایق و آرمان‌های ملی در متن انقلاب اجتماعی صحنه می‌گذاشت. حال آنکه دیگر سوسیالیست‌های انقلابی اینها را نه یک حس غریزی، طبیعی و قوی بلکه مخلوق طبقه‌ی حاکم دانسته و آن را محکوم می‌کردند»^(۲۵).

از نظر بسیاری محققان، نقد باکونین به مارکسیسم و سلطه‌ی علم و الزامات فن‌سالارانه بر زندگی، نقدی عمیق بوده که با دغدغه‌های روزگار معاصر مرتبط است.

در عصر راهکارهای اداری و مدیریتی، در روزگاری که سرمایه‌داری سهامدار و بوروکراسی دولتی از جانب نظام حکومتی نمایندگی مبتنی بر حق رأی عمومی حمایت ایدئولوژیک می‌شوند، در روزگاری که دم و دستگاه علم به خدمت دولت و منافع سرمایه‌داری درآمده و بر تحقیق بر روی سلاح‌های کشتار جمعی متمرکزند، نوشته‌های باکونین غیب‌گویی به نظر می‌آیند. هرکس نوشته‌های مارکس و انگلس را در باب دولت و اقتصاد بخواند، مطمئناً متوجه خواهد شد که تحت نفوذ منطق تولیدباوری قرار دارند و از دل‌بستگی به ساختارهای اقتدارطلب و تمرکزگرا حکایت می‌کنند که از اشکال سلطه‌ی بوروکراتیک و دولت‌گرا قابل تفکیک نیستند. واقعیات نظام بلشویکی تأییدی بود بر بیم باکونین از اینکه در سوسیالیسم نوع مارکسی، کارگران همچنان تحت یک نظام تولیدی خشک و ماشینی و سلسله‌مراتبی و بدون کنترل مستقیم بر آنچه تولید می‌کنند به کار پردازند. با این حساب، نقد باکونین بر مارکسیسم، با روزگار سرمایه‌داری دولتی بوروکراتیک ارتباطی فزاینده می‌یابد.^(۲۶)

مارکسیست‌ها عموماً نسبت به نقد باکونین بر مارکس بی‌اعتنا بوده و ابداً توجهی به آن نداشته‌اند و استدلالشان این بوده که مجمع عمومی بین‌الملل به هیچ وجه اقتدارطلب نبوده و مارکس هرگز از حاکمیت «عالمان سوسیالیست» جانب‌داری نکرده و باکونین مؤذیانانه مفهوم «دولت مردمی» لا‌سال را با ایده‌ی کاملاً متفاوت مارکس در مورد «تسخیر قدرت

سیاسی به‌دست پرولتاریا» خلط کرده است. همین‌طور اصرار دارند که داستان ضدیت مارکس با کشاورزان افسانه‌ای بیش نیست. در پایان این فصل بد نیست که نگاهی اجمالی به این نکات بیندازیم.

اول پردازیم به طرز برخورد مارکس با کشاورزان که آنها را به‌خاطر «بلاهی زندگی روستایی‌شان» شایسته‌ی سرزنش می‌دانست. واضح است که مارکس هرگز دهقانان را در زمره‌ی پیشاهنگان انقلاب نمی‌شمرد؛ و معتقد بود که پرولتاریا باید به هر نحوی که شده دهقانان را به انقلاب «ترغیب کند». این نیز روشن است که اساساً مارکس هوای «ملی کردن زمین‌ها» را در سر داشت، و به‌منظور حفظ زمین‌های وسیع، نه تنها با مالکیت خصوصی که حتی با هر نوع مالکیت عمومی محلی نیز مخالف بود. در برنامه‌ی مارکس جایی برای استقلال کشاورزان وجود نداشت.

دیگر اینکه منظور مارکس از «تسخیر قدرت سیاسی به‌دست پرولتاریا» یا «دیکتاتوری طبقه‌ی پرولتاریا» چه می‌تواند باشد؟ آیا باکونین حق نداشت که بگوید این مفاهیم از اصول دولت‌گرایی حکایت دارند؟ مارکس مفهوم دوم را در دو دوره‌ی مهم از زندگی‌اش به کار برده؛ در پی انقلاب ۱۸۴۸ و در جریان کمون پاریس. حال دراپر که نه کمترین هم‌داستانی با باکونین دارد و نه اصلاً می‌داند که آنارشیسیم چیست، می‌نویسد:

از نظر مارکس و انگلس از اوایل کارشان گرفته تا پایان کار بدون استثناً، «دیکتاتوری طبقه‌ی پرولتاریا» فقط یک معنا داشت «حاکمیت پرولتاریا» نه یک کلمه کمتر و نه یک کلمه بیشتر؛ و به عبارت دیگر «تسخیر قدرت سیاسی» به‌دست طبقه‌ی کارگر و استقرار بی‌معتلی دولت‌کارگری در دوره‌ی پس از انقلاب.^(۲۷)

اما این استقرار دولت‌کارگری به چه بهایی است؟ برای جواب دادن به این سؤال بهتر است نگاهی بیندازیم به اظهارات مارکس و انگلس برای

کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست (۱۸۵۰). اساساً استدلال آنان این است: * کارگران باید فاصله‌ی خود را از بورژوازی رادیکال حفظ کنند و در پی ایجاد حزب کارگری مستقلی باشند، چه زیرزمینی و چه علنی. * دیگر اینکه کارگران، به موازات حکومت لیبرال رسمی، باید به‌طور هم‌زمان حکومت‌های کارگری و انقلابی خود را شکل دهند، چه در هیئت کمیته‌ها و شوراهای اجرایی محلی و چه در شکل کلوب‌های کارگری.

* و اینکه پرولتاریا باید خود را مسلح کند و مستقلاً خود را در هیئت یک گارد پرولتاریایی سازمان دهد.

* و اینکه نه تنها هدف کارگران باید «تشکیل جمهوری آلمان باشد، بلکه حد اعلای تمرکز قاطع قدرت در دستان اقتدار دولتی در این جمهوری قرار بگیرد». تحت هیچ شرایطی هیچ‌گونه خودگردانی روستایی شهری یا ایالتی قابل تحمل نیست.

* و اینکه کارگران باید به‌واسطه‌ی حکومت دموکراتیک، «نیروهای تولید را - از وسایل نقلیه گرفته تا کارخانجات و راه‌آهن و غیره - تا آنجا که مقدور است به‌زور تحت سلطه‌ی دولت متمرکز کنند».^(۲۸)

این گزیده‌ها آشکار می‌سازد که تصور مارکس از دولت کارگری یک جمهوری دموکراتیک با حد اعلای تمرکز دولتی بود، و اینکه روند انقلاب مستلزم تدارک یک «نیروی ضد دولتی» خواهد بود ولی نه برای نابودی دولت بورژوایی بلکه برای نشستن به جای آن. به نظر می‌آید که این همان اتفاقی است که در سال ۱۹۱۷ در روسیه افتاد و به دولت بلشویکی منجر شد. پس نقد باکونین بر مارکس صرفاً بدنام کردن مارکس نبود بلکه کل استراتژی انقلابی او را به چالش می‌کشید. زیرا باکونین می‌دانست - و بهتر است بگوییم بیم داشت - که کل ساختار دولتی، حال چه سوسیالیستی باشد یا مبتنی بر حق رأی عمومی، یک نوع ناوابستگی خاص از جامعه دارد. و بنابراین به جای مردم و پرولتاریا، در خدمت منافع

کسانی در می‌آید که در نهادهای دولتی هستند. آلن کارتر^۱ عقیده دارد که نظریه‌ی تاریخی مارکس با تقلیل دادن قدرت سیاسی به منافع اقتصادی، مارکس را از هر توجهی به پیامدهای بالقوه اقتدارطلبانه و سرکوب‌گرانه‌ی روش‌های انقلابی متمرکز باز می‌داشت.^(۲۹)

ایلین کلی بدون کنکاشی جدی در تئوری انقلاب مارکس و پاسخ دندان‌شکن باکونین به آن، عجولانه نتیجه می‌گیرد که:

ساختار پیچیده و پرطمطراق نقد باکونین به مارکس بر پایه‌ی همان حرف‌های تکراری و خیالات رمانتیک و تعصبات ملی‌گرایانه‌ای است که در نوازن پیچیده‌ی برهان‌های منطقی که از متافیزیک آلمانی آموخته درهم بافته شده و با ظرافت در پس شعارهای سوسیالیستی و لیبرالی پنهان شده‌اند.^(۳۰)

چنین لفاظی‌های دگم‌اندیشانه‌ای مشتق است از خروار ادبیات سیاسی و فقر اندیشه‌ی لیبرالی معاصر.

منابع و مأخذ

1. Marx, K. et al. 1972. *Anarchism and Anarcho-Syndicalism*. Moscow: Progress Publishers, p. 149
2. Dolgoff, S., ed., trans., intro., 1973. *Bakunin on Anarchy*, New York: Knopf, p. 334
3. Dolgoff, op., cit., p. 294
4. Kelly, A. 1982. *Mikhail Bakunin: A Study in the Psychology and Politics of Utopianism*. Oxford: Clarendon Press, pp. 151-58
5. Dolgoff, op. cit., p. 346
6. Dolgoff, op. cit., p. 197
7. Maximoff, G.P. 1953, ed., *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*. Glencoe: Free Press, p. 391
8. Cole, G.D.H., 1954. *History of Socialist Thought, Vol. II, Marxism and Anarchism 1850-1890*. London: Macmillan, p. 230
9. Harrison, J.F. 1983 *The Modern State: An Anarchist Analysis*. Montreal: Black Rose Books, p. 87
10. Avrich, P. 1988, *Anarchist Portraits*, Princeton, New Jersey: Princeton

1. Alan Carter

University Press, pp. 8-9

11. Lehning, A. 1973. *Michael Bakunin: Selected Writings* London: Cape, p. 268
12. Dolgoff, op. cit., p. 331
13. Dolgoff, op. cit., p. 331
14. Dolgoff, op. cit., p. 319
15. Dolgoff, op. cit., p. 300
16. Dolgoff, op. cit., pp. 336-37
17. Dolgoff, op. cit., p. 338
18. Dolgoff, op. cit., p. 295
19. Maximoff, op. cit., pp. 76-80
20. Dolgoff, op. cit., p. 327
21. Draper, H. 1978. *Kar Marx's Theory of Revolution*. New York: Monthly Review Press, pp. 568-9
22. Cahm, J.C. 1978. "Bakunin." In E. Cahm & V.C. isera (1978) *Socialism and Nationalism. Vol. 1*. Nottingham: Spokesman Books, p. 42
23. Dolgoff, op. cit., p. 341
24. Dolgoff, op. cit., p. 341
25. Dolgoff, op. cit., p. 47
26. Clark, J. 1984. *The Anarchist Mouement*. Montreal: Black Rose Books, pp. 89-93
27. Dolgoff, op. cit., p. 26
28. Marx, K. 1973. *The Revolutions of 1848*. introduction and edited by D. Fernback, Harmondsworth: Penguin, pp. 319-330
29. Carter, Alan B. 1988. *Marx-A Radical Critique*. Brighton: Wheatsheaf, p. 219
30. Kelly, op. cit., p. 220

فصل ۱۵

نظریه‌ی انقلاب اجتماعی

دیرزمانی است که منتقدانِ مارکسیست و لیبرال، باکونین را حامی «ویرانگری سراسری» می‌دانند. پیزیر اعتقاد دارد که او واقعاً شایسته‌ی عنوانِ پیامبرِ «ویرانگری سراسری» است چرا که او ویرانگری را تا حد یک آرمان تعالی بخشید.^(۱) دراپر باکونین را چیزی بیش از یک راهزن انقلابی نمی‌داند، که خواستار نوعی از استبدادِ نخبگانِ نوام با قتل و غارت و چپاول بود.^(۲) او را به هزاره‌گرایی نیز متهم کرده‌اند. لیختیم^۱ می‌نویسد: مارکس با پایه‌ریزی یک «نظام متمرکز» درگیر یک انقلاب واقعی بود، حال آنکه تمام آنچه باکونین داشت «دیدگاهی هزاره‌گرایانه بود نسبت به شورش مسلحانه تا دولت و جامعه را از هم بپاشد»^(۳) - اینکه لیختیم به از هم پاشیدن جامعه نیز اشاره می‌کند، نشانگر فهم ناچیزش از آنارشیزم باکونین است. ایلین کلی نیز به تأسی از استادش آیزایا برلین که به دیدگاه پیامبرگونه‌ی باکونین اشاره کرده^(۴)، از آنارشیزم رازورزانه باکونین می‌نویسد و از پندار هزاره‌گرایانه‌اش نسبت به آزادی و یکپارچگی^(۵) و اینکه باکونین یک ایده‌آلیست اتویایی است با تمایلات نابودی جمعی که اعتقاد داشت، انقلاب ممکن است به سادگی با یک حرکت خودانگیخته «اراده» تحقق پیدا کند. پل توماس با قبول کورکورانه‌ی نظرات مارکس، می‌نویسد: «اراده‌گرایی بی‌حد و حصر باکونین از

خوش‌بینی آشکاری نسبت به توان اراده‌ی انقلابی در بین مطرودان و طبقات فرودست نشأت می‌گیرد»^(۶)

با این حال، وقتی آثار باکونین را می‌خوانیم با تعجب درمی‌یابیم که به‌ندرت حرفی از ویرانگری و غارت و شورش‌های مسلحانه و ترور و مانند اینها به میان آمده، بحث او بر سر نقد معقول و مستدل سه نهاد عمده‌ی روزگار کنونی است؛ دولت، سرمایه‌داری و مذهب، و همچنین نقد ایدئولوژی‌های حامی اینها، خصوصاً لیبرالیسم و مارکسیسم. از انقلاب جانب‌داری می‌کند اما تأکید دارد که چنین انقلابی یک انقلاب اجتماعی خواهد بود و هرچند از نابودی دولت و پایان بردگی سیاسی با توسل به قیام توده‌ها دم می‌زند، اما او این پروسه را بیشتر پایان خشونت می‌داند تا حمایت از خشونت. انقلاب برای باکونین تنها ویرانگری نهادها نیست، بلکه فرایندی خلاق نیز هست، که به نهادهای طبیعی اجتماعی امکان زایش و شکوفایی می‌دهد. همچنان که می‌نویسد:

این نظام کهنه‌ی سازمان‌دهی بر اساس زور است و انقلاب اجتماعی باید با دادن آزادی کامل به توده‌ها، گروه‌ها، کمون‌ها، انجمن‌ها، نیز به افراد، به آن پایان دهد، با انهدام یک‌بار و برای همیشه‌ی مسبب تمامی خشونت‌ها، با نابودی قدرت و هستی دولت.^(۷)

منتقدان باکونین خواه مارکسیست و خواه لیبرال، از شنیدن این گفته‌ی باکونین دچار ایست قلبی می‌شوند که راهزنان نیز دارای پتانسیل انقلابی هستند، اما همین منتقدان خشونت‌های دولت را به دلیل ضعف حافظه به باد نسیان می‌سپارند.

منظور باکونین از انقلاب اجتماعی چه بود؟ اولین چیزی که باید گفت این است که او این انقلاب را جوششی می‌داندست از اعماق روح انسان، زیرا باکونین مسلم می‌داند که گزینه‌ی شورش از مهم‌ترین قابلیت‌های انسانی است. تاریخ بشریت تاریخ نفی گذشته است، چراکه او خاستگاه و اصل نوع انسان و فرهنگ را در پیوند با عمل شورش می‌داند. در سراسر

تاریخ بشریت، انسان همواره بر ضد ظلم و جور و شرایط بند شوریده است. باکونین می‌نویسد، شورش «یک میل طبیعی زندگی است. حتی کرم هم علیه پایی که او را له کند می‌شورد. عموماً از شدت غریزه‌ی شورش هر حیوانی می‌توان به نیروی حیاتی و شأن نسبی آن پی برد». و در ادامه می‌نویسد:

من معتقدم که هرگز قومی وجود نداشته که چنان فاسد شده باشد که یک زمانی، حداقل در شروع تاریخش، علیه یوغ برده‌داران و استثمارکنندگانش و علیه یوغ دولت شوریده باشد.^(۸)

اما این «شور سلبی» به‌خودی خود نه موجد انقلاب اجتماعی است و نه مسبب پریشانی و درد و رنج. او در دولت‌سالاری و بی‌دستی می‌نویسد؛ انسانی که به استیصال می‌افتد، احتمال شورش در او قوت می‌گیرد. استیصال احساسی تلخ و عمیق است و اگر انسان‌ها از پیش، آرمان شرایط دلخواه‌تری را در سر پرورانده باشد قادر است آنان را از حالت انفعال نیمه‌هشیارشان به در آورد. اما فقر و استیصال هنوز برای ایجاد یک انقلاب اجتماعی کافی نیستند. شاید موجب راه‌اندازی شورش‌های محلی شوند اما تا یک قیام فراگیر راه بسیاری باقی است.^(۹) به‌منظور چنین اتفاقی مردم نیاز دارند که از آرمانی جهانی الهام بگیرند.

باکونین با مد نظر قرار دادن شرایط و عواملی که به انقلاب منجر می‌شود، خصوصاً در مورد احتمال انقلاب در ایتالیا و روسیه، تذکراتی را می‌دهد که هر یک را به نوبت بررسی خواهیم کرد.

اول اینکه باکونین بر اهمیت اعتصاب در برانگیختن دل و جرئت طغیان در بین کارگران پافشاری دارد و می‌نویسد:

کیست که نداند هر اعتصابی چه به روزکارگران می‌آورد؟ اما با این حال اعتصاب لازم است. در واقع اعتصاب به حدی واجب است که بدون آن محال است بشود توده‌ها را به مبارزه‌ی اجتماعی کشاند و همین‌طور

ممکن نیست که آنان را متشکل کرد. اعتصاب شور انقلاب را که در اعماق قلب هر کارگری آرمیده بیدار می‌کند... وقتی چنین انگیزه‌ای با مبارزات اقتصادی تحریک شوند... تبلیغ آرمان‌های انقلابی اجتماعی کاری سهل خواهد بود. چرا که این آرمان‌ها ناب‌ترین و صادق‌ترین نمود سرشت مردمند... تک تک اعتصاب‌ها به نوبه‌ی خود ارزشمندند از این حیث که شکاف موجود بین طبقه‌ی بورژوا و توده‌ها را هر چه عمیق‌تر و ناگذشتنی می‌نمایند... برای بر حذر داشتن کارگران از نفوذ سیاسی بورژوازی ابزارهای بهتر از اعتصاب وجود ندارد.^(۱۰)

بنابراین باکونین اعتصاب را عامل تشدید تضاد بین کار و سرمایه می‌داند، نیز ابزاری ارزشمند در ایجاد و سازمان دادن نوعی ارتش کارگری، و احساس می‌کرد که «در اوضاع و احوال دوره‌ای که پرولتاریا سرشار از آرمان آزادی است، یک اعتصاب عمومی ممکن است به توفانی بینجامد که موجب احیای جامعه شود.»^(۱۱) از نظر باکونین این توفان بزرگ لزوماً مستلزم قیام فراگیر مردمی در هیئت یک کل است چرا که او همیشه اصرار داشت که انقلاب اجتماعی - یک انقلاب ناب و واقعی - تنها آن نوع انقلابی است که به دست مردم صورت گیرد و نه به نمایندگی از مردم. دیگر اینکه، باکونین نمی‌پذیرد که یک انقلاب اجتماعی بتواند مستقل از شرایط اقتصادی و اجتماعی و صرفاً با اراده‌ی افراد صورت گیرد. او بسیار کمتر از آنچه منتقدان مارکسیستش می‌گفتند اختیار باور بود. هر چند که همچون اغلب انقلابیون قرن ۱۹ (از جمله مارکس) باور داشت که انقلاب اجتماعی - خصوصاً در ایتالیا - بسیار نزدیک است، همچنین آگاه بود که انقلاب اجتماعی پروسه‌ای طولانی است که شاید تحقق آن سال‌ها به درازا بینجامد. همان‌طور که در نامه‌ای به نجایف (۲ ژوئن ۱۸۷۰) می‌نویسد:

انقلاب‌های مردمی زاینده‌ی توان واقعی حوادث اندورنه با فشار تاریخ که در بطن ناپایداری جریان دارد... به‌طور مصنوعی نمی‌توان چنین

انقلابی را پدید آورد. در تاریخ دوره‌هایی هست که محال است در آنها انقلابی رخ دهد و دوره‌هایی هم هست که وقوع انقلاب حتمی است. حال ما در کدامین دوره هستیم؟ من حتم دارم که ما در بزنگاه انقلابی جهانی، حتمی‌الوقوع و مردمی هستیم... اینکه کی و از کجا فوران کند - از روسیه، از فرانسه یا از جایی دیگر - کسی نمی‌داند. شاید یک سال دیگر... شاید ده سال یا بیست سال بعد.^(۱۲)

جای دیگری می‌نویسد:

انقلاب در خلأ رخ نمی‌دهد. به میل افراد اتفاق نمی‌افتد بلکه به دلیل اقتضای شرایط رخ می‌دهد، مستقل از هر حساب و کتاب و طرح و نقشه‌ی ما.^(۱۳)

سوم آنکه، باکونین معتقد است که یک انقلاب اجتماعی، انقلابی اصیل نیست مگر اینکه به دست مردم صورت بگیرد و مگر اینکه از سطح انقلاب سیاسی فراتر رود - البته آن تعبیر از سیاست که باکونین به معنای نهادهای فهری دولت می‌گرفت. او هرگز منکر سازمان‌دهی انجمن‌ها و اتحادیه‌های کارگری نبود، بارها بر اهمیت مبارزه‌ی طبقاتی علیه بورژوازی پافشاری کرده و می‌نویسد که لازم است که «در سراسر دنیا انجمن‌ها یا گروه‌هایی از کارگران پیشرو آماده باشند تا حرکت عظیم کارگری خودآزادی‌بخشی را آغاز کنند... تا شاخه‌های اتحادیه‌های کارگری را سازمان‌دهی کنند... تا نطفه‌ی زندگی بخش جامعه‌ی جدیدی را که قرار است جایگزین دنیای کهنه شود، با خود حمل کنند. آنها نه تنها ایده‌ی آینده را می‌آفرینند بلکه به آن واقعیت نیز می‌بخشند»^(۱۴). اینکه او صرفاً به دنبال نوعی «سوسیالیسم روستایی» بوده و یا در آرزوی رجعت به گذشته‌ی عهد دقیانوسی بوده آشکارا حقیقت ندارد و تحریف آشکار نظریه‌ی اوست.

بنابراین باکونین عقیده دارد که انقلاب سیاسی یا ملی به‌خودی‌خود کافی نیست و یک انقلاب واقعی به دست مردم صورت می‌گیرد -

خصوصاً کشاورزان و کارگران شهری - تا با لحاظ کردن فدراسیون آزاد کارگران و انجمن‌های دهقانی و جوامع محلی، دولت بورژوازی را براندازند. چنین چیزی نابودی کل «نظم موجود» نیست بلکه اساساً آنچه نابود می‌شود نهادهایی چون مالکیت خصوصی و دولت‌اند. انقلاب اجتماعی یک ویرانگر صرف نیست بلکه آفرینشگر نیز هست. یک نفی هگلی است که به اثبات واحدهای اجتماعی موجود و اشکال جدید انجمن‌هایی که در راهند می‌انجامد. شباهت‌های نزدیکی در دیدگاه‌های انقلابی مارکس و باکونین وجود دارد، اما در حالی که مارکس بریابی انجمن‌ها و شوراهای کارگری را در حکم طلیه‌دار و راهبران دولت کارگری جدید می‌داند (که در حکم آنتی‌توت دولت بورژوازی خواهد بود) باکونین انجمن‌های کارگری تازه‌تأسیس و حتی خود بین‌الملل را و همین‌طور انجمن‌های داوطلبانه‌ی گذشته و واحدهای اجتماعی «طبیعی» را در حکم پدیدآورندگان پایه‌های جامعه‌ی آنارشيستی می‌نگرد. چند گزیده از نوشته‌هایش نظر او را روشن می‌کند:

نه انقلاب سیاسی و نه انقلاب ملی هیچ‌کدام نمی‌توانند به پیروزی برسند مگر آنکه به انقلابی اجتماعی بدل شوند و مگر اینکه یک انقلاب ملی دقیقاً به دلیل ویژگی از بیخ و بن سوسیالیستی‌اش که برانداز حکومت است، بدل به انقلابی جهانی شود.

از آنجا که انقلاب باید همه جا به دست مردم تحقق یابد، و از آنجا که مردم متشکل در فدراسیونی آزاد از انجمن‌های کشاورزی و صنعتی باید همیشه در رأس رهبری آن باشند، دولت انقلابی جدید که به واسطه‌ی نمایندگان انقلابی‌اش از پایین به بالا شکل گرفته... عمدتاً مدیریت خدمات عمومی را بر عهده خواهد داشت؛ و نه حکومت بر مردم را. (۱۵)

این جملات یادآور عقاید سن سیمون و وایتلینگ و مفهوم مارکسیستی «زوال» دولت است، اما باکونین به وضوح هر صورتی از کنترل دولتی را حتی در دوره‌ی گذار انقلابی رد می‌کند. همین‌طور در

اساسنامه‌ی «اخوت بین ملل» که گزیده‌هایی از آن نقل شد به وضوح مخالفتش را با هر شکلی از دیکتاتوری یا کنترل و هدایت انقلاب ابراز می‌کند و همین‌طور این عقیده را رد می‌کند که یک گروه مخفی بتواند انقلاب کند، زیرا انقلاب اجتماعی به دست مردم - و در واقع فقط به دست مردم - به انجام می‌رسد. جایی دیگر می‌نویسد:

انقلاب اجتماعی آنارشيستی که از بطن توده‌ها خواهد جوشید، نیرویی است بی‌امان که تمام موانع را از جا برمی‌کند و بعدها، از ژرفای روح همگانی، شیوه‌های آفرینشگری از زندگی به صورتی خودرو سر بر خواهد آورد. (۱۶)

اما باکونین کسانی را که طرح‌های آرمانی از جامعه‌ی سوسیالیستی پیش رو را ترسیم می‌کنند به باد انتقاد می‌گیرد، خواه سوسیالیست باشند و خواه از پیروان هگل. عقیده دارد که در واقع دو راه برای انقلاب وجود دارد، راه اول راه سوسیالیست‌های اتوپیایی است که برای استقرار کلی‌های روستایی مبتنی بر اصول سوسیالیسم در تلاشند، و از این رهگذر برای تحقق دگرگونی عمیق جامعه به راه تدریجی صلح‌آمیز امید بسته‌اند. اما تجربیات بیست ساله‌ی اخیر و بعد از آن در آمریکا و دیگر نقاط ثابت کرد که چنین چیزی عملی نیست. راه دوم توسل به «قیام عمومی مردم» است که باکونین معتقد است تنها راه وصول به انقلاب اجتماعی است. هم دهقانان و هم کارگران در نظر او از نیروهای اصلی این تحول هستند. به طوری که باکونین در اعلامیه‌ای به رفقای ایتالیایی می‌نویسد:

به نام سوسیالیسم انقلابی و برای سوسیالیسم انقلابی، پرولتاریای شهری را متشکل کنید، و در تشکیلاتی موقت آنان را با دهقانان متحد سازید، شورش پرولتاریا به تنهایی کافی نخواهد بود؛ با چنین شورشی تنها یک انقلاب سیاسی عایدمان خواهد شد که ضرورتاً واکنش طبیعی

و بحق دهقانان را در پی خواهد داشت... تنها یک انقلاب فراگیر که در بر گیرنده‌ی هم‌کارگران شهری و هم دهقانان باشد ممکن است به قدر کافی قوت داشته باشد که قدرت سازمان‌یافته‌ی دولتی را که از سوی طبقات ذی‌نفع حمایت می‌شود، درهم بشکند و سرنگون کند. اما چنین انقلاب اجتماعی فراگیری قیام هم‌زمان روستاییان و شهرنشینان است.^(۱۷)

باکونین را به دلیل یافشاری‌اش در باب اتحاد دهقانان و کارگران شهری برای سرنگونی دولت و در توصیه‌اش به تبدیل کردن یک انقلاب سیاسی به انقلابی اجتماعی، از پیشگامان لنین و بلشویسم می‌دانند. اگرچه آنان در واقع از استراتژی مشابهی پیروی می‌کردند، ولی در هدف کوچک‌ترین شباهتی به هم نداشتند. چرا که لنین از جوهر نظریه‌ی مارکس پیروی می‌کرد و با «تسخیر» قدرت دولتی، یک دولت کارگری را پایه‌ریزی کرد. اما همان‌طور که باکونین به‌واقع پیش‌بینی کرده بود (استدلال‌هایش علیه مارکسیسم جنبه‌ی نظری محض دارند) این تنها به استبدادی دیگر می‌انجامد و نقطه‌ی پایانی است بر انقلاب اجتماعی.

نکته‌ی دیگر اینکه، باکونین در بحث پیرامون امکانات انقلاب در روسیه، معتقد است که «یاغی» نیز بی‌تأثیر نیست. در نامه‌ای به نچایف می‌نویسد که سه عامل در زندگی دهقان روسی وجود دارد که آنان را مستعد انقلاب می‌کند، یکی قیام‌های پی در پی است که در بین دهقانان روی می‌دهد، دیگری کمون‌های روسی است که هرچند بر اثر پدرسالاری و انزوا ضعیف شده‌اند اما شالوده‌ی سوسیالیستی دارند و سومین عامل، یاغیگریست، که به عقیده‌ی او «طغیانی است هم علیه دولت و هم علیه محدودیت‌های یک جامعه‌ی پدرسالار»^(۱۸). در دولت‌سالاری و بی‌دولتی می‌نویسد: «یاغیگری یک پدیده‌ی مهم و تاریخی در روسیه است. اولین یاغیان، و اولین انقلابیون، پگاجف و استنکا رازین، راهزن بودند.»^(۱۹) در واقع، شورش‌های دهقانی در قرن ۱۹ امری عادی بود. بین سال‌های ۱۸۲۵ و ۱۸۶۱ حدود ۱۲۰۰ قیام دهقانی در روسیه پا گرفت که همگی با

خشونت به دست نیروهای تزار سرکوب شدند، با این حال یاغیگری همچنان از پدیده‌های مهم است. به‌تصور باکونین، دهقانان یاغی در یکپارچه کردن قیام‌های جداگانه‌ی کمون‌ها سهیم‌اند و در حکم بستر و تلابه‌دار انقلاب‌اند. باکونین بی‌شک از دهقانان یاغی تصویری ایده‌آل ساخته بود، اما اینکه چنین چیزی مجوزی باشد که او را نمونه‌ی کلاسیک یک انقلابی مشخصاً رمانتیک و منسوخ توصیف کنیم جای بحث دارد.^(۲۰) باکونین خیلی بیشتر از یک حامی راهزنی بود. اما البته دفاعش از یاغیان همیشه دستاویز خوبی برای مخالفانش بوده است. اپلین کلی می‌نویسد که تصور باکونین از یاغیان به‌عنوان «پیش‌تازان قهرمان و از خودگذشته‌ی انقلاب مردمی خیال‌بافی محض بود»^(۲۱)، و دراپر خاطر نشان می‌کند که باکونین یاغیان را «تنها انقلابیون مخلص» می‌دانست و همین سبب حمایت او از قتل و غارت می‌شد.^(۲۲) باکونین در این مورد می‌نویسد:

و کدام یک از مادزد و راهزن نیست؟ دولت چطور؟ دولت دزد نیست؟ دولت خودمان چطور؟ دلال‌ها؟ بازاری‌ها؟ ملاک‌ها؟ بازرگانان؟ من شخصاً نه دزدی را می‌توانم تحمل کنم و نه زور را، در واقع هر چیزی را که تعرضی به انسانیت باشد، اما اعتراف می‌کنم که اگر مجبور می‌شدم که بین دزدی و خشونت که بر تخت می‌نشیند و سوءاستفاده از هر امتیازی را ممکن می‌سازد با دزدی و خشونت مردم، یکی را انتخاب کنم بی‌شک دومی را انتخاب می‌کردم. قبول دارم که از دیدگاه بشردوستی دنیای یاغیان بسیار نازیباست. اما چه چیز روسیه زیباست؟ چه چیزی زنده‌تر از دنیای ریاکار و طبقاتی تمدن و آراستگی طبقه‌ی متوسط، که با صورتک ریاکارانه غربی زشت‌ترین هرزگی‌ها را پنهان می‌کند؟^(۲۳)

از نظر باکونین در شرایط دردناک و خفقان‌آور روسیه‌ی تزاری، یاغیگری تنها گریزگاه برای فرد است و یک شورش توده‌ای - انقلاب اجتماعی - تنها راه نجات مردم.^(۲۴) رفتن به سمت یاغیان به معنی اشتراک نظر در اهداف و اعمالشان نیست که اغلب اوقات هم زشت و رذیلتانه

است، بلکه به معنی القای روح و نگرش جهانی جدیدی به آنهاست.^(۲۵) در حالی که غالباً باکونین را دارای تأثیری مهم بر مردم‌گرایان^۱ روسی می‌دانند، او هرگز از ترورهای مردم حمایت نکرد، حال آنکه که مردم‌گرایان حمایت کردند. اما چون دیگر آنارشیسیت‌ها او به کسانی که در شرایط غیر قابل تحمل روسیه‌ی قرن ۱۹، به چنین روش‌هایی متوسل می‌شدند خرده نمی‌گرفت.

باکونین مستقیماً از خشونت دفاع نکرد، مطمئناً نه بیشتر از مارکس، اما واقف بود که هر انقلابی به ناگزیر خسارات جانی و مالی به بار خواهد آورد. او می‌نویسد: «انقلاب بجه‌بازی نیست.» و یک قیام مردمی، ماهیتاً خودجوش، آشوب‌ناک و ویرانگر است و اغلب با قربانیان فراوان انسانی و خسارات عظیم در مایملک خصوصی و عمومی همراه است.^(۲۶) اما هرچند باکونین تأکید دارد که انقلاب با ویرانی گسترده‌ای توأم است، باید به یاد داشت که او اصولاً یک متفکر اجتماعی است و دغدغه‌ی او نابودی نهادهای دولت و مالکیت خصوصی است و نه نابودی مردم. او می‌نویسد: «هیچ انقلابی نمی‌تواند رخ دهد، مگر با انهدامی پرشور و تمام‌عیار... چراکه با چنین انهدامی است که دنیایی جدید سر بر می‌آورد و هستی می‌یابد.»^(۲۷) چنین عباراتی، هر قدر هم که هاله‌ای مصیبت‌بار گرد آنها را گرفته باشد، معنی فاجعه را نمی‌رساند بلکه فقط در چهارچوب اجتماعی به دگرگونی بنیادین جامعه نظر دارد.

آخرین دیدگاه باکونین درباره‌ی انقلاب اجتماعی به حمایت او از انجمن‌های سَرّی انقلابی مربوط است که یک دیکتاتوری جمعی و نامرئی در انقلاب خواهند بود. نوشته‌هایش و اظهارات برنامه‌گونه‌اش در باب «سازمان‌های مخفی» خصوصاً آثار اولیه‌اش این شبهه را در بسیاری از محققان ایجاد کرده که با اینکه باکونین آموزه‌ای آزادی‌خواهانه و آنارشیسیتی را موعظه می‌کند، ذاتاً و در تئوری حامی دیکتاتوری انقلابی و بنابراین

حامی استبداد است. به همین دلیل، مارکسیست‌ها باکونین را به‌عنوان یک رمانتیک خطرناک و نامناسب طرد می‌کنند و لیبرال‌ها او را با رویسپیر و ژاکوبن‌ها یکی می‌گیرند و در زمره‌ی پیشگامان بلشویسم و استالینیسیم قرارش می‌دهند. من نمونه‌وار به چند مورد از آنها اشاره خواهم داشت.

هال دراپر با این دیدگاه که آنارشیسیت‌ها تنها دو انتخاب دارند، یکی «یک رشته لفاظی‌های معنی‌دار و بی‌معنی» و دیگری «استبداد نخبه‌گرایانه» – جهل باورنکردنی‌اش را نسبت به جنبش آنارشیسیتی به نمایش می‌گذارد. او با اشاره به نوشته‌های باکونین پیرامون «گروه‌های مخفی» چنین استدلال می‌کند که بن‌مایه‌ی فلسفه‌ی سیاسی باکونین «اعتقاد به دیکتاتوری عقلا» است. دراپر ادعا دارد که عقاید باکونین ریشه در «توطئه‌چینی کمونیستی-ژاکوبنی» دارد (در این مورد با لیبرال‌ها هم عقیده است) و باکونین و باند مخفی توطئه‌گرانش همگی قرار بوده که کنترل پنهان خود را بر انقلاب اجتماعی «تحمیل» کنند. نیز عقیده دارد که باکونین در عین حالی که مشتاق بود انجمن بین‌المللی کارگران را نابود کند، برای به دست گرفتن کنترل آن در مقام یک دیکتاتور تلاش می‌کرد. دراپر با تحریفات باورنکردنی در نامه‌های باکونین به نچایف، و با استناد به ادعاهای انگلس و لافارگ – انگار که وحی مُزلند – در باب «اتحاد» (۱۸۷۳) به چنین نتایجی می‌رسد.^(۲۸)

پیزیر به پیروی از ای.اچ. کار اصرار دارد که فلسفه‌ی سیاسی باکونین سراسر از اصولی متناقض تشکیل شده؛ یعنی از یک سو آنارشیسیم و تأکیدش بر آزادی و از دیگر سو جانب‌داری از سازمان‌های مخفی سازمان‌های مخفی با توجه به انحصاری بودن و خصلت توطئه‌آمیزشان و تأکیدشان بر انضباط، الگوی احزاب توتالیتر امروزی هستند. با این حساب، پیزیر باکونین را از پیشگامان بلشویسم می‌داند و نتیجه می‌گیرد که فلسفه‌ی سیاسی باکونین تلفیقی است از آنارشیسیم و تلاش برای کسب قدرت مطلق، و می‌نویسد:

آن اصول اتویایی که برای صیانت از آزادی به کار می‌آید با هر تلاشی برای عملی کردن آنارشیزم باکونینی در تضاد است. انضباط تشکیلاتی با دیگر جنبه‌های انقلاب سازگار نیست و دست‌آخر بر کل جریان مسلط خواهد شد و حاصل کار استبدادی مطلق خواهد بود.^(۲۹)

چه منطقی عجیبی!

ایلین کلی با گفتن اینکه باکونین در فلسفه‌ی سیاسی خود اصول آنارشیزم و ژاکوبینیزم را درهم تنیده، همان‌تز را ارائه می‌دهد، همانند پیزیر اعتقاد دارد که آنارشیزم اساساً دیدگاهی هزاره‌گرایانه است؛ و در پی «آزادی مطلق» و «آرمان‌گرایی دهقانی» و «ستایش رمانتیک خودانگیختگی ابتدایی» است. همان چیزی که باکونین مشتاقانه پذیرفته بود. از سوی دیگر ایلین کلی، نوشته‌های باکونین در باب سازمان‌های مخفی و درگیری‌اش با مارکس بر سر تسلط بر بین‌الملل را به رگ و ریشه‌ی ژاکوبینی ارتباط می‌دهد. و ادعا می‌کند که باکونین در حقیقت «تشکیلاتی با سلسله‌مراتبی متمرکز را سازمان داده بود» - یعنی همان «اتحاد مخفی» - که هدفش جهت دادن به بین‌الملل بر اساس خط مشی باکونین بود. همچنین ادعا دارد که آنارشیزم باکونین فقط پوششی بود برای عطش قدرت او - همان ادعاهای همیشگی مارکس و انگلس؛ و نوشته‌های باکونین در مورد سازمان‌های مخفی از تمایل باکونین به ایجاد یک دیکتاتوری و تحمیل انقلاب از بالا به مردم حکایت دارد، یعنی مردم «برخلاف میل شان آزاد می‌شوند»^(۳۰).

بنابراین، به پیروی از محققان اولیه مثل استکلف و ای.اچ. کار، ایلین کلی بر تناقضی بنیادی بین آنارشی باکونین و تأکیدش بر دیکتاتوری اصرار دارد و هردو را به اشتیاق باکونین برای هم‌ذات‌پنداری‌اش با وجودی مطلق - یعنی مردم - ربط می‌دهد. و نتیجه می‌گیرد که دولت استالین توصیف مناسبی است از قرائت باکونین از انقلاب.

هر سه محقق - دراپر، پیزیر و ایلین کلی - به نقش سازمان‌های مخفی

در قرائت باکونینی از انقلاب اجتماعی و خصوصاً در ارائه‌ی منفی‌ترین و مخرب‌ترین تفسیر ممکن از حرف‌های باکونین در مورد «دیکتاتوری پنهان» (خصوصاً نامه‌هایش به ریچارد و نچایف) یافشاری بیش از حدی دارند. بخشی از مشکل از اینجا ناشی می‌شود که واژه‌ی «دیکتاتوری» بعد از دیکتاتوری‌های فاشیستی موسولینی و هیتلر است که چنین بار ارزشی پیدا کرده است. هرچند که به تصور من، ارزیابی‌هایی که از باکونین شده غرض‌ورزانه بوده و تأویلی تحریفی از آنچه باکونین سعی در تجسم آن داشت ارائه می‌دهند، با این حال احساس می‌کنم که بله، جانب‌داری باکونین از سازمان مخفی انقلابی چندان هم با آنارشیزم او جور در نمی‌آید. اصولاً حق با کلارک است که می‌گوید، اعتقاد باکونین به اهمیت انجمن‌ها و گروه‌های کوچک مخفی و مبارز پیش‌تاز نشانگر یک گرایش نهفته‌ی قوی پیش‌تاز در اندیشه‌ی اوست، «گو اینکه آن قدرها هم که مخالفانش ادعا می‌کنند محوریتی در دیدگاه او ندارد و البته آن قدرها هم که طرف‌دارانش اظهار می‌دارند، جزئی و قابل اغماض نیست»^(۳۱).

باید توجه داشت که بحث سازمان‌های مخفی باکونین و «اتحاد سوسیال دموکراسی» او بر پایه‌ی سه مقوله‌ی جداست. اول وجود خود «اتحاد» است که سازمانی مخفی نبود بلکه شاخه‌ای علنی از بین‌الملل بود، عمدتاً و نه منحصراً متشکل بود از هواداران سوسیالیسم آزادی-خواهانه‌ی باکونین. علاوه بر باکونین بسیاری دیگر بودند که خواستند انجمن بین‌المللی کارگران بر پایه‌ی اصول فدرال بنا شود و مخالف این قضیه بودند که مجمع عمومی نقش یک مدیر عامل را بازی کند. باکونین حساب و کارکردهای اتحاد را از بین‌الملل جدا می‌دانست. همان‌طور که می‌نویسد:

«اتحاد» مکمل لازمه‌ی بین‌الملل است. اما اگرچه بین‌الملل و اتحاد هدف غایی مشترکی دارند، نقش‌های متفاوتی را ایفا می‌کنند. بین‌الملل در تلاش وحدت بخشیدن به توده‌های کارگری... از هر ملیت و مذهب و

گرایش‌های سیاسی در یک ساختار واحد است اما از دیگر سو اتحاد سعی دارد به این توده‌ها سمت و سویی کاملاً انقلابی بدهد.^(۳۲)

اینکه مارکسیست‌ها باکونین را متهم می‌کنند که در صدد نابودی بین‌الملل بود و می‌خواست دیکتاتور بین‌الملل باشد و یا اساسنامه‌ی اتحاد را جایگزین برنامه‌ی بین‌الملل کند، سراسر واهی و بی‌اساس است. تمایزی که باکونین بین بین‌الملل و اتحاد قایل است با ادعاهای ای.اچ. کار جور در نمی‌آید، آنجا که می‌گوید: در همان حال که باکونین می‌خواست بین‌الملل نهادی آنارشيسستی باشد (که از جهتی درست است)، اتحاد گروهی مخفی و گزینش شده بود برای اعمال نوعی «دیکتاتوری جمعی» بر نیروهای انقلابی.^(۳۳)

دیگر اینکه، گروه‌های کوچک متعددی به گرد باکونین گرد آمده بودند تا «اخوت» انقلابی را شکل دهند، و همین‌ها هسته‌ی اصلی اتحاد را تشکیل دادند. اما این کمابیش چیزی در حد یک گروه منسجم از هم‌قطاران بود که دغدغه‌های آنارشيسستی داشتند. با فرض نیاز به رازداری و این واقعیت که باکونین قطعاً به وجود شبکه‌ای از کادرهایی که نهادی پیش‌تاز را برای حمایت از انقلاب شکل دهند احساس نیاز می‌کرد، تمام اینها به هیچ عنوان به معنی وجود یک سازمان توطئه‌گر آهنین و تحت امر باکونین نیست. باکونین شخصیت سلطه‌جویی داشت، اما خلق و خو و شیوه‌ی زندگی‌اش از او انسانی ساخته بود که بسیار بعید بود گروهی فتنه‌جو و هم‌تراز با یسوعی‌ها را سازمان دهد. سازمان‌های مخفی مورد نظر باکونین هیچ‌گاه نقش تشکیلات واقعاً مؤثری را ایفا نکردند. در واقع گیوم، دوست باکونین، در تاریخ بین‌الملل می‌نویسد: «تصویری که باکونین از تشکیلات کشید تنها فرضیه‌وار و در حد نوعی رؤیای شیرین در ذهنش بود، و همی که در ابرو و دود سیگارش شکل گرفته بود.»^(۳۴) به نظر می‌رسد که تصور «اتحاد» مخفی به‌طور عمده مخلوق ذهنی باکونین - و البته مارکس - بوده است.

نکته‌ی بعدی اینکه، نوشته‌هایی از باکونین در دست است که در آنها اهداف و اغراض سازمان‌های مخفی را بیان می‌کند؛ مثل پیش‌نویس برنامه‌هایش برای اصول و تشکیلات سازمان‌های اخوت و برادری که او طرحش را ریخته بود، و همچنین نامه‌هایش به ریچارد و نجایف. اینکه چنین سازمان‌هایی هرگز تشکیل نشدند، بحثی جداست؛ اما این نوشته‌ها بیانگر افکار باکونین هستند در باب آنچه او احساس می‌کرد برای ایجاد یک انقلاب اجتماعی عاملی ضروری است.

از نظر باکونین نه فقر موجب انقلاب اجتماعی می‌شود نه استیصال، و نه شرایط اقتصادی - سیاسی و نه حتی تسخیر قدرت دولت، هیچ‌کدام، به‌خودی‌خود به انقلاب اجتماعی نمی‌انجامند. انقلاب اجتماعی تنها با تشکل توده‌ها است که متحقق می‌شود و «قدرت بورژوازی و دولت را درهم می‌شکند و زمینه را برای دنیایی تازه آماده می‌کند»^(۳۵). او نوشته است که تنها وظیفه‌ی آنانی که صادقانه در پی نجات بشریت هستند سازمان‌دهی نیروهای مردمی برای پیشبرد انقلاب است. پس، از نظر باکونین سازمان‌دهی و گسترش آرمان انقلاب حثز اهمیت است. او می‌نویسد که انقلاب تنها زمانی رخ می‌دهد که «مردم با اندیشه‌ای جهانی به حرکت درآیند و به لحاظ تاریخی از بطن غرایز مردمی شکل گیرند... وقتی چنین آرمانی و چنین ایمان مردمی با محرومیتی روبه‌رو می‌شود که جان به لب انسان‌ها آورده، آن وقت است که انقلاب اجتماعی نزدیک و حتمی می‌شود»^(۳۶).

در گستره‌ی این آرمان است که تصور باکونین از سازمان مخفی نقش پیدا می‌کند. باکونین در نامه‌هایش به ریچارد و نجایف، عملکرد و نوع دیکتاتوری را که قرار بود به کار بندد، به‌روشنی تشریح کرده:

آنارشی و طغیان احساسات محلی و بیداری زندگی خودجوش در همه‌ی زمینه‌ها، برای زنده ماندن و حقیقی بودن و قدرتمندی انقلاب لازم است و باید به‌خوبی گسترش یابد. همین که انقلاب به اولین

پیروزی خود دست یافت (یعنی براندازی دولت) ما (برخلاف انقلابیون سیاسی) باید احساسات را برانگیزانیم و بیدار کنیم و رها کنیم، ما باید آنارشی ایجاد کنیم، نباید انقلاب را به‌توسط هیچ نیروی خاصی هدایت کنیم بلکه همچون پیشگامان پنهان در انبوه متراکم توفان مردمی باشیم... یک دیکتاتوری بی‌آرم و عنوان و حقوق رسمی، و قوی‌تر از آن باشیم که نیازی به اسباب و لوازم قدرت داشته باشیم: این تنها نوع دیکتاتوری است که من قبول دارم.^(۳۷)

اینها در نامه‌ای به آلبرت ریچارد آمده است، او از آنارشیست‌های فرانسه و اهل لیون بود که در سال ۱۸۷۰ در دولت موقت حضور داشت. واضح است که باکونین به اوضاع پساانقلابی می‌اندیشید. مشابه آنچه در انقلاب فرانسه رخ داد، او می‌ترسید که در چنین شرایطی انقلابیونی چون دانتون و روبسپیر که بر تأسیس «کمیته‌ی امنیت عمومی» اصرار داشتند به انقلاب خیانت کرده و ارتجاع پیروز شود. بنابراین سازمان مخفی مورد نظر باکونین، که خود را پیش از انقلاب آماده کرده و سازمان داده، فرار نیست انقلابی را بر مردم تحمیل کند، یا آنان را به‌رغم خواستشان آزاد کند، و اصلاً در حد و اندازه‌های یک دیکتاتوری (در معنای عمومی این کلمه) نخواهد بود.

باکونین در نامه‌ای به نجایف صراحتاً موضع خود را درباره‌ی انقلاب از موضع نجایف جدا می‌کند. به نجایف می‌نویسد که تو از تعالیم ریاکارانه سود می‌بری و احساسات انسانی و تمام حسن عدالت‌خواهی مردم را خفه می‌کنی. «به آنان دروغ‌گویی، بددلی، جاسوسی و افترا زدن را آموزش می‌دهی، با تکیه بر قید و بندهای ظاهری آنان را به ارزش‌های درونی شان زنجیر کرده‌ای.»^(۳۸) باکونین به دوست سابقش تأکید می‌کند که نظام من «نه فقط ارزش که حتی احتمال وقوع هر نوع انقلابی را که خودجوش، مردمی و سوسیالیستی نباشد رد می‌کند... و بنابراین یگانه منظور سازمان مخفی نه ایجاد نیرویی ساختگی و بیگانه با مردم بلکه

سازمان‌دهی و اتحاد نیروهای خودجوش مردمی باید باشد. به این طریق، تنها نیروی مورد قبول و مؤثر انقلاب نه در بیرون مردم که متشکل از خود مردم است.»
باکونین ادامه می‌دهد:

تشکیلات (سازمان مخفی) باید ستاد فرماندهی عمومی (ارتش مردمی) باشد، سازمان‌دهنده‌ی نیروهای مردمی و نه سازمان‌دهنده‌ی خاص، خود باید در مقام رابطی بین غرایز مردم و اندیشه‌های انقلابی باشد. اما اندیشه‌ی انقلابی تنها تا آنجا انقلابی و زنده و فعال و خالصانه است که انتقال‌دهنده و عرضه‌کننده‌ی سرشت مردم باشد که به‌توسط تاریخ کشف شده است. هرکوششی برای تحمیل عقایدمان بر مردم که در تقابل با خواست‌های طبیعی آنان باشد نشانگر میل ما در اسیر کردن مردم زیر سلطه‌ای جدید است... تشکیلات باید خالصانه خود را خادم و کمک‌حال خلق بداند و نه حاکم آنان.^(۳۹)

حتی در بجهوه‌ی انقلاب نیز سازمان مخفی نباید از مقصود و منظور اصلی خود عدول کند؛ «یاری مردم در راه خودگردانی برای حداکثر برابری و حد‌اعلای آزادی انسانی در همه‌ی زمینه‌ها، بدون حداقل مداخله از جانب هر نوع حکومتی.» اعضای سازمان مخفی باید از هر قدرت رسمی اجتناب کنند، و تنها به‌واسطه‌ی نیرویی نامحسوس بر مردم اثر کنند، به‌واسطه‌ی «دیکتاتوری جمعی» تشکیلات.^(۴۰)

فقط بدبین‌ترین محققان، یا کسی که خصومت با باکونین و آنارشیزم کورش کرده باشد، می‌تواند از این سخنان چنین برداشت کند که منظور باکونین از سازمان مخفی همان دیکتاتوری انقلابی ژاکوبینی است، مخصوصاً «خودکامگی» (که از اصطلاحات مورد علاقه و پرکاربرد لیبرال‌ها و مارکسیست‌هاست برای توصیف این جنبه از فلسفه‌ی باکونین). نیز روشن است که - با توجه به تجربه‌ای که از انقلاب فرانسه در ذهن بود - از نظر باکونین سازمان مخفی چیزی در حد و حدود نیرویی

«پیشگام» است که در گرماگرم انقلاب، آنها را از نیروهای ارتجاعی، یا از آن دسته تندروهایی که ممکن است خود را در مقام «اعضای کمیته‌ی دیکتاتوری امنیت عمومی» جا بزنند، در امان بدارد. و این سازمان مخفی به‌طور نامحسوس و جمعی برای آزادی مردم یک آنارشی حمایتگر را پدید خواهد آورد. مارکسیست‌ها همواره اصرار دارند که وجود دولتی‌کاری در دوره‌ی پس از انقلاب به‌منظور تقابل با ارتجاع بورژوازی ضروری است؛ باکونین نیز دغدغه‌ی مقابله با این ارتجاع را داشت اما از حکومتی از نوع ژاکوینی نیز بیم داشت که باز شکلی جدید از استبداد را پایه‌گذاری کند. ایلین کلی اعتقاد باکونین به خودانگیختگی و پتانسیل انقلابی توده‌ها را سرزنش می‌کند. انقلاب روسیه اساساً تأییدی بود بر عقاید باکونین در باب انقلاب اجتماعی، چه در خاستگاه‌هایش و چه در انجامش.

همان‌طور که سام دُلگُف^۱ می‌نویسد:

هشدارهای باکونین پیرامون بلشویک‌های روزگارش، یعنی ژاکوین‌ها و بلانکیست‌ها، و نیز در مورد آنچه سیاست‌هایشان به بار می‌تواند بیاورد، تقریباً در حکم پیش‌گویی انقلاب روسیه است، از بدو شروع تا تسخیر قدرت سیاسی و استقرار دولتی توتالیتر.^(۴۱)

ماکس نومد باکونین را پیشگام لنین می‌داند، و ادعا می‌کند که بلشویسم «دورگه‌ای بود از پیوند عمل‌گرایی باکونینیستی و لفاظی‌های مارکسیستی»^(۴۲) - ایده‌ای که پیزیر هم قویاً ادعایش را دارد - که این یک بی‌عدالتی فاحش و مغرضانه در حق باکونین است. همان‌طور که دُلگُف می‌نویسد، اسلاف حقیقی لنین روبسپیر، بلانکی و نچایف اند و نه باکونین. اینکه لنین را تا چه حدی می‌توان خلف صادق مارکس دانست، بین مارکسیست‌ها محل مناقشه است اما به هر حال بلانکی و مارکس و

لنین اشتراکات بسیاری داشتند و باکونین در جانب‌داری‌اش از آنارشیزم و آزادی‌خواهی و سوسیالیسم حسابش از این سه انقلابی کاملاً جداست. همان‌طور که فرانک هاریسون عقیده دارد، نقطه ضعف باکونین در بحث انقلاب اجتماعی آنجاست که به نظر می‌آید او، چون دیگر آنارشیزست‌ها، با اکراه از پذیرش حداقل میزان ضروری تدابیر تشکیلاتی برای مقابله با ارتجاع، عرصه را برای ضدانقلاب خالی می‌گذارد.^(۴۳) گویا آنچه باکونین از سازمان مخفی مدنظر داشت نه فقط کانونی پیشرو برای گسترش انقلاب از طریق تبلیغ بود، که دقیقاً در مقام نیروی جمعی و نامحسوس بود تا به‌سان تدبیری برای حفظ و تجهیز آنارشی دوره‌ی پساانقلابی عمل کند.

هرچند که نوشته‌های باکونین پیرامون سازمان‌های مخفی غالباً در تضاد با اصول آنارشیزستی خود او به نظر می‌آیند اما تأکید بیش از حد به این تضاد به‌عنوان جوهر اندیشه‌ی باکونین و قصور از زمینه‌یابی فلسفه‌ی واقعی وجود این سازمان‌ها، به تحریف اساسی رسالت باکونین می‌انجامد. باکونین آن ایده‌آلیست هگلی انتزاعی که ایلین کلی به تصویرش می‌کشد نیست؛ کسی که کارش بازی با کلمات است و در عالم هیپوتی که خودش ساخته سیر می‌کند. او یک انقلابی و به‌لحاظ اجتماعی مطلع بود که شَمّ تاریخی داشت و با تبیین مسائل واقعی مردم و حفظ یک انقلاب اجتماعی حقیقی و ناب درگیر بود. انقلاب به همان خودانگیختگی که باکونین پیش‌بینی کرده بود در سال ۱۹۱۷ به وقوع پیوست، آنچه در پیامد آن روی داد مسلماً تأییدی است بر پیش‌گویی نقادانه‌ی باکونین از مارکسیسم.

اما به‌رغم تأکید آشکاری که در نوشته‌های باکونین بر نابودی دولت و مناسبات مالکیتی شده، و البته این را از محدودیت‌های کار باکونین محسوب کرده‌اند (و اما گلدمن به‌طور قطع این عقیده را داشت) بی‌انصافی در حق باکونین است اگر بر شور ویرانگری او اصراری بیش از

26. Dolgoff, op. cit., p. 334
27. Maximoff, op. cit., p. 381
28. Draper, op. cit., pp. 564-569; Draper, H. 1986. *Karl Marx's Theory of Revolution, Vol. III, The Dictatorship of the Proletariat*, New York: Monthly Review Press, pp. 93-98
29. Pyziur, op. cit., p. 146
30. Kelly, op. cit., pp. 237-249
31. Clark, J. 1984. *The Anarchist Moment*. Montreal: Black Rose Books, p. 73
32. Dolgoff, op. cit., p. 157
33. Carr, E.H. 1937. *Michael Bakunin*, New York: Knopf, p. 440
34. Carr, op. cit., p. 439
35. Maximoff, op. cit., p. 385
36. Pyziur, op. cit., p. 69-70
37. Lehning, op. cit., p. 180
38. Lehning, op. cit., p. 190
39. Lehning, op. cit., p. 190-191
40. Lehning, op. cit., p. 182-92
41. Dolgoff, op. cit., p. 16
42. Nomad, M. 1933. *Apostles of Revolution*, New York: Collier, p. 213
43. Harrison, J.F. 1983. *The Modern State: An Anarchist Analysis*. Montreal: Black Rose Books, p. 113

حد داشته باشیم. چرا که او این شور را شوری آفریننده نیز می‌دانست و شواهد بسیاری است دال بر اینکه او برنامه‌های بسیار چشمگیری برای تبیین ماهیت انقلاب اجتماعی و جامعه‌ی آنارشیزمی آتی داشت.

منابع و مآخذ

1. Pyziur, E. 1955. *The Doctrine of Anarchism of Michael Bakunin*, Milwaukee: Regnery, p. 3
2. Draper, H. 1978. *Karl Marx's Theory of Revolution*, New York: Monthly Review Press, p. 292
3. Lichtheim, G. 1970. *A Short History of Socialism*, London: Weidenfeld & Nicolson, p. 128
4. Kelly, A. 1982. *Mikhail Bakunin: A Study in the Psychology and Politics of Utopianism*. Oxford: Clarendon Press, p. 22
5. Berlin, I. 1978. *Russian Thinkers* Harmondsworth, Penguin, p. 103
6. Thomas, P. 1980. *Karl Marx and the Anarchists*. London: Routledge & Kegan Paul, p. 341
7. Maximoff, G.P. 1953, ed., *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*. Glencoe: Free Press, p. 373
8. Dolgoff, S. 1973, ed., trans, introd., *Bakunin on Anarchy*, New York: Knopf, pp. 308-9
9. Dolgoff, op. cit., p. 335
10. Maximoff, op. cit., p. 384
11. Maximoff, op. cit., p. 383
12. Lehning, A. 1973. *Michael Nakunin: Selected Writings* London: Cape, p. 183
13. Pyziur, op. cit., p. 68
14. Dolgoff, op. cit., pp. 352-5
15. Dolgoff, op. cit., p. 15
16. Dolgoff, op. cit., p. 325
17. Maximoff, op. cit., p. 378-9
18. Lehning, op. cit., p. 185
19. Dolgoff, op. cit., p. 347
20. cf. Hobsbawm, E.J. 1959. *Primitive Rebels*, Manchester: Manchester University Press, p. 165
21. Kelly, op. cit., p. 216
22. Draper, op. cit., p. 292
23. Lehning, op. cit., p. 186
24. Dolgoff, op. cit., p. 347
25. Lehning, op. cit., p. 187

فصل ۱۶

مؤخره

باکونین اندیشمندی کل‌گرا بود. همان‌طور که پیزیر می‌نویسد، تمایل باکونین در «نایل آمدن به وحدتی در نظر و عمل و هست‌ها و بایدها و پندار و کردار، در واقعیتِ نظم اجتماعی مفروض، بر رادیکالیسم او می‌چربید»^(۱). او با تمام دوگانگی‌هایی که فرهنگ غرب از فلسفه‌ی مکانیکی و نظریه‌ی سیاسی بورژوازی به ارث برده بود سرِ جنگ داشت، به‌ویژه تضادهای بین فرد و جامعه، فلسفه و دانش تجربی، و طبیعت و انسان. اما یک‌چنین کل‌باوری به این معنا نبود که باکونین می‌خواست فردیت را در نوعی وحدت عرفانی با مطلق نیست و نابود کند. ایلین کلی می‌نویسد: «عطش هم‌ذات‌پنداری خود با امر مطلق، با نیروی بیکران و احساس بر دوش کشیدن رسالتی تاریخی، هسته‌ی عاطفی نهضت‌های توتالیتراست.»^(۲) ولی باکونین چنین اشتیاق رازورزانه‌ای نداشت و آن قدر آنارشویست بود و آن قدر درس‌هایش را از «هگل پیر» (که واضح است ایلین کلی از او چیزی سر در نیاورده) به‌خوبی فراگرفته بود که ادغام تدریجی خودآگاهی و اراده را با کل متعالی مطرح کند - مطلقاً که ایلین کلی ادعا دارد از دید باکونین همان صورت آرمانی «مردم» است. باکونین دل‌مشغول کلیت‌باوری بود نه یک‌چنین وحدت رازورزانه‌ای. آنچه باکونین را به خود مشغول داشته بود، برگزشتن از دوآلیسم بود به‌واسطه‌ی آفرینش جامعه‌ای که به وابستگی متقابلمان به طبیعت اذعان

داشته باشد، نیز آزادی و جامعه‌گرایی کامل انسان را در نظر بگیرد. او هم ماتریالیستی تاریخی بود هم آنارشیستی اجتماعی.

باکونین پیشوای حقیقی آنارشیزم بود و تأثیر فراوانی بر تمامی جنبش‌های آنارشیستی اواخر قرن نوزدهم داشت. در واقع، تا حدود زیادی این باکونین بود که اساس بسط آنارشیزم را در قالب جنبشی اجتماعی و مستقل از سوسیالیسم اصلاح‌طلب و مارکسیسم پایه‌ریزی کرد. باکونین تأثیری بی‌چون و چرا بر جنبش‌های آنارشیستی و سیاست‌های طبقه‌ی کارگر ایتالیا، سوئیس، اسپانیا و چندین کشور آمریکای لاتین داشت. آنارشیزم «جمع‌گرای» او، هرچند که هرگز به شکل نظام‌مندی عرضه نشد، اما اولین طرح از نظریه‌ای سوسیالیستی و آزادی‌خواهانه بود که لیبرالیسم و سوسیالیسم و آتئیسم را در نظریه‌ای منسجم تلفیق کرده است. این نظریه را متعاقباً کروپاتکین و رکلوس و کافیرو و مالاتستا بسط دادند. البته نظریه‌ی باکونین خالی از ضعف و محدودیت نیست. او فاقد نگرش بسط‌یافته‌ی زیست‌بومی بود، هرچند که شکلی اولیه از آن را دارا بود. او نیز چون بسیاری از معاصرانش گرفتار تعصبات عمیقاً رادیکال و ملی بود که اغلب قضاوتش را تحت تأثیر قرار می‌داد و دیدگاه سوسیالیستی‌اش را مخدوش می‌کرد. اشتیاق زیادی به «سازمان‌های مخفی» داشت که همان‌طور که رکلوس خاطرنشان می‌کند، جایی در آنارشیزم نداشت. او دیدگاهی بالنده در زمینه‌ی جنسیت نداشت و به نظر می‌رسد که به آزادی جنسی بی‌اعتنا بود، هرچند بی‌گمان برابری جنسی را قبول داشت و نسبت به پدرسالاری ابراز خصومت کرد و خانواده‌ی دهقانی روسی را «قبرستانی بزرگ‌کرده» توصیف می‌کرد و نسبت به خودکامگی شوهر و پدر در خانواده انتقاد داشت.^(۳) در این باره، بد نیست به خاطره‌ای از کروپاتکین اشاره شود. کروپاتکین در اوایل سال ۱۸۷۰ در بازدید از ژورا با گیوم و شویتس-گوبیل و دیگر یاران باکونین ملاقات می‌کند. آنچه از نوشته‌ی کروپاتکین به

دست می‌آید این است که باکونین نه تنها دیکتاتورمآب نبود بلکه شخصیت اخلاقی بزرگی داشت که از صمیم قلب مورد احترام رفقایش بود. کروپاتکین می‌نویسد، باکونین هرگز همچون یک استاد رفتار نکرد و به یاد می‌آورد که «در واقع تنها یک‌بار نام باکونین به‌عنوان یک استاد ذکر شد، و مرا چنان تحت تأثیر قرار داد که حتی حالا هم جایی که این گفت‌و شنود انجام شد و تمام جزئیاتش را به یاد می‌آورم؛ چند مرد جوان گستاخی می‌کردند و در صحبت از جنس مخالف چندان جانب ادب را رعایت نمی‌کردند، که یکی از زنان حاضر بر سرشان فریاد کشید که: «حیف که میخائیل اینجا نیست تا شما را سر جایتان بنشانند!»^(۴)

اما میراثی که باکونین باقی گذاشت علاوه بر آثارش درباره‌ی آنارشیزم، شامل نقدهای کوبنده‌اش به لیبرالیسم و مارکسیسم نیز می‌شود. حتی ماکس نومدهم که از دوستان باکونین نبود، تصدیق کرده که باکونین در نقدش به مارکس خود را متفکری ژرف و آینده‌نگر نشان داده و ایراداتی را در نظریه‌ی مارکسیسم پیش کشیده که مارکس قادر و حاضر به دیدنشان نبود.

زمانی که عموماً مارکسیسم را تنها آلترناتیو اصلی سرمایه‌داری مبتنی بر سهام‌داری می‌دانند، آثار باکونین اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. کنار گذاشتن باکونین به‌عنوان یک چیز عجیب تاریخی آن‌طور که مارکسیست‌ها و لیبرال‌ها در پی آن هستند اصلاً نشانه‌ی خوبی نیست، چرا که اندیشه‌های باکونین تازگی و اصالتی و پیوندهایی با امروز دارد که بهتر است آنها را مطالعه کنیم و چیزهایی از آنها بیاموزیم. همان‌طور که سام دُلگُف به این نتیجه رسید که در سنت سوسیالیسم آزادی‌خواهانه، «از ناکامی‌ها و پیروزی‌های باکونین و دیگر پیشگامانی که یک قرن پیش در راه آزادی مبارزه کردند، هنوز هم بسیاری چیزها می‌توان آموخت»^(۵).

منابع و مآخذ

1. Pyziur, E. 1955. *The Doctrine of Anarchism of Michael Bakunin*, Milwaukee: Regnery, p. 53
2. Kelly, A. 1982. *Mikhail Bakunin: A Study in the Psychology and Politics of Utopianism*, Oxford: Clarendon Press, p. 255
3. Dolgoff, S. 1973. ed., trans, introd., *Bakunin on Anarchy*, New York: Knopf, p. 346
4. Kropotkin, P., 1989, *Memoirs of a Revolutionist*, Montreal: Black Rose Books, p. 289
5. Nomad, M. 1933, *Apostles of Revolution*. New York: Collier, p. 192
6. Dolgoff, op. cit., p. 21

نمایه

- آ
- آتیلا، ۱۱۰
- آنتونیا، ۴۱، ۴۷، ۵۱، ۷۷، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۳
- آوریچ، پل، ۷، ۱۱۲، ۱۸۲
- الف
- ابولنسکی، پرنسس، ۵۱
- اپنهاایمر، فرانس، ۱۴۲
- اتحاد بین‌المللی سوسیال دموکراسی، ۵۹
- اتحاد سوسیال دموکراسی، ۹۳، ۹۵، ۹۹
- ارستو، ۱۶۱
- ارلاو، کنت، ۳۸
- اسپارناکوس، ۴۵
- اسپنسر، ۱۱
- اسپیگر، ۹۲
- اسپینوزا، باروخ، ۶۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۲
- استالین، ژوزف، ۱۳۹، ۲۰۴
- استانکوویچ، نیکلای، ۱۹، ۲۱، ۲۲
- استکلف، ۲۰۴
- استین، وان، ۲۵
- اشترینر، ماکس، ۱۱۰، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۹
- اصل انواع، ۱۱۸
- اصول انقلاب، ۷۰
- اطلاعه‌ای برای دوستان ایتالیایی من، ۸۵
- افلاتون، ۱۴۴
- اکتون، لرد، ۵۸
- اگارف، نیکلاس، ۱۹، ۲۱، ۴۲، ۴۶، ۵۷، ۷۲، ۷۳
- الاهیات سیاسی مازینی، ۱۷۱
- الکساندر دوم، ۴۰، ۴۶
- انجمن اخوت بین ملل، ۵۲، ۵۶، ۶۱، ۱۵۹، ۱۹۹
- انجمن بین‌المللی کارگران، ۹۹
- انجمن صلح و آزادی، ۱۶۰
- انجمن صلح و آزادی، ۵۸، ۵۹، ۶۱، ۸۶، ۱۵۶، ۱۵۹
- انجمن صلح و آزادی، ۱۲۹
- انجمن صلح و دوستی، ۶۰، ۶۲
- انشعابی جعلی در بین الملل، ۹۳
- انگلس، فریدریش، ۲۳، ۳۰، ۳۲، ۴۹
- ۶۳، ۶۸، ۹۴، ۹۵، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۱۴
- ۱۳۴، ۱۷۰، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۸
- ۱۸۹، ۲۰۳، ۲۰۴
- اوتین، نیکلاس، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲
- اولام، آدام، ۶۸
- ایوانف، ۷۱
- ب
- بابوف، ۸۱، ۱۵۷
- باکونین، پل، ۱۳، ۵۱
- باکونین، تانیا، ۳۸
- باکونین، رز، ۲۵
- باکونین، لئو، ۲۱
- باکونین، ناتالیا، ۴۴، ۵۱
- بیل، آگوست، ۷۷
- بتهون، لودویگ، ۳۳
- برایت، جان، ۵۶
- برکمن، ۱۱۴
- برلین، آیزایا، ۲۲، ۲۳، ۱۰۸-۱۱۰، ۱۱۲، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۵۳، ۱۹۳

بروشتات، ۳۰
بريسوت، ۲۶
بکر، جان، ۶۰
بلانک، لوتيس، ۲۶، ۵۶، ۶۳، ۱۵۴، ۱۵۷
بلانکی، اگوست، ۲۶، ۴۹، ۷۸، ۸۱، ۱۵۴، ۱۷۵، ۲۱۰
بلان، گاسپار، ۷۴
بليسنسکی، ۱۵، ۱۹، ۲۱، ۲۴
بوريو، ۵۷
بوناروتی، ۱۵۷
بيسمارک، ۷۷، ۸۴
بين الملل اول، ۴۸، ۶۲، ۸۳، ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۳

پ

پاسخ بين المللی‌ها به مازینی، ۸۴
پديدارشناسی روح، ۲۰، ۱۳۷
پرسش و پاسخ انقلابی، ۵۲، ۵۵، ۷۰، ۷۱
پرسش و پاسخ یک انقلابی، ۵۲، ۶۹، ۹۱
پرودون، ۲۵، ۲۶-۲۸، ۴۹، ۵۱، ۷۸، ۸۱، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۳۶، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۱
پرورکوست، ۱۱۲
پستل، ياول، ۴۵، ۴۶
پگاجف، اميليان، ۴۵، ۲۰۰
پنگام، آلن، ۱۶۳
پيپ، کابزر، ۶۲
پيزير، اوگن، ۲۷، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۴۹، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۹۳، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۱۰، ۲۱۵
پين، تام، ۱۳۰

ت

تاریخ بين الملل، ۲۰۶
تامسون، ديويد، ۸۱
تعهدات هم‌ياری و آزادی، ۲۵

تورگنیف، ايوان، ۲۲
توسل به اسلاوها، ۳۱، ۳۳، ۳۷
توکویل، ۱۰۸
توماس، پل، ۸۹، ۱۹۳
تیش، ۷۸، ۷۹

ح

جرس، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۷۲
جنگ داخلی در فرانسه، ۷۹، ۸۰، ۸۹
چام، کارولین، ۱۸۷
حزب سوسیال دموکرات آلمان، ۶۷، ۱۷۶، ۱۷۷
حزب کارگران سوسیالیست آلمان، ۷۷

د

خدا و دولت، ۷۸، ۱۱۷، ۱۷۱
داروین، چارلز، ۱۱۸
دانتون، ۲۰۸
دایرة المعارف علوم فلسفی، ۲۰
دراپر، هال، ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۳، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۴
درباره‌ی وظیفه‌ی عالم، ۱۹
دریدا، ۷
دکارت، رنه، ۱۷۲
دلسلوز، لوتيس، ۸۳
دلگف، سام، ۸، ۵۲، ۲۱۰، ۲۱۷
دورکیم، امیل، ۱۳۱، ۱۳۷
دولت، ۱۴۲
دولت‌سالاری و بی‌دولتی، ۱۶۹، ۱۷۵، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۹۵، ۲۰۰

ر

رازين، استنکا، ۲۰۰
راس، آرماند، ۹۹

ش
شلاق - امپراتوری آلمانی و انقلاب اجتماعی، ۷۷، ۸۲، ۹۹، ۱۴۱، ۱۷۵
شلینگ، ۱۲، ۱۸، ۲۱
شوپنهاور، آرتور، ۱۲۷
شورای عمومی لندن، ۷۹، ۸۶، ۹۰، ۹۱
شوئتس‌گوبیل، ۹۱، ۹۲، ۱۰۳، ۲۱۶
شیلینگ، ۲۳، ۱۳۷
ش
راکر، ۱۱۱
راينیش تسایونگ، ۳۱
راينیش تسایونگ نو، ۳۲
رکلوس، الیزه، ۵۱، ۷۸، ۸۲، ۱۰۳، ۱۱۴، ۱۲۴، ۱۳۸، ۲۱۶
روان‌شناسی اتوبیایی، ۱۴
روسییر، ۱۱۰، ۱۳۹، ۱۴۷، ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۱۰
روبل، ماکسیمیلیان، ۱۷۰
روسو، ژان ژاک، ۵۸، ۱۱۳، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۹، ۱۴۴
روگه، آرنولد، ۲۳، ۲۶، ۲۸
رومانوف، ۴۵، ۴۶
ریچارد، آلبرت، ۶۲، ۷۶، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۸
ریچل، آدولف، ۲۴، ۲۶، ۳۷
ریچلز، ۱۰۳
ریچل، ماتیلدا، ۳۷
ر
ژورنال ژنو، ۱۰۰
ژول، جیمز، ۱۶۹
س
سازین، میخائیل، ۹۹
سائنامه آلمان، ۲۳
ساند، جورج، ۲۶، ۴۴
رینسون، سدریک، ۷
سرمایه، ۷۱، ۸۰، ۹۶، ۱۵۴
سفر به ایکاری، ۲۶
پل، سن، ۶۸
سنتینو، گاسپار، ۸۶
سن سیمون، ۲۵، ۵۸، ۱۵۷، ۱۹۸
سوسیالیسم و کمونیسم در فرانسه امروز، ۲۵
سیاست و مردم، ۲۴
ش
شلاق - امپراتوری آلمانی و انقلاب اجتماعی، ۷۷، ۸۲، ۹۹، ۱۴۱، ۱۷۵
شلینگ، ۱۲، ۱۸، ۲۱
شوپنهاور، آرتور، ۱۲۷
شورای عمومی لندن، ۷۹، ۸۶، ۹۰، ۹۱
شوئتس‌گوبیل، ۹۱، ۹۲، ۱۰۳، ۲۱۶
شیلینگ، ۲۳، ۱۳۷
عیسی مسیح، ۶۸، ۱۰۰
ف
فدراسیون رومانند، ۶۱، ۶۲، ۹۰
فدراسیون زورا، ۹۱
فدرالیسم، سوسیالیسم و یزدان‌ستیزی، ۵۸
فراسوی زنجیرهای پندار، ۱۲۸
فراگ - پلیسر، رافائل، ۸۶
فراماسونری، ۵۱
فروم، اریک، ۱۲۸، ۱۳۳
فروید، زیگموند، ۱۲۲، ۱۲۷
فوئرناخ، لودویگ، ۲۳، ۵۱، ۱۱۳، ۱۲۲، ۱۲۳
فوره، شارل، ۲۵، ۱۵۴، ۱۵۷
فیخته، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱
ق
قطعه‌نامه‌ی سونویه، ۹۳
قیام دکابریست‌ها، ۱۷، ۱۸، ۴۵
قیام لیون، ۷۶
ک
کابه، ایتن، ۲۶، ۵۸، ۱۵۷
کار، ای. اچ، ۱۱، ۱۵، ۱۸، ۲۰، ۲۴، ۲۸، ۳۲، ۳۹، ۴۰، ۴۳-۴۶، ۵۷، ۶۱، ۶۲، ۶۷، ۷۲، ۹۲، ۱۰۲، ۱۱۱، ۱۳۷، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۶

کارتر، آلن، ۱۹۱
 کافرو، المپیا، ۱۰۲
 کافرو، کارلو، ۸۵، ۷۸، ۱۰۲، ۱۱۴، ۲۱۶
 کانت، ایمانوئل، ۲۳، ۱۲۷
 کروپانکین، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۲۴، ۱۵۶، ۲۱۶، ۲۱۷
 کروکس، پی‌یر، ۲۶
 کلارک، جان، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۳، ۲۰۵
 کلی، ایلین، ۱۴، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۹، ۱۱۲، ۱۳۴، ۱۳۶-۱۳۸، ۱۵۳، ۱۸۰، ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۵
 کمپوزن، کارلو، ۵۶
 کمون پاریس، ۶۲، ۷۶، ۷۷-۸۴، ۸۹، ۱۲۲، ۱۶۱، ۱۷۵، ۱۸۹
 کمون پاریس و ایده‌ی دولت، ۸۲
 کنت، ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۳۸
 کنگره‌ی سونویه، ۹۲
 کنگره‌ی لندن، ۹۲
 کنگره‌ی هاگ، ۹۳، ۹۵، ۹۶
 کول، جی.دی.اچ.، ۱۳، ۴۹، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۸۵، ۹۱، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۶۴، ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۸۲
 گ
 گادوین، ۱۱۹، ۱۳۰
 گاربالدی، جوزپه، ۵۱، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۸۵
 گامبوسی، ۷۷
 گری، الکساندر، ۱۲۴، ۱۳۵
 گلدمن، اِما، ۲۱۱
 گورین، دانیل، ۲۷
 گیوم، جیمز، ۶۲، ۷۴، ۸۰، ۸۴، ۸۵، ۹۱، ۹۲، ۹۴، ۹۶، ۱۰۳، ۲۰۶، ۲۱۶
 ل
 لاپینسکی، ۴۸
 لاسال، ۶۷، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۷۶، ۱۸۸
 لافارگ، پل، ۶۳، ۸۶، ۱۰۰، ۱۰۱، ۲۰۳

لاک، جان، ۱۴۴
 لامنه، ۲۴
 لاوژف، پیتیر، ۹۹
 لگالیته، ۶۱، ۹۰
 لیلول، جواخیم، ۴۷
 لمبارت، ل.، ۱۴، ۱۵، ۶۷، ۱۳۹
 لنداور، ۱۱۱
 لنینگ، آرتور، ۸، ۸۱
 لنین، ولادیمیر، ۱۷۰، ۲۰۰، ۲۱۰، ۲۱۱
 لورنزو، آنسلمو، ۸۶، ۱۱۲
 لیکنخت، ویلهلم، ۶۷، ۷۷، ۱۷۷
 لیختیم، ۱۹۳
 لیویافین، ۷۲
 م
 ماتریانوف، پیتیر، ۴۵
 مارکس، کارل، ۱۱، ۱۳، ۱۵، ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۲۶-۳۳، ۴۳، ۴۸-۵۰، ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۷-۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۶-۸۲، ۸۶، ۸۹-۹۶، ۱۰۰، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰-۱۱۳، ۱۱۷، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۶۹-۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۲-۱۸۴، ۱۹۱-۱۹۳، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۷
 مارلو، ۱۳۴
 مازینی، جوزپه، ۵۱، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۱۲۲، ۱۸۷
 ماکسیمف، ۱۱۳
 مالاتستا، ۱۶۳، ۲۱۶
 مالکیت چیست؟، ۲۶
 مانیفست کمونیستی، ۱۷۷
 ماهیت مسیحیت، ۲۳
 مترو، ۱۴
 مرلوپونتی، ۱۷۲
 مریگ، فرانتس، ۷۶
 مسترز، ۷۱
 مورایف، واروارا، ۱۷، ۲۲

موسولینی، بنیتو، ۲۰۵
 میشل، لوئیز، ۷۸
 میل، جان استوارت، ۵۶، ۱۰۹
 ن
 ناپلئون اول، ۱۴۷
 ناپلئون سوم، ۷۳، ۸۴
 نامه‌هایی به یک فرانسوی، ۱۸۲
 نستلو، ماکس، ۱۷، ۱۸، ۴۱، ۴۴، ۱۰۰، ۱۰۷، ۱۱۴
 نجایف، ۱۳، ۵۲، ۶۹-۷۳، ۹۱، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۶۴، ۱۹۶، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۱۰
 نظریه‌ی سیاسی مازینی و بین‌الملل، ۸۵
 نومان، ۴۷
 نومد، ماکس، ۱۴، ۵۲، ۵۵، ۲۱۰، ۲۱۷
 نیچه، فریدریش، ۱۲۷
 نیکلای اول، ۲۹، ۳۸، ۴۰، ۴۶
 و
 وارلین، اوژن، ۶۲، ۷۸، ۸۱
 واگنر، ریشارد، ۱۲، ۳۳
 واگنر، مینا، ۳۳
 وایتلینگ، ویلهلم، ۲۵، ۲۶، ۱۹۸
 وحدت انقلابی جهانی، ۶۹
 وُگت، آدولف، ۷۵، ۱۰۳
 ونتوری، ۲۰، ۲۲
 وودکاک، ۴۶
 ویتین، ۶۷
 ویلهلم چهارم، ۲۳
 ه
 هابز، ۱۱۳
 هاریسون، فرانک، ۲۱۱
 هدایت به زندگی مقدس، ۱۸
 هرترسن، الکساندر، ۱۲، ۱۹، ۲۱، ۲۴، ۴۱-۴۸، ۵۷، ۶۸، ۷۲، ۷۳، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰
 هرترسن، ناتالیا، ۵۶، ۷۲، ۷۳
 هرترسن و باکونین، پیرامون آزادی فردی، ۱۰۸
 هیروگ، حرج، ۲۴، ۲۶، ۲۸، ۳۰، ۴۳
 هس، موزز، ۶۷، ۶۸
 هگل، فریدریش ویلهلم، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۲۴-۲۶، ۳۳، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۳۱، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۴، ۱۷۱، ۱۹۹، ۲۱۵
 هوگو، ویکتور، ۵۶
 هیتلر، آدولف، ۲۰۵
 ی
 یاکوبی، راسل، ۱۳۴
 یونگ، کارل گوستاو، ۱۳۴

منتشر می‌شود

بحران استبدادسالاری در ایران	اسد سیف
نیچه‌ی زرتشت: درآمدی بر گفتمان پارادوکسالی فلسفه و فرهنگ غرب در ایران	علی محمد اسکندری‌جو
قضای نوین: زمینه‌های پیدایش ملکم خان: نظریه‌پرداز نوسازی سیاسی...	بهمن بازرگانی
روسیه در چنگ مافیا	حسن قاضی‌مرادی
تاریخ آلمان از ۱۸۷۱ تا ۲۰۰۵	پترا بوناویتا
درآمدی بر فلسفه‌ی سیاسی	پیتر سولینگ
دانشنامه‌ی علوم اجتماعی	جانا تان وولف
شرایط مدرن، مشاجرات پست‌مدرن	آدام کوپر و جسیکا کوپر
میشل فوکو	بری اسمارت
قیام گئوماته و آغاز پادشاهی داریوش اول	بری اسمارت
	یوزف ویسهوفر
	توفیق گلی‌زاده
	حبیب‌الله جوربندی
	حمید پژوهش
	حسن چاوشیان
	حسن چاوشیان
	نوافشانی * چاوشیان
	هوشنگ صادقی

با کونین موضوعی است از مد افتاده، مثل «خرد»، مثل «الحاد». او این روزها بیشتر سوژه‌ی یک کنجکاوی تاریخی شده است، مارکسیست‌ها طردش می‌کنند که رمانتیکی است گمراه با گرایش‌های ویرانگر، و تز به اصطلاح «استبداد نخیه‌گرایانه»ی او را به‌دیده‌ی تحقیر می‌نگرند؛ و برای محققان لیبرال همچنان جذاب است اما در حد سوژه‌ای برای مطالعات روان‌شناسی فرویدی و اتوپایی. عجیب اینکه آنارشیست‌ها هم گویا علاقه‌شان را به او از دست داده‌اند. احساس می‌شود که هر علاقه‌ای به چهره‌های تاریخی چون او، نوعی وقت تلف کردن است و باید به مسائل امروزی‌تری چون ساخت‌شکنی دریدا و زیست‌شناسی اجتماعی یا پست‌مدرنیسم پرداخت.

ولی مسلماً با کونین سزاوار رفتاری شایسته‌تر از این است.

لیبرال‌ها در مقام توجیه‌گران کاپیتالیسم، فردگرایی بورژوازی را مطرح کنند؛ و مارکسیست‌ها نماینده‌ی شق دوم هستند یا همان سوسیالیسم دولتی. آنارشیسم با کونینی تلاشی است مستمر و مستدل تا در سنتزی دیالکتیکی، لیبرالیسم (و تأکیدش بر آزادی و فردگرایی) را با سوسیالیسم (و تأکیدش بر برابری به‌عنوان شرط ضروری آزادی عینی) تلفیق کند.

