

آن چیست که «لائسیته» می نامند؟

بخش اول

پیشگفتار، تعریف اولیه و برداشت های نادرست

پیشگفتار: طرح نکات اصلی بحث

لائسیته Laïcité واژه ای است که در دهه هفتاد سده نوزدهم در فرانسه اختراع می شود و از آن پس وارد دانشنامه ها و گفتار سیاسی می گردد.

لائسیته دریافت سیاسی ای است که بر حسب آن، از یکسو، دولت Etat و بخش عمومی publique sphère از هیچ دینی پیروی نمی کنند و از سوی دیگر، دین، با برخورداری از همه آزادی ها در جامعه مدنی، هیچ قدرت سیاسی ای اعمال نمی کند.

جنبش برای تحقق لائسیته و دولت لائیک (غیر دینی) Laïque (و نه Laïc که معنای دیگری دارد) را لائیسراسیون Laïcisation می نامند. لائیسراسیون در کشورهای کاتولیک غربی و در مقابل با کلیسا سالاری Cléricalisme شکل می گیرد در حالی که در کشورهای پروتستان اروپا، لائیک، لائسیته و لائیسراسیون ناشناخته اند. در این رشته از کشورها، فرآیند دنیوی شدن و تغییر و تحول دولت و دین - دینی که فاقد کلیسای مقتدر چون کاتولیسیسم است - را سکولاریسم می نامند. لائسیته و سکولاریسم با وجود تشابهاتی، دو مقوله و پدیده سیاسی - تاریخی متفاوتند. **ادامه در صفحه ۴**

محمود راسخ

به مناسبت سالگرد انقلاب ۵۷ (۶)

در مقاله های پیشین شرایط خارجی و به ویژه اوضاع سیاسی را در ایالات متحده به دلیل نقش تعیین کننده دولت آن کشور در حیات سیاسی ایران از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲، مورد بررسی قرار دادیم و آن بررسی این موضوع را روشن کرد که به دلیل تجاوز نظامی آمریکا به ویتنام و شکست نظامی و سیاسی اش در آنجا، در اواخر دهه ۶۰ میلادی و بیش از نیمی اول دهه ۷۰ جامعه آمریکا با بحران شدید هویت روبرو گشت و در انتخابات ریاست جمهوری ۱۹۷۶ کارتر با شعار حراست از حقوق بشر و مبارزه با پایمال شدن آن به ریاست جمهوری برگزیده شد. این امر حیات بسیاری از رژیم های استبدادی را که به طور عمده با تأیید و تکیه بر آمریکا پا بر جا بودند با خطری جدی روبرو می ساخت. رژیم شاه به دلایل روشن یکی از این رژیم های در معرض خطر بود. در این نوشته و نوشته های بعدی می پردازیم به شرایط داخلی در ایران.

شاید در این جا این تذکر لازم باشد که نظرات اساسی در بخش پیش و در این بخش از جزوه ای گرفته شده که من در مهر ماه سال ۱۹۶۷ تحت عنوان «زمینه های تاریخی - سیاسی - اقتصادی و اجتماعی قیام بهمن و چشم انداز آینده» منتشر کردم. ضرورت ذکر این امر به این دلیل که بسیاری از نظرات مطروحه در آن جزوه در رابطه با جایگاه و نقش تاریخی انقلاب بهمن و رژیم خمینی اکنون به صورت برداشت رایج و حاکم مطرح می شود. **ادامه در صفحه ۷**

بازسازی استبداد آسیائی

رخدادهای اخیر آشکار می سازند که جناح محافظه کار و مافیای قدرت در پی از میان برداشتن نهادهای انتخابی و بازسازی استبداد آسیائی در ایران است، استبدادی که از آغاز تاریخ تدوین شده میهن ما وجود داشت است. آنها در پی به آخر رساندن کارند تا بتوانند یقه خود را از چنگ جناح اصلاح طلبی رها سازند که ادامه حیاتش بستگی به پدیده های انتخابی دارد.. **ادامه در صفحه ۱۲**

منوچهر صالحی

لیبرالیسم و بافت جامعه مدنی

لیبرالیسم کهن ترین ایدئولوژی عصر جدید، یعنی دوران سرمایه داری است. سرمایه داری نوپای اروپا شاید بدون زایش این ایدئولوژی به سختی می توانست در مبارزه علیه نظام استبدادی فئودالی به پیروزی دست یابد. در عین حال از آنجا که لیبرالیسم قدیمی ترین تئوری سیاسی دورانی را تشکیل می دهد که تولید کشاورزی نقش محوری خود را در سازماندهی زندگی روزانه انسان ها از دست می داد، پس می توان باین نتیجه رسید که اندیشه های لیبرال بیش از هر تئوری دیگری در برخورد با واقعیات روزمره دستخوش دگرگونی شده و بهمین دلیل بسیاری از خواسته های اولیه این ایدئولوژی بتدریج در برابر واقعیات ملموس تولید صنعتی جنبه جهانشمولی خود را از دست داده و اینک به ایدئولوژی قشر کوچکی از جوامع پیشرفته سرمایه داری بدل شده است. البته دیگر تئوری های سیاسی نیز که به ایدئولوژی این یا آن طبقه و قشر و گروه بدل شده اند، از این قاعده مستثنی نیستند و دیر یا زود به سرنوشت مشابهی دچار خواهند شد. **ادامه در صفحه ۱۳**

هژمونی به چه بهائی؟

نسخه کشورهای حبیث ایران تمام مسود - آمریکا قریب زیادی را انباشت میکند

نیال فرگوسن Niall Ferguson

برگردان به فارسی: محمدرضا مسروی

آیا یک ابرقدرت میتواند همچین ابرمقروض باشد؟ بحث های مربوط به هزینه اشغال عراق و بازسازی اقتصاد ویران گشته آن از کنار این پرسش میگذرند. چنین نمایانده میشود که گویا این هزینه ها تنها بخشی از بودجه نظامی هر کشوری را در بر میگیرند. در واقعیت این غیرمحمتمل است که هزینه های مستقیم حکومت ها برای کمک رسانی و تجدید بنا از حجم زیادی برخوردار باشند. پس از آنکه توانستند پیروزی در جنگ را با مخارج کمی (۷۹ میلیارد دلار کمتر از یک درصد از توان سالانه اقتصاد آمریکا است) بدست آورند، دیوانسالاری بوش امیدوار است که عراق خود خواهد توانست هزینه بازسازی را پردازد. برای «دفتر بازسازی و کمک های انسانی» تنها ۲،۴ میلیارد دلار در نظر گرفته شده است. **ادامه در صفحه ۳**

دیگر مقالات این شماره:

مقاله دریائینی: ناکرمانی مدنی و مقاومت مدنی مسرو شاکری

اسرار نزی نوین آمریکا و تئوری های امپریالیسم: منوچهر صالحی

مسئله وظیفه سیاسی: کابل پدتمن

در نظمی هابز گونه، نافرمانی مدنی تنها چون فتنه جوایی می‌تواند انگاشته شود؛ چون مرضی زهر آگین، شاید هلاک کننده، که جمهور را فراگرفته است. نافرمانی مدنی دقیقاً آن نوعی از مطالبات سیاسی است که هابز مایل به حذف آن است. نزد هابز چنان کسانی به جنگ دست بازدهند؛ آنان رعایایی هستند که «به عمد اقتدار تثبیت شده‌ی جمهور را نفی می‌کنند»، و آنان «فانوناً مشمول انتقام ستانی‌اند، نه تنها پدران، بلکه همچنین سومین و چهارمین نسل آنان که هنوز زاده نشده‌اند... زیرا ماهیت این جرم انکار اطاعت کردن است» (XXVIII؛ ۳۶۰). شرح هابز از آزادی رعایا تنها شامل آزادی آنان در زندگی خصوصی می‌شود. در زندگی خصوصی، در زندگی روزمره است که افراد آزادی داوری و انتخاب دارند و اصل وظیفه‌ی خود خواسته معنا می‌یابد. آن جا که قانون سکوت می‌کند، یا آن جا که قانون عمل افراد را مجاز می‌شمارد، آنان می‌توانند به زندگی خود به گونه‌ای که مناسب می‌بینند نظم دهند. در جامعه‌ی مدنی افراد از آزادی خرید و فروش یا بستن قرار داد با یکدیگر؛ گزینش مسکن، خوراک، شیوه‌ی زندگی، و پرورش فرزندان به گونه‌ای که مناسب می‌یابند؛ و مانند این‌ها (XXII؛ ۲۶۴) برخوردارند. مشروط بر این که آزادی فرد خصوصی بماند، مانند وجدان مذهبی، آن چنان آزادی‌هایی نمی‌تواند خطری برای صلح و نظم نیکو باشد.

بدان گونه که شرح هابز از مالکیت خصوصی آشکار ساخت، هر آینه امنیت ایجاب کند، فرمانفرما حق آن را دارد که هر یک از این امور را تنظیم کند. ولی، هر آینه تنازع بقای فرد در خطر باشد وی از حق غیر قابل انتقال دست بازیدن به هر عملی برخوردار است که در حفاظت از آن مناسب باشد. هابز این حق را بدین گونه مطرح می‌کند: او می‌پرسد «رعایا» می‌توانند از انجام چه چیزهایی، با وجود این که فرمانفرما به فرمان آن‌ها فرمان داده است، بدون آن که مرتکب بی عدالتی شده باشند، سر باز زنند؟ (XXI؛ ۲۶۸)؟ «ناعدالانه» نیست انجام چیزی هر آینه فرد حق انجام آن را بنا بر قرار دادی از خود سلب نکرده باشد. بنا بر این، از آن جا که حق تنازع بقاء قابل انتقال نیست، رعایا می‌توانند مشروطاً از انجام کارهایی که حیات آنان را به خطر می‌اندازد سر باز زنند. رعیتی می‌تواند از پذیرفتن فرمانی که او را به سربازی فرامی‌خواند سر باز زند هر آینه جان‌نشین مناسبی برای او بتوان یافت، و می‌تواند «بی آن که مرتکب بی عدالتی شده باشد» از اقرار به جنایتی امتناع ورزد، یا مانع از آن شود که مورد ضرب و شتم قرار گیرد.

با این همه، فرمانفرما به رعایا فرمان داده اعمالی را انجام دهند و فرمان‌های او الزام آور است و باید اجرا شود. فرمانفرما را هیچ الزامی نیست که به رعایا اجازه دهد تا آنان با موفقیت از اطاعت سرپیچی کنند هر آینه تشخیص او این باشد که این امر امنیت را آسیب‌پذیر می‌سازد. قاتلی ممکن است «به حق» از اقرار به جرم سر باز زند. ولی، او را به حق می‌توان معذوم کرد و اگر هستی جمهور ایجاب کند که مردان تندرست و توانا باید به جنگ روند پس لازم می‌آید که آنان را وادار به این کار کرد. «غایت فرمان‌بری تأمین امنیت است» (XXI؛ ۲۷۲)؛ هر چند همگان از حق دفاع از خود برخوردارند ولی هیچ کس حق ندارد کس دیگری را کمک کند تا او از فرمان فرمانفرما سرپیچی کند. اگر نافرمانی امنیت و نظم را به خطر اندازد، در این صورت «حق» سر باز زدن باید با شمشیر لویاتان نفی شود. با کمک رعایای فرمان‌بری که هر یک باید آن چه را برای «حمایت از حامی خود» لازم است انجام دهد تا بدین سان مجازات‌ها تا آنان را که «به حق» سرپیچی کرده‌اند تضمین کنند. (XXIX؛ ۳۷۵).

به نظر می‌آید که هابز در رابطه با مسئله‌ی مجازات است که بحث‌های اخیر را در باره‌ی نافرمانی پیش بینی می‌کند. به گونه‌ی رایج بحث می‌شود که اگر قرار است نافرمانی سیاسی نافرمانی «مدنی» باشد،

شرکت کنندگان باید به رضایت مجازات‌های قانونی را برای سرپیچی از قانون بپذیرند. آنان با پذیرفتن مجازات خود را از انقلابی‌ها و جنایتکاران جدا می‌کنند و این امر را تأیید می‌کنند که کار آنان از روی نیست پاک سیاسی است که از ایمان راسخ آنان به وجود بی عدالتی و خیمی ناشی می‌شود. هم زمان، آنان نشان می‌دهند که هر چند قانون را به دلیل سیاسی خوبی شکسته‌اند، هنوز شهروندان به قانون سرسپرده‌ای هستند که مایل‌اند حکومت قانون را تقویت و نه آن که آن را تضعیف کنند. از این رو، برای نظریه پردازانی که می‌گویند موردی را برای اثبات وظیفه‌ی سیاسی مشروط بیابند و سوسه‌انگیز است که به بحث هابز در باره‌ی سر باز زدن به حق، و حق لویاتان در به زور مطالبه کردن مجازات توجه کنند. هابز هر نافرمانی را صرف نظر از این که کننده‌ی آن تا چه اندازه مجازات را به رضایت می‌پذیرد یا تا چه اندازه کار او «مدنی» است عملی برانداز گونه subversive تلقی می‌کند. لیکن، سنجیدن استدلال هابز با بحث در باره‌ی نافرمانی جالب است. این امر این پرسش را مطرح می‌کند که چرا نویسندگان کنونی بدین‌اندازه پافشاری می‌کنند که مجازات «اوج درخور و طبیعی عمل نافرمانی است»، در حالی که نافرمان‌بران را نه چون شهروندان براندازنده بلکه چون شهروندان سرسپرده به قانون می‌نگرند.

شرح ارتدکسی نافرمانی مدنی، به گونه‌ای که در نوشته‌های آکادمیکی در حدود دهه‌ی گذشته پرورانه شده، بسیار محدود ترسیم شده است. نزد بسیاری از نویسندگان، اندیشه‌ی نافرمانی مدنی فقط تا بدان اندازه پذیرفتنی است که بتواند به فعالیتی صرفاً سمبولیک تقلیل داده شود که، به خودی خود، تأثیری بر قانون یا اتخاذ سیاست نداشته باشد. نافرمانی مدنی به عنوان روشی برای نشان دادن شدت احساس، یا جلب توجه به بی عدالتی انگاشته می‌شود تا چون شکلی بالقوه مؤثر از فعالیت سیاسی. این امر را در بحث رالز Rawls می‌توان مشاهده کرد که در آن نافرمانی با سخنرانی با هدف متوسل شدن به حس عدالتخواهی هم شهروندان مقایسه می‌شود. این برداشت از نافرمانی مدنی، آن را به چیزی کمی بیش از «تهدید همه جانبه‌ی» دختر بچه‌ی انگلیسی در داستان‌های انگلیسی برای بچگان، تقلیل می‌دهد که: اگر آن چه را می‌خواهم انجام ندی داد می‌کشم و آن قدر داد می‌کشم تا از حال برم». این استدلال که نافرمانان مدنی باید به طیب خاطر برای دست زدن به اقدامی که چیزی کمی بیش از آزادی بیان نیست، همان خط استدلال هابز را دنبال می‌کند که عملی به حق شخص نافرمان را شمشیر لویاتان بی اثر می‌کند؛ مجازات ضروری است هر آینه اقتدار دولت باید خدشه ناپذیر بماند. شرح‌های ارتدکسی از نافرمانی مدنی، مانند کتاب لویاتان، از این چشم انداز نوشته شده است که اگر وظیفه‌ی سیاسی شهروندان را نتوان مورد سؤال قرار داد، حد شکیبایی دولت باید چه باشد. از یک نظر، برای نویسندگان کنونی اصرار بر مجازات به مثابه نشانی از پذیرفتن وظیفه‌ی سیاسی بیش‌تر اساسی است تا برای هابز. نافرمانی مدنی بر پایه‌ی ارزیابی اخلاقی و سیاسی از قانون‌ها و سیاست‌ها استوار است و نه به طور غیر مستقیم بر تنازع بقاء، و بدین سان حاوی بُعدی است از سنجشگری critical سیاسی که به طور کامل از نظام سیاسی هابزی غایب است.

این موضوع پرسش گسترده‌تر و بنیادی‌تر را مطرح می‌سازد که اگر وظیفه‌ی سیاسی باید پرسش ناپذیر باقی بماند آیا در باره‌ی سرشت فعالیت سیاسی که به روی شهروندان باز است حق با هابز نیست. این امر را تقریباً همه‌ی نویسندگان امروزی به شدت مورد تردید قرار می‌دهند. آنان در اثبات وظیفه سیاسی مشروط استدلال می‌کنند، هر چند بر این امر اصرار می‌ورزند که وظیفه‌ی سیاسی عموماً مشکل‌زا نیست. من پیش از این استدلال کردم که مطلق گرایی هابز بی‌آمدی است از فردگرایی افراطی او. می‌توان به این نتیجه رسید که این استدلال به خودی خود نشان می‌دهد که ممکن نیست حق با هابز باشد. یک تئوری که بیش‌تر بر پایه‌ی فردگرایی اجتماعی و مردم‌شناسی - anthropologically مناسب استوار باشد، نیازی ندارد که زندگی سیاسی افراد را تحت اطاعت بی چون و چرا قرار دهد و فقط حق تنازع بقاء را مجاز شمارد. آن تئوری می‌توانست شامل شکلی از قانون اساسی لیبرال با دولتی

هژمونی نه چه ...

لیکن تاریخ نشان میدهد که برای بازسازی عراق و به ویژه صنایع کهنه شده نفت این کشور به مقادیر بسیار زیادی سرمایه خارجی نیاز است. آیا امریکاییان میتوانند پول نقد مورد نیاز را فراهم آورند؟ پاسخ مثبت است، آنهم باین شرط که کشورهای دیگر حاضر به وام دادن به امریکا باشند. واقعیت این است که امریکا نه فقط بزرگترین اقتصاد جهانی است، بلکه علاوه بر آن بزرگترین وام گیرنده نیز میباشد. قدرت نظامی خیره کننده امریکا بر دوش سرمایه‌های خارجی قرار دارد. این خود وضعیتی غیر معمولی است.

در سال‌های طلایی قدرت‌های اروپائی این پندار حاکم بود که قدرت برتر نیروئی طلبکار است و نه بدهکار و بخش بزرگی از پس‌انداز خود را در رابطه با تکامل اقتصادی مستعمرات خویش سرمایه‌گذاری میکند.

امروز برعکس، امریکا که در پی سرنگونی «دولت‌های خبیث» است، نخست افغانستان و اینک عراق، بزرگترین بدهکار جهان میباشد. این امر میتواند برای امریکا به صلح شکننده‌ای منجر گردد، هرگاه که سرمایه‌داران خارجی تصمیم گیرند که از حضور خود اقتصاد امریکا بکاهند تا بتوانند دلارهای خود را با یورو نیرومند عوض کنند.

طلب سرمایه‌گذاران خارجی از امریکا بیش از ۸ بلیون دلار از رزرو ارزی آن کشور است. این امر نتیجه کسری ترازنامه مالی امریکا از سال ۱۹۸۲ است که اینک بیش از سه بلیون دلار گشته و دلتما در حال رشد است. در سال گذشته کسری ترازنامه مالی که عبارت از تفاوت میان آن چیزی است که به کشور وارد و از آن خارج میشود، ۵ در صد از تولید ناخالص ملی بود. امسال میتواند از این نیز فراتر رود.

جدیداً «وال استریت ژورنال» پرسید که «آیا امریکا به سرمایه خارجی وابسته است؟». پاسخ آن مثبت بود و این امر در مورد حکومت بیشتر صادق است تا بخش خصوصی.

صد سال پیش، زمانی که امپراتوری بزرگ انگلیسی زبان جهان را تسخیر کرد، صدور سرمایه یکی از ارکان‌های قدرت‌اش را تشکیل میداد. از ۱۸۷۰ تا ۱۹۱۴ جریان سرمایه از لندن بطور متوسط برابر با ۴ تا ۵ درصد تولید ناخالص ملی آن کشور بود. در آغاز جنگ جهانی اول سطح آن به رقم باور نکردنی ۹ درصد رسید. این آزمایشی قابل توجه بود برای دیگرگون ساختن ساختاری اقتصادی جهانی از طریق سرمایه‌گذاری در بنادر، راه‌های آهن و سیم‌های تلگراف: آنهم در کشورهایی که امروز آنها را کم رشد میتوان نامید.

از ۱۸۶۵ تا ۱۹۱۴ آن بخش از ثروت بریتانیا که به افریقا، آسیا و امریکای لاتین جاری شد، تقریباً برابر با بخشی بود که در بریتانیا باقی ماند. منتقدین استعمارگرایی میتوانند به ذلت بد امپراتوری دشنام دهند، با این حال این امر را نمیشود منکر شد که یکی از مزیت‌های هژمونی بریتانیا آن بود که سرمایه‌گذاران را تشویق میکرد پول خود را در کشورهای فقیر سرمایه‌گذاری کنند. علاوه بر آن این امر سبب میشد تا بریتانیائی‌ها در مابقی جهان از نفوذ زیادی برخوردار شوند. حاکمیت بریتانیا در مصر با اشغال نظامی این کشور در سال ۱۸۸۲ آغاز نشد.

سرمایه‌داران بریتانیا سال‌ها پیش از آن‌که سهم خود در پروژه‌های مصر بطور مستمر افزودند (بطور مثال پروژه کانال سوئز). همین امر میتواند خود را به مثابه تفاوت تعیین کننده مابین دورانی که بریتانیای کبیر در شرق میانه اعمال قدرت میکرد و زمان حال که امریکا در پی آن است این منطقه را بصورت نوئی بیاراید. نخست آنکه تقسیم سرمایه‌گذاری‌های خارجی امریکا کمتر تمایل طبیعی از خود نشان میدهد دلارهای خود را در کویر پنهان سازد. بیش از نیمی از سرمایه‌گذاری‌های خارجی امریکا در اروپا انجام میگردد، در مقایسه با آن سرمایه‌گذاری‌ها در شرق میانه تنها درصد ناچیزی را در بر میگيرند. علاوه بر آن هیچ تضمینی وجود ندارد که سرمایه‌داران خارجی برای مدتی نامحدود بخش بزرگی از دارائی خود به اوراق قرضه دولتی و

محدود شده باشد که بر اساس وظیفه‌ی سیاسی مشروط استوار است. حقوق سیاسی شهروندان مانند حق رأی و حق آزادی بیان می‌توانست رسمیت نهاده‌ین شده بیابد- و شاید حتی هم در نافرمانی. قرار دارد Locke که مبتنی بر فردگرایی کم‌تر رادیکالی است اغلب در تأیید این مدعا پذیرفته می‌شود، و آن چه تفسیر بسیار تنگ نظرانه و ارتدکس منتقدان نافرمانی مدنی در آن وارد می‌کنند این است که شهروندان از چنین حقی برخوردارند یا باید از آن برخوردار باشند. برای نمونه، توجه را به تناقض گویی در این بحث جلب می‌کنند که نافرمانی راه هم زمان، هم اخلاقاً بر حق می‌داند و هم این که باید مجازات شود.

این ادعا که شهروندان در دولت لیبرال دمکراتیکی حق نافرمانی دارند، یا باید داشته باشند ادعایی است مربوط به حقی اخلاقی و نه قانونی. اگر «قانون» وجود دارد، پس، منطقاً، حق سرپیچی از آن نمی‌تواند وجود داشته باشد (معافیت قانونی، یا معافیت بر اساس ندای وجدان، می‌تواند اعطا شود، ولی این موضوع دیگری است). پیشنهاد شده است که دادگاه‌ها، دفاع قانونی از «امری وجدانی» راه مانند دفاع از خود، یا دیوانگی، رسمیت بشناسند. حال اگر دفاع قانونی از نافرمانی مدنی موفقیت‌آمیز باشد، شکل متن دفاع هر چه باشد، در این صورت غیر قانونی بودنش آن چیزی نیست که در نظر می‌آید. هر چند، این استدلال که شهروندان حقی اخلاقی بر نافرمانی دارند پی‌آمدهایی دارد که برای بسیاری از تئوریسین‌های «وظیفه‌ی سیاسی» ناخوش آیند است. اگر اجرای این حق اخلاقاً مشروع است، اگر نافرمانی مدنی در شرایطی مشروع است، پس این ادعا که نافرمانی باید کیفر داده شود به این معناست که مفهوم «حق» در واقع به چیزی بی معنا تقلیل داده شود. ولی، به طوری که دیدیم، مجازات را ضروری می‌پندارند چون به معنای به رسمیت شناختن اقتدار دولت لیبرال است. بدینسان، پذیرش حق نافرمانی، حد اقل در معنای حقیقی «حق» به معنای در معرض خطر قرار دادن اقتدار دولت است.

افزون بر این، «داشتن حق نافرمانی» ایجاب می‌کند که شهروندان حق داشته باشند خود تصمیم بگیرند که آیا باید به مطالبه‌ای، یا ممنوعیتی، توسط دولت لیبرال دمکراتیکی رضایت بدهند یا نه. این امر این امکان را باز می‌گذارد که رضایت می‌تواند باز پس گرفته یا از دادن آن خودداری شود، و بدینسان اندیشه‌ی وظیفه‌ی خود خواسته را چون رضایت جدی تلقی می‌کند. چنین مفهومی از «رضایت» بسیار از تشخیص هابز از رضایت و فرمانبری تحت تهدید استفاده از زور متفاوت است. همچنین از خود خواستگی فرضی که «رضایت» را از اقدامات گوناگون شهروندان، صرف نظر از این که آنان نیز آن اقدامات را به همان نحو تفسیر می‌کنند یا نه، استنتاج می‌کند، متفاوت است. به طور خلاصه، اگر حق نافرمانی بیش از بسط آزادی بیان انگاشته شود که بر آن مجازات مقرر است، پرسش‌های اساسی در باره‌ی اساس وظیفه‌ی سیاسی و مشروعیت کلی آن خود را مطرح می‌سازد. به ویژه، هر آینه از مطلق گرایی و وظیفه‌ی بی چون و چرای هابزی اجتناب شود، با این مسئله روبرو خواهیم شد که آیا وظیفه‌ی سیاسی را می‌توان بر پایه‌های مطمئنی که بسیاری از اندیشه پردازان امروزی طلب می‌کنند قرار داد یا نه.

همان‌طور که هابز پیش بینی می‌کرد، اگر نظریه پردازان در سرحد خود خواستگی فرضی که تئوری هابز می‌نمایاند، توقف کنند، همواره مجالی برای طرح پرسش‌هایی بالقوه مزاحم در باره‌ی مشروعیت و سرشت وظیفه‌ی سیاسی وجود خواهد داشت. بحث درباره‌ی نافرمانی مدنی این نکته را به خوبی نمایان می‌سازد؛ هر چه نافرمانی «مدنی» تنگ‌تر تعریف شود، انتقاد بیشتری را فرا می‌خواند. به همان گونه که انتقاد رادیکال‌تر می‌شود، مشکل وظیفه سیاسی در دولت لیبرال دمکراتیکی نیز بیشتر آشکار می‌گردد. امروزه، برای تئوریسین‌ها چندان آسان نیست که در زدودن پی‌آمدهای رادیکال خود خواستگی voluntarism و رضایت، به اندازه‌ی هابز بی رحم باشند. با این همه، تنها این واقعیت که بحث‌های اخیر به گونه‌ای نمونه وار بیشتر لیبرالی است، پنهان شدن کامل را برای مشکل وظیفه سیاسی ناممکن می‌سازد، زیرا این مشکل مشکلی است ذاتی خود خواستگی لیبرالی.

ادامه دارد

یا دیگر سهام بورس امریکا تبدیل کنند. در حال حاضر آنها در رابطه با سومین سال متوالی سود مایوس کننده‌ای که وال استریت وعده میدهد، راضی به نظر میرسند. اما تا کی میتوانند راضی بمانند؟

تا چندی پیش، یعنی از سال ۱۹۸۴ تا ۱۹۸۷ در بازارهای ارزی دلار عرضه میشد. بحران اعتماد دیگری قابل تصور است، به ویژه هرگاه بیشتر سهام‌داران خارجی در رابطه با افزایش فزاینده مخارج نظامی دیوانسالاری بوش و کسری مالیات‌ها احساس ناراضیاتی کنند.

با پیدایش یورو برای سرمایه‌گذاران امکانات جدیدی در زمینه اوراق بهاء‌دار برای سرمایه‌گذاری فراهم شده است. هنگامی که در خارج این تأثیر بوجود آید که یورومطمئن‌تر از دلار است، به احتمال قوی اوراق بهاء‌دار اروپائی از جنابیت بیشتری برخوردار خواهند شد. در هر صورت ذره‌ای از امید وجود دارد. خبر خوش این است که در گذشته نیز یک امپراتوری جهانی وجود داشت که به وام‌دهندگان خارجی وابسته بود. خبر بد آن است که روسیه تزاری برای نوسازی ارتش خود به گروهی از وام‌دهندگان خارجی و به بیشتر از همه به سرمایه‌گذاران فرانسوی اتکاء داشت.

گیر مسئله آن بود که وابستگی روسیه به سرمایه فرانسوی به آنجا ختم شد که حکومت روسیه باید به نصایح پاریس گوش میداد- بطور مثال چه میزان خط‌آهن تا مرزهای پروس باید کشیده شود و انتهایشان در کجا باید باشد؟ روسیه نخستین امپراتوری سلطنتی اروپا بود که درهم پاشید.

به‌عین دلیل نیز رویای پرزیدنت بوش در رابطه با آرایش جدید جهان با بکاربرد قهر نظامی دارای مزه تند جانبی است. هزینه تلاش‌های ضروری نظامی را اروپائیان (بدون آنکه خود بدانند) و از آن جمله فرانسویانی که مورد دشنام قرار می‌گیرند و نیز ژاپنی‌ها، تأمین میکنند. آیا این امر سبب نمیشود تا آنها از حق اندکی در تأثیرگذاری بر سیاست امریکا برخوردار شوند، آنهم بر اصل کسی که می‌پردازد. حق تعیین کردن را هم دارد؟

این مقاله در شماره ۳ ژوئیه نشریه دست راستی «دی ولت» آلمان چاپ شده است.

آن چیست که «لانیسته» ...

لانیسته، در عین حال، جزئی از «جدایی دولت و جامعه مدنی» (یا جدایی حوزه عمومی از حوزه خصوصی) است که یکی از بنیادهای عصر مدرن Modernité را تشکیل می‌دهد. جدایی دولت و جامعه مدنی پیش‌شرط لانیسته است. در قرون وسطی و در نظام‌های استبدادی، چون جامعه مدنی جدا و مستقل از دولت وجود ندارد و یا بسیار ضعیف است، لانیسته به معنای واقعی کلمه نمی‌تواند تحقق یابد.

لانیسته دین ستیز نیست بلکه ضامن فعالیت ادیان در همه عرصه‌های اجتماعی و سیاسی است. دین باوران، هم چون بی دینان، می‌توانند انجمن، سازمان و حزب سیاسی تشکیل دهند، انتخاب کنند و انتخاب شوند. استقلال دولت نسبت به ادیان و آزادی ادیان در جامعه مدنی دو شرط لازم و ملزوم لانیسته به شمار می‌آیند. جدایی دولت و دین، به قول مارکس، پایان دین نیست بلکه گسترش دین در سطح جامعه با خروجش از حاکمیت سیاسی است.

لانیسته و لانیست‌زاسیون بر اساس پیش زمینه‌هایی چون جنبش Riforme (اصلاح دین)، روشنگری، لیبرالیسم، دمکراتیسم ... و توسعه روابط سرمایه‌داری تکوین یافته‌اند. رادیکال‌ترین شکل آن در فرانسه با انقلاب کبیر ۱۷۸۹ و جنبش ضد کلیساسالاری Anticléricalisme به وقوع پیوست. در دیگر کشورهای اروپایی می‌توان از لانیسته محدود، ناقص، از نیمه لانیسته و یا حتی از نبود آن سخن گفت.

لانیسته، جدایی دین از دولت است و نه از سیاست و دولت محدود به حکومت یا قدرت اجرایی نمی‌شود. لانیسته، ایدئولوژی،

فلسفه و یا دکترین جدیدی نیست که به جای دین نشیند چه در این صورت نافی خود می‌شود. لانیسته، مشکل گشای همه معضلات سیاسی و اجتماعی جامعه نیست. لانیسته، با این که از ریشه یونانی لائوس Laos به معنای توده مردم برآمده است، با دمکراسی، جمهوری، عقل‌گرایی، حقوق بشر و یا پلورالیسم ... همسان نیست، اگر چه شرط لانیسته تحقق همه این اصول می‌باشد.

لانیسته مقله ای سوسیالیستی یا مارکسیستی نیست، اگر چه سوسیالیست‌ها همواره از آن به عنوان یکی از ارکان دمکراسی، در راستای فرآوری از «دمکراسی واقعاً موجود» و نظم سرمایه داری، دفاع کرده و می‌کنند. مبارزه «سوسیالیسم واقعاً موجود» (از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ تا فروپاشی بلوک شرق) و چپ هوادار آن، در گذشته، با دین، برای تحقق لانیسته واقعی نبوده بلکه به منظور برقراری سلطه یک دولت مستبد، تک حزبی با ایدئولوژی‌ای توتالیتر بر جای دین بوده است.

لانیسته راه خود را در گفت‌وگوهای سیاسی اپوزیسیون ایرانی با استقرار دین سالاری (تئوکراسی) در ایران در پی انقلاب بهمن ۱۳۵۸ و بویژه طی سال‌های گذشته با فاجعه ای که قدرت سیاسی دینی به بار آورده، باز نموده است. با این که از زمان تدارک نظری انقلاب مشروطه تا به امروز روشنفکران «لائیک» و نو اندیشان دینی سخن از جامعه عرفی و جدایی دولت و دین کرده اند، لیکن در ایران، لانیسته، که عرف و عرفیت ترجمان فارسی آن نیستند، چونان دورنمایی سیاسی و اجتماعی، همواره در انتظار و در پیش است.

دو مانع عظیم بر سر راه لانیسته در تاریخ معاصر کشور ما، دولت و دین بوده و هست. لانیسته، بدون دگر گشتی ساختاری دولت و بدون اصلاح (رفرم در) دین، میسر نیست. از یکسو، دگرسانی در دستگاه دولت قدر قدرت و فعال مایشا که مانع برآمدن جامعه مدنی آزاد و مستقل از حاکمیت می‌شود و از سوی دیگر، رفرم، تغییر و تحول در دین اسلام که مدعی سرسخت اعمال قدرت سیاسی است.

لانیسته به سبک ایرانی، بدین سان، هم بیکار است و هم چالش در این مسیر پر پیچ و خم و بغرنج، چپ اپوزیسیونی، مستقل، منتقد، سوسیالیست و آزادخواه ایرانی نقش بارزی می‌تواند و باید ایفا کند.

ما این نکات را طی مقالاتی در طرحی نو به بحث خواهیم گذارد. اکنون، پیش اول، تعریف اولیه ای از لانیسته به دست خواهیم داد و برداشت‌های نادر آن را بر خواهیم شمرد.

۱. لانیسته: واژه ای جدید در گفت‌وگوهای سیاسی ایرانی

امروزه، در اپوزیسیون سیاسی جمهوری اسلامی در خارج از کشور - به ویژه در میان لایه‌هایی از چپ دمکرات و جمهوری‌خواه آن - دو واژه فرانسوی که از یک ریشه یونانی (Laos یعنی مردم، توده عوام در برابر سران و رؤسا - هومر) نشأت می‌گیرند، بر سر زبان‌ها افتاده اند: «لائیک» Laïque و «لانیسته» Laïcité. (ما در بخش دوم این بحث به مطالعه ریشه‌ها و سیر تکوین تاریخی معنای لائیک و لانیسته خواهیم پرداخت). رونق و رواج این دو اصطلاح خارجی در گفت‌وگوهای سیاسی اپوزیسیونی ایرانی را می‌توان در اعلام‌هایی چون «جمهوری لائیک»، «جامعه لائیک» (؟)، «مبارزه برای لانیسته در ایران»، «لائیک‌های ایران» و غیره مشاهده کرد.

از آن جا که سلطه بیست و چهار ساله یک دولت دینی برای نخستین بار در تاریخ معاصر ایران «جدایی دولت و دین» را به منزله یک امر عاجل و ضروری، تاریخی و مبارزاتی، در دستور کار قرار داده است و از آن جا که یکی از مبانی مرکزی و اصلی لانیسته (در معنای اصیل آن) همانا مسئله انفکاک séparation کامل (نهاد) دولت Etat از (نهاد) دین (و ادیان) می‌باشد، پس به کارگیری این مقوله در ادبیات و گفت‌وگوهای سیاسی اپوزیسیونی ایرانی، اقدامی ساختگی و ناموجه و نامیمون نبوده بلکه در مناسبت واقعی و زنده با شرایط تاریخی امروزی کشور ما، ابتکاری بس به جا، طبیعی و منطقی جلوه می‌کند.

است که "حصلت لائیک" دارد و در همان جا، لائیک "غیر مذهبی" یا "غیر دینی" تعریف می شود.

لائیسیت به عنوان یک امر سیاسی (در درجه اول) و اجتماعی در فرایند و بر پایه دو جنبش پیوسته و مکمل شکل می گیرد. برآیند این دو است که ویژگی، تکبودی و بی همانندی لائیسیت در فرانسه را می سازد.

از یکسو، جنبش جمهوری خواهی در فرانسه بر ضد کلیسا سالاری Cléricisme و برای جدا کردن نهاد دولت از نهاد دین (کلیساها) مطرح است. جنبشی که در واقع از انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۹) با پیش زمینه های فلسفی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی آغاز می شود. جنبش رُسانس، رفرماسیون و سکولاریسم، جنبش روشنگری، تشکیل دولت - ملت ها و جوامع مدنی و جدایی این دو... در پی فروپاشی اشکال کهنه اقتصادی و سیاسی و برآمدن مناسبات سرمایه داری... همگی زمینه ها و شرایط لازم و مساعد برای لائیسیت را فراهم می کنند.

از سوی دیگر، لائیسیت فرانسوی محصول جنبش ویژه ای است که منحصراً همان طور که خواهیم دید این اصطلاح از دهه ۱۸۷۰ به بعد در گفتگوهای کشور و در شکل رادیکال و تنش زایی بر پا می شود: فرم برای سیاسی و آن هم در فرانسه رایج می شود و آخوندزاده در همان سال آهوازش رایگان و عمومی public. این جنبش، با هدف ایجاد «مدرسه لائیک چشم از جهان فرو می بندد (۱۸۷۸).

در یک کلام، می توان مدعی شد که بر خلاف واژه هایی چون لائیسیت که تا آن زمان همواره بر آن (و هم چنین بر امور دیگر «دمکراسی» (مردم سالاری)، «دسپوتیسم» (استبداد اجتماعی) سیطره داشت، خارج می سازد.

بدین سان، «جدایی دولت و کلیساها» و «مدرسه لائیک» عمومی (دولتی) - غیر دینی، دو رکن بنیادین لائیسیت فرانسوی را تشکیل می دهند. لائیسیت ای که در واقع با قانون ۱۹۰۵ و قانون اساسی جمهوری پنجم فرانسه در سال ۱۹۵۸ تأسیس، تثبیت و نهادینه می شود.

قانون ۱۹۰۵ در باره ادیان که مشهور به «قانون جدایی دولت از کلیساها» است، در ماده ۱ و ۲ خود از یکسو آزادی وجدان و آزادی های دینی و از سوی دیگر استقلال دولت نسبت به کلیساها را اعلام می کند.

ماده ۱: جمهوری آزادی وجدان را تأمین می کند. جمهوری آزادی ادیان در انجام تکلیف خود را تحت تنها شروطی که در جهت منافع نظم عمومی ذیلاً مقرر می شوند، تضمین می کند.

ماده ۲: جمهوری هیچ دینی را به رسمیت نمی شناسد، به هیچ دینی حقوق نمی پردازد و کمک مالی نمی کند. در نتیجه، از تاریخ اول ژانویه ۱۹۰۶ با انتشار قانون حاضر، تمام مخارج مربوط به امور مذهبی از بودجه های دولت، استان ها و کمون ها حذف می گردند...

در قانون اساسی سال ۱۹۵۸، لائیسیت، برای نخستین بار و به نام، ذکر می شود. باید تأکید کنیم که از میان تمام قوانین اساسی موجود در جهان تنها در قانون اساسی فرانسه است که به لائیک بودن نظام تحت این عنوان اشاره می شود.

قانون اساسی فرانسه ۴ اکتبر ۱۹۵۸

ماده ۲: فرانسه یک جمهوری تجزیه نا پذیر، لائیک، دمکراتیک و اجتماعی است که برابری همه شهروندان را در برابر قانون و قطع نظر از اختلاف در منشأ، نژاد یا مذهب آنان تضمین می کند و به همه اعتقادات احترام می گذارد.

ما در بخش های دیگر مطالعات خود، توضیح خواهیم داد که چگونه کشور های مختلف جهان و بویژه اروپایی، از جمله کشور های پروتستان که فاقد دستگاه مرکزی و مقتدر و سلسله مراتبی دینی چون کلیسای کاتولیک می باشند، مناسبات میان دولت و دین (کلیسا) را از لحاظ تاریخی حل کرده اند و نشان خواهیم داد که این کشور ها راه های گوناگون، متفاوت و مختلفی در پیش گرفتند. به عقیده بسیاری، لائیسیت در واقع یک استثنا فرانسوی است. اکنون در خود این کشور، با توجه به تحولات اجتماعی، فرهنگی و مذهبی و با توجه به حضور اسلام به عنوان دومین دین کشور پس از مسیحیت و مسائل سیاسی - اجتماعی جدیدی که ایجاد کرده است (از جمله ماجرای

اما کاربست این مقوله در شرایط ایران، مانند استعمال هر مقوله سیاسی دیگری که از فرهنگ های سیاسی خارجی (یونانی، رومیایی، اروپایی) بر گرفته و به شرق راه یافته اند، چون حاصل فرایند و تکوین تاریخی معینی به لحاظ شرایط اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و مبارزاتی است، خالی از اشکال، ابهام و دشواری نخواهد بود.

ابتدا از این بابت که به کارگیری اصطلاح های لائیک و لائیسیت در گفتمان سیاسی ایرانی کاملاً تازگی دارد. نه پیشگامان مشروطه و مشروطه خواهان، نه ملی گرایان و اصلاح گران دینی و نه روشنفکران لائیک و چپ های ایرانی طی سده گذشته تا وقوع جمهوری اسلامی، بحثی در باره لائیسیت تحت این عنوان انجام نداده اند. البته از «عرف» در تمایز با «شرع» و از «جدایی مذهب از حکومت» صحبت کرده اند. به عنوان نمونه می توان از میرزا فتحعلی آخوندزاده نام برد که در مکتوبات خود، برای نخستین بار و پیش از دیگران از جدایی مذهب از سیاست و از عرفی کردن جامعه سخن می گوید. البته او که با واژگان سیاسی خارجی آشنایی داشت نمی توانست لائیسیت را بشناسد زیرا از همان طور که خواهیم دید این اصطلاح از دهه ۱۸۷۰ به بعد در گفتگوهای کشور و در شکل رادیکال و تنش زایی بر پا می شود: فرم برای سیاسی و آن هم در فرانسه رایج می شود و آخوندزاده در همان سال آهوازش رایگان و عمومی public. این جنبش، با هدف ایجاد «مدرسه لائیک چشم از جهان فرو می بندد (۱۸۷۸).

در یک کلام، می توان مدعی شد که بر خلاف واژه هایی چون لائیسیت که تا آن زمان همواره بر آن (و هم چنین بر امور دیگر «دمکراسی» (مردم سالاری)، «دسپوتیسم» (استبداد اجتماعی) سیطره داشت، خارج می سازد. کُنستیتوسیون» (قانون اساسی) ... که حداقل از مشروطه به این سو در فرهنگ سیاسی ایرانی به کار رفته اند و معادل های فارسی خود را پیدا کرده اند، اصطلاح لائیسیت هیچ گاه، به شناخت ما و تا این سال های اخیر، وارد واژگان سیاسی ایرانیان نشده است. در نتیجه تلاش برای تفهیم این مقوله و یافتن معادلی برای آن در زبان سیاسی فارسی، وظیفه ای است که بر دوش روشنفکران و فعالان امروزی قرار می گیرد. در این جا، لازم به تذکر است که از سویی دو واژه «عرف» و «عرفیت»، همان طور که گفتیم و بیشتر توضیح خواهیم داد، به هیچ رو نمی توانند حق واقعی لائیسیت را ادا کنند و از سوی دیگر، در زبان های دیگر و از جمله آلمانی که در ساختن کلمه معادل واژه خارجی بسی نیرومند است، مشاهده می کنیم که لائیسیت فرانسوی به همین صورت نوشته و به کار برده می شود.

اما نا آشنایی روشنفکران و فعالان سیاسی ایران با مقوله لائیسیت علل سیاسی و تاریخی گوناگونی دارد که در جای خود مورد بررسی قرار خواهیم داد، لیکن یک دلیل آن را می توان در ویژگی و تازگی خود این واژه در فرهنگ سیاسی غرب (و در خود فرانسه) دانست که موضوع بحث ما در این بخش از نوشتار می باشد.

۲. لائیسیت: فرآورده ساخت فرانسه

لائیسیت واژه نسبتاً جدیدی است که فرانسویان کشف کرده اند. این کلمه برای نخستین بار در ۱۱ نوامبر ۱۸۷۱ (یعنی تقریباً شش ماه پس از شکست کمون پاریس) در یک روزنامه فرانسوی به نام میهن Partrie به کار برده شد. تأکید کنیم که واژه لائیک در زبان فرانسه همان طور که خواهیم دید دو معنای متفاوت دارد و از قدمت بسیار طولانی تری بر خور دار است). روزنامه مذکور در گزارشی که از بحث های شورای شهر پیرامون "آموزش لائیک" ارائه می دهد اشاره به رأی گیری «در باره لائیسیت» (در نظام آموزشی) می کند. یک عضو سوسیالیست شورای شهر، آن روز برای نخستین بار، از لائیسیت نام می برد. از این تاریخ به بعد است که واژه لائیسیت وارد زبان فرانسه می گردد و همان طور که می بینیم ابتدا در رابطه با لائیک کردن (لائیسیزاسیون) سیستم آموزشی یعنی غیر دینی کردن آن یا خارج نمودن آن از زیر نفوذ مذهب و کلیسا مطرح می شود. واژه لائیسیت در سال ۱۸۷۳ در دانشنامه لاروس Larousse و چهار سال بعد در فرهنگ لیتره Littré با تعاریف مشابهی وارد می شود: لائیسیت چیزی

"روسری اسلامی" دختران مسلمان در مدارس)، لائیسیته با موانع و چالش‌های نوینی رو برو شده است. از لائیسیته‌های گوناگون سخن می‌رود و مدافعین آن دارای دیدگاه‌های گوناگون و گاه متضادی می‌باشند.

ایمن همه، در یک تعریف اولیه و مقدماتی، می‌توان گفت که لائیسیته، همان گونه که در زادگاهش تعریف و تبیین شده، آن چیزی است که از اتحاد دو مضمون سیاسی، لازم و ملزوم و جدا نا پذیر تشکیل می‌شود: ۱- جدایی دولت (که در برگیرنده سه قوه مقننه، اجرایی و قضائی است) و بخش‌های عمومی جامعه از نهاد دین و کلیسا و مشخصاً استقلال دولت نسبت به ادیان و ارجاعات مذهبی و ۲- تضمین و تأمین آزادی از سوی دولت لائیک برای همه اعتقادات اعم از مذهبی و غیر مذهبی.

اما برای یک تعریف مبسوط و جامعی از لائیسیته باید پیش از هر چیز به نقد آن چه که لائیسیته نیست و یا تعریف آن است یعنی به رد برداشت‌های ناروا و برابر سازی‌های گمراه کننده پرداخت.

۳. برداشت‌های غلط از لائیسیته

لائیسیته ضد مذهب نیست زیرا کاری به دین ندارد بلکه تنها می‌خواهد امر دولت را از امر دین جدا سازد. البته این جدایی می‌تواند با تنش و نزاع همراه باشد همان طور که در فرانسه نیز توأم گردید. اما لائیسیته در اصل و در خود (فی نفسه)، ضامن آزادی کامل برای فعالیت ادیان در جامعه است. غیر دینی کردن دولت و تضمین آزادی ادیان دو روی لائیسیته به شمار می‌روند.

لائیسیته، در عین حال، یک پیکار است. اما این پیکار علیه دین نیست بلکه برای حفظ خصلت غیر دینی دولت و ممانعت از بازگشت دین به قدرت سیاسی است.

لائیسیته جدایی دین از سیاست نیست و نمی‌خواهد دین را به امر فردی در آورد. در این جا همواره اشتباه بزرگی رخ می‌دهد. از آن جا که در لائیسیته، دین از «بخش عمومی» (دولت و نهاد های عمومی) به «بخش خصوصی» انتقال می‌یابد، عده‌ای چنین نتیجه می‌گیرند که پس دین تنها یک امر خصوصی *privé* یا فردی است و نباید در سیاست دخالت کند. آشفتنگی ذهنی در آن جاست که بعضی‌ها «بخش خصوصی» را با «امر فردی و شخصی» اشتباه می‌گیرند و در نتیجه از جدایی دین و سیاست (و نه دین و دولت) سخن می‌رانند. باید تصریح کنیم که «بخش خصوصی» *sphère privée* در غرب و در فرهنگ سیاسی غربی در معنای حقوقی آن دریافت می‌شود که عبارت است از جامعه مدنی در استقلالش نسبت به نهاد دولت. و جامعه مدنی در تمامی اجزایش، از جمله فعالیت ادیان، نه تنها با سیاست کار دارد بلکه فعالانه نیز در آن دخالت می‌کند. بر خلاف نظر هگل که جامعه مدنی را ناشی از دولت می‌پنداشت و در نتیجه به تقدیس دولت می‌پرداخت، در این جا حق با مارکس بود که دولت را محصول جامعه مدنی می‌دانست و در نتیجه لغو و محو آن را فرا می‌خواند. مارکس، سی سال پیش از آن که مقوله لائیسیته مطرح شود، در سال ۱۸۴۳ در نقد برونو بائر و بر خلاف وی که «جدایی دولت و دین» را پایان کار دین می‌پنداشت، معتقد بود که با این جدایی، دین تنها از عرصه قدرت سیاسی کنار می‌روی ولی در گستره پهنای جامعه مدنی حضور و فعالیت خود را ادامه می‌دهد و تازه در این جا و در این هنگام است که کار اصلی و واقعی دین آغاز می‌شود. پس لائیسیته دین را تنها از قدرت سیاسی بر می‌افکند ولی دینداران را از دخالت در سیاست با هر ایمان و اعتقادی آزاد می‌گذارد. اینان آزادند، هم چون دیگر شهروندان با هر فلسفه، ایمان و مسلکی، در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی، در سازماندهی، در تشکیل انجمن و حزب سیاسی و در زندگی دموکراتیک، در همه سطوح آن، از انتخاب کردن تا انتخاب شدن، شرکت نمایند.

لائیسیته و سکولاریسم همسان نیستند زیرا ترجمان دو منطق متمایز و متفاوت در تاریخ غرب بوده‌اند. ما این موضوع را در بخش

های دیگر بررسی خواهیم کرد لیکن در این جا به ارایه یک تعریف کلی از لائیسیزاسیون و سکولاریزاسیون در وجوه تمایز شان بسنده می‌کنیم.

منطق لائیسیزاسیون، همان طور که گفتیم، یک ویژگی کشور های کاتولیک است. آن جا که دستگاه نیرومند، متمرکز و سلسله مراتبی کلیسای کاتولیک برای خود در اداره و رهبری زندگی اجتماعی رسالت قائل است. در نتیجه به مثابه یک قدرت در برابر دولت و در رقابت با آن قرار می‌گیرد. پس در این جا، دولت و بخش عمومی برای رهایی خود از سلطه کلیسا بسیج می‌شوند، علیه کلیسا سالاری مبارزه می‌کنند، قدرت سیاسی را از چنگ نهاد کلیسا خارج می‌سازند و حوزه عمل کلیسا را از حاکمیت سیاسی به گستره جامعه مدنی انتقال می‌دهند.

اما در **منطق سکولاریزاسیون** ما با تغییر و تحول توأم و تدریجی دولت، دین و بخش‌های مختلف فعالیت اجتماعی مواجه هستیم. این منطق ویژه کشور های پروتستان است. آن جا که کلیسای پروتستان، بر خلاف کلیسای کاتولیک، نه تنها به مثابه قدرتی در برابر و در رقابت با دولت عمل نمی‌کند بلکه نهادی است در دولت و کم و بیش تابع قدرت سیاسی. پس در این جا، فرایند دنیوی شدن نهاد های اجتماعی به صورت تدریجی و کم و بیش آرام بدون رو در رو شدن دولت با کلیسا انجام می‌پذیرد.

لائیسیته جدایی دین تنها از حکومت نیست، تمایزی ساده میان امر دنیوی و روحانی نیست. لائیسیته ایجاب می‌کند که میان قدرت سیاسی و دین جدایی واقعی و بالفعل انجام پذیرد، که نهاد های عمومی (دولتی) خصلت دینی نداشته باشند یعنی سیاست و کارکرد آن‌ها کاملاً از هر گونه ارجاع به دین و مذهب معینی میرا باشد.

برخی‌ها حکومت را به جای دولت و یا بر عکس می‌گیرند و در نتیجه از جدایی دین و حکومت صحبت می‌کنند. در حالی که حکومت *gouvernement* یا قوه اجرایی بخشی از دولت *Etat* را تشکیل داده و تمامی آن نیست. بخش عمومی شامل دولت و نهاد های عمومی چون مدارس، بیمارستان‌ها و دیگر مؤسسات دولتی می‌شود و دولت محدود به قدرت اجرایی نبوده دو قوه قانون گذاری و قضایی و دیگر نهاد های دولتی را تحت عنوان کلی حاکمیت *souveraineté* در بر می‌گیرد.

جدایی دولت و دین در لائیسیته باید کامل باشد. این بدین معناست که از یکسو، دولت دینی را به رسمیت نمی‌شناسد یعنی در قانون اساسی خود به دینی، حتی اگر دین اکثریت باشد، به عنوان دین رسمی، اشاره نمی‌کند و از سوی دیگر، ادیان از آزادی فعالیت برخوردارند و دولت هیچ کنترلی بر آنان ندارد. هم دولت کاملاً مستقل از دین هست و هم دین از دولت.

لائیسیته ایدئولوژی نیست. خیلی‌ها از لائیسیته یک ایدئولوژی بر مبنای اصول عقل، علم و ترقی ... می‌سازند در حالیکه چنین نیست. لائیسیته یک فلسفه و یا دگرترین جدیدی نیست که با کنار زدن دین به خواهد جای آن نشیند. لائیسیته، جهان بینی، مذهب و یا ایمان جدیدی نیست. مقدس نیست بلکه تقدس زدا است. از این روست که برخی‌ها برای تصحیح انحراف لائیسیته در تبدیل شدن به ایدئولوژی و یا دین جدید صحبت از «لائیسیزه کردن لائیسیته» و یا «لائیسیته بدون ایدئولوژی» می‌کنند که در حقیقت پارادکسی (ناسازه‌ای) بیش نیست. چه لائیسیته در معنای اصلیش ایدئولوژی راهنمای سیاسی - اجتماعی نبوده بلکه تنها یک بینش سیاسی ناظر بر جدایی دین و دولت (قدرت سیاسی) است و نه بیشتر. لائیسیته، به مثابه یک مقوله نفی‌گرا و نه اثبات‌گرا، نمی‌تواند به یک فلسفه سیاسی و اجتماعی درآید و یا نقش یک پروژه سیاسی را ایفا کند، چه در این صورت هویت و ویژگی خود را از دست می‌دهد.

لائیسیته به معنای دولت غیر ایدئولوژیک نیست. بعضی‌ها دولت لائیک را غیر ایدئولوژیک می‌انگارند و در نتیجه موضوع جدایی در لائیسیته را، علاوه بر دین، به همه ایدئولوژی‌ها بسط می‌دهند. اما واقعیت این است که دولت فکر می‌کند، صاحب نظری است، حتی اگر لائیک باشد و در نتیجه نمی‌تواند متأثر از ایدئولوژی‌های موجود نباشد.

آیا دولت های لائیک کنونی در غرب لیبرالی نیستند؟ و آیا لیبرالیسم یا اکونومیسم و یا ناسیونالیسم گونه ای ایدئولوژی نیستند؟ تأکید کنیم که موضوع لائیسیت، چه در تکوین تاریخی اش و چه امروزه با پرسش های جدیدی که در برابرش قرار دارد، همواره عبارت بوده است از جدایی قدرت سیاسی و دین و نه از چیزهای دیگری چون ایدئولوژی و ...

۴. همانند سازی های افراطی

گفتیم که لائیسیت یک مقوله منفی یا نفی کننده (نفی دین سالاری) است و نه مثبت و ایجاب کننده. به تنهایی چیزی نمی سازد و ارزش مثبتی نمی آفریند. از این رو عده ای سعی می کنند برای لائیسیت ارزش های مثبت و ایجابی خلق کنند و آن را با مفاهیمی همسان و برابر سازند که البته خوشاوندی هایی با لائیسیت دارند اما پدیده های دیگری اند. در نتیجه تعاریف بسپطی از لائیسیت ارائه می دهند به طوری که تدریجاً این مقوله معنای ویژه و خاص خود را از دست می دهد و به چیز دیگری تبدیل می شود. چنین است وقتی که لائیسیت با دموکراسی، جمهوری، عقل انتقادی، حقوق بشر، پلورالیسم و یا آزادی وجدان همسان می شود. نهایتاً در پرتو این گونه برابر سازی های افراطی، لائیسیت به شتر مرغ پلنگی در می آید که با آن چه که واقعاً هست تشابهی نخواهد داشت.

لائیسیت با دموکراسی یکسان نیست. بعضی ها با حرکت از معنای مشترکی که در ریشه لغوی دو واژه لائیسیت و دموکراسی وجود دارد (لانس در لائیسیت و دمسوس در دموکراسی هر دو در زبان یونانی به معنای «مردم» اند) لائیک را با «مردمی»، اندیشه لائیک را با اندیشه مردمی و لائیسیت را با دموکراسی یکسان می گیرند. اما میان لائیسیت و دموکراسی، گرچه نزدیکی هست، لیکن رابطه ی مستقیم و مطلق وجود ندارد. یکی ناظر بر «جدایی دولت و دین است» و دیگری بر «حکومت مردم». از یک سو، دموکراسی بدون لائیسیت امکان پذیر است هم چنان که در انگلیس، دانمارک و یونان مشاهده می کنیم و از سوی دیگر لائیسیت نیز بدون دموکراسی امکان پذیر است هم چنان که در رژیم های توتالیتر یا دیکتاتوری از نوع شوروی سابق، مکزیک و یا ترکیه شاهد آن بوده یا هستیم. (ما در بخش سوم این بحث وضعیت لائیسیت در کشورهای مختلف اروپایی را بررسی خواهیم کرد).

لائیسیت با جمهوری همسان نیست. عده ای دیگر با حرکت از نمونه تجربی فرانسه و این واقعیت تاریخی که تکوین لائیسیت در این کشور با رشد و تکامل جمهوری عجین شده است، بر این نظرند که لائیسیت و جمهوری با هم پیوندی بنیادین و گسست ناپذیر دارند. البته درست است که دولت جمهور کامل آن دولتی است که کاملاً مستقل و منفصل از هر دینی باشد. اما در خود فرانسه جمهوری قبل از لائیسیت به وجود آمده و در کشورهای نظیر آلمان جمهوری بدون لائیسیت (در معنای واقعی آن) به حیات خود ادامه می دهد. پس لائیسیت از جمهوری متمایز است با این که یک شرط لازم برای تحقق کامل آن به شمار می رود.

لائیسیت با عقل گرایی همسان نیست. عده ای لائیسیت را با عقل گرایی انتقادی *critique rationalité* در برابر جزم گرایی (دگماتیسم) دینی یکسان می گیرند. لائیسیت، نزد اینان، اندیشه انتقادی می شود، نفی حقیقت مطلق می شود، چندگانگی نظری و تبادل نظر عمومی می شود، پرسشگری مداوم ... می شود. اما با این که همه این اصول و روش های سیاسی و اندیشه ورزی جالب و صحیحی اند، لیکن با نسبت دادن آن ها به لائیسیت، تعریف بسپطی از آن به دست می دهیم تا آن جا که این مقوله معنای خاصش را از دست داده تبدیل به چیز دیگری می شود.

لائیسیت با حقوق بشر همسان نیست. یک اشتباه دیگر این است که موضوع لائیسیت را با اصول حقوق بشر همگون می سازند. در نتیجه از "سبرد لائیسیت برای حقوق بشر"، از "تضمین حقوق بشر توسط

لائیسیت" و یا از "مبارزه لائیسیت برای تحقق برابری زن و مرد" ... صحبت می کنند. البته این درست است که یکی از دو مبانی پایه ای لائیسیت، یعنی آزادی ادیان، با اصل ۱۸ بیانیه جهانی حقوق بشر (۱۰ دسامبر ۱۹۴۸) در مورد آزادی اندیشه، وجدان و دین ... انطباق کامل پیدا می کند. اما نباید برای لائیسیت وظایف و یا رسالتی قائل شد که از بضاعت و توانائی اش فراتر می روند. در این صورت است که ویژگی خود را با اختلاط یا ادغام در مجموعه ای گسترده و بسپط از دست می دهد.

لائیسیت با پلورالیسم همسان نیست. سرانجام لائیسیت را با پلورالیسم و روا داری *Tolérance* مخلوط می کنند. در این مورد نیز بخشی از حقیقت نهفته است زیرا که لائیسیت مناسب ترین شکل سیاسی برای تحقق پلورالیسم دینی (تضمین آزادی ادیان) و روا داری (برخورد و هم زیستی آزادانه اعتقادات) است. اما در این جا نیز نباید مقوله های مختلف و متفاوت را در هم آمیخت و لائیسیت را با معلول های احتمالی اش همسان گرفت. پلورالیسم و لائیسیت بدون یک دیگر می توانند وجود داشته باشند.

نتیجه گیری از بخش اول

از آن چه که در این رشته از بحث نوشتیم نتیجه می گیریم که لائیسیت مقوله ی نسبتاً جدیدی است که در باره آن تعاریف، تعبیر و تفاسیر متفاوت و گاه متناقضی به دست داده اند. به طوری که تعیین آن چه که لائیسیت نیست ظاهراً سهل تر از تبیین آن چه که هست جلوه می کند. از این رو در بخش دوم این بحث، زمینه ها و مبانی تاریخی تکوین لائیسیت، در درجه اول در زادگاهش یعنی فرانسه، را مورد مطالعه قرار خواهیم داد. سپس دو فرایند لائیسیزاسیون در کشورهای کاتولیک و سکولاریزاسیون در کشورهای پروتستان و تفاوت ها و تشابهات شان را بررسی کرده، یک تعریف جامع تری از مقوله های لائیک، لائیسیت و لائیسیزاسیون ارائه خواهیم کرد.

کتابنامه بخش اول:

1. La Laïcité, Maurice Barbier, Ed. L'Harmattan.
2. Esquisse d'une théorie de la laïcité, Maurice, Barbier, Le
3. Entre laïcisation et sécularisation, Françoise Champion, Le Débat N° 77 1993.
4. La laïcité française, Jean Bousinesq, Edition du seuil.
5. Les trois âges de la laïcité, Jacqueline Costa-Lascoux, Hachet.
6. La laïcité, Guy Haarscher, Que sais-je ?
7. La question juive, Bruno Bauer, Traduction Jean-Marie, Cail.
8. La question juive, Karl Marx, (Œuvres tome III (philosophie).
9. Genèse et enjeux de la laïcité, Genève, Labor et Fides, 1990.
10. La religion dans la démocratie, Marcel Gauchet Gallimard.
11. La laïcité en miroir, Guy Gauthier, Edilig.
۱۲. اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده - اندیشه های طالبوف - ایدئولوژی نهضت مشروطه فریدون آدمیت.

به مناسبت سالگرد ...

باری. برجسته ترین وجه مشخصه ی انقلاب ۱۳۵۷ شکل آن بود. انقلاب در روند پیشرفت و در مسیر حوادث به خود شکلی مذهبی گرفت. به تدریج بخشی از روحانیت که در رأس آن خمینی قرار داشت رهبری بلا منازع انقلاب را به دست گرفت. به مرور زمان تقریباً تمامی طبقات، قشرها و لایه های اجتماعی که به دلبلی از رژیم شاه ناراضی یا با آن مخالف بودند این رهبری و شعارهای آن را پذیرفتند. حتا افراد، گروه ها، سازمان ها و دسته های سیاسی از ملی و چپ و کمونیست و غیره که نه تنها مسلمان نبودند بلکه برخی اساساً به خدا هم اعتقاد نداشتند به دنبال این رهبری رفتند.

جنبه‌ی مرموز و رازآمیخته‌ی انقلاب درست در همین شکل مذهبی آن نهفته است. آن چه بعدها مردم می‌گفتند ما نمی‌خواستیم انقلاب نبود. آنان انقلاب را می‌خواستند و دانسته برای سرنگون کردن نظام شاه انقلاب کردند. آن چه آنان نمی‌خواستند سیطره‌ی استبداد دیگری بود آن هم سیطره‌ی مثنی ملای قشری مرتجع عقب افتاده‌ی فاسد و دزد و دروغ‌گو.

رازآمیختگی این شکل از این جهت بود که روحانیت و رهبران مذهبی برای اولین بار نبود که در مبارزات سیاسی با دولت مرکزی و برای زدودن نفوذ بیگانه شرکت می‌کردند و در رهبری آن نقش مهمی ایفا می‌نمودند. سابقه‌ی این امر به انقلاب مشروطه و پیش از آن به جنبش تنباکو می‌رسید. اما مگر چه شده و در جامعه چه روی داده بود که از روستایی و کارگر و بازاری گرفته تا دانش‌آموز و دانشجو و مسلمان و غیر مسلمان و حتا کمونیست و یزدان‌ناپرست به ناگهان جملگی خواهان حکومت اسلام شده بودند و شعار جمهوری اسلامی سر می‌دادند.

پاسخ به این پرسش از زبان خمینی و پیروانش البته واضح بود: امت مسلمان حکومت اسلام را می‌خواست.

ولی مگر این مردم تازه مسلمان شده بودند. از مسلمانی آنان نزدیک به ۱۳۰۰ سال می‌گذشت. آیا آنان در سال‌های انقلاب از هر زمان دیگری در این ۱۳ قرن مسلمانی، مسلمان‌تر شده بودند؟ آیا پذیرفتنی است که در زمانی که نفوذ فرهنگ و شیوه‌ی زندگی غربی در تاریخ ایران از هر زمان دیگری بیشتر بود در عین حال مردم از هر زمان دیگری در تاریخ این مرز و بوم مسلمان‌تر شده بودند؟

چرا امت مسلمان پس از رهانیدن خود از حکومت خلفا هیچگاه خواهان حکومت ملاها نشده بود؟ درست است که مذهب و روحانیت همواره در مردم نفوذی نیرومند داشته، ولی در این قرن‌ها حکومت همواره در دست غیر روحانیان قرار داشته است. حتا در زمان صفویان نیز، یعنی آغاز دوران رونق بازار شیعه‌گری، به دلایل کاملاً سیاسی برای مقابله با عثمانیان سنی مذهب، دستگاه حکومتی هرگز به دست ملاها نیفتاد و هیچ سند و مدرک تاریخی نیز وجود ندارد مبنی بر این که امت مسلمان اساساً خواهان حکومت ملاها بوده باشد.

در جنبش مشروطه خواهی نیز که مردم ایران از هر نظر و به ویژه از نظر فرهنگی و اجتماعی و تعداد با سوادان و فرنگ و آمریکا رفته‌ها و آشنایی با فرهنگ و شیوه‌ی زندگی غربی از سال‌های انقلاب ۵۷ و دهه‌های پیش از آن بسیار عقب مانده‌تر بودند، و قاعدتاً مذهبی‌تر، هرگز مسئله‌ی حکومت آخوندها، حتا از زبان خود آنان، مطرح نبوده است.

در مبارزه بر سر مشروطیت یا مشروعیت، مشروطه خواهان به سهولت پیروز شدند و سر رهبر مشروعه خواهان، آیت‌الله نوری، پدر فکری خمینی بر سر چوبه دار رفت. نه به رهبری فکلی‌ها و متجددان بلکه به دست رهبران مسلمان. شاید یکی از دلایل آن این باشد که در آن زمان مردم به درستی نمی‌دانستند مشروطه چیست و به آن هر آن چه را نیکو و خواستنی بود نسبت می‌دادند. در حالی که می‌دانستند مشروعه چیست و ملا چه صیغه‌ای است.

حتا اگر تمام شک و تردیدها را به کناری گذاریم و بپذیریم که امت مسلمان از سر عقل و شعور و دانسته و هشیار حکومت اسلامی و بر رأس آن حاکمیت ملاها را می‌خواست، پذیرفتن رهبری خمینی، دادن شعارهای مذهبی و جانبداری از حکومت اسلامی را از جانب کمونیست‌ها و غیر کمونیست‌هایی که نه مذهب درست و حساسی داشتند و نه اعتقاد به خدا، چگونه می‌توان توضیح داد. یا باید بگوییم که آنان احمق و دیوانه بودند و مازوخیست‌هایی که هشیارانه و دانسته خود به دست خویش شرایط و عوامل نابودی خود را پدید می‌آوردند که این چندان منطقی به نظر نمی‌رسد. به ویژه آن که اکثریت قریب به اتفاق اینان جملگی درس خوانده و بسیاری از آنان فرنگ و آمریکا دیده بودند. پس نباید توضیحی دیگر جست؟

وانگهی اگر ادعای خمینی درست بود پس چرا بلافاصله پس از پیروزی قیام، وحدت امت مسلمان دستخوش تجزیه شد و بخش نسبتاً بزرگی از مردم، به ویژه در شهرهای بزرگ و پیش از همه در تهران، به مخالفت با تصمیم‌ها و اقدام‌های عملی رهبر انقلاب در متحقق ساختن حاکمیت اسلام برخاستند. و در میان خود جامعه‌ی روحانیت نیز چند دستگی پدید آمد. به طوری که بسیاری از فقها و علمای بزرگ مانند آیت‌الله شریعتمداری و غیره در خانه‌هایشان تحت نظر قرار گرفتند. و سرانجام کار استقرار حاکمیت اسلام بر امت مسلمان به جایی کشید که برای اجرای قوانین شرع، یعنی حاکمیت خمینی و دار و دسته‌اش، هیچ راهی باقی نماند جز اعمال شدیدترین و وحشیانه‌ترین شیوه‌های سرکوب و اختناق و کشتار. و اکنون حاکمیت «اسلام عزیز» به شیوه‌ی خمینی معادل است با بدترین نوع فساد و ظلم و ستم. قرن‌ها روضه خوان‌های شیعه مذهب بالای منبر در روضه‌ی مصیبت امام حسین حکومت معاویه و یزید را به بدترین و پست‌ترین نوع حکومت ممکنه توصیف می‌کردند. خمینی و پیروانش بالاخره آن فرصت تاریخی را یافتند که آن‌چه را تا پیش‌تر فقط توصیف می‌کردند در عمل به تماشا گذارند.

در میان مردم نیز نظرگاه‌های گونه به گونه‌ای در باره‌ی علل استقرار رژیم اسلامی وجود دارد. اکثر همان نظری را دارند که در پیش نیز به آن اشاره شد. آنان نیز علت را در توطئه‌ی دولت‌های بیگانه به ویژه آمریکا می‌دانند. که چون در نوشته‌های پیشین به بررسی این نظریه پرداختیم در این جا آن را تکرار نمی‌کنیم.

عده‌ای نیز بر این باورند که خمینی مردم را گول زد و آنان را با وعد و وعیدهای خواستنی فریب داد.

نخست این که برای فریب دادن زمینه‌ای لازم است. اگر زمینه‌ای وجود نداشته باشد و شرایط مناسب نباشد نمی‌توان کسی را و به طریق اولی ۳۰ میلیون نفوس را فریب داد. دیگر این که چرا مردم گول خمینی را پیش از ۵۷، مثلاً در ۱۵ خرداد ۴۲ یا سال‌های بلافاصله پس از آن نخوردند. اکثر مردم، به ویژه جوانان، تا پیش از اوج گیری انقلاب حتا نام خمینی را نیز نشنیده بودند. دوم این که گیریم این موضوع در باره‌ی توده‌های مردم درست باشد. تکلیف عناصر و سازمان‌ها و دسته‌های سیاسی مدعی آگاهی و شعور اجتماعی و سیاسی و کسانی که پایبند به هیچ مذهب و خرافات مذهبی نبودند ولی شعار «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» سر می‌دادند چه می‌شود.

افزون بر این، خمینی پیش از پیروزی انقلاب هر دروغی گفته باشد و هر فساد و پلیدی کرده باشد منصفانه در مورد شعار اصلی انقلاب «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» و این که در جمهوری اسلامی او آزادی، حقوق سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی و اصولاً نظام سیاسی-اجتماعی بر مبنای شریعت اسلام و قوانین آن استوار خواهد بود و برای هر چیزی که با شریعت اسلام، البته به تفسیر او، در تعارض باشد محلی از اعراب وجود نخواهد داشت، نه چیزی را پنهان داشت، نه دروغی گفت و نه وعده‌ای دگر داد. بلکه درست بر عکس از هر فرصتی برای تأکید این موضوع استفاده کرد. هر پرسشی که از او در این رابطه می‌شد همیشه می‌گفت در محدوده‌ی قوانین اسلام.

عده‌ای دیگر دلیل ارتقاء خمینی را به مقام رهبری بلا منازع انقلاب در موضع قاطع او در سرنگونی رژیم شاهنشاهی و اساساً در قاطعیت او دانسته‌اند. این امر اگر چه در تعیین نتیجه‌ی رقابت میان رهبران جبهه ملی و خمینی برای به دست آوردن سرکردگی انقلاب مؤثر بود، ولی به تنهایی دلیل کافی برای رهبری بلا منازع خمینی نمی‌تواند بوده باشد.

بخش بزرگی از مخالفان رژیم شاه که جبهه‌ی ملی از نظر اجتماعی و سیاسی آنان را نمایندگی می‌کرد از نظر خاستگاه اجتماعی خویش قصد بر چیدن بساط سلطنت را نداشتند. چون برای دست یافتن به منافع اقتصادی-اجتماعی خود نیازی به این کار نمی‌دیدند. زیرا منافع اقتصادی-اجتماعی آن با نهاد سلطنت در ایران در تعارض قرار نداشت. چیزی که آن‌ها خواستار آن بودند محدود کردن قدرت فردی شاه و سهم شدن در قدرت سیاسی و از آن مجزا از بین بردن بی‌عدالتی‌های

به عبارت دیگر دلیل رهبر شدن خمینی، شکل مذهبی انقلاب و به قدرت رسیدن ملاها را باید در حافظه‌ی تاریخی مردم نسبت به آن ائتلاف تاریخی جست.

ادامه دارد

نظرمانی مدعی و ...

سخن با کسانی است که طرفدار گذار مسالمت‌آمیز به یک نظام دموکراتیک هستند. نخستین نکته این است که برای برقراری دموکراسی انسان‌های مدعی آن باید خود دمکرات باشند، یعنی تحمل نظرات دیگران را بکنند. شکیبایی نسبت به نظرات مخالف در اتحاد‌های موقتی طوماری یا تشکیلاتی منعکس نمی‌شود؛ یا مراد از بردباری نسبت به تفکر مغایر این نیست که در سخن خود را دمکرات اعلام کنیم، اما در واقع آنچه می‌کنیم تنها چرخاندن سنگ آسیاب خود باشد با استفاده از نیروی دیگران، دست کم تا آنجا که می‌شود بُردن بار توسط متحدان را برد بار خود وانمود کنیم! اما اگر بتوان گذشته‌ی این منش «بردباری» توسط دیگران به سود خود را حجت گرفت، می‌توان گفت که ائتلاف‌های موقتی، غیراصولی، تاکتیکی، و ازین دست، همه چون بار سنگین تاریخی به بی‌باری نشست‌اند. نتیجه، یک چهارم قرن عاطلی و باطلی. دردمندانه باید گفت که این منش همچنان ادامه دارد و کسانی که از خود «شخصیت» می‌تراشند به راستی که خود را می‌تراشند، و بزودی جز خاکستر از آن تراشیده‌ها نخواهد ماند. اما بدتر این که بیشتر هستی‌مملکتی و مردمی را می‌تراشند که مدعی خدمت به آن بوده‌اند.

یکی از درس‌های پنجاه سال گذشته‌ی ایران این بوده است: غرق در شوق، احساس، با بی‌دانشی اجتماعی مفرط، و بدتر از آن، جاه‌طلبی، که یکی از مهم‌ترین اسباب روش غیردموکراتیک بوده است، اینان هرگز نتوانسته‌اند خطاهای عظیم خود را در گذشته بشناسند، یا اگر در حرف گهگاهی، تحت فشار زمان و ورشکستگی عربان مواضع خویش - «سوسالیسم» روسی، چینی، و امثالهم، حمایت از خمینی و حکومت اسلامی او، الخ - به برخی از اشتباهات خود اعتراف صوری کرده‌اند، هرگز نتوانسته‌اند با انتقادی عمیق، چنان که زنده یاد مصطفی شاعیان می‌گفت، آن منش فکری را که موجب همه‌ی این خطاها بوده است از خود بزایند.

اینان یک روز چشم باز می‌کنند و می‌بینند که مردم به مردی رای داده‌اند که نه خود خواستار نامزدی بود و نه یارانش فکر پیروزی او را می‌کردند. همانگاه است که رفرم برایشان جالب می‌شود و هم جامعه‌ی مدنی‌ای را که برای بار پس از انقلاب در صحنه‌ی سیاسی خاکی مطرح کرد. هنگامی که جنبش رفرم به بن بست می‌رسد، حتی به اعتراف خود رفرمیست‌ها که سرانجام خجولانه (با توجه به وضعیت اختناق) رفتارند را مطرح می‌کنند، باز اینان متوجه نمی‌شوند مردم دیگر قطع امید کرده‌اند؛ پس به مردم سفارش شرکت در انتخاباتی را می‌کنند که نتایج فضاحت بارش از پیش پیدا بود و سپس مورد اعتراف خود رفرمیست‌های، با حسن نیت و بدون حسن نیت، هم قرار می‌گیرد. اینان حل مسئله را همچنین در بازی دوستی با آمریکا هم می‌بینند. اگر قرار باشد آمریکا، دولتی که به هیچ وجه خواستار دموکراسی در هیچ یک از کشورهای چون ما نیست، مصالحه‌ای کند، چرا باید با عده‌ای که حتی دیگر خیابان‌های تهران و شهرستان‌ها را هم نمی‌شناسند؟ چرا نشاید با جریان یک مذهبی، جریانی که در مخالفت سرسخانه با مارکسیسم و دفاع از نظام لیبرال اقتصادی مکتب شیکاگو و تحمیل دینی «آرامش بخش» آزمایش خود را از ۲۸ مرداد تا کنون بارها و بارها و یک دم داده است؟ و چرا نباید با کسانی کنار بیایند که از نظر تفکر مذهبی «مدرن» به تفکر مذهبی اکثریت آمریکاییان نزدیک‌ترند؟ بهترین حجت این است: دیده نشد که این دسته از «مخالفان» حکومت اسلامی، که نقش بسیار مهمی، گر نگوییم تعیین کننده، در صعود دیوانسالاری را داشتند، یک بار از کشتار «لامذهبان» توسط رژیم اسلامی خم به ابرو بیاورند. فراموش نکنیم که این آقای مهندس بازرگان بود که نوشت «اگر آمریکا شیطان کبیر است، شیطان

اقتصادی بود. شاه، دربار، خاندان پهلوی، وزیران، وابستگان به دربار و آن بخشی از بورژوازی که یا کارگزار دربار بود یا در سرمایه‌گذاری با او شریک و سهام، پر سودترین بخش اقتصاد را به انحصار خود درآورده بودند. سر به اصطلاح بورژوازی ملی یا بازاریان از این نم‌بی کلاه مانده بود. مخالفت این بخش با استبداد محمد رضا شاهی بیشتر به این دلیل بود تا به دلایل آرمانی و عقیدتی. شکستن این حلقه‌ی انحصار تنها از این راه ممکن بود که سلطه‌ی انحصاری شاه و دربار بر حیات سیاسی کشور شکسته شود. شعار شاه باید سلطنت کند نه حکومت بیان صادقانه‌ی این خواست بود. منافع این بخش از بورژوازی با وجود رژیم سلطنتی به شرطی که مجلس قدرت واقعی را در دست می‌داشت و می‌توانست به لجام گسیختگی دربار و هیئت حاکمه‌ی فاسد افسار زند، تأمین می‌شد. در حالی که خمینی فقط در صورتی می‌توانست به قدرت رسیده رژیم دلخواهش را ایجاد و منافع و امتیازهایی را که روحانیت در دوران سلطنت خاندان پهلوی از دست داده بود دوباره به چنگ آورد که رژیم سلطنتی خاندان پهلوی سرنگون می‌شد و رژیم «اسلام عزیز» او برجای آن می‌نشست.

جریان‌ها و سازمان‌های چپ نیز که خواهان سرنگونی رژیم سلطنتی بودند، تاپیش از قیام بهمن و در جریان مبارزات سال‌های ۵۶-۵۷ نه نفوذ عمیقی در میان توده‌های مردم داشتند و نه نقش مهمی در این مبارزه ایفا کردند. گر چه مبارزه‌ی چریک‌های فدایی خلق از واقعه‌ی سیاهکل به بعد نام آن را در میان جوانان به ویژه دانش‌آموزان و دانش‌جویان پر آوازه ساخته بود، ولی نه این جریان و نه جریان‌های دیگر چپ در موقعیتی قرار داشتند که در رهبری مبارزات مردم نقشی اساسی برعهده داشته باشند و هدف‌ها و شعارهای آن را تعیین کنند. نقش جریان‌های چپ تازه در دوران پس از پیروزی انقلاب اهمیت یافت.

بنا بر این در پاسخ به این پرسش که چه شد که خمینی به رهبری بلامنازع انقلاب ارتقاء یافت و انقلاب به خود شکل مذهبی گرفت، به نظر من گر چه ممکن است دلایلی که پیش از این شرح آن رفت در این امر مؤثر بوده باشد و به یقین جزئی از حقیقت را بیان می‌دارد، ولی هیچ یک از آنها و یا حتا همه‌ی آنها این مشکل را توضیح نتواند داد. به نظر من انقلاب بهمن نقطه‌ی اوج و در عین حال نقطه‌ی پایانی دورانی است که با جنبش تنباکو آغاز و با قیام بهمن پایان یافت. در سراسر این دوران ترکیب نیرویی که با نفوذ بیگانه و برای کسب مجدد استقلال کشور از یکسو و از سوی دیگر با استبداد دولت مرکزی مبارزه می‌کرد که هم بر مردم ظلم و ستم روا می‌داشت و هم چون عامل بومی نفوذ بیگانه عمل می‌کرد ثابت باقی ماند. این نیرو از دو بخش تشکیل می‌شد. یک بخش نیرویی رو به رشد که محصول جریان مدرن در جامعه‌ی ایران بود و بخش دیگر نیرویی رو به کاهش که تعلق به شرایط جامعه‌ی کهن و سنتی ایران داشت. طبیعی است که در این جا منظور کمیت مطلق هر یک از دو نیرو نیست. زیرا به دلیل افزایش کلی جمعیت می‌توان گفت که کمیت مطلق هر دو نیرو افزایش یافته بود. مورد نظر نسبت این دو نیرو به یک دیگر است. باری. وجود عامل و الویت مبارزه برای استقلال ایران و قطع نفوذ بیگانه، بر روی ماهیت متناقض و خاستگاه متضاد این دو نیرو، که یکی رو به آینده و دیگری رو به گذشته داشت، پرده‌ای از استتار می‌کشید. هر چند تحولات سال‌های ۴۰ به بعد زمینه‌ی مادی و عینی تشدید تضاد میان این دو نیرو را فراهم آورد، ولی دگرگونی‌های عمیق این سال‌ها که از جمله در ترکیب جمعیت کشور و تقسیم آن میان شهر و روستا و در هم ریختن مناسبات سنتی ارباب رعیتی، نه به دلیل موفقیت برنامه‌ی تقسیم اراضی شاه بلکه دقیقاً به دلیل شکست و نافرجام ماندن آن و... تغییرهایی اساسی بوجود آورد. ولی این تغییرها نه تنها در شعور اجتماعی مردم که حتا در شعور و آگاهی درس خوانده‌ها و «روشنفکران» نیز انعکاسی نیافت. انقلاب ۵۷ لازم بود تا به گونه‌ای عملی - تجربی و به بهایی گزاف ناسازگاری منافع تاریخی این دو نیرو و دو پاره از آن ائتلاف تاریخی را آشکار سازد و به آن پایان بخشد.

چشمه‌ای نیست باز به صحرا بزنند؟ چرا باید مردم آزموده را از نو بیازمایند؟

در مملکتی که یک قاضی به نام مرتضوی می‌تواند هر جنایتی را با تکیه به رهبر صوری و رهبر واقعی کنار پرده انجام دهد، و حتی برای مجلس اسلامی تراهی هم خرد نکند، آیا باز مردم از خود مایه خواهند گذاشت که پای صندوق بروند برای این که رای ندهند؟ خوب، اصلاً پای صندوق نمی‌روند. مردم که آزموده را هزار بار نمی‌آزمایند.

پس چه باید که هم خشونت به کار نرود، هم بشود این رژیم را رفت، و هم مردم که منافع اصلی در این قضیه را دارا هستند بیش ازین صدمه نبینند؟

مقاومت منفی و نافرمانی مدنی.

نافرمانی مدنی و مقاومت منفی یعنی مبارزه با هزینه‌ای کم، بدون خطر مهلک، و قابل رشد و انکشاف. مسلم است که در اولین حرکت همه دست به این مقاومت نخواهند زد. اما اگر پیشتازان دموکراسی در میان مردم آنان را به این امر جلب کنند، خواهیم دید که این جنبش به سرعت رشد خواهد کرد تا جایی که آقایان را مستاصل کند و ناگزیر از ترک مملکت.

البته پیشبرد این کار با کسانی که مقیم خارج‌اند نیست و کسی با کسانی نباید خود را با رهبری‌ای که از میان پیشتازان مردم خواهد جوشید اشتباه بگیرند. در بهترین حالت خارج نشینان - که معلوم نیست چند نفرشان بتوانند، با توجه به پیوندهای گوناگونی که طی بیش از دو دهه در غربت یافته یا یافته‌اند، به ایران پس از تغییر رژیم بازگردند - می‌توانند و باید با کارهای تحقیقی و تحلیلی، و بویژه با جلب خستگی ناپذیر افکار عمومی جهان بر ضد رژیم کنونی و به سود یک جمهوری عرفی دموکراتیک، پشت جبهه‌های موثر برای جنبش مردم باشند که از رفرمیست‌ها قطع امید کرده‌اند. اگر جدا به این امر مشغول شوند، خدمت بزرگی انجام داده‌اند. اما اگر بخواهند به همان شیوه‌های گذشته عمل کنند - و پخش نظرات انتقادی را از طریق رسانه‌های همگانی مانع شوند - هر «موفقیتی» هم داشته باشند، مسلماً مانع از عملکرد عوامل تاریخی نخواهند شد. تاریخ را سانسورچیان نمی‌نویسند، بل عناصر آگاه و پیشتاز در خدمت مردم و آن هم طی فرآیندی پیچیده‌تر از هر بازی شطرنجی است که تا کنون بهترین بازیگران آزموده‌اند.

با دعوت مردم به خانه‌نشینی و تهی کردن خیابان‌ها برای اعتراض همزمان به کودتای آمریکایی - انگلیسی ۲۸ مرداد و نیز رویگردانی عملی از حکومت اسلامی، امر مبارزه برای دموکراسی را تقویت کنیم!

پاریس، ۲۵ مرداد ۱۳۸۲

اسرائیلی نوین آمریکا و ...

مارکس در رابطه با پیدایش شیوه تولید سرمایه‌داری از جوانب گوناگون مقوله بازار را مورد بررسی قرار داد. او در این رابطه در جلد نخست سرمایه یادآور شد: «گردش کالائی سرآغاز سرمایه است. تولید کالائی و رشد یافته کالاها، یعنی بازرگانی تشکیل دهنده آن وسائط تاریخی‌ای هستند که سرمایه در میان آن بوجود می‌آید. تجارت جهانی و بازار جهانی در قرن شانزدهم تاریخ جدید سرمایه را می‌گشایند... از لحاظ تاریخی، سرمایه همه جا در برابر مالکیت ارضی بدو شکل پول، به مثابه دارائی نقدی، سرمایه تجاری و سرمایه ربائی قرار می‌گیرد. ولی برای دریافتن این نکته که پول نخستین صورت تجلی سرمایه است، نیازی به مراجعه به تاریخ پیدایش سرمایه نیست. همین داستان همه روزه در برابر چشمان ما بازی میشود. هر سرمایه‌نو که وارد صحنه میشود، یعنی وارد بازار (بازار کالا، بازار کار یا بازار پول) می‌گردد، همواره بصورت پول است، پولی که بر حسب پروسه مشخصی باید سرمایه شود» (۴۱).

اکبر هم مارکسیسم است [میزان، ۱۵ فروردین ۱۳۶۰]! «توجه کنید! نه شوروی و نه حزب توده، که به حق همیشه مورد اعتراض ایراندوستان دمکرات و عدالتخواه بودند!» درست در همین جاست که می‌بینیم کسانی که از روی فرصت‌طلبی به دنبال همین دودند، امروز از یکسو با یک چشم به این جریان اپوزیسیون «نخ می‌دهند»، و از دیگر سوی به سلطنت‌طلبان «ناب»ی چشمک می‌زنند که زیر لوای «مشروطه‌خواهی» عرض‌اندام می‌کنند.

اگر امروز در خارج از کشور هستند کسانی که برآستی غم ایران را در دل دارند، باید این را درک کنند هنگامی که همایشگاه امروز، که از آن دوستان آقای حجازیان است، از «سانسور مجدد سخنان رئیس جمهور در صدا و سیما» می‌نویسد - «علیرغم مصوبه‌ی شورای نظارت بر صدا و سیما مبنی بر اطلاع‌رسانی دقیق در پوشش اخبار رؤسای سه قوه، صدا و سیما بار دیگر سخنان رئیس جمهور را در پایان جلسه هیأت دولت سانسور کرد» -، دیگر نمی‌شود «محتاطانه» و حسابگرانه با تغییر رژیم برخورد کرد. امروز دیگر نمی‌توان طرح فرزاندم را جدی نگرفت. حتی آقای هزاد نبوی، نایب رئیس مجلس اسلامی، از این سخن می‌راند که «وقت فرزاندم فرارسیده» است، حتی اگر به ظاهر، و آن هم فقط به ظاهر، مرادش فرزاندم کامل برای «نه» به حکومت اسلامی نباشد. کمتر کسی است که امروز از ایران بیاید و نگوید که مردم خواهان برچیدن این نظام هستند، اما در عین حال مخالف خشونت نیز هستند. آیا جز فرزاندم راه دیگری هست؟ چگونه؟ از طریق به استیصال کشیدن رژیم با مقاومت منفی و نافرمانی مدنی مردم.

هزاد نبوی می‌گوید: «در حال حاضر به دلیل فرصت اندک تحولات اصلاحی نمی‌توانیم به شیوه اعتمادسازی دل ببندیم، زیرا ما فرصت و زمان‌های زیادی را از دست داده‌ایم. تنها راه برون رفت از چالش‌های کنونی ایجاد تحرک جدیدی همانند دوم خرداد است. اصلاح‌طلبان اگر بتوانند با ظرفیت‌های مردمی فضای سامانه جدیدی را همانند دوم خرداد طراحی کنند، موانع اصلاحات و مشکلات پیش روی آنان در چارچوب قانون اساسی و حاکمیت ولایت فقیه و رهبری برطرف خواهد شد، و تا این روند عقلانی انجام نگیرد، مردم برای مشارکت در انتخابات بسیج نخواهند شد و فضای سرخورده کنونی ترمیم نخواهد شد.» درست است که او هنوز چانه می‌زند، اما او، هم چون بسیاری دیگر، می‌داند که دیگر دوم خردادی‌ها نخواهند توانست اعتماد مردم را جلب کنند و هیچ اصلاحی در چارچوب این رژیم میسر نیست که بتواند مردم را از وضع غیر قابل تحمل خود بیرون آورد، حتی اگر شورای نگهبان دوم خردادی‌ها را «از تیغ استصوابی بگذرانند ... زیرا در الگوی سیاسی کنونی ایران [بخوانید حکومت اسلامی] مردم به هیچ یک از چهره‌های اصلاح‌طلب به جهت سرخوردگی شدید روی نخواهند داد و الگوی انتخابات شوراها در انتخابات بعدی باز تولید خواهد شد». مسلماً فرد با تجربه‌ای چون نبوی می‌داند که در این چارچوب بازی انتخابات بازی پیشاپیش باخت‌های است.

از سوی دیگر، اخیراً عده‌ای که «حمایت» خود از خاتمی را به رخ می‌کشند دعوی این را دارند که خاتمی باید استعفا دهد. اما نبوی می‌گوید: «اصلاح‌طلبان در شرایط کنونی نباید وارد فاز استعفا شوند.» چرا؟ اگر اصلاح‌طلبان استعفا بدهند تمامی فضای سیاسی بدست محافظه‌کاران اشغال خواهد شد، و این حتی به سود «جنبش اصلاحات و دموکراسی» مورد نظر کسانی نیست که معلوم نمی‌دارند که اصلاحات به معنی رفتن حکومت اسلامی است یا حفظ آن با بزرگ جدیدی. و اگر این دومی باشد، معلوم نیست سود دموکراسی در کجا است. وانگهی چه کسی تضمین می‌کند که با استعفای خاتمی یا مجلسیان رفرمیست تغییری در وضع ایجاد شود، جز آن که قشربون حاکم نزدیک به دو سال زودتر از نو کلاً حاکم بلا منازع شوند! کجای این به سود دموکراسی است؟ راه حل کدام است؟ این که خاتمی و مجلسیان رفرمیست جا خالی کنند تا قشربون هر چه می‌خواهند بکنند؟ هر کاندیدایی را «حلال» دانستند عرضه کنند، و مردم در انتخابات شرکت جویند ولی رای ندهند؟ یعنی، با این که می‌دانند در صحرائی لپی‌زرع آقایان

برای آنکه بتوان این اندیشه مارکس را بهتر فهمید، به جلد نخست «سرمایه» مراجعه میکنیم، نوسان قیمت کالاها در مورد نیروی کار که در محدوده شیوه تولید سرمایه‌داری به کالا بدل شده، نیز صادق است. «فرض کنیم کالائی نماینده‌ی ۶ ساعت کار باشد. اگر اختراعی بشود که بوسیله آن بتوان کالای مزبور را در ۳ ساعت تولید نمود، آنگاه ارزش کالاهائی نیز که قبلاً تولید شده‌اند تا نصف تنزل میکند. کالای کنونی بجای ۶ ساعت نماینده‌ی ۳ ساعت کار اجتماعاً لازم است. بنابراین مقدار ارزشی کالا بر حسب کمیت کاری که برای تولیدش لازم است، تعیین میشود و نه بر شکل تجسم یافته‌ی کار» (۴۵).

و سرانجام آنکه در رابطه با بازار میتوان مطرح ساخت که تضاد میان گسترش تولید و محدودیت نسبی بازار سبب پیدایش بحران در شیوه تولید سرمایه‌داری میگردد. در همین رابطه انگلس در اثر خود «تکامل سوسیالیسم از اتوپی به علم» چنین نوشت: «دیدیم که چگونه قابلیت تا آخرین حد ارتقاء یافته‌ی تکامل ماشین‌های مدرن، به وسیله‌ی هرج و مرج تولید در جامعه، به عرضی اجباری برای سرمایه‌داران صنعتی منفرد بدل میگردد تا ماشین‌های خود را دائماً تکامل دهند، به نیروی تولید خود دائماً بیافزایند. تنها در چنین عرضی اجباری است که برای سرمایه‌داران امکان واقعی تکمیل حوزه تولیدشان فراهم میگردد. نیروی انبساط شگرف صنایع بزرگ که انبساط گازها در مقایسه با آن یک بچه‌یازی حقیقی است، اینک در برابر چشمان ما به مثابه نیاز به انبساط کسی و کیفی نمایان میشود، که هرگونه فشار متقابل را به تمسخر میگردد. این فشار متقابل توسط مصرف، فروش، بازارهای مربوط به صنایع بزرگ بوجود می‌آید. اما قابلیت انبساط بازارها، چه گسترده و یا فشرده آن، در ابتدا توسط قوانین دیگری که دارای تأثیرات نه چندان قاطع کمتری هستند، تعیین میگردد. توسعه بازارها نمیتواند همگام با توسعه تولید انجام گیرد. تصادم اجتناب‌ناپذیر میگردد و از آنجا که راه‌حلی نمیتواند عرضه شود، تا زمانی که چنین تصادمی منجر به انفجار شیوه تولید سرمایه‌داری نگردد، در نتیجه خود دوره‌ای نمودار میشود. تولید سرمایه‌داری «گردش اشتباهی» را بوجود می‌آورد» (۴۶).

همچنین مارکس بر این باور است که شیوه تولید سرمایه‌داری تنها تا زمانی میتواند به موجودیت خود ادامه دهد، هرگاه بتواند به حجم بازار دائماً بیافزاید و هرگاه شرایطی در جهان وجود آید که دیگر چنین امکانی موجود نباشد، در آن صورت باید این شیوه تولید به پایان محتوم خویش رسیده باشد. بنابراین، برای آنکه سرمایه‌داری بتواند به زندگی خود ادامه دهد، به بازاری نیاز دارد که بتواند همیشگی از استعداد گسترش و انبساط برخوردار باشد و گرنه با بحران روبرو خواهد گشت. بازار جهانی آن ظرف مناسبی به نظر میرسد که میتواند در کاستن بحران‌های شیوه تولید سرمایه‌داری نقشی با اهمیت ایفاء کند. مارکس در همین رابطه در جلد نخست «سرمایه» چنین نوشت: «گسترش‌پذیری متناوب و شگرف سیستم کارخانه‌ای و وابستگی آن به بازار جهانی ضرورتاً موجب تولید جوشان و تنباکی میشود که آکنده‌گی بیش از حد بازار را در پی دارد و انقباض آن فلج‌آور است. زندگی صنعت به سلسله دوران‌های پی در پی فعالیت متوسط، رونق، سرریز تولید و بحران و رکود، مبدل میگردد. ناپیمنی و بی‌ثباتی‌ای، که سیستم ماشینی در اشتغال کارگران و بالتیجه در وضع زندگی آنان بوجود می‌آورد، با این تغییر ادواری گردش صنعتی حالت عادی بخود میگردد. به استثنای دوران رونق مبارزه‌ی شدیدی بین سرمایه‌داران، به منظور حفظ موقعیت انفرادی خویش در بازار، در میگردد. این موقعیت با ارزانی قیمت محصولات نسبت مستقیم دارد. علاوه بر رقابتی که از این امر، در مورد بکاربردن ماشین‌های کامل‌تر و اسلوب‌های جدید تولید ناشی میشود تا جای نیروی کار اشغال گردد، همواره لحظه‌ای در میرسد که ارزان ساختن قیمت کالاها فقط به وسیله درهم فشردن قاهرانه دستمزد و با تقلیل آن به پائین‌تر از ارزش نیروی کار عملی میگردد» (۴۷).

همچنین مارکس در جلد نخست «سرمایه» در رابطه با پیدایش بازار جهانی از «پول جهانی» سخن میگوید و آشکار میسازد که پول

مارکس در «گروندریسه» رابطه بازار منطقه‌ای، کشوری و جهانی را چنین توضیح میدهد: «بازار ضمناً به بازار داخلی، موجودی یا صندوق ملی و غیره، موجودی خارجی، سهام خارجی و غیره تقسیم میشود. همه اینها جزئی از مقوله‌ی تحمیل بازار جهانی است که نه فقط پیوندگاه بازار داخلی همه بازارهای خارجی موجود، بلکه در ضمن، [بازار] داخلی همه بازارهای خارجی است که به نوبه خود از اجزاء بازار داخلی‌اند» (۴۲).

همچنین بنا بر بررسی‌های مارکس پیدایش بازار جهانی یکی از واقعیت‌های اساسی تولید سرمایه‌داری را نمودار میسازد. در این رابطه مارکس و انگلس در «مانیفست کمونیست» زیرپایه‌های پیدایش بازار جهانی را با نگرشی ژرف چنین مورد بررسی قرار دادند: «نیاز یک بازار دائم‌التوسعه برای فروش کالاهای خود، بورژوازی را به همه جای کره زمین میکشاند. همه جا باید رسوخ کند، همه جا ساکن شود، با همه جا رابطه برقرار سازد. بورژوازی از طریق بهره‌کشی از بازار جهانی به تولید و مصرف همه کشورها جنبه جهان‌وطنی داد و علیرغم آه و اسف فراوان مرتجعین، صنایع را از قالب ملی بیرون کشید. رشته‌های صنایع سالخورده ملی از میان رفته و هر روز نیز در حال از میان رفتن است. جای آنها را رشته‌های نوین صنایع که رواجشان برای کلیه ملل متمدن امری حیاتی است، میگیرد - رشته‌هایی که مواد خامش دیگر در درون کشور نیست، بلکه از دورترین مناطق کره زمین فراهم میشود، رشته‌هایی که محصول کارخانه‌هایش نه تنها در کشور معین، بلکه در همه دنیا به مصرف میرسد. بجای نیازمندی‌های سابق، که با محصولات صنعتی محلی ارضاء میگردد، اینک حوائج نوین بروز میکند که برای ارضاء آنها محصول ممالک دور دست و اقالیم گوناگون لازم است. جای عزلت جوئی ملی و محلی کهن و اکتفاء به محصولات تولیدی خودی را رفت و آمد و ارتباط همه جانبه و وابستگی همه جانبه ملل با یکدیگر میگیرد. وضع در مورد تولید معنویات نیز همانند وضع در مورد تولید مادیات است. ثمرات فعالیت معنوی جداگانه به ملک مشترک مبدل میگردد. شیوه یک جانبه و محدودیت ملی بیش از پیش محال و از ادبیات گوناگون ملی و محلی یک ادبیات جهانی ساخته میشود» (۴۳).

ویژگی بازار آن است که در درون آن هر کسی میتواند کالای خود را عرضه کند و در صورتی که تقاضائی برای آن کالا وجود داشته باشد، میتواند آنرا بفروشد. در درون هر بازاری میتواند بها و ارزش کالاها در رابطه با قانونمندی عرضه و تقاضا و رقابت صاحبان کالاها با یکدیگر متفاوت باشند، اما در نهایت بهای هر کالائی بر اساس نیروی کاری که برای تولیدش بکار گرفته شده است، تعیین میگردد و همین قانونمندی سرشت درونی هر بازاری را تعیین میکند. مارکس در اثر خود «مزد، بهاء و سود» در همین رابطه چنین نوشته است:

«به خطا خواهید بود هرگاه بپندارید که ارزش کار یا ارزش هر چیز دلخواهی در آخرین مرحله توسط عرضه و تقاضا تعیین خواهد شد. عرضه و تقاضا چیزی جز نوسان گذرای قیمت بازار را تعیین نمیکند. آنها برای شما توضیح خواهند داد که چرا قیمت بازار یک کالا میتواند بالا و یا پائین ارزش آن آفت و خیز کند. با فرض اینکه عرضه و تقاضا دو کشف ترازو را در تعادل نگاه‌دارند، درست در لحظه‌ای که این دو نیرو که در دو جهت مخالف حرکت میکنند، با یکدیگر برابر گردند، در آن صورت همدیگر را خنثی میسازند و دیگر نمیتوانند به این یا آن سو تأثیر نهند. درست در آن لحظه که عرضه و تقاضا در تعادل با یکدیگر قرار گیرند و در نتیجه تأثیرگذاری‌شان پایان یابد، در آن صورت قیمت بازار یک کالا با ارزش حقیقی آن، با بهای عادی آن برابر میشود تا قیمت بازار را به نوسان درآورد. در نتیجه در رابطه با بررسی طبیعت این ارزش با تأثیرات گذرای عرضه و تقاضا بر قیمت بازار سرو کار نداریم. همین اصل نیز در رابطه با مزد کار همچون قیمت هر کالای دیگر دارای اعتبار است» (۴۴).

- ۴۴- مجموعه آثار مارکس و انگلس، به زبان آلمانی، جلد ۱۶، صفحه ۱۱۹.
 ۴۵- کارل مارکس، «سرمایه»، فارسی، صفحه ۴۸۷.
 ۴۶- مجموعه آثار مارکس و انگلس، آلمانی، جلد ۱۹، صفحه ۲۱۸.
 ۴۷- کارل مارکس، «سرمایه»، جلد اول به فارسی، ترجمه ایرج اسکندری، صفحه ۴۱۸
 ۴۸- همانجا، صفحه ۱۵۸
 ۴۹- کارل مارکس، «سرمایه»، جلد سوم به فارسی، ترجمه ایرج اسکندری، صفحه ۱۱۶

بازسازی استبداد

اینک پس از ۶ سال ریاست جمهوری خاتمی، دیده میشود که جناح محافظه کار به رهبری خامنه‌ای -رفسنجانی در پی نابودی آخرین بقایای حکومت متکی بر خواست و اراده مردم است. هر چند در اصل ۵۶ قانون اساسی آمده است که خدا «انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است» و این حق را نمیتوان از هیچکس سلب کرد، اما اینک مافیای قدرت در پی سلب تمامی حقوق شهروندی از ملت ایران است تا بتواند به سلطه شوم و ضد تاریخی خویش همچنان ادامه دهد. در این رابطه میتوان به چند رخداد اشاره کرد:

۱- اکثریت نمایندگان مجلس پنجم که به جناح راست تعلق داشتند، در آخرین روزهای عمر آن مجلس «لایحه مطبوعات» را تصویب کردند که طی آن قوه قضائیه از حق دخالت در کار مطبوعات برخوردار شد تا بتواند مطبوعات اصلاح طلب را توقیف و صدای آزادیخواهان را خفه سازد. پس از آنکه اصلاح طلبان توانستند در مجلس ششم از اکثریتی چشمگیر برخوردار گردند، خواستند «لایحه مطبوعات» را به نفع جنبش اصلاح طلبی تغییر دهند، امری که در کشورهای پیشرفته دمکراتیک عادی است. هر اکثریتی حق دارد جامعه را بنا بر سلیقه و بینش خویش سازماندهی کند و قوانین را آتیجان تنظیم نماید که با خواستها و نیازهایش در انطباقاند. نمایندگان دوم خردادی نیز خواستند از حق وضع قانون خود استفاده کنند، اما «رهبر» با صدور «حکم حکومتی» روشن ساخت که نمایندگان مجلس ایران نمیتوانند قانونی را که مجلس پیشین تصویب کرده و مورد پسند او است، تغییر دهند. جناح اطلاع طلب بجای مقاومت در برابر چنین «حکمی» که در تضاد آشکار با مضمون قانون اساسی جمهوری اسلامی قرار دارد، به «حکم رهبر» گردن نهاد و خود با چنین رفتاری زمینه را برای تبدیل مجلس شورای اسلامی از مجلسی که حق قانونگزاری دارد، به مجلسی «مشورتی» که در کویت و چند کشور عربی دیگر وجود دارند، هموار ساخت.

۲- در کشورهای دمکراتیک رسم بر این است قضاتی که باید به عضویت دیوانعالی قضائی برگزیده گردند، از سوی وزیر دادگستری به مجلس پیشنهاد میشوند و کمیسیون قضائی مجلس پس از بحث درونی، موافقت خود را با انتخاب برخی از کسانی که پیشنهاد شده‌اند به جلسه علنی مجلس اعلان میدارد و آنها با بدست آوردن اکثریت نسبی نمایندگان انتخاب میشوند. هرگاه کمیسیون قضائی مجلس با انتخاب یک یا چند تن از کاندیداها مخالفت کند، در آن صورت وزیر دادگستری پیشنهاد خود را پس میگیرد و افراد جدیدی را به مجلس پیشنهاد میکند. اما در ایران چنین نیست. طبق اصل ۸۵ قانون اساسی رژیم جمهوری اسلامی «شورای نگهبان» از ۱۲ تن تشکیل میشود که ۶ نفر از آنها را «رهبر» خود منتصب میکند و بهمین دلیل آن افراد از وجاهت دمکراتیک برخوردار نیستند. ۶ تن دیگر را که باید حقوقدان باشند، رئیس قوه قضائیه به مجلس پیشنهاد میکند و این افراد تنها با رای مجلس میتوانند به «شورای نگهبان» راه یابند. اما در رابطه با آخرین انتخابات ۶ عضو جدید «شورای نگهبان» اکثریت مجلس با لیستی که از سوی رئیس قوه قضائیه ارائه شد، موافق نبود و به آن لیست رای نداد. «رهبر» که در رابطه با «لایحه مطبوعات» «حکم

جهانی همزاد بازار جهانی است و این دو را نمیتوان از یکدیگر جدا ساخت و بلکه این دو در وحدتی دیالکتیکی با یکدیگر بسر میبرند و دو جنبه از یک پدیده را نمودار میسازند. برای آنکه بتوان در بازار جهانی کالاها را با یکدیگر مبادله کرد، به پول جهانی نیاز است: «در تجارت جهانی کالاها ارزش خویش را به نحو جهانشمول بسط میدهند. بنابراین در اینجا نیز چهره مستقل ارزشی آنها به مثابه پول جهانی در برابرشان قرار میگیرد. تنها در بازار جهانی است که پول وظیفه خویش را بطور کامل مانند کالائی انجام میدهد که شکل طبیعی آن در عین حال بلاواسطه صورت اجتماعی تحقق کار مجرد انسانی است» (۴۸).

برعکس شیوه‌های تولید پیشاسرمایه‌داری که میتوانستند در یک کشور و یا یک منطقه بوجود آیند و دوام داشته باشند، سرمایه‌داری نخستین شیوه تولیدی است که برای ادامه زندگی خویش باید از محدوده ملی و منطقه‌ای فراتر رود و جهانی گردد. بهمین دلیل نیز بنا بر باور مارکس «سیستم اعتباری و نیز رقابت در بازار جهانی ... بطور کلی پایه و فضای حیاتی شیوه تولید سرمایه‌داری است» (۴۹).

اما در دوران ما بازار جهانی دربرگیرنده مجموعه بازارهای ملی و روابط بازرگانی فراملیتی و بازتاب دهنده تقسیم کاری است که در پهنه جهانی تحقق یافته است. بازار جهانی همه عناصر اقتصادی و از آن جمله صدور کالاها، سیستم‌های حمل و نقل کالاها و خدمات و نیز صدور سرمایه را در برمیگیرد. بر اساس عرضه و تقاضائی که در جهان برای صدور سرمایه، برخی از فرآورده‌های کشاورزی (قهوه، چای، گندم و ...) و یا مواد خام (نفت، گاز، سنگ آهن و ...) و یا فرآورده‌های صنعتی (چیپ‌های کمپیوتر، ماشین‌آلات تولیدی و ...) وجود دارد، چنین کالاهائی در کانون‌های مهم بورس‌های جهانی چون نیویورک، لندن، پاریس، هامبورگ و آمستردام با این هدف معامله میشوند که بتوان برای چنین کالاهائی بهائی جهانی تعیین کرد. در رابطه با نفت خام برخی از کشورهای تولید کننده که عضو اوپک هستند، میتوانند با بالابردن و یا کم کردن سقف استخراج نفت خام خود بر قیمت این کالا در بازار جهانی تأثیر نهند. در عوض کشاورزانی که در امریکای لاتین به تولید قهوه روی آورده‌اند، بخاطر آنکه نمیتوانند بر راه کار عرضه و تقاضائی که در بازار جهانی وجود دارد، تأثیر گذارند، مجبورند تولیدات خود را به قیمتی ارزان به بازار جهانی عرضه دارند، بطوری که هزینه تولید قهوه در برخی از کشورهای امریکای میانه و جنوبی بیشتر از بهائی است که کشاورزان از خریداران عمده دریافت میدارند. همین امر سبب تهیدستی دهشتناک روستائیان این کشورها گشته است.

در دوران کنونی بازار جهانی و تقسیم کار جهانی مبتنی بر آن به گونه‌ای است که کشورهای عقب‌مانده به زحمت میتوانند از درجه عقب‌ماندگی خویش بکاهند و فاصله خود را نسبت به کشورهای پیشرفته صنعتی کمتر سازند. سیاست کنونی کشورهای امپریالیستی چنان است که از انتقال تکنولوژی پیشرفته به کشورهای کم‌رشد و عقب‌مانده جلوگیری میکنند تا این کشورها نتوانند در زمینه تولید صنعتی و نظامی به پیشرفت چشمگیری دست یابند. آنها حتی از انتقال دانش پیشرفته به کشورهای عقب‌مانده پیشگیری میکنند تا بتوانند موقعیت برتر خود را در بازار جهانی حفظ کنند. روند جهانی شدن که در جستارهای آینده بدان خواهیم پرداخت، به گونه‌ای برجسته از چهره این سیاست برتری‌جویانه کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری پرده برمیدارد.

پانویس‌ها:

- ۴۱- کارل مارکس، «سرمایه»، جلد اول به فارسی، ترجمه ایرج اسکندری، صفحه ۱۶۲
 ۴۲- کارل مارکس، «گروندرئیس»، جلد اول، به فارسی، ترجمه باقر پرهام، احمد تدین، بهار ۱۳۶۳، صفحه ۲۴۳.
 ۴۳- کارل مارکس، فریدریش انگلس، «مانیفست حزب کمونیست»، فارسی، صفحات ۴۱-۴۰.

حکومتی» صادر کرده و از نمایندگان حق تصویب قانون جدیدی را در آن رابطه سلب نموده بود، در این رابطه نیز حکم داد که مجلس باید به لیست ارائه شده از سوی رئیس قوه قضائیه رای دهد و حق رد افراد پیشنهاد شده را ندارد. نتیجه آنکه اکثریت نمایندگان اصلاح طلب به آن افراد رای ممتنع دادند و آقایان با رای مثبت جناح راست که اقلیت مجلس را تشکیل می‌دهند، با «حکم حکومتی» به مجلس تحمیل شدند. خلاصه آنکه حتی این ۶ تن از «شورای نگهبان» نیز از وجهات دمکراتیک محرومند، زیرا «رهبر» گزینش آنها را به مجلس تحمیل کرد و نمایندگان را از حق قانونی خویش محروم ساخت.

۳- اصل ۹۳ قانون اساسی میگوید که «مجلس شورای اسلامی بدون وجود شورای نگهبان اعتبار قانونی ندارد». باین ترتیب «شورای نگهبان» ۱۲ نفره که تمامی اعضایش «انتصابی» هستند، به طلسم زندگی «مجلس شورای اسلامی» بدل میگردد که نمایندگانش توسط میلیون‌ها رای دهنده برگزیده میشوند. در اصل ۹۶ قانون اساسی قید شده است که «تشخیص عدم مغایرت مصوبات مجلس با احکام اسلام با اکثریت فقهای شورای نگهبان»، یعنی با اکثریت آن ۶ کس است که توسط «رهبر» برگزیده شده‌اند. باین ترتیب ۴ تن از اعضای ۱۲ نفره «شورای نگهبان» میتوانند سرنوشت قوانینی را که مجلس شورا تصویب کرده است، تعیین کنند و آنها را به فراموشخانه تاریخ بفرستند. روشن است که با وجود چنین ساختاری از حکومت دینی مردمسالار سخن گفتن، گرافه‌ای بیش نیست. در همین رابطه میتوان به مصوبات اخیر «شورای نگهبان» اشاره کرد. این نهاد انتصابی و بغایت ارتجاعی طی چند هفته گذشته لوایح پیشنهادی رئیس‌جمهور دال بر «نظارت بر کارکرد قوه قضائیه» و «نظارت استصوابی» را رد کرد. همچنین لایحه مجلس مبنی بر پذیرش مصوبه سازمان ملل در رابطه با «رفع تبعیض از زنان» و قانون منع شکنجه مصوبه مجلس شورا نیز از سوی «شورای نگهبان» رد شدند تا جهانیان بدانند که شکنجه در ایران امری است «قانونی» و زنان در ایران از نیمی از حقوق مردان برخوردارند و انسان‌هایی درجه دو و فرودستند.

۴- در اصل ۱۱۱ قانون اساسی تأکید شده است که «اعضاء ثابت و متغیر» مجمع تشخیص مصلحت نظام را «رهبر» تعیین میکند. در اینجا نیز با نهادی انتصابی سر و کار داریم که تصمیماتش در زمینه قانونگزاری فراسوی مصوبات مجلس شورا قرار دارد.

۵- همانطور که دیدیم، در ۶ سال گذشته «شورای نگهبان» بیشتر مصوبات مجلس شورای اسلامی را «و تو» کرد و «شورای مصلحت نظام» به مثابه آخرین مرجع «قانونگزاری» قوانین مصوبه مجلس را به نفع مافیای قدرت تغییر داد و عملاً «مجلس شورا» را به نهادی بدل ساخت فاقد هرگونه اقتدار و توانایی در وضع قوانین و سازماندهی زندگی اجتماعی. با آشکار شدن این وضعیت، در رابطه با انتخابات «شوراهای شهر» مردم دیگر به پای صندوق‌های رای نرفتند و همین امر سبب شد تا جناح راست در بیشتر آن شوراهای اکثریت کرسی‌ها را از آن خود سازد و سیاست دلخواه خود را در این حوزه‌ها پیاده کند. تجربه شوراهای شهر سبب شد تا از یکسو رفسنجانی اعلان دارد که رژیم اسلامی میتواند با شرکت ۱۰ تا ۱۵ درصد از مردم در انتخابات از مشروعیت مردمی برخوردار گردد و نیازی بدان نیست که اکثریت مردم در انتخابات شرکت جویند و از سوی دیگر «شورای نگهبان» با تأسیس دفاتر خود در هر دهستان و شهری در پی آن است سلطه خود را بر زندگی روزمره مردم همه‌جانبه سازد و با شناسائی هویت سیاسی کسانی که میخواهند در انتخابات مجلس شورای هفتم شرکت جویند، از شرکت افراد «غیرخودی» جلوگیری و در نهایت ترکیب نمایندگان «مجلس شورای اسلامی» را نیز به پدیده‌ای همچون «شورای شهر» تهران بدل سازد که اکثریت اعضایش وابسته به مافیای قدرت و جیره‌خوار «رهبر» میباشد.

اقدامات اخیر جناح وابسته به «رهبر» و اختطار خاتمی در رابطه با «فاشیسم مذهبی» آشکار میسازند که جناح راست لبه جاقوهایش را برای نابودی بازمانده نهادهای انتخابی تیز کرده است و میخواهد یکبار برای همیشه نهادهای انتخابی را به نهادهائی فرمایشی بدل سازد، به همان گونه که شاهان پهلوی نهادهای انتخابی مبتنی بر قانون اساسی انقلاب مشروطه و مجلس شورای ملی را به آنچنان نهادی تبدیل کردند تا بتوانند سلطه خود کامه و استبدادی خویش را بر همه شئون زندگی مردم حاکم سازند.

تمایل به استبداد مافیای قدرت همراه است با نفرت و انزجار مردم از رژیم اسلامی. اما همانطور که استبداد پهلوی‌ها نتوانست از سقوط آن رژیم ارتجاعی و ضد دمکراتیک جلوگیری کند، استبداد دینی این «آقایان» نیز نخواهد توانست مانع از فروپاشی رژیم اسلامی گردد. مردم ایران نفرت و انزجار خود از این رژیم ضد تاریخی را بارها آشکار ساخته‌اند و مبارزات جوانان و زنان ایران به زودی به عمر این رژیم فاسد و جنایتکار پایان خواهد داد.

لیبرالیسم و یافت...

روشن است که هیچ ایده و اندیشه‌ای در تاریخ بوجود نمی‌آید، مگر آنکه ضرورتی اجتماعی زمینه را برای زایش و رشد آن فراهم گردانیده باشد. بهمین دلیل نیز تمامی ایده‌ها و اندیشه‌ها دارای باری تاریخی هستند و بنا به ضرورت‌های اجتماعی که در طول و بطن تاریخ پیدایش می‌یابند، این ایده‌ها و اندیشه‌ها نیز دچار استحاله می‌گردند و از ارزش‌های پیشین خویش فاصله می‌گیرند و ارزش‌های نوینی را در خود متبلور می‌سازند. بنابراین نمی‌توان به مقولات و مفاهیمی که این ایده‌ها و اندیشه‌ها را به ما انتقال می‌دهند، برخوردی برون‌تاریخی نمود و پنداشت که مقولات و مفاهیمی وجود دارند با ارزش‌هایی فراتاریخی. دیگر آنکه عناصر و اجزائی که در ارتباط با یکدیگر تئوری لیبرالیسم را تشکیل می‌دهند، یکباره خلق نگردیدند و بلکه طی چندین سده و در عرصه‌های گوناگون اندیشه در مصاف با ارزش‌هایی که در جوامع فئودالی سلطه داشتند، به میدان زندگی پا گذاشتند.

آزادی فردی برای انسانی انتزاعی و بیرون از متن تاریخ مهم‌ترین مقوله از تئوری لیبرالیسم را تشکیل می‌دهد. فلسفه عصر روشنگری، آزادی فردی را به یکی از اصول کلی بدل ساخت که فراسوی هرگونه ارزش‌های نژادی، ملیتی، مذهبی، سنی، هوشی، دانشی، شخصیتی و باورهای فردی قرار داشت. فلسفه روشنگری از این اصل حرکت می‌کند که انسان انتزاعی دارای استعداد طبیعی اندیشیدن است و بهمین لحاظ با بهره‌گیری از قوه ادراک و عقلی خویش می‌تواند بد را از خوب و خیر را از شر تشخیص دهد. همین استعداد طبیعی سبب می‌شود تا انسان انتزاعی از یک سلسله حقوق طبیعی برخوردار گردد که مجموعاً ارزش‌های موجودیت انسان را آشکار می‌سازند و نفی آن حقوق از سوی هر قدرت، مؤسسه و نهادی به معنی نفی انسانیت بوده و بنابراین حرکتی ضد عقلانی را نمودار می‌سازد. حقوق بشر بر اساس تئوری لیبرالیستی چیزی نیست مگر آن مجموعه‌ای از حقوق طبیعی که شخصیت انسان انتزاعی را نمودار می‌سازند.

باین ترتیب چون انسان‌های از واقعیت انتزاع شده به همدیگر شبیه می‌شوند، پس تئوری لیبرالیسم بخاطر استعدادهای طبیعی همگونی که میان آدمیان موجودند، اصل برابری را پایه ریزی می‌کند. می‌دانیم که انسان انتزاعی شده نیز برای آنکه بتواند ادامه زندگی دهد، مجبور است با دیگر آدمیان در مرادهای اجتماعی قرار گیرد و تمامی کوشش دستگاه دولت لیبرالی بر این اصل مبتنی است که چهارچوب حقوقی این مرادوه اجتماعی را از طریق بوجود آوردن شبکه‌ای از حقوق فردی و مدنی سازماندهی کند و در نتیجه اصل برابری انسان‌ها با یکدیگر به اصل برابری در مقابل قانون بدل می‌گردد.

همانطور که دیدیم، نخستین کسانی چون جان لاک که اندیشه‌های لیبرالیستی را در نوشته‌های خویش مطرح ساختند، بیشتر از انسان انتزاعی سخن می‌گفتند و کمتر به شرایط زندگی انسان‌هایی برخوردار می‌کردند که در بطن مناسبات فئودالی در وضعیتی ناعادلانه و ظالمانه بسر می‌بردند. آنها از برابری انسان‌ها با یکدیگر سخن می‌گفتند بدون آنکه به برابری اقتصادی، اجتماعی و سیاسی اشاره کنند و یا آنکه برخورد بیچنین اموری را ضروری بدانند. آنها در برابر دستگاه دولتی که در نتیجه ضرورت‌های تاریخی تغییر شکل داده و همراه با رشد فرایند تولید صنعتی، حوزه عملکرد آن نیز عملاً موجب محدودیت هر چه بیشتر آزادی‌های فردی گشته بود، جامعه طبیعی ایدئالی خود را که تنها در ذهنیت آنها می‌توانست وجود داشته باشد، قرار می‌دادند که در آن انسان‌هایی می‌زیستند که دارای اراده و خواست فردی آزاد بودند و خود آزادانه درباره سرنوشت خویش تصمیم می‌گرفتند. روشن است که در چنین جامعه خیالی، عملکرد دولت بازتاب اراده آزاد ساکنین آن است و تمامی سیستم حقوقی که در یکجین جامعه‌ای پدید می‌آید، نتیجه تناسب قوای خواهد بود که میان انسان‌هایی با خواست‌های گوناگون می‌تواند وجود داشته باشد. عبارت دیگر در جامعه طبیعی خیالی که لیبرالیست‌های نخستین در تئوری‌های خود بافت آنرا ترسیم می‌کردند، فرد باید در تعیین سرنوشت خود نقشی فعال بعهده می‌گرفت. در یکجین جامعه‌ای دولت تنها تا آن اندازه ضروری بود که به کمک آن بتوان حقوق فردی را محقق ساخت. عبارت دیگر در این جامعه خیالی، آزادی فردی خود به نیروی بدل می‌گردد که می‌تواند جامعه را از سلطه نیروهای بیگانه رها سازد. اما می‌دانیم که هیچ اندیشه‌ای فراسوی ضرورت‌های تاریخی بوجود نمی‌آید و بهمین دلیل نیز اندیشه‌های لیبرالی در رابطه با نیازهای طبقه‌ای که محدوده جامعه فئودالی برای رشد آن کوچک بود، پیدایش یافتند. در همین رابطه می‌توان با بررسی آثار کانت دریافت که جامعه طبیعی خیالی او چیزی نیست مگر نظمی که در آن خواسته‌های قشر میانی بورژوازی بعنوان میانگین خواسته‌هایی که در یک جامعه مبتنی بر انسان آزاد می‌تواند از سوی چنین افرادی ارائه گردد، مضمون اصلی عملکرد آن را تشکیل می‌دهد.

با اینهمه می‌بینیم که غالب اندیشمندان لیبرال در برخورد با واقعیات مجبور می‌شوند بتدریج در دستگاه فکری لیبرالی خود تجدیدنظر کنند و همچون کُنڈرسه (۱) از یکسو باین نتیجه می‌رسند که آزادی فردی و پیشرفت اجتماعی با یکدیگر در ارتباط قرار داشته و قابل تفکیک از یکدیگر نیستند و از سوی دیگر درمی‌یابند که برابری در مقابل قانون نمی‌تواند بخودی خود موجب تحقق انسان آزاد گردد و بلکه ضروری است تا انسان‌ها در بطن جامعه از امکانات برابر برخوردار باشند و تنها با تحقق مناسباتی که در آن امکانات برابر میان افراد موجود است، می‌توان به جامعه‌ای دست یافت که از انسان آزاد تشکیل می‌گردد. اما چنین امکانات برابری بخودی خود در بطن جامعه بوجود نمی‌آیند و بلکه دولت باید به مثابه نهادی که همبستگی اجتماعی را نمایندگی می‌کند، با در اختیار گرفتن بخشی از ثروت اجتماعی در دستان خود، زمینه را برای تحقق انسان آزاد که از امکانات برابر اجتماعی برخوردار است، فراهم سازد. باین ترتیب کُنڈرسه بعنوان نخستین متفکری که در صدد کشف مختصات دولت رفاه همگانی بود، از بوجود آمدن صندوق تعاضد برای پیرسالان و نیز صندوق بیمه تصادفات برای کسانی که شاغل هستند، دفاع می‌کند و در جهت تحقق چنین پدیده‌هایی که اجتماعاً ضروری و لازم بودند، راه حل‌هایی پیشنهاد می‌نماید. بنا به نظرات کُنڈرسه اگر می‌شد با ایجاد صندوق‌های بیمه تصادفات و بیمه بازنشستگی مخارج زندگی قاطبه مردم را تأمین کرد، در چنان صورتی نیز امکان تحقق انسانی مقدور میشد که از یکسو از تمایلات خود آزاد گشته بود و از سوی دیگر حاضر نمی‌شد به روابطی غیرشرافتمندانه تن در دهد.

با بررسی تاریخ فرانسه می‌توان دریافت که جناح رادیکال انقلاب فرانسه، یعنی ژاکوین‌ها در برخورد با واقعیات مجبور شدند فراتر از

آنچه روند که روشنگران لیبرال در تئوری‌های خود مطرح ساختند. آنها برای آنکه بتوانند شرایط زندگی توده‌ها را تأمین کنند، تا به آنجا پیش می‌روند که همچون روبسپیر (۲) مدعی می‌شوند که نخستین حق انسانی، حق زیستن است، بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که نخستین قانون در هر اجتماعی آن قانونی است که وسیله زنده ماندن کلیه اعضای خود را تضمین می‌کند و کلیه قوانین دیگر در قبال آن ثانوی به حساب می‌آیند (۳). اما دیدیم که حکومت وحشت سبب شد تا نزدیک به صد سال بورژوازی بتواند از رشد اندیشه‌هایی که کُنڈرسه و دیگران در بطن انقلاب فرانسه بدان رسیده بودند که بر اساس آن زمینه‌های اولیه دولت رفاه همگانی می‌توانست طراحی گردد، با موفقیت جلوگیری کند. هر کوششی در این زمینه محکوم بشکست بود، زیرا که حاملان این اندیشه‌ها خود در عمل و هنگامی که قدرت سیاسی را از آن خویش ساخته بودند، بجای بارور ساختن نهادهای آزادی، به دیکتاتوری گرائیده و حکومت وحشت خود را بر جامعه غالب ساخته بودند.

باین ترتیب لیبرال‌های اروپا پس از پیروزی انقلاب فرانسه دگرباره به تئوری محض گرائیدند و همراه با شخصیت‌هایی چون جان استوارت میل (۴) و اسپنسر (۵) در زمینه رهائی فرد از چنگال هرگونه محدودیتی که می‌توانست آزادی او را خدشه‌دار سازد، گام برداشتند. آنها شاهدان برجسته دورانی بودند که در تاریخ به دوران سرمایه‌داری رقابت آزاد معروف شده است. در این مرحله سرمایه‌داری تازه به دوران رسیده برای بدست آوردن حداکثر سود و انباشت سرمایه مجبور بود تمامی مناسبات گذشته را درهم بکوبد و میلیون‌ها روستائی را از تولید کشاورزی جدا سازد و آنان را به لشکر بیکاران بدل گرداند تا بتواند نیروی کار آنها را به ثمن خس خریداری کند. سرمایه‌داری در این دوران با بوجود آوردن دولت لیبرال توانست قهر دولتی را از آن خود سازد و این دولت وظیفه تاریخی خود را در آن دید که بنام دفاع از آزادی‌های فردی جنبش‌های مطالباتی کارگری را بشدت سرکوب ساخته و کارگران گرسنه و عاصی را بخاک و خون کشد. در همین رابطه است که جان استوارت میل از تمایل رشد یابنده قهر اجتماعی در برابر فرد سخن می‌گوید و برای آنکه نشان دهد فرد همچنان از اقتدار زیادی برخوردار است، نتیجه می‌گیرد که فرد یگانه نیروی است که برخوباشتن و بر پیکر و روان خود سلطه دارد (۶). اسپنسر نیز برای دفاع از دولت لیبرال که برای تحکیم منافع سرمایه‌داران هر روز بیشتر از گذشته حقوق فردی را تحدید می‌کرد، علیه بوروکراسی دولتی به مبارزه برخاست و اعلان داشت که کوشش‌های دولت برای سازماندهی زندگی عمومی نشانه‌ای است از نخستین تلاش‌های بوروکراسی نوین در جهت استقرار استبداد سیاسی خویش (۷).

در عین حال دیدیم که ایدئولوژی لیبرالی فرد را مسئول اعمال و سرنوشت خویش می‌داند. با اینهمه روشنفکران لیبرال که در قرن نوزدهم زندگی می‌کردند، می‌دیدند که فقر عمومی گریبان میلیون‌ها نفر را گرفته است. غالب فقیران کسانی بودند که برای آنکه شرافتمندانه زندگی کنند، نیروی کار خود را در بازارها برای فروش عرضه می‌کردند و روزی شانزده ساعت در کارخانه‌ها کار طاقت‌فرسا انجام می‌دادند و با این حال در فقر و حرمانی غیر قابل تصور بسر می‌بردند. آنها برای آنکه بتوانند زنده بمانند، مجبور بودند کودکان خردسال خود را به کارخانه‌ها بفرستند تا سرمایه‌داری بتواند با استثمار نیروی کار آنها فربه‌تر شود. همین واقعیات سبب شدند تا برخی از روشنفکران لیبرال به رابطه علیتی میان مناسبات تولیدی که بر جامعه حاکم بود و فقری که اکثریت جامعه را در بر گرفته بود، پی برند و به دفاع از حقوق و خواسته اقشار و طبقات تهیدست و آسیب‌پذیر جامعه برخیزند. البته این کوشش‌ها همراه بود با مبارزاتی که کارگران برای بدست آوردن حقوق اجتماعی خویش انجام می‌دادند. وجود فقر همگانی از یکسو و تلاش متعصبانه بخشی از روشنفکران لیبرال در جهت جلوگیری از کوشش‌های دستگاه دولتی در کمک‌رسانی به تهیدستان از سوی دیگر سبب شدند تا بخشی از اندیشمندان لیبرال در نظرگاه‌های خویش تجدید نظر نمایند و علیه آن بخش از دانشمندان لیبرال به مبارزه برخیزند که همچنان بر

دولت، صرف‌نظر از آنکه کدام نیرو بتواند آنرا در اختیار خود گیرد، نمی‌تواند بسوی دولت قدر قدرت تمایل یابد و به استبداد مَنجر گردد. دیگر آنکه همین توازن نیرو سبب می‌شود تا اصلاحات اقتصادی، سیاسی و حقوقی بتوانند در جامعه عملی گردند. چنین دولتی هر چند که در زندگی عمومی بطور فعال حضور دارد، لیکن نمی‌تواند به استبداد تمایل گردد.

دولت لیبرال در سیستم فکری مُسکا به نوعی دیگر مطرح می‌گردد. نخست آنکه او نشان می‌دهد که به پدیده دولت نباید برخوردی انتزاعی داشت و بلکه دولت را بایست پدیده‌های تاریخی دانست. دیگر آنکه از آنجا که دولت‌ها پدیده‌هایی تاریخی هستند، بنابراین وظایفی را که باید انجام دهند، بنا به ضرورت‌های تاریخی تعیین می‌شوند و در همین رابطه دولتی که هدفی جز خدمت به آزادی فردی و اجتماعی نداشته باشد، تنها در خیال و وهم می‌تواند وجود داشته باشد و نه در واقعیت، زیرا تمامی نیروهایی که در بطن جامعه مُدُن در رقابت و مبارزه با یکدیگر بر سر می‌برند، هر یک در تحلیل نهائی تمایل به عدم آزادی نیروهای مخالف خود دارد و بهمین دلیل نیز نمی‌تواند مدافع آزادی همه نیروهای اجتماعی باشد.

ادامه دارد

پانویس‌ها:

۱- مارکیز کُنْدَرسه Marquis Condorcet در ۱۷ سپتامبر ۱۷۴۳ زاده شد و در ۲۹ مارس ۱۷۹۴ خودکشی کرد. او ریاضی و طبیعی‌دان بود و از خود آثار علمی زیادی بجای گذاشته است. کُنْدَرسه عضو آکادمی فرانسه بود و در تدوین انسیکلوپدی (دایرة‌المعارف) نقشی فعال داشت. او در عین حال در سیاست نیز بسیار موفق بود و پس از پیروزی انقلاب فرانسه در سال ۱۷۹۲ به ریاست مجلس ملی برگزیده شد و در تدوین نظام آموزشی نوین فرانسه نقشی تعیین کننده داشت. او بر این باور بود که نظام آموزشی باید از تفاوت‌های طبقاتی برکنار باشد و بهمین دلیل باید کودکان و سالمندان صرف‌نظر از درآمد و ثروت خود، از نظام آموزشی همگونی که همه آنها «امکانات برابری» را ارائه می‌دهد، برخوردار باشند. او هوادار سرسخت جدائی دین و دولت از یکدیگر بود و یکی از پایه‌گذاران فلسفه پوزیتیویستی است.

۲- ماکسیمیلیان روبسپیر Maximilien Robespierre در ۶ مه ۱۷۵۸ در آراس زائیده شد و در ۲۸ ژولای ۱۷۹۴ در پاریس بدست هواداران خود اعدام گشت. او دارای تحصیلات حقوق بود و در سال ۱۷۸۹ به عضویت مجلس عمومی رسته‌های فرانسه انتخاب گردید و به زودی رهبری جناح چپ انقلابیون در پاریس را بدست آورد. روبسپیر بخاطر دفاع از ارزش‌های انقلابی، رهبری «حزب کوه» را بدست آورد و با شرکت در جلسات ژاکوین‌ها در رهبری و هدایت این نیروی انقلابی نیز نقشی تعیین کننده داشت. به رهبری او سلطنت سرنگون گشت و لویی شانزده و ملکه آناتوات اعدام گردیدند. پس از آنکه دانتون Danton نیز به جرم خیانت به انقلاب، بدست روبسپیر اعدام گردید، او از قدرت تقریباً بی‌اندازه‌ای برخوردار گشت و حکومت وحشت ژاکوین‌ها همراه با دیکتاتوری فردی روبسپیر سراسر فرانسه را فراگرفت. اما دیری نپایید که دولت روبسپیر در تحق و وده‌هایی که به پاره‌ها داده بود، عاجز ماند و همین امر سبب گردید تا هواداران روبسپیر او را سرنگون ساخته و بدست خود بی‌تیغه گویین بسیاری در انقلاب فرانسه، اثر آکبر سوبول، جلد دوم، ترجمه عباس مخبر و نصرالله کسرائیان، انتشارات شبانگ، صفحات ۱۲۲-۱۲۱.

۳- جان استوارت میل John Stuart Mill در ۲۰ مه ۱۸۰۶ در لندن زاده شد و در ۸ مه ۱۸۷۳ درگذشت. او یکی از سرشناس‌ترین فلاسفه و اقتصاددانان عصر لیبرالی است. در فلسفه پوزیتیویسم پیروی می‌کرد و در اقتصاد خود را شاگرد ریکاردو می‌دانست و در بعضی از آثار خود از حقوق کارگران و زنان دفاع کرده است.

۴- هربرت اسپنسر Herbert Spencer فیلسوف و نویسنده انگلیسی که در ۲۷ آوریل ۱۸۲۰ زاده شد و در ۸ دسامبر ۱۹۰۳ درگذشت.

۵- در این زمینه رجوع شود به اثر جان استوارت میل که با عنوان «اصول آزادی‌های عمومی» در لندن در سال ۱۸۵۹ انتشار یافت.

۶- در این زمینه رجوع شود به اثر هربرت اسپنسر که با عنوان «بردگی نوین» در سال ۱۸۸۴ در لندن انتشار یافت.

۷- داوید جورج ریچی David George Ritchie فیلسوف و روزنامه‌نگار انگلیسی که در قرن ۱۹ میزیست.

۸- در این رابطه رجوع شود به اثر «پرنسپ‌های دخالت دولت» که نقدی است بر نظرات جان استوارت میل درباره مفهوله آزادی. این اثر برای نخستین بار در سال ۱۸۹۱ در لندن انتشار یافت.

۹- گائتانو مُسکا Gaetano Mosca جامعه‌شناس، حقوقدان، روزنامه‌نگار و سیاست‌شناس ایتالیایی در ۱ آوریل ۱۸۵۸ در پالرمو Palermo زاده شد و در ۸ نوامبر ۱۹۴۱ در رم درگذشت. او بر این نظر است که تکامل اجتماعی وابسته به مبارزاتی است که گروه‌های مختلف اجتماعی بر سر کسب قدرت سیاسی با یکدیگر انجام می‌دهند. هر گروهی که قدرت سیاسی را بدست می‌آورد، مجبور است آنرا همراه با ایدئولوژی خاص خود توجیه کند. بنابراین مبارزه واقعی طبقات و گروه‌های اجتماعی خود را در مبارزه ایدئولوژی‌ها نمودار می‌سازد.

این باور بودند که قوانین حاکم بر بازار خود در جهت از میان برداشتن کاستی‌هایی که در تقسیم ثروت اجتماعی موجود است، عمل خواهد کرد و دولت باید خود را از این معرکه دور نگاهدارد. در این رابطه ریچی (۸) از نقشی مُمتاز برخوردار بود. او نشان داد که فرد در جامعه مُدُن نه تنها باید امکان داشته باشد خود را در برابر خواسته‌های از حد گذشته و بیرون از انتظار دولت حفظ کند، بلکه در عین حال باید حقوق فردی را از دستبرد آن نیروهای اجتماعی که قدرت اقتصادی را در دستان خود متمرکز ساخته‌اند، مصون نگاهداشت. اما یگانه نیروئی که می‌تواند از پس این مُهم برآید، دستگاه دولتی است که خود را در برابر حقوق فردی و آزادی‌های مدنی مُتعهد و موظف می‌داند (۹). در همین رابطه گائتانو مُسکا (۱۰) در اثر خود که با عنوان «تئوری سیستم‌های حکومتی» در سال ۱۸۸۴ در ایتالیا انتشار داد، مطرح ساخت که در جامعه مُدُن آزادی‌های فردی زمانی می‌تواند مُتحقق گردند که دولت بتواند در زمینه مادی خدّاقلی از عدالت اجتماعی را تأمین نماید. در چنین حالتی دستگاه دولت به نیروی قهر مُتقابلی بدل می‌گردد که می‌کوشد میان نیروی قهر اجتماعی و خواسته‌های مادی اکثریت جامعه نوعی توازن بوجود آورد. پس هدف قهر دولتی این خواهد بود قهری را که برخی از گروه‌های اجتماعی بخاطر در اختیار داشتن اهرم‌های اقتصادی در دستان خود، از آن برخوردارند، خنثی سازد.

باین ترتیب برخلاف نخستین رهبران فکری لیبرالیسم، این بخش از روشنفکران لیبرال که هم خواهان تحقق آزادی‌های فردی بودند و هم آنکه می‌کوشیدند از طبقات و اقشار تهیدست و آسیب‌پذیر در برابر قدرت اقتصادی صاحبان صنایع و دیگر مؤسسات اقتصادی حمایت نمایند، باین نتیجه می‌رسند که دولت نمی‌تواند خود را از مبارزه واقعی که در بطن جامعه وجود دارد، برکنار نگاهدارد و بلکه موظف است با در اختیار گرفتن بخشی از ثروت اجتماعی در دستان خود و توزیع عادلانه آن میان طبقات و اقشار کم‌درآمد و تهیدست، خدّاقلی از عدالت اجتماعی را مُتحقق گرداند.

اما می‌دانیم که دوران فنودالیسم همراه است با دولتی خودکامه که شاه مُستبد می‌توانست اراده و خواست خود را بر کلیه شئون زندگی عمومی حاکم سازد. بهمین دلیل نیز بُنیانگذاران لیبرالیسم کوشیدند دولتی را شالوده نهند که نتواند برخلاف خواست افراد در زندگی عمومی دخالت نماید، زیرا در آن صورت فرد نه می‌توانست از آزادی‌های فردی و مدنی برخوردار شود و نه آنکه می‌توانست خود را از قید و بندهایی که دستگاه دولت از طریق قوانینی که علیه حقوق شهروندی جاری می‌کرد، مصون نگاهدارد. بنابراین کسانی که خواستار دخالت دول در حوزه‌های سیاست و اقتصاد بودند تا بتوان خوشبختی و خیر عمومی را تضمین کرد، باید از نظر تئوری و عملی نشان می‌دادند که چگونه می‌توان جامعه آزاد را از تعرض کسانی که قدرت دولتی را از آن خود می‌ساختند، مصون داشت و هم آنکه با گسترش نقش دولت در زندگی اجتماعی بتوان به عدالت اجتماعی بیشتری دست یافت. خلاصه آنکه مابین تضمین آزادی‌های فردی و مدنی و گسترش نقش دولت در زندگی عمومی تضادی لاینحل وجود داشت که باید از میان برداشته می‌شد. در این رابطه مُسکا نظریه تازه‌ای را مطرح ساخت و گفت این تضاد تنها در جوامعی از میان برداشته خواهد شد، هرگاه که میان نیروهای اجتماعی که بطور واقعی در جامعه حضور دارند و بر سر تصرف قدرت دولتی با یکدیگر در مبارزه و رقابت هستند، بطور عینی نوعی توازن نیرو وجود داشته باشد. بنابراین تا زمانی که میان نیروهای مُتخاصم اجتماعی توازن نیرو وجود ندارد، نیروئی که بتواند دستگاه دولت را به تصرف خود در آورد، می‌تواند با نهدادی کردن خواست‌های خود، جامعه را به زیر مهمیز قهر خود در آورد و در نتیجه با جامعه‌ای روبرو خواهیم بود که در بطن آن هنوز زمینه برای پیدایش دولت مدنی که بتواند آزادی‌های فردی و اجتماعی را مُتحقق سازد، فراهم نگشته است و بر عکس، هرگاه رشد اقتصاد و مناسبات مدنی دولت مُدُن چنان باشد که میان تولید کنندگان و صاحبان ابزار و وسائل تولید نوعی توازن قدرت سیاسی-اقتصادی موجود باشد، در آن صورت دستگاه

Tarhi no

The Provisional Council of the Iranian Leftsocialists

Seventhyear NO. 79

September 2003

کارل پیتمن Carole Pateman

مقاله دربارگی

مفسره شاکری (زند)

مسأله‌ی وظیفه سیاسی

تئوری بر تئوری لیبرالی

برگردان به فارسی از مامود (اسفغ افشار)

فصل سوم

قرار داد اجتماعی و حقوق قانونی فرمانفرما (۲)

از دمکرات های ایرانی و رسانه های خبری درخواست می شود با تبلیغ مقاومت منفی در ۲۸ مرداد امر مبارزه را به پیش ببرند.

نا فرمانی مدنی و مقاومت منفی را برای رفتن حکومت اسلامی دامن زنی!

در ۲۸ مرداد خیابان ها را تهی کنیم!

همه‌ی مخالفان رژیم کنونی یا دست کم آنانی که خواستار یک جمهوری عرفی و دمکراتیک هستند، این را اظهار می کنند که نه فقط این رژیم باید رفته شود، که حتی عمر آن مدت‌ها است با بی اعتباری کامل در چشم مردم ایران به سر آمده است؛ مشروعیت حکومت شرع، یا بهتر بگوئیم شرع، به پایان رسیده است. مانده است چگونه جنازه اش از زمین برداشته شود. عده‌ای هوادار سرنگونی خشونت آمیز آن‌اند و هنوز از تاریخ «سوسیالیسم» سده‌ی بیستم نیاموخته‌اند. مثنی دیگر، چه در ایران و چه در خارج، خواستار «عراقیدن» ایران توسط نیروهای نظامی نو-امپراتوری آمریکا هستند. به قطع یقین می توان گفت که مردم ایران را با آنان کاری نیست و آنان هم کاری از دستشان ساخته نیست، و گرنه تا کنون، طی این ۲۵ سال، ادعای خود را به کرسی نشاندند. ریگان رفت و بوش هم خواهد رفت، و پس از آن آتش سلطنت طلبان یکبار دیگر فرو خواهد کشید. افزون بر این‌ها، مردم ایران نه خواستار خشونت داخلی‌اند نه طرفدار «آزادی» به مدد نیروهای مسلح آمریکا.

ادامه در صفحه ۹

منوچهر صالحی

استراتژی نوین امریکا و تئوری‌های امپریالیسم (۳)

بازار جهانی

بدون بازار محلی، تبدیل آن به بازار منطقه‌ای و تکامل آن به بازار ملی، بازار جهانی نمیتواند وجود آید. بنابراین بررسی مکانیسم‌هایی که بر بازار حاکم است، پیش شرط شناخت بازار جهانی است. در این رابطه نیز نخست به سراغ کارل مارکس میرویم.

بازار عبارت از محلی است که دارندگان کالاها گوناگون، در آنجا گرد می‌آیند تا بتوانند کالاهای خود را با یکدیگر معاوضه کنند. خرید و فروش کالاها یکی از اشکال تاریخی معاوضه کالاها با یکدیگر است. تبدیل کالا به پول و تعویض کالا به پول و پول به کالا، سبب گشت تا همراه با پیدایش شیوه تولید سرمایه‌داری، بازار کار در کنار بازار پولی بوجود آید که بدون این دو بازار سرمایه صنعتی نمیتوانست پا به عرصه تاریخ نهد.

ادامه در صفحه ۱۰

خطر وجود حاکمیت چند پارچه همچنین آموزه‌ی فتنه خیزی را مطرح می‌سازد که بنا بر آن فرمانفرما نیز مقید به رعایت حقوق مدنی می‌شود. اگر فرمانفرما مافوق قانون قرار نداشته باشد، دستوراتش می‌تواند به نام قانون مورد سؤال قرار گیرد. که این امر معادل است با بوجود آوردن حاکمیت دیگری... و اغتشاشی را که این وضع باعث می‌شود پایانی نیست. همچنین، هر چند یکی از عمل کرده‌های اصلی قانون مدنی محافظت از دارایی هر فردی است، هابز این استدلال را که حق فرد بردارایی اش «حق فرمانفرما بر آن را حذف می‌کند» فتنه جویانه می‌داند (XXXIX؛ ۳۷۶). افراد به هنگام وارد شدن به قرار داد اجتماعی حق بر هر چیزی را که برای دوام صلح و امنیت لازم است به فرمانفرما تفویض کردند، بنا بر این مجاز نیستند این امکان را مستثنا سازند که فرمانفرما شاید لازم ببیند که آنان بخشی از دارایی‌شان را تسلیم کنند.

هابز تمام راه‌هایی را که به واسطه‌ی آن‌ها اختیارات فرمانفرما ممکن است مورد چالش قرار گیرد می‌بندد. وی مورد سؤال قرار دادنی را که بر اساس سنت مذهبی باشد حذف می‌کند، و رعایا نمی‌توانند لویاتان را به این دلیل که قرار داد اجتماعی را شکسته یا غیر قانونی عمل کرده است مورد چالش قرار دهند. رعایا مؤلفان فرمان‌های فرمانفرمایان هستند پس نمی‌توانند ادعا کنند که آن فرمان‌ها به آنان زیان رسانیده است؛ «به خود زیان رسانیدن ناممکن است» (XVII؛ ۲۳۲). علاوه بر این، در جامعه‌ی مدنی این فرمانفرماست که از طریق فرمان‌هایش تفسیری قطعی را از «ناعدالانه» و «خلاف» تأسیس می‌کند؛ نظام هابزی اساساً امکان قانون خلاف یا ناعادلانه را نفی می‌کند.

ولی آیا این پایان ماجراست؟ هابز فصلی را از لویاتان به موضوع آزادی رعایا تخصیص می‌دهد و، با اهمیت بیشتری، استدلال می‌کند که یک حق، حق تنازع بقاء، انتقال ناپذیر است. اگر تئوری هابز به راستی مستلزم اطاعت سیاسی بی‌قید و شرط و بی چون و چراست، چگونه می‌تواند «توازی شگفت‌انگیزی میان استدلال‌های هابز و استدلال‌های پیشنهاد کنندگان اخیر نافرمانی مدنی وجود داشته‌باشد»؟

نکته‌ی شگفت‌انگیز در باره‌ی این توازی‌ها، تا آن جا که آن‌ها وجود دارند، بیش‌تر این است که چه چیزی را در باره‌ی شهروند بودن در دولت state لیبرال دمکراتیکی آشکار می‌سازد تا در باره‌ی تئوری هابز. هابز هرگز نمی‌پذیرد که افراد حق عمل سیاسی دارند، یا حق سیاسی در مورد سؤال قرار دادن فرمان‌های فرمانفرما؛ حقوق و آزادی‌هایی را که او برای رعایای لویاتان مجاز می‌شمارد بیرون از زندگی سیاسی قرار دارد.

ادامه در صفحه ۲

حساب بانکی:

Mainzer Volksbank
Konto-Nr. 119 089-092
BLZ: 551 990 00

«طرحی نو» بر مبنای آزادی است برای پیش‌اندیشه کسانی که خود را یارهای از جنبش سوسیالیستی چپ دمکراتیک ایران میدانند. هر نویسنده‌ای مسئول محتوای نوشته خویش است. نظرات مطرح شده الزاماً نظر «شورای موقت سوسیالیست‌های چپ ایران» نیستند. بهای تک‌شماره معادل ۱ یورو در اروپا، ۱ دلار در امریکا. آبونمته همراه یا معارج پستد ششماهه ۲۰ یورو، یکساله ۳۰ یورو