



نهاد دینی و ژولیدگی فرهنگی

کار مولد و کار نامولد

حوزه ی عمومی و فرستنده های رادیوئی مطی

مارکسیسم و جامعه شناسی

خرد پاسخ است، پرسش چه بود؟



فهرست

نقد-سال پنجم-شماره ی سیزدهم- شهریور ماه ۱۳۷۳- ماه اوت ۱۹۹۴

ویراستار: ش. والامنش

نشانی

در آلمان:

Postlagerkarte
Nr. 75743 C
30001 Hannover
Germany

در آمریکا:

NAGHD
P.O. Box 13141
Berkeley, CA. 94712
U.S.A.

حساب بانکی:

NAGHD
نام بانک: Stadtparkasse Hannover
شماره ی حساب: Konto: 36274127
کد بانکی: BLZ: 25050180

یادداشت ویراستار

۳

حمید حمید

نهاد دینی و ژولیدگی فرهنگی

۷

ش. والامنش

کار مولد و کار نامولد

۳۹

هانری لوفور

مارکسیسم و جامعه شناسی

۷۱

توماس آسهوتر

خرد پاسخ است، پرسش چه بود؟

۹۷

محمد رفیع محمودیان

حوزه ی عمومی و فرستنده های رادیوئی محلی

۱۱۰

یادداشت ویراستار

اگر کپگاه در انتشار نشریه ای چون نقد، که به لحاظ مالی تنها به دریافتی های ناشی از فروش تک شماره ها، حق اشتراک و بویژه کمک های دوستان و دوستدارانش متکی است، اندک تاخیری پیش آید، جای شگفتی نیست. با این حال اگر تلاش ما برای تدارک و حفظ شبکه ای منظم برای توزیع و یاریهای موثر دوستداران نقد با همت فروشندگان و لطف مشترکین در ارسال بموقع هزینه ی اشتراک نشریه همراه شود، می توان از اینگونه اختلالات موسمی که عمدتاً ناشی از نارسائیهای امکانات فنی و مالی اند، بهتر و بیشتر پرهیز کرد.

در این شماره نقد، حمید حمید در نوشته ای تحت عنوان «نهاد دینی و ژولیدگی فرهنگی» به بررسی نقش نهاد دین در ساخت و بافت جامعه ی ایرانی در طول تاریخ آن پرداخته است. نویسنده نخست موقعیت جغرافیایی سرزمین ایران و مشخصات بوم شناختی آن را مورد اشاره قرار می دهد و بر بستر تحلیلی مارکسی از کارکرد عوامل گوناگون اجتماعی در سیر تحول تاریخی جامعه، شیوه ی تولید آسیایی را شاخصه ی اصلی سامانه ی تولید در جامعه ی ایرانی معرفی می کند. نویسنده پس از تشریح تئوریک خطوط عمده ی شیوه تولید آسیایی، جامعه ی ایرانی را «در بخش عمده ای از تاریخ آن» جامعه ای «ماقبل مدرنیته» می خواند و بر آنست که تمامی عناصر منفی فرهنگی متعلق به آن بازتابی از «نفس منفی شاکله ی اقتصادی جامعه» هستند. حمید حمید کوشیده است در این مقاله با مروری

تفصیلی و دقیق بر نقش ادیان گوناگون، از زرتشتی گری تا انواع فرق اسلامی، در مجموعه ی درهم بافته ی تاریخ جامعه، تاثیر آنها را بر ژولیدگی فرهنگی و آشتی جان اندیشه و هنجار ایرانی آشکار سازد.

کار مولد و کار نامولد و تمایز بین این دو نوع کار در جامعه ی سرمایه داری یکی از مباحث مورد مناقشه در اقتصاد سیاسی و تئوری مارکسیستی است. در این شماره ش. والامنش کوشیده است در نوشته ای تحت همین عنوان به طرح زمینه ها و استخوانبندی اصلی این بحث پردازد و با درآوردن هسته ی تئوریک دیدگاه مارکس از پوسته ی تلقیات ایدئولوژیک مارکسیسم عامیانه، کاستیها و نارسائیهای نظر مارکس را نشان دهد. بنظر نویسنده «نقد ریشه ای مقولات کار مولد و کار نامولد در سرمایه داری نه تنها باید این پوسته را بشکند، بلکه باید از نارسائیها و ناپیگیریهای نظر مارکس نیز پرده بردارد و راه را برای ارائه ی تحلیلی تازه هموار سازد؛ تحلیلی که بدون تدقیق کارکرد تئوری ارزش در جامعه ی سرمایه داری امروز و در صورت لزوم تکامل و ترمیم این تئوری ممکن نیست».

«مارکسیسم و جامعه شناسی» عنوانی است که برای ترجمه ی فارسی سخنرانی هانری لوفور پیرامون «مقوله ی تبیین در اقتصاد سیاسی و جامعه شناسی» برگزیده ایم. با آنکه سخنرانی لوفور در سال ۱۹۵۶ ایراد شده است و خودبخود واجد نکات و اشاراتی سیاسی است که مدلول آنها از نظر تاریخی موضوعیت خود را از دست داده است، اما هسته ی مرکزی بحث او واجد نکات بسیار با ارزشی در تعیین جایگاه مارکسیسم به مثابه علمی اجتماعی و رابطه آن با جامعه شناسی است. لوفور در سمیناری که به ابتکار ژرژ گوروچ جامعه شناس مشهور فرانسوی برپا شده، می گوید: «شناختن همپنگام به معنی فهمیدن و تبیین کردن است. فهمیدن در تبیین و از طریق تبیین صورت می گیرد... بدور افکندن علیت به بهانه ی ناکافی بودن آن، مثله کردن پژوهش و شناخت است.» وی با تکیه و پافشاری بر مقوله ی

«انسان کلی»، انسان را «همپنگام حامل امر فیزیکی، شیمیایی، طبیعی، اقتصادی، اجتماعی، روانشناختی و غیره» می داند و معتقد است «ما نه می توانیم یکی از این تعینات را نابود کنیم و نه قادریم یکی را بزیان دیگری گسترش دهیم. بنابراین ناگزیریم به آنها در دلالتی که به عنوان عناصر یا لحظات یک کلیت دارند، بیندیشیم.» ترجمه ی فارسی سخنرانی لوفور از متن آلمانی آن را رضا سلحشور بعهدہ داشته است.

به مناسبت شصت و پنجمین سالگرد تولد یورگن هابرماس فیلسوف و جامعه شناس برجسته ی آلمانی، توماس آسپوثر در مقاله ی کوتاهی تحت عنوان «خرد پاسخ است، پرسش چه بود؟» به بررسی کارنامه فکری وی پرداخته است. در این نوشته ی کوتاه و بسیار فشرده، زندگی فکری هابرماس از تعلق وی به هایدگر و آدورنو تا جدایی او از این دو متفکر و نقد دیدگاه آنها مورد بررسی قرار گرفته است. نویسنده که هابرماس را «از همان آغاز کار همدست قانون اساسی، دولت قانونی و پارلمانتاریسم» می داند، برآنست که «ارواح چپ» هابرماس را بخاطر دفاعش از «پروژه ی تاریخی جمهوری فدرال آلمان» ترک کرده اند. به عقیده ی نویسنده می توان با زبانی هابرماسی علیه هابرماس گفت: «شرایط باز تولید یک جامعه ی صنعتی افرادی می شوند که فقط دانشی با کاربرد تکنیکی دارند... جهان اسطوره زدایی شده ی آنها، جهانی پر از اهریمنان است، زیرا قدرت اسطوره بنحوی اثباتی شکسته نشده است.» این مقاله بدلیل اجمال و اشارات خاص به آثار هابرماس و مقولات ویژه ی تئوری او، عمدتاً قابل استفاده ی خوانندگانی خواهد بود که تا حدودی با تئوری هابرماس آشنا باشند. ترجمه مقاله ی مذکور نیز از متن آلمانی بوسیله ی رضا سلحشور صورت گرفته است.

در این شماره همچنین در بخش «دیدگاهها» نوشته ای داریم از محمد رفیع محمودیان تحت عنوان «حوزه ی عمومی و فرستنده های رادیویی محلی». در این پژوهش جامعه شناسانه که حوزه ی تجربی آن شهر استکهلم در سوئد است، نویسنده کوشیده است به بررسی حوزه های عمومی ای که در رادیوهای

نهاد دینی و ژوئیدگی فرهنگی

«روزانه چه اندازه فکر و اندیشه ی بد از خاطر ما می گذرد، چه اندازه سخنان ناصواب بر زبان می آوریم و چه کارهای ناشایستی از ما سر می زند... ما کمال نایافتگانی بزهکاریم، ما آزار دهندگانیم و بخاطر حرص و آز و اهریمن بیشرم رشک پندار و گفتار و کردار ما آمیخته به دروغ و ناراستی است. آری با چشمانی که می بینند، گوشهایی که می شنوند، دستهایی که لمس می کنند، پاهایی که می روند... تا دیرباز بی نهایت رنج خواهیم کشید. آری ما کمال نایافتگانی بزهکاریم.»*

خواستوانیفت (توبه نامه ی مانوی)

هیچ آسمان و
هیچ زمینی
مانوس تر از خانه ی ما نیست.
گر آسمان مکدر
گر خانه بایر است
جرم من است
کردن به حکم مشیت نهاده ایم.
محمد زهری.

فراوان نوشته اند و من خود نیز که ما به فرهنگ بزرگی متعلق هستیم. فرهنگی که عناصر آفریننده ی فراوانی در آن وجود داشته و به پاس این

محلی ایرانی این شهر - که به ۱۸ فرستنده بالغ می شوند - شکل گرفته اند پردازد و با رفتارشناسی اجتماعی مهاجران ایرانی، خطوط اصلی و کارکرد این حوزه ها را تحلیل کند. اهمیت نوشته ی محمودیان از آتروست که بسیاری از توصیفات و نتایج جامعه شناختی آن، تنها به مهاجر ایرانی در یک شهر و نهادی فرهنگی مثل فرستنده ی رادیوئی محدود نمی شود و می تواند در موارد گوناگون تصویری از حوزه های عمومی دیگر که حول نهادهای فرهنگی گوناگون در نقاط مختلف جهان در بین مهاجران ایرانی شکل گرفته، ارائه دهد. نوشته ی محمودیان با توافق نویسنده اندکی کوتاه شده است.

دو نکته ی دیگر:

ترجمه ی بخش دوم مقاله ی «رسانس معجزه آسای آنتونیو گرامشی» متاسفانه آماده نشد و در شماره ی آتی نقد خواهد آمد.
مقاله ی «توهم رشد و دمکراسی از طریق بازار» نوشته ی محمود بیگی که در شماره ی پیشین نقد آمد، متاسفانه حاوی اشتباهاتی چاپی بود که برخی از آنها می توانند تغییری مفهومی را سبب شوند. از این رو لازم است دست کم برخی از این اشتباهات به شرح زیر تصحیح شوند:
صفحه ی ۱۱۷، سطر اول، بجای «بدین لحاظ برنامه»؛ همان صفحه، سطر ۹، بجای «مشخص کننده»، «مخفی کننده» و صفحه ی ۱۲۱، سطر ۱۶، بجای «دام»، «وام».

عناصر است که بخش بزرگی از بشریت به ما وامدار است. ولی این همه ی حقیقت نیست. بخش دیگری از این سکه ی فرهنگی رویه ی ناپیدا ولی حاضر در جان فرهنگ ماست: چیزی که نه تنها در مجموع بدنه ی ملی و سیاسی جامعه ی ما را علیل کرده است بلکه قابلیت‌های فردی ما را نیز زایل ساخته است. این رویه از سکه عناصر منفی برآمده از بدآموزی‌های نهاد دینی است.

بیگمان از آنجا که هر بیماری را دوران تکوین و رشد و ظهوری است، بیماری‌های فرهنگی و از آن جمله ناهنجاری‌هایی که نهاد دینی خود به آن گرفتار می‌آید و از آن به کالبد ساز و کار ذهن و رفتار انسانها انتقال می‌یابد نیز خلق الساعه نبوده اند و ریشه ی آنها در تاریخ، حیات اقتصادی و شیوه ی معیشتی و شرایط اقلیمی و نظام سیاسی جامعه نهفته است. قالب روحی هیچ ملتی را ساخته و پرداخته در گهواره ی او نمی‌گذارند. به این اعتبار دریافت مکانیسم ژولیده ساختاری نهاد دینی لزوماً بدون توقفی در بازیابی ریشه های آن در شرایط اقلیمی، تاریخی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی میسر نیست و همین امر مرا از توقفی کوتاه بر سر این مبانی ناگزیر می‌سازد.

میراث فرهنگی ایران بدنه ی کاملی مرکب از پاسخ‌های بطور تاریخی فراهم آمده است که مردم این سرزمین به اقتضای تجربه ی زیستی و زیر تاثیر شرایط متنوع و پیچیده ی بوم شناختی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی برای مسائل مربوط به زندگی خود فراهم آورده اند. این میراث به وجه مؤکد در تمامی طول تاریخ مشمول خصایص «دوام» و «تغییر» بوده است و در این پویایی مستمر شاکله ای از عناصر مثبت و منفی را به مثابه ی اجزاء عمده ی هویت خود سامان داده است. آنچه هسته ی «هوتی» این میراث است آن عناصری است که بدلیل «دوام» شرایط عینی آن عناصر و انسجام و استمرار کاربردی آنها در دستگاه آرمانی طبقات حاکم بصورت جزو و

بخش ماندگار معنویت و مکانیسم فرهنگی و ذخیره ی اطلاعاتی مردم درآمده است. از آنچه به نیمه ی مثبت این شاکله مربوط می‌شود سخن به درازا گفته اند و در این باب نیز صواب و ناصواب را بهم آمیخته اند. آنچه که موضوع پی جویی این نوشته است پاره ای عناصر منفی است که مشخصاً نهاد دینی سبب ساز و موجب عمده ی بروز و ظهور آنهاست: عارضه ای که دیر یا زود باید به درمان آن و در راستای متحقق ساختن یک نظام اجتماعی مردم سالار و این جهانی همت ورزید.

چنانکه گفتم اگر چه کانون اساسی توجه من در این نوشته رابطه ی نهاد دینی و ژولیدگی فرهنگی در ایران است مع الوصف تحلیل دقیق از این موضوع نمی‌تواند بدون ابتناء بر زمینه ی پیش شرط‌های «عینیتاریخی» اش صیغه ای علمی بخود بگیرد. لذا من تا بدانجا که بر حوصله ی این نوشته آسیب وارد نیاورد بر آنها ناظر خواهم بود.

سرزمین ایران که در تقاطع خطوط ارتباطی میان اروپا، آسیا، شبه جزیره ی هند و آفریقا قرار دارد و با سه دریای خزر در شمال، خلیج فارس در جنوب غربی و دریای عمان در جنوب شرقی ارتباط دارد فلاتی است با محورهای شمالی، غربی، جنوبی و شرقی، با دشتهای وسیع و صحراهای بزرگ و کویرهای نمک زار که از هر سو بوسیله ی جبال بزرگ احاطه شده است. این سرزمین که روزگاری از دریای سیاه تا آسیای مرکزی و از لیبی تا هندوستان گسترش داشت مبنای جغرافیایی خویش را بویژه از لحاظ درهم آمیزی عناصر رفتاری و معتقدات دینی و رویه های معیشتی در روزگارانی دارد که محدوده های آن حد جیحون و هندوکش تا کرانه های زاب و دامنه ی زاگرس و از کناره های سند و خلیج فارس تا حد دریای خزر را فرا می‌گرفت. ساخت اقلیمی و بوم شناختی چنین قلمروی سخت ناهمگون بوده و هست. ایران شناس انگلیسی ماری پویس در توجیه علل ظهور ثنویت در ایران پیش از اسلام بر این عدم تجانس و ناهمگونی

تصریح می‌کند و می‌نویسد: «بطور کلی ایرانیان از استپهای آسیای شمالی به آسیای مرکزی و فلات ایران کوچیدند و به سرزمینی دست یافتند که دارای سلسله جبال عظیم، دشتهای حاصل خیز و بیابانهای سوزان و مناطقی در حد افراط خشک، سرد یا گرم بود. این شرایط ناهمساز آنان را به ثنویتی راهبر شد که ضمن آن توانستند تضاد امور و اشیاء را بیابند» (۱)

آنچه به بیان بویس می‌توان افزود اینکه چنان شرایطی بعنوان یکی از علل ناهمگونی فرهنگی تنها موجب آن نگردید که مردم آن سرزمین تضاد موجود در طبیعت را ببینند، بلکه در عین حال ساخت فرهنگی و رفتاری آنان را نیز ناهمگون و با قطبهای ناهمساز ساخت. در تاکید بر این عامل قصد من هرگز آن نیست تا در ریشه شناسی مظاهر ساختار ذهنی و آگاهی جمعی مردم ایران به نوعی تحویل گرایی غیر علمی (reductionism) مبادرت ورزم، بلکه رویکرد من متوجه تبیین یا توسل به آن روش شناسی است که اساسش بر تاکید عملکرد دیالکتیکی مجموعه ای از عوامل (over determination) در روند تاریخی، اجتماعی و فرهنگی است. از میان آن مجموعه عوامل البته تاثیرات بوم شناختی در تکوین ذهنیت و ساخت فرهنگی جامعه ای چون جامعه ی ایران اساسی و عمده است. ناهمگونی اقلیمی ایران نکته ای است که نه تنها اقلیم شناسان، بلکه اسناد مربوط به نخستین زمامداران هخامنشی نیز بر آن تاکید کرده اند. گزنفون به نقل از کوروش کوچک می‌نویسد که «دامنه ی شاهنشاهی پدرم به جاهایی می‌رسد که مردم نمی‌توانند در آن زیست کنند. یک سو بیابانهای سرد شمالی و سوی دیگر بیابانهای سوزان جنوبی قرار دارد» (۲) ولی واقعیت اینست که در هر دو محدوده قرنهای آدیانی زیستند. در چنین فضای اقلیمی زیستن و در پی ارضاء نیازهای معیشتی برآمدن، در زیر آفتاب سوزان و بادهای غبارآلود و داغ تابستان یا سرد زمستان آن، در زیر برف و بوران و درگیر شدن در جدال با طبیعت برای دستیافتن به آبی در قلمروی که تا چشم کار می‌کند بیابان است و رویارویی با آفاتی که تغییرات اقلیمی محسوس و ناگهانی در یک منطقه ی سرد یا گرم به همراه

می‌آورده است و گاه رشته ای را پنبه می‌ساخته، نمی‌توانسته نقش دائمی خود را بر شخصیت و رفتار و اندیشه و باورهای انسان حک ن سازد. لذا سخن درستی است که «آنچه معتقدات انسانها را می‌سازد تا حدود وسیعی از "جایی" که در آن زندگی می‌کنند متأثر است» (۳)

زمانی که سخن از تغییرات اتفاقی است آنچه از آن عاید می‌آید واکنشی انفعالی است که گاه می‌تواند تنها تاثیری گذرا و موقت اعمال کند. اما زمانی که آن تغییرات مستمر و متوالی است کمترین اثرش خلع ید از آدمی است. در این هنگام است که بویژه در دورانهای پیش از تحول علمی، نه فن و کارآیی انسان، بلکه عوامل ناشناخته ی طبیعت و نیروهایی که بیرون از قلمرو اختیار و سلطه ی انسان بوده اند بازی نویس نمایشی شده اند که در آن ایفای نقش غیرمختارانه ای به انسان واگذار شده است. تکرار متوالی تغییرات غیر قابل پیش بینی اقلیمی در سرزمینی که مناطق زراعی آن عموماً در شرایط بحرانی اقلیمی و در سرحد حاصلخیزی و خشکی قرار داشته است و مختصر کم و زیاد شدن، یا دیر و زود شدن باران و گرما به قحط و غلاء منجر می‌شده است و دست مددبران مدیران جامعه نیز کوتاه و سیاست گذاران را هوایی جز بهره کشی و عافیت طلبی و جباریت در سر نبوده است، سنجیدگی هر حساب و کتابی را برای برآورد علمی و منطقی معیشت و تولید منتفی ساخته و به اصل «ارتباط» و «تبادل» و لزوماً «همکاری» انسانها آسیب می‌رسانده و گروهها و جماعات را واجد صفت بی تفاوتی نسبت به سرنوشت یکدیگر می‌ساخته است. کسان فراوانی را می‌توان نام برد که سختیهای سفر از دیاری با چنان اوصاف اقلیمی را بجان پذیرفته اند و در گذار خویش دهات و مزارعی را یافته اند که در برف مدفون شده اند و چندتایی هم که در دامنه ی کوه قرار داشته اند چنان می‌نموده اند که مردمانش به خواب زمستانی فرو رفته اند. زیرا که راه ارتباط آنان با خارج یکباره قطع شده بوده است. (۴)

اینک با فرود آمدن از توصیفاتی که بیشتر مینیاتورگونه است باید به ترسیم دقیقتر شرایط اقلیمی پرداخت. بخش وسیعی از نواحی مرکزی ایران را در داخل یک کمربند بزرگ کوهستانی، بیابانهای خشک، شوره زارها و

کویرها تشکیل می دهد. از حدود ۱۶۵ میلیون هکتار مساحت کل کشور -مساحت کنونی ایران- حدود ۵۱ میلیون هکتار آن قابل استفاده برای کشاورزی و بقیه یعنی ۱۱۴ میلیون هکتار آن زیر پوشش مراکز شهری و روستایی، جاده ها، رودخانه ها، دریاچه ها و اراضی غیر قابل کشت و کوهپاست. با توجه به تغییری بسیار ناچیز، چنین شرایطی در تمام دوره ی تاریخی ایران نامتغیر و ثابت باقی مانده است. اگر چه خاکهای حاشیه ی دریای مازندران حاصلخیزترین منطقه ی ایران بوده است ولی شستشوی مواد معدنی و در نتیجه کاهش مواد غذایی مورد نیاز گیاه، اسیدی شدن خاک بر اثر بارندگیهای شدید و نیز آبخیز بودن همیشگی یا فصلی بخشی از اراضی، از جمله آسیبهای عمده ی کشاورزی این منطقه بوده و هست. در ارتفاعاتی که میزان بارندگی امکان زراعت دیم را بوجود آورده است فرسایش خاک همه گاه مهمترین مسئله در بهره برداری، به علت انتخاب زمینهای خیلی شیب دار برای شخم زدن و زراعت دو جهت نامناسب است. دشتهای حاصلخیزی که عموماً زیر کشت قرار می گرفته اند همه گاه از مشکل آب که در صورت دستیابی به آن شور بوده است آسیب دیده اند. زمینهای حاصلخیز حواشی کویرها و بیابانها علاوه بر کمبود و شوری آب، شور شدن مجدد خاک، قلیایی یا ماسه ای شدن زمین، فرسایش خاک و ناهموار شدن زمین بر اثر وزش باد و بالاخره خشک شدن خاک و از بین رفتن پوشش گیاهی را به مثابه آفتی جانکاه در برابر خود داشته اند. جز اینها دشتهای قابل زراعت غیر مزروعی در مناطق خشک نیز از مشکل آب و کم عمق بودن خاک به علت فقیر بودن پوشش گیاهی و مواد آلی در امان نبوده اند. ناهمواری زمین در شاکله ی اقلیمی ایران یکی از عوامل عمده در نابسامانی شرایط کشاورزی این سرزمین بوده و هست. گستردگی و ارتفاع کوهها که در پاره ای جهات همانند دیواره ای عظیم و سراسری کشیده شده است، آب و هوای ناهمگونی را در کشور بوجود آورده است. گونه گونی ناهمواریها، بویژه عامل ارتفاع موجب پیدایش شرایط کاملاً متضاد و ناهمساز و یا کاملاً یکنواختی در یک منطقه شده است که از ویژگیهای ناشی از این تنوع، می توان به بارندگی در فصل

سرد و خشک و طولانی بودن فصل تابستان اشاره کرد. (۵)
در چنین شرایط اقلیمی و بوم شناختی که نظام اجتماعی ای مردم سالار با بهره برداری از امکانات و سرمایه های عظیم مادی و انسانی که این سرزمین از آن برخوردار بوده است و با تربیت کادریهای فنی کارآمد قادر به اصلاح و دیگرگون ساختن آن در جهت بهبود شرایط زیست و مالا شاکله ی ذهنی نسلهای آینده می توانست و می تواند بود، نظام اقتصادی و معیشتی ای تحقق یافت که در تمامی سیر تحولی اش بازتابی از تمامی خصیصه های منفی آن بود. رشد نظام آسیایی-فتودالی-نظامی اقتصاد ایران و اساساً شیوه ی خاص نظام کشاورزی این کشور و ترکیب آن با حاکمیت جبارانه ی نوع شرقی سیاسی چه در دوران قبل از اسلام و چه بخصوص در دوران اسلامی، مثلث عوامل حاکم بر فرهنگ و ذهنیت مردم جامعه ی ما را بیش و بیشتر بسوی برخورداری از عناصر منفی راهبر شد.

جامعه ی ایران برای قرنهای طولانی یک جامعه ی مطلق کشاورزی-عشایری باقی ماند. رویه ی معیشتی زراعی و کوچگری با تمامی عناصر ناهمساز و در عین حال منفی آن که شرایط اقلیمی و سیاسی که خود ناشی از ، و موجب آن بود نیز به تحکیم آنها مدد می کرد بعنوان دو ساختار عمده ی زندگی اقتصادی و اجتماعی جامعه قرار گرفت. در این نظام، واحد دیه، کشور تمام عیاری بود که در وسط بیابان جدای از نقاط دیگر برای خود استغنی و استقلال می شناخت. خود بینی، تکزیستی و بی اعتمادی پرخاشگرانه به دیگران که بعدها خیل عظیم عمله ی ظلم رژیمهای حاکم و تیولداران و نمایندگان مراجع قدرت آنرا تشدید کردند، ناهمجوشی با غیر که هراس از تغییر و درهم پاشی سنت موجب آن می گردید ساکنین این واحدها، یعنی سه چهارم تمامی جمعیت کشور را به هر دستاورد نوینی بدبین می ساخت و آنان را بر آن می داشت تا تن سپاری به نظم موجود را به بهای تحمل هر نوع خفت به تکامل و پیشرفت رجحان بخشند و هر آنچه را منسوخ و ناسودمند شده بود با «بدعتی» که در باور دینی او «الحاد» خوانده می شد معامله نکنند. طبیعی است که در چنین تلقی بطور تاریخی

قوام یافته ای به «تقلید» بیش از گرایش به «نوآوری» بها داده می شد. درخود بستگی جداسرانه ی ده که نوعی خود کفایی مرتاضانه را القاء می کرد نه تنها در تمامی قرون تاریخی مشخصه ی ساخت و مضمون اجتماعی-اقتصادی ایران بود بلکه آثار نمایان خویش را حتی بر شهرهای بزرگ و شهرکها نیز اعمال کرد. هنوز از روزگاری که شهرها نیز از میزان عظیمی خودمختاری محلی برخوردار بودند چندان دراز بدور نیفتاده ایم. هنوز بقایای شهرهایی که در آنها محلاتی بصورت نسبتاً مجزا و «برای خود» وجود داشتند و هر یک مسجد و بازار و حمامهای عمومی مخصوص به خود را داشتند و با سنن و باورهای خود زندگی می کردند در اکناف سرزمین ما پراکنده اند. محلات چنان شهرهایی معمولاً در حصارهای خویش محصور بودند و عمله ی دین کارساز باورهای جداسرانه ای در اذهان ساکنین آن حصارها تلقی می شدند: باورهایی که برای قرنهای کینه خواهی های پتیاره ای را در روح و جان نسلهای بعدی مردم ما سبب گردید. ترکیب این جداسریهای محلی با نفاقها و اختلافات عقیدتی، ساخت فرهنگی ایران را بیش از پیش بسوی ژویدگی و فراق از تساهل و وحدت کشانید. «این تفرقه که در حوزه ی اعتقادات نظری بسیار بیشتر از کاربندی زندگی عملی اهمیت داشت، دست کم بظاهر موجب اختلافات و جداییهای محله ای و اجتماعی و مایه ی کشمکشهای دائمی و حتی جنگهای خانگی واقعی می گشت. میان عقاید و غالباً میان محلات شهرها خطوط جداکننده ی متداخلی وجود داشت. گاه یک اختلاف دو سویه میان ساکنان دو محله موجب تقسیم قومی و جغرافیایی یک ناحیه می شد و گاهی نیز چه بسا اتفاق می افتاد که فعالیتهای اقتصادی محله های مختلف یکسان نبود و سبب بروز کشمکش می گردید.» (۶) علاوه بر تهران که تا هم امروز محلات از هم منفک آن با عناوین «دروازه شمیران»، «دروازه غار»، «محله عربها» و جز اینها باقی مانده اندوتا دیروز ساخت اجتماعی-رفتاری ساکنین آن یادآور رویه ی جداسری و رسم و سنت دهکده ای بود، به بیان ناصرخسرو «تمام بازارها، کوچه ها و محلات اصفهان دارای برج و باروهای مستحکم بود.» (۷) بدین روال ساختار مادی و معنوی ای

دهکده در حقیقت شاخص کامل ساختار فرهنگی ایران گردید. چنین ساختاری اگر چه عناصر مثبتی را نیز در خود داشت ولی عملاً واجد مکانیسمی منفی بود که شرایط اقلیمی، سیاسی و ایدئولوژیهای ناهمساز و در نهایت دین بر آن بار کردند.

تاکنون رویه ی عمومی تحقیق بر راستای القای این باور بوده است که جامعه ی سنتی ایران به استثنای دوران کوتاهی عموماً در مسیر شکلبندی فتودالی سیر کرده است. من در این فرصت بر سر محاجه با این باور در نمی آیم خاصه آنکه آن را در جای دیگری مورد گفتگو قرار داده ام. (۸) ولی این نکته را تصریح می کنم که حتی اگر این باور نادرست را نیز بپذیریم در آن شکلبندی نیز جامعه ی ایران نمونه ی کامل وجه تولید آسیایی بوده است. لذا تصریح این واقعیت ضروری است که ساختار اقتصادی - اجتماعی روستای ایران و جامعه ی شهری آن عموماً واجد تمامی مشخصات وجه آسیایی تولید مارکسی است و این خصیصه نه تنها تمامی تاریخ مقدم که بخش عمده ای از تاریخ متاخر ایران را نیز فرا می گیرد. ناسودمند نمی بینم که در این فرصت مشخصاتی را که من برای وجه آسیایی تولید می شناسم و آن معیارات را بروشنی می توان در حیات اقتصادی - اجتماعی ایران در طول تاریخ به عیان مشاهده کرد عنوان کنم. در چنین توصیفی بدون آنکه نیازی به تشریح داشته باشد بخوبی می توان بازتاب ساخت منفی آن وجه از تولید و شیوه ی معیشتی را در اعمال، باورها و بطور کلی شاکله ی فرهنگی مردمی که ضمن آن می زیستند باز یافت و عناصر ناشی از آن را برشمرد.

بطور کلی ایران در کنار هند و چین عمده ترین کشور از لحاظ برخورداری اش از مشخصات جامعه ای با وجه آسیایی تولید است و دیرپایی این وجه با ویژگیهایی معین تاثیرات نهادی خود را بر شاکله ی روحی مردم ما اعمال کرده است. چنین وجهی بدانگونه که مارکس و قوم شناسان و محققان پس از او در ادامه ی رویکرد او ترسیم کرده اند عمدتاً رویه ی معینی از زندگی اقتصادی و اجتماعی است که در آن کشاورزی شالوده ی مسلطی است که بیش از هزاران سال دوام آورده است. اکثریت

قریب به اتفاق مردمی که در چنین وجهی از شرایط معیشت و تولید زندگی می کرده اند در روستا ساکن بودند و بصورت جماعاتی که مستقیماً به زمین وابسته بوده اند و آن را با وسائل و ابزاری که از وسائل ادوار ماقبل تاریخ تفاوت چندانی نداشته است زراعت می کردند بسر می برده اند. چنین جامعه ای که بر شالوده ی واحد اجتماعی «ده» استوار بود از قدیمترین ازمینه از لحاظ اقتصادی واجد دو طبقه ی حاکمه و تولید کنندگان کشاورزی بوده و از لحاظ اجتماعی با جامعه ی بدوی دارای این تفاوت بود که در آن نهاد دولت بوجود آمده و حاکمیت سیاسی از طریق عوامل خود - دین و نیروی نظامی - و با اتخاذ رویه ی عام جباریت بر آن جماعات اعمال قدرت می کرده است. ساکنین چنین جامعه ای کثیر بودند، ولی رویه ی کهنه ی کشاورزی و بهره برداری از زمین سبب می شد تا اضافه تولید محصولات، یعنی آنچه که علاوه بر مصرف خانوارهای روستایی باقی می ماند بسیار ناچیز باشد. اگر چه زمین از لحاظ ذخایر طبیعی غنی بود ولی ساکنین چنین جامعه ای قویا فقیر بودند. اضافه تولید ناچیز روستا بصورت مالیات به خزانه ی دولت گسیل می شد و جز این، یعنی تامین مالیات که گاه علاوه بر مازاد، بخش عمده ای از تولید هر روستا نیز مشمول آن می گردید، روستا و ساکنین آن با عوامل و نهادهای رفاهی دولت کمترین ارتباط و تماسی نبود. دریافت مالیاتی که از هر روستا بعمل می آمد عموماً بصورت کار اجباری و اخذ غیرداوطلبانه ی تولیدات کشاورزی عملی می شد. این مالیاتها در عین حال صورت اجاره را داشتند که اجره المثل و بهره ی کار را شامل می شد. کارگر روستایی غیرماهر بود و این عامل در کنار عوامل دیگری که فشار مستقیمی را بر وضع تولید روستا اعمال می کرد سبب می شد که مقدار محصولی که تولید می شد و بخش عمده ای از آن نیز از طریق مالیات اجباری به دولت واگذار می شد ناچیز باشد. کار اضافی و تولید اضافی که در روستاها یعنی واحدهای اصلی گردآوری مالیات بعمل می آمد زمانی که رویهم انباشته می شد حجم نمایانی بخود می گرفت و همین سبب می شد که جامعه برای ناظرینی که از بیرون به آن می نگریستند غنی تصور شود و حال آنکه چنین تصویری

در حقیقت هیچ تطابقی با فقر روستا و مالا تمامیت جامعه نداشت. اضافه تولیدی که به دولت واگذار می شد بعدها شکل پاره ای خدمات عمومی در حکومتهای پادشاهی را بخود گرفت که گاه به روستا نیز برده می شد ولی چنین خدماتی به بهای کار و تولید اجباری و بیگاری بنحو وخامت باری بار دیگر از روستا اخذ می شد.

شبکه ی موسساتی که روستاها را بهم پیوند می داد ناچیز و توسعه نیافته بود و قویا در همان حدی بود که روستاها را با حکومت مربوط می ساخت. روابط مبادله بین روستاها سطح بسیار نازلی داشت. تولید روستا در حقیقت تا همان حدی بود که بتواند «نیازمند» بهای بخور و نمیر ساکنین و خانواده های روستایی را تامین کند و این نیز گاه با دشواری و از طریق مبادله ی درون روستایی انجام می گرفت. در این موارد تفاوت بزرگی بین روستاها وجود نداشت. هر روستا در اصل همان چیزی را تولید می کرد که روستای دیگر نیز. آنچه که نظام مبادله بین آنان را موجب می شد نه تنوع تولیدات که حجم و مقدار آن تولیدات بود. مقدار این تولیدات کشاورزی و منابع طبیعی نیز بنحو تنگاتنگی با شرایط اقلیمی و تنوعات بوم شناختی هر منطقه و گاه با دوری و نزدیکی آنها به عوامل باج و مالیات، دستکم برای یکسال زراعی ارتباط داشت و با آنها مشروط می شد. هر روستا در اساس به همان تولیدی اقدام می کرد که گذشتگان نیز به آن اشتغال داشتند. لذا برای قرنهای تولید هر روستا همان باقی می ماند که در گذشته بود. به این دلیل تقسیم کار اگر چه در محدوده ی تولید سنتی تحقق یافته بود ولی چون خود تولید ایستا و غیرمتحرک و ناپویا بود. شرایط بسته ای که بر اشتغال اصلی هر روستا یعنی تولید کشاورزی حاکم بود مشاغل فرعی دیگر را نیز نظیر فلزکاری، کوزه گری، گلیم بافی، نجاری و نعلبندی و جز اینها را فرا می گرفت و از این بابت نیز روابط متقابل روستاها با یکدیگر بسیار محدود و ناچیز بود. درغالب این روستاها یک گلیم باف درعین حال نجار، سلمانی، حمامی، نعلبند و کوزه گروگاه رباخوار و اجاره بند بود و بدین ترتیب اصل تقسیم کار بنحو خیره کننده ای منتفی می شد. شرایط بدوی تولید و مبادله ی کالا دامنه ی گردش پول

را بسیار محدود می ساخت.

همه ی این مشخصات حکایت از این واقعیت است که هر ده قویا بر آن بود تا واحدی در خود بسته بماند و در این حالت ارتباط آن با جهان بیرون از خود سخت مسدود و مناسبات آن حتی با روستای همجوار نیز بسیار ناچیز بود. فرهنگ و ارزشهای معنوی که از چنین شرایطی ناشی می شد و در عین حال بر استمرار آن شرایط موثر واقع می گردید دقیقا رنگ و بوی خصیصه های آن شرایط را داشت و بازتاب همه ی تنک مایگی های چنان جامعه ی بسته، ایستا، دگرستیز، غیرقابل انعطاف و جداسر بود. جامعه ای که دست قدار حاکمیت سیاسی و نفع طلبی خاندانهای تیرلدار و قهاریت حوادث مستمر طبیعی و نیروهای ناشناخته ی جوی کارساز امور آن بودند، جز فرهنگی آکنده از تسلیم طلبی، بی اعتنایی و ناباوری به قابلیت های دگرگون کننده و مختارانه ی انسان، مشیت گرا و انزواطلب و ناهمجوش بیار نمی آورد. تامین آنچه که خودکفایی مرتاضانه را ارضا می کرد برای روستایی مطلوب مطلق می شد و از طرفی نیز دیوارهای مقدس سنت را که عوامل دینی نیز آن را تقویت می کردند محفوظ نگاه می داشت. چنین وضعیتی منطقی نتایج لازمه ی دیگری را بر حیات اجتماعی روستا، یعنی بر کل جامعه مترتب می ساخت و آن اینکه آن را از لحاظ ساختار اجتماعی، جامعه ای با ساخت بستگی خونی و خویشاوندی سنتی، علایق تباری اقتصادی و آرمانی می ساخت.

نکته ی اهرمی دیگری که در ارتباط با مشخصات کامله ی چنین جامعه ای باید به آن اشاره کنم اینست که در چنین جامعه ای تضاد بین شهر و روستا و بین تولید کشاورزی و صنعتی (ابزار دست ساخت و تولیدات بدوی ماشین) بسیار ناچیز بود. نسبت نازل تضاد بین شهر و روستا و همچنین نسبت ناچیز تضاد بین تولید کشاورزی و صنعتی در حقیقت تعیین کننده ی یکدیگر بشمار می آمدند. در بسیاری از موارد در واقع شهر، روستای بزرگی را می ماند که تنها تقسیم کار در آن توسعه ی نسبی بیشتری داشت. ولی از لحاظ اجتماعی و طبعا ساخت و مضمون فرهنگی - معنقدات، آداب، باورها و مناسک و پاسخهایی که برای مسائل مربوط به آفرینش و

انسان و سرنوشت و حاکمیت و خدایان و نیروهای طبیعی داشت - عقبه ی روستا بود. جز آنچه برشمردم در جامعه ای که بر مبنای وجه تولید آسیایی عمل می کرد کار روستایی در ده غیر آزادانه بود و کارگر کشاورزی که در حقیقت همه ی افراد خانواده ی روستایی را شامل می شد به زمین وابسته بود. چنین بستگی ای را در وهله ی نخست فشارهای سنت و عادت مشروط می کرد و در این حالت شکل غیر آزادانه ی کار وضع دسته جمعی داشت و در وهله ی دوم کار جوامع روستایی بدلیل تعهداتی که تولید و کار اجباری برای قوام دولت بر آنها تحمیل می کرد صورت تحقق می یافت. اقبال از مفهوم «مطلق و مختار» بودن دولت که تمامی عوامل پشتیبان آن از جمله عملی دین را نیز شامل می شد و خود در طول تاریخ دو مقوله ی «ظل الهی» و «حقانیت فرد مقتدر و حاکم» و توجیه فقهی حقانیت «غالب به قهر» آن و «ولایت فقیه و فقها» را به درون مضمون باور فرهنگی توده ها جهانید، از تبعات این دو عامل بود. (۹)

علاوه بر مشخصاتی که بر شمردم نمی توان از رویه ی دیگر زیست اجتماعی در ایران یعنی نظام عشیرتی یاد ناکرده در گذشت. بخوبی می دانیم که نظام عشیرتی نیز تنگاتنگ در کنار نظم دهکده ای در سرزمین ما طی قرنهای دوام آورد و به تعبیری «جان سختی نشان می داد». بطور کلی «عشایر را می توان به عشایر چادر نشین و کوچنده و نیمه کوچنده و عشایر ده نشین و اسکان یافته (تخت قاپو شده) تقسیم کرد. عشایر کوچنده که در «قره چادرها»ی خود بسر می بردند، در طلب چراگاه و برای تامین شرایط طبیعی مساعد زندگی دام به بیلاق و قشلاق دائمی مشغول بودند. تمایل تجزیه طلبی و جداگرایی (سپاراتیسم) از قدرت مرکزی در این نوع عشایر... قوت داشت... نوع عشایر به تمدن بی اعتنا و نسبت بدان ویرانگر بوده اند و عامل رکود مدنی و تخریب و بی ثباتی دائمی را در زندگی کشور بنحو ستوه انگیزی وارد می ساخته اند. یورشهای یک بند آنها، مناقشات خونین آنها بین خود، آن سیستم ظریف و شکننده ی آبیاری کاریزی را که رگ جان تولید کشاورزی ایران بود دائم می گسست و لذا آبادیهایی را که کار مشقت بار و پر آرزوی رعیت پدید

آورده بود. در کساد و خرابی غم انگیزی فرو می برد. (۱۰) بی آنکه به مظاهر و نتایج عام فرهنگی چنین نظامی اشاره کنم، چیزی که آشکارا تاثیرات منفی خود را بر کلیت فرهنگی ایران چه بصورت جمعی و چه بصورت فردی نهاده است تنها به این مهم توجه می دهم که دولت ستیزی، پرخاشگرایی مبتنی بر عصبیت های بی بنیاد و منطق، فارغ بالی از هر نوع انضباط جمعی و فردی کمی از بسیاری خصیصه های رفتاری است که از این مجرا به حوزه ی عملی و اعتقادی فرهنگ ایرانی سرایت کرد. بهر ترتیب همه ی این ویژگیها به من این جسارت را می بخشد که صرفنظر از پاره ای استثنای گذرا بطور کلی جامعه ی ایران را در بخش عمده ای از تاریخ آن جامعه ای در دوران ماقبل «مدرنیته» بشناسم و تمامی عناصر منفی فرهنگی متعلق به آن را بازتاب نفس منفی شاکله ی اقتصادی جامعه تلقی کنم. و اقعیتی که در عمل نهاد دینی بلحاظ ماهیت ژولیده اش نه تنها آن را وخیم تر ساخت بلکه بطور درمان ناپذیری قوام و استحکام بخشید.

با فرود آمدن تیره ها و تبارهای گوناگون در این سرزمین و از همان آغاز نیروها و مظاهر طبیعی در هیئت خدایان با تاثیرات منفی و بازدارنده ی خود، بر ذهنیت ایرانی بازتابیدند. عناصر سودمند در هیئت «آسمان»، خالق، فرمانفرمای زندگی و مرگ و بالاخره «پدر»، «شاه» و «قهرمان» و عناصر ناسودمند نظیر خشکی و کم آبی و تاریکی و عدم تعادل عوارض جوی در اشکال اهریمنان و ارواح خبیث که در تطور تاریخی در چهارچوب احکام اخلاقی و ارزشهای اجتماعی در دو مقوله ی «من» و «او» تبلور یافتند، بنحو مشخصی شاکله ی روحی ایرانی را با ترکیبی ناهم ساز از باور به «کثرت گرایی»، «ثنویت» و «وحدت گرایی» فرد پرستانه و ماوراء طبیعی قرین ساخت. چنین شاکله ای که از منظر مادی در بهترین حالت گاه بر نظم دائمی کشاورزی و بستگی به زمین و گاه بر کوچگری و زندگی ایلی مبتنی بود و جباریت و ستم سیاسی آن که خود نیز بر منافع تیره ها و

سرکوب «غیر» و اعمال فشار از سوی حاکمیتی نظامی ناظر بود آن را تشدید می کرد از یکسوی متضمن القاء خصیصه ی بی ثباتی فکری و ناآراستگی اندیشه و از سوی دیگر عدم امنیت و گرایش «تنهازیستی» و عافیت طلبی گردید. نوسانهای دامنه دار و تناوبی سالیانه و فصلی و تغییر و تبدیل ناگهانی و پی در پی حکومتها که قرار و مدارهای جابرا نه ی نوبت را نیز در بر داشت بنحو بارزی خصلت تن سپاری به حوادث و تسلیم منفعلانه و سازش پذیری و امید سپاری به «دستی که از غیب برون آید و کاری بکند» را در جامعه ی ایران و فرهنگ آن ماندگار ساخت. بستگی مطلق به زمین و اینکه تنها سرمایه ی موجود قطعه زمینی است که معیشت خانواده از آن تامین می شود، نیاکان ما را به پذیرش انواع ستم و بردباری در برابر هر نوع فشار واداشت. «پدر آسمانی» که در هیئت خداوند قهار و غالب رقم زن مقدرات این جهانی ایرانی بود به سادگی بدیل ملموس و مرئی خویش را نخست در حیات خانواده و پس آنگاه در نظام سیاسی او یافت: بدیلی که در شمایل خدایی اینجهانی شده با تمامی جباریت قاهرانه اش متجلی می گردید. بدین ترتیب بود که قاهریت آسمان ظهور عینی خویش را در جلوه ی سلاطین که ظل الله بشمار می آمدند و قهرمانانی یافت و خلغ ید انسان و تحویل آن به موجودی در اسارت «مشیت» و قدرت «نافذه»ی خداوندان قدرت را سبب شد و به این نحو این بیان ولتر صادق افتاد که در جوامعی که روابط افراد بر مبنای عقل است، خرد و اراده ی افراد مسیر تاریخ را معین می کند و در جوامعی که روابط افراد بر مبنای «اقتدار» است بخت و اقبال مسیر تاریخ آنان را مشخص می سازد. در نزد همه ی آن تیره هایی که بدفعات به ایران کوچیدند و بخصوص در باور دینی آنان که در فلات ایران ماندگار شدند الوهیت غالباً با تصور آسمان و گاه با مفهوم «پدر» ارتباط داشت و نظام پدر سالاری که در تمامی ادوار تاریخی ایران پایدار ماند بر شالوده ی این باور دینی و البته برآمده از شرایط مشخص معیشتی استواری یافت و انعکاس خود را بر فرهنگ سیاسی مردم ما نیز بازنمایانید. میراث معنوی ماندگاری که از روزگار هخامنشیان برای دورانهای بعدی پیش از اسلام بیادگار ماند،

بدسگالی، پیمان شکنی، رشوه خواری بی حساب به بهای قربانی کردن ذیحقان، تن پروری، روی آوری به گردآوری منافع نامشروع، تن آسایی، بیکارگی، ظلم به بهای منافع فردی، تزویر، نفاق طلبی و دورویی بود. (۱۱)

زمانی که آئین زرتشت بصورت دین خشن و واحد یک نظام سیاسی-اقتصادی متمرکز درآمد و زمانی که مانوی گری با عناصر واپس نگهدار و غیر این دنیایی اش بخش عمده ای از جهان باستان را فراگرفت، هر دو دین واجد صفاتی بودند که مارکس بنحو مطلوبی برشمرده است:

«آمیزه ای غیر انتقادی، مطلق خرافه ها و پندارهای کودکانه و خشن اقوام گوناگون بدون کمترین قید و شرطی... ریاکاری پارسامنشانه با فریب کاریهای علنی و مستقیم... درچنان روزگاری معجزه، وجد، رویا، جادوگری و عزائم ارواح، پیشگویی، کیمیاگری، سحر و افسونهای صوفیانه نقش عمده ای یافته بود» (۱۲)

چنین صفاتی برای ادامه جباریت و سلطه ی صاحبان زور و مطیع و منقاد ساختن توده ها و پرورش روحیه ی عدم اعتماد به نفس و غیر این دنیایی کردن مردم ابزار اهرمی مناسبی بود. آئین زرتشت اگر چه خود تا حدود وسیعی از عناصر ناسازگاری فراهم آمده بود، ولی از آنجا که عمدتاً بر نظام کشاورزی و اسکان و لذا زمین گیری و ثبات انسان تاکید داشت در حقیقت جهان بینی طبقه ای ثبات گرای در مقابل قبایل و تیره هایی بود که هنوز آرام نیافته بودند. ستیز زرتشت با این تیره های ناآرام مبنای فرهنگی مهاجم علیه هر که «جز اوست» را پی ریخت. فرهنگی که عناصر عینی و بالفعل آن در روزگاران بعد در چهارچوب مفاهیم و عناوینی چون «ایران» و «توران»، «فریدون» و «ضحاک»، «مزدیسنان» و «کرپانها» تبلور یافت. سرودهای گاتاها بدفعات این گرایش جداسرانه و نفاق افکنانه را منادی است:

کرپانها نمی خواهند که در مقابل قانون زراعت سر اطاعت

فرود آورند. برای آزاری که از آنان به ستوران می رسد تو قضاوت خود را در حقشان ظاهر ساز» (۱۳)

آنچه از طریق این آئین ارائه شد در حقیقت بر ستیزه گری طبیعت عنصری بشری افزود و بدون توجه به غقبه و جوهره ی وحدتی این دو چهارچوبی اخلاقی فراهم آورد که اساس آن بر صرف حاکمیت و مطلقیت اضداد و آخشیجهای ناهمساز و ناهمزیست در درون طبیعت و اندیشه ی انسان قرار داشت. اگرچه بر سرشت مثبت آئین زرتشت سخن فراوان رفته است ولی ترکیب آن با آئینهای زروانی و تاثیرپذیری اش از پاره ای عناصر مانوی و جز اینها و بویژه تفاسیری که موبدان از آن در جهت تحکیم مبنای سیاسی حاکمیت بعمل آوردند، در دورانهای متاخر سبب شد تا این آئین از لحاظ اجتماعی و در ارتباط انسان با انسان و انسان با طبیعت عملاً صفات نامطلوبی را القا کند که از آن میان «دگرسیزی»، «کین خواهی»، «مشیت گرایی»، «عدم تساهل»، «نژادگرایی» و عجباً که «بی یآوری» انسان از آن میان ویرانگر بودند. (۱۴) آئینی چنان خودسر و مطلق گرا در بدنده ی اخلاقی خویش ساختاری سخت خرافاتی داشت. ثنویت وجود شناختی زمانی که در جهت توجیه حقانیت و مشروعیت بخشی به شاهانی که ورجاوند تلقی می شدند سامانی سیاسی یافت، از یکسو باور اطاعت از گردنکشان را به نشانه ی اقبال از نور فراگیر ساخت و از سوی دیگر چشم داشتن به «کسی» که روزی در آخر زمان ظهور خواهد کرد را به مثابه سرپوش و راه گریزی در قبال ستم تحمیل کرد. ظهور گرشاسب پهلوان و نطفه ی زرتشت که در دریاچه ی کیسانیه خفته است، ریشه ی امامی است که در چاهی در سامرا پنهان است و مومنان مسلمان روزی دیدار او را به نشانه ی پایان روزهای خفت و ستم انتظار می کشند.

جوهره ی فره وشی و کاریزماتیک شاهان لزوماً مفهوم متقابلی را نیز القا می کرد که در آن دیوسیرتی هر آنکه با شاه درستیزد مستتر بود. با برخورداری از چنین ساخت آموزه ای بود که زرتشت گرایی پس از آنکه به مثابه آرمان وحدت بخش در کنار قدرت سیاسی قرار گرفت بنحو خیره

سرانه ای به دستگاه سرکوب و خفقان توده ای تبدیل شد و «اندیشه و گفتار و کردار نیک» آن به مثابه میزانی برای بازشناسی مطیعان تخت و تاج و آتشکده و معتقدین به باورهای دیگر بکار گرفته شد. خاک پرستی زرتشتی که تا هم امروز از عناصر هویتی تفکر ایرانی پنداشته می شود، همگام با موفقیت‌های قاهرانه ی نظامیان، ایرانی کردن سرزمین‌های تصرف شده را همراه با فاجعه آمیز ترین سرکوب‌ها و تجاوزها وظیفه ی پایه ای خود قرار داد. لذا سخن درستی است که «اگر ما در تاریخ به مثابه ساکنان این کشور، از اقوام دیگر تجاوز و ستم دیده ایم، بنوبه ی خود از شرکت در ستم و تجاوز به اقوام دیگر مبری نیستیم» (۱۵) آنگاه که چنین میزانهای اخلاقی به باروری کردار فردی ناظر می گردید نتیجه ای جز «خودخواهی» مذمومی در بر نداشت. خصیصه ای که «سرزبان نامه» بنحو مطلوبی بازگوی آنست.

«اهل روزگار چه دودی که از مطبخشان آنگه برآید که آتش در خرمن صد مسلمان زنند و نانی بر خوانچه ی خویش آنگه نهند که آب در بنیاد خانه ی صد بیگناه بندند. مشتی نمک به دیگشان آنگه رسد که خرواری از آن بر جراحت درویشان افکنند. دو چوب در هیمة به آتشدا نشان وقتی درآید که دویست چوبدستی بر پهلوی عاجزان مالند.» (۱۶)

کرتی یر موبد موبدان، در مقام نظم دهنده به آرمان زرتشتی در خاندان ساسانی، مربی شاه و رئیس دادگاه عالی کشور و بعنوان فردی که «پنجاه سال نفس اماره ی خویش را به ریاضتها برین داشته و از لذت نکاح و مباشرت و اکتساب اموال امتناع کرده تا خلائق عدل او بدانند و از فساد پرهیز کنند و تصور نکنند که دنیا طلبی را به مخادعه و مخائله مشغول است» (۱۷) و در عین حال کسی که پول و زمین متعلق به آتشکده ها را در اختیار داشت و رئیس امور اقتصادی کشور بود و بزرگان دربار و نمایندگان دودمانهای بزرگ هواخواهانش بودند، در گزارش پیروزیهای

بهرام یکم و نقش خود در تحمیل زرتشتی گری به ملل و توده های دیگر یادآور می شود که «دیوان و اهریمن را ضربتها و درد و رنج فراوان نصیب شد و آئین اهریمن و دیوان از کشور رخت برپست و بدور افکنده شد و کاهنان یهود و بودایی و برهمنان و نزاریان و زندیکان [مانویان] از هم فروپاشیدند و تصویرهای خدایان آنها منهدم گشت، پناهگاههای دیوان نابود شد و دیرهایشان به جایگاههای ایزدان بدل گشت... من کافران و ملحدانی را که در مغستان به انجام فریضه های دینی و پرستش مزدیسنا نپرداختند کیفر دادم» (۱۸)

چنانکه از کارنامه کرتی یر برمی آید پیروزی آئین زرتشت در سراسر امپراطوری تنها از طریق اعمال رویه ای خونبار و مبارزه ای که با «تساهل» و «مشارکت» تفاوتی خیره کننده داشت عملی گردید. انهدام نفوذ دین یهود و مسیحیت و بودایی گری و برهماگری و مندائی گری و نیز از میان برداشتن «ارتداد» و پایان دادن به نهضت مانی، از یکسو به تاثیرات ویرانگر روحی در شخصیت توده های وسیع وابسته به این ادیان که بهر ترتیب از اقوام ساکن در امپراطوری بشمار می آمدند انجامید و از سوی دیگر محرک رفتار خود پسندانه و مطلق گراییهای «عقیدتی» گردید. با ابتناء بر نتایج مترتب بر این سیاست دینی، ستم پذیری، تقیه، خصیصه ی منفعلانه ی گریز از سختی و مالا درویش مسلکی و نفس پرستی و اقبال از خصم به امید رهیدن از ستم که در دورانهای صعب و دشوار پس از حمله ی عرب به مثابه مظاهر مشخص رفتار فردی و اجتماعی مردم ما تجلی کرد، دقیقاً بازتاب خودسریها، خشونت‌ها و انعطاف ناپذیریهای بود که قرن‌ها نهاد دینی، موبدان و آتشکده ها از طریق انواع ابزار تبلیغی بر توده های وطن ما القاء کرده بودند. بدآموزیهای گسترده ای که در میان اقشار و لایه های وسیع توده ای انتشار می یافت تنها از طریق موبدان زرتشتی تحقق نمی یافت. در تمامی طول تاریخ ایران قبل از اسلام علاوه بر باورهای دینی کثرت گرای، دوتاگرایی و طبیعت ستایی و جز اینها که هر یک عواقب رفتاری ناسالم و خرافی خویش را داشتند، باورهای دینی یونانورومی و اندیشه های اختراماری (استرئولوژی)، الهیات بابلی، تعالیم مکتبهای

گنوستیکی و اندیشه‌های آغاز مسیحیت با اندیشه‌های یهودی ملغمه‌ی شگفتی را بوجود آورده بود که کمترین تأثیرات آن تذبذب و پریشان ساختاری اعتقادی، فقدان نظم اندیشگی و بی سامانی فکری بود. خدایی جایگزین خدای دیگر می گشت و گردنکشی جانشین جباری دیگر می گردید. طبیعی است که چنین توالی بی قاعده‌ای چون سمی مهلک ریشه‌ی هرنوع تفکر بسامان و منطقی را می خشکاند و امید به هر نوع آینده‌ی روشنی را ممتنع می ساخت. مانویت به مثابه دینی جهانگیر و بدیلی در مقابل زرتشتی گری بیش از هر باور دینی دیگر عناصر نامطلوبی را در حوزه‌ی رفتاری و ذهنی ایرانی نفوذ داد. بدینی کامل و خوار شمردن این جهان، عدم یاری به مخالفان، القاء حکم ابدی بودن ظلم و بیداد، ریاضت گرایی صوفیانه و خوار شمردن هر آنچه جسمانی است، یعنی تعالیمی که از سوی مانی آموخته می شد در کنار تعصبات خاک پرستانه، نخوت، فردگرایی و قوم ستایی زرتشتی که مورد حمایت چیره‌دستان و وسیله‌ی قدرت زورمندان بود امکان مساعدی را برای باروری یک فرهنگ سالم و مردم سالار باقی نمی گذاشت.

ایلغار عرب به ایران و شیوع احکامی که از سوی «کتاب» و سپس فقه و باورهای ناشی از دستگاه تعلیمی روحانیت سنی و شیعه تعلیم می شد و شرایط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی‌ای که این ایلغار تحمیل کرد شاکله‌ی فرهنگی ایران را با بدآموزیهای زیانبار دیگری آمیخت. ساختار خانواده‌ی ایرانی که از دو میراث حقوقی و سنتی ایران دوره‌های پیش و بعد از اسلام عناصر بنیادی خویش را می گیرد بنحو مجسمی مظهر تمامی رگه‌های سلطه و تابعیت و ستمی بود که یک جامعه‌ی پدر سالار با ساختاری از لحاظ دینی بنیادی شده از آن برخوردار بوده است. «اخلاقیات و سنن حاکم در ایران در برخورد به رابطه‌ی دو جنس و ازدواج و طلاق، بشدت متأثر از سلسله مراتب آمرانه و ناموس پرستانه‌ی خانواده‌ی پدرسالار ایرانی و فرهنگ اسلامی است که بنابر آن رابطه‌ی نابرابر قدرت دو جنس مشروعیت ذهنی یافته و بدین ترتیب "درونی" می شود.» (۱۹)

مشیت گرایی و تعلیق زندگی شاد محرومان و ستم کشان به جهانی دیگر،

رضا به داده دادن و گره از جبین گشودن و باور به این خرافه که «در اختیار بر ما نگشوده است»، تشبیه جهان عینی و مواهب این دنیایی به علیق و استخوانی که بهائم و سگان در پی دست یافتن به آنند و مشروعیت بخشیدن به حاکمیت جباران از شاه تا فقیه که چشم و نمایندگی خداوند در روی زمین تلقی می شوند، طرح مقوله‌ی «امت» به مثابه‌ی حصاری بقصد جدا کردن اقوام، حکم به تزکیه‌ی باطن به بهای خوار داشتن تن که بیش از هزار سال صوفیه - که خود بارهای شتر از زر می اندوختند و در نعم کامل «نان ضعف نفس و بی عقیدتی مردم را می خوردند» (۲۰) می آموختند و صدها عنصر منفی دیگر باقی مانده‌ی بدنه‌ی فرهنگی ایران را نیز آلود.

لازم به یادآوری است که ریشه‌های پیدا و ناپیدای بسیاری از «دوگوئیها»، «تناقضات» و احکامی که مصدر بدآموزیهای تعبیری اصحاب سنت و فرق شیعه بود در خود قرآن قرار داشت. در برابر این تعالیم که خداوند «آدمی را به بهترین ساختمان آفریده است» (۲۱) ولی همین آفریده «ستمگر و نادان است» (۲۲) «تغییر اوضاع و احوال بدست آدمی است» (۲۳) و «آنچه را که در آسمان گذاشته شده و در زمین است به فرمان انسان قرار گرفته» (۲۴) ولی در عین حال «بر چشم و دل او مهر نهاده شده تا ایمان نیاورد» و تیری از کمان فردی پرتاب نمی شود مگر اینکه «این خداست که پرتاب می کند» و «هیچ مصیبتی جز به فرمان خدا واقع نمی شود» (۲۵) و «هر مصیبتی در زمین و در وجود انسان واقع شود قبل از آفرینش نفوس در کتاب ثبت شده» (۲۶) میلیونها انسانی را که بر قبول آن کتاب گردن نهاده بودند چه تدبیری جز گرفتار آمدن به ذهنیتی مذبذب و رفتاری ناهمساز و باوری بی سامان بود. انسانی که زیر تأثیر آموزش این دو گوئیها پرورش می یافت مالا به این باور می گرایید که «هر خوبی که به او می رسد از خداست و هر بدی که به او رسد از خود اوست» (۲۷) با اینهمه فراموشی این دقیقه کفر صریح بود که «همه‌ی» اینها از «طرف خداست». اگر چه همه‌ی اینها از طرف خداست و «آفریننده‌ی طبایع و قوی و شهرات و افعال انسان خداوند است» (۲۸) و کسی نمی تواند چیزی «بخواهد مگر خدا

بخواهد» (۲۹) مع الوصف «چون روی گردانیدند خدا هم روی دل آنها را برگردانید» (۳۰) البته یعنی اینکه قصد انسانها مقدم بر خواست خداوند قرار داشت.

جهان بینی معتزله که در میان تمامی فرق اسلامی به لحاظ ابتناء بر تعقل و خردگرایی منطقی می توانست موجب سنتی مردم سالارانه و تفکری نقادانه گردد بدلیل خشونت فقها عمری کوتاه داشت و روحانیت سنی با تار و مار کردن اصحاب آن فرقه و تن سپاری به حاکمیت سیاسی سلسله ای از مذموم ترین عناصر فکری را در جامعه ی ایران اشاعه بخشید. در همین راستا متوکل خلیفه زیر نفوذ شدید روحانیت سنی «عامه را به تسلیم به قضا و تقلید فرمان داد و شیوخ اهل سنت را تقویت نمود» (۳۱) تحقق این موقعیت که با خونریزی و شکنجه های وحشیانه همراه بود و تفتیش و بازرسی حنابله در خانه های مردم در پی جویی روافض و معتزله و سختگیری نسبت به اهل ذمه لزوم اصل تقیه و عدم اعتماد افراد نسبت به همسایگان و خویشان را استوار می ساخت و تسلیم به قضا را بدون هیچ تفکر عقلی ناب باب ساخت. پیروزی اشعریان سنگین ترین ضربه بر پیکر همه ی توده هایی بود که در قلمرو امپراطوری اسلامی و از جمله ایران می زیستند. تفکر، فقه و کلام اشعری مظهر متجلی تمامی عناصر منفی روحانیت سنی بود. جبر در اعمال و القای این باور که خداوند هم فاعل خیر و هم فاعل شر است، سلب کمترین امکان اختیار و آزادی عمل، بطلان علیت، تعبد و تقلید و گرایش صریح ضد عقلی و تاکید صریح بر ناتوانی انسان در تشخیص حسن و قبح اعمال و اشیاء، مرجعیت بخشیدن به نص و احکام شرع در کسب معرفت، مرجع دانستن تقلید نسبت به اجتهاد از موازیث مذموم باور روحانیت سنی و خاصه دستگاه فقهی و کلام اشعری بود که عموماً «به ضعف عمده ی تفکر و احترام به نقل و رجحان آن بر عقل، و تقلید بدون اجتهاد و تمسک به نصوص بدون تعمق در مقاصد آن» (۳۲) انجامید و در نتیجه از شاکله ی تفکر ایرانی جوهره ی تدبیر و تجربه و رابطه ی معقول با طبیعت و اموری را که به حیات معیشتی و روحی او مربوط می شد زدود.

هرآنچه از سوی مراجع دینی سنی در جهت آلوده ساختن مضمون ذهنی مردم ایران انجام نشده باقی مانده بود با پیروزی و غلبه ی شیعه و از طریق ابزار تعلیمی متعددی چون روضه و منبر، کتب اخلاق و کلام و سیاستنامه ها و فلسفه و تاریخ و مسجد و مدرسه، احیاء مراسم عزا و شهادت وجه تمام یافت و زنجیره ی طولانی و مستمری از عناصر و صفات بیکارگی، نفاق، دنیاگریزی، صبر و تسلیم، سوء ظن و مهمتر از همه تذبذب و دوگویی در اندیشه و ارزشهای اخلاقی را در جان فرهنگی ایران رسوخ داد. سرمشق روحانیت شیعه که بر اساس طفره از کار و ارتزاق از سفره ی کار دیگران قرار داشت مفهوم نازل مرتبه ای از کار را در ذهنیت ایرانی پرداخت. این دستاورد زیانبار شیعه که «دعا» را بدیل «کار» ساخت چنان اشاعه ی گسترده ای یافت که بمثابة حکمی ارزشی پذیرفته آمد. «موجهین مردم، خواه روحانی، خواه اعیان و اشراف، خواه مالک و تاجر و خواه دانشمندان و افاضل بهیچوجه نمی بایستی دست بکاری بزنند و خود کفیل اموری بشوند. کار و زحمت را باید کلاهیا، مباشر ها، پیشکارها و فراشها، نوکرها یا شاگرد ها انجام دهند» (۳۳) بدینگونه غیر ارزشی شدن مقوله ی «کار» از یکسو بدنه ی فرهنگ سیاسی و ساخت سازمانهای سیاسی کشور را علیل ساخت و آنها را به مظاهر مجسم دستگاه «حرف» مبدل نمود و از سوی دیگر خلاقیت و نوآوری و تردید بنیادی در جزئیات و جستجوی جسورانه معارف نو و تجربه و آزمون گرایی در آزمایشگاه زندگی و طبیعت» (۳۴) را در فرهنگ ما منتفی ساخت. روحانیت شیعه نیز برای حفظ هیمنه ی معنوی و نقش پاسخ ساز خود جریانات باصطلاح انحرافی و کفر آمیز را با غضبی آتشین کوبید. عصبیت مذهبی که روحانیت شیعه به مثابه اهرمی از آن سود جست روح تساهل و تسامح را در ساخت روحی مردم ما زایل ساخت. چنین خصیصه ی مذمومی که عمله ی دین آموزگاران آن بودند بنحو شایعی اکثریت مردم جامعه را گرفتار خویش ساخت. چه کسی نمی داند که در تمامی دوران حکومت اسلامی «کوره نبرد اصولی و اخباری و شیخی و بالاسری و در دوران محمد شاه و ناصرالدین شاه بابی و مسلمان و نیز مبارزه با صوفیه

سخت فروزان بوده است. روحانیت گاه برای مرعوب کردن دولت و گاه مردم جنجال کشتار یهودی و ارمنی و شیخی و بابی و صوفی براه می انداخت و در این لحظه چهره ای سخت عبوس، متعصب، قرون وسطایی و بیرحم بخود می گرفت» (۳۵) تاریخ ایران فاجعه ی شیخی کشان در همدان را در سال ۱۳۱۵ هجری قمری که با تحریک مستقیم حاج میرزا محمد شهرستانی، شیخ عبدالله بروجرودی و سید محمد عباسی عملی گردید و طی آن صدها خانه و مغازه ویران و صدها تن مرد و زن و کودک شیخی با فجیع ترین وجهی بقتل رسیدند فراموش نمی کند. (۳۶) همه ی این حوادث حکایت از این واقعیت داشت که نهاد دینی هر روز پس روز دیگر جان و تن جامعه ی ما را بیمار می ساخت و این حقیقت نیز موبد این کلام مارکس که مذهب روح یک جامعه ی بیروح است.

نفاق که روحانیت بر بالای آن جامه ی «تقلید» را پوشانده بود به مثابه حکمی موکد نه تنها از زبان امامان که بیشتر از طریق کتب جدی تعلیمی نیز القا می شد: این احکام که «تقیه سپر ایمان است و ایمان ندارد کسی که تقیه نمی کند»، «گرامی ترین شما نزد خدا کسی است که بیشتر تقیه کند» (۳۷) و یا این بیان که مومن راستین «هرگز بنفس خود مستقل نباشد و تیر از جعبه ی خود نیاندازد» (۳۸) موبد این خصیصه ی منافقانه بود که «اندر باطن چیزی گویند و اندر ظاهر دیگر چیز و این خود عین نفاق باشد» (۳۹) تحمیل اقبال از ظلم و اطاعت از ستم که احکام «صبر و رضا» مبانی آرمانی آن بودند دیرگاه بخشی نمایان از آموزش اخلاقی روحانیتی گردید که شریک دزد و رفیق قافله بود. زمانی که کارگزاران دین دستی در کاسه ی ظالم و دستی در مال توده ها داشتند «صبر» ستم کشان اخلاق شامخه و صفت حمیده ای تلقی می شد و بر آنان بود که «به قسمت راضی» باشند و «غم روزی نخورند و زمام اختیار خویش بر قبضه ی اقتدار پروردگار خود» نهند و «در مقام رضا و تسلیم سرخود بر قضاها ی وی» سپارند. (۴۰) و این همه نه تنهابه این معنی است که اساسا صبر و تسلیم خصیصه ی پسندیده ای است بلکه از این لحاظ محمود است که دنیا گندگاهی است که باید از سر آن گذشت و این حقیقتی است که هم سنت

نبوی و هم روایات امامان آن را مستند می کند. «هیچ عملی بهتر از بغض دنیا نیست» و «حلاوت و لذت ایمان» بر کسی که «ترک دنیا نکنند، حرام است» و «دنیا خانه ی کسی است که در آخرت خانه ندارد» (۴۱) اصالت فقر و انتساب آن به کسانی که خداوند محبوبشان می دارد کبرای قضیه ی مذمومی قرار گرفت که مضمون آن تحمیق توده های مردمی بود که بار سنگین شرایط بهره کشانه و ناسالم اقتصادی و اجتماعی و سیاسی امان بالندگی را از آنان سلب کرده بود. بریدن از دنیا و قبول ستم و فقر نه از آن باب که خود فی نفسه صفاتی مطلوب شمرده می شدند بلکه از این نظر نیز که اساسا خداوند فقر را نصیب کسانی می کند که نزد او گرامی ترند باید تحمل پذیر باشد. «حق عز و جل دوستان خود را به محنت و بلا و فقر پرورش می دهد تا چون شیطان ایشان را از آنها ترساند نترسند، چون به آن خوکار شده اند. بالای دوست تطهیر اوست» (۴۲) در کار نشر و اشاعه ی این احکام و سرمشقها خیل عظیمی از عمله ی خرده پای از روحانیت شامل ملایان، روضه خوانها، طلاب، مداحان و خدام مساجد و بقاع متبرکه که با خلق رابطه ی تنگاتنگی برقرار کرده بودند دست داشتند. در روند آموزشهای ضد وحدت و جدایی انداز، امامان و فقها و ارباب منابر طی قرنهای از ابلاغ این پیامهای پتیاره دریغ نورزیدند که «مسلمان نباید با گبر در یک کاسه چیزی بخورد و یا با او در یک فرش بنشیند یا با او مصاحبت کند» و یا اگر بر سر اتفاق «با جهودان و ترسایان مصافحه» کند «از زیر جامه مصافحه» کند و اگر دستش «بدست او برسد را دست بشوید» و «اگر با اهل ذمه یعنی جهودان و ترسایان و گبران مصافحه کند دست را بخاک یا دیوار بمالد» (۴۳)

مصیبتهای اجتماعی که به استناد این احکام وارد آمد و خونهایی که به انگیزه ی همانها ریخته شد، برادر کشی و نفاقی که شیعه با علم کردن مراسمی چون «عمرکشان»، حیدری و نعمتی، ترک و تاجیک، اخباری و اصولی موجب آمد، ارثیه ی کریهه ی را در ذهنیت ایرانی باقی نهاد و در دورانهای متاخر صفحات نامبارکی را در تاریخ احزاب و گروهها و سازمانهای سیاسی کشور بیادگار گذاشت: ارثیه ای که اگر چه «ولی فقیه»

کوشید «مصلحت» گرایانه در چهارچوب اصطلاح «وحدت» بر آن سرپوش گذارد و لی از دیگر سو همان سیاست ناهنجار را در لبنان و در برخورد با گروههایی که نام «منافق» و «لیبرال» و جز اینها بر آنان نهاد و در سیاست بیرحمانه ی بهایی کشی خویش اعمال کرد، ارثیه ای که در اندیشه سیاسی ایران بنحو بالقوه و بالفعل مهرماندگار خود را نهاده است. همه ی آن عناصر منفی و ویرانگری که صریح یا ملیح به آنها اشاره کردم به بدنه ی میراث علمی و فکری ایرانی نیز نفوذ یافت و گستره ای وسیع از تاریخ نگاری، عرفان، ادبیات و کلام تا سیاستنامه نگاری و آداب نامه های جنگی و اداری و بالاخره فلسفه را فرا گرفت. (۴۴) از میان همه ی این رشته ها تفکر فلسفی که ظاهرا و علی الاصول باقتضای سرشت عقلی و منطقی خود می توانست در اصلاح و انتقای بسیاری از بدآموزیها و عناصر پلشت ذهنی کارآمد باشد خود بدلیل درگیر بودن با رعایت جانب عمله ی حاکم و دینفوذ دین بیش از هر رشته ی دیگر عناصر واپس نگهدار را نمایندگی کرد. زبان مغلط، موجز و گنگ آن، بیان کسی را می ماند که از هراسی و تکانی به لکنت گرفتار آمده است و چماق مکرر دژخیمانی او را از صراحت و شهامت بازداشته است. چنین خصیصه ای بر اساس زبانشناسی معاصر دقیقا موید این واقعیت بود که زبان نارسای فلسفی ما حکایت تفکری پریشان بود و هست. تاکیدات مکرر شاغلین به این علم بر پرهیز از آموختن فلسفه به غیر اهل، بیش از پیش بر مستوری آن افزود و آن را تا بدان پایه بی مضمون و گنگ ساخت که کمتر مقوله ای از آن را می توان دریافت که موضوع دهها شرح و حاشیه و شرح شرح و حاشیه بر حاشیه قرار نگرفته باشد. ایجاز و اشتراک لفظ که بنحو موکد از ناتوانی تعریفات و عدم صلابت منطقی و مالا از رویه ی تفسیر و تعبیرهای دینی مایه می گرفت تفکر فلسفی ما را به ملغمه ای از درهم ریختگی های مفهومی بدل ساخت. در این ملغمه هنوز روشن نیست که مقوله ی «وجود» که بدیهی ترین مفاهیم در دستگاه فلسفی وحدت وجود است کجا «ساده»، کجا «وجود حقه ی حقیقیه» و کجا «بشرط» یا «بشرط شیء» یا «مطلق» است. و بالاخره هنوز روشن نیست که «چگونه وجود هم

معقول اول است و معقول ثانی، و یا فرق ذاتی در باب قاطیغوریاس و برهان چیست؟ در حالی که واژه ی ماهیت که یکی از بنیانی ترین مفاهیم فلسفه است، به گفته ی اصحاب تحقیق به هفت معنی در متون فلسفی ما بکار برده شده باشد، عجیب نیست که بخش مهمی از مشاجرات اهل فلسفه از این سنخ باشد که لفظ فلان در اینجا به این معنی است و دیگران چون به معنایی غیر از این گرفته اند دچار خطا شده اند. (۴۵) تار تنیده از جزم اندیشی و تعلق بنیادی دینی، بر پیرامون تفکر فلسفی ما امکان درافتادن به هر کوره راهی را برای همراه شدن با ابتکار و سر برآوردن از پیله ی «درخود ماندگی» مرداب وار از آن سلب ساخت و طی تمام قرون تا امروز «فلسفه ی ما کماکان بر مسند جزمیت نشسته است. سخن... در قالب این است و جز این نیست» عرضه می شود... هر سخنی با نهایت استحکام و ضریب اطمینان صد در صد بیان می شود و نه تنها مطالبی که برهانی بودن و صحت آن مورد اجماع قوم است، بلکه حتی نظریاتی که پیش از یک نفر قائل نداشته هم... مثل حقیقتی که ذره ای شک در آن روا نیست بیان می شود... جزمیت فلسفه ی ما اصلی ترین دلیل سکون دیرپای این علم می باشد. وقتی تکلیف همه چیز روشن است و اشیاء علی ماهی علیها معلوم گشته اند، انگیزه منتفی شده است و نتیجه ی آن انتفای حرکت و خیزش و جستار ذهن است. (۴۶) عدم ابتناء برمبانی روش شناسی تحقیق و استوار ساختن کار بر انتحال صرف بدون ذکر صریح مرجع و ماخذ، باعتبار کاذب شهرت قائل و برخورداری از «شلختگی» بافت و بالاخره سودای چسباندن هر خرافه ای با چسب احکام و قضایای دینی به خرافه ای دیگر، نه تنها بر تفکر فلسفی ما سایه سنگین خود را تحمیل کرد بلکه از آن مجرا زمانی که وجه قول شایعی را در تنظیم نظم اخلاقی مردم یافت تاثیر عام ویرانگری را اعمال کرد. عوارض ناسودمندی که بدینگونه از مجرای فلسفه ی دین سالار بر تمامیت فرهنگی ما نصیب آمد با عناصر نامطلوب دیگری که از سوی تصوف القاء گردید درآمیخت. تصوف که در حقیقت شکل نظری شده ی مکانیسم زیست دهکده ای است و تا گلوگاه از صفات جستارگر و اینجهانی، کاروتحرک تهی است و پوشش صریح دینی آن

رمق گیر سازندگی است، مبانی نظری قهرمان ستایی مصیبت باری را در لوای مرشد و مرید، پیر و سالک تدارک دید که عملاً بخش وسیعی از بدنه‌ی اجتماعی و فکری جامعه‌ی ایران را ناسالم ساخت. نفی فردیت انسان و القاء تصویری خداگونه از «انسان کامل» که مشخصاً در «پیر» و «ولی» تجسم می‌یافت، تحکیم نگرشی این‌باور بود که ««منیت» تنها در وجه کامل آن وجود دارد و در آن وجه نیز «صرفاً در انحصار اولیاء است و باقی بندگان را از آن نصیبی نیست... عزلت همواره بر اجتماع رجحان دارد. همدلی و همنشینی با شهروندان دیگر فی‌نفسه شدنی نیست... اگر بیاد آوریم که خداوند ملک خداوند خانه هر دو مانند خداوند آسمانها رفتار می‌کنند و دایره‌ی شرکت قدرت خداوند در این سه عرصه الهی، سیاسی و خانوادگی بازتاب یکدیگرند و همدیگر را تغذیه می‌کنند.» (۴۷) آنگاه عمق نفوذی را که تصوف در بازپرداخت اندیشه‌ی از خود بریدن و چشم به ناچی‌ای قهرمان دوختن اعمال کرد درخواهیم یافت. بقول رابعه «ما ساکن این دنیا و شهروند آن جهانیم. نان این جهان می‌خوریم و کار آن جهان می‌کنیم. طبعاً تالی این تفکر امتناع از اندیشه‌ی سیاسی است. محور اندیشه‌ی سیاسی وظایف و حقوق شهروندان جهان ناسوتی است. اگر خود را شهروند مطلوب بدانیم و این جهان را به رباطی بیش نگیریم، طبیعی است که اندیشه و عمل در جهت شناخت و دیگرگونی این جهان را هم باید گره بر باد زدن بخوانیم.» (۴۸)

مهار قلم از پرداختن به میراث ادبی ایران می‌گیرم و از این اشاره درمی‌گذرم که چگونه دین از آن میراث چماق بدهیبتی ساخت که قرن‌ها بر فرق و دندان معنویت ما فرود آمد. ژولیدگی فرهنگی ایران اگر از پاره‌ای عوامل مادی آن درگذریم فرزند علیل نهاد دینی است. باور من این است که زیانی که جان فرهنگی جامعه‌ی ما در تمامی قرون از این نهاد نامیمون دید، از هیچ تهاجم و ایلغاری بر او نرفت.

سالک لیک سیتی

۱۵ ژوئن ۹۳

یادداشت‌ها:

* لوگوک آغاز این توبه نامه را در نزدیکی تورقان کشف کرد. رادیلوف قطعه‌هایی از آن را خواند و سرآخر آستین در صحرای دون-هوان متن اویفوری آنرا (از آغاز بخش پنجم) بدست آورد. چاپ و ترجمه‌ی اصلی کتاب و. ب. بنگ W. Bang م. ی. مالوف. آخرین و کامل‌ترین پژوهش درباره‌ی «مخواستوانیفت» توسط ایسموسن Assmusen انجام شده است. برای تحقیقات بیشتر و اطلاعات مربوط به این متن و جهان بینی مانوی رجوع شود به سید حسن تقی زاده؛ مانی و دین او. و. لوکوتین؛ ایران در زمان ساسانی، ترجمه عنایت الله رضا، چاپ انتشارات علمی فرهنگی.

1. Mary Boyce; *A History of Zoroastrianism*, E.J. Brill, Vol. one, 1989, p. 18.

2. Xenophon; *Anabasis*, I. 7. 6.

3. Richard L. Cresory; *Mind in Science*, Cambridge University Press, p. 8.

۴- ابراهم و. ویلیام جکسن؛ سفرنامه: ایران در گذشته و حال، ترجمه‌ی متوچهر امیری و فریدون بدره‌ای، شرکت انتشارات خوارزمی. ص ۴۱.

۵- برای اطلاعات تفصیلی درباره‌ی شرایط اقلیمی ایران رجوع شود به دکتر ابراهیم رزاقی؛ اقتصاد ایران، نشر نی، تهران ۱۳۶۷.

۶- کلرد کوهن؛ قبایل، شهرها و سازمان بندی اجتماعی، در تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه [تاریخ ایران کمبریج] جلد چهارم، ترجمه‌ی حسن انوشه، چاپ امیر کبیر، ص ۲۷۵.

۷- ناصر خسرو؛ سفر نامه، ص ۹۲ و همچنین ا. که. من. لمبتون؛ جامعه‌ی اسلامی در ایران، ترجمه‌ی حمید حمید، چاپ نیما، اصفهان، صص ۶۶-۶۵.

۸- دیده شود مقاله‌ی من شاملی تئوریک در باب مختصات جامعه‌شناسی ایران طی دو قرن نوزده و بیست، فصلنامه‌ی «هفت»، چاپ آلمان، شماره ۱۱، سال چهارم، صص ۳۲-۷.

۹- برای یک مطالعه‌ی عمقی از مسائل مربوط به «وجه آسیایی تولید» و تحلیل‌های مارکسی و غیر مارکسی آن بخصوص دیده شود:

Lawrence, Krader, *The Asiatic Mode of Production: source, Development and Critique in Writings of Karl Marx*, Van Gorcum and Comapany, 1975.

و هم از او:

The Ethnological Notebooks of Karl Marx, 1974.

Frenc Tökei; *Essays On The Asiatic Mode of Production*, Academiai Kiado, Budapest 1979.

Anne M. Baily and Josef A. Liobera; *The Asiatic Mode of Production. Science and Politics*, Routledge and Kegan Paul, London 1981.

۱۰- احسان طبری؛ فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه داری در ایران. از آغاز تمرکز قاجار تا آستانه ی انقلاب مشروطیت، انتشارات حزب توده ی ایران، ۱۳۵۴، صص ۲۴-۲۳.

۱۱- گزنفون؛ کورونیدیا، فصل هشتم.

۱۲- مارکس-انگلس؛ «درباره ی تاریخ آغاز مسیحی گری» در مجموعه آثار، ج ۲۲، ص ۴۷۵، چاپ مسکو.

۱۳- گاتاه، یسنا ۱۳/۵۱، گزارش و ترجمه ی ابراهیم پورداود.

۱۴- مشیت گرایی زرتشتی بنحو صریحی در «مینوی خرد» که یکی از اندرزنامه های زرتشتی پهلوی است آمده است. در آن متن شخصی خیالی که نام «دانا» دارد پرسشهایی طرح می کند و «مینوی خرد» یا «روح عقل» به آنها پاسخ می گوید. در بند ۲۲ از این متن در پاسخ «دانا» در مقابل این پرسش که «به خرد و دانایی، با تقدیر می توان ستیزه کرد یا نه؟» «مینوی خرد» پاسخ می دهد که «حتی با نیرو و زورمندی خرد و دانایی هم با تقدیر نمی توان ستیزه کرد. چه هنگامی که تقدیر برای نیکی یا بدی فرا رسد دانا در کار گمراه و نادان کاردان و بد دل دلیرتر و دلیرتر بد دل و کوشا کاهل و کاهل کوشا شود. و چنان است که با آن چیزی که مقدر شده است سببی نیز همراه می آید.» مینوی خرد، ترجمه ی احمد تفضلی، انتشارات طوس، ص ۳۹/۶۴. در گلایه از تنهایی انسان که زرتشت نمونه ی کامل آن است. رجوع شود به گاتاه، یسنا ۱/۴، ترجمه ی ابراهیم پورداود.

۱۵- احسان طبری؛ «ویژگیها و دگرگونیهای جامعه ی ایران در پویه ی تاریخ» در برخی برزمیه ها درباره ی جهان بینی ها و جنبشهای اجتماعی در ایران، چاپ حزب توده ی ایران، ص ۱۱.

۱۶- مرزبان بن رستم بن شروین؛ مرزبان نامه، به کوشش علامه قزوینی، ص ۸۴، کتابفروشی بارانی.

۱۷- ولادیمیر گریگوریچ لوکوتین؛ ایران در زمان ساسانیان، ترجمه ی عنایت الله رضا، ص ۱۳.

۱۸- همان، صص ۱۴۱-۲.

۱۹- مهرداد درویش پور؛ «جستجوی علل فروپاشی خانواده های ایرانی در خارج از کشور» در آرش، شمار های ۱۵-۱۴، اسفند-فروردین ۱۳۷۱، ص ۱۵.

۲۰- حاجی بابای اصفهانی، تالیف جیمز موریه، ترجمه روحی، ص بیست و سه.

۲۱- التین ۵.

۲۲- احزاب ۷۲.

۲۳- رعد ۱۱.

۲۴- لقمان ۲۰.

۲۵- تغابن ۱۲.

۲۶- حدید ۲۳.

۲۷- نساء ۷۷.

۲۸- دهر ۳۰.

۲۹- صف ۵.

۳۰- شوری ۳۰.

۳۱- دکتر ذبیح الله صفا؛ خلاصه تاریخ سیاسی و اجتماعی و فرهنگی ایران: از آغاز تا پایان عهد صفوی، ص ۱۰۷. سلاجقه نسبت به شیعیان چندان تعصب و بد رفتاری می کردند که نظام الملک با همه ی نفوذ در دربار خلافت به اتخاذ تدابیری برای رفع این تهمت از خود بود. رجوع شود به سیامت نامه، چاپ عباس اقبال، صص ۱۱۹-۲۰.

۳۲- مرجع شماره ۲۹، ص ۱۱۵.

۳۳- مهندس مهدی بازرگان؛ کار در اسلام، دفتر پخش کتاب، ۱۳۵۷، صص ۸۰-۷۹.

۳۴- مرجع شماره ی ۱۰، ص ۴۰.

۳۵- همان، صص ۳۷-۳۶.

۳۶- برای اطلاع کامل از جریان این فاجعه دیده شود تنها اثر موجود در این باره بنام تاریخ عبره لمن اعتبار، در وقایع ۱۳۱۵ هجری در همدان، تالیف میرزا کریم کرمانی، بی تاریخ و بی ناشر.

۳۷- محمد باقر مجلسی؛ حلیه المتقین، ص ۲۴۴، روایات از امام موسی و امام صادق است.

۳۸- عبدالجلیل قزوینی رازی؛ النقص، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین حسینی ارموی، ص ۷۲.

۳۹- همان، ص ۱۱.

۴۰- محمد شفیع بن محمد صالح؛ مجمع المعارف و مخزن الموارف، ص ۷۷.

۴۱- ملا احمد نراقی؛ معراج السعاده، صص ۱۷۲-۱۷۱ و مجمع المعارف ص ۱۰۶.

۴۲- مرجع شماره ی ۴۰، ص ۱۰۶ و شیخ علی اکبر نهاوندی؛ خزینه الجواهر، چاپ اسلامیة صص ۱۴-۳۱۳ و قطب ابن یحی؛ مکاتیب، ص ۴۹۴.

۴۳- محمد باقر مجلسی؛ حلیه المتقین، ص ۲۳۴.

۴۴- برای یافتن پاره ای از عناصر یاد شده در تاریخ نویسی و عرفان و آداب نامه های دیوانی رجوع شود به شاهرخ مسکوب؛ ملیت و زبان، و همچنین جلال ستاری؛ زمینه ی فرهنگ مردم، نشر ویراستار، پائیز ۱۳۷۰.

۴۵- سید مرتضی مردیپا؛ ثبات فلسفه در گذر اندیشه، کیهان فرهنگی، سال پنجم، شماره ۳، خرداد ۶۷، ص ۱۴.

۴۶- همان، صص ۱۷-۱۶.

۴۷- عباس میلانی؛ تذکره الاولیا و تجدد، در ایران شناسی، سال چهارم، شماره ی ۱، بهار ۱۳۷۱، صص ۶۰-۵۵.

۴۸- همان، ص ۵۵.

ش. والامتش

کار مولد و کار نامولد

تمایز بین کار مولد و کار نامولد و اهمیت تشخیص این تمایز مانند بسیاری دیگر از گرهمهای تئوریک «نقد اقتصاد سیاسی» در پوسته ای از تلقیهای ایدئولوژیک پیچیده شده است. برای دست یافتن به زمینه و استخوانبندی اصلی این بحث و تشخیص ضعفها و نارسائیهای تئوریکش و حتی برای پی بردن به این امر که چرا تلقیهای ایدئولوژیک این تمایز را احاطه کرده اند، باید نخست این پوسته را شکست.

ساده ترین، رایج ترین و عامیانه ترین تعریف و در نتیجه قوی ترین تلقی ایدئولوژیک از تمایز کار مولد و کار نامولد اینست که کار مولد را کاری بدانیم که محصولی مادی تولید می کند، محصولی که پیکر جسمانی دارد و بطور زمانی و مکانی از تولید کننده اش جدایی پذیر است. مثل قلمی که با آن و کاغذی که بر آن می نویسیم. این قلم و کاغذ در زمانی دیگر و در مکانی دیگر تولید شده اند و قابلیت آنرا داشته اند که از کارگر مولدشان جدا شوند. بنابراین همه ی کارهایی که چیزی تولید نمی کنند یا آنچه «تولید» می کنند قابل جدا شدن از تولید کننده شان نیست، کار نامولند. مثل کار یک فروشنده یا یک آرایشگر، یک پزشک، یک خواننده، یا نوازنده یا معلم. این تعبیر در عین حال و بطور پنهانی متضمن مفید و ضروری بودن کار مولد و در نتیجه غیر ضروری بودن کار نامولد است. زیرا هیچ جامعه ای نمی تواند بدون تولید اشیاء زنده بماند، در حالیکه بقای آن دست کم تا مدت زمانی بدون فروشنده و پزشک و خواننده و نوازنده ممکن است. از سوی دیگر، از آنجا که تولید اشیاء مادی (در

کشاورزی، معادن، صنایع مادر، صنایع کالاهای مصرفی... اساساً متکی است بر کار جسمانی و «تولید» بهداشت یا موسیقی یا علم عمدتاً منوط است به کار فکری، در نتیجه تمایز بین کار مولد و کار نامولد بطور پنهانی مبنای تمایز بین کار یدی و کار فکری هم تلقی می شود؛ و از اینجا تا کشیدن مرزی دروغین بین کارگران و روشنفکران و براه انداختن کسب و کار سیاسی خطرناکی که کل تاریخ جنبش کارگری شاهد دردمند آنست، راه دوری نیست.

از آنجا که این معیار برای تمیز کار مولد از کار نامولد تاکید را بر محتوا و نتیجه ی کار می گذارد، بناگزی تعیین اجتماعی و تاریخی کار را نادیده می گیرد. به عبارت دیگر مولد بودن یا نبودن کار را بهیچ روی تابعی از شرایط اجتماعی و تاریخی یا شیوه ی تولیدی نمی داند که کار در آن صورت می گیرد. اما همین یک نکته که محور اصلی معیار فوق است، کافی است تا انتسابش به دیدگاه غالب مارکس غیر ممکن گردد. زیرا دست کم تلاش مارکس در نقد به آدام اسمیت و در طرح دیدگاه اثباتی خود پیرامون کار مولد و کار نامولد - اعم از اینکه تلاشی موفق بوده است یا نه - اقامه ی دلایلی بر رد این تلقی است. ما در بحث تفصیلی پیرامون نقد مارکس به اسمیت و نتایج مارکس، به این نکته بازخواهیم گشت و نشان خواهیم داد که چرا ابهامات دیدگاه اسمیت بنحوی و تا حدی در نظر مارکس باقیمانده اند و مارکس خود از تلقیات آشفته ای که از تفسیر نظر او حاصل شده اند، بری نیست. اما همینجا و همینقدر می توان گفت که از نظر مارکس «شکل مادی معین کار و بنابراین محصولش بخودی خود هیچ ربطی به تمایز بین کار مولد و کار نامولد ندارند» (۱) و «اطلاق کار مولد به کار هیچ ربطی به محتوای متعین کار، به کاربرد ویژه ی آن و یا ارزش مصرف خاصی که خود را در آن به ظهور می رساند ندارد» (۲) کارگران مولد کسانی هستند که «در تولید کالا بنحوی مشارکت دارند، از کسی که مستقیماً عمل می کند تا مدیر و مهندس...» (۳) و «یک بازیگر، یا حتی یک دلقک... اگر در خدمت یک سرمایه دار (بنگاهدار) باشد و برای او کاری بیشتر از آنکه در شکل مزد دریافت می کند، انجام دهد یک کارگر

مولد است» (۴)

بی هیچ تردید و بدون هرگونه اما و اگر ی محور اصلی بحث مارکس درباره ی کار مولد و کار نامولد، تمایز نهادن بین انواع کار در درون شیوه ی تولید سرمایه داری است و کار مولد برای او عمدتاً هیچ معنای دیگری جز کار مولد سرمایه یا کار مولد ارزش ندارد. هرگونه عام کردن این تمایز و برون بردن آن از مرزهای یک شیوه ی تولید معین (حتی گهگاه و بطور مبهم از سوی خود او) با اساس بحث مارکس در تناقض قرار می گیرد، زیرا «تنها محدودنگری بورژوازی که اشکال تولید سرمایه داری را اشکالی مطلق و لذا اشکال ابدی و طبیعی تولید می پندارد می تواند این سوال را که کار مولد از نقطه نظر سرمایه چیست با مساله ی کار مولد بطور کلی، یعنی اینکه چه نوع کاری بطور کلی مولد است، مخلوط کند و اشتباه بگیرد؛ و لذا این پاسخ را نشان عقل سرشار خود بیندازد که هر کاری که اصولاً چیزی تولید می کند، هر کاری که به هر شکل ثمری بیار می آورد، به همین اعتبار کار مولد است» (۵) تاکید مارکس بر تمایز بین کار مولد و کار نامولد و اهمیتی که برای این تمایز قائل است تنها از اینروست که «این تمایز دقیقاً آن شکل ویژه ی کار را بیان می کند که کل شیوه ی تولید سرمایه داری و خود سرمایه بر آن مبتنی است» (۶)

الگوی تلقی عام و غیرتاریخی از کار مولد و کار نامولد را می توان دهکده ای با اقتصاد بسته دانست که در آن تنها دهقانان با کار روی زمین و تولید محصولات کشاورزی کارگر مولد بشمار می آیند. بنابراین هیچیک از کسانی که مستقیماً در تولید مداخله ای ندارند، اعم از زمیندار، رباخوار، کشیش و معلم و کفشدوز و نجار و نساج که در این ده زندگی می کنند، مسلماً مولد نیستند و از قبیل محصول اضافه ای که دهقان مولد تولید کرده است، روزگار خود را می گذرانند. بنابراین جایگاه این افراد در روابط اجتماعی ده، اعم از نقشهای مختلفی که بعهده دارند، جایگاهی طفیلی و انگل وار است. جایگزین ساختن این الگو با الگوی کارخانه و نقش کارگر صنعتی، اگر چه بلحاظ تاریخی گواه عروج صنعت است، اما در مبنای تئوریک تحلیل تغییری نداده است. این الگو نیز جامعه را کارخانه ی

بزرگی تلقی می کند که تنها ثروت اجتماعی اش را کارگران این کارخانه که مستقیماً در تولید سهیم اند می آفرینند و بقیه ی افراد جامعه، از مازاد تولید این افراد تغذیه می کنند. تمایزگذاری بین کار مولد و کار نامولد بقصد اثبات جایگاه طفیلی زمینداران و نزول خواران و بنابراین تجلیل از سرمایه ی صنعتی صورت می گیرد و با آنکه هدفش ارجگذاری بر کار مولد است، چیزی جز تقدیس سرمایه ی صنعتی نیست (۷)، اما از اینطریق حقارت و انگل وارگی را به مفهوم کار غیرمولد پیوند می زند. با کشف راز ارزش و آشکار شدن این نکته که قدرت مولد سرمایه چیزی جز قدرت مولد کار نیست، در این دستگاه ارزشگذاری تنها نوعی جابجایی رخ می دهد و نقش مثبت، ضروری و مفید سرمایه ی صنعتی را این بار «پرولتاریا» یا کارگر صنعتی بعهد می گیرد و نقش منفی، غیرضروری و زائد ریزه خواران سفره ی اضافه ارزش، کماکان برای کارگران غیرمولد (در کنار دیگر اقشار جامعه) باقی می ماند. جابجایی این الگوی ارزشی، نه تنها دستگاه را دست نخورده باقی می گذارد، بلکه الگوی دهکده ی بسته را نیز که اکنون در قالب جامعه-کارخانه ظاهر شده است، حفظ می کند.

حقیقت اینست که پیچیدگی جامعه ی سرمایه داری حتی در ابتدایی ترین اشکال آن، بهیچ روی قابل تقلیل به چنین الگویی نیست و در عامترین سطح تجرید نیز نمی توان این الگو را نقطه ی عزیمت تحلیل تئوریک قرار داد. پوسته ی ایدئولوژیکی که مارکسیسم عامیانه بر تمایز بین کار مولد و کار نامولد پیچیده است، از مرزهای این الگو فراتر نمی رود. علیرغم همه ی اینها، اگرچه سوء تعبیر تقدیر مارکس از فیزیوکراتها برای تأکیدشان بر روند تولید و تأکیدات مصرانه ی خود او بر نقش و اهمیت سرمایه ی صنعتی آبشخور چنین تلقیاتی است، اما بخش اعظم تلاش تئوریک مارکس، تدارک الگویی است که بر تعیین اجتماعی و تاریخی کار در شیوه ی تولید سرمایه داری استوار باشد و نهایتاً بتواند جامعه ی سرمایه داری را در پیچیدگی و غنای واقعی و تجربی اش توضیح دهد. بنابراین نقد ریشه ای مقولات کار مولد و کار نامولد در سرمایه داری نه

تنها باید این پوسته را بشکنند، بلکه باید از نارسائیها و ناپیگیریهای نظر مارکس نیز پرده بردارد و راه را برای ارائه ی تحلیلی تازه هموار سازد؛ تحلیلی که بدون تدقیق کارکرد تئوری ارزش در جامعه ی سرمایه داری امروز و در صورت لزوم تکامل و ترمیم این تئوری، ممکن نیست.

ژاک ژولیار می گوید: «بدنبال مارکس مرسوم شد که میان طبقه ی کارگر، به معنای اخص، یعنی کارگرانی که مستقیماً به کار تولیدی و مولد ارزش اضافه اشتغال دارند و بقیه ی مزدبگیران، مثلاً کارگران بخش بازرگانی و بانکها و خدمات که در ایجاد ارزش اضافه سهیم اند ولی مستقیماً به تولید آن نمی پردازند، فرق بگذارند.» (۸) و نتیجه می گیرد که «فرق نهادن میان کار مستقیماً تولیدی و صورتهای دیگر کار مزدوری بگونه ای چشمگیر کهنه شده و فقط اهمیتی مدرسی (اسکولاستیک) دارد.» (۹) بنظر من این بحث با مارکس شروع نشده است و همانطور که مارکس تأکید می کند مبتکر اصلی و اولیه ی این بحث آدام اسمیت است. (۱۰) اهمیت این نکته از آنروست که اولاً مارکس با نقد دیدگاه آدام اسمیت پیرامون کار مولد و کار نامولد، عملاً وجوه ممیز تئوری ارزش خویش را نسبت به تئوری ارزش-کار اسمیت و کل اقتصاد سیاسی برجسته می سازد و ثانیاً، تعیین وجه ممیزه ی کار مولد و کار نامولد یکی از گره گاههای اصلی تئوری مارکسیستی است و هنوز، چه تئوری بحران و چه تئوریهای مربوط به قشربندی طبقه ی کارگر و اصولاً ساخت طبقاتی جامعه ی سرمایه داری تا حد معینی مبتنی بر تحلیل تئوریک کار مولد و کار نامولد است. امروز بسختی می توان آثار جامعه شناسانه ای را که به تحلیل ساختار اجتماعی جامعه ی سرمایه داری می پردازند و از تامل عمیق درباره ی رابطه ی اقشار مختلف کارگران با ساختهای اقتصادی تولید و توزیع بدور مانده اند، جدی گرفت؛ و دقیقاً به همین دلیل است که الگو و مفاهیم تئوریک این آثار نه از تشخص مفهومی برخوردارند و نه نهایتاً کاربردی توضیحی درباره ی واقعیت تجربی دارند. هدف من از این نوشته نخست معرفی صورت مسئله ی کار مولد و کار نامولد و سپس حلاجی پاسخهای مارکس بدانست. ارائه ی پاسخی رضایتبخش به پرسش مربوط به معیار تمیز کار مولد و کار نامولد در شیوه

تولید سرمایه داری، بنحوی که از کاستی های نظر مارکس نیز بری باشد، کاری است در گرو نقد کارکرد تئوری ارزش در سرمایه داری کنونی؛ کاری که فرصت و همت دیگری می خواهد. اگر این نوشته بتواند تعابیر عامیانه و ساده لوحانه از نظر مارکس را برملا سازد، ابهامات و کاستیهای نظر مارکس را بخوبی نشان دهد و زمینه ها و انگیزه های چنین کاری را فراهم سازد، وظیفه ی خود را انجام داده است.

انتقاد مارکس از نظریه ی اسمیت

آدام اسمیت برای تمایز قائل شدن بین کار مولد و کار نامولد، دو تعریف یا دو معیار طرح می کند. مارکس معیار نخست را درست می داند و این معیار بنحوی نهایتاً هسته ی مرکزی پاسخ مارکس باقی می ماند. نخست ببینیم این دو تعریف چیستند؟

بنا به تعریف اول، کار مولد در جامعه ی سرمایه داری کاری مزدی است که با بخش متغیر سرمایه مبادله می شود و نه تنها این بخش از سرمایه را که به تعبیر مارکس برابر است با ارزش نیروی کار، جبران می کند، بلکه اضافه ای هم تولید می کند که به سرمایه دار تعلق خواهد گرفت. به عبارت دیگر کار مولد کاری است که با سرمایه، و کار نامولد کاری است که با پول (درآمد) مبادله می شود. همانطور که گفتم مارکس این تعریف را اساساً درست می داند و به همین دلیل تعریف مالتوس را نیز که کار مولد را کاری می داند که «مستقیماً ثروت ارباب را افزایش می دهد»، تعریف خوبی تلقی می کند. (۱۱)

بنا به تعریف دوم اسمیت، که مورد قبول مارکس نیست، کار مولد کاری است که «خود را در موضوعی ویژه یا کالایی قابل فروش تثبیت و متحقق می کند که دوام آن چند صباحی پس از پایان کار باقی است» در مقابل کار غیرمولد «خود را در موضوعی ویژه یا کالایی قابل فروش تثبیت و متحقق نمی کند و عموماً در همان لحظه ی تولید مصرف می شود و بندرت اثر یا ارزشی از خود برجای می نهد که بتوان آن اثر یا ارزش را بعد از

تولیدش با معادلی معاوضه کرد.» (۱۲)

مارکس معتقد است که این دو معیار متناقض اند و اگر هریک را جدی تلقی کنیم، دیگری را از اعتبار انداخته ایم. ما در اینجا نخست به بیان استدلالات مارکس در رد معیار دوم می پردازیم و سپس به سراغ بررسی تفصیلی معیار اول که بنحوی مورد تأیید مارکس نیز هست می رویم. از دید مارکس، اگر کار نامولدکاری باشد که با درآمد مبادله می شود، آنگاه نمی توان بر محتوا و نتیجه ی مادی آن تأکید داشت. زیرا، اگر کسی خیاطی را به خانه بخواند و از او بخواهد که شلواری برایش بدوزد، کار خیاط را با درآمد (پول) معاوضه کرده است. در این حالت خیاط کارگر نامولد است، با آنکه هم مضمون کار مادی است و هم نتیجه ی کار یک شیء مادی: یک شلوار. در عوض یک خواننده یا رقصنده یا معلم اگر در استخدام سرمایه داری باشند و در ازای کارشان مزدی دریافت کنند که کمتر باشد از ارزشی که در اثر کارشان حاصل شده است، بنا بر تعریف اول اسمیت کارگرانی مولدند، در حالیکه محصولی مادی تولید نکرده اند و کارشان در «کالایی قابل فروش تثبیت و متحقق نشده و در همان لحظه ی تولید مصرف» شده است. بنابراین «بخشی از کارگرانی که بنا به تعریف دوم آدام اسمیت نامولدند، بنا به تعریف اولش مولدند.» (۱۳) مارکس بر آنست که تعریف دوم آدام اسمیت از کار مولد و نامولد، از آنجا که بر محتوای مادی و محصول کار تأکید دارد، نوعی عقبگرد به موضع فیزیوکراتهاست که تنها کار کشاورزی را مولد می دانستند. اسمیت با این تعریف «از تعیینی که کار مولد و نامولد در رابطه با تولید سرمایه داری می یابند، بریده شده است.» (۱۴)

بدین ترتیب بنا به نظر مارکس تعیین مولد بودن یا نبودن یک کار، مستقل از شرایط اجتماعی و تاریخی ای که کار در آن صورت می گیرد و رابطه ی کارکن با کارفرما یا فروشنده و خریدار (نیروی) کار ممکن نیست. یک نوع کار می تواند در عین حال مولد یا نامولد باشد. «آشپزها و مستخدمین یک هتل عمومی کارگران مولدند، مادام که کارشان به سرمایه ی صاحب هتل مبدل می شود. همین اشخاص به عنوان مستخدمین خصوصی و مادام

که کسی از کارشان سرمایه نسازد و فقط درآمدش را بابت آنها خرج کند، کارگر نامولند» (۱۵) بنا به این دلایل و شواهد بسیار دیگری که نقلشان تنها به تطویل کلام می انجامد، اولاً از نظر مارکس کاری مولد بطور عام و نامولد بطور عام نداریم و برای تمایز نهادن بین این دو کار تعریف اول آدم اسمیت اساساً کافی است. زیرا کار مولد در شیوه ی تولید سرمایه داری کاری است که مستقیماً به سرمایه تبدیل می شود؛ کاری است که «ارزش اضافه تولید می کند یا به مثابه ی عاملی برای تولید ارزش اضافه در خدمت سرمایه قرار می گیرد و لذا امکان می دهد تا سرمایه خود را بصورت ارزش خود افزا متجلی کند» (۱۶) تا همین حد نیز تردیدی بر جای نمی ماند که کار مولد از نظر مارکس، کار مولد ارزش اضافه است. زیرا حتی اگر کاری با سرمایه مبادله شود و فقط تا زمانی صورت گیرد که جبران کننده ی ارزش نیروی کار باشد، اضافه ارزشی ایجاد نکرده و در نتیجه مولد نیست: «اینکه از نقطه نظر تولید سرمایه داری کارگری که کالای قابل فروش تولید می کند، اما صرفاً باندازه ای معادل با نیروی کار خودش تولید می کند و لذا برای سرمایه دار ارزش اضافه تولید نمی کند چقدر نامولد است، بخوبی از نوشته هایی از ریکاردو که او در آن اینگونه افراد را مایه ی دردسر می خواند، مشهود است» (۱۷) تاکید من بر این نکته بیشتر از آنروست که بحث کار مولد و نامولد و معیار تمیز آن بحثی است در حوزه ی تولید سرمایه داری و منوط و وابسته است به تولید ارزش و اضافه ارزش. هرگونه عامیتی این بحث را از محتوا تهی خواهد کرد.

برگردیم به تعریف اول آدم اسمیت. گفتیم که این تعریف اساساً مورد تایید مارکس نیز هست، اما نه بطور کامل. مارکس با معیار اسمیت در این تعریف برای تشخیص کار نامولد کاملاً موافق است و بر سر معیارش برای تشخیص کار مولد اما و اگر دارد. اسمیت کار نامولد را کاری می داند که با درآمد مبادله می شود و مارکس نیز آنرا تایید می کند (۱۸) بنابراین نخست به معاینه ی همین تعریف می پردازیم. درآمد چیست؟ اگر درآمد را پولی بدانیم که برای خرید کار یا کالا به قصد مصرف خرج شود، آنگاه

درآمد از یکسو عبارت است از بخشی از اضافه ارزش که از سوی سرمایه دار (یا شرکای او در اضافه ارزش) مجدداً به روند تولید واریز نشده (یا سرمایه گذاری نشده) و به مصرف شخصی رسیده است؛ از سوی دیگر مزدی نیز که کارگر در ازای نیروی کارش دریافت داشته، در دست او مقدار معینی پول است که می تواند در ازای کالا یا کاری (خدمتی) خرج شود. بنا به تعریف فوق، کاری که با این پول (از سوی سرمایه دار یا کارگر یا هر کس دیگری که بخشی از درآمد سرمایه دار نصیبش شده است) پرداخت شود، کار نامولد است.

این تعریف از کار نامولد که بر چنین تعریفی از درآمد استوار است، در موارد متعددی دچار اشکال می شود. یکی از برجسته ترین این موارد، پرداخت مزد کارگران در بخش تجارت است؛ کارگرانی که در طرح مارکس جزو کارگران نامولد بشمار می آیند. مزدی که سرمایه دار تجاری به کارگرش می پردازد، بخشی از «سرمایه ی متغیر» اوست و بنا به تعبیر فوق، درآمد او محسوب نمی شود. به عبارت دیگر این پول، بخشی از اضافه ارزش نیست که به مصرف شخصی سرمایه دار رسیده، بلکه بخشی از اضافه ارزش است که بنحوی دوباره وارد روند بازتولید شده است. تلاش مارکس برای حل این مشکل در جلد دوم کاپیتال بهنگام بحث پیرامون هزینه های دوران و در جلد سوم کاپیتال بهنگام توضیح سود بازرگانی (که بجای خود بدان خواهیم پرداخت)، تلاشی است که دستکم از ابهام تهی نیست. بگفته ی پل سوئیزی «در عمل تاجر برای تدارک قدرت کار (منشی، ماشین نویس، دفتردار و جزاینها) و همچنین برای تهیه ی جای اداره و متعلقاتش و مصالح فرعی، هزینه هایی دارد. برخورد مارکس به این هزینه ها چندان خالی از ابهام نیست. صفحه ی مربوطه، اشارات ابتدایی و خام دست نویسی را دارد که در آن مارکس بدون داشتن تصویری روشن از نتایجی که بعداً ظاهر خواهند شد، راه خود را می جوید» (۱۹)

طور دیگری به قضیه نگاه کنیم. سرمایه داری که قصد براه انداختن تولید کالایی را دارد، بخشی از سرمایه اش را صرف خرید ساختمانها و ابزار تولید و مواد خام و کمکی می کند که برای تولید کالای مزبور ضروری اند.

این بخش را مارکس سرمایه ی ثابت می نامد، زیرا ارزش آن بدون تغییر به ارزش کالا-محصول منتقل می شود. قسمتی از این سرمایه ی ثابت، سرمایه ی گردان است، مثل مواد خام و کمکی که ارزش خود را یکجا به محصول می دهند و قسمتی دیگر از آن سرمایه ی استوار است که ارزشش جزء به جزء به محصول منتقل می شود و در واگردهای سرمایه جبران می گردد. بخش دیگری از سرمایه ی سرمایه دار صرف خرید نیروی کار کارگرانی می شود که برای تولید کالای مزبور لازمند. اعم از کارگرانی که مستقیماً در روند تولید نقش دارند تا نقشه پردازان و مهندسين و تکنسین ها و سرپرستان. این بخش هم عبارت است از سرمایه ی متغیر سرمایه دار. زیرا در ازای کالایی (نیروی کار) خرج شده است که مصرف آن، ارزشی بیش از ارزش خود تولید خواهد کرد. بسیار خوب. اما سرمایه دار باید بخش سومی از پولش را خرج خرید ابزار و آلاتی کند که برای برنامه ریزی و محاسبه ی مواد اولیه ی لازم و تعداد کارگران مناسب برای تولید و نیز محاسبه ی قیمتها و برنامه ریزی فروش محصولات ضروری اند. بعلاوه باید کارگرانی را نیز برای انجام این امور استخدام کند. پولی که برای خرید نیروی کار این کارگران اخیر پرداخت شده است، بنا به تعریفی که از درآمد ارائه کردیم، دیگر درآمد نیست. در نتیجه نمی توان کار این کارگران را تنها با اتکاء به اینکه با درآمد مبادله شده اند، کار نامولد خواند. در حالیکه بدون تردید این کارگران برای مارکس کارگرانی نامولدند. (از پولی که صرف خرید وسائل اخیر شده است نیز عجالتاً درمی گذریم، زیرا این وسائل را نمی توان بخشی از سرمایه ی ثابت بحساب آورد.) درست است که اگر روند تولید و بازتولید را با هم درنظر بگیریم و بپذیریم که بطور واقعی تولید و بازتولید متناوباً در پی هم می آیند، آنگاه می توانیم بگوییم پول پرداخت شده از سوی سرمایه دار برای خرید نیروی کار کارگران اخیر، پیش پرداختی است که از سهم اضافه ارزش صورت گرفته است؛ و درست است که با فرض تناوب تولید و بازتولید می توانیم بگوییم که این پول بخشی از اضافه ارزش دوره ی قبلی تولید است، اما کماکان این مشکل حل نمی شود که پول مزبور بنا به تعریف فوق درآمد نیست، بلکه

سهمی از اضافه ارزش است که (هرچند بدون خاصیت ارزش افزایی) دوباره وارد روند بازتولید شده است. معیار اسمیت برای تشخیص کار مولد، یعنی کاری که با سرمایه مبادله شده است، برای مارکس کافی نیست. زیرا کار کارگران بخش تجارت هم با سرمایه مبادله می شود، در حالیکه کار آنها از نظر مارکس نامولد است. کار کارگران بخش تجارت از نظر مارکس تنها در خدمت تحقق ارزش و دست بدست شدن مقدار معینی ارزش است که در این جابجایی کوچکترین تغییری در آن حاصل نمی شود. بنابراین اگر بگوییم کار مولد کاری است که با سرمایه مبادله شده است، کافی نیست. حتی اگر بگوییم کار مولد کاری است که با سرمایه مبادله می شود و اضافه ارزش می آفریند، از یک لحاظ، باز هم کافی نیست. زیرا اگر اضافه ارزش را ناشی از مابه تفاوت ارزش نیروی کار و ارزشی که مصرف آن نیرو می تواند بیافریند بدانیم، یا به عبارت دیگر، اضافه ارزش را از کار زائد نتیجه بگیریم، آنگاه کار کارگران بخش تجارت یا هر مزدبگیر دیگری که در خدمت هر سرمایه ای باشد (صنعتی، تجاری، ربایی) کار مولد خواهد بود، چرا که اصل مزدبگیری خود دال بر تحویل مقداری کار زائد به سرمایه دار است. بنابراین، از این لحاظ، حتی این تعریف که کار مولد کاری است که اضافه ارزش بیافریند، کافی نیست. در نتیجه به معیار دقیقتری نیاز داریم و باید کار مولد را کاری تعریف کنیم که با سرمایه مبادله می شود، بشرطی که آن سرمایه، سرمایه ی مولد باشد. زیرا تنها در اینصورت است که کار در مبادله با سرمایه ی مولد، ارزش می آفریند و بخش زائد کار، منشاء اضافه ارزش می شود. اما اگر نخواهیم مولد بودن کار را از مولد بودن سرمایه نتیجه بگیریم، که از مارکس بعید است، و «قدرت مولد» سرمایه را لباس ایدیولوژیکی بدانیم که ایدئولوگ بورژوا از قدرت مولد کار برای سرمایه عاریت گرفته است، آنگاه چاره ای نداریم که بگوییم کاری مولد است که مولد باشد! زیرا مولد بودن کار را نه می توانیم صرفاً از مبادله اش با سرمایه نتیجه بگیریم و نه از مبادله اش با سرمایه ی مولد. بنابراین حتی تعریف اول اسمیت نیز برای نجات از همانگویی محتاج متممی است و معیار

دوم در حقیقت برای گریز از همین همانگویی ارائه شده است. اسمیت بنا به معیار دوم نخست مولد بودن را از طبیعت کار، جدا از تعیین اجتماعی اش نتیجه می گیرد و کاری را مولد می داند که چیزی تولید کند. سپس با تعریف اول، کاری را که طبیعت مولدش مفروض است در رابطه با سرمایه قرار می دهد تا مولد بودنش را برای سرمایه، از زاویه ی تولید سود توضیح دهد. درست به همین دلیل هم، برای اسمیت فرقی نمی کند که کار با چه نوع سرمایه ای مبادله شود، چه سرمایه ی صنعتی باشد و چه تجاری، سودی برای سرمایه دار به همراه خواهد آورد و از این زاویه، برای سرمایه، مولد است.

بنابراین معیار دوم اسمیت، علیرغم تناقضش با معیار اول و علیرغم همه ی اشکالات روایی که مارکس بدان می گیرد، مکمل معیار اول اوست و مارکس اگر قصد دارد این معیار دوم را حذف کند، باید صورتبندی دقیقتری برای تعریف اول بیابد؛ و بنظر من، راه حلی که نهایتا مارکس یافته است، ادغام تعریف دوم در تعریف اول به شیوه ای است که وجه مشخصه ی تئوری ارزش اوست.

با آنکه مارکس در رد معیار دوم اسمیت تردیدی بخود راه نمی دهد و مادی بودن حاصل کار را بهیچ روی دلیلی برای مولد بودن کار نمی شناسد، اما همواره و همه جا این قاطعیت را حفظ نمی کند و در موارد متعددی در آثار مختلف خود دستکم این شبهه را بوجود می آورد که گویا مادی بودن محصول کار شرط مولد بودن کار است. او هر جا سخنی از کار نامولدو کارگران نامولد در بین است، بلا استثناء از پزشکان و کلا و معلمان یاد می کند و در کمترین موردی می توان در آثار مارکس -جاییکه بطور ویژه بحث برسر کارمولدو کار نامولد نیست- دید که اوخیاط یا نساج یا چاپگر را مثالی برای کارگرانامولد انتخاب کرده باشد.

بن رویکرد در شکلگیری پوسته ی ایدئولوژیک بر گرد مقولات کار مولد و کار نامولد از سوی مارکسیستها، مسلما تأثیری انکارناپذیر دارد. با اینحال تلاش تئوریک مارکس بهیچ روی قابل تقلیل به تعبیرات ایدئولوژیک تئوری او نیست و گاه همین ابهامات در کار مارکس درواقع سرخشی برای

پیگیری تلاش او در حل مسئله بدست می دهند. سینیور می پرسد: «دیوانگی نیست که مثلا پیانوساز، کارگر مولد باشد و پیانونواز نباشد، گرچه بدیهی است که پیانو بدون نوازنده ی آن مضحک و بی معنی است؟» و مارکس بدون توجه به رابطه ی پیانونواز با سرمایه و فقط با اتکاء به محتوای کار بلافاصله پاسخ می دهد: «دیوانگی باشد یا نباشد، قضیه دقیقاً همین است.»! (۲۰) مسلماً مارکس نادیده نمی گیرد که نوازنده ی پیانو هم موسیقی می سازد و بی شک تولید کننده ی چیزی است، اما او «مولد به مفهوم اقتصادی نیست» و «کار او همانقدر مولد است که کار یک مجنون سودایی پندار آفرین. کار تنها با تولید ضد خود مولد می شود.» (۲۱) این تلقی مارکس در گروندریسه علیرغم بیان تحقیرآمیزش نسبت به کاری که نتیجه ی مادی ملموس ندارد و باوجود زبان هگلی ای که در توصیف تقابل و تضاد کار و سرمایه بکاربرده است، سرمنشاء تعمق دیگری در معیار تمیز کارمولد از کار نامولد است. معیاری که کاستی معیار اول اسمیت را نداشته باشد و بنحوی بی تناقض معیار دوم را در خود ادغام کند. راه حل مارکس برای تمایز کار مولد و کار نامولد در همزمانی روند تولید و روند ارزش افزایی و سرشت دوگانه ی کار نهفته است و الگوی او برای توضیح کار مولد و کار نامولد اساساً در دورپیمایی های سرمایه مستدل شده است. اگر کار مولد را کاری بدانیم که ارزش شرایط تولید را که بصورت ارزش-سرمایه داده شده اند حفظ می کند و هم هنگام با حفظ ارزش، ارزش نوینی می آفریند که در ارزش-محصول متجلی است و از این راه زائده ای ارزشی نصیب صاحب شرایط تولید می کند که اضافه ارزش است، آنگاه اولاً زایش اضافه ارزش را ما از طریق رویرو شدن کارگر با شرایط تولید به مثابه ی ارزش توضیح داده ایم، ثانیاً مولد بودن کار را از مجرای ارزش نوآفریده نتیجه گرفته ایم و ثالثاً تا اینجا هنوز از اینکه ارزش-محصول می بایست پیکره ای مادی داشته باشد، سخنی نگفته ایم. مارکس می نویسد: «هدف حفظ ارزش قبلی و ایجاد اضافه ارزش است. سرمایه تنها از طریق مبادله با کار به این محصول ویژه ی پروسه ی تولید سرمایه داری دست می یابد، و بهمین دلیل این کار، کار مولد نامیده

می شود. (۲۲) بنابراین مولد بودن کار از آنجا ناشی است که ارزش اضافه می آفریند، اما برای آفرینش ارزش اضافه باید ارزش شرایط تولید را به محصول منتقل کند و آن آفرینش و این انتقال تنها زمانی میسر است که کار با ارزش یا با سرمایه مبادله شده باشد. حاصل اینکه معیار دوم اسمیت که مولد بودن را از تولید شیء مادی و عملاً از سرشت طبیعی کار بطور عام نتیجه می گرفت، به تولید ارزش و سرشت اجتماعی و تاریخی معین آن در سرمایه داری بدل می شود و خودبخود در دل معیار اول قرار می گیرد.

دورپیمایی های سرمایه

پیش از پرداختن به دورپیمایی های سرمایه که در عین حال حکم الگوی مارکس را برای حل مسئله ی تمایز بین کار مولد و نامولد دارد، نخست باید به دو نوع ابهام غیرضروری که مارکس جابجا وارد بحث کرده است اشاره کنیم. در تئوریهای ارزش اضافه مارکس برای رد این معیار که مولد بودن کار منوط است به حاصل مادی آن می نویسد: «معلمین در موسسات آموزشی ممکن است صرفاً کارگرانی مزدبگیر در خدمت صاحب موسسه باشند... اگر چه در رابطه با شاگردان معلمان کارگر مولد نیستند، در رابطه با کارفرمای خود کارگر مولدند.» (۲۳) اشاره ی مارکس به رابطه ی معلمان با شاگردان، وارد کردن عنصری زائد و ابهام برانگیز در بحث است. زیرا مولد بودن یا نبودن کار را نمی توان از زاویه ی خریدار محصول کار مورد قضاوت قرار داد. اینکه کالای تولید شده از سوی یک کارگر، اعم از اینکه پیکره ای مادی داشته باشد و قابل جدایی از تولید کننده اش باشد یا همچون آموزش یا بهداشت از تولید کننده اش جدایی پذیر نباشد، به چه نحو فروش رود، مورد استفاده ی چه کسی قرار گیرد و یا به چه نحو استفاده شود، نمی تواند معیاری برای تشخیص مولد بودن یا نبودن تولید کننده اش باشد. کاغذی که کارگر مزدور کارخانه ی کاغذسازی تولید می کند ممکن است به عنوان لوازم التحریر به مصرف یک

دانشجو برسد، یا در چاپخانه به عنوان ابزار تولید در روند تولید کتاب وارد گردد و یا بوسیله ی سرمایه داری برای ثبت و ضبط صورتحسابهایش مورد استفاده قرار گیرد. هیچیک از این سه حالت مصرف، دال بر مولد بودن یا نبودن کار کارگر کارخانه ی کاغذسازی نیستند. مسئله تنها مربوط است به رابطه ی کارگر کارخانه ی کاغذسازی و سرمایه ای که در این کارخانه بکار افتاده است. این نکته یا ابهام ظاهراً ساده و پیش پا افتاده در تعیین تکلیف بخشهای بزرگی از تولید که بویژه با گسترش تولید سرمایه داری اهمیت روزافزونی یافته اند، نقش بسیار مهمی ایفا می کند.

ابهام دوم که بحق می تواند انگیزه ی تعبیرهای نادرست قرار گیرد، انتخاب الگوهایی است که تنها بر اساس کارکرد تولید صنعتی یا تولیدی ساخته شده اند که محصول آن، کالایی مادی و قابل جدا شدن از پروسه ی تولید است. بعلاوه زبانی که مارکس برای توضیح این الگوها برگزیده، بناچار این تقدم و تاخر زمانی بین تولید و فروش، یا خرید و تولید را منعکس می کنند، در حالیکه شالوده ی تئوریک این الگوها، بویژه امروز با پیشرفت سرمایه داری و تنوع فراوان شاخه های تولید، هنوز و علیرغم همه ی نارسائیهام، بهترین مبنا برای توضیح و نقد تولید سرمایه داری است.

بر اساس این شالوده که بنیاد تئوری ارزش مارکس نیز هست و بنا بر این فرض که همه ی کالاها بنا بر ارزش خود مبادله شوند، اگر در یک فعل و انفعال سرمایه مجموع ارزشهای ورودی (input) و مجموع ارزشهای خروجی (output) برابر باشد، آنگاه کاری که در این فعل و انفعال صرف شده است، کاری نامولد است. بدین ترتیب اگر تاجری کالاهایی با ارزش «الف» بخرد و آنها را بنا بر فرض به ارزشی برابر «ب» که با «الف» مساوی است بفروشد، مقادیر ورودی و خروجی ارزش برابرند و اگر کاری در این میانه صرف شده باشد، آن کار نامولد است. تنها در یک حالت ممکن است که علیرغم خرید و فروش کالاها بنا بر ارزش آنها، مقدار خروجی بزرگتر از مقدار ورودی باشد و آن حالتی است که نیروی کار خریداری شده بنا بر ارزش خود، تغییراتی در شرایط عینی خریداری شده

بنا بر ارزش خود، فراهم آورد که آن تغییرات موجب بدست آمدن حاصلی نوین شود؛ و از آنجا که کار حاصل از مصرف نیروی کار، مولد ارزشی بیش از ارزش نیروی کار است، این حاصل نوین ارزشی بیشتر از ارزشهای ورودی دارد و بدین ترتیب کار وارد در این فعل و انفعال کار مولد است. در نتیجه کاری مولد است که اولاً ارزش ورودی را حفظ و منتقل می کند و ثانیاً آنرا افزایش می دهد (۲۴).

این مبنای تئوریک نمایش خود را در دورپیمائیهای سرمایه می یابد. تولید سرمایه داری در کلیت خود عبارتست از مجموعه ی روندهای تولید و بازتولید. برای جدا کردن این روندها از یکدیگر، می توانیم بنحوی انتزاعی بین اشکال گوناگونی که سرمایه در حرکت خود اتخاذ می کند فرق بگذاریم. سرمایه در یک دورپیمایی سه پیکر یا پوشش انتخاب می کند. نخست جامه ی پول-سرمایه را می پوشد، سپس جامه ی سرمایه مولد را و نهایتاً به کالبد کالا-سرمایه در می آید. در حالات اول و سوم، یعنی زمانیکه بشکل پول یا کالا موجود است، سرمایه مقداری است که همواره ارزش معینی دارد و هر گونه مبادله ی آن با مقداری معادل، تغییری در ارزش آن پدید نمی آورد. اگر مقدار معینی پول-سرمایه با مقداری ماشین آلات یا مواد خام یا نیروی کار مبادله شود، یا مقداری کالا با مقدار معادلی پول معاوضه شود، بنا بر فرض، افزایش یا کاهش در آن رخ نمی دهد. تنها در شرایطی که سرمایه بشکل و در پیکر عوامل تولید و نیروی کار ضروری برای روند تولید وجود دارد و این تولید فی الواقع صورت می گیرد، آنگاه، کار صرف شده در این حالت، کارمولد خواهد بود.

بنابراین فقط آن بخشی از سرمایه که صرفاً صرف ماشین آلات، مواد خام، مواد کمکی، ساختمانهای لازم استقرار برای ماشین آلات و انجام عمل تولید و همه ی ابزار و آلات دیگری که مستقیماً به تولید یک کالای معین مربوطند، شده است، «سرمایه ی مولد» است و تنها آن نیروی کاری که برای بکار گرفتن این ابزار بقصد تولید آن کالای معین خریداری شده، اعم از اینکه صرف برنامه ریزی و سرپرستی تولید شده باشد تا فعل مستقیم آن، منشاء کار مولد است. اما واقعیت این است که با در نظر گرفتن پیوستار

تولید و بازتولید، تولید سرمایه داری مستلزم وظایف ضروری و اجتناب ناپذیری است که بدون آنها، آن تولید غیرقابل تصور است. تردیدی نیست که خریداری ابزار تولید و نیروی کار از یکسو و نگهداری و فروش محصولات، نیازمند برنامه ریزی، محاسبات، ثبت و ضبط آمار و ارقام، مراوده با فروشندگان و خریداران و بسیاری وظایف ضروری دیگری است که انجام این وظایف، از یکسو به صرف کار نیازمند است و از سوی دیگر به صرف ابزار و آلات و ساختمانها و تجهیزاتی که اینکار بوسیله ی آنها صورت می گیرد. حرف مارکس بطور خلاصه این است که همه ی پولی که خرج این تجهیزات و ساختمانها و ابزار و نیز نیروی کار لازم برای انجام این وظایف شده، هزینه ی دوران است و در نتیجه کار صرف شده برای آنها کار نامولد است. مخارجی که صرف پرداخت این نوع کارها می شوند «هرچند شکل دستمزد دارند، معذالک با سرمایه ی متغیر که برای خرید کار بارآور گذاشته می شود متفاوت است. مخارج مزبور هزینه های سرمایه ی صنعتی و حجم سرمایه ای را که باید پیش ریز شود سنگینتر می کند، بدون آنکه مستقیماً اضافه ارزش را افزایش دهد. زیرا این مخارج در ازای کاری که فقط بمنظور سامانیابی ارزشهای قبلاً ایجاد شده مورد استفاده قرار گرفته، پرداخت می شود.» (۲۵). تعبیر «قبلاً ایجاد شده» که دلالتی زمانی یا مکانی دارد، ناشی است از انتخاب الگوی دورپیمایی های سرمایه ی صنعتی و علیرغم تضمن آن نسبت به تولید مادی نباید مزاحم ما در کاربرد الگوی مارکس باشد. بخوبی می توان فرض کرد که در یک بیمارستان که بصورت یک بنگاه سرمایه داری اداره می شود، ساختمانهای لازم برای استقرار وسائل درمانی و تختها و همه ی ابزار و آلات و وسائل فنی دیگری که مستقیماً در امر درمانی وارد می شوند نقش سرمایه ی مولد را داشته باشند و همه پزشکان و پرستاران و کارکنان دیگری که بنحوی با امر بهداشت و درمان مربوطند، کارگران مولد باشند، در مقابل همه هزینه هایی که برای ساختمانها و وسائل لازم برای دفترداری و حسابداری و ثبت و ضبط پرداخت خرجها و دریافت دخلها و حاملین این امور صرف شده، در عداد برجهای بحساب آیند و کار مصروف در آنها

نامولد باشد.

بنابراین الگوی مارکس نخست بر پایه ی تمایز نهادن بین وظایف طراحی شده است، یعنی فرق نهادن بین وظایفی که به سپهر تولید مربوطند و وظایفی که فی نفسه مختص سپهر دوران اند. کارهایی که برای انجام وظایف اول لازمند، کار مولدند و کارهای ضروری برای انجام وظایف دوم، کار نامولدند. مسئله این نیست که در کل تولید و بازتولید سرمایه داری وظیفه ای لازم است یا نه، یا حتی کاری که انجام می شود، واجد مقداری کار زائد بسود سرمایه دار هست یا نه، مسئله این است که آیا آن کار در سپهر وظایف تولیدی قرار دارد یا نه. (۲۶)

بنابراین سرمایه تنها در انتزاع حالت مولد است که به دو بخش سرمایه ی ثابت و سرمایه ی متغیر تقسیم می شود و در کل حرکت تولید و بازتولید ناگزیر است واجد مقدار یا مبلغ سومی هم باشد که صرف تدارک تولید و سامانمایی ارزش می شود. این بخش را مارکس در آخرین تحلیل، هزینه های دوزان می نامد. اما پیش از آنکه با تفصیل بیشتری به این هزینه ها و مشکلاتی که الگوی مارکس ایجاد می کند بپردازیم، لازم است با اشاره ای به صنعت حمل و نقل یکی از مشکلات غیر ضروری را از پیش پای خود برداریم.

روشن است که با فرض تولید کالایی و با مساوی گرفتن کالا با شیء مادی، حمل و نقل در عداد وظایف تولیدی قرار نمی گیرد و ناگزیر کار ضروری برای انجام این وظیفه کار مولد نخواهد بود. بعلاوه در ترکیب جلد دوم کاپیتال، جاییکه مارکس به بحث دورپیمایی های سرمایه پرداخته است، حمل و نقل نیز در بخش «هزینه های دوران» مورد بررسی قرار گرفته است و این خود، زمینه ی دیگری است برای نامولد تلقی کردن کار حمل و نقل. اما مارکس در همه ی آثار خود کوچکترین تردیدی بر جای نمی گذارد که از نظر او حمل و نقل، شاخه ای است مثل همه ی رشته های دیگر صنعت و کار مصروف در آن بی شک کاری است مولد. قرار گرفتن بررسی حمل و نقل در بخش هزینه های دوران نیز قاعدتا از آنروست که از نظر مارکس، حمل و نقل از جمله فعالیت های ادامه دهنده ی روند تولید در روند

دوران است و از اینرو ممکن است خصلت مولدش در دوران مستور بماند. بنا به تلقی مارکس صنعت حمل و نقل رشته ای از تولید است که «نفس انتقال» تولید می کند و در آن «مانند هر عرصه ی دیگر تولید مادی، این حکم صادق است که کار خود را در کالا متجسم و ادغام می کند، حتی اگر هیچ رد مشهودی از خود در ارزش مصرف کالای مزبور برجای نگذاشته باشد.» (۲۷) صنعت حمل و نقل شاخه ای از صنایع ارتباطی است که در سرمایه داری اهمیت روزافزونی یافته است. (۲۸) بنابراین اگر بپذیریم که از نظر مارکس مادی بودن محصول تولید معیاری برای مولد بودن یا نبودن کار نیست و اگر اظهارات صریح او را در مورد مولد بودن کار در صنعت حمل و نقل وجه غالب نظرش بدانیم، آنگاه می توانیم از بررسی آن به عنوان هزینه ی دوران صرف نظر کنیم.

هزینه های دوران

مارکس بین انواع هزینه های دوران تمایز قائل می شود. به عنوان نمونه هزینه های مربوط به نگهداری، اعم از ساختمانهای انبارها و تجهیزات لازم برای آنها و کار کارگران این قسمت را بنحوی مولد می داند، زیرا مخارج نگهداری و کار مصروف در آن، اگر چه بر ارزش کالاها نمی افزایند، اما مانع کاهش ارزش موجود آنها در اثر فساد یا افت یا نقصان مادی، می شوند. ما در اینجا عجالتا به بخشی از هزینه های دورانی می پردازیم که کاملاً و صرفاً از دوران ناشی می شوند؛ مثل هزینه های لازم برای دفتر داری و حسابداری و هزینه های ضروری برای تولید پول.

مارکس برآنست که هزینه ی لازم برای حسابداری و دفترداری، اعم از پول خرج شده در لوازم و تاسیسات تا مزد کارگران این بخش، از زمره برجهای تولید سرمایه داری اند. این نوع هزینه ها «خرج محض و صرف غیر مولد کار، اعم از کار زنده یا کار تجسم یافته ی گذشته هستند.» (۲۹) می توان تصور کرد که کار حسابداری یک بنگاه تولیدی به عنوان کاری نامولد بخشی از هزینه های دوران سرمایه باشد. اما مارکس پولی را که

برای خرید دفتر و دستک حسابداری، میز و صندلی و ماشین حساب مورد استفاده اش و پرداخت اجاره ای اتاقی که در آن نشسته خرج شده به مثابه ی «کار تجسم یافته ی گذشته» مشمول برجهای سرمایه دار می کند. آیا کاری را نیز که در تولید این ابزار صرف شده باید نامولد دانست؟ آیا وقتی مارکس از «صرف غیر مولد کار، اعم از کار زنده یا کار تجسم یافته ی گذشته» سخن می گوید، منظورش کاری است که در ساختن این اشیاء صرف شده است؟ در اینصورت کل تئوری مارکس درباره ی کار مولد و کار نامولد بی اعتبار می شود. پیش از این دیدیم که برای تشخیص کار مولد از کار نامولد، اینکه محصول کار به مصرف چه کسی می رسد و یا به چه نحوی مصرف می شود، بهیچ روی ملاکی تعیین کننده نیست. کارگری که صندلی یا کاغذ یا قلم یا ماشین حساب تولید می کند، از زاویه ی رابطه اش با سرمایه ی متغیری که در ازای نیروی کارش پرداخت شده، کارگر مولد است، نه از این زاویه که روی صندلی محصول کار او حسابداری می نشیند یا کارگر خط تولید، یا کاغذ تولید شده از سوی او صرف تهیه ی صورتحساب می شود یا چاپ کتاب و الخ. بنابراین هزینه ی صرف شده در خرید یک ماشین حساب برای سرمایه دار «الف» جزو هزینه های دوران است، در حالیکه سرمایه ی صرف شده برای تولید ماشین حساب برای سرمایه دار آن، سرمایه ی مولد است و کار مصروف در تولید آن، بی گمان کاری است مولد. در نتیجه تعیین تکلیف با هزینه های دوران، دست کم تا آنجا که به «کار تجسم یافته ی گذشته» مربوطند، به آسانی امکان پذیر نیست.

مارکس برای حل این معضل که بی تردید از چشم او نیز بدور نمانده است می کوشد با تمایز نهادن بین کار مولد از نظر تک سرمایه دار و کارمولد در مقیاس کل جامعه ی سرمایه داری چاره ای بجوید. استدلال مارکس را می توان اینگونه تصور کرد: فرض می گیریم که سرمایه دار «الف» کاغذ تولید می کند، سرمایه دار «ب» صندلی و سرمایه دار «ج» ماشین حساب. هر یک از این سه سرمایه به شاخه ای از تولید صنعتی تعلق دارند و کار کارگران مزدوری که منحصر صرف تولید این سه نوع محصول می شود،

بنا بر تعریف برای هریک از این تک سرمایه داران، کار مولد است. زیرا این کار ارزش سرمایه ی ثابت هر یک از این سه سرمایه را به سه نوع محصول منتقل می کند و در عین حال ارزش افزوده ای تولید می کند که در این محصولات متجلی است. اما هریک از این سه سرمایه دار علاوه بر پولی که برای جبران سرمایه ی ثابت و سرمایه ی متغیر در معنای اکید آن پرداخته اند، مبلغی نیز صرف خرید امکانات دوران کرده اند. سرمایه دار «الف» مقداری از سرمایه ی خود را صرف خرید صندلی و ماشین حساب کرده است و مقداری از محصول خود را بجای فروش به مصرف امور حسابداری رسانده؛ سرمایه دار «ب» بهمین ترتیب مقداری از سرمایه ی خود را بابت خرید کاغذ و ماشین حساب پرداخته و از صندلیهای خود تعدادی را برای استفاده ی حسابداری خویش فروخته است؛ سرمایه دار «ج» نیز بهمین منوال. بدین ترتیب در هر سه مورد سهمی از سرمایه که می توانسته است برای تولید محصول خودی بکار رود، صرف هزینه های دورانی شده است. حال اگر کل سرمایه ی اجتماعی را بمثابه ی مقداری واحد در نظر بگیریم، می توانیم بگوییم که سهمی از سرمایه که در مجموع صرف تولید کاغذ، صندلی و ماشین حساب شده است، بنحوی که این محصولات نقش ابزار و آلات دورانی را ایفا کرده اند و سهمی از نیروی کار اجتماعی که صرف تولید این بخش از محصولات شده، برجهای تولید سرمایه داری در مقیاس کل جامعه اند، زیرا اگر این برجها وجود نداشتند مسلماً کاغذ، صندلی و ماشین حساب بیشتری تولید می شد. بدین ترتیب از نظر سرمایه دار کار کارگری که در هریک از این سه بنگاه کار می کند، فارغ از اینکه محصولش چگونه مصرف شود مولد است، اما از نظر کل جامعه، کاری است که «بیهوده» صرف شده و نامولد است. بگفته ی مارکس «چنانچه هزینه های مزبور از لحاظ اجتماعی مورد مطالعه قرار گیرند، دیده می شود که اگر چه خرج محض و صرف غیر مولد کار، اعم از کار زنده و یا کار تجسم یافته ی گذشته هستند، معذالک درست بر همین اساس می توانند برای یک سرمایه دار نقش ارزش آفرین ایفا کنند» (۳۰) بدین ترتیب همه ی وظایفی که فی نفسه به حوزه ی دوران

(مثلا فروش) تعلق دارند، اگر خود را بصورت شاخه ی مستقلی از تولید درآورند، کار مولد و ارزش آفرینی را موجب می شوند که «از لحاظ اجتماعی» نامولد و «خرج محض» است. از آنجمله می توان همه ی فعالیتهای تولیدی در انتشارات برای تبلیغات را نمونه آورد. هنرپیشه ای که کارگر مزدور یک شرکت تبلیغاتی است با کار خود وظیفه ای را متحقق می کند که فی نفسه به محیط دوران تعلق دارد، کارش از دید تک سرمایه دار مولد و از لحاظ اجتماعی نامولد خواهد بود.

پیش از آنکه به اشکالات این پاسخ پردازم و برای وضوح بیشتر صورت مسئله، یک نمونه ی دیگر از هزینه های دوران را مورد بررسی بیشتر قرار می دهم: پول. مارکس هزینه ای را که صرف تولید پول می شود از هزینه های خالص دوران می داند. «طلا و نقره، به مثابه ی پول، برای جامعه هزینه های دورانی بوجود می آورند که فقط از شکل اجتماعی تولید سرچشمه می گیرند. اینها برجهای تولید کالایی بطور کلی هستند که با گسترش تولید کالایی و بویژه با توسعه سرمایه داری زیاد می شوند. این بخشی از ثروت اجتماعی است که باید در قبال دوران فدا شود.» (۳۱) این گفته ی مارکس واجد نکات تعیین کننده ای است که مشکل راه حل فوق را بنحوی بارز به نمایش می گذارند. روشن است که تولید کالایی بدون دوران کالایی و دوران کالاها بدون کارکرد پول، امکان ناپذیر است. حذف کارکرد دوران و پول به معنی حذف شیوه ی تولید سرمایه داری است. اما بنا به اظهار فوق، سرمایه ای که صرف تولید پول (یا کالایی که نقش پول را بعهده دارد) می شود از برجهای تولید است و کاری که صرف این تولید می شود، کاری است نامولد. اما آیا می توان در مولد بودن کاری که در تولید طلا صرف می شود تردید کرد؟ مسلما نه. در نتیجه بازهم از منظر کل سرمایه ی اجتماعی، آن بخش از سرمایه که صرف تولید طلا به مثابه ی پول شده است، «بیهوده» صرف شده و کار مصروف در آن، نامولد است.

اما کاری که از نظر تک سرمایه دار مولد است، کاری است که برای او مقدار معینی اضافه ارزش به ارمغان آورده و کل اضافه ارزش اجتماعی،

حاصلجمع اضافه ارزشهای مختلفی است که در شاخه های مختلف تولید آفریده شده اند. در نتیجه کاری که از نظر تک سرمایه دار مولد است، در مقیاس کل تولید سرمایه داری نیز مولد خواهد بود. به سخن دیگر، کل اضافه ارزش تولید شده در یک جامعه ی سرمایه داری در یک مقطع معین، حاصل کارهای مولدی است که در شاخه های مختلف تولید صورت گرفته اند. در نتیجه چطور ممکن است که کاری از نظر تک سرمایه دار مولد و از نظر کل سرمایه، نامولد باشد؟ اگر تمایزی را که مارکس بین مولد از نظر تک سرمایه دار و مولد از لحاظ اجتماعی قائل است بنحوی که توضیح دادم بفهمیم، آنگاه با اساس تئوری ارزش او در تناقض قرار می گیریم، زیرا محاسبه ی سود سرمایه تنها از راه محاسبه ی کل اضافه ارزش میسر است و کل اضافه ارزش نمی تواند چیزی جز حاصلجمع اضافه ارزشهای منفرد در شاخه های تولید باشد. آیا نمی توان برای این تمایز توضیح دیگری یافت؟

گفتاری که از مارکس درباره ی نقش پول نقل کردم و اشارات دیگر او در مورد هزینه های دوران (بطور ضمنی) واجد نکته ایست که توضیح دیگری را نیز امکان پذیر می سازد. مارکس می نویسد: «طلا و نقره به مثابه ی پول برای جامعه هزینه های دورانی بوجود می آورند که فقط از شکل اجتماعی تولید سرچشمه می گیرند...» بنابراین می توان منظور مارکس را از تعبیر «ازلحاظ اجتماعی» اینطور نیز تفسیر کرد که هزینه های مزبور، در مقایسه با شکل اجتماعی دیگری از تولید، برج بحساب می آیند. یعنی اگر بجای تولید کالایی سرمایه دارانه تولیدی اجتماعی داشته باشیم که محتاج دوران کالایی و پول نباشد، آنگاه همه ی هزینه ی لازم برای خرید و فروش، محاسبه، تولید پول و غیره هزینه هایی زائد خواهند بود.

این پاسخ البته بخوبی می تواند تمایز بین مولد بودن از لحاظ فردی و نامولد بودن از لحاظ اجتماعی را توضیح دهد، اما با یک ضربه کل بحث مربوط به کار مولد و کار نامولد را از محتوا تهی می سازد، زیرا تعین اجتماعی و تاریخی کاری را که مورد قضاوت است نادیده می گیرد. به عبارت دیگر پرسش این نیست و از آغاز هم این نبوده است که چه کاری بخودی خود

مولد و چه کاری بخودی خود نامولد است. یا چه کاری در سرمایه داری مولد و مثلاً در سوسیالیسم نامولد است. پرسش اینست که بنا بر فرض وجود شیوه ی تولید سرمایه داری چگونه می توان بین کار مولد و کار نامولد فرق نهاد و اگر کاری از لحاظ تک سرمایه دار مولد باشد، در مقیاس کل سرمایه نیز مولد است و مولد یا نامولد بودنش در «یک شکل اجتماعی دیگر» ربطی به قضیه ندارد. متأسفانه ابهام مارکس در این تعبیر راه حلی در تلاش-تئوریک خود او ندارد و برطرف ساختن آن بر عهده ی کسانی است که بر شالوده های تئوریک مارکسی، تمایز کار مولد و نامولد در سرمایه داری را قابل توضیح می دانند. تا آن زمان، همه ی بدآموزیها و خدعه های ایدئولوژیکی که کار کارگران مزدبگیر در سرمایه داری را از زاویه ی کارکردشان در باصطلاح جامعه ی سوسیالیستی داوری می کنند و مولد یا نامولد بودنشان را در مقایسه با یک شکل اجتماعی دیگر از تولید می ستجند، از این ابهام سوء استفاده خواهند کرد. ضمن اینکه آنها نیز، کوله بار سبکتری از این ابهام بر دوش ندارند. زیرا اگر قرار باشد که منظور مارکس را از تعبیر «اجتماعی»، فقط مقایسه با یک شکل اجتماعی دیگر از تولید بدانیم، آنگاه باید پاسخ دهیم که چرا مارکس برآست کار نامولدی مثل حسابداری و دفتر داری «در تولید سرمایه داری لازم تر است تا در تولید پراکنده ی پیشه وری و دهقانی و لذا در تولید مبتنی بر همبودی ضرورت بیشتری دارد تا در تولید سرمایه داری» (۳۲)

کارگران بخش تجارت

تلاش مارکس در جلد سوم کاپیتال برای توضیح جایگاه کارگران بخش تجارت و تدقیق راه حلی که در جلد دوم کاپیتال پیشنهاد کرده است، مسلماً نمی تواند موفقیتی بیش از شالوده ی تئوریک این پاسخ داشته باشد. با این حال نگاهی دقیقتر به این تلاش، معضلاتی را که در تئوری مارکس وجود دارد، روشنتر می کند.

همانطور که در آغاز این بحث دیدیم، تعریف کار نامولد بصورت کاری که

با درآمد مبادله شود، موکول به مشکلاتی است که مقوله ی «درآمد» دارد. در مثالهای گوناگونی که مارکس در کاپیتال و در تئوریهای ارزش اضافه آورده است و نمونه های فراوانی که نویسندگان دیگر نقل کرده اند، همیشه می توان با کار نامولد خیاطی روبرو شد که بخانه خوانده شده است تا برای سفارش دهنده یا خریدار کارش، لباسی بدوزد؛ یا با کار نامولد آشپزی که در خانه ی یک سرمایه دار کار می کند. در همه ی این حالات کار خیاط یا آشپز از این رو نامولد تعریف شده که با «درآمد» مبادله شده است. مثلاً کارگری بخشی از مزدش را به خیاط پرداخته یا سرمایه داری بخشی از اضافه ارزش را خرج مصارف شخصی کرده است. حال اگر قرار باشد کار کارگران بخش تجارت را نیز به این دلیل نامولد بدانیم که با درآمد مبادله شده اند، آنگاه بخشی از سرمایه ی تجاری را نیز زیر مقوله ی درآمد قرار داده ایم. مارکس می کوشد مسئله را از راه توضیح سود بازرگانی حل کند. زیرا پرسش مهتر اینست که اگر در بخش تجارت اضافه ارزش تولید نمی شود و اگر سود تنها از اضافه ارزش سرچشمه می گیرد، پس چگونه سرمایه ی تجاری می تواند سودآور باشد؟ بنظر مارکس میانگین نرخ سود با نسبت کل اضافه ارزش به کل سرمایه (شامل سرمایه ی ثابت و متغیر) محاسبه می شود و به این ترتیب به هر بخشی از سرمایه ی اجتماعی مقداری سود تعلق می گیرد. اما از آنجا که کل اضافه ارزش مقدار ثابتی است و این مقدار نیز در بخش مولد از حوزه ی فعالیت سرمایه آفریده شده، پس هر سهمی از آن که نصیب بخش دیگر سرمایه (مثلاً سرمایه ی تجاری) شود، کاهشی در کل اضافه ارزش خواهد بود و به این دلیل، درآمد است. بنابراین حتی اگر بخواهیم مقوله ی درآمد را در این سطح از تجرید، شامل سود تجاری و مزد کارگر و خرج شخصی سرمایه دار بدانیم، ناچاریم اول کار مولد را تعریف کنیم و بدین ترتیب بار دیگر به پرسش اولیه ی بحث بازگردیم.

مسلماً هنگامیکه نامولد انگاشتن کار کارگران بخش تجارت با چنین ابهامات و مشکلاتی روبروست، توضیح کار زائدی که این کارگران انجام می دهند، دشوارتر خواهد بود. اگر قرار باشد به تئوری مارکس در شکلی که توضیح

دادم وفادار بمانیم، آنگاه مقولاتی مانند «استثمار شوندگان»، «مزدبگیران» و «مولدین اضافه ارزش» معنای واحدی نخواهند داشت. اگر استثمار شونده کسی است که باید علاوه بر مدت زمانی که جبران کننده ی بهای نیروی کار اوست، کار کند، آنگاه هر استثمار شونده و مزد بگیری لزوماً مولد اضافه ارزش نیست. زیرا همه ی کارگران بخش تجارت، بانکها، شرکتها، بیمه، بخشهای امور اداری که بصورت شاخه های مستقلى از فعالیت سرمایه درآمده اند و... مسلماً کار زائدی علاوه بر مزدی که معادل بهای نیروی کار آنهاست انجام می دهند. از طرف دیگر، اگر استثمار را به معنای دقیق کلمه، بهره کشی بدانیم و منشاء اصلی و نهایی سود را اضافه ارزش تلقی کنیم، آنگاه استثمار شوندگان تنها آن بخشی از کارگرانند که مستقیماً در تولید اضافه ارزش نقش دارند. توجه به این تمایزات و برجسته ساختن آنها شاید در نخستین نظر امری پیش پا افتاده بنظر آید، اما اختلافات درونی طبقه ی مزدبگیران و بویژه بیان ایدئولوژیک این اختلافات در گرایشهای سیاسی، واقعیتی انکار ناپذیر و تعیین کننده در فعالیتهای اجتماعی افراد این طبقه است. از یکسو گرایشهایی وجود دارند که بخشی از مزدبگیران را ریزه خوار سفره ی بخش دیگری از مزدبگیران تلقی می کنند و وحدت طبقه ی مزد بگیران را در برابر سرمایه بطور کلی، مختل می کنند؛ و از سوی دیگر هستند گرایشهایی که با تأکیدی ایدئولوژیک بر وحدت درونی طبقه ی کارگر از بررسی و نقد دقیق این تمایزات سرباز می زنند و تصویر خیالی این وحدت را در خود و در فرقه و گروه خود پیکر یافته می بینند.

بنظر من تشخیص دقیق تمایز بین کار مولد و کار نامولد در سرمایه داری محتاج طرح تئوریک تازه ای است. این طرح مسلماً همچنان می تواند بر شالوده های تئوری مارکس استوار باشد و تا اندازه ای از ظرفیتهای بیانی و مقوله ای تئوری مارکس استفاده کند. تمایزی که مارکس در جلد دوم کاپیتال بین وظایف مولد و وظایف نامولد قائل است (۳۳)، تفاوتی که او در جلد سوم کاپیتال بین حوزه ی تولید ارزش و حوزه ی سامانیابی ارزش می گذارد (۳۴)، تلاش او برای جدا کردن دوران کالایی از سپهر توزیع

بطور کلی و مقولاتی مانند «حد منفی» و «حد مثبت» بارآوری سرمایه (۳۵)، نقاط عزیمت تدوین چنین طرحی هستند.

دستگاه مفهومی ای که قادر باشد به تمایز کار مولد و کار نامولد در شرایط کنونی توسعه ی سرمایه داری پاسخ گوید و زمینه ی تئوریکی برای توضیح و نقد ساختار اجتماعی جامعه ی کنونی سرمایه داری فراهم آورد، باید بتواند با طرح مقولاتی حتی الامکان تازه، کار زائد مولد اضافه ارزش، کار زائد حفظ کننده ی اضافه ارزش و کار زائد جبران کننده ی حد منفی اضافه ارزش را توضیح دهد و نقش و کارکرد دقیق آنها را، چه در محاسبات اقتصادی و چه در شکلگیری رده ها و گرایشهای درونی طبقه ی مزدبگیران تعیین کند.

یادداشت ها:

1. Marx; *Theories of Surplus Value*, Progress Publishers, Moscow 1978, Vol. I., p. 159.
- ۲- مارکس؛ تئوریه‌های ارزش اضافه، جلد اول، ترجمه ی فارسی: منصور حکمت، در بسوی مرمیالیسم، شماره ۲، ص ۲۴۶.
- ۳- منبع ۱، صص ۵۶-۷.
- ۴- همانجا، ص ۱۵۷.
- ۵- منبع ۲، ص ۲۳۸.
- ۶- همانجا، ص ۲۴۱.
- ۷- مارکس در تئوریه‌های ارزش اضافه، دستو دو تراسی را از این زاویه با آدام اسمیت همانند می داند. در نزد دستو دو تراسی آنچه در ظاهر تجلیل از کار مولد است، فی الواقع تنها تجلیل از سرمایه ی صنعتی در تقابل با زمینداران و سرمایه داران پولی است که از راه درآمدشان زندگی می کنند. او سرمایه داران صنعتی را تنها کارگران مولد می داند! (منبع ۱، صص ۲۷۱ و ۲۷۹).
- ۸- ژاک ژولیار؛ «اعتقاد مطلق به طبقه ی کارگر و واقعیت امر»، در بحران مارکسیسم، ترجمه مصطفی رحیمی، انتشارات سروش، تهران ۱۳۷۰، ص ۲۲.
- ۹- همانجا، ص ۲۳.
- ۱۰- مارکس می نویسد: «از زمانی که آدام اسمیت بین کار مولد و کار نامولد تمایز قائل شد، دعوا بر سر اینکه چه چیزی کار مولد و چه چیزی نیست، ادامه دارد...» (گروندریسه، ترجمه فارسی: باقر پرهام و احمد تدین، انتشارات آگاه، تهران ۱۳۶۳، ص ۲۷۰ پانویس).
11. Marx; *Theories of Surplus Value*, Progress Publishers, Moscow 1978, Vol. III., p. 35.
- ۱۲- منبع ۱، ص ۱۶۱.
- ۱۳- همانجا، ص ۲۰۰.
- ۱۴- همانجا، ص ۱۶۲.
- ۱۵- همانجا، ص ۱۵۹. نمونه ی دیگر: «اطلاق کار مولد به کار هیچ ربطی به محتوای معین کار، به کاربرد ویژه ی آن و یا ارزش مصرف خاصی که خود را در آن به ظهور می رساند

- کار، به کاربرد ویژه ی آن و یا ارزش مصرف خاصی که خود را در آن به ظهور می رساند ندارد. یک نوع کار معین می تواند هم مولد باشد و هم غیر مولد... میلتون که در ازاء پنج لیبره بهشت گمشده را نوشت، کارگر غیر مولد بود؛ در مقابل، نویسنده ای که به سبک کارخانه برای ناشر خود مطلب بیرون می دهد، یک کارگر مولد است... آوازه خوانی که ترانه ی خود را برای جیب خودش بخواند یک کارگر غیر مولد است، اما اگر همان آوازه خوان در استخدام صاحب کاری باشد و برای پول درآوردن او بخواند، کارگر مولد خواهد بود، زیرا او اینجا سرمایه تولید می کند.» (نقل از منبع ۲، ص ۲۴۶).
- ۱۶- همانجا، ص ۲۳۹.
 - ۱۷- همانجا، ص ۲۵۱؛ تاکیدات مارکس بر این نکته در جلد اول تئوریه‌های ارزش اضافه، فراوانند. به عنوان نمونه: «از نظرگاه سرمایه دارانه، تنها آن کاری مولد است که ارزش اضافه تولید می کند و در واقع ارزش اضافه ای نه برای خودش، بلکه برای صاحب شرایط تولید تولید می کند.» (منبع ۱، ص ۱۵۳)؛ «نیروی کار به لحاظ تفاوت موجود بین ارزشش با ارزشی که ایجاد می کند، مولد است.» (منبع ۲، ص ۲۳۸)؛ «کارگر مولد بودن یک بدبختی است. کارگر مولد، کارگری است که برای دیگری ثروت می آفریند... اگر بشود همان مقدار ثروت با تعداد کارگران مولد دیگری خلق شود، کنار نهادن آن کارگر مولد قطعی است.» (منبع ۱، ص ۲۲۵).
 - ۱۸- منصور حکمت در مقدمه ای که به ترجمه ی بخشی از بحث مارکس درباره ی کار مولد و کار نامولد در جلد اول تئوریه‌های ارزش اضافه نوشته است (منبع شماره ۲)، در حد همین تعریف باقی می ماند. نوشته ی حکمت این شایستگی را دارد که عمق نقد مارکس را در این باره نشان می دهد و تمایز آنها با درکهای عامیانه و مبتذل برجسته می سازد. اما درکی که حکمت از کار مولد و کار نامولد ارائه می دهد، از حد بازنویسی نظر مارکس فراتر نمی رود و نمی تواند به معضلاتی که از کاستیهای نظر مارکس ناشی اند، راه یابد.
 - ۱۹- پل سوئیزی؛ نظریه تکامل سرمایه داری، ترجمه حیدر ماسالی، انتشارات تکاپو و انتشارات دامن، تهران ۱۳۵۴، صص ۸-۲۹۷.
 - ۲۰- مارکس؛ گروندریسه، ترجمه فارسی، ص ۲۷۰ پانویس.
 - ۲۱- همانجا.
 - ۲۲- منبع ۲، ص ۲۴۵.
 - ۲۳- همانجا، ص ۲۵۵.

۲۴- مارکس می نویسد: بنابراین کار مولد چیست؟ کاری که اضافه ارزش تولید کند، ارزشی تازه بیشتر از معادلی که کارگر به مثابه ی مزد دریافت کرده است... مبادله ی سرمایه با کار هیچ معنای دیگری ندارد جز اینکه کالایی با ارزش معلوم -برابر با مقدار معینی کار- با مقدار بیشتری کار که در آن محتوی است معاوضه می شود. (منبع ۱، ص ۲۰۲).

۲۵- مارکس؛ کاپیتال، جلد ۳، ترجمه ایرج اسکندری، انتشارات حزب توده ایران، ص ۳۱۷.

۲۶- مارکس در فصل هزینه های دوران در جلد دوم کاپیتال، مشروحا به این مسئله پرداخته است. به عنوان نمونه: روند تجدید تولید خود مستلزم انجام وظایف غیر مولد است. این شخص [بازرگان] بهمان خوبی دیگری کار می کند ولی محتوای کارش نه ارزش بوجود می آورد، نه محصول. خود او در عداد برجهای تولید بشمار می آید. سودمندی وی در این نیست که وظیفه ی غیر مولدی را به وظیفه ی بارآور، یا کار غیر مولد را به کار بارآور مبدل سازد. او در مورد کارگر بخش تجارت می نویسد: شاید وی روزانه ارزش-محصول هشت ساعت کار را دریافت می کند، در حالیکه ۱۰ ساعت به کار اشتغال دارد. دو ساعت اضافه کاری که انجام می دهد، مانند هشت ساعت کار لازم، هیچ ارزشی بوجود نمی آورد. (کاپیتال، جلد دوم، ترجمه فارسی: ایرج اسکندری، ص ۱۲۰).

۲۷- منبع ۲، ص ۲۵۷.

۲۸- صنعت حمل و نقل از سویی رشته ی مستقلی از تولید را تشکیل می دهد و لذا محیط ویژه ای برای سرمایه گذاری بارآور است، از سوی دیگر از آنجهت که به مثابه ادامه دهنده روند تولید جلوه می کند که در درون روند دوران و برای روند دوران است، رشته های مستقلی از صنعت وجود دارد که محصول روند تولید، نه محصول مادی تازه ایست و نه کالا است. در میان این قبیل صنایع تنها آنکه اهمیت اقتصادی دارد عبارتست از صنایع ارتباطی، خواه صنایع حمل و نقل به معنای اخص باشد که برای حمل کالا یا نقل انسان برقرار شده و خواه ویژه انتقال اطلاعات، نامه ها، تلگرافها و غیره باشد. (مارکس؛ کاپیتال، جلد دوم، ترجمه فارسی، صص ۱۳۵ و ۵۸).

۲۹- مارکس؛ کاپیتال، جلد دوم، ترجمه فارسی، ص ۱۲۴.

۳۰- همانجا. همچنین: شکل اجتماعی ذخیره سازی محصول هر چه باشد، این امر مسلم است که نگاهداری آن مستلزم مخارجی است، از قبیل ساختمانها، ظروف و غیره که انبارهای محصول را تشکیل می دهند. و همچنین لازم است که مقدار کمتر یا زیادتری از وسائل تولید و کار، به مقتضای ماهیت فراورده، صرف شود تا بتوان آنرا از نفوذ عوامل مخرب حفظ نمود.

هر اندازه که از لحاظ اجتماعی، تمرکز ذخایر بیشتر باشد، هزینه های مزبور بالتسبه کترند. این مخارج که همواره جزئی از کار اجتماعی را تشکیل می دهند، هیچگاه در خود محصول آفرینی شرکت ندارند و بنابراین از محصول کسر می شوند. این هزینه ها ضرورت دارند و برجهای ثروت اجتماعی هستند. (همانجا، ص ۱۳۰).

۳۱- همانجا. نمونه ی دیگری از ابهامات غیر ضروری که مارکس در بحث هزینه های دوران وارد کرده است مربوط می شود به نقش پول. مارکس در توضیح دورپیمائی سرمایه در صنعت حمل و نقل فرمولی بکار می برد که بر اساس آن سرمایه نخست پوشش پول-سرمایه، سپس پوشش سرمایه ی مولد و بلافاصله پوشش پول-سرمایه دارد. به عبارت دیگر از آنجا که محصول صنعت حمل و نقل شیئی قابل جدا شدن از پروسه ی تولید نیست، مرحله ی کالا-سرمایه حذف می شود. مارکس در ادامه ی توضیح این فرمول، بدون هیچ ضرورتی آنرا با فرمول دورپیمائی تولید طلا به مثابه ی پول، همانند می داند و می نویسد: «فرمول مذکور تقریباً درست همان شکلی است که در مورد تولید فلزات بهادار وجود دارد.» (همانجا، ص ۵۹)، در حالیکه تولید طلا به مثابه ی پول، از نظر مارکس جزو برجهای تولید است و صنعت حمل و نقل یکی از شاخه های مهم و اصلی صنعت، که کار مصروف در آن بی گمان مولد است.

۳۲- مارکس؛ کاپیتال، جلد دوم، ص ۱۲۳.

۳۳- وظیفه ای که فی نفسه غیر مولد است ولی خود مرحله ی واجبی از تجدید تولید را تشکیل می دهد، اگر در نتیجه ی تقسیم کار از حالت عمل فرعی عده ای بیشمار مبدل به اشتغال منحصر عده ای معدود گردد و بصورت کسب و کار ویژه ی اینان درآید، در خصلت خود وظیفه تغییربری بروز نمی کند. (کاپیتال، جلد دوم، ص ۱۱۹).

۳۴- «کارگر بازرگانی نه از آنجهت به سرمایه دار فایده می رساند که خود مستقیماً ارزش تولید می کند، بلکه از آنجهت که وی با کاهش هزینه های سامان یابی اضافه ارزش، تا آنجا که قسماً کار اجرت نیافته انجام می دهد، کمک می نماید.» «کارگرانی که بوسیله ی وی [تاجر] به همین امور سوداگرانه گماشته شده اند، غیر ممکن است بتوانند برای او مستقیماً اضافه ارزش بوجود آورند.» «اگر چه کار اجرت نیافته ی این گماشتگان اضافه ارزش نمی آفریند ولی برای بازرگان وسیله ی تصاحب اضافه ارزش را فراهم می سازد.» «این کاری است که ارزش ها را به سامان می رساند، ولی خود ارزش بوجود نمی آورد.» (مارکس؛ کاپیتال، جلد سوم، ترجمه ی فارسی، صفحات ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۵ و ۳۱۸).

۳۵- کار اضافی کارگر نامولد موجب تقلیل هزینه های دورانی سرمایه دار می شود. برای سرمایه دار این نفع مثبتی است، زیرا حد منفی بارآوری سرمایه اش را تنگتر می کند. (مارکس؛ کلیتال، جلد دوم، ترجمه فارسی، ص ۱۲۱).

هانری لوفور

Henri Lefebvre

Zum Begriff der "Erklärung" in der politischen Ökonomie und in der Soziologie

مارکسیسم و جامعه شناسی

درباره‌ی مقوله ی «تبیین» در اقتصاد سیاسی و جامعه شناسی

لنین می گوید: «مارکسیستها نخستین سوسیالیستهایی بودند که این مسئله را مطرح نمودند که زندگی اجتماعی را نباید فقط از جنبه ی اقتصادی بلکه باید از جمیع جهات مورد تجزیه و تحلیل قرار داد.» (۱)

من سخنرانی خود را تحت لوای این اظهار صریح لنین آغاز می کنم، آنهم به دو دلیل اساسی: نخست از آنرو که امروزه سخن گفتن از مارکسیسم به تنهایی چیزی جز بریدن سر و دم آن نیست و باید از مارکسیسم-لنینیسم سخن گفت. زیرا دریافت اندیشه مارکس جز از مجرای اندیشه (و آثار) لنین ممکن نیست و اغلب خطاها و سوء تفاهمها از آنجا ناشی اند که این حلقه ی پیوند بنیادین نادیده گرفته شده است؛ و دوم از آنرو که جمله فوق می تواند نتیجه منطقی بخشی باشد که امروز طرح می کنم و تلاش من در آن، بسط متدولوژیک همان جمله است.

شهادت فلسفی و دقت علمی آقای گوروچ ۲ به ما رخصت داده است سلسله مسائلی را طرح کنیم که -از نخستین روز این سمینار- معتقدیم از

۱- این سخنرانی در سال ۱۹۵۶ ایراد شده است-م

۲- ژرژ گوروچ گرداننده سمیناری است که هانری لوفور در آن سخن می گوید. از گوروچ

کتابهای «طبقات اجتماعی» و «دیالکتیک یا سیر جدالی» به فارسی ترجمه شده است-م

چارچوب جامعه شناسی فراتر می روند.

بعضی ها می گویند که این مسائل مصنوعی و اختراعی اند و بحث را مکتبی (اسکولاستیک) می کنند. بعضی دیگر، که سختگیری کمتری دارند، می گویند مسائل فوق از طریق پیشبرد امور، کار و ترتیب دادن پژوهشها قابل حل اند. من برخلاف اینان برآنم که در اینجا قضیه فقط بر سر دشواریهای یک مقوله ی فلسفی و روش شناختی (یعنی مقوله ی تبیین) نیست، حتی بر سر نگرانیهای دانشمند جامعه شناس نیز نیست که علم خویش را در معرض تردید ها و ناروشنیه ها می بیند، بلکه مسئله در اساس بر سر بحران عمومی علوم اجتماعی، بحران علوم ناظر بر واقعیت انسان و بر سر تعاریف ویژه ی این علوم، موضوعشان، روششان، روابط متقابل و پیوندشان با یکدیگر و نهایتا روابطشان با این «عین»^۱ بینهایت پیچیده، و در نهایت پیچیدگی یکتا، است، همانا انسان کلی^۲. من بر این واژه ها بسیار اصرار دارم. زیرا معتقدم که در مارکسیسم تنها انسان است که کلی است. بعلاوه این صورتبندی مستدل کننده ی یک انسانگرایی نیز هست. هیچ واقعیت یا پدیده ی اجتماعی وجود ندارد که حامل یا تکیه گاه انسان کلی نباشد.

بحران جامعه شناسی تنها موردی خاص از بحران علوم انسانی است. برخی از شرکت کنندگان در این سمینار کمابیش آشکارا گفتند که در این عقیده شریک اند. همه اذعان کردند که جدا کردن مسائل جامعه شناختی از مسائل دیگر و معامله ی جداگانه با آنها، غیر ممکن است. با این حال باید بروشنی گفت که این وضعیت جدید نیست؛ علوم انسانی هرگز نتوانستند وضع و مرتبه ای قطعی و نهایی بیابند و در عین حال خوب است که چنین است؛ و این موضوع باعث نمی شود که این علوم و دانشمندان آنها بدتر از بقیه باشند؛ آنها مدتهاست با این بحران درگیرند و در یک کلام باید گفت که این بحرانی ثمربخش است. آنچه گفتم البته تا حد معینی غلط نیست. با این وجود بنظر می رسد که امروزه وضع علوم انسانی و بویژه

جامعه شناسی نگران کننده تر از گذشته است. به عنوان دلیل مایلم تنها به پیشنهادهایی برای وحدت اشاره کنم که همچون پرده های نمایشی دیپلماتیک ناگهان جای خود را به دیگری داده اند: جنگ سرد؟ ادامه سیاست امپریالیستی با وسائل دیگر؟ همزیستی مسالمت آمیز فعال؟ پیش پرده ی درآغوش کشیدن همگانی؟ - پرسشهایی که گاه و بیگاه می توانستند مطرح شوند.

در این وضع و با توجه به این بحران موضع مارکسیسم چیست؟ فکر می کنم پیش از هر چیز دیگر چند «توضیح» مقدماتی لازم است. اگر چه هیچکس به من ماموریتی نداده است، اما من خود را در مقابل شما نسبت به اندیشه و پژوهش مارکسیستی مسئول احساس می کنم. من این مسئولیت را بر عهده می گیرم، بی آنکه مدعی باشم که بجای همه ی مارکسیستها حرف می زنم و نظراتم برای دیگر مارکسیستها نیز الزام آور است. زیرا در بین ما گرایشهای مختلف، تعصبات مختلف و شیوه های مختلف در کاربست روش وجود دارد و وضع ما از این بابت با جای دیگر فرقی ندارد. مارکسیسم کلی همگون و هیکلی یکپارچه نیست. با این حال از نوعی یگانگی برخوردار است که بدون آن، اطلاق عنوان مارکسیسم بدان بی معنا می شد.

آیا مارکسیسم کاملاً خارج از محدوده ی این بحران قرار دارد؟ آیا برفراز آنست؟ آیا ما تنها شاهدانی محض هستیم؟ یا آیا داور و کارشناسیم؟ بعقیده ی من این رویکرد نه ثمر بخش است و نه بری از جزمیگری. نه، مارکسیسم صریحاً بیرون از دایره ی دیگر مکاتب فکری در جهان، حتی بیرون از گرایشهایی که با آنها می ستیزد و امیدوار است در مرتبه ای روشنفکرانه و «ذهنی» و در رقابتی آزادانه و صلح آمیز بر آنها غلبه کند، قرار ندارد. مارکسیسم خارج از دایره ی مسائل نیست؛ زیرا چنین مسائلی نه تنها از انسانهایی منشأ می گیرند که طرح کننده ی آنها هستند، نه تنها از کاستیها و سرشت طبقاتی تاملات و تفکراتشان سرچشمه می گیرند، بلکه همواره از واقعیت عینی آنها و از صیورورت انسان ناشی اند.

من تلاش خواهم کرد که در اینجا همچون یک مارکسیست و بنام

مارکسیسم-لنینیسم سخن بگویم. بنابراین کوشش خواهم نمود هم هنگام هم به عنوان فیلسوف و هم به منزله ی جامعه شناس حرف بزنم، به عنوان معرفت شناسی که درباره ی یک مورد مشخص و یک شاخه ی معین از علم تفکر می کند. ممکن است گفته شود که این شیوه برای طرح پرسش، از پیش حاوی یک پاسخ یا متضمن عدم امکان پاسخ است. پاسخ من به چنین اعتراضی اینست که همه ی کسانی که در اینجا سخن گفتند، خواسته یا ناخواسته و آگاه یا ناآگاه چنین موضعی داشته اند. همگی آنها عمدتاً مقولاتی فلسفی مثل تبیین، فهم، جبرگرایی، کلیت و غیره را، که اعتباری شناخت شناسانه دارند، بکار بردند و مورد بررسی قرار دادند. آنها نتوانستند خود را در چارچوب یک شاخه ی خاص از علم، مثلاً جامعه شناسی، محدود کنند و قادر نبودند در این چارچوب باقی بمانند.

باری، به عنوان مارکسیستی که به نحله ای از اندیشه ی علمی وابسته است که بعید بنظر می رسد اهمیت جهانی اش در آینده قابل انکار باشد، معتقدم بتوانم پیشاپیش بگویم که نه مایلیم تصمیمی از قبل اتخاذ شده را پیش ببرم و نه برای مسائل مطروحه در اینجا، که بنظرم حقا واقعی می آیند، راه حل آماده ای دارم. من [نه خود را در صحنه ی مسابقات مشت زنی می بینم] و نه علاقه ای به شمارش ضربات وارده و محاسبه ی جمع امتیازات دارم و نه به نکته چینی و انبوه سازی قطعات موافق مایلیم. بنظرم این برداشت باصطلاح چالاکانه از گفتگو و بحث نازا و غلط است. گفتگو از نظر من فقط یک معنا و محتوا دارد و باید هم داشته باشد، وگرنه آغاز کردن آن بیپوده و پوچ است. عجالتاً می توانم گفتگویی را که درباره ی مقوله ی طبقات اجتماعی با آقای گوروپچ داشتیم مثال بزنم. این گفتگو حدود یکسال و نیم پیش در ژانویه ی ۱۹۵۵ صورت گرفت و شش ماه پس از آن در نشریه ی کریتیک ۲ منتشر شد. متن مذکور محتوایی واقعی و عمیق داشت که در آن زمان متاسفانه بطور کامل انکشاف نیافت. چرا؟ شاید چون دست بردن به ریشه زیاده روی بود! اما امروز گفتگوی ما در پرتو

تازه ای صورت می گیرد و هسته و محتوایش تنوع و کثرت راههای بسوی سوسیالیسم است. زیرا بین سرمایه داری و سوسیالیسم -یعنی تبدیل مناسبات اجتماعی بوسیله ی عمل طبقه ی کارگر- راه حلهای مختلفی وجود ندارد و (می توان به زبانی که کاملاً هم مارکسیستی نیست! گفت) انتخاب بنیادین دیگری در کار نیست. در یک کلام، سه راهه ای تاریخی در بین نیست.

بنابراین در محدوده ای معین و تا مرزی معین حق به جانب کثرت طلبی (پلورالیسم) یا نظریه ی مدافع تعدد آراء است. اما بر حق بودن پلورالیسم باعث نمی شود که ما به این اعتبار در نسبی گرایی تام و تمام درغلطیم یا اینکه مقوله ی حقیقت یا معنای تاریخ و جامعه شناسی را کاملاً از همه ی ارزشها تهی کنیم. زیرا بلافاصله باید تاکید کرد که این چندگانگی راههایی که بسوی یک هدف مشخص بنام سوسیالیسم می روند، قلمروی برای پژوهشهای جامعه شناسان و جامعه شناسی می گشاید. من اندیشه ی خود مبنی بر ثمر بخش بودن چندگانگی و کثرت را به مثابه ی یک فرضیه طرح می کنم. بدین ترتیب می توان به مطالعه ی تطبیقی تجربه ی یوگسلاوی و کشورهای دیگری که بسوی سوسیالیسم در حرکتند، پرداخت. بعلاوه از دیرباز روشن است که از آثار لنین می توان وجود دو راه بسوی سوسیالیسم را استنتاج کرد. یکی راه صنعت و دیگر راه کشاورزی در کشورهای که زراعت در آنها غلبه دارد. بر این اساس و به تبع همین استدلال می توان گفت که به تعداد ملتها و ویژگیهای ملی، راه های مختلفی بسوی سوسیالیسم موجود است. لنین خود در صفحه ی آخر نوشته اش «رادیکالیسم چپ، بیماری کودکان در کمونیسم» این نکته را به صریح ترین وجهی مورد اشاره قرار داده است. من به این امر واقفم که همه ی حاضرین با آنچه می گویم موافق نیستند، حتی بدرستی نمی دانم که آقای گوروپچ با من در این نظریه همراه خواهد بود یا نه. ولی تاکید من نهایتاً بر آنست که گفتگوی ما محتوایی داشت و این محتوا را حفظ کرد.

در مورد این مسئله هم ممکن است بین مارکسیستها ناسازگاری و مباحثات حتی مشاجره برانگیزی وجود داشته باشد. مثلاً روزه کارودی درست همزمان با حمله به آقای گوروپچ، مرا نیز بابت گفتگوی مذکور مورد حمله

قرار داد. او نه تنها ما را متهم کرد به اینکه طبقات اجتماعی را بد تعریف می کنیم (و این البته حقش بود، اگر او هم به پژوهشی پیرامون تعریف معروف طبقات اجتماعی دست می زد)، بلکه بر آن بود که ما در تعریف و مفهوم طبقه ی کارگر، تئوری دیکتاتوری پرولتاریا را وارد نمی سازیم؛ و این مسلماً گناهی نابخشودنی بود. گارودی نه فقط امر سیاسی و اجتماعی، جامعه شناختی و اقتصادی را قاطی می کرد، بلکه موضعش از لحاظ سیاسی هم غلط بود. زیرا در تحلیل نهایی اگر عمل طبقه کارگر ی که هدفش تبدیل مناسبات تولید سرمایه دارانه به مناسبات تولید سوسیالیستی است تحت شرایط معینی بنحوی پارلمانتاریستی قابل اجرا باشد، آنگاه دیگر لزومی ندارد راه دیکتاتوری قهرآمیز پرولتاریا را در پیش بگیرد؛ تئوری دیکتاتوری پرولتاریا باید تحدید و تدقیق شود و از دیگر مقتضیات سیاسی متمایز گردد. امیدوارم دوستم گارودی از این بابت که من در مجمعی علمی خطایی را تصحیح می کنم که هم برای علم مارکسیستی و هم برای علم بطور کلی زیان آور است و تصحیح آن امکان گفتگو و نائل شدن به موضعی واحد را می گشاید، دلخور نباشد.

خلاصه کنم. برداشت معینی از گفتگو که راه اندازنده ی گپ وگفتی ظاهری بود و گفتگو را به تبادل لفظی و مراسمی بی محتوا تقلیل می داد، سپری شده است. از نظر من گفتگو از آنرو وجود دارد، چون مسائلی واقعی مطرحند؛ گفتگو و بحث در فضایی فعال عبارت است از پیگیری وحدتی که در خود گفتگو شکل می گیرد و از آن ناشی می شود، وحدتی که متعلقه ی شناخت و علم است. اما ممکن است به من ایراد بگیرید که پس چرا به «موضع» مارکسیستی تان چسبیده اید؟ چرا به عنوان یک مارکسیست وارد صحنه می شوید و خود مارکسیسم را مورد پرسش قرار نمی دهید؟ اطمینان خاطر شما، اگر از جزمیگری ناشی نمی شود، پس از چیست؟ پاسخ من نخست اینست که بنظر من روش دیالکتیکی قادر است مسائل را حل کند و بویژه درست طرح نماید و این اهمیتی بمراتب بیشتر دارد از صلاحیتی کاملاً خود پسندانه برای حل مسائل یک «بحث».

پاسخ دیگر من اشاره بدین نکته است که مسائل ویژه ی علوم انسانی،

مسائلی مشخص اند که در تماس با امر واقعی و عینیات بینهایت پیچیده قابل حل اند. بنحوی که هیچ مسئله ای نمی تواند سیر شناخت علمی را از پیش و به نحوی ماقبل تجربی محدود سازد و متوقف نماید. برعکس: مسائل حاوی چیزی ثمر بخش اند و تکرار می کنم طرح آنها یعنی حل آنها، زیرا این مسائل تنها زمانی طرح می شوند که آدمی حلشان را آغاز کرده است. این جنبه ای مهم از دیالکتیک مارکسیستی، همانا جنبه ی ماتریالیستی آن است. بنا به دلایل فوق واژه ی «بحران» برای ما، برخلاف بسیاری دیگر، طنینی ناخوشایند ندارد. بحران برای ما دیالکتیک مسلکان مارکسیست واجد معنای اصیل خویش است، یعنی لحظه ی تمایز یابی و نوشوندگی که در آن صیورت انسانی به مرتبه ی بالاتری گام می نهد.

دشواریها از آنجا ناشی می شوند که مارکسیسم (ولنینیسم) به منزله ی ماتریالیسم تاریخی تطور جامعه و سامانیابی انسان را فرآیند پیچیده ای تعریف می کنند که بمراتب پیچیده تر از آنست که به تصور تطورگرایی تدریجی^۱ می آید. این فرآیندی است از بسیاری جهات متناقض اما متعین، کلیتی است آشکارا در حال حرکت. حتی می توان گفت مارکس نخستین کسی است (بعد از هگل که دریافتی فلسفی از کلیت داشت) که مقوله ی وحدت و کلیت تکوین اجتماعی انسان را بروشنی طرح کرد.

اما در بررسی و مطالعه ی این فرآیند نقش، جایگاه، روش و موضوع رشته های منفرد علم چیست؟ جامعه نزد مارکس انسان اجتماعی است (نه موجود یا قدرتی برون از او؛ اگر جامعه همچون موجود یا قدرتی بیرون از انسان پدیدار شود، آنگاه ما با نوعی بیگانگی، با «شیءشدگی»^۲ روبروئیم). اما انسان نمی تواند خود را همچون سوژه ی ناب بداند. او محصول زندگی اجتماعی است؛ انسان تنها مادام که ابرّه است، برای خود و دیگر انسانها موجود فیزیکی کنشمند^۳ است و موضوع خواهشها و خواستههایی قرار می گیرد که نخستین آنها، خواستهها و ملزومات اجتماعی است. او تنها تا انجاموجودی اجتماعی است که ابرّه ها (یا موضوعات و عینیات) رامی آفریند و

از اینطریق بر طبیعت که خود امری عینی است تسلط می یابد. انسان یک ابرّه-سوژه است. اما حتی اگر کسی بر اهمیت و تقدم تعینات عینی اصرار داشته باشد، باز هم نمی تواند امر عینی و امر ذهنی را از یکدیگر جدا کند و انسان-ابرّه را در حوزه ی این دانش معین و انسان-سوژه را در حوزه ی دانش معین دیگری قرار دهد.

کاپیتال را اثری در قلمرو اقتصاد سیاسی دانسته اند و هنوز هم به همین عنوان تلقی می کنند. حتی از دهه ها پیش کاپیتال همچون حوزه ای تخصصی برای مکاتب اقتصاددانانی بشمار می آید که خود را مارکسیست می دانند یا فراتر از آن خود را نماینده ی حقیقی مارکسیسم تلقی می کنند (و این عنوان را از اقتصاددانان غیر مارکسیست طرف مشاجره ی خود می گیرند که مسلما مارکسیسم را همچون سیستمی از اقتصاد سیاسی مورد حمله قرار می دهند). اما این فقط تفسیری از مارکسیسم، آنهم تفسیری از ناحیه ی راست است که مارکسیسم را بد جلوه می دهد و از قواره می اندازد. در این تفسیر عنوان فرعی کاپیتال، یعنی نقد اقتصاد سیاسی، فراموش می شود. مارکس فقط اقتصاد کلاسیک یا اقتصاد سیاسی عامیانه را مورد انتقاد قرار نمی دهد، بلکه اقتصاد سیاسی را بطور کلی و به مثابه ی اقتصاد سیاسی نقد می کند؛ و همهنگام اقتصاد سیاسی علمی و نوینی می سازد.

کاپیتال چیست؟ کاپیتال هم تاریخ سرمایه داری است و هم رساله ای پیرامون اقتصاد سیاسی. مارکس خود گفته است که اقتصاددانان کلاسیک پیش از او کالبد شناسی (آناتومی) جامعه ی سرمایه داری را طرح کرده بودند و تلاش او بررسی و تجزیه و تحلیل پیکر زنده ی جامعه ی سرمایه داری (یا فیزیولوژی آن) بود. لنین با استقبال از این تمثیل می نویسد که مارکس در اثر عظیم خود به اسکلتی که از طریق تحلیل و تئوری اقتصادی بدست آمده بود گوشت و خون داد. به عبارت دیگر مارکس در اثر خویش به طرح مظاهر اجتماعی مشخص جامعه ی سرمایه داری، واقعیات روزمره زندگی، واقعیت زنده ی جامعه ی بورژوایی با همه ی کشاکشها، تناقضات ایده ها و نهادهایش و با روابط خانوادگی بورژوایی اش، نائل آمد.

بدین ترتیب لنین کاپیتال را در عین حال همچون رساله ای پیرامون جامعه شناسی علمی می شناخت. (۲) بنابراین اثر عظیم مارکس خصلت و معنایی «کلی» دارد، ولو آنکه، و یا دقیقا به همین دلیل که، یک جامعه، یعنی جامعه ی سرمایه داری را مورد مطالعه قرار داده است.

اما همانطور که گفتم گرایش راست در جنبش مارکسیستی کاپیتال را تنها رساله ای سیاسی-اقتصادی می دید و مارکس را بنیادگذار یک مکتب اقتصادی می شناخت. این گرایش بویژه موضع سوسیالیستهای مارکسیست آلمانی، هیلفردینگ و کائوتسکی بود. از طرف دیگر وقتی گرایش راست و فرصت طلب جنبش کارگری، بویژه در فرانسه، بر آن شد که در اثر مارکس و در مارکسیسم نوعی جامعه شناسی بیابد، تنها از آنرو بود که آنرا فقط به جامعه شناسی تقلیل دهد و سپس این جامعه شناسی را در تقابل با مارکسیسم به مثابه ی روش شناسی، به مثابه ی دید جهانی و به مثابه علم اقتصادی قرار دهد؛ و از اینطریق اعلام کند که می تواند مارکسیسم را به مثابه ی فلسفه، به مثابه ی اقتصاد سیاسی یا تاریخ و یا حتی جامعه شناسی ترک کند، یا حتی ترک کرده است.

با این حال کار گرایش چپ و انقلاب آسانتر نبود. درک لوکاچ از مارکسیسم، دست کم در نوشته های اولیه اش، جامعه شناسی را از مارکسیسم طرد کرد و مارکسیسم را به تاریخیگری تقلیل داد، تاریخیگری ای که تاریخ خود در آن همچون امری «فاجعه آمیز» و قیامت طلبانه تعبیر شده بود. مثلا اثر مشهور لوکاچ تاریخ و آگاهی طبقاتی را در نظر بگیریم. این اثر نشان می دهد که جامعه ی بورژوایی چگونه روابط انسانی، انسانها، اعمال و ایده ها را چیزگون می کند. همچنین نشان می دهد که چگونه تاریخ در حرکتی توقف ناپذیر این چیزگون شدگی را منحل، نفی و یا «نابود» می کند. این حرکت منحل کننده ی نظری و عملی از دید لوکاچ با آگاهی طبقاتی پرولتاریا یکسان گرفته می شود و پرولتاریا همچون سوژه یا فاعل مطلق تاریخ که حامل آگاهی، آینده نگری و عمل انقلابی است تلقی می گردد. بدین ترتیب پرولتاریا، واقعیتش و آگاهی طبقاتی اش از تاریختی محض برخوردار می شوند. در نتیجه در یکطرف عینی گرایی یا

ابژه گرایی گرایش راست را داریم و در طرف دیگر ذهنی گرایی یا سوژه گرایی گرایش چپ را نسبت به طبقه، همراه با تاریخیگری «نابش» و درکی که تاریخ را امری فاجعه آمیز تلقی می کند.

مسئله ساده نیست. اگر نظر اقتصاددانان مارکسیست امروزی را بپرسیم آنها با دلایل کافی خواهند گفت که موضوع علمشان تولید نیست. فی الواقع خود مارکس تصریح کرده بود که تولید موضوع علوم دیگری مثل علوم طبیعی، تکنولوژی، جغرافیای انسانی و غیره است. موضوع اقتصاد سیاسی تولید یا نیروهای تولیدی بخودی خود نیست، بلکه مناسبات تولید است (که از طریق تحلیل، از نیروهای تولیدی متمایز می شوند). اما مناسبات تولید تاریخا شکل گرفته اند و تاریخا دگرگون می شوند. آنها مناسباتی اجتماعی اند. اقتصاد سیاسی بهیچ روی به «تولید» نمی پردازد، بلکه موضوع آن روابط اجتماعی انسانها درتولید و ساختار اجتماعی تولید است (لنین ۳۸) اما از سوی دیگر واقعیات و قوانینی که مورد بررسی اقتصاد سیاسی مارکسیستی قرار گرفته اند، واقعیات و قوانینی تاریخی اند. در کتاب درسی (۴) ای که اخیرا از سوی آکادمی علوم شوروی انتشار یافته، بدرستی آمده است که اقتصاد سیاسی علمی تاریخی است. ولی رابطه اش با تاریخ دقیقا در چیست؟ درباره این پرسش کتاب درسی فوق کاملا سکوت می کند. می توان پرسید که آیا ما در برابر یک دور باطل قرار نداریم؟ از یکطرف می گوئیم که تاریخ بر اقتصاد سیاسی و بر مطالعه ی مناسبات تولید استوار است و از طرف دیگر مدعی هستیم که مناسبات تولیدی و بنابراین مفاهیم و مقولات اقتصاد سیاسی تاریخی اند. یا اینکه، جامعه شناسی باید تاریخی شود و تاریخی باقی بماند و در عین حال مطالعه تاریخ باید بر مطالعه ی جامعه تکیه کند.

اما ما می دانیم که در واقعیت، دور باطلی وجود ندارد و سر و کار ما با تاثیر و تاثر متقابل، انکای متقابل و درعین حال -شاید- یک مسئله است. اقتصاددانان و تاریخدانان وجوه فرماسیون اجتماعی-اقتصادی را (که یکی از مقولات بنیادین مارکسیسم است و لنین برجسته اش کرده است) مورد مطالعه قرار می دهند. مقوله ی مذکور تحول جامعه و انسان، پیچیدگی این

تحول و این واقعیت را مشخص می کند که بخودی خود نمی تواند نه جنبه ی اقتصادی، نه جنبه ی تاریخی و نه جنبه ی اجتماعی این تحول را به تمامی بیان کند. بنابراین اگر بپهوده خود را گرفتار معضلی پوچ نکرده باشیم، باید بپذیریم که با یک مسئله روبرویم. از همین مسئله است که تلقیات نادرست و متعدد، التقاطها، ناهمگرائیها و جدایی هایی که باندازه ی التقاطها گمراه کننده اند، سرچشمه می گیرند. از همین روست که در بین دانشمندانی که خود را مارکسیست می نامند «اقتصاددانان محض»، اقتصاددانانی با گرایش تاریخی و تاریخدانانی با گرایش اقتصادی می بینیم؛ و بالاخره از همین مسئله است که مخلوطهای عجیب الخلقه ی مارکسیسم و غیرمارکسیسم، اکونومیسم، تاریخیگری و جامعه شناسی گرایی ناشی می شوند. یکی از این موارد گفت انگیز که به قلمرو بحث ما هم مربوط است، شومپتر بود که متأسفانه فرصت تحلیل کار او را در اینجا نداریم.

برگردیم به نوع تفکر لنینی. بنظر لنین، بگفته ی موکد خودش، مارکسیسم یک جامعه شناسی علمی است. به عبارت دقیقتر، مارکسیسم نه یک جامعه شناسی علمی، بلکه تنها جامعه شناسی علمی است. اما اگر مارکسیسم یا ماتریالیسم تاریخی در تمامیت خود با جامعه شناسی علمی یکسان گرفته شود، آنگاه جامعه شناسی دیگر یک علم ویژه یا منفرد نیست. در کنار تاریخ، اقتصاد سیاسی و غیره دیگر جایی برای یک علم منفرد باقی نخواهد ماند. یا آن علوم منفرد در جامعه شناسی عمومی حل می شوند و ناپدید می گردند و یا جامعه شناسی در ماتریالیسم تاریخی، که همچون علمی فراگیر و یگانه تلقی می شود، گم می شود. بنظر می رسد موضع فرهنگ فلسفی یودین و روزنتال^۲ همین باشد. در مقاله ی مربوط به جامعه شناسی در این فرهنگ می خوانیم: «از دید مارکسیسم همه ی شکلبندی های اجتماعی از قوانین اقتصادی عام یا قوانینی جامعه شناسانه برخوردارند. این قوانین برای همه ی مراحل تحول اجتماعی معتبرند، زیرا آنها همه ی شکلبندها را درفرآیندی یگانه بهم پیوند می زنند [...]» (۵)

همچنین باید مراحل تاریخی و قوانین تاریخی ای که بر تضادهای درونی، هستی، تکوین، اضمحلال و زوال این مراحل حاکم هستند، مورد مطالعه قرار گیرند.

بنابراین در اندیشه ی لنین جامعه شناسی، ماتریالیسم تاریخی و اقتصاد سیاسی درهم ادغام می شوند و تاریخ را به مثابه ی مطالعه ی مراحل و شکلبندهای ویژه ای مثل شیوه ی تولید سرمایه داری، فئودالیسم و غیره تابع خود می کنند. این تلقی البته نه روشن است و نه رضایتبخش؛ بویژه که ما دائما می بینیم لنین همچون جامعه شناس فکر و عمل می کند، منتها در معنایی کاملا متفاوت، یعنی در مطالعه ی عصر حاضر در پیچیدگی و تازگی اش. او در فاصله ی سالهای ۱۸۹۰ تا ۱۹۰۰ بر پژوهشهای تجربی و بررسیهای مشخص خود از پدیده های نوین می افزاید. بویژه در آثارش پیرامون مسائل دهقانان که اهمیت تاریخی و سیاسی فوق العاده ای دارند. اما در مورد مسائل مربوط به پرولتاریا مثل مزد، سازمان کار در کارخانه و غیره نیز لنین واقعیات را با مفاهیم مارکسی روشن می کند، منتها واقعیات را در ترکیب تجربی شان مورد بررسی قرار می دهد.

از همین جا تردید ها و دشواریهای بسیاری ناشی شده اند. من می توانم در این مورد خود گواهی معین باشم و باصطلاح از خود انتقاد کنم. جامعه شناسی چه بود؟ همه چیز یا هیچ چیز؟ یا بالاخره چیزکی بود؟ اما چه چیز؟ من در این باره تردید و نوسان بسیار داشتم و تنها کسی هم نبودم که تردید و نوسان داشت. ما (یعنی مارکسیستها) پس از چندین سال بالاخره راه حلی را پذیرفتیم. بنا بر این راه حل، واژه ی «جامعه شناسی» نزد ما معنایی مضاعف داشت: معنایی وسیع و معنایی محدود. جامعه شناسی در معنای وسیع خود شامل مطالعه ی کل تحول اجتماعی می شد. در این حالت با ماتریالیسم تاریخی مخلوط می شد و باندازه ی کافی از اقتصاد سیاسی متمایز نمی گردید. حتی بدانسو گرایش داشت که خود را به اقتصاد سیاسی تقلیل دهد و واقعیات اجتماعی را بنحوی کمابیش آشکار از طریق تقلیل آنها به امر اقتصادی تبیین کند. از طرف دیگر کار جامعه شناسی در معنای محدود مطالعه ی روبناها یا عمدتا بخشی از روبناها بود

و بخش باقیمانده هم نصیب تاریخدان و حقوقدان می شد.

این موضع دردسرهای بسیاری داشت. یکی از این دردسر ها در نخستین نگاه بنظر می آمد پارادکس باشد. موضع مذکور، جامعه شناسان مارکسیست را رو در روی جامعه شناسان مکتب آمریکایی قرار داد، منتها در یک سطح و در مرتبه ای همسان. زیرا جامعه شناسان آمریکایی هم آگاهانه و بنام تجربه گرایی روبنهایی را که اصطلاحا در سطح جامعه ظاهر می شوند مورد مطالعه قرار می دهند و موضوع مطالعه شان فقط همین است. بنا بر موضع فوق جامعه شناسان مارکسیست روبناها را با این قصد مورد مطالعه قرار می دادند که آنها را به زیربنایشان تحویل کنند. اما جامعه شناسان آمریکایی روبناها را بریده از هر زیربنایی مطالعه می کردند و در نتیجه با اختراع مفاهیم کاذب و ابزارهای سطحی پژوهشی (مثل مفهوم کاذب «الگو» برای پیوستار اجتماعی، برای قشرها و غیره) از آنها، از مفاهیم موجوداتی مستقل می ساختند و به اکتومی کردن مفاهیم می پرداختند. چنین موضعی البته مشاجره بر انگیز بود، چرا که جز مشاجره برانگیزی معنای دیگری نداشت. من بطور بسیار خلاصه به یکی از این مشاجرات قلمی^۲ شدید اشاره خواهم کرد؛ مشاجره ای که ما در آن مهاجم نبودیم. ضدیت با مارکسیسم یکی از عناصر ثابت جامعه شناسی آمریکایی است.

در این واقعیت مناقشه ای نیست که روانشناسی، جامعه شناسی و روان-جامعه شناسی آمریکایی تبار، به معنایی سیاسی مورد سوء استفاده قرار گرفته اند و هنوز هم می گیرند و باید این سوء استفاده را بخاطر و بنام خود علم مورد انتقاد قرار داد. نمونه ای که بخاطر می رسد، سوء استفاده از مفهوم «روابط عمومی»^۳ و توسعه ی مفهوم «مطالعه ی بسیط موارد»^۴ است، که در آن نیات نیک، اراده ی خوب و برخی شناختههای تجربی در خدمت منافی قرار می گیرند که دست کم مناقشه برانگیزند. نیات نیک کار بست این ابزارهای ایدئولوژیک را که هدفشان نابودی «تنش

ها» و ناپدید ساختن «دشمنی ها» ست، خطرناکتر می کنند. مورد دیگری که بخاطر دارم پژوهشهای معینی است که گاه در مقیاسی وسیع در مستعمرات و در میان ملت‌های نیمه مستعمره انجام شدند و باید از از پژوهشهایی که از سوی دانشمندان دیگر و بشیوه ی حقیقتاً علمی انجام یافته اند، متمایز شوند.

خیر، این مشاجرات و مبارزات عظیم در قلمرو علم باعث تاسف نیستند. آنها در توضیح بسیاری از مسائل که اهمیتی طراز اول دارند، مثل تجربه گرایي توصیف گر یا تکنوکراسی، سهم خود را ادا کردند. تاسف خوردن از این مبارزات و فراموش کردن آنها به معنای از دست دادن روح علمی، الهام آفریننده ی علم، نفس و جان انقلابی مارکسیسم است. با همه ی این احوال هیچ چیز بار خاطر م را سبک تر نخواهد کرد از اینکه اعتراف کنم در آن میانه اغراقها، استنتاجات بیجا و تحریمهای جهانی و جزمگرایانه هم در کار بود. نمونه اش جابجا کردن سطوح گذار از امر سیاسی به امر آموزشی و بالعکس. بنابراین تصحیح و تنقیح مواضع امری ضروری است و ضروری تر از آن برای ما مارکسیستها اینست که حتماً بسیاری از مفاهیم خود را دوباره بیازمائیم، محک بزنیم و مورد تجدید نظر قرار دهیم.

مشکلات اساساً از آنجا ناشی شدند که در مطالعه ی واقعیت اجتماعی نوعی تقسیم کار شکل گرفت. این تقسیم کار که در آغاز بنحوی عملی و غیر ارادی صورت گرفت و در نتیجه بر واقعیات استوار بود، اندک اندک تحت نفوذ ایدئولوژی و روندهای تکنیکی غلط یا درست واقع شد و نهایتاً در دانشگاه، در پژوهش علمی و در دولت «نهادی» گردید. تقسیم کار مذکور به انشاقات و تخصیص شدید رشته ها راه برد. در پی برخی نگرانیها و بعضی ناتوانیهای نظری و عملی در برابر مسائلی که تحول جامعه و انسانها طرح می کرد، شرایط این تقسیم کار در جامعه ی بورژوازی بناچار وخیمتر شدند. از جمله، و البته همواره، تقسیم فنی کار در علوم تقسیمی ایدئولوژیک و انتزاعی و بنابراین خودرایانه بود و هست. خودرایی مذکور نیز در بخش عمده ای از جامعه شناسی آمریکایی تحت پوشش یک روند فنی محض پنهان می شود. عجیب نیست که امروز چنان قالبی از همه ی

جهات شکسته می شود و علامات متخاصم این شکسته شدن را حتی ما در این سمینار می بینیم:

الف) امپریالیسم علوم و دانشمندان، طرحی برای وحدت که از یک علم بعاریت گرفته شده است، مطلق گرایی بنام وحدت واقعیت انسانی، تلاشهایی برای نفوذ قهرآمیز در دیگر قلمروها و تقلیل دادن آنها.

ب) نسبی گرایی محض، قطعه قطعه کردن علم، تئوری «مواضع» یا «عوامل»، تقسیم انسان کلی از سوی متخصصان، جبرگرایی پاره وار. و بالاخره التقاطیگری، تجزیه و تلاشی، ویران کردن و دوباره بر پا ساختن دائمی «دیواره های نفوذ ناپذیر، اما کاذب تمایز و تفکیک».

و تا جاییکه به مقوله ی تبیین مربوط است، با اوضاع و گرایشهای مشابهی روبروئیم:

الف) تبیین از طریق تقلیل یک سطح به سطحی دیگر، علمی به علم دیگر (مثلاً تقلیل جامعه شناسی به اقتصاد سیاسی یا برعکس، تقلیل روانشناسی به فیزیولوژی یا برعکس).

ب) تبیین در چارچوب تجزیه، در قالب «مواضع» و نسبی گرایی ناب. بر اساس این نوع تبیین باید هر علم دستگاه مختصات و شیوه ی تبیین درونی خود را داشته باشد و در نتیجه تبیین تاریخی رو در روی تبیین جامعه شناختی، اقتصادی و غیره قرار می گیرد.

روشن است که هر دو دیدگاه و هر دو سیستم غیر قابل دفاع اند. در مطالعه ی انسان کلی نه می تواند بخشهای منشعبی وجود داشته باشد و نه می توان بخشی را به بخش دیگر تقلیل داد. در نظر داشته باشیم که هر دو دیدگاه بنحوی متقابل بر یکدیگر متکی اند و هر یک خاستگاه دیگری هستند. تقلیل ضرورتاً به طرد و انشعاب راه می برد (یا برعکس) و مطلق گرایی به نسبی گرایی ناب تئوری «مواضع» بدل می شود. همچنین آشکار است که این نوع از تبیین به سنخی تعلق دارد که مایلیم آنرا سنخ منطقی-متافیزیکی بنامیم. در این سنخ، بنحوی از انحاء یک عنصر، یک جنبه یا یک سطح را مطلق می کنند و به تقلیل و منزوی کردن عناصر، جنبه ها و سطوح دیگر می پردازند. این، اما رویکردی متافیزیکی است.

سپس می خواهند از این عنصر یا جنبه ی ذاتی طرحی تبیین کننده مشتق کنند؛ و این عملی منطقی است نه دیالکتیکی.

حال که چنین است، آیا باید از تبیین چشم پوشی کنیم؟ آیا باید به شیوه ای که امروز رایج شده است، فهم را در مقابل تبیین و توصیف را در مقابل تحقیق در عناصر اساسی بگذاریم؟ آیا باید کار تبیین را به علوم طبیعی محول کنیم؟ نه. زیرا شناختن همپنگام به معنی فهمیدن و تبیین کردن است. فهمیدن در تبیین و از طریق تبیین صورت می گیرد و چشم پوشی از تبیین صرفنظر کردن از فهمیدن است؛ کسی که از تبیین چشم پوشی می کند آنچه را که قصد فهمیدنش را دارد از دست می نهد و بیش از پیش به «رویکردی» پرت تر و سطحی تر محدود می شود. در تبیین اشتباه کردن و دست به معاینه های پراکنده زدن بهتر از صرفنظر کردن از تبیین است. درست نیست به عناصر غیر اساسی بچسبیم و اساس را رها کنیم، به پدیدار قناعت کنیم و قانون را بدور افکنیم و به این پدیدارها و توصیف پر وسواس آنها رضایت دهیم.

بر همین قیاس، بدور افکندن علیت به بهانه ی ناکافی بودن آن مثله کردن پژوهش و شناخت است. بجای آنکه مقوله مکانیکی و ساده ی علیت را غنی سازند. از آن چشم پوشی می کنند یا می خواهند از آن چشم بپوشند. بگفته ی مشهور انگلس، همه چیز را به یک چوب می رانند. در مورد این نکته به عنوان یک فیلسوف خاطر نشان می شوم که دستگاههای فلسفی بزرگ شامل تحلیلهای ژرف از علیت اند. به همین دلیل علیت صوری یا ساختاری نزد ارسطو از زاویه ی عدم کفایتش مورد بررسی قرار می گیرد. چنین بنظر می رسد که ما در بن بستی علاج ناپذیر گیر افتاده ایم؛ تبیین باید صورت بگیرد، اما ما از آن ناتوانیم؛ تبیین همپنگام ضروری و غیر ممکن شده است. ولی دقیقاً در همین لحظه است که در می یابیم راه چاره را یافته ایم و دریچه و راهی برای عبور از این بن بست در برابرمان گشوده شده است که برای تعمیق آن باید مقوله ی تبیین را از نو مورد تعمق قرار دهیم. باید برای دیالکتیکی کردن تبیین، تعریف نوینی بجای اصل-آغاز ی منطقی-متافیزیکی تبیین بنشانیم.

فکر می کنم تا اینجا با آقای گوروچ هم عقیده باشیم. اما آیا از اینجا بیعد اختلاف نظرهایی پیش نمی آیند، یا بهتر بگویم، آیا ناهمگراییهایی از نو سر نمی زنند؟ فی الواقع بنظرم چنین می رسد که غیر ممکن است بتوان گشودن یک راه و یافتن یک چاره، به یک تئوری شناخت و یک فلسفه استناد و اتکاء نکرد. زیرا ما ناگزیریم مفاهیم و مقولاتی را مورد استفاده قرار دهیم که بی تردید با واقعیت رابطه دارند و در این رابطه ی مستقیم و بی واسطه نیز فهمیده می شوند، مفاهیم و مقولاتی که بوسیله ی فیلسوفان در فلسفه پرداخت شده، شکل گرفته و دستگاهمند شده اند. عجالتاً مایلیم درباره ی مقولات پدیدار و جوهر و درباره ی رابطه ی دیالکتیکی یعنی درباره ی وحدتی که در تناقض خویش دارند (حرف بزنم. هر پدیدار یا مجموعه ای از پدیدارها شامل عنصری اساسی یا جوهری است؛ یعنی هر پدیدار یا مجموعه ای از پدیدارها هم واجد و پنهان کننده ی این عنصر اساسی یا جوهری است و هم همپنگام آشکار کننده و جلوه دهنده ی آن. عنصر اساسی عبارت است از قانون، علت یا مجموعه ی علل در معنایی دیالکتیکی، شالوده، زیربنا یا محتوا. عنصر اساسی بخودی خود و بتنهایی باید بتواند پدیدار را تبیین کند. به عنوان مثال ممکن است امر اقتصادی یا تاریخی در مقایسه با امر اجتماعی یا جامعه شناختی، عنصر اساسی باشد. اما حواسمان جمع باشد؛ بنابر یک فرمول مهم هگلی و لنینی که تاکنون بارها مورد بی توجهی و بی مهری قرار گرفته است، پدیدارها رخصت رجوع داده شدن به جوهر را نمی دهند. و وقتی پدیدارها جوهر عینی را «منعکس» می کنند، چیزی از خود بر آن می افزایند. هگل بنحوی شگفت آور عمیق می گوید که جوهر ترک می شود. قانون تنها وجه آرام کنش و واکنش های پدیدارهاست، تصویر آرام جوهر است در پدیدارها. پدیدار از جوهر غنی تر است، از اینرو پیچیده تر است (به این دلیل ساده که همپنگام دربرمی گیرد، پنهان می کند و آشکار می سازد) و از اینرو در مقیاسی بمراتب بالاتر، واقعی است. به یک معنا، پدیدارحتی تنها امرواقعی است. بنابراین نمی توان با پژوهش در اینباره که چطور و چرا جوهری در پدیداری و از طریق پدیداری تبارز یافته، یکبار جوهری

را تحقیق کرد و فقط به اعتبار این یکبار تحقیق به پدیدارها برگشت و آنها را همچون پدیدار شناخت. بلکه تنها پدیدارها هستند که زنده، محتوی و ترک ناشده اند. به نحوی که امر مشروط غنی تر و واقعی تر از شرط خویش، از «زیربنای» عینی یا شالوده‌ی خویش است.

بدون چنین تعریفی از رابطه‌ی امر جوهری و امر پدیدار شونده، نه تحول و تکوینی در کار خواهد بود و نه دیالکتیکی، بلکه آنچه می ماند تقلیل منطقی یکی به دیگری است. همچنین مایلم اضافه کنم که پیچیدگی بی پایان هر پدیدار در آنجا تبارز می یابد که محتوی جوهرهای متعددی است: آنهم جوهر یا «سپهر» های ژرف مختلفی که در یکدیگر نفوذ می کنند، بر یکدیگر اثر می گذارند و با هم در کشاکش اند. به عبارت دیگر امر جوهری در خود متناقض است، کم و بیش جوهری است، یا می توان گفت بنحوی نامستمر جوهری است و جوهری بودنش، بنا بر لحظه و بسته به تضادهای مسلط، تغییر می کند. بعلاوه امر جوهری در مقابل یک جوهر دیگر که نهفته تر، ژرف تر و در یک معنا فقیرتر است، همچون پدیدار جلوه می کند و این چیزی است که در مقایسه‌ی امر جوهری با پدیدار یا مجموعه‌ای از پدیدارها اهمیت اساسی دارد.

ماتریالیسم دیالکتیکی از دید من عبارت است از ابعاد ژرفی که این «سپهرها» و عناصر اساسی - که در کنش و واکنشی لاینقطع در یکدیگر محدود می شوند و کلیتی جنبنده را می سازند - در خود نهفته دارند. و این بیان و جلوه‌ی انسان کلی است؛ زیرا انسان همهنگام حامل امر فیزیکی، شیمیایی، طبیعی، اقتصادی، اجتماعی، روانشناختی و غیره است. ما نه می توانیم یکی از این تعیینات را نابود کنیم و نه قادریم یکی را به زیان دیگری گسترش دهیم. بنابراین ناگزیریم به آنها در دلالتی که به عنوان عناصر یا لحظات یک کلیت دارند، بیندیشیم. چنین نیست که مثلاً بخشی فیزیولوژیک وجود داشته باشد و بخشی اجتماعی یا طبقه‌ای فیزیولوژیک و طبقه‌ای اجتماعی. این تصاویر یا مفاهیم کاذب سپری شده اند. هر کنش انسانی همهنگام فیزیکی، طبیعی، اقتصادی، اجتماعی و غیره است، بطوریکه ما باید کلیت را بدون عوضی گرفتن چیزی با چیز دیگر یا جدا

سازی چیزی از چیز دیگر بتصور درآوریم. در اساس ما همه با این نکات موافقیم. مسئله اما بر سر این است که نکات مذکور را در مفاهیمی روشن به نمایش گذاریم و از آنها روش شناسی منسجم و سازگاری را مشتق کنیم. من فکر می کنم به اندیشه‌ی مارکس و لنین وفادار باشم، آنگاه که تاکید را در عین حال بر ژرفای بی پایان امر واقعی می گذارم، بر چیزی که عناصر اصلی را در کلیت و با مراتبی گوناگون در خود نهفته دارد، بر غنای بی انتهای پدیدارهای انسانی، که همه‌ی ساختهای جوهری را - که بنوبه‌ی خود یکدیگر را محدود می کنند و از راه تحلیل از یکدیگر متمایز می شوند - دربر می گیرند و به نمایش می گذارند. چنین درکی باید در شناخت شناسی‌ای انکشاف یابد که خود با یک جهان بینی پیوند دارد. همچنین باید همهنگام با منطقی دیالکتیکی در پیوند باشد که نشان می دهد چگونه مقولات و مفاهیمی که بیان کننده‌ی «عناصر اصلی» اند، از نظر روش شناسی تعیین می شوند و بکار می آیند. تا جاییکه به امر تبیین مربوط است، تنها مایلم بگویم که البته تبیین ضرورتاً در شناخت نهفته است، اما خود ضرورتاً بی پایان است، زیرا تبیین همچون شناخت کلیت تعریف می شود. ما با گذار از پدیدارها بسوی عناصر اصلی (و برعکس) و با رفتن از جوهری به جوهر دیگر و نهفته تر و برعکس، به تبیین بنحوی «مجانِب وار» نزدیک می شویم. مهم اینست که تبیین را هدف قرار دهیم.

من باید بابت سخن گفتن همچون یک فیلسوف، یعنی بطور انتزاعی، یا دست کم بطور ظاهراً انتزاعی، عذر خواهی کنم. اما فکر می کنم این انتزاعات بسیار مشخص اند.

حال واقعیت انسانی را در پرتو یک مثال یا در نمایش یک نمونه ببینیم. هریک از اصطلاحات روانشناختی، جامعه شناختی، تاریخی، اقتصادی، فیزیولوژیک و غیره شاخص «امری اساسی»، مرتبه‌ای از واقعیت و سپهری ویژه اند که در طی یک قرن تحلیل تحقیق شده اند. با این حال ما مقوله زیر بنا یا مبنای عینی را رها نمی کنیم. همه‌ی فعالیت‌های انسانی یک مبنای فیزیولوژیک دارند، اما فعالیت انسانی به این زیر بنا تقلیل نمی یابد به معنای معین، غنی تر، بسیار غنی تر و پیچیده تر است. به همین

ترتیب همه ی واقعیت‌های اجتماعی نیز یک زیربنای اقتصادی دارند (یعنی ما در لایه ی تختانی روابط اجتماعی به روابط با طبیعت بر می خوریم)، یا پدیده های روانشناختی بر زیر بنایی جامعه شناختی متکی اند، بی آنکه هیچیک از این پدیدارها به آن زیر بناها قابل ارجاع باشند، هر قدر هم که تبارز و نمود آن زیر بناها بحساب آیند. بنابراین مقولاتی که بیانگر یک قلمرو ویژه اند نمی توانند بدون ارتباط با مبنای عینی، با زیر بنا کفایت کنند. آنها بدون چنین زیر بنایی به مرتبه ی مفاهیم کاذب فرو می غلتند (نمونه اش: جامعه شناسی آمریکایی). با این حال چنان مقولاتی خصلتی ویژه و تقلیل ناپذیر دارند. به عبارت دیگر، تاریخ «ناب»، اقتصاد یا جامعه شناسی «ناب» وجود ندارد. اما اگر طریق تبیین ما را از پدیدار یا «جوهر»ی به جوهری دیگر رهنمون شود، قضیه عبارت است از گذار از سپهری به سپهر دیگر و نه التقاط. هیچ تخصص یا بهتر بگوییم هیچ تخصیصی جدایی پذیر یا بتنهایی معتبر نیست، نه در بیرون تخصیص های دیگر قرار دارد و نه با آنها مخلوط می شود. نتیجه: نه تقلیها درست اند، نه تجزیه ها و پاره پاره کردن ها، نه تنازعات و نه جابجا گرفتن ها. بنابراین «سپهرها»، عناصر ذاتی یا مراتب واقعیت در یک لحظه ی معین در کنش و واکنش انقطاع ناپذیر خویش و در جنبش کلیت به درجات مختلف حاضر، واقعی و فعال اند. آنها جای خود را عوض میکنند. بعلاوه، همانگونه که آهنگ یا «سرعت» جنبش در این یا آن سپهر کند می شود یا شتاب می یابد، همانگونه نیز «بحرانهایی» پیش می آیند که در جریان آنها روابط واژگونه می شوند، آنچنانکه مرتبه یا سپهری در مرتبه یا سپهر دیگر نفوذ می کند. مثلاً در جریان بحرانها یا کشاکشهای ساختاری، سپهر اقتصادی در قلب سپهر اجتماعی قرار می گیرد و بهنگام انفجار جمعیت، بروز یک بیماری سهمگین مسری و غیره، سپهر فیزیولوژیک چنین نقشی را ایفا می کند.

از این ملاحظات می توانیم چند نتیجه بگیریم. در درون یک «سپهر» پدیدارها و بنابراین زنجیره ها، گرایشها و قوانین خاص وجود دارد. ما می توانیم انتظار داشته باشیم که به روابط بین این یا آن سپهر، به گذارها و

زنجیره ها، به گرایشهای کنش و واکنش آنها و به قوانین برخوردیم. می توانیم برخورد با تبیینات جامعه شناختی خاص یا تبیین چنین مجموعه ی جامعه شناختی از واقعیت در درون سپهری دیگر، سپهر اقتصادی، تاریخی و غیره را انتظار داشته باشیم. متأسفانه من ناچارم در اینجا تحلیل مقولات با اهمیتی مثل قانون و جبرگرایی را کنار بگذارم. از موضع ماتریالیسم دیالکتیکی و نزد مارکس، قضیه تنها بر سر قانون تکوین یا قانون گراینده است. بنا بر چنین قانونی، در کنش و واکنش و در تکوین نوعی قاعده مندی نسبی و تکرارپذیری نهفته است. چنین طرحی ارزش تحلیل را داشت. بعقیده ی من مقوله ی گرایش و قانون گراینده به کفایت انعطاف آنرا دارند که مقولات جبرگرایی جزئی، قاعده مندی در کنش و واکنش و غیره را در بر بگیرند. آیا انقلابات پدیده های اجتماعی کلی ای نیستند که ساختارها را تغییر می دهند؟ انقلاب سرشتی اصیل و یکتا دارد؛ انقلاب از بافتی تاریخی از شرایط، از موقعیتی مشخص و بنابراین از علیتی منفرد سرچشمه می گیرد. و با این حال لنین تأکید می کند که حتی انقلابات نیز قوانینی دارند! (۶)

به این مسئله با دقت بیشتری بپردازیم. اقتصاد سیاسی در فرماسیون اجتماعی و اقتصادی و در فرآیندی بینهایت پیچیده تنها یک جنبه را مورد مطالعه قرار می دهد. موضوع مطالعه ی اقتصاد سیاسی نه تولید بطور کلی (یعنی روابط انسان با طبیعت) و نه نیروهای مولده بخودی خود، بلکه روابط اجتماعی در تولید (بانضمام توده ها، طبقات به مثابه ی عوامل تولید، به مثابه ی جلوه ی تقسیم و سازمان کار، یعنی مبانی مادی مبارزات طبقاتی و بعلاوه روابط مالکیت همچون بیان روابط تولید) است. در این مطالعه است که اقتصاد سیاسی مقولات اقتصادی (مثل کار اجتماعی، تقسیم کار، ارزش مبادله، کالا و غیره) را تعریف می کند و از شالوده ها، از قوانین عام تکوین اجتماعی که در آنها قدرت انسان بر طبیعت بنحوی فزاینده بیان می شود، پرده بر می دارد. بطور خلاصه، تحلیل مذکور در شیوه ی تولید و در فرماسیون اجتماعی-اقتصادی در یک مرحله ی معین تطور تاریخی دو جنبه می بیند: نیروهای تولیدی و روابط اجتماعی؛ و عمدتاً

به مطالعه ی تاثیر و تاثر بین این دو جنبه یا دو عنصر می پردازد. اقتصاد سیاسی نه آفریننده ی این دو جنبه است، نه تحلیلی است در خود بسته، نه کلی است و نه «ناب». تاریخ، نیروهای اجتماعی و روابط متحول آنها را که در رویدادها، در هدفگیریها و اعمال فردی، در ایده ها و نهادها جلوه می کنند، مورد مطالعه قرار می دهد. تاریخ رویناها را تا جاییکه بر زیربنای اقتصادی اثر می گذارند (و بنابراین بویژه اثری سیاسی دارند) بررسی می کند. همانطور که آقای گوروچ گفته است، هیچ دلیلی وجود ندارد که امور رویداده را از امور نهادین جدا کنیم.

بنابراین [علم] تاریخ توده ها، خلقها، طبقات و مبارزاتشان و انسانها، ایده ها و نهادهایی را که در این مبارزات طبقاتی محرک تطور انسانی دخیل اند، مطالعه می کند. کار تاریخ تحلیل جابجایی نقش ها و تناقضات، پیش آمدها و کنشهاست که به رویدادهایی راه می برند که از سوی انسانهای عامل پیش بینی نشده اند. از اینطریق است که مجالی برای بررسی رویناها بخودی خود باقی می ماند: بررسی حقوق و تاریخ حقوق، تاریخ عقاید، تاریخ شناخت و غیره.

اما کار جامعه شناسی نهایتا مطالعه روابط اجتماعی است، تا جاییکه این روابط از سپهر مقولات اقتصادی فراتر می روند. جامعه شناسی پدیده های اجتماعی را، مادامی که از شروط خویش و زیربنای خویش پیچیده ترند، یعنی تا آنجا که نه در حیطه ی اقتصاد، نه تاریخ و نه تنها روانشناسی قرار می گیرند، بررسی می کند. اما گروههایی که از متن شرایط اقتصادی و اجتماعی معینی برخاسته اند زندگی ویژه و روابط انسانی مشخصی را به نمایش می گذارند. بنابراین مسئله دیگر عبارت از مطالعه ی ساده ی رویناها نیست، بلکه همچنین بررسی روابطی واقعی است. حوزه ی کار جامعه شناسی بوسیله ی اقتصاد بانضمام چیزی تازه و خاص، بوسیله ی تاریخ بانضمام چیزی خاص، یعنی بوسیله ی روابط انسانی بخودی خود تعریف می شود. (بسیار مایل بودم که بر این مقولات اساسی جامعه شناسی مفاهیم فلسفی تری مثل بیگانگی را نیز بیفزایم، ولی اینکار ما را خیلی از مسئله دور می کند.)

این تعریف مقدماتا سلبی به تعاریفی ایجابی مبدل می شود. موکدا توجه داشته باشیم که انسان رابطه ای با طبیعت، با طبیعت خویش و با خویشتن خویش دارد که نه تکنیکی است، نه اقتصادی، و نه تحت مقولات اقتصادی قرار می گیرد. از این رابطه ی اصالتا زیست شناختی یا طبیعی که مسلما در مناسبات انسانی مبدل می شود، سلسله ای از پدیدارها سر می زند که عهده دار بررسی آنها اختصاصا جامعه شناسی است. پدیدارهایی مثل خانواده، دسته هایی مبتنی بر خویشاوندی خونی، پیوند بی واسطه ی انسانها با زمین و سرزمین و در نتیجه پدیدارهایی مثل دهکده، شهر یا ملیت و ملت و غیره. در این رابطه ی انسان اجتماعی است که نیازها ظهور می کنند، شکل می گیرند و قالب می پذیرند. بدین ترتیب ما به قلمرو دیگری گذار می کنیم که در آن می توانیم در تلاش تحقیق نوع های اجتماعی، نوع افراد، نوع مراحل فرهنگ و تمدن و نظایر آنها باشیم. ایده ها و ایدئولوژیها از پراکسیس اجتماعی برمی خیزند و بدان باز می گردند. مادام که پی آمدهای (اغلب نادر و رازآمیز کننده) این ایده ها و ایدئولوژیها اختصاصا تاریخی نیستند، پدیدارهای پیچیده ای را عرضه می کنند که جنسی اختصاصا جامعه شناختی دارند، مثل: اشکال مشخص و روزمره ی مبارزه ی طبقاتی، آگاهی اجتماعی، جادو و مذهب، اخلاق و عادات اجتماعی و غیره. بعلاوه مایلم خاطر نشان کنم که پدیدارهای مربوط به جادو، تدین^۲ و مذهب -و بیگانگی- در لباسی مبدل دوباره در جوامع مدرن رجعت می کنند.

حال برای بررسی نزدیکتر مسئله یک گام دیگر بر داریم و مثلا یک نمونه ی بسار مشخص، یک دهکده را در نظر بگیریم. ما در اینجا واقعیتی را در برابر خود داریم که نسبتا ساده و در عین حال بینهایت پیچیده، بینهایت گوناگون و چند جانبه است، واقعیتی که گوناگونی انواعش غیر قابل انتظار است. توصیف مستقیم این واقعیت با تکنیکهایی که کارشان نزدیک کردن ما به موضوع مورد بررسی است، اطلاعاتی بدست می دهند

که «سپهرها» را درهم می ریزند و باید بوسیله ی تحلیل در مراتب مختلف دسته بندی شوند، بنحوی که برخی از آنها باید عجلتا کنار گذاشته شوند. و در لحظه ی تبیین دوباره بکار آیند. دهکده تاریخی^۱ دارد که کمابیش حاضر و مرئی و کمابیش قصه وار است. دهکده حامل روزشمار و داده های بسیاری است. در این حالت دهکده موضوع یا برابر ایستای اقتصاد سیاسی است که بتنهایی به ما مجال می دهد مفصلبندی اجاره ی زمین و درآمدها، ساختار مالکیت، لایه ها و طبقات در دهکده و نظایر آنها را تحلیل کنیم. دهکده در عین حال برابر ایستای جغرافی، طبیعت شناسی (تغذیه، بیماریها و غیره) نیز هست.

جامعه شناس با دست چینی از این اطلاعات سرگیجه آور روبرو می شود. او نخست امر غیر جامعه شناختی را کنار می نهد. (در برخی تجربه ها این لحظه ی بحرانی اهمیت خویش را از دست می دهد و حتی ناپدید می شود و جامعه شناس با گزینه ای عقلایی مستقیما به سراغ امور جامعه شناختی می رود). آنچه باقی می ماند روابط بین گروهها یا طبقات، افراد و خانواده هاست که نمی توانند از شروط خویش جدا شوند، اما قابل تقلیل به آنها نیز نیستند، زیرا آنها از واقعیت مختص خویش برخوردارند.

این مناسبات که به دهکده به مثابه ی دهکده تعلق دارند، می توانند نسبتا پایدار باشند و تحولی نسبتا مستقل را نشان دهند: رشد، تعادل یا کشاکش، تغییر شکلهای یا فروپاشی.

در برخی موارد مقطع حاضر و مشخص که بوسیله ی توصیف و تحلیل تعریف می شود، قبلا از سوی موقعیتی جامعه شناختی تبیین شده است، بطوریکه می توان این تبیین را ادامه داد. در این حالت می توان به پژوهش نوع ها و حتی قوانین پرداخت.

با این حال در موارد مشخص دیگر، تبیین در جایی دیگر و در سپهری دیگر قرار دارد. بویژه زمانی که تغییر بنیادی (تاریخی، اقتصادی، جغرافیایی یا غیره ای) رخ داده است. در این حالت باید زنجیره و پیوند

درونی را در علیتی دوجانبه و با بررسی دوباره ی کنش و واکنشها از نو برقرار کرد. تولد یا پیدایش دوباره ی یک واقعیت یا ساختاری جامعه شناختی مثل دهکده یا نوع معینی از دهکده عموما علیتی متفاوت را مطرح می سازد. کشاکش بین مراتب واقعیت خصلتی تعیین کننده و تبیین کننده بخود می گیرد و در این حالت می توان به جستجوی قوانین آن پرداخت. موارد دیگری را نیز باید مد نظر داشت که در آنها ساختار مهاجم با معمول ساختن برخی «کارکردها» یا حفظ آنها در مقابل تغییری بنیادی که از سپهر دیگری ناشی شده است، مقاومت می کند یا دست کم خود را تا مدتی با آن سازگار یا دوباره سازگار می کند. در این حالت، «نوع»ی دیگر حاصل می گردد.

برای اختتام این بحث که می دانم چیزی فرضیه وار در خود دارد (و چرا باید از فرضیه ها پرهیز کرد؟) و تا حدی نیازمند تجدید نظر است (و مسلما حقیقتی مطلق و قطعی وجود ندارد) اجازه می خواهم بالاترین اصل روش شناختی دیالکتیک را یادآوری کنم: حقیقت همیشه مشخص است.

مارکسیسم امروزه برای حل مسائل متعددی که طرح میشوند خواستار آگاهی به غنای واقعیت است. باشد که این آگاهی بکارمان آید، باشد که همچون سدی در برابر جزمیگری بخدمتمان درآید.

ترجمه ی: رضا سلحشور

ترجمه از متن فرانسوی Alfred Schmidt:

* متن فوق از منبع زیر برگرفته شده است:

Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, edition Suhrkamp, Frankfurt am Main

1970.

یادداشت ها:

- 1- Was Sind die "Volksfreunde" und wie Kämpfen sie gegen die Sozialdemokraten?
In: Werke, Band 1, Berlin 1963, S. 154.
- 2- Ibid., S. 131
- 3- Die Entwicklung des Kapitalismus in Rußland, in: Werke, Band 3, Berlin 1956, S. 51.
- ۴- در چاپ آلمانی، این کتاب تحت عنوان اقتصاد میامی در برلین منتشر شده است.
- 5- Petit dictionnaire philosophique, Moskau 1955, S. 72.
- 6- Der "linke Radikalismus", die Kinderkrankheit im Kommunismus; in: Ausgewählte Werke in 2 Bänden, Band II, Berlin 1955, S. 729.

توماس آسهوئر

Thomas Assheuer

Die Vernunft ist die Antwort, Was war die Frage?

(Nach Marx, vor Kierkegaard: Anmerkungen zur Philosophie von Jürgen Habermas)

خود پاسخ است، پرسش چه بود؟

پس از مارکس، پیش از کیرکه گارد: ملاحظاتی پیرامون فلسفه ی یورگن هابرماس

هشت سال پس از جنگ جهانی دوم مارتین هایدگر^۱ فیلسوف آلمانی خود را ناگزیر احساس می کرد که افکار عمومی را با درسهای سال ۱۹۳۵ اش تحت عنوان مدخلی بر متافیزیک آشنا سازد. اما در بازگویی این درسها حتی پس از جنگ نیز، عبارت معروف «حقیقت و عظمت درونی جنبش» ناسیونال سوسیالیستی - جنبشی که از دید هایدگر مواجهه ی تکنیکی دارای تعیین جهانی با انسان عصر جدید بود - بدون هیچگونه تجدید نظری تکرار می شد. اینکه هایدگر جمله ای را که حاکی از همفکری اش با فاشیسم بود، بدون هیچگونه اظهار نظری تکرار می کرد، در آنزمان برای هابرماس جوان بیست و چهار ساله، که رساله ی دکترایش را درباره شلینگ^۲ می نوشت، چیزی نبود جز رسوایی «روند اعاده ی حیثیت» در فضای آنروز آلمان. او در نشریه ی فرانکفورتر آگماینه سایتونگ^۳ مقاله ای نوشت درباره ی روشنفکران فاشیست و نمونه ی هایدگر، که با مخالفت روزنامه ی سایت^۴ روبرو شد. لحن مقاله ی هابرماس در مجموع شورشی نظام یافته بود علیه بت روزگار جوانی و دانشجویی اش. هابرماس، بگفته ی خودش، در فلسفه ی هایدگر «زیسته» بود و دستاوردی که از وطن فکری اش

به ارمغان می آورد، هم محالتما بود و هم اجتناب ناپذیر: اکنون وقت آنست که «به یاری هایدگر، علیه هایدگر بیندیشیم».

چندین سال بعد، در سال ۱۹۵۹، دیگر چنان سخنی در میان نبود. هابرماس با دقت و وسواسی تاسف بار همان راهی را می پیمود که هایدگر با پیمودن آن فلسفه اش را مستعد فاشیسم کرده بود. هایدگر نشان داد که چگونه تصمیم قهرمانانه ی سال ۱۹۳۳ در «دوران بازگشت» به درونگان جهان بدل شد و به یادگار هستی مبدل گردید. تنها بدینگونه هایدگر توانست از زیر بار پاسخ گفتن به پرسشی حیاتی و تعیین کننده، همانا مسئله ی سیاسی که قدرت اجتماعی «هستی» را در «زمان» پنهان و بیقواره می کند، شانه خالی کند. او در عوض، سوژه را نسبی کرد و «به پیش زمینه ی مہارت فرمانروایانه ی هستی» فروکاهید.

در این لحظه ی گسست بود که مفسر جوان (هابرماس) امکان درگیر شدن و به یاری هایدگر علیه هایدگر اندیشیدن را می دید. اما هابرماس، بر خلاف قصد نخستینش راه دیگری پیشه کرد. پس از «گسست تمدن» دیگر هایدگر قابل نجات نبود، حتی چون اندیشنده ای علیه خویش. آنجا که واژه ی «ارتباط»^۲ به «واژگان بنیادین» تعلق ندارد، تلاش برای سازگار ساختن فلسفه ی وجود ۳ با روح زمانه کاری عبث است. حقیقت اینست که فلسفه ی هایدگر فاقد ظرفیت مقاومت سیاسی بود. ظن عمیق این فلسفه نسبت به خرد آنرا در برابر دستاوردهای دمکراسی و خطر بربریت کور کرده بود. نقدی پویا از فرهنگ که دمکراسی را نیز همچون نشانه ی فروپاشی تحقیر می کند، زوالی را که از آن پرهیز دارد، شتاب می بخشد. باری، کسی که روشنگری فلسفه ی وجود را ترک می گوید، باید گرایش خویش را بطور کلی و در بنیاد - و اگر به زبان برنامه های کامپیوتری سخن بگوییم - باید کل برنامه ی تحریر و تصحیح اندیشش خود را عوض کند. به همین دلیل هابرماس سیاسی کردن آناکاویک هستی^۴ از سوی هایدگر را با سیاسی کردن فلسفه ی زبان، که از روح هومبولت و جرج

هربرت مید^۱ مایه می گرفت، پاسخ داد. پاسخ هابرماس به تحلیل امر واقع، نقد جامعه است و پاسخش به موعظه ی یادگار هستی، آرمان گفتاری^۲ عاری از سلطه. نه هستی هستند، بلکه اکنون زبان است که صرف و نحو (گرامر) حقیقت را پنهان می کند. کلام بنیادین واژگان زبان، سوژه نیست، ارتباط متقابل سوژه ها^۳ است. بدین ترتیب فلسفه ی ارتباط فلسفه ی وجود را بدور افکند، بی آنکه بتواند از چنگ دستگاه پرسشهای آن خلاصی یابد.

*

خرد زبان علیه «خرد» قدرت. هابرماس در فضایی از ارتجاع روشنفکرانه برنامه ی حوزه ی عمومی^۴ انتقادی را در منظری همپراز و رو در روی الهیات سیاسی راستهای آلمان طرح و شکوفا کرد. از دید این الهیات تاریخ جهان بجای رستگاری، در تاریکی، گناه ازلی، هرج و مرج، جنگ داخلی، وحشت و سرنوشتی شوم فرو می رود. مقابله با ضد مسیحیان نه با روشنگری میسر است و نه با عدالت، بلکه تنها دولتی مقتدر همانا چون خدای زمینی، چون سنتز حق و سیاست و اخلاق و عرف می خواهد. تنها قدرت مطلق دولت، تنها لویاتان^۵ می تواند اهریمن جنگ داخلی را مهار کند. شک نیست که نقطه ی زخم پذیر دولت، ناتوانی اش در برابر «نقد» است: نقد بحران می آفریند و از همین رو الهیات سیاسی روشنفکران و افکار عمومی اهل بحث و فحص را دشمن درونی دولت اعلام می کند. هر دوی اینها باور دنیوی به دولت دینی و قاهر را زایل می کنند.

در کتاب تبدل ساختاری در حوزه ی عمومی (۱۹۶۲) هابرماس نگرورزی راست روانه را وارونه کرد. سرنوشت انسان جنگ داخلی نیست، بلکه آزادی ارتباطی است. انسانها به کاربرد زبان محکوم اند. نقد و افکار عمومی دشمن دولت نیستند، بلکه عبارتند از حق و جامعه و حلقه ی پیوند بین

فرد و دولت. زبان، و بنا بر آن، نقد مقاومت در برابر حاکمیت نامشروع اند، زیرا پس از «گسست تمدن» دیگر مرجعیتی بلامنافقه وجود ندارد. هابرماس اندکی بعد می نویسد: «در دوره های آدمسوزی آشویتز چیزی روی داد که هرگز کسی تا آنزمان نمی توانست محتملش بداند. آنجا، ژرف ترین لایه همبستگی در آنچه چهره ی بشریت را می سازد، خدشه برداشت. تا آنزمان کسی خدشه ناپذیری و استحکام این ژرفترین لایه را، به رغم همه وحشیگریهای خودکامه ی تاریخ جهانی، مورد تردید قرار نداده بود. با آشویتز، رشته ی خامدلی انسان پاره شد، خامدلی ای که خالق تداوم و توالی مرجعیت بود و پیوستگی تاریخ اساساً از آن تغذیه می کرد. آشویتز شرایط تداوم پیوندهای تاریخی زندگی را دگرگون ساخت؛ آنهم نه فقط در آلمان.»

جز رشته ی زبان، خط پیوسته و تداوم دیگری وجود ندارد، زیرا «در هر کنش گفتاری، غایت تفاهم نهفته است.» چنین است که هابرماس به جمع آوری دلایل و مدارک می پردازد، رد و نشانهای «واقعیت خرد» را ثبت می کند، ایده آلیسم تجربی را پیشه می سازد و آرمان گفتاری^۲ اش را به آسمان علم تکیه می زند، جاییکه زبان شناسی عابدانه برهان قطعی خردی ارتباطی است که پیوند درونی جهان را حفظ می کند، و حتی اگر نکنند، به این دلیل واقعا واقعی نیست، اگر چه غیر واقعی هم نیست و با اینحال بنحوی، واقعا ضد واقعی، غایب حاضر و بطور پنهان آشکار است.

هابرماس با کتاب تئوری کنش ارتباطی (۱۹۸۱) برای این خرد زبانی منبری رفیع ساخته است تا هرگز کسی نتواند گل رز را در قلب صلیب واقعیت نادیده بگیرد و دور و بر این منبر، جهانی عظیم و تائر برانگیز ساخته است از آینه ها، برهانها، مدرکها، شاهدها، شناسنامه ها، ضمانتها، قسم نامه ها و تصدیق های رسمی؛ و بر بالای این منبر است که وجود خدعه ناپذیر اما بی وجود خرد نامرئی زبان سخن می گوید، آنهم نه با زبانی گنگ یا با گریز به وادی سکوت هنر. چنین است که فلسفه ی زبان به حکایت امائوس^۳ در انجیل تئوری انتقادی بدل می شود: برخیزید ای

مومنان، خرد ارتباطی در میان شماست. اما خرد ارتباطی که دیگر در وجودش جای شکی باقی نمانده، تک و تنها و بی کس افتاده است. گاهی می توان آنرا همچون نوعی از موجودات که نسلشان در معرض تهدید است، در جهان زندگی^۱ یافت؛ گاهی -آنطور که در کتاب اندیشه های مابعد متافیزیکی (۱۹۸۸) می خوانیم- همچون «پوسته ای معلق بر فراز دریا» ست و دانه اش بازمانده ی مطلق هایی که باندازه ی «حقیقت و اخلاق جایزالخطا» کوچک و فشرده شده اند؛ «باقیمانده ی متافیزیک» علیه «تحلیل جهان بوسیله ی حقایق متافیزیکی»؛ و با همه ی اینها، خرد ارتباطی آشکارا به حد کافی توان دارد تا آخرین دلیل دمکراسی در ملت دیر از راه رسیده [ی آلمان] باشد.

*

حتی اگر امروز باعث ویرانی خودفریبی بنیادین جوانان راستگرای آلمانی شود، باید گفت: هابرماس از همان آغاز کار همدست قانون اساسی، دولت قانونی و پارلمانتاریسم بود و از آنجا که پروژه ی تاریخی جمهوری فدرال آلمان را مورد دفاع قرار داد، ارواح چپ ترکش کردند. زیرا نه تنها در الهیات سیاسی، بلکه در محافل نظری بسته ی هستی شناسی مارکسیستی نیز حق و قانون، دولت، دمکراسی و حوزه ی عمومی، شعله های لرزان ظواهری تهی بیش نبودند. هابرماس بود که اصطلاح «فاشیسم چپ» را باب کرد و سپس پس گرفت و بدنبال آن مقاله ی «چپ به هابرماس پاسخ می دهد» انتشار یافت، اما پاسخ چپ از آنرو بود که اقتصاد سیاسی اش ایده ی جمهوری را نمی توانست بفهمد. همین جهل امروز سراسر بحث را فلج می کند، زیرا برخی چپهای آنروز هنوز هم پاسخ می دهند، ولی این بار مخاطب پاسخها خودشان و خطاهایشان هستند: نویسندگان پاسخها اول شخصت و هشتی های برگشته بودند، مخالفان اعلام خطر که به هر سو

می تازیدند و سپس استالینستهای سابق که مد روز می نوشتند؛ و هنوز هم دست به کار پروردن خیال واهی انقلاب قلابی اند و مخاطبانشان، کسانی هستند که شاید تصادفاً تا امروز از آن در امان مانده اند.

هابرماس با مقاله‌ی «انقلاب قلابی کودکانش را رها می کند» در سال ۱۹۶۸ وارد بحث شد و با «دلکهای تازه از راه رسیده» (و منظورش عمدتاً انسنزبرگر^۱ بود) تسویه حساب کرد. او، اینان را کسانی نامید که «جنون جریان مجازی اشغال دانشگاهها» را با «تصاحب واقعی قدرت» عوضی می گیرند. از دید او، هیچکس حق نداشت با دستپاچگی خود را «با توده های آگاه شونده در آینده یکی بدانند و پیشاپیش از همین امروز به عنوان نماینده ی آنها عمل کند».

اما اگر پاسخ، شورش کور نیست، پس چیست؟ افق نقد کجاست و آیا اصلاً می توان در چشم انداز این افق، رهایی را جستجو کرد؟ [هابرماس پاسخ می دهد:] تنها آنگاه که، «پیشرفتهای تاریخی بدانجا رسیده که رنج موجودی آسیب پذیر را کم کنیم، رفع کنیم یا مانع شویم». اگر چه، «تجربه ی تاریخی به ما می آموزد که پیشرفتهای بدست آمده فقط بدبختی تازه ای را پیش پا می گذارند»، اما پرسش اصلی اینست که مایه ی «آسیب ناپذیران» از چه ساخته شده است؟

البته دیگر از مایه نمی تواند حرفی در میان باشد. هابرماس با گرایش به تئوری گفتار^۲ ایده ی آدورنو را، مبنی بر اینکه «خوشبختی» به ارتباط با طبیعت درونی و بیرونی عجین است، خود بخود ترک گفته بود. در جهان تفاهم هابرماسی نه ادعاهای ناهمسانان وجود دارد، نه تجربه ی کالبد، نه طبیعت و نه وجود. ایده ی «خوشبختی» نزد هابرماس برای درخور گفتار شدن، نخست به قالب «شرط صوری امکان خوشبختی» بدل شد؛ و امروز او آرمان را با واقعگرایی ای خلع سلاح شده، تنها «توازن امر تحمل پذیر» تعریف می کند.

با این وجود و با همه ی تمذیلات در تئوری، هستی «خرد ارتباطی» بنحوی

خدشه ناپذیر مستدل شده بود، اما همچنان توصیفی سطحی و ناقص داشت. حوزه ی عمومی باید وجود داشته باشد و گفتار هم که خود بخود وجود دارد. ولی کجا؟ اگر خرد ارتباطی در دریای حادثات قابل صید نبود، حتماً در بدر در آسمان دوران مدرن معلق بود و هر خواهشی برای توصیف مشخص این خرد، با پاسخی انتزاعی روبرو می شد: «نباید موقعیت گفتگوی ایده آل را همچون الگویی آرمانی برای جامعه ای رها شده، تصور کرد».

تنها پس از کتاب «واقعی بودگی و اعتبار»^۳ (۱۹۹۳) هابرماس کوشید دفاعیه ای از خرد ارتباطی ارائه دهد، ولو آنکه در برابر توصیف روندهای صرف، دیگر چیز زیادی از ارتباط در آن باقی نمانده بود و به همین دلیل نیکلاس لومان^۴ پیش از همه پیشنهاد کرد: شاید بهتر باشد یکبار دیگر به سراغ مارکس برویم. اما گذشته از ایرادات مربوط به فلسفه ی حقوق، اثر هابرماس تلاشی قابل توجه برای تبدیل «حق» و «دولت» به اجزای مرکبه ی تئوری جامعه است. دمکراسی و دولت قانونی باید برجای بمانند تا به آن چیزی که باید باشند، بدل شوند. هابرماس در آخرین پیچش نقد، برای برقص درآوردن روابط اجتماعی، ملودی مدعاهای خود را می نوازد: ادعای عدالت، مشروعیت قدرت، غیر قابل چشم پوشی بودن حوزه ی عمومی سیاسی، اهلی شدن و ماندگاری سرمایه.

آنچه برای حاشیه ی ساحلی سرزمینی درست است نمی تواند برای کل پهنه ی درونی آن سرزمین غلط باشد. واقعی بودگی و اعتبار، چشم اندازی نامحتمل از سیاست داخلی جهان، شهروندی جهانی همراه با حوزه ی عمومی جهانی و سرمایه داری جهانی ای را طراحی می کند که خیلی دوستانه قبول کرده است عجالتاً برای چند صباحی رعایت سیاره ی خاکی را بکند. بدین ترتیب پدیدار شناسی ذهن ارتباطی در پایان، نهادهای بیگانه شده را در می نوردد، واقعیت را پشت سر می نهد و خرد را در پوست گردویی می گنجانند و در ساحل حق و دمکراسی منزل می دهد.

1- Enzensberger

2- Diskurstheorie

1- Sprechsituation 2- Faktizität und Geltung 3- Niklaus Luhman

تئوری انتقادی اکنون دیگر وجه تضمینی است در سرتاسر جهان که با تکیه بر اسکلت مایخولیایی چپش، ناخرد را کنار می زند و بویژه «حق» و «قانون اساسی» را به عنوان آخرین سنگر در برابر ارتجاع حفظ می کند. آرمان تفاهم به پراگماتیسم صلح سرد و به آخرین فرصت بشریت ستیزه جو بدل می شود و هر کس این پاسخ را را نپذیرد، تنها راه ناسپاسی را پیش تواند گرفت: تعمید روشنفکرانه ی جنگ داخلی.

*

هیچ درسی از هابرماس را نمی توان بدون ندای درونی برشت یافت: «نقصی در کار است». فلسفه ی هابرماس درباره ی جهان سخن می گوید، اما اعتبار جهانی ندارد؛ هشیار است، اما نشانه ها بر دیوار مبهم می مانند؛ درباره ی خود مختاری سخن می گوید، اما صدایش طنینی بسیار دور دارد. مسلم است که نقصها از پیش محاسبه شده اند و رنگ پریدگی های کانتی هم در برابر آینه ی فلسفه ی تاریخ با تسلیم محض بزک شده اند. اما با همه ی این بزرگها، گویی رویگرداندن هابرماس از هایدگر و آدورنو و تلاش عظیم او برای بخشیدن استحکام علمی به واقعیت خرد، حس تشخیص او، حس تحلیل انتقادی وجود و واقعیت تجربی سوژه را، کور کرده است.

بهای اینگونه اعترافات قابل پیش بینی بودند. هر چه ارتباط متقابل سوژه ها^۱ در نهادهای «جهان» بیشتر، ذهنیت^۲ کمتر. از همین رو هابرماس لاشه ی پرسشهای آغازین و انجامین را در تابوت «خودمختاری» خواباند و در سرسرای گذشته مهر وموم کرد. اما درباره ی آنچه تئوری دمکراسی نمی تواند سخن بگوید، فلسفه، اگر نخواهد در دام دیالکتیک روشنگری اسیر بماند، نباید خاموش بماند. پرسش اینست: سوژه ی آزاد برای رسیدن به رهایی خود را از چه چیز رها می کند؟ خرد ارتباطی چگونه از شر

خاموشی احساسها خلاصی می یابد؟

خردی که فقط از عقلانیت خویش حکایت می کند، برانگیزاننده ی اتهام رها سازی میان تهی است. از این رو هابرماس ناگزیر است در پایان مقاله اش درباره ی بنیامین^۱ از خود بپرسد که آیا «روزی خواهد رسید که یک موجود انسانی رهایی یافته، در فضاهایی که برای شکلگیری گفتاری اراده گسترش یافته اند» ظاهر شود و «با این حال، نوری که انسان بتواند در پرتو آن زندگی اش را تفسیر کند» غایب باشد؟ «آنگاه انتقام فرهنگی که هزاران سال برای شروع جلو دادن حاکمیت استثمار شده است، عبارت خواهد شد از اینکه دیگر هیچ قدرتی، اما هیچ محتوایی نیز، ندارد. بدون جریان یافتن انرژی معنا شناختی ای که نقد جانبخش بنیامین داشت، سرانجام می بایست همه ی ساختهای شکل گرفته ی گفتار عملی، عقیم می شدند.»

پیشرفت موجب تسهیل زندگی است، اما موجب تحقق آن نیست. اگر گفتار نخواهد در مکانیسم اجرای صبرف منجمد شود، باید محتوای خویش را تضمین کند. از همین رو هابرماس فرشته ی هنر را علیه گنگی و زبان بستگی گفتار فرا می خواند. اگر چه ره آورد انقلاب آیینی هنر آوانگارد همه چیز جز احساس است، هابرماس روی معانی، «قابلیتهای معنا شناختی» که در ظاهری زیبا شناختی درهم بافته شده اند و ره آوردهایی که قرار است «سپهرهای ارزشی» یکسویه شده ی حق، اخلاق و مدیدیت را «تکمیل کنند، حساب می کند. این انتظار البته عاقلانه و منصفانه می نماید، و با این حال به هنر تنها نقشی ظاهرا رهایبخش در تحرک پیچیده ی دوران مدرن محول می کند. زیرا هابرماس تجربه ی زیبا شناختی را موظف به خدمتگزاری گفتار می کند و در پایان، تجربه ی زیباشناختی جانشین گشایش وجودی جهان می شود.

در رویای سوسیال دمکراسی، پروژه مدرنیته می تواند یکبار دیگر سپهرهای جهان از هم گسیخته ی اقتصاد و اخلاق، حق و هنر را «آشتی

دهد؛ از این خوشبینی سالهای هفتاد فقط سرخوردگی برجای مانده است. قوه ی قاهره ی اقتصاد، فروپاشی نهادهای اجتماعی و شکلگیری جامعه ی طبقاتی جدید، تحقق بخشیدن به شخصیت خویش در قالب خودخواهی بُرد شخصی و بطور کلی پیشرفت در تولید فرهنگی نه تنها فلسفه ی مبتنی بر سوژه را زائد نساخته، بلکه برعکس، الزام آنرا تحمیل کرده است. گرچه فشار تفرد یافتن انسانها در آزادی یخ بسته ی جامعه ی بیمار کنونی باعث شده است که دشواریهای «خود مختاری» با «انکار ضرورت»، غیر قابل چشم پوشی شوند، گرایش قدیمی مخالفت با نقد فرهنگ، همچون گرایشی که در آدورنو علیه هایدگر وجود داشت، هابرماس را از هرگونه سلبگیری برحذر می دارد. اما ما در مضيقه ی پاسخای تمام گرا نیستیم و از آنها یک دوجین می توان یافت: «متافیزیک» اساس گرای عصر جدید، فرقه های نیمه فاشیستی، نقد بد بزک شده ی فرهنگ از سوی راستها جدید و الی آخر.

*

بی تردید از زیر پاسخ شانه خالی نمی توان کرد. بازگشت به «حقایق عالیت» و دست انداختن به قوای پایدار دولتی دوباره قدسی شده و رحیم، که امر غلبه بر «فقدان ضرورت» را هم بر عهده گیرد، نیز پاسخی نیست. اما پرسش همچنان ما را به مبارزه می طلبد: خطر خاموشی گرفتن حسها، میراث متافیزیک بطور کلی و فلسفه ی وجودی ایکه نمی توان به سکوت وادارش کرد. اینها همه، همچنان صبوری خرد ارتباطی را تحریک می کنند.

هابرماس اکنون با مهارت مقلدانه ای احتجاج را به تعویق می اندازد. با این حال او نه زاویه ی دید تئوری گفتار، بلکه حداکثر زاویه ی دید این تئوری را نسبت به هنر تغییر می دهد. دیگر زیبایی شناسی حامی حسها، در خدمت جهان شیء شده نیست؛ اکنون (در کتاب واقعی بودگی و اعتبار) هنر سنگری از سلبیت نیست که روشنگری تهی مایه و بیکاره را پشت سر بگذارد، بلکه باید با آن خود را در «درهم شکند»: «هیچ مذهب زمینی

چنین ماهرانه برش خورده ای نمی توانست در برابر برگشت ناپذیری حس تسلیم شود. حتی آن لحظه ی قطعیت که در ادعاهای تراگذرنده ی ارتباط روزانه نسبت به اعتبار، سرسختانه طرح می شود، کافی نیست. نوع دیگری از تعالی در امر معادل ناپذیرفته وجود دارد که تصرف انتقادی میراث هویتبخش مذهبی را ممکن می کند و تعالی دیگری هم هست در سلبیت هنر مدرن. باید بتوان ابتذال و عامیگری را با امری سراسر غریبه، سراسر مقیاس ناپذیر و سراسر هراس انگیز که از جذب شدن در مفاهیم پیشین سرباز می زند، هرچند دیگر امتیازی نهان در خود ندارد، درهم شکست. در چنین عباراتی است که پیام آوران طرد شده ی متافیزیک بالاخره از اندیشه ی مابعد متافیزیکی سبقت می گیرند؛ و در همین درک است که شاید بافت آغازین دیدگاه هابرماس، که بر اساس آن تاریخ شرربار آلمان امکان علم کردن فلسفه ی وجودی گناهکار را علیه صاحب آن فلسفه و نجات برخی ایده های آن برای پروژه ی روشنگری را نمیدهد، سپری می شود. به همین دلیل امروز باید همان بافت، به مثابه ی فلسفه ی اجتماعی با پاسخگویی به مسائل زندگی اول شخص، با اطلاعاتی که صحتشان مایه ی افسردگی است، قناعت کند. در ورای گفتار، فقدان ضرورت آغاز می شود و در بهترین حالت، متافیزیک:

*

هابرماس با چشم اندازی وسیع احتمال «حقیقت» ممکن را از هر جانب تضمین کرده است: در تبدل ساختاری حوزه ی عمومی، در دستور زبان، در صورتبندی و تدوین حقوق، در نهادهای دموکراسی و نهایتا در آینده ی التزامی شهروندی جهانی. اما این سیاست خارجی تئوری گفتار برای جهان با فلسفه ی داخلی سوژه برای جهان تطابق ندارد. زیرا هنگامیکه روشنفکران راستگرا، «ملت»، «دولت» و «هویت» را در جای خالی معنای زندگی می نشانند، جاییکه آدورنو فرد را در سیاهترین موضع به اتم جامعه تنزل درجه می دهد، «من» در نزد هابرماس، در همان دم که با «خود»

خویش مرتبط می شود - هر چند وهم آمیز که این امر باشد -، در مسیر ناصواب می افتد. اینکه سوژه بودن ۱ بدون ارتباط متقابل سوژه ای ۲ غیرقابل تصور است، بدان معنی نیست که سوژه بودن در ارتباط متقابل سوژه ای مضمحل شود.

اما چه چیز هابرماس را از یادآوری تلاشهای دنبال نشده ای برحذر می دارد که تئوری انتقادی بوسیله ی آنها به هایدگر و کیرکه گارد چرخشی حیرت انگیز داد؟ آیا آموزه ی آدورنو درباره ی وجود شکل گرفته ی مدرن، با همه ی نواقصش در استدلال، از آنرو وضوحی کامل ندارد که بنحوی پنهان، راه تحلیل اجتماعی - انتقادی هستی را گشوده است؟ بنابراین چه چیز فلسفه ی گفتار را از این امر باز می دارد که تاریخ را تنها تاریخ ارتباطی معوج نبیند، بلکه همچون ارتباط اجتماعی معوج شده ی سوژه ی «رنجور و پرشور» با خودش نیز تلقی کند. در آن لحظه ای که فلسفه ی گفتار پیرسد کدام جلوه ی ظاهری مخلوق تولید فرهنگی و کدام شرایط زیست مانع از آنند که آزادی نهایی با خویش و با سلبیت رفع ناپذیر زمان محدود مرتبط شود، در همان لحظه فقر توصیفی تئوری گفتار ناپدید می شود و تازه آنزمانست که این تئوری می تواند دربرابر حداقل اخلاق^۳ پیشگامان خود در نقد فرهنگ، «برحق» باشد.

هابرماس بیش از یک دهه با ابرامی تقدیرآمیز و نافذ نقش این امید را درافکنده است که «انسانیت، شجاعتی است که در نهایت برای ما باقی می ماند.» از دید هابرماس دموکراسی و حق، اخلاق خوداندیش و خرد زبان پاسخی هستند به آنها که می خواهند با اسطوره ی طبقه، یا اخیراً، با اسطوره ی ملت، جامعه را دولتی کنند و دوران مدرن را بنحوی قهرآمیز منحرف سازند. واقعیت این است که تئوری گفتار به حداقلی از «شهامت متافیزیکی شهروندی» (یوهان بابتیست متز^۴ نیاز دارد تا آنچه را مدتها دریافته است، برسمیت بشناسد: پرسشهای کهنه و نخستین و انجامین فلسفه

1- Subjektivität 2- Intersubjektivität

3-Mimia Moralia 4- Johann Baptist Metz (اشاره به کتاب آدورنو تحت همین عنوان-م)

در پرتو مدلهای تئوری گفتار ناپدید نمی شوند، بلکه در ورای پوشش اجتماعی شان بنحوی تازه طرح می گردند. زیرا، می توان به زبان هابرماسی علیه هابرماس گفت: «شرایط بازتولید یک جامعه ی صنعتی افرادی می شوند که فقط دانشی با کاربرد تکنیکی دارند... و هویت خود را از دست می دهند. جهان اسطوره زدایی شده ی آنها، جهانی پر از اهریمنان است، زیرا قدرت اسطوره بنحوی اثباتی شکسته نشده است.»

ترجمه ی : رضا سلحشور

* متن فوق از منبع زیر برگرفته شده است:

Frankfurter Rundschau, Nr. 139, 18.06.1994, S. ZB 3.



حوزه ی عمومی و فرستنده های رادیوئی محلی

(برنامه ی رادیوهای ایرانی شهر استکهلم)

فعالیت‌های رادیوئی محلی برای ایرانیان مقیم شهر استکهلم اخیراً رونق چشمگیری یافته است. این جمع حدوداً ۱۰۰۰۰ نفری اکنون دارای نزدیک به ۱۸ ایستگاه رادیوئی است. هر هفته این ایستگاه‌ها کمی بیش از ۶۰ ساعت برنامه ی فارسی برای شنوندگان خود پخش می کنند.

در میان افرادی که در کارهای رادیوئی شرکت دارند و مسئولیت یا مدیریت یک ایستگاه را بعهده دارند سه گروه عمده را می توان تشخیص داد:

۱- فروشندگان نوار کاست و ویدئو.

۲- افرادی دارای انگیزه های سیاسی خاص.

۳- افرادی دارای انگیزه های فعالیت عام فرهنگی-اجتماعی.

تقسیم بندی مسئولین رادیوئی به سه گروه متمایز مانند هر نوع دسته بندی و طبقه بندی رایج در علوم اجتماعی باید تا حدی دلخواهانه انجام شود. تعیین اینکه یک فرد معین اداره کننده ی یک ایستگاه رادیوئی به انگیزه ی تجاری یا فرهنگی-اجتماعی به فعالیت مشغول است امری است مشکل و پیچیده. با اینحال برقراری دسته بندی بین مسئولین کمک بزرگی به ارائه ی تحلیلی از فعالیت‌های رادیوئی ایرانیان مقیم استکهلم است. در عین حال درک این مسئله که نوعی دسته بندی عملی غیر اعلام شده بین مسئولین امور رادیوئی برقرار است، کار سختی نیست. شنوندگان خود هنگام اظهار نظر تلفنی بین رادیوهایی که بظاهر به انگیزه ی سیاسی پای گرفته اند و دیگر رادیوها تمایز می گذارند.

۱

رادیوهای محلی ایرانی در شرایطی مشغول به پخش برنامه هستند که شنوندگانشان از امکانات نسبتاً وسیعی برای گذراندن وقت آزاد خود برخوردارند. از اقامت اکثر ایرانیان مقیم کشور سوئد چند سال (حدود ۵-۶ سال) می گذرد. آنها کمابیش زبان سوئدی را فراگرفته اند، با فرهنگ سوئدی و غربی آشنایی پیدا کرده اند و از درآمدی که بتوان آنرا برای یک زندگی معمولی مکفی قلمداد کرد بهره مند هستند. آنها می توانند وقت آزاد خود را به فعالیت‌های برون-خانه ای همچون رفتن به سینما، تئاتر، باشگاه‌های ورزشی و رستوران اختصاص دهند و در منزل نیز به امکانات متفاوت و متنوع تماشای چندین کانال تلویزیونی، شنیدن موسیقی و استفاده از برنامه های رادیوی مرکزی سوئد و رادیوهای مشهوری چون «بی بی سی» و «رادیو اسرائیل» مجهزند. طبیعی است که هرکس تسلط بیشتری به زبان و فرهنگ سوئدی دارد و از امکانات مادی تفریحی نسبتاً ملفی ای برخوردار است کمتر به رادیوهای فارسی زبان توجه نشان می دهد. نوجوانان و جوانان، بطور مثال، رغبت بسیار کمی به این کار دارند؛ اینان که به اقتضای سن و موقعیت معمولاً زبان سوئدی را به سرعت فراگرفته اند و تا حد زیادی جذب فرهنگ و جامعه ی سوئد شده اند بیشتر در مدرسه، باشگاه‌های ورزشی، کلوبها و دیسکوها حضور دارند تا در خانه و در خانه هم به موسیقی و برنامه های پر هیجان تلویزیونی تمایل بسیار قویتری دارند تا به نشستن پای برنامه های رادیوئی فارسی زبان. در این موقعیت شنوندگان رادیوهای محلی ایرانیانی هستند که یا بعلت وضعیت سنی و اجتماعی بدرستی جذب فرهنگ و جامعه ی میزبان نشده اند یا دارای تمایلات خاصی برای عطف توجه به مسائل جامعه ی ایران، بطور عام، ومشکلات جماعت ایرانی مقیم سوئد، بطور خاص، هستند. سالخوردگان، والدینی که برای اقامت طولانی مدت نزد فرزندانشان به سوئد می آیند، اقشار تحتانی اجتماعی نظیر کارگران صنعتی که چندان به زبان و فرهنگ سوئدی آشنایی ندارند و امکانات مالی شان نیز کم است به همراه

علاقه‌مندان به مسائل سیاسی-اجتماعی، که حداقل در یک دوره از عمر خود فعال سیاسی بوده‌اند و اکنون بین بیست تا چهل سال سن دارند، بدنه‌ی اصلی شنوندگان را می‌سازند. همه‌ی اینان درست آن گروهی هستند که زمانیکه برنامه‌های گفتگو با شنوندگان یا هر نوع نظرخواهی دیگری اجرا می‌شود، بطور فعال با مسئولین ایستگاهها تماس می‌گیرند.

خود مسئولین امور رادیویی بطور کامل به امر رقابت گسترده برای جذب شنونده واقفند. آنها می‌دانند که نه تنها با یکدیگر بلکه با دیگر انواع تفریحات و وسائل ارتباط جمعی هم در حال رقابت هستند و باید آنچنان برنامه‌هایی را تدارک ببینند که حساسیت و علاقه‌ی ایرانیان را بخود جلب کند. از آنجا که امکانات تخصصی و مالی رادیوها محدود است، این افراد نمی‌توانند برنامه‌های جالب، مهیج و با کیفیت بالا ارائه دهند؛ در این زمینه وسائل ارتباط جمعی سوئدی همیشه بطور چشمگیری موفقتر هستند. رقابت را، اما، می‌شود در یک زمینه‌ی معین بطور ساده ولی با نتایج درخشان پیش برد: شنوندگان خاصی را باید آفرید و یا اگر وجود دارند در یک وضعیت خاص حفظ کرد. استراتژی عمل از این قرار است که از یکسو به کسی که گوش به رادیو سپرده فهمانید که او متعلق به یک گروه و جماعت فرهنگی-ملی خاص است و تنها از طریق ارتباط با این گروه حیات زنده و پویایی را خواهد داشت و از سوی دیگر همو را بطور فعال و پویایی درگیر با برنامه‌های رادیو ساخت. من در ادامه‌ی این مقاله به این دو استراتژی (که در اصل دو جنبه‌ی یک استراتژی واحد هستند) بطور جداگانه خواهم پرداخت. سعی من براین خواهد بود که نشان دهم چگونه در پروسه‌ی فعالیت رادیویی نوع خاصی از شنونده شکل می‌گیرد.

آشنایی و نزدیکی ایرانیان مقیم سوئد با فرهنگ و جامعه‌ی این کشور بجز برای گروههای خاصی همچون نوجوانان، جوانان و تحصیل‌کردگان سطح بالا بهیچ وجه به حد آشنایی و یگانگی آنها با فرهنگ و جامعه‌ی ایرانی نمی‌رسد. احساس غربت در جامعه‌ی میزبان در دل اکثر افراد، اگر نه همیشه، بلکه غالب اوقات حضور دارد و کمتر کسی احساس می‌کند که در خانه‌ی خود میان افراد هم کیش و هم راز زندگی می‌کند. همین افراد

چون با دیگر ایرانیان نشست و برخاست می‌کنند یگانگی و اخوت بیشتری را با جمع احساس می‌کنند: همه‌ی جنبه‌های سخنان دیگر افراد، بطور مثال، برایشان واضح است و مرزهای دوستی و بی‌تفاوتی را براحتی تشخیص می‌دهند. در رابطه با آداب و رسوم، موسیقی و ادبیات نیز اینچنین مسئله‌ای وجود دارد. اعیاد ایرانی بسیار گیراتر و رویایی‌تر دیده می‌شوند تا کریسمس؛ در حالیکه درک و فهم رمانها و شعرهای سوئدی بسیار مشکل هستند شعر کلاسیک فارسی را بدون کوچکترین تلاش می‌توان فهمید و ترنم آرام موسیقی ایرانی چه نزدیکتر است به وجود آرامشجوی ایرانی تا ضرب و هیجان موسیقی غربی.

زندگی و کار در جامعه‌ی سوئد، اما، همه را مجبور می‌سازد تا خود را تا سرحد امکان به جنبه‌های مختلف زندگی اقتصادی و اجتماعی این جامعه نزدیک کنند. با سوئدیه‌ها باید در یک مکان کار کرد، با آنها باید تعطیلی اعیاد ملی شان را داشت و در کلاسهای درس ادبیاتشان را خواند و فهمید. هر مهاجر ناگزیر از برگزیدن از این تجربیات است، تجربیاتی که تا زمان مرگ هم گریبان اکثر مهاجرین را رها نمی‌کند. شاید برگزیدن از این تجربیات ادغام اجتماعی فرد را به درجه‌ای از کمال نزدیک کند ولی هر لحظه‌ی آن سختی و مشقت را برای فرد می‌آفریند. کشف لحظه‌ی بیگانگی خود با جهان پیرامون و پذیرش حکم اجباری بیگانگی زدایی بوسیله‌ی تلاش مستمر و پی‌در پی فشار زیادی از نظر روحی به فرد مهاجر وارد می‌آورد. سختی و مشقت روند بیگانگی زدایی در این هم هست که موفقیت در ادغام فرهنگی و اجتماعی فقط منوط به خواست و تلاش خود فرد مهاجر نیست بلکه به این نیز بستگی دارد که شهروندان جامعه‌ی میزبان چگونه او را می‌پذیرند. کوشش چند ساله‌ای در فراگیری زبان و جذب آداب و رسوم جدید به ناگهان، با طرح سوال یک عضو جامعه‌ی میزبان که جملات ادا شده و رفتار سرزده را نفهمیده، بیموده و بی‌معنی احساس می‌شود.

عکس العمل طبیعی افراد مهاجر، و در نتیجه ایرانیان مقیم سوئد، در مقابل این وضعیت پیدا کردن نگرشی نوستالژیک نسبت به گذشته‌ی خود

است. (۱) جهانی به یاد آورده می شود که در آن انسان با محیط پیرامون خویش انس و نزدیکی داشت و همه ی حوادث آن بر روال عادی و معمولی، که انسان بر آن اشراف داشت، بوقوع می پیوست. به یاد آورده می شود که در مقایسه با سختی های زندگی روزمره ی حاضر دشواریهای زندگی گذشته چه بی اهمیت و کم خطر بودند. کم کم ذره ذره زندگی در موطن اصلی مثالی و آرمانی می شوند. هر آنچه آنجا بود اصیل، واقعی و جالب قلمداد می گردد و هر چه اینجا است تقلبی، بی مزه و مصنوعی. گاه حتی مشکلات و دشواریهای زندگی در موطن اصلی به فراموشی سپرده می شوند و با توضیحی بسیار ساده استدلال می شود که براحتی می شد آنها را از میان برد. همچنین سعی می شود تا آنجا که ممکن است در اینچنین محدوده ی خیالی اندیشید و حتی زندگی کرد.

این جهان خیالی و ذهنی خود بخود از واقعیت مادی برخوردار نیست. آنچه در قلمرو اندیشه می گذرد نه در صفحات روزنامه و مجله و کتاب، فیلمهای تلویزیون و سینما یا برنامه های رادیویی به ثبت عینی می رسد و نه در کنش متقابل زندگی روزانه بهنگام گفتگو و تبادل نظر، امکان اشاره ی معین به آنها وجود دارد. قهوه خانه ای در تهران، پدیده ای تخیلی است و خانه ی پدیری و حوض کاشی فقط در خاطرات جای دارد. برای اینکه بتوان به آنها واقعیتی مابین سوژه ای و عینی بخشید، باید آنها را در جهان سه پویری یعنی لای صفحات کتاب، روی امواج تلویزیونی و درون موزه ها به ثبت رسانید. (۲) تنها در آنصورت می توان با یقین تمام از یک خاطره و نوستالژی بصورت امر واقع یاد کرد.

مهاجر ایرانی مقیم سوئد، هرکس که باشد، بخشی از هویت ایرانی خود را همیشه با خود دارد. در روند نوستالژی آفرینی او خود بخود به این هویت توجه ویژه ای نشان می دهد. او ولی در جامعه ی سوئد ظروف مناسبی برای بنمایش گذاشتن و تجدید تولید این هویت و روحیه ی نوستالژیک نمی یابد. نقش رادیوهای محلی در همینجا نطفه می بندد. آنها درست به تحریک و برانگیختن همین هویت و روحیه ی ملی اهتمام می ورزند. پیام آنها به شنوندگانشان چیزی نیست جز اینکه «با ما و بوسیله ی ما اصالت

خود را بیابید، خاطرات و یادهای گذشته را زنده شده تجربه کنید و به صفا و صمیمیت دیگران -هم کیشان و هم میهنان خود- ایمان بیاورید.» بطور ضمنی به شنونده القاء می شود که اگر در رسانه های ارتباطی غربی هیجان، مرغوبیت و ظرافت یافت می شود با رادیوهای ایرانی انسان به تجربه ی یگانگی و غسق یعنی حضور خلوت انس نائل می آید. برای اینکه این تجربه واقعی جلوه کند فضای فرهنگی-اجتماعی یا حوزه های خاصی از فعالیت آفریده می شوند تا هر فرد بطور مستقیم و محسوس با آنچه دیگر قرار نیست یک نوستالژی ساده باشد در تماس قرار گیرد. به اعتقاد هانا آرنتم کنش متقابل و اختلاط انسانها با یکدیگر ظرف و فضای خاص خود را می طلبد. ظرف و فضایی که قائم به ذات در طبیعت وجود ندارد و انسان می بایست آنها بیافریند. نه میز، نه سفره هیچکدام بصورت داده شده وجود ندارند تا افراد دور آن گرد هم آیند و به معاشرت، دوستی و یگانگی با یکدیگر نائل آیند. این ظرفها باید با تلاش فرهنگی و اجتماعی انسانها ساخته شوند. از یک طرف چوب به چوب چسب و میخ شود یا سنگ روی سنگ گذاشته شود و از طرف دیگر معنای خاصی به ابزار یا دستگاه ساخته شده اطلاق شود، یعنی ابزار «میز» دانسته شود و در ارتباط معینی با دیگر پدیده ها و کل زندگی اجتماعی جای گیرد. (۳) مسئولین رادیوهای ایرانی هم بسان نجار و بنا دست اندر کار ساختن همین ظرفها و ابزار مناسب تجربه ی مشترک هستند.

لازم نیست فرد مهاجر در خاطره ی خود ردپای شادیهای مراسم عید نوروز را بجوید، برنامه های رادیویی اینکار را می کنند. در حوالی عید نوروز ده ها برنامه تاریخیچه ی پیدایش و تحول مراسم آنها بیان می کنند. با غرور تمام از قدمت، شکوه و عقلانیت آن یاد می شود. از شنونده می خواهند که نه بخاطر ایرانی بودن بلکه بخاطر انسان خردمند بودن به برتری این عید نسبت به کریسمس و دیگر اعیاد ملی و مذهبی ایمان آورد. دست آخر از همه خواسته می شود تا مجهز و سازمانیافته به استقبال آن بروند. خود رادیوها روزها و ساعتها با پخش موسیقی و برنامه های شاد، شادمانی خود را بعیان نشان می دهند.

خیال، رویا و نوستالژی بدینگونه فضای واقعی بروز و تحقق می یابند. آنچه دست نیافتنی و خیالی می نمود به واقعیت عملی تبدیل می شود. در گیرودار زندگی سخت روزمره، بناگهان واحه ی یگانگی، درک بی شبهه و بی مشکل و وصل به گذشته تاریخی و فردی خود عروج می کند (۴) با گرداندن پیچ وسیله ای یا فشاری روی یک دکمه، عطر باغهای شیراز، مزه ی انار ساوه، نوای آواز بنان و بوطیقای شعر فروغ فرخزاد جان و تن را فرا می گیرد. شنونده احساس می کند که به یک کل تاریخی لاینقطع، به یک واحد ملی گسترده و به یک جمع معین قومی وابسته است و چه اندوه ها، افسردگیها و دلهره ها که رنگ می بازند و نیست می شوند.

این دام پهن شده ی رادیوهای ایزانی است. مایه ی جذب و قدرت آنها نیز هست. آنها کلیتی تاریخی-اجتماعی-فرهنگی را با ظرافت و دقت بازتولید می کنند تا فرد خود را همچون عنصری از یک کلیاژ در آن بیابد. این کلیت، بهر رو، سخت مصنوعی و دلبخواهی است. تمام عناصر ضعف و تراژیک فرهنگ و تاریخ ملی ایرانی از آن زدوده شده و اثر چندانی از مشکلات جماعت ایرانی مقیم سوئد در آن نیست. از اعیاد و شادیها و افتخارات قومی سخن گفته می شود، ولی به آئینهای عزا و ماتمها و بدبختیهای تاریخی اصلا اشاره نمی شود. موفقیتها و پیروزیهای ایرانیان در سوئد و غرب مورد تجزیه و تحلیل قرار می گیرند، ولی کمتر از مشکلات و مصائب یاد می شود. آمار بالای طلاق مهاجرین ایرانی یا موارد خودکشی و دیوانگی هم اگر به بحث گذارده می شود برای اینست که همگی به اخوت و یگانگی و پرهیز از تفرقه و انزجار فراخوانده شوند. درست همین دنیای مصنوعی، خیالی و آرمانی است که فریبنده است و شنونده را بسوی خود جذب می کند.

۲

با اینحال این جهان گاه چندان خیالی و آرمانی جلوه می کند که رغبت کمی را در شنونده برای توجه بدان برمی انگیزد. زندگی روزانه محدوده ی

مشکلات پی در پی و تلاش برای حل آنهاست. پراگماتیسم، بشکل عقلانیت عملی در حل و فصل مسائل، لازمه ی هر نوع برخورد موفق با این زندگی است. همه ی ما می دانیم که باید با گوش تیز و چشم باز در این جهان موجود حرکت کنیم و فرصتها را بطور دقیق مورد شناسایی قرار دهیم تا بتوانیم از حداقل منابع حداکثر امتیازات را کسب کنیم. بیپرده نیست که در گفتگوها و معاشرتمان با یکدیگر هیچوقت از رد و بدل کردن اطلاعات معمولی حول محیط طبیعی و اجتماعی پیرامونمان باز نمی مانیم. ذخیره ی دانش و فهم معمولی ما از جهان زندگی روزمره شاید خیلی محدود باشد اما تلاش ما در جهت گسترانیدن-مرزهای آن اصلا محدود نیست. از کنجکاوی یک بچه دو-سه ساله گرفته تا فضولی بزرگسالان در زندگی یکدیگر همه نشان از این تلاش دارند.

دانش عملی و معمولی (۵) فرد مهاجر نسبت به زندگی در جامعه ی میزبان بطور خود بخودی از همان دانش فرد بومی بسیار کمتر است. او آنچه را که فرد بومی در طی سالیان دراز، بخصوص در سنین کودکی، آموخته نمی داند و هر قدر هم سعی کند نمی تواند آنرا در زمان کوتاهی بدست آورد. اما او تلاش خود را می کند و بزودی فرا می گیرد که می بایست بسیار دقیقتر و محتاط تر از بومیان عمل کند. او باید تمام مسائلی را که دیگران، قاعدتا و ناخودآگاه می دانند در ذهنش قبل از کنش و پیشبرد امور مرور کند و در حین کنش و عمل شدیداً مواظب باشد تا اشتباهی رخ ندهد، چه او از پیش به همه ی جزئیات امور آشنایی ندارد. بدینسان، او هم بسیار بیشتر از یک فرد بومی به جستجوی اطلاعات عملی برمی آید و هم محتاط تر و دقیقتر دانش فراگرفته را بکار می بندد. واضح است که این نگرش به زندگی با رها گردانیدن خود در واحه ی خیالی و آرمانی قومیت تاریخی و جماعتی در تناقض می افتد. پراگماتیسم عملی روزمره، در تناقض و تقابل با تجسد و تدقیق جهان نوستالژیکی و خیالی، فرد را به دوری جستن از حوزه هایی که در آنها امکان حل و فصل مسائل مختلف وجود ندارد می خواند. برنامه های رادیوئی ایرانی هم بهمین علت می توانند مورد بی مهری و غضب ایرانیان مهاجر واقع شوند.

این نکته معلوم است که تنها با توسل به احساسات نوستالژیک و خستگی و ازدگی نمی شود افراد را به پای رادیو ها برای شنیدن برنامه های فارسی کشانید. باید عاملی برای ارضاء یا خنثی سازی و رفع نیروی پراگماتیسم عملی هم در کار باشد. مسئولین و مدیران رادیو ها این مشکل را بوسیله ی ایجاد رابطه ی مستقیم با شنوندگان خود حل کرده اند. آنها اجازه می دهند تا شنوندگان با کلام خود در پیشبرد برنامه ها شرکت جویند. افراد می توانند بدون محدودیت موضوعی و زمانی نظر خود را بدون هیچ دغدغه و دلوپسی بیان کنند.

تجربه ی جالبی است. مهاجر در جامعه ی میزبان زندگی اجتماعی پویایی ندارد. حضور او گهگاه به مرز نامرئی بودن نزدیک می شود. نه کسی را با او کاری است و نه او را جرئت آن هست که به کسی کاری داشته باشد. دانش و اطلاعات عملی او برای کمتر کسی جالب است. فرد مهاجر خود احساس می کند روزانه دارد «بیسوادتر» و «پنجه تر» می شود: ذخیره ی دانش او راکد و در حال گندیدگی است. گاه حتی فرزندان یک مهاجر به سوال و جواب با او نمی نشینند زیرا گمان می کنند که او چیز چندانی در جامعه ای که بسیار پیشرفته و پیچیده است نمی داند. زندگی تبدیل می شود به حیات صرف مادی و مصرفی. سوخت و ساز یا نشو و نمای اجتماعی و فرهنگی به حداقل درجه می رسد. فرد به درون خود پرتاب می شود تا آنجا از خود بپرسد که آیا هنوز موجود زنده و پویایی است یا خیر. درست سر همین بزنگاه است که رادیوهای ایرانی صدای خود را به گوش او می رسانند و از او می خواهند که همچون یک عنصر زنده و فعال با آنها وارد گفت و شنود و تبادل نظر و اطلاعات شود.

یورگن هابرماس، جامعه شناس و فیلسوف برجسته و معاصر آلمانی در کتاب خود بنام تحول ساختاری حوزه ی عمومی (۶) (سال ۱۹۶۲) مفهوم حوزه ی عمومی را، که امروز کاربرد وسیعی در تحلیلهای جامعه شناسان از جنبه های عمومی زندگی اجتماعی، دموکراسی و وسائل ارتباط جمعی دارد، به بحث می گذارد. منظور هابرماس از این مفهوم آن حوزه ای از زندگی اجتماعی است که بصورت مستقل از عرصه های فعالیت تحت

کنترل دولت و موسسات اقتصادی امکان گفت و شنود و تبادل نظر و شکلگیری وفاق عمومی شهروندان را فراهم می آورد. حوزه ی عمومی بصورت مادی در چهاردیواری قهوه خانه ها و کلوبهای سیاسی، صفحات روزنامه ها و مجلات و صحن پارلمان تجلی می یابد. (۷) در همین «مکانها» است که شهروندان نظرات و باورهای سیاسی و اجتماعی خود را بخاطر اینکه دیگران را متقاعد سازند بیان می کنند. تمایل و خواست شرکت کنندگان در این مکانهای اجتماعی نه تحریک، متأثر سازی یا افسون کردن و فریفتن دیگران بلکه متقاعد ساختن بوسیله ی استدلال است. بدیهی است که همه ی شرکت کنندگان در جستجوی تبدیل نظر خود به رای اکثریت و عقیده ی همگانی هستند ولی آنها اینکار را بطریق تبادل نظر، بده و بستان عقیدتی و تلاش در جهت کسب توافق عمومی انجام می دهند.

بنظر هابرماس حوزه ی عمومی بصورت یک عرصه ی مستقل تنها در اواخر قرن هفدهم و هیجدهم وجود داشت و با شکلگیری دولت بوروکراتیک قدرتمند و احزاب سیاسی دارای خطوط و برنامه های سیاسی معین و پیچیده بهمراهی انسجام و انکشاف اقتصاد بورژوازی، در قرن نوزدهم این حوزه استقلال خود را از دست داد و منقرض گردید. سپس با شکلگیری دولت رفاه اجتماعی در اواخر قرن نوزدهم و شروع دوران دخالت گسترده ی دولت در امور اقتصادی و اجتماعی این حوزه بطور کامل از بین رفت. (۸) تا زمانی که روزنامه ها ابزار اصلی سودجویی بنگاههای انتشاراتی نبودند و ستونهایشان برای بحث آزاد شهروندان باز بود، نظرات مهم سیاسی-اجتماعی در آنها مطرح می شد، از زمانی که سودآوری برای ناشرین آنها اهمیت یافت و روزنامه نگاران حرفه ای و مفسرین متخصص به قلمزنی در صفحات آن پرداختند دیگر جایی برای تبادل نظر عمومی در آنها باقی نماند. بهمان صورت کلوبهای سیاسی محل بیان برنامه های سیاسی احزابی گشت که سیاستهای خود را بر اساس جلب نظر رای دهندگان از پیش تعیین کرده بودند و بطریق بوروکراتیک امور خود را رتق و فتق می کردند. پارلمان نیز از عرصه ی بحث و اعلام نظر بودن تبدیل به عرصه ی نمایش قدرت، جستن شرکای سیاسی و جوش دادن بند

و بست های مختلف گشت.

حوزه ی عمومی بگمان هابرماس، اکنون دیگر محل کارکرد مکانیسمهای شکلگیری توافق عمومی و عقیده ی عمومی (public opinion) نیست. بدیگر سخن مردم، بخصوص اقلیت فعال و درگیر با مسائل اجتماعی آن، از طریق مباحثه و تبادل نظر به درک خاصی از جهان نمی رسند. وسائل ارتباط جمعی و نهادهای خاصی همچون احزاب سیاسی، دولت رفاه اجتماعی و موسسات آموزشی و تحقیقاتی شهروندان را متاثر می سازند تا دارای نظر و عقیده ی مشخصی گردند. این نهادها و موسسات چون به امکانات مکفی قدرت و سرمایه مجهز هستند براحتی این کار را به انجام می رسانند. آنها در مورد هر مشکل پیش آمده ای به متخصصین و کارشناسان امر متوسل می شوند و از اینان چند و چون مشکل و راه حل آنرا می پرسند و سپس این درک از مشکل و راه حل را چون وحی منزل به اطلاع همگان می رسانند و بوسیله ی دستگاههای بوروکراتیک سعی در پیاده کردن آن می کنند. شهروندان، بدینگونه، خارج از گود قرار می گیرند و به تماشایچهای بیطرف حوادث تقلیل می یابند.

مفهوم حوزه ی عمومی هابرماس تعلق به جامعه شناسی کلان دارد. کاربرد آن نیز در سپهر فعالیتهای سیاسی و اجتماعی آن هنگام که انسانها سرنوشت اقتصادی و سیاسی جامعه را رقم می زنند معنی دارد. برای اینکه این مفهوم را در جامعه شناسی خرد زندگی روزمره بکار بندیم باید آنرا کمی تغییر بدهیم، زیرا در زندگی معمولی، ما همواره در عرصه های گوناگون یک زندگی مشترک و عمومی با دیگران داریم. زندگی مشترکی که اکثر اوقات سرنوشت کلی زندگی ما را تعیین نمی کند بلکه جنبه هایی از آنرا تعین می بخشد. به گمان من این تغییر معنا و کاربرد مفهوم با استفاده از تئوری های جامعه شناس کانادایی-امریکایی اروینک گوفمن در مورد زندگی روزمره (۹) امکانپذیر است.

در زندگی روزمره همچون در سطح زندگی سیستماتیک اقتصادی و سیاسی تبادل نظر و توافق عمومی جای مهمی دارد. در این زندگی اما، پروسه ی تبادل نظر و توافق نه بطور علنی و مشخص بلکه بگونه ی ضمنی،

غیرآشکار و نامعین روی می دهد. در جمع دوستانه ای که افراد مشغول کپ زدن هستند کسی وفاق عمومی را حول مسئله ای جستجو نمی کند، ولی معلوم است که مرز اشتراک آرا و عقاید و اغماض از کجا می گذرد و تا چه حد در طی پروسه ی گفتگو جابجا می شود. در اینجا حوزه ی عمومی نظارت بر امکان اعلام عقیده و اقتناع دیگران ندارد بلکه نظارت بر امکان شرکت در جمع و بهره مندی از فرصت حرف زدن و شنیده شدن دارد. حوزه ی عمومی در این رابطه آهنگام از بین می رود که اشخاص از این امکان اخیر دور نگهداشته شوند. از اینرو باید گفته شود که در سطح زندگی روزمره، حوزه ی عمومی، حتی اکنون، برای اکثر افراد وجود دارد و چیزی متلاشی شده نیست.

حوزه ی عمومی برای دانشجوی سفیدپوست امریکایی در یک کلاس درس علوم سیاسی وجود دارد: او سؤال طرح می کند، جواب خود را می گیرد، به اظهار نظر می پردازد و دیگران را تحریک به پاسخگویی می کند. اما برای یک دانشجوی سیاهپوست معمولی وضع متفاوت است: گاه استاد سؤال او را بی پاسخ رها می کند و دانشجویان دیگر هم رد بحث او را، بندرت دنبال می کنند. برای این دانشجوی سیاهپوست حوزه ی عمومی بسختی وجود دارد. همین وضع در مورد برخورد با همسایگان، تماس با همبازیها، گفتگو و معاشرت با همکاران و بینهایت موارد دیگر وجود دارد. در هر جامعه ی مدرن، مهاجرین معمولاً گروهی هستند که بسختی می توانند وارد حوزه های عمومی موجود در جامعه ی میزبان گردند. در عرصه های مختلف کار و زندگی کسی به آنها و عقاید و نظراتشان توجه نمی کند؛ یا جای خالی ای برای طرح این عقاید و آرا گذاشته نمی شود یا به آن ترتیب اثر داده نمی شود. مثالی این وضعیت را روشنتر خواهد نمود. سر کار دستگاهی خراب شده است. کارگران و سرکارگر شروع می کنند به حرف زدن درباره ی آن. هر کسی پیشنهادی می دهد و از برخی که گمان می رود در این مورد متخصص تر از بقیه باشند، بطور اخص خواسته می شود تا راه حلی ارائه دهند. اگر فرد مهاجری آنجاست بزحمت در این روند گفت و شنود جایی خواهد داشت. او حتی اگر زبان جدید را بخوبی نیز

صحبت کند و به چند و چون دستگاه مربوطه نیز وارد باشد، باز کمتر کسی را طرف خطاب خود خواهد یافت. او نامرئی است و اطلاعاتش «ناکافی و نامربوط».

ما زندگی روزمره را در همراهی و کنش متقابل با دیگران پیش می‌بریم و در هر لحظه‌ی آن در حال رد و بدل کردن نشانه‌های سمبولیک که بر محور دانش معمولی اجتماعی تفسیر می‌شوند، هستیم (نشانه‌های سمبولیک این ارتباط گاه زبانی هستند و گاه اندامی). ما حتی در خیابان بهنگام راه رفتن همین تماس و ارتباط را با دیگر رهگذران داریم و حرکات خود را با آنها هماهنگ می‌سازیم؛ این هماهنگی، البته بوسیله‌ی نگاه و حالت چهره انجام می‌گیرد. همراهی و درگیری در کنش متقابل با دیگران این هماهنگ سازی را همواره طلب می‌کند و گرنه زندگی اجتماعی به جهنمی از تناقضها، از همگسیختگیها و جداییها تبدیل می‌شود (۱۰) آن کسانی نیز که در زندگی روزمره در روند شکلگیری هماهنگی نقشی ندارند خود زیر ضربه‌ی تناقضها و از هم گسیختگیها قرار خواهند گرفت. در خیابان به آنها تنه زده خواهد شد، در کارخانه تنها خواهند افتاد و در محله‌ی محل سکونتشان از پس پاسخگویی به کوچکترین مشکلات برنخواهند آمد.

مهاجرین ایرانی مقیم سوئد همین وضعیت ناهنجار را روزانه تجربه می‌کنند. آنها ولی محل خاصی را سراغ دارند که در آن یک حوزه‌ی عمومی در حال سوخت و ساز و جنب و جوش است. این رادیوهای ایرانی هستند که این حوزه را برپا داشته‌اند. در ارتباط با این رادیوهاست که فرد مهاجر ایرانی می‌تواند حول کل مسائلی که می‌داند یا بدان علاقه دارد، اظهار نظر کند. در چارچوب برنامه‌ی این رادیوهاست که او از لحاظ فرهنگی به موجودی زنده تبدیل می‌شود که هزاران منبع اطلاعاتی را در اختیار دارد. اگر هیچ سوئدی‌ای را سر آن نیست که از او کوچکترین سوالی طرح کند، این رادیوها به او اجازه می‌دهند تا هر گونه که او می‌خواهد بسخن درآید.

نکته‌ی جالب اینجاست که تماس تلفنی با رادیو اثرگذار و حادثه‌آفرین

است. پاسخگویی درست به سؤالات یک مسابقه جایزه‌ای را به ارمغان می‌آورد. تبلیغ یک برنامه‌ی خاص سیاسی عکس العمل مخالفین آن برنامه را برمی‌انگیزد تا تماس بگیرند و در باب کاستیهای آن سخن بگویند. اگر مصاحبه‌ای در جریان است این پدیده بگونه‌ای مهتر روی می‌دهد. شنوندگان فرصت می‌یابند تا نظر خود را بگوش شخصیت‌های برجسته‌ی ایرانی برسانند و او را تحریک به پاسخگویی کنند. شما اگر در خیابان فلان نویسنده‌ی مشهور را ببینید و به او سلام کنید، او چون شما را نمی‌شناسد ممکن است جوابی ندهد تا چه رسد به اینکه معطل شنیدن «افاضات» شما شود. در برنامه‌ی رادیویی اما وضع فرق می‌کند، وی مجبور است که هنجارهای معمولی را دنبال کند و با شما به تبادل نظر بپردازد. شنونده از همان ابتدای امر تماس تلفنی حضور جو خاصی را احساس خواهد کرد. اکثر گوینده‌ها بهنگام وصل صدای تلفن زنده به شبکه‌ی پخش رادیویی با او به تعارفات معمولی سرگرم می‌شوند. تلفن زنده نیز بطور معمول از برنامه‌های «خوب» آن رادیو تعریف کرده و تشکرات خود را ابلاغ می‌کند. در این لحظات بنظر می‌آید که هردو طرف با آگاهی تمام در تلاش برای برقراری یک فضای دوستانه‌ی تماس هستند. گاه این فضا چنان دارای بار عاطفی می‌گردد که تماس گیرنده گوینده را به اسم کوچک و بنحوی دوستانه صدا می‌زند و پس از یک تا دو دقیقه گفتگو با او به شوخی و مزاح سرگرم می‌شود. برخی از گوینده‌ها تاکتیکهای ویژه‌ای را برای برقراری این رابطه‌ی عاطفی دنبال می‌کنند. آنها با خنده و بذله‌گویی مکالمه را شروع می‌کنند و با طرح سؤالات مناسب در میان صحبت نشان می‌دهند که توجه کافی به نظرات تلفن زنده مبذول می‌دارند.

۳

هر رادیو به حوزه‌ی عمومی مرتبط با برنامه‌هایش رنگ و بوی خاصی می‌بخشد. در رادیوهاییکه با انگیزه‌ی تجاری بنیان نهاده شده‌اند گفتگوها

بطور عمده حول مسابقه، تعریف خاطرات، توضیح نکاتی در باره ی مسایل عادی زندگی روزمره و ابراز نظر سیاسی غیرمعمول و مشخص دور می زند. مسئولین این ایستگاهها با مهارت و ظرافت اجازه نمی دهند بخشهای سیاسی داغ به برنامه های آنها، به استثنای موارد خاصی، راه یابد. تلفن زننده ی حرفه ای (کسانی که بطور مرتب تماس می گیرند) این رادیوها فعالین سیاسی نیستند، بلکه افرادی هستند که در طلب تفریح و تفنن یا رفع تنهایی اند.

رادیوهایی که با تکیه بر انگیزه های سیاسی به فعالیت مشغولند توجه خیلی بیشتری به حوزه ی عمومی نشان می دهند. این توجه احتمالا بدو دلیل است. اول اینکه مسئولین آنها می دانند که تنها با دامن زدن به بحث و تبادل نظر و تشویق دخالتگری توده ای می توانند جو اجتماعی موجود را سیاست زده کرد یا سیاست زده نگه داشت. دوم آنکه آنها جنبه ی نخستین استراتژی جلب شنونده را چندان بکار نمی بندند و مجبور هستند که این جنبه ی دوم استراتژی را بیشتر بکار گیرند. آنها چون می خواهند با مسائل روز درگیر باشند نمی توانند تا حد زیادی به بازتولید جهان تخیلی و آرمانی «زندگی ایرانی» همت گمارند و شنونده را جلب صفا و صمیمیت فرضی آن گردانند. حوزه ی عمومی این دسته از رادیوها صراحتاً خصوصیت سیاسی دارد. عده ای تلفن می زنند تا اعلامیه ی گروهی-حزبی را بخوانند، عده ای دیگر تا اقدامات این گروه یا آن دسته را نقد کنند و کسانی دیگر تا بدون فوت وقت جواب تلفن زننده ی قبلی را بدهند.

مصاحبه با شخصیتهای مختلف، که یکی از اجزاء مهم و همیشگی برنامه های اینگونه رادیوهاست، در خدمت گسترش بحث و تبادل نظر بکار برده می شود. گویندگان در اینجا اجازه می دهند تاشنودگان خود مستقیماً با میهمان برنامه وارد گفتگو و روند پرسش و پاسخ شوند. برخی از تلفن زنندگان به این رادیوها واقعا حرفه ای هستند. آنها مرتب، با حوصله ی تمام و گاه حتی با پررویی آشکاری تماس می گیرند و آرا و افکار را ذخود را بیان می کنند. خط و برنامه ی سیاسی اکثر آنان بر همگان آشکار و

شناخته شده است ولی آنها بازهم در توضیح آن پای می فشارند. بعلاوه تعدادی از آنها به کار خود بسیار مسلط شده اند و بدون کوچکترین لکنت یا ادای جمله ی غلطی مدت ۵ تا ۶ دقیقه صحبت می کنند. با این حال گویندگان و مسئولین امر سعی می کنند که به این اشخاص اجازه داده نشود که وقت برنامه در دست در اختیار خود گیرند.

بنابراین در شکلگیری حوزه ی عمومی مرتبط با این دسته از رادیوها و بطور کلی در میان همه ی رادیوهای ایرانی محلی چهار دسته از انسانها نقش دارند: ۱- مسئولین و گویندگان رادیوها، ۲- شنوندگان معمولی که گهگاه تلفن می زنند، ۳- مصاحبه شوندهگان و ۴- تلفن زنندگان حرفه ای. بدون وجود یکایک این گروهها، حوزه ی عمومی با نقایص جدی ای روبرو خواهد شد. دانستن اینکه بدون مسئولین و شنوندگان نه تنها برنامه های مباحثه بلکه هیچ برنامه ای نمی تواند اجرا شود امر مشکلی نیست، اما ضرورت وجودی دو گروه دیگر احتیاج به توضیح دارد. مصاحبه شوندهگان که بصورت متخصصین و کارشناسان امور در برنامه ها شرکت می جویند به کل بحث و گفتگو اعتبار می بخشند. در غیاب آنها گفتگوهای تلفنی و توضیحات گوینده همچون گپهای معمولی دوستانه جلوه خواهد کرد؛ گپهایی که از صلاحیت «علمی» و «آموزشی» برخوردار نیستند. متخصصین میهمان عواملی هستند که با حضور خود این «صلاحیت» را به ارمغان می آورند. در پی اظهار نظر آنان هر تلفن زننده به هنگام اظهار نظر احساس می کند که در یک گفتمان سیستماتیک و سازمانیافته شرکت می جوید. گوینده و میهمان برنامه نیز با ظرافت و دقت به شکلگیری این احساس کمک می کنند چه آنها حضور خود را در برنامه مدیون اهمیت و اعتبار آن می دانند.

تلفن زنندگان حرفه ای نقش پیشقراولان و جانبازان ارتش شنوندگان فعال را ایفا می کنند. اگر اینان حساستر و سریعتر از بقیه عمل نکنند امکان شکلگیری حوزه ی عمومی به صفر نزدیک می شود. شنوندگان معمولی خود بخود و براحتی تماس نمی گیرند تا بطور مستقیم با جمع فرضی همگان صحبت کنند. آنها احتیاج به عامل برانگیزاننده ای دارند. پرده

کمرویی و خجالت باید در واقع بوسیله ی نیروی قدرتمندی دریده شود. با پیشقدم شدن تلفن زندگان حرفه ای در ایجاد تماس این پرده دریده می شود. آنگاه همه می بینند که اظهار نظر به چه راحتی و با بکارگیری چه مفاهیم ساده ای می تواند انجام گیرد.

وجود و پویائی حوزه ی عمومی برای گروه سوم رادیو ها، یعنی آنانی که بر اساس انگیزه های عام فرهنگی-اجتماعی بنیان گذاشته شده اند، اهمیت چندانی ندارد. مسئولین این دسته از رادیوها برای پیشبرد اهدافشان خواهان شنوندگان منفعل مورد خطاب هستند تا شنوندگانی که فعال و بطور مستقیم در برنامه هایشان شرکت جویند. آنها در پخش اخبار، قرائت مقاله، شعر و داستان و حتی اشاره به یک تحقیق نیازی به دخالتگری مستقیم همگانی را تشخیص نمی دهند. با این حال چون این رادیوها بنوعی تماس با مخاطبین فرضی خود نیاز دارند حوزه ی عمومی کوچک و محدودی را سازمان می دهند. این حوزه غالباً در سطح نامه نگاری و تماسهای تلفنی با خود گویندگان (بدون پخش مستقیم) باقی می ماند.

۴

جدا از مسئله ی جذب شنوندگان علت دیگری نیز برای شکل گیری برنامه های مباحثه و اظهار نظر مستقیم تلفنی نقش بازی می کند. غالب مسئولین ایستگاههای رادیویی وقت زیادی به تهیه ی برنامه های رادیویی شان اختصاص نمی دهند. آنها، همچنین، مهارت و توانمندی برجسته ای در پیشبرد کار یک وسیله ی ارتباط جمعی ندارند. در نتیجه همیشه با کمبود کلی برنامه و بخصوص برنامه ی عامه پسند روبرو هستند و برای مقابله با این وضع است که رو بسوی خود شنوندگان می آورند. کشاندن پای شنونده به رادیو، هم بخش مهمی از وقت را پر می کند و هم بظاهر که شده به همه نشان می دهد که یک ایستگاه رادیویی تا چه حد از مقبولیت عمومی برخوردار است.

جدا از ادعای مسئولین باید اذعان داشت که حوزه ی عمومی شکل گرفته

در رادیو ها فضای محدود اجتماعی ای را برای تحقق دموکراسی بوجود آورده است. هر ایرانی مقیم استکهلم می تواند در این حوزه شرکت جوید و بدون تلاقی با مانع و مشکلی عقاید خود را به سمع دیگران برساند. کسی از او نام و نشانش را نخواهد پرسید و ضعف احتمالی او در سخنوری و دقت نظر هم معمولاً از جانب بقیه نادیده گرفته خواهد شد. او می تواند به عقاید دیگران بدون اینکه دشمنی شخصی آنان را برانگیزد، انتقاد کند، همچنانکه دیگران هم این حق را برای خود محفوظ نگه می دارند که افکار او را در بوته ی نقد بگذارند. تلفن زندگان گاه حتی این ابعاد آزادی گفتار و ابراز نظر را پش سر گذاشته و بوسیله ی گفت و شنود به توافقات عمومی ای نیز دست می یابند.

با اینهمه حیطه ی تاثیر گذاری و دموکراسی رادیوهای محلی بسیار محدود است. مباحث عمومی جاری در برنامه هایشان بدون ارتباط با مسائل اصلی زندگی شنوندگان تداوم دارد. ایرانیان مقیم استکهلم در چارچوب نظم اجتماعی جامعه ی سوئد کار می کنند، درس می خوانند و عکس العمل سیاسی از خود نشان می دهند. تبادل نظر و حتی توافقات بدست آمده در بحثهای خاص رادیویی محلی به هیچ نحو مهمی به این عرصه های زندگی مرتبط نمی گردند. این نکته بر همه روشن است که مسائل جامعه ی سوئد را باید در جای دیگری به بحث گذاشت. ولی حتی در رابطه با آنچه که در ایران یا میان خود ایرانیان مقیم سوئد هم می گذرد ابعاد تاثیرگذاری محدود است. آن نهادها و نیروهایی که در سرنوشت سیاسی و اجتماعی ایران نقش مهمی دارند با عمد خاصی اجازه نمی دهند که رادیوها به روزنامه های محلی کانون بحث حول نقش آنها گردد. رژیم حاکم بر ایران سازمانهای اپوزیسیون و نشریات و موسسات فرهنگی داخل و خارج کشور، هیچکدام، برای تبلیغ و ترویج و نظرخواهی به برنامه های بحث عمومی رادیویی توجهی نشان نداده اند و نمی دهند.

بررسی ما، پس، فرضیه ی هابرماس را در سطحی که خود او آنرا مطرح می سازد رد نمی کند. ما به این فرضیه که حوزه ی عمومی ای که عرصه ی بحث و ابراز عقیده ی توده ها آزاد باشد امروز دیگر وجود خارج

ندارد، اصلاً نمی‌توانیم، در اینجا انتقادی وارد آوریم. رادیوهای محلی ایرانی حوزه‌ی عمومی‌ای را برقرار ساخته‌اند، اما این حیطه‌ی عملکرد آزاد شنوندگان از توان تاثیرگذاری عملی در زندگی اجتماعی محروم است. حوزه‌ی عمومی مورد نظر هابرماس در این میان موضوعیت ندارد، چه منظور او آنچنان بحثها و تبادل نظرانی است که در تصمیم‌گیری درباره‌ی سرنوشت سیاسی و اجتماعی موثر واقع شوند. فقط در سطح دیگری یعنی در سطح خُرد روانشناس اجتماعی ما می‌توانیم اشاره کنیم که حوزه‌ی عمومی خاصی در میان شنوندگان ایرانی شکل گرفته است. در این سطح از مسئله مهم اینست که افراد اجازه یابند که بسخن درآیند و آنچه را احساس می‌کنند و می‌اندیشند به کلام بازگویند. جنبه‌ی تعیین‌کننده در اینجا بهره‌وری از حق شرکت در تعیین سرنوشت جمعی نیست بلکه اصل پذیرفتگی در یک جمع معین است. آنکه با رادیوها در تماس قرار می‌گیرد هدف اساسی خود را غایت‌معالی و دور از دسترس شرکت در پروسه‌ی دمکراتیک تصمیم‌گیری نمی‌داند بلکه هدفش قرار دادن خود بعنوان یک عضو در جمع ایرانیان مقیم استکهلم است.

این سطح از فعالیت اجتماعی از جانب هابرماس نادیده گرفته می‌شود زیرا اهمیت چندانی در حیات فعال و پویای سیاسی-اجتماعی انسانها ندارد. اعلام نظر صرف و وابستگی ساده به یک جمع یک امر بسیار معمولی و پیش پا افتاده در زندگی روزمره است و بندرت مسئله آفرین می‌گردد تا مورد تجزیه و تحلیل محققین و متفکرین واقع شود. اما همین قدر از فعالیت اجتماعی برای جامعه‌ی مهاجر ایرانی در استکهلم اهمیت ویژه‌ای دارد. کسانی که به حاشیه‌ی سکوت و تنهایی کشانیده شده‌اند و نه تعلق به جامعه‌ی جدید میزبان دارند و نه مطمئن هستند که به جامعه‌ی اولیه‌ی بومی‌شان تعلق خاطر عمیقی دارند در حوزه‌ی عمومی رادیویی فضای فرهنگی‌ای را می‌یابند که در آن هم وجود فردی خود را با بیان افکار و اندیشه‌هایشان ثابت و مشخص می‌کنند و هم هویت اجتماعی خود را با وابستگی به یک جمع هر چند تصنعی و خیالی تعیین می‌بخشند.

همانگونه که کنش در عرصه‌های گوناگون حوزه‌ی عمومی جوامع غربی به

یک سنت تاریخی اتکا داشت، محدوده‌ی فعالیت حوزه‌ی عمومی رادیوهای محلی هم مهر و نشان تاریخ را بر خود دارد. صفحات روزنامه‌های منتشره در لندن و پاریس قرون هفدهم و هجدهم، در تداوم جلسات بحث آکادمیهای آتن، سنای رم، کلاسهای درس دانشگاههای آکسفورد و پراگ و گردهم‌آییهای میدانی ژنو، عرصه‌ی بازتاب مباحث و نظرات شهروندان بودند. جلسات گفت و شنود رادیوهای محلی نیز در تداوم یک سنت محلی مشخص ایرانی برگزار می‌شود. این رسم و عادت رفتاری ایرانیان در قهوه‌خانه‌هاست که امروزه در شکل جدیدی تبلور می‌یابد. قهوه‌خانه‌ها که در دوران صفویه در ایران پای گرفتند بزودی در همان دوره به پاتوقهای تجمع شهرنشینان متمول و نیمه متمول تبدیل شدند. در همان جا بود که افراد دور هم جمع می‌شدند تا با اختلاط با یکدیگر و نوشیدن قهوه (و بعداً چای) و کشیدن تنباکو از همدی و مصاحبت حاصله لذت ببرند. در آنجا مردم اخبار و شایعات را به یکدیگر منتقل می‌ساختند و به شعر شاعران و افسانه و داستان نقالان گوش می‌دادند. قهوه‌خانه‌ها حتی عرصه‌ی انتقال و بازتولید فرهنگ شفاهی نیز بودند: نقالان در آنجا شاهنامه می‌خواندند و پیران قوم و تاریخ دانان حوادث دوران گذشته را برای بقیه نقل می‌نمودند. میزان روی آوری مردم بدانها از قرار معلوم بالا بود، زیرا آنها غالب اوقات در مراکز شهرها جای داشتند و سرسرای تجمع آنها بزرگ بود و شکل آمفی‌تئاترهای غربی را داشت. (۱۱)

دوران صفویه دوران اوج رونق و محبوبیت قهوه‌خانه‌ها بود. بعد از آن از ارج و قرب آنها برای مردم کاسته شد. (۱۲) آنها، بهرحال، جایگاه خود را در زندگی عمومی مردم تا حد زیادی حفظ کردند و حتی توانستند در مقابل هجوم مدرنیزاسیون اخیر تاریخ ایران دوام آورند و به حیات خود ادامه دهند. ایرانیان (البته مردان ایرانی) هنوز که هنوز است به قهوه‌خانه می‌روند تا در آنجا همراه با صرف چای و کشیدن سیگار از مصاحبت و همدلی با یاران‌شان لذت ببرند. اکنون اما دیری است که آنها دیگر عرصه مهمی برای گفتگوهای عمومی نیستند و از نقالان، شعرخوانان و افسانه‌گویان در آنها خبر چندانی نیست. آنها اکنون بیشتر محل ملاقات چند

دوست و تماشای انبوهی جمعیت هستند تا محل تماس با عموم مردم و رابطه با ابزار زنده‌ی انتقال فرهنگ شفاهی.

در استکپلم برای ایرانیان، چرخانیدن پیچ رادیو و گوش سپردن به برنامه‌های ایستگاههای محلی حکم رفتن به قهوه‌خانه‌ی دوران صفوی را دارد: شنیدن نقالی، شعر، آوازخوانی و نمایشنامه‌های کوتاه رادیویی همراه با شرکت در گفت و شنود. همه‌ی شرایط انگار آماده‌اند تا شنونده خود را در فضای قهوه‌خانه بیابد. بگونه‌ای حیرت‌آور حتی «صمیمیت و صفای» آن فضا را می‌توان در برنامه‌های رادیویی یافت. آن تعارفات قهوه‌چی و مشتریها اکنون جای خود را به ابراز لطفهای گویندگان و دیگر شنوندگان تماس گیرنده داده و فضای خیالی برادری و یگانگی جمع مخاطبین رادیویی همچون نزدیکی و همدلی اجتماعی و فرهنگی شهر نشینان هم جایگاه و هم کنش (در صرف چای، قهوه و استعمال دخانیات) جلوه می‌کند.

اگر آنچه در قهوه‌خانه‌ها می‌گذشت بر زندگی اجتماعی-سیاسی مردم هیچ اثر سهمی نداشت بهمان روال گفت و شنود و مراودت رادیویی چندان اثر گذار نیست. آنکس که براحتهی در پی لذت و تفریح به قهوه‌خانه‌ها می‌رفت اکنون پیچ رادیو را می‌چرخاند. دغدغه‌های این یکی تلاش هم باندازه‌ی دغدغه‌های آن یکی تلاش سبکبال و بی‌آزار هستند. در هر دو زمینه فرد اجازه می‌یابد تا از یکسو خود را عضوی از جمع بزرگ، با فرهنگ و تاریخ مشترک احساس کند و از سوی دیگر همچون یک فرد مطرح آرا و عقاید خود را بیان کند و هویت معینی بیابد.

قهوه‌خانه‌ی ایرانی تعلق به دوران استبداد شرقی دارد و رادیوی محلی به زندگی مهاجرانی در حاشیه‌ی یک جامعه میزبان. در هر دو زمینه انسانها اجازه می‌یابند براحتهی کارها و مقاصد خود را پیش برند چون نظم موجود و قدرت حاکم آنها را بی‌زیان برای خود می‌یابد. قهوه‌خانه اگر محل تصمیم‌گیری سیاسی می‌گشت حتماً به میدان سرکوب و ترکتازی قشون شاهنشاهی تغییر شکل می‌داد. در رادیوی محلی نیز اگرکسی می‌خواست سرنوشت هزاران نفر را به بحث گذارد، انواع و اقسام

قدرتها بودند که بر کنترل آن پافشاری می‌کردند. در تمایز با حوزه‌ی عمومی شکل گرفته در روزنامه‌ها، کلوبهای سیاسی و پارلمان جهان غرب، حوزه‌ی عمومی قهوه‌خانه‌ای و رادیویی محلی رابطه‌ی دوسویه‌ای با جهان واقعی اجتماعی-سیاسی ندارد. مسائل متفاوت این جهان واقعی در حوزه‌ی عمومی دومی طرح می‌شوند ولی آنچه در این حوزه به بحث گذارده می‌شود به برنامه‌ی عمل و اقدام افراد در زندگی عملی روزانه‌شان تبدیل نمی‌شود.

در فضای قهوه‌خانه و رادیوی محلی همراه با موسیقی و تعارفات معمول در آن، یک گفتمان منظم عقلانی شکل نمی‌گیرد. به قصد غایی یافتن اینگونه گفتمان و به کار بستن آن در خدمت توافقی مشخص، هم، کسی به قهوه‌خانه‌ی رادیوی محلی روی نمی‌آورد. آنکه در روزنامه قلم می‌زند یا در یک کلوب حزبی برنامه عمل خاصی را مطرح می‌سازد همواره می‌داند که باید برطبق اصولی عقلانی و تعیین شده پاسخگوی پرسش و نقد دیگران باشد و نقد اصولی را بهر ترتیب شده بپذیرد. اینچنین شخصی توافق با دیگران، بوسیله‌ی جلب نظر موافق، را حول یک برنامه‌ی عمل جستجو می‌کند و نه خود توافق صرف را. در قهوه‌خانه و رادیوی محلی، اما، توافق محض جستجو می‌شود. انسانها بمنظور پذیرفته شدن در یک جمع و تجربه‌ی صفا و صمیمیت یگانگی آن به این عرصه‌ها روی می‌آورند.

بریده از جهان واقعی تجربیات و تصمیم‌گیریهای مهم، ایرانی مهاجر گوش به رادیوهای محلی می‌سپارد. آنچه این وسائل ارتباط جمعی به او ارائه می‌دهند جهانی رویایی و تصنعی از همبستگی گروهی-قومی و تبادل نظر دمکراتیک است. ارتباط فعال با این جهان او را از انزوا و سکون محض مهاجرت می‌رهاند و احساس تعلق به یک جمع بزرگ پر از جنب و جوش را بدو القا می‌کند. او حتی می‌تواند این احساس تعلق را با درگیری در پروسه‌ی کنش متقابل تجربه کند. اما نه آن جهان یگانگی و نه این تجربه‌ی کوشندگی و جنب و جوش واقعیت عملی تاریخی و اجتماعی دارند. با اینحال شاید همه از گرداننده‌ی رادیو تا شنونده‌ی آن، می‌دانند که به عمد هم که شده باید از پوچی رویا و خیال واقعیتی عملی را بسازند تا

خانه ای بنیاد گیرد که در آن آنها خود را همراه با بقیه زیر یک سقف ببابند؛ و یا شاید این تجربه وضعیت دیگر تجربه های زندگی را باز می تاباند، بدین معنا که واقعیت زندگی درست آنچیزی است که ما به حکم ضرورت‌های عملی آنرا واقعی فرض می گیریم.

- ۱- احساس نوستالژی یکی از خصوصیات بارز زندگی (پسا) مدرن کنونی است. ر. ک. Herron, Jerry; "Homer Simpson's Eyes and the Culture of Late Nostalgia", *Representations* 43, 1-26, 1993.
2. Popper, Karl; "Epistemology without a Knowing Subject", pp. 106-152, in *Objective Knowledge*, by K. Popper, Oxford: Clarendon Press, 1972.
3. Arendt, Hana; *The Human Condition*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1958, pp. 93-96.
- ۴ - بندیکت اندرسون ایده ی وابستگی به جمع خیالی در سطح ملی را بنحو بسیار جالبی توضیح می دهد. ر. ک. Andeson, Benedict; *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London and New York, Verso, 1991.
- ۵ - من در اینجا مفهوم دانش عملی و معمولی را به معنای مفهوم جهان - زندگی، در تیوریهای آلفرد شوتز و هابرماس بکار می برم. ر. ک. Schuz, Alfred and Luckmann, Thomas; *The Structure of the Life-World*, Evanston, Northwestern University Press, 1973.
- و Habermas, Jürgen; *The Theory of Communicative Action*, Vol. 2, *Lifeworld and System, A Critique of Functional Reason*, Cambridge, Polity Press, 1987, pp. 119-152.
6. Habermas, Jürgen; *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, Polity Press, 1989.
7. Ibid., pp. 31-43.
8. Ibid., pp. 181 - 235.
9. Goffman, Erving; *The Presentation of Self in Everyday Life*, Hammondsorth, Penguin Books, 1959.
10. Giddens, Anthony; *The Constitution of Society*, Cambridge, Polity Press, 1984. pp. 78-83.
11. Matthee, Rudi; Coffee in Safavid Iran, Commerce and Consumption, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 37(1), 1-32, 1994, pp. 25-28.
12. Ibid., 29 - 39.

نقد ۱

بیانی

ش. والانش: توصیف، تبیین و نقد

ماکس هورکهایمر: تئوری سنتی و تئوری انتقادی

امیر هاشمی: عینیت و ارزشگذاری در علوم اجتماعی

نقد ۲

کیوان آژدم: انترناسیونال دوم و بلشویسم

ردولفو بائنی: مسئله ها و مسئله نماها در مارکسیسم

آزادمت: نقش اقشار متوسط جدید در انقلاب

گفتگوی هابرماس و مارکوزه: تئوری و سیاست

نقد ۲

کارل کرش: چرا یک مارکسیست هستم

ش. والانش: شالوده های ماتریالیسم پراتیکی مارکس

مارکس: ترزا درباره ی فوئرباخ

ری پاسکار: ماتریالیسم

نقد ۸

ش. والانش: نظریه و عقیده

کیوان آژدم: ملاحظات پیرامون انقلاب اکتبر روسیه

میخائیل مارکویچ: پراتیک به مثابه مقوله بنیادی

گفتگوی هابرماس با مارکوزه: تئوری و سیاست

نقد ۳

الف. بائی: مبانی ایدئولوژیک انقلاب ایران

جولیت میچل: مروری بر بیست سال فمینیسم

ش. والانش: نقد اسطوره ی کمونیسم کارگری

هربرت مارکوزه: نظریه ی سائق و آزادی

نقد ۹

حمید حمید: آیا مارکسیسم مرده است؟

اسکار نکت: فقر دمکراسی بورژوازی در آلمان

ش. والانش: روشنفکر کیست؟

روبرت کورتس: شکست سیاست توسعه در شرق

نقد ۴

کوروش کاویانی: رویکردانی روشنفکران از آرمان رهایی

فرشت انتشاری: مفهوم عقلانیت در جامعه شناسی ویر

ش. والانش: بحران تئوری و بحران چشم انداز تاریخی

یورگن هابرماس: نقش فلسفه در مارکسیسم

نقد ۱۰

حمید حمید: مقوله تبیین در روش شناسی تاریخی مارکس

الیو یاسو: جامعه و دولت در تئوری مارکس

محمود بیگی: علل بحران در سرمایه داری

ارنست بلوخ: مارکس به مثابه ی اندیشمند ی انقلاب

نقد ۵

ماکس هورکهایمر: نقش اجتماعی فلسفه

آنتونیو گرامشی: شکلگیری روشنفکران

ش. والانش: نقد مبانی نظری توهم سیاسی

ولفگانگ شلوختر: پارادکس عقلانیت

نقد ۱۱

حمید حمید: درباره مختصات جامعه شناختی ایران

میخائیل مارکویچ: مقوله ی انقلاب

ش. والانش: ماهیت سیاسی حقیقت

رومن رودسلسکی: نکاتی درباره روش مارکس در کاپیتال

نقد ۶

کیوان آژدم: مارکسیسم روسی و بحران جنبش چپ

ماکس پلانک: درباره ی ماهیت آزادی

ش. والانش: پیرامون فروپاشی جوامع نوع شوروی

حمید هاشمی: گفتاری در روانشناسی توده ها

نقد ۱۲

ش. والانش: رشد و بیکاری

حمید حمید: در باب سرشت تاوولی مارکسیسم

هورکهایمر: فلسف و تئوری انتقادی

محمود بیگی: توهم رشد و دمکراسی