

نقد

۲۵

در زمینه‌ی تئوری رادیکال جامعه

● گفتگوی «نقد» با ایستوان مزاروش

● بحران مرجعیت

● نقد غیر انتقادی

● زمین لوزه در قعر دریا

● آوای زنجیر ناشدنی

NAGHD (Kritik)

Persische Zeitschrift für kritische Gesellschaftstheorie

25

۲۵

نقد

نقد . سال نهم. شماره بیست و پنجم . بهمن ۱۳۷۷. فوریه ۱۹۹۹

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.

فهرست

- | | |
|-----|--|
| ۳ | یادداشت ویراستار |
| ۷ | کفتگوی «نقد» با استوان مزاروش |
| | مازیار بهروز |
| ۴۱ | حکومت اسلامی و بحران مرجعیت در ایران |
| | محمد رفیع محمودیان |
| ۶۰ | نقد غیر انتقادی |
| | م. بیگی |
| ۶۵ | زمین لرزه در قعر دریا |
| | سخنهای تمامی ز امواج |
| | مارشال برکمن |
| ۸۶ | آوای زنجیر ناشدنی |
| | ن. س. ناجی |
| ۱۰۱ | کزارشی از دومین کنفرانس بین المللی مارکس |

آخرین شماره؟

«نقد» در آستانه ی دومین دهه ی حیات خویش است. عمری بسیار کوتاه، در قیاس با مدتی که برای تحقق اهداف و آرزوهایش نیاز داشت و دارد، و بسیار طولانی، در قیاس با شرایط و دشواریهایی که هر نشریه ی تئوریک چپ با آن روبرو بوده است و خواهد بود. ده سال، ۲۴ شماره، بطور منظم: ترازنامه ای که بلحاظ کمیت بی نظیر است، اگر داستان غم انگیز حیات و مرگ تدریجی نشریاتی را که در ده سال گذشته منتشر شده اند بیاد آوریم، و بلحاظ کیفیت - حداقل - کم نظیر است، اگر معدل متوسط کار تئوریک روشنفکران چپ ایرانی را از نظر دور نداریم.

اما برشمردن دقیق و تفصیلی دستاوردها و جنبه های مثبت کار «نقد»، از سوی ما، هر اندازه هم که با نهایت دقت، صداقت و رعایت عینیت صورت گیرد، باز هم دست کم در معرض شبهه ی خودستایی باقی خواهد ماند. بعلاوه، شاید گریز از جنبه ی ذهنی (سوپرکتیو) چنین داوری ای اساسا ناممکن باشد. بنابراین ارزشگذاری بر دستاوردها و جنبه های مثبت را می توان، و باید، به دیگران و زمان و زمانه وانهاد. اما اشاره به ناکامیها و موانع، از سوی ما، هم ممکن و هم ضروری است، ناکامیها و موانعی که امروز باعث شده اند، «نقد»، عجالتا بطور موقت، امکان ادامه ی کار خود را نداشته باشد.

مشکلاتی که عملاً مانع کار «نقد» می شوند، مشکلاتی به ترتیب تدارکاتی و مالی اند. این ترتیب فی الواقع دارای اهمیت است. زیرا، حتی حل مشکل مالی بخودی خود مشکلات مربوط به امور فنی، تدارک و توزیع را برطرف نخواهد کرد. طبیعی است که «نقد» نیز مانند همه ی نشریاتی که در خارج از کشور منتشر می شوند و وابسته به حزب، گروه یا سازمانی با امکانات مالی و تدارکاتی مکفی نیستند، از فقدان شبکه ای منظم و حرفه ای برای توزیع رنج برده است. اما به عنوان یک نشریه ی تئوریک، و بنابراین تخصصی، و برخوردار از مخاطبانی ویژه، متأسفانه اندک و متفاوت با طیف نسبتاً عمومی مخاطبان جنگلهای «سیاسی - فرهنگی - هنری - ادبی - خبری»، در این زمینه مشکلات و موانعی ویژه داشته است. ما ظرف این ده سال نتوانسته ایم سازمانی برای انجام امور فنی و تدارک کار چاپ و پخش ایجاد کنیم و این کار همواره بر دوش تعداد بسیار اندک کسانی بوده است که آرمانخواهی شان بر شم «واقع بینی» شان چربیده است؛ و اگر در نظر بگیریم که ظرف این ده سال چگونه این ظرفیت، در بسیاری از کسانی که طرفداران پروپا قرص کار و مبارزه ی تئوریک بودند، وارونه شده است، آنگاه محاسبه ی تعداد کسانی که هنوز چنین قابلیتی دارند دشوار نخواهد بود. مدتهاست که کار چاپ، توزیع، اداره ی امور مشترکین، جمع آوری پول نشریات و همه ی مواردی که به این امور فنی و تدارکاتی مربوطند، گاه به «تعارفاتی» موکول شده است که دیگر ظرفیت و تحمل انجام چنین وظیفه ای را ندارند. این مشکلات به سهم خود امکانات مالی نشریه را چنان محدود می کنند که حتی آرمانخواهی آن اندک کسان و یاریمهای بی دریغ و صمیمانه ی دوستان وفادار «نقد» نیز چاره ی درد نخواهد بود.

اگرچه این مشکلات تدارکاتی و مالی هستند که در عمل ادامه ی کار را ناممکن می سازند، اما تحویل علل حقیقی تعطیل، یا وقفه در کار «نقد» به این مشکلات، ساده انگاری است. این موانع در بهترین حالت شکل بروز یا نتیجه ی منطقی - واقعی مسائلی دیگرند.

ما کار «نقد» را با این هدف و این امید آغاز کردیم که «نقد» روزی یکی از جلوه ها و بازتابهای کار و مبارزه ی تئوریک و هدفمند روشنفکران چپ

ایرانی در راه برپایی جامعه ای رها از سلطه و استثمار باشد. با این امید که شبکه ای گسترده و فعال از روشنفکران چپ پدید آید که کار نقد بنیادین تئوری رادیکال جامعه را وجهه ی همت خود قرار می دهند و بخشی از حاصل پژوهشها و مباحثات خود را در محملی مانند نشریه ی «نقد» یا در هر ظرف و شکل و نام دیگری ارائه می کنند. زمینه های همکاری و فعالیتی که در آغاز و در جریان کار گاه به گاه ایجاد می شدند، این امید را تقویت می کرد و به ادامه ی کار برمی انگیزت. اما پس از انتشار چند شماره ی اخیر، بویژه آخرین شماره که به صد و پنجاهمین سالگرد انتشار مانیفست کمونیست اختصاص داشت (و با توجه به تلاش بسیار ما برای جلب طیف وسیعی از روشنفکران و گروهها و احزاب چپ برای همکاری با این شماره ی ویژه و مقایسه ی آن با نتیجه ی کار)، نشان داد که ما بهیچ روی به تحقق چنین هدفی نایل نشده ایم. «نقد» بیش از پیش عمدتاً حاوی مقالاتی شد که در اساس یا چیزی جز بازگویی روایتهای سنتی از مارکسیسم نبودند و یا از غنای تئوریک و استحکام منطقی ای که «نقد» مدعی آن بود و نقد مستلزم آن است، بهره ی کافی نداشتند. مباحثی که «نقد»، از جمله، با امید نقد بنیادین و رادیکال آنها پا در راه نهاده بود. واقعیت این است که یا آن شبکه ی گسترده و فعال کار و مبارزه ی تئوریک اینک دیگر اساساً وجود ندارد که «نقد» بازتابی از آن باشد و یا اگر هست، جلوه ای در «نقد» نمی یابد. هر چه باشد، ما نمی توانیم کماکان و صرفاً برای آنکه نامی - و فقط نامی - از نقد برجا باشد، خود را فریب دهیم و چنان کنیم که گویی همه چیز بخوبی پیش می رود. «نقد» هرگز نخواست است پرچمی دروغین دال بر هستی ای کاذب در میدان مبارزه ای واقعی، تاریخی، انسانی، اجتماعی و طبقاتی باشد. برعکس، کار نقد باید، و هدف ما در نشریه ی «نقد» می باید، پرتو افکندن بر این هستی های کاذب، در ستیزه با آنها باشد. «نقد» هرگز به نمایندگی، «سازمان انقلابی» این یا آن طبقه و گروه نبوده است، نمی توانسته باشد، نمی باید بوده باشد.

هدف «نقد» همواره و از آغاز تلاش در راه تحقق آن هدف بوده است و خواهد بود و هر زمان که کوچکترین امید و امکانی چشم انداز تحقق آن را بگشاید،

کنارش را از سر خواهد گرفت.

بنابراین برنامه‌ی کار «نقد» چنین خواهد بود: پس از انتشار این شماره، کار ارزیابی روشها و امکانات دیگری را برای حل مشکلات تدارکاتی و مالی آغاز می‌کنیم و هم‌هنگام خواهیم کوشید در گفتگو با کسانی که نقد و اهداف «نقد» را مهم تلقی می‌کنند، راهها و شیوه‌هایی برای تدارک و تقویت محتوایی درخور کار نقد بجویم. بی‌کمان هرگونه راهنمایی یا پیشنهادی برایمان مفتنم خواهد بود.

Istvan Mészáros im Gespräch mit NAGHD

گفتگوی «نقد» با ایستوان مزاروش

نقد: بنظر شما کدامیک از الگوهای مارکسی می‌تواند بحرانهای دوران مدرن را توضیح دهد؟

- مدل باز تولید کل سرمایه‌ی اجتماعی؟

- مدل مازاد تولید؟

- گرایش نرخ سود به پایین افتادن یا

- ترکیبی از همه‌ی اینها؟

مزاروش: بله، در اساس می‌توانید همه را با هم ترکیب کنید. اما در نهایت آنچه مقدم بر همه‌ی اینهاست داشتن یک دیدگاه جهانی در مورد سرمایه است. این برآستی یک طنز تاریخی است که بعضی‌ها تازه کشف کرده‌اند که ما در دنیایی «جهانی شده» زندگی می‌کنیم. این مطلب برای مارکس همیشه مسلم بود و من هم در سخنرانی خود بمناسبت یابود اسحق دویچر (زیر عنوان «لزوم کنترل اجتماعی» - ۱۹۷۱) به همین روال، به تفصیل درباره‌ی «جهانی شدن» توضیح داده‌ام. در آنجا من از این اصطلاح استفاده نکرده‌ام و بجای آن مقولات معادل و بسیار مهم «کل سرمایه‌ی اجتماعی»^۱ و «مجموعه‌ی کار»^۲ را بکار برده‌ام. تنها چارچوب ذهنی که می‌تواند نظام سرمایه را مفهومی قابل درک کند، چارچوب جهانی آن است. (این سخنرانی در بخش چهارم کتاب «فراسوی سرمایه» تجدید چاپ شده است). سرمایه، مطلقاً نمی‌تواند خود را محدود کند. نیروی دیگری نیز در جهان نمی‌توانید پیدا کنید که بتواند

سرمایه را محدود کند مگر آنکه بطور بنیانی بر آن چیره گردد. بنابراین سرمایه می بایست مسیر تاریخی و منطق تکاملی خود را طی کند: می بایست تمامی کره ی زمین را دربرگیرد. این موضوع در نوشته های مارکس همیشه بطور ضمنی وجود داشته است. موارد دیگر مانند «پایین افتادن نرخ سود» و غیره که اشاره کردید به یک معنا همه فرع بر منطق گسترش سرمایه در سطح جهانی هستند؛ بنابراین همه را در یک بینش جهانی از سرمایه می توان جا داد.



نظام سرمایه، اجزاء ویژه ی بیشماری دارد که آکنده از تضاد هستند. سرمایه های متعدد وجود دارد که هم در سطح بین المللی رودرروی هم قرار دارند و هم در سطح ملی. درواقع تعدد سرمایه های ملی در یک کشور پایه ی تئوری لیبرالیسم است که با فریبکاری، خود را بعنوان قهرمان گرانبمایه ی آزادی جا

می زند. سرمایه یک موجودیت همگن نیست. این مسئله، معضلات بزرگی در برابر کل مسئله ی «جهانی شدن» قرار می دهد. «جهانی شدن» بصورتی که طبق معمول عرضه می گردد، به این صورت که همگی زیر حاکمیت یک «دولت جهانی» سرمایه خواهیم زیست و همگی بی هیچ اشکالی از قوانین این دولت جهانی و واحد تبعیت خواهیم کرد، خواب و خیالی بیش نیست. چنین چیزی تصورناپذیر است. قرار دادن نظام سرمایه زیر یک انحصار بزرگ که بتواند پایه ی مادی چنین «دولت جهانی» را فراهم کند، به هیچ رو امکانپذیر نیست. واقعیت اینست که شکافها و تقسیمات متعدد و تضادهای پرشمار وجود دارد و «کل سرمایه ی اجتماعی» مقوله ی فراگیری است که این سرمایه های پرشمار را با تمام تضادهایشان دربرمی گیرد. حال اگر به جانب دیگر این پدیده نظر افکنیم، «مجموعه ی کار» نیز، تا زمانی که نظام سرمایه به حیات خود ادامه می دهد، هرگز نمی تواند به عنوان یک موجودیت همگن تلقی گردد. در هر موقعیت معین تاریخی، لاجرم تضادهای پرشماری میان بخشهای مختلف اردوی کار مشاهده می کنیم؛ کارگرانی که بجای رویارویی مستقیم با بخشهای معین سرمایه به مخالفت با یکدیگر برمی خیزند، علیه هم می جنگند یا با هم رقابت می کنند. این مسئله، یکی از تراژدی های گرفتاری امروز ماست؛ تراژدی ای که با خوش خیالی هم نمی توان آنرا برطرف کرد. زیرا همانگونه که مارکس مدتها پیش اشاره کرده است:

«رقابت میان افراد تفرقه می اندازد؛ نه تنها در میان سرمایه داران بلکه از آن بیشتر میان کارگران؛ برغم این واقعیت که آنها را بهم نزدیک می کند. از اینرو هر نیروی سازمانیافته ای که مسلط بر این افراد جدا از هم باشد، افرادی که روزانه در شرایطی زندگی می کنند که این تفرقه را بازسازی می کنند، تنها می تواند پس از یکدوره مبارزات طولانی مغلوب گردد. خواستن چیزی خلاف این، یا به معنای نفی وجود رقابت در این عصر معین تاریخی و یا به این معناست که از افراد بخواهیم فکر شرایطی را که در وضع تفرقه و جدایی از هم کنترلی بر آن ندارند، از سر بدر کنند.»

این جدایی ها و تضادها با ما خواهند بود و تمام اینها در نهایت توسط ماهیت و عملکرد خود سرمایه قابل توضیح اند.

این نظام، نظامی است بطور درمان ناپذیر متضاد که پایه در تضادهای آشتی ناپذیر اجتماعی دارد. این نظام، نظامی است خصمانه که پایه در سیطره و تسلط ساختاری سرمایه بر کار دارد. بنابراین ناگزیر شاهد انواع شکافها در میان بخشهای مختلف جامعه هستیم. با این حال باید در نظر داشته باشیم که راجع به نظامی صحبت می کنیم که بطور دینامیک و پویا در حال حرکت و انکشاف است. این گرایش پویا و در حال انکشاف نظام جهانی سرمایه، گریزی ندارد جز آنکه نظامی پیچیده و درهم بافته، در عین حال عمیقاً متضاد باشد. به این دلیل و با توجه به احکام سرشتی انکشاف جهانی «کل سرمایه ی اجتماعی» و «مجموعه ی کار» قرینه ی آن در سطح جهانی، تمام مدلهایی که نام بردید می توانند مشمول این شرایط گردند.

این چارچوب عمومی دارای منطق مربوط به خود است، به این مفهوم که طبق احکام سرشتی و ساختاری خود و محدودیتهایش بطور بی امان انکشاف می یابد. حدود و مرزهایی نهایی - و از نظر تاریخی فرا نافرستی - بر این نظام است که من کوشش کرده ام در فصل پنجم کتاب «فراسوی سرمایه» زیر عنوان «فعال شدن حدود و مرزهای نهایی سرمایه» آنها را بشکافم.

نقد: نقدی که به تئوری مارکس در مورد «تبدیل ارزش به بها» شده تا چه اندازه معتبر است و مدل مارکس در برابر آن تا چه اندازه اعتبار دارد؟
 مزاروش: راستش فکر می کنم پرداختن به جزئیات این مسئله شاید بیش از اندازه فنی و تخصصی باشد. شما از شیوه ای که تئوری اقتصادی جدید، این نکات [مارکس] را زیر سوال برده بود مطلع هستید. این شیوه اما چیز زیادی به ما یاد نمی دهد. چرا که نظام بازار، آنچنان که امروزه عمل می کند تبدیل ایندو به هم [تبدیل ارزش به بها] را الزام آور می کند. این مسئله ما را برمی گرداند به «تئوری ارزش بر پایه ی کار». چارچوب فکری مارکس، از جهت شیوه ای که «ارزش اضافی» زیر حاکمیت سرمایه ایجاد می شود و تصاحب می گردد، بر بنیان «تئوری ارزش بر پایه ی کار»^۱ قرار دارد. چرا که در

شرایط بازتولید اجتماعی - اقتصادی موجود در بسیاری کشورها یک چارچوب بازار داریم که «سرمایه های چندگونه» ای که قبلاً اشاره کردم باید خود را با آن تطبیق دهند. شما به «نرخ سود» اشاره کردید که آن هم در حال تنظیم دائم خود با شرایط بازار است. این تطبیق اما نمی تواند بدون میانجیگری تبدیل [ارزش به بها] صورت گیرد. سرمایه اگر روش سیاسی روشن و ساده ای برای بازتولید گسترده ی این نظام داشت (و یا در جایی قادر به این کار بود) هیچ نیازی به این تبدیل به شکل اصیل آن به عنوان میانجی نداشت و این فرآیند می توانست از طریق تصمیم گیریهای سیاسی به شکل دلخواه حل و فصل شود؛ همانگونه که در نظام سرمایه نوع شوروی صورت گرفت.

به عبارت دیگر، توجه ما باز هم معطوف به یک عنصر فرعی از تئوری کلی و عام است. این مسئله که آیا کار اضافی از طریق [اجبار] اقتصادی یا [اجبار] سیاسی تصاحب می گردد، اهمیت درجه ی دوم دارد. آنچه اهمیت درجه ی اول دارد اینست که این کار اضافی در همه ی انواع قابل تصور نظام سرمایه باید توسط گروهی جدا از کارگران، تحمیل شده بر آنان و بطور ساختاری مسلط بر آنان تصاحب گردد. همانگونه که ملاحظه می کنید در اینجا، برخلاف آنچه اغلب به خطا تصور می شود، مقوله ی بنیانی، «کار اضافی» است و نه «ارزش اضافه». «ارزش اضافی» و اشکال ویژه ی تحقق و تصاحب آن تحت شرایط سرمایه داری از اهمیت مطلقاً اساسی برخوردار است. نظام سرمایه اما، چیزهای بیشتری را نسبت به نوع سرمایه داری خود، دربرمی گیرد. انواعی از نظامهای سرمایه وجود داشته اند - و درواقع امروز هم وجود دارند - که نمی توان صرفاً آنها را سرمایه داری توصیف کرد. شما می دانید که کسان زیادی بوده اند که کوشیدند نظام شوروی سابق را بعنوان «سرمایه داری دولتی» توصیف کنند. من فکر نمی کنم چنین توصیفی هیچ معنایی داشته باشد. نظام شوروی نه «سرمایه داری دولتی» بلکه نظام «پسا سرمایه داری» بود. با این همه نظام مزبور بر پایه ی تصاحب کار اضافی توسط گروهی جدا [از کارگران]، بطور ساختاری مسلط بر آنان و بیرون کشیدن کار اضافی از طریق اجبار سیاسی، می چرخید. به عبارت دیگر، در شوروی،

نیروی کار بر تنظیم و تخصیص کار اضافی خویش، کار اضافی که در آن نظام لزومی نداشت به ارزش اضافی تبدیل شود، کنترل نداشت. نظام نوع شوروی، شکل از نظر تاریخی ویژه ای از نظام سرمایه بود که در آن تصاحب کار اضافی می بایست به شیوه ی سیاسی کنترل شود. اینست آنچه در شوروی سابق به پایان خود رسید. این پدیده اما به هیچ رو در همه جا پایان نیافته است. از اینرو، موقعی که به نظام حاکم بر چین نگاه می کنیم، هنوز می توان شاهد غلبه ی کنترل سیاسی بر بیرون کشیدن کار اضافی بود. گرچه بسیاری هستند که درباره ی «وجود چارچوب بازار در سیستم چین» صحبت می کنند، در واقع اما - با در نظر گرفتن تمامی بازتولید سوخت و ساز اجتماعی چین - بازار، در آن نقشی فرعی بازی می کند. بنابراین در نظام اجتماعی چین، تصاحب کار اضافی از طریق کنترل سیاسی هنوز ادامه دارد، آنهم در مقیاسی بسیار عظیم. به این مفهوم، هنگامی که به موضوع تبدیل [ارزش به بها] از زاویه ی دید «کار اضافی» و نه «ارزش اضافی» - که در نوع ویژه ای از نظام سرمایه باید وجود داشته باشد - نگاه کنیم، در آن صورت ملاحظه می کنیم که در نوع سرمایه دارانه ی نظام سرمایه (بر پایه ی ارزش اضافی)، عملکرد میانجی تبدیل [ارزش به بها]، که جزئیات آن مشروط به شرایط تاریخی است، اهمیتی اساسی پیدا می کند. این شرایط، به مرحله ی تکامل تاریخی سرمایه نیز بستگی دارد. بنابراین هر چه مرحله ی انحصاری [سرمایه داری] پیشرفته تر باشد، تبدیل ارزش اضافی به بها آشکارا بر پایه ی شیوه ای کاملاً متفاوت با مراحل پیشین تکامل سرمایه که مارکس می شناخت، صورت می گیرد.

نقد: «تئوری ارزش بر پایه ی کار» در چه شرایطی هیچ اعتباری ندارد. آیا این شرایط تکنولوژیک، اقتصادی و یا مربوط به عامل انسانی است؟ مزاروش: عملکرد «تئوری ارزش بر پایه ی کار» تنها بدنبال یک دگرگونی سوسیالیستی بنیانی می تواند متوقف گردد. این، نخستین چیزی است که باید بر آن تاکید کرد. برای کنار گذاشتن «تئوری ارزش بر پایه ی کار» شما باید بیرون کشیدن و تخصیص کار اضافی توسط گروهی بیگانه [از کارگران] را،

از هر نوع آن، چه نوع سیاسی و چه اقتصادی، کنار بگذارید. برای این کار اما، شما باید تمامی نظام را از سر تا پا عوض کنید. به سخن دیگر، زمانی می توانیم صحبت از سوسیالیسم کنیم که توده های مردم سرنوشت کار و فعالیت خود را بدست خویش گرفته باشند و در راه برآوردن آرمانهای خود بکار گیرند. از دید مارکس، این به معنای فعالیت آزاد^۱ و خودگردانی^۲



جامعه توسط «تولیدکنندگان همبسته» است. طبیعی است که «تولید کنندگان همبسته» نخواهند توانست کار و فعالیت و اهداف خویش را کنترل کنند، مگر آنکه تخصیص مازاد تولید اجتماعی را نیز زیر کنترل خود داشته باشند. بنابراین، در صورتی که گروهی بیگانه [از تولید کنندگان واقعی] کنترل

بیرون کشیدن و تصاحب کار اضافی را در دست داشته باشند، برقراری سوسیالیسم تصورناپذیر خواهد بود. «تئوری ارزش بر پایه ی کار» در شرایط سوسیالیسم هیچ اعتباری ندارد و جایی برای آن نیست. مارکس، نظام سرمایه را که در آن بیرون کشیدن تباهی گرای ارزش اضافی باید تنظیم کننده ی فرآیند بازتولید اجتماعی باشد، «بنیانی شرم آور» می خواند. بدیهی است که هر جامعه ای نیاز به اتخاذ روشی برای حل مسئله ی تخصیص منابع دارد. چرا که مگر معنای «اقتصاد» چیست؟ اقتصاد، در اساس به معنای شیوه ی منطقی مصرف صرفه جویانه^۱ است. ما دارای منابع بی پایانی نیستیم که بتوانیم آنها را به دلخواه خود هدر دهیم - آنچنانکه نظام سرمایه با بخطر انداختن آینده ی بشر دارد این کار را می کند. هیچ چیز روی کره ی زمین در هیچ برهه ی خاص وجود نداشته است که بی پایان بوده باشد؛ چه از جهت منابع مادی و چه نیروی انسانی. بنابراین، برخلاف دیدگاه غیرمسئولانه، نزدیک بین و دوام ناپذیر سرمایه، نیاز به تنظیم عقلانی فرآیند بازتولید اجتماعی داریم. آنچه اهمیت دارد، قابلیت دوام فرآیند بازتولید اجتماعی بر پایه ای دراز مدت است. اینست دلیل لزوم تغییر دادن سمتگیری تبادلات اجتماعی از استبداد ارزش اضافی و تصاحب کار اضافی تولید کنندگان توسط گروهی بیگانه از آنان، به نظامی از نظر کیفی متفاوت. در نظام جدید، که «تولید کنندگان همبسته» در آن کنترل تولید و تخصیص فرآورده های خویش را در دست دارند، هیچ جایی برای ارزش اضافی وجود ندارد تا بتواند خود را بر انسانهای اجتماعی تحمیل کند. به سخن دیگر، جایی برای ضرورتها و الزامات سرمایه و انباشت سرمایه وجود ندارد. چرا که سرمایه صرفا یک موجودیت مادی نیست. ما باید سرمایه را به مثابه شیوه از نظر تاریخی معینی از کنترل بازتولید سوخت و ساز اجتماعی در نظر بگیریم. اینست معنای بنیانی سرمایه. سرمایه در همه جا نافذ است. سرمایه البته یک موجودیت مادی نیز هست؛ طلا، بانکداری، مکانیسم های قیمت گذاری، مکانیسم های بازار و غیره. سرمایه اما، بسیار فراتر از اینها در

دنیای هنر، در قلمرو مذهب و کلیسا و گرداندن نهادهای فرهنگی جامعه نفوذ دارد و اثر می گذارد. چیزی در زندگی وجود ندارد که به این مفهوم زیر کنترل سرمایه نباشد. از اینروست که «تئوری ارزش بر پایه ی کار» در سراسر دوران تاریخی که سرمایه قدرت فراگیر دارد، معتبر است؛ دورانی که نفس فرآیند تنظیم در بنیان خود غیرعقلانی است.

و این بهیچ رو پایان داستان هم نیست. مسئله با این واقعیت هم پیچیده تر می شود که در دوران تاریخی و مشکل گذار از حاکمیت سرمایه به نظامی بسیار متفاوت، «تئوری ارزش بر پایه ی کار» و «قانون ارزش» به شیوه ای بسیار ناقص عمل می کند. این، یکی از دلایلی بود که نظام سرمایه ی نوع شوروی را محکوم به شکست می کرد. شوروی، نظام گذاری بود که هم می توانست بسوی یک دگرگونی سوسیالیستی رود، که نرفت؛ و یا می بایست فرو می پاشید و دیر یا زود راه احیای سرمایه داری را در پیش می گرفت [که گرفت]. اینست آنچه شاهدش بوده ایم. چون زمان معینی فرا رسید که نظام شوروی با اصطلاح «میان دو صندلی نشسته بود». زیرا، راهی نداشت که بتواند اقتصاد را با نوعی ساز و کار (مکانیسم) اقتصادی مانند بازار، سیستم قیمتها و غیره تنظیم کند و از اینرو نمی توانست آن نوع انضباط کارگری که معمولا در نظام بازار سرمایه داری شاهدش هستیم بوجود آورد. در جامعه ی غرب بسیاری چیزها از طریق قوانین بازار بطور اتوماتیک رتق و فتق می شوند. نیروی کار بیرحمانه زیر فشار استبداد بازار قرار می گیرد. بنابراین مسئله ی تعیین کننده از این لحاظ، دقیقا وجود بازار کار است. اگر به گذشته به زمانیکه نظام شوروی زیر حکومت گرباچف از هم فرو پاشید بنکریم خواهیم دید که سقوط نظام، مصادف با کوشش نابخردانه و بیپوده ی او در وارد کردن «بازارکار» به درون آن سیستم بود اینکار در واقع نقطه ی پایان آن چیزی بود که بنام «پرسترویکا» تبلیغ میشد. چرا که بازار کار تنها در شرایط سرمایه داری میتواند عمل کند؛ جایی که قانون ارزش چیرگی کامل بر «بازتولید گسترده سرمایه» دارد؛ آنهم نه بطور جزئی و کناری، بلکه بطور اساسی و مسلم. در چارچوب جهانی سرمایه بیرون از جهان سرمایه داری انواع محدودیتها وجود داشت که نظام شوروی می بایست مطابق آن عمل کند.

بسیاری چیزها که در گذشته می توانست در چارچوب بیرون کشیدن ارزش اضافی تحت قوانین اقتصادی عمل کند، در شرایط تکاملی قرن بیستم بسیار مشکل آفرین شده اند. امروزه، ناهنجاریهای بازار و عملکردهای مشکل آفرین قانون ارزش، در کشورهای پیشرفته ی سرمایه داری غرب نیز آشکارا بچشم می خورد. نقش فزاینده ی دولت - که ادامه ی حیات نظام سرمایه داری در این جوامع بی آن ممکن نیست - محدودیتهای جدی بر سر راه عملکرد قانون ارزش می گذارد. و در اینجا صحبت از محدودیتهای بطور بالقوه گسترده و عمیقی می کنیم که البته مربوط به تضادهای سرشتی این نظام اند.

باید اضافه کرد که کوشش در راه احیای سرمایه داری در شوروی سابق یک چیز، و موفقیت در این کار یک چیز دیگر است. پانزده سال پس از آنکه کریاچف فرآیند احیای سرمایه داری را آغاز کرد، تنها می توان از یک موفقیت جزئی صحبت کرد؛ آنهم در درجه ی نخست محدود به محافل سرمایه داری مافیایی در شهرهای عمده. بحران مزمن و دائم روسیه حتی به این شکل تکاندهنده آشکار می گردد که گروههای بزرگی از کارگران - از جمله معدنچیان - مزدهای ناچیز خود را ماهها و گاه به مدت یکسال و نیم دریافت نمی کنند؛ چیزی که در چارچوب سرمایه داری واقعی، جایی که بیرون کشیدن کار اضافی شکل اقتصادی دارد و نه سیاسی، قابل تصور هم نیست. این مسئله، یک موضوع حیاتی را در تحولات قرن بیستم برجسته می کند، و آن این واقعیت از نظر تاریخی و جهانی پراهمیت است که نظام سرمایه در قرن بیستم نتوانست خود را بطور کامل به نوع سرمایه داری تبدیل کند؛ نوعی که در آن بیرون کشیدن کار اضافی از قوانین اقتصادی تبعیت می کند. تا آنجا که امروز، حدود نیمی از جمعیت جهان، از چین و هند گرفته تا بخشهای وسیعی از آفریقا، جنوب شرقی آسیا و آمریکای لاتین، به جهان سرمایه داری اصلی تعلق ندارند بلکه بدلیل شرایط مزمن عقب ماندگی، یا دخالت عظیم دولت در سوخت و ساز اجتماعی - اقتصادی و یا مجموعه ای از ایندو، تحت نوعی نظام سرمایه ی دورگه^۱ زندگی می کنند.

بحران بی امان روسیه - که براحتی می تواند منجر به بی ثباتی کامل و انفجار سیاسی گردد - تنها در این چارچوب قابل توضیح است.

با در نظر گرفتن اسطوره سازیهای گذشته و جشنهای پیروزی کنونی، اگر اهمیت این واقعیت تاریخی و جهانی - یعنی ناتوانی سرمایه به تحمیل موفقیت آمیز خود در همه جا، علیرغم تمام تبلیغات خودخواهانه درباره ی «جهانی شدن» - هنوز جا نیفتاده است، تعجب آور نیست. این مسئله اما نمی تواند چیزی از اهمیت پیامدهای گسترده و عمیق خود این واقعیت برای آینده بکاهد؛ پیامدهایی که در اثر بحران عمق یابنده و ساختاری نظام سرمایه بروز خواهند کرد.

نقد: پرولتاریا امروز کجا قرار دارد و چه نقشی در تغییر اجتماعی بازی می کند؟ عامل تاریخی را امروز کجا می توان پیدا کرد؟

مزاروش: فکر می کنم سوال واقعی شما از من مربوط به عامل اجتماعی^۱ دگرگونی و تغییر جامعه باشد. چرا که جمعبندی لغت پرولتاریا در زمان مارکس همین بوده است؛ عاملی که برداشت اغلب افراد از آن کارگران صنعتی بوده است. کارگران صنعتی در مجموع کارگران یدی هستند؛ از معدنچیان گرفته تا تولید کنندگان صنعتی. آشکار است که موضع خود مارکس این نبود که عامل دگرگونی اجتماعی را به کارگران یدی محدود کند. مارکس به هیچ رو فکر نمی کرد که مفهوم «کارگر یدی» چارچوبی کافی برای تبیین آنچه باشد که برای یک تغییر اجتماعی بنیانی لازم است. باید بخاطر آوریم که او صحبت از این می کرد که چگونه بواسطه ی قطب بندی اجتماعی، شمار هر چه بزرگتری از مردم «پرولتریزه» می شوند. پس، این روند «پرولتریزه شدن» است - آنهم بطور جداناپذیر از انکشاف جهانی نظام سرمایه - که موضوع را مشخص می کند و در نهایت تعیین خواهد کرد. به عبارت دیگر، موضوع عبارت از اینست که چگونه اکثریت قاطع انسانها به شرایطی سقوط می کنند که در آن هر گونه کنترل بر امکانات زندگی خویش

را از دست می دهند و به این معنا پرولتریزه می شوند. بنابراین باز هم همه چیز به این موضوع برمی گردد که: در زمانی که اکثریت قاطع انسانها «پرولتریزه» شده اند و به شرایط ناتوانی مطلق [در تعیین سرنوشت خویش] تقلیل یافته اند - شرایطی که مراحل پیشین تکامل سرمایه [فقط] دوزخی ترین افراد جامعه یعنی «پرولتاریا» در آن جای داشتند - «کنترل فرآیند بازتولید اجتماعی در دست کیست؟»

کنترل در مرحله ی معینی از تاریخ تکامل سرمایه هم درجاتی دارد و هم امکاناتی؛ به این معنا که بخشهایی از مردم نقش بیشتری در کنترل [بازتولید سوخت و ساز اجتماعی] نسبت به دیگران دارند. درواقع مارکس، در یکی از فصول کتاب سرمایه، گردش کار موسسه ی سرمایه داری را تقریباً به مثابه یک عمل نظامی توضیح می دهد که در آن هم افسر و هم گروهبان داریم و سرکارگران مانند گروهبانان بر تنظیم کار مستقیم کارگران، با تبعیت از احکام سرمایه، نظارت می کنند. تمام فرآیندهای کنترل در نهایت، زیر اقتدار و حاکمیت سرمایه قرار دارد؛ منتها به هر کدام از بخشهای نظارت کننده [بر نیروی کار] به درجات مختلف و در حد امکانات متفاوت استقلال و قدرت محدودی داده می شود.

حال، موقعی که صحبت از «پرولتریزه شدن» هر چه بیشتر می کنیم، این، به معنای تقلیل یا نفی هر چه بیشتر همین استقلال بسیار محدود گروههایی از افراد است که قبلاً در فرآیند کار از آن برخوردار بودند. کافی است به تاکیدی که قبلاً بر تمایز میان کارگران «بقه سفید» و «بقه آبی» گذاشته می شد فکر کنیم. همانگونه که می دانید تبلیغات چیان نظام سرمایه که بر جریانات فرهنگی و فکری مسلط بودند، دوست داشتند از تمایز میان این دو گروه بعنوان یکی دیگر از موارد مردود دانستن دیدگاه مارکس استفاده کنند. اینان استدلال می کردند که در جوامع غرب کار یدی «بقه آبی ها» بکلی ناپدید خواهد شد و «بقه سفیدها» که قرار است اهمیت شغلی بسیار بیشتری داشته باشند (چیزی که از قضا افسانه ای بیش نیست) به طبقه ی متوسط ارتقاء خواهند یافت (چیزی که افسانه از آب درآمد) راستش حتی در مورد ناپدید شدن «بقه آبی ها» هم باید گفت: دست نگهدارید، آنقدر عجله

نکنید! چرا که اگر سری به جاهای مختلف دنیا بزنیم و توجه خود را بر مقوله ی تعیین کننده ی «مجموعه کار» متمرکز کنیم، درخواهیم یافت که اکثریت قاطع کارگران هنوز آنهایی هستند که می توانید «بقه آبی» محسوبشان کنید. از این لحاظ کافی است بطور مثال به صدها میلیون کارگر «بقه آبی» در هند فکر کنیم.

نقد: می توانم چیزی به این مطلب اضافه کنم؟ آیا تمایزی که مارکس میان کار مولد و نامولد قائل می شود کافی بنظر می رسد؟ مزاروش: بله، به این مفهوم کافی است که می توانید میان آندو [کار مولد و غیرمولد] تمایز قائل شوید. اگر روند کلی بازتولید را درنظر بگیریم، درمیابیم که برخی از اجزاء متشکله ی آن بطور فزاینده ای حالت انگلی پیدا می کنند. انگلی ترین بخش در روند بازتولید معاصر بخش مالی است که دائم دست اندرکار سفته بازی^۱ در سطح جهانی است؛ کاری که پیامدهای بسیار سخت - و بطور بالقوه وخیمی - بر روند تولید واقعی دارد. نقش انگلی و خطرناک سفته بازیهای بخش مالی بین المللی - بخشی که گویی برای پاشیدن نمک روی زخم هنوز زیر شعار تبلیغاتی «جهانی شدن»، اجتناب ناپذیر و بطور جهانشمول نافع، اینهمه مورد تحسین قرار می گیرد - اثرات پراهمیتی بر چشم انداز آینده ی دگرسانی اجتماعی خواهد داشت. این مسئله ما را برمی گرداند به پرسش بسیار مهم عامل اجتماعی تغییر و گذار. آنچه سرنوشت موضوع را رقم خواهد زد، نه تغییرات تاریخی رابطه ی میان کارگران «بقه سفید» و «بقه آبی» بلکه رویایی بنیانی و فرا نارفتنی میان سرمایه و کار است. این مسئله محدود به این یا آن بخش از نیروی کار نیست بلکه مجموعه نیروی کار را به مثابه خصم سرمایه دربر می گیرد. به سخن دیگر، کار بعنوان خصم سرمایه - منظور کل «سرمایه ی اجتماعی» جهانی و خودپایا^۲، در برابر «مجموعه ی کار» در سطح جهانی - همه ی بخشها و انواع کار را، صرفنظر از آنکه شکل و قواره ی اجتماعی - اقتصادی آن در

مرحله ی کنونی تاریخ چه باشد، مشمول خود می سازد.

ما شاهد بوده ایم که در باصطلاح «جوامع سرمایه داری پیشرفته» غرب چه می گذرد. آنچه رخ داده و باز هم روی می دهد اینست که شمار عظیمی از کارگران «یقه سفید» بیرحمانه از فرآیند کار بیرون رانده می شوند. درواقع صدها هزار از آنان در هر یک از کشورهای اصلی سرمایه داری به این سرنوشت دچار شده اند. از این لحاظ به ایالات متحده نگاه کنید. روزی روزگاری، کارگران «یقه سفید» نوعی تضمین شغلی همراه با استقلال نسبی و کمی، بسته به نوع فعالیتی که انجام می دادند، داشتند. اکنون همه ی این امتیازات دارند از میان می روند و دور ریخته می شوند. در اینجا است که «ماشینهای پیشرفته» کامپیوتری و مسئله ی تکنولوژی با تمام قوا وارد صحنه می شود. اما در این زمینه نیز تکنولوژی همیشه نسبت به الزامات انباشت سرمایه اهمیت درجه ی دوم پیدا می کند. آنچه سرنوشت نهایی این مسائل را تعیین می کند ضرورت های انباشت سرمایه است؛ «پیشرفت اجتناب ناپذیر تکنولوژی» تنها بعنوان عذر و بهانه ای برای نابود کردن زندگی انسانها در مقیاس وسیع بکار گرفته می شود. بنابراین ما شاهد «پرولتریزه شدن» نیروی کاری هستیم که روزی روزگاری امنیت بیشتری داشت. این، یک روند در حال پیشرفت است. بیکاری همه جا گیر و شایع است. امروز نمی توان حتی یک کشور را پیدا کرد که بیکاری در آن، در حال افزایش نباشد. من در پیشگفتار خود به ترجمه ی فارسی «فراسوی سرمایه» اشاره کرده ام که در هندوستان ۳۳۶ میلیون (۳۳۶۰۰۰۰۰۰) بیکار رسمی وجود دارد؛ می توانید حدس بزنید چند میلیون دیگر بیکار غیررسمی وجود دارد. این، رفتاری امروز جامعه ی بشری است. کافی است نگاهی به اطراف ببنداید و مشاهده کنید در امریکای لاتین چه می گذرد؛ بیکاری فزاینده در افریقا به کجا می رود؟ حتی در ژاپن، کشوری که تا همین چند سال پیش بعنوان کشور «معجزه» مورد ستایش بود، حالا هر ماه در نشریات آن مطلبی درباره ی رکورد جدید بیکاری می خوانیم. درواقع، امروزه ژاپن نرخ بیکاری خیلی بالاتری از ایالات متحده دارد. این یک طنز روزگار است. چرا که تا همین چندی پیش شیوه ی برخورد ژاپنی ها با این مسئله، بعنوان راه حل ایده آل

بشمار می رفت. رشد سرطانی بیکاری، تک تک کشورها، از جمله آنهایی را که در گذشته گرفتار آن نبودند، فرا گرفته است. بطور مثال مجارستان را در نظر بگیرید. میزان بیکاری در آنجا، از نرخ بیکاری بسیار بالای آلمان هم بیشتر است. در اینجا است که می توان تفاوت بزرگ میان نظام سرمایه داری و پسا سرمایه داری نوع شوروی را مشاهده کرد. در کشورهای نوع شوروی سابق بیکاری وجود نداشت. انواع کمبود کار وجود داشت اما بیکاری وجود نداشت. در حالیکه اکنون در مجارستان، نرخ بیکاری نه تنها بالاتر از آلمان، بلکه بیش از انگلیس و ایتالیا است. شما و خامت مسئله ی بیکاری را درک می کنید. به روسیه نگاه کنید. زمانی بود که در روسیه بیکاری وجود نداشت؛ اکنون میزان بیکاری وحشتناک است و همانطور که قبلا اشاره کردم حتی اگر در روسیه شاغل هم باشید - مثل کارگران معدن - ماهها می گذرد و دستمزد خود را دریافت نمی کنید. همیشه باید بخاطر داشته باشیم که ما صحبت از یک روند در حال انکشاف و یک دگرگونی دینامیک و در حال حرکت می کنیم. این فرآیند، جامعه ی بشری را تهدید به نابودی می کند و عامل اجتماعی که می تواند کاری برای آن بکند - درواقع تنها عامل ممکن که قادر به جایگزین ساختن شیوه ی آلترناتیوی برای کنترل سوخت و ساز اجتماعی برای آن است - همانا کارگران هستند؛ و نه هیچ بخش ویژه ای از کارگران، بلکه مجموعه ی نیروی کار به مثابه خصم آشفتی ناپذیر سرمایه.

نقد: پیش از آنکه پرسش خود را درباره ی امکان عینی (واقعی) سوسیالیسم مطرح کنم، مایلم در مورد مارکس از شما سوال کنم. چه جنبه هایی از تئوری مارکس ضربه پذیرند و نیاز به نوسازی^۱ دارند؟ فکر می کنید کدام بخشها نیاز به چنین چیزی دارند: روش شناسی او، جامعه شناسی و یا تئوری تاریخی و اقتصادی او؟

مزاروش: چارچوب دیدگاه مارکس همیشه نیاز به نوسازی دارد. مارکس در اواسط قرن نوزدهم دست به نوشتن زد و در سال ۱۸۸۳ درگذشت. اوضاع از

آن موقع تا حال بطور گسترده ای تغییر کرده است. گرایش به دگرگونی که در گذشته ای نه چندان دور شاهدش بودیم، گرایشهایی که ریشه در چند دهه ی اول این قرن داشت، دارای خصوصیتی بود که مارکس حتی خواب آنها را هم نمی توانست ببیند. از آن مهتر، این موضع مربوط به شیوه ای است که نظام سرمایه می تواند خود را تغییر دهد و نوسازی کند تا بتواند انکشاف و رسیدن تضادهای آشتی ناپذیرش را به تعویق اندازد. مارکس در شرایطی نبود که حالتیهای مختلف و حدود و مرزهای نهایی دخالت دولت برای کش دادن عمر نظام را بتواند ارزیابی کند. هنگامی که به تحولات اقتصادی قرن بیستم می اندیشیم، می بینیم که جان مینارد کینز نقش کلیدی در آن داشته است. هدف کینز دقیقاً این بود که چگونه می توان از رهگذر تزریق مبالغ عظیمی از بودجه ی دولت در اقتصاد، بنفع موسسات سرمایه داری خصوصی، نظام را نجات داد و بتوان در چارچوب انباشت بی دغدغه ی سرمایه، فرآیند کلی بازتولید را بر مبنایی دائمی تنظیم کرد. اخیراً شاهد سیاست پولمداری^۱ و نتولیوالیسم بوده ایم؛ سیاستی که کینز را کنار گذاشته و با دلخوش کردن به افسانه ی عدم دخالت دولت، به ابلهانه ترین شکل، پیش بینی «جمع کردن تدریجی بساط دولت» را می کند. طبیعی است که واقعیت، هیچ ربطی به این افسانه سازیهای خودخواهانه ندارد. درواقع نقش دولت در نظام سرمایه داری معاصر بیش از هر زمان دیگر، از جمله دوران پس از جنگ دوم و نیم قرن تحولات کینزی در پیشرفته ترین کشورهای سرمایه داری است. همه ی این تحولات در مقایسه با زمان مارکس کاملاً تازگی دارد. از آن مهتر رویدادهایی است که در شوروی و نظامهای نوع شوروی بطور کلی، روی داد؛ رویدادهایی که موضوع را باز هم پیچیده تر کرده است.

یک سوی قضیه اینست که انقلابی بخواهد سوسیالیستی باشد و هدف آن دگرگونی سوسیالیستی است. از سوی دیگر اما به جامعه ای که از آن حاصل شده است نگاه کنیم، باید اذعان کرد که چیزی بسیار متفاوت با جامعه ی مورد نظر از آب درآمده است. حاکمیت سرمایه - گرچه به شیوه ای بسیار

متفاوت - در نظام پساکسرمایه داری شوروی باز هم ادامه یافت. اگر به این موضوع دقت بیشتری بکنیم رابطه ی مهمی با مارکس پیدا می کنیم. چرا که مارکس صحبت از «نمودهای شخصی سرمایه» می کند؛ مقوله ای که بسیار مهم است. او هنگام بحث درباره ی سرمایه داری خصوصی این مقوله را بکار می برد زیرا در زمان حیات او شکل دیگری از این نمودهای شخصی سرمایه قابل رویت نبود. اما او با بینشی عمیق پی برده بود که آنچه موقعیت واقعی سکانداران نظام سرمایه را تعیین می کند اینست که اینان نمودهای شخصی سرمایه^۱ اند. این افراد باید در تابعیت از ضرورتیهای عینی خود سرمایه عمل کنند. تبلیغات چی های سرمایه داری با اشاره به سرمایه دارانی که رفتارشان متفاوت با «چهره های ناپذیرفتنی سرمایه داری» است - اصطلاحی که نخست وزیر محافظه کار انگلیس ادوارد هیث بکار می برد - دوست دارند به اسطوره ی «سرمایه داران روشن ضمیر» یا «سرمایه داران نیکدل و غمخوار» دامن زنند؛ سرمایه دارانی که طبق قاعده ی کلی ملزم هستند از کارگران سخت مواظبت کنند.

این یک افسانه سازی کریه است، حتی اگر نابکارانه گفته نشده باشد؛ همانگونه که باید اذعان کرد شخص ادوارد هیث آنرا نگفته است. زیرا همه ی سرمایه داران مجبورند از ضرورتیهای عینی برخاسته از منطق تغییرناپذیر گسترش سرمایه تبعیت کنند. اگر چنین نکنند، دیری نخواهد گذشت که دیگر سرمایه دار نخواهند بود و بعنوان عضو فرماندهی نظام، طبق همان منطق سرمایه با بی آبرویی از فرآیند کلی بازتولید به بیرون پرتاب خواهند شد.

برای یک سرمایه دار قابل تصور نیست بتواند بر پایه ی کمک کردن به آرمانهای طبقه ی کارگر عمل کند. چنین چیزی با در نظر گرفتن سلطه ی ساختاری و ضروری سرمایه بر کار در تمام انواع قابل تصور نظام سرمایه، نوعی تناقض گویی در بیان روابط است. این، ما را برمی گرداند به مقوله ی «نمودهای شخصی سرمایه» به مثابه حلقه ی رابط با دیدگاه مارکس. زیرا،

«نمودهای شخصی سرمایه» باید بر حسب شرایط در حال تغییر اجتماعی - تاریخی از ضرورت‌های برخاسته از منطق سرمایه تبعیت کنند. و این بینش برای درک شیوه‌های مختلف که «نمودهای شخصی سرمایه» می‌توانند بخود بگیرند؛ پدیده‌ای که در قرن بیستم شاهدش بوده ایم، بسیار بجا و منطقی است. مارکس تنها یک نوع نمود شخصی سرمایه - سرمایه دار خصوصی - را می‌شناخت. در حالیکه ما چند نوع آنرا دیده ایم و ممکن است با انکشاف بحران ساختاری نظام جهانی سرمایه باز هم رنگ‌های دیگر و کاملاً غیرمنتظره‌ای از آنرا در آینده ببینیم.

یکی از دلایل اصلی اینکه من «فراسوی سرمایه» را نوشتم دقیقاً این بود که نگاهی به آینده اندازم. ما اگر بخواهیم شرکت کنندگانی فعال در فرآیند تاریخ باشیم و با آگاهی کامل به پیامدهای سرنوشت ساز قدرت ویرانگر سرمایه در مرحله‌ی کنونی از تاریخ فکر کنیم، در آنصورت باید با چشمانی تیز بین به آینده فکر کنیم. سرمایه، برای زمانی بسیار طولانی، به اشکال مختلف وجود داشته است. انواع محدود آن در واقع هزاران سال است که با ما بوده اند. با این همه، تنها در عرض ۳۰۰ تا ۴۰۰ سال اخیر بوده است که سرمایه توانسته است به شکل سرمایه داری، منطق خودگستر سرمایه را بی توجه به آنکه این منطق تا چه اندازه برای بقاء جامعه‌ی بشری خطرناک باشد، تحقق بخشد. اینست آنچه ما باید مدنظرمان باشد. هنگامی که در پرتو تجربیات دردناک تاریخی خود به آینده فکر می‌کنیم، نمی‌توانیم وضعیتی را به تصور آوریم که برانداختن سرمایه داری - به آن مفهومی که در گذشته در مورد انقلاب سوسیالیستی فکر می‌کردیم - بتواند مسائل وخیمی را که با آن روبرو هستیم، حل کند. زیرا سرمایه همه جا گیر است و ریشه‌های عمیقی در تک تک قلمروهای زندگی اجتماعی ما دارد. در نتیجه اگر بخواهیم انتظار هر گونه پیروزی داشته باشیم، باید از طریق یک فرآیند پرتلاش و از رهگذر یک دگرگونی عمیق اجتماعی، سرمایه را از همه جا ریشه کن کنیم. آرمان دگرسانی سوسیالیستی بر پایه‌ی ای ماندنی، برغم تمام مشکلاتش، تنها باید در رابطه با چنین شرایطی مدنظر قرار گیرد. باید دائم مواظب بود که نمودهای شخصی و بالقوه‌ی سرمایه، خود را بر اهداف انقلاب سوسیالیستی آینده

تحمل نکنند. سم‌گیری چشم انداز آینده، باید در جهت ابداع و بکارگیری موفقیت آمیز اقدامات حفاظتی لازم در برابر ظهور مجدد نمودهای شخصی سرمایه به هر شکل جدید آن باشد.

چارچوب دیدگاه مارکس با این مفهوم دائم باید نوسازی شود تا بتواند با پیچیدگیهای گنج کننده‌ی «نیرنگ تاریخ»^۱ دست و پنجه نرم کند. هیچ حوزه‌ای از فعالیت تئوریک را نمی‌توان یافت که در شرایط جابجایی‌های عمده‌ی تاریخی، نیاز به نوسازی نداشته باشد. مارکس نخستین کسی است که با این پیشنهاد موافق است و در واقع موافقت خود را آشکارا با آن بیان داشته است. و واقعیت اینست که از زمان مارکس تا کنون تغییرات تاریخی عظیمی صورت گرفته است. صرفاً از جهت یادآوری یک موضوع پراهمیت دیگر در رابطه با سوال شما، باید گفت که مارکس از همان موقع، تا حدودی بر «مشکل محیط زیست»، یعنی مسئله‌ی محیط زیست زیر حاکمیت سرمایه و خطرات نهفته در آن از جهت بقاء جامعه‌ی بشری واقف بوده است. در واقع او نخستین کسی است که این مسئله را شکل یک مفهوم نظری داد. او درباره‌ی آلودگی محیط زیست بحث می‌کرد و بر این مسئله تاکید داشت که منطق سرمایه - در جستجوی سود، طبق دینامیک خودگستری و انباشت سرمایه - نه می‌تواند توجهی به ارزشهای انسانی داشته باشد و نه حتی به بقاء نوع بشر فکر می‌کند. شما عناصر چنین بحثی را در نوشته‌های مارکس می‌توانید پیدا کنید. آنچه البته در آنجا نمی‌توانید پیدا کنید، عبارت از وخامت وحشتناک امروزی این مشکل است که ما با آن روبرو هستیم. تهدیدی که متوجه بقاء بشریت است، برای ما موضوعی بلافصل و فوری است. امروز، بشریت را براحتی می‌توان نابود کرد. وسائل و سلاح نابودی کامل بشریت هم اکنون در دسترس قرار دارند. چنین چیزی در زمان حیات مارکس، حتی در افق دید او نمی‌توانست وجود داشته باشد. ضرورت‌های نابودگر نهفته در نظام سرمایه، تنها بر مبنای منطق دیوانه‌واری که این نظام در مورد اقتصاد بکار می‌برد قابل توضیح است. همانگونه که قبلاً اشاره کردم، معنای حقیقی

اقتصاد از نظر انسانها نمی تواند چیزی جز مصرف صرفه جویانه، با دیدی دراز مدت باشد. آنچه امروز مشاهده می کنیم درست عکس این است. شیوه ی گردش کار سرمایه چنان است که لزوم صرفه جویی را به تمسخر می گیرد. درواقع سرمایه، در نهایت بی مسئولیتی، از نظر اقتصادی دائم عکس روش فوق عمل می کند یعنی از یک اقتصاد کاملاً هدر دهنده و نابودگر پیروی می کند. این ائتلاف سودجویانه است که نفس بقای بشریت را تهدید می کند و ما را با این چالش روبرو می کند که بطور کاملاً اضطراری در صدد چاره جویی باشیم. این مسئله، در شرایطی که مارکس مشغول پژوهشهای خود بود قابل تصور نبود. با اینهمه در نوشته های او به ارزیابی های غیرتاریخی فویرباخ از طبیعت، که درواقع آرمان گرایی نسبت به طبیعت بی توجه به چارچوب اجتماعی و نادیده گرفتن اثرات گریزناپذیر فرآیند کار نوع سرمایه داری بر آن است، اشاره به آلودگی محیط زیست را می توان دریافت. اشارات انتقادی مارکس را در ایدئولوژی آلمانی می توان مشاهده کرد. آشکار است که اشارات او، نشانگر تحول کامل مجموعه ی درهم پیچیده ی امروزی که ما به شکل اضطراری و فوری با آن روبرویم، نیست.

در ماه مارس ۱۹۹۸ ما صد و پنجاهمین سالگرد انتشار بیانیه ی کمونیست را جشن گرفتیم. سوال اینست که آیا بشریت ۱۵۰ سال دیگر وقت برای ادامه ی حیات دارد؟ جواب به این سوال، در صورتی که نظام سرمایه داری به بقاء خود ادامه دهد، بی تردید منفی است. آنچه اکنون در برابر ما قرار دارد، یا یک فاجعه ی تمام عیار در اثر ادامه ی شیوه ی هدر دهنده و نابودگر نظام سرمایه، و یا پیدا کردن شیوه ای از بنیان متفاوت برای تنظیم سوخت و ساز اجتماعی است!

نقد: امکان عینی - واقعی سوسیالیسم را چگونه می بینید؟

مزاروش: این پرسش در لحظه ی کنونی سوالی بسیار مشکل است، آنهم بدلیل آنچه در گذشته ی نه چندان دور اتفاق افتاده و هنوز هم به نوعی درحال انجام است. آنچه باید مد نظرمان باشد اینست که چالش بزرگ تاریخی برای نسل کنونی و نسلهای آینده، همانا گذار از یک نوع سوخت و ساز اجتماعی، به

نظمی از بنیان متفاوت است. همینجا باید نهایت تاکید را کرد که این وظیفه ی تاریخی، هم سهمگین و هم بسیار مشکل است. این وظیفه ی تاریخی در گذشته هیچگاه بشکل اضطراری و فوری امروز در برابر بشریت قرار نگرفته بود.

نظم اجتماعی سرمایه، بشکلی که امروز می شناسیم در ۳۰۰ تا ۴۰۰ سال اخیر به نظامی کاملاً فراگیر و غالب بدل گردیده است. همین نظام در قرن بیستم موفق گردید هر کوشش سیاسی عمده ای را که هدفش مقابله با آن و یا گذار به فراسوی آن بود تباہ کند و یا نابود سازد. با این همه، خواب و خیالی بیش نخواهد بود اگر فرض کنیم، این به معنای پایان سوسیالیسم است. در چند سال گذشته، تبلیغات نتولیبرالی کوشش کرده است آنچه را روی داده چنین تفسیر کند و با پایکوبی فریاد برآورد: «یکبار و برای همیشه خیالمان از سوسیالیسم راحت شد». خانم مارکارت تاجر که بیش از ۱۰ سال نخست وزیر انگلیس بود، با غرور اعلام داشت: «با سوسیالیسم برای همیشه وداع گفتیم». او درباره ی جنبش طبقه ی کارگر، درباره ی کارگران و اتحادیه های کارگری و بویژه درباره معدنچیان سخن می گفت. در آن موقع، اعتصاب بزرگ کارگران معدن انگلیس در جریان بود؛ اعتصابی که با کوشش مشترک دولت سرمایه داری و حزب کارگر به رهبری نیل کیمنوک درهم شکسته شد. خانم تاجر کارگران معدن انگلیس را «دشمن داخلی» خواند. جناح تاجر برغم تظاهر به لیبرالیسم، از نامیدن شما - یا هر کس دیگری که آرمان برقراری یک نظم سوسیالیستی داشته باشد - بعنوان «دشمن» یا «دشمن داخلی» نه هیچ ابایی دارد و نه آنرا کتمان می کند. درحال حاضر به هر جای دنیا که نگاه کنید، می بینید که سرمایه دست بالا را دارد. اما آیا این نظام قادر است مشکلات و خیمی را که دائم در اثر عملکرد شیوه ی بازتولید سوخت و ساز آن بوجود می آید، حل کند؟ به هیچ وجه. برعکس، با در نظر گرفتن تضادهای آشتی ناپذیر و غیرقابل درمان آن، سرمایه قادر به حل این مشکلات نیست. در عوض، این مشکلات را دائم و در مقیاسی هر چه عظیم تر بوجود می آورد. اینست آنچه سوسیالیسم را، حتی برغم عظیم ترین تلاشهای جمعی اینان برای خلاص شدن از آن، در دستور کار تاریخ قرار می دهد. تنها موفقیت سرمایه

عقب انداختن روزی است که حساب پس دادن آن بخاطر معضلات وخیمی که ایجاد کرده، تبدیل به ضرورتی اجتناب ناپذیر می گردد؛ و این معضلات هر روز بیشتر روی هم انباشته می شوند.

در گذشته، انفجارهای اجتماعی پرشماری در واکنش به تضادهای اجتماعی نظم اجتماعی حاکم صورت گرفته است. نمونه های بارز آن برمی گردد به سالهای ۱۸۴۸ و ۱۸۷۱ و به نوعی انقلاب کبیر ۱۷۸۹ فرانسه و پیامدهای آن. با وجود این، آرمانهای مردم برای دستیابی به یک نظم اجتماعی عادلانه تا به امروز با شکست مواجه شده است و تمام تلاشهای قهرمانانه در مجموع با قدرت سرمایه روبرو شده و به اشکال مختلف توسط آن سرکوب گردیده است. بسیاری از مشکلات موجود به نحو خطرناکی، حل نشده باقی مانده اند. با این مفهوم آنچه کاملاً غیرقابل دفاع می ماند، آن نوع فرآیند بازتولید اجتماعی خصمانه و ستیز گر است که هم مشکلات وخیم ما را بوجود می آورد و هم درعین حال مانع حل دائمی آنها می گردد. چرا که این احکام خصمانه ی ساختاری، برغم آنکه پیامد آنها چه باشد ضرورت مطلق کارکرد و بازتولید سرمایه اند. این احکام زدودنی نیستند و برغم تمام جشنهای پیروزی، از میان نخواهند رفت. پیامدهای خرد کننده و ویرانگر چنین ساختاری مکرر برمی گردد. تنها یک راه حل وجود دارد: حذف تضادهای ساختاری، از بازتولید و سوخت و ساز اجتماعی مان. چنین چیزی، بر پایه ی این معیارها تنها زمانی قابل تصور است که دگرگونی و تغییر، همه چیز را دربرگیرد؛ از کوچکترین اجزاء تشکیل دهنده ی جامعه تا بزرگترین انحصارات فراملیتی که امروزه بر زندگی ما سایه افکنده اند.

بنابراین، سرمایه گرچه به یک مفهوم سطحی بی تردید پیروز است، با مفهوم بسیار عمیق تر آن، دچار وخیم ترین مشکلات است. این گفته ممکن است متناقض بنظر رسد. اما اگر با شیوه ای که سرمایه می تواند بر فرآیند بازتولید اجتماعی همه جا مسلط گردد آشنا باشید، آنگاه بطور حتم پی می برید که نظام موجود بطور ساختاری قادر به حل مشکلات و تضادهای خود نیست. به هر طرف که نگاه می کنید درمی یابید که آنچه بظاهر راه حلی به استحکام و دوام سنگ خارا بنظر می رسد - و تبلیغ می گردد - دیری

نمی گذرد که به دود هوا تبدیل می شود. بطور مثال کوشش کنید در ذهن خود یک بررسی از تاریخ ناپایدار «معجزات اقتصادی» که در دهه های پس از جنگ داشته ایم، انجام دهید. اینها چه نوع «معجزاتی» بودند؟ اول «معجزه ی آلمان» را داشتیم، سپس «معجزه ی ژاپن» و از آن پس «معجزات» ایتالیایی، برزیلی و غیره. همه ی ما خوب بخاطر داریم که آخرین آنها «معجزه ی اقتصادی» «ببرهای آسیا» بود که اینهمه با تعصب درباره ی آن تبلیغ شد. حال چه بر سر این «معجزه» رفته است؟ مانند دیگر معجزات دیگر تبدیل به دود هوا شد و بحرانی عمیق بدنبال خود برجای گذاشت. امروز شماحتی یک کشور نمی توانید پیدا کنید که با مشکلات بسیار بنیانی روبرو نباشد. نمونه ی آن فاجعه ی بورس سهام روسیه و چند کشور اروپای شرقی است. حال اگر شما روزنامه های بورژوازی را بخوانید، می بینید که همه به وحشت افتاده اند. عنوانهای درشت آنها ترس آور است و با وحشت از خود می پرسند براستی چه شده است. یادم هست، زمانی که «معجزات آسیا» در اوج خود بود، بحث این معجزه های ادعایی بعنوان استدلالی خرد کننده برای ترساندن طبقات کارگر کشورهای سرمایه داری غرب بکار می رفت. پیام این بود: «مواظب خودتان باشید! سطح زندگی و نوع رفتار با کارگران «ببرهای آسیا» را بپذیرید وگرنه برایتان گران تمام خواهد شد!» نظامی که از یکسو ادعا می کند تمام مسائل و مشکلات خود را در جامعه ی «پسا صنعتی» غرب و کشورهای «سرمایه داری پیشرفته» حل کرده است و از سوی دیگر برای تداوم سلامت اقتصاد خود متوسل به چنین باج گیری استبدادی می شود، نوید آینده ی چنان خوبی را حتی بر پایه ی معیارهای خودش هم نمی تواند بدهد. پس، از این جهت نیز تنها یک راه حل قابل دوام و پایدار می تواند وجود داشته باشد. آن راه حل سوسیالیسم است. سوسیالیسم به مفهومی که قبلاً اشاره کردم؛ به مفهوم حذف چارچوب خصمانه - ستیزگر موجود؛ چارچوبی که در آن بخش بسیار کوچکی از جامعه، بنا به احکام ساختاری و درمان ناپذیر آن باید بر اکثریت قاطع مردم مسلط باشد. یا بعبارت دیگر، آن نوع تسلط که قدرت گیری را بطور کامل از دیگران غصب می کند. کار به مثابه خصم سرمایه مطلقاً قدرت تصمیم گیری ندارد؛ حتی در محدودترین زمینه

ها. اینست آن پرسش تعیین کننده و اجتناب ناپذیر برای آینده. و به این مفهوم، اطمینان داریم که امکان تجدید حیات جنبش سوسیالیستی بسیار عظیم و بنیانی است.

نقد: مفهوم «انقلاب» از نظر شما چیست؟

مزاروش: مفهوم انقلاب، اگر آنرا به مثابه دگرسانی انقلابی عمیق و در حال تداوم تمام جنبه های زندگی اجتماعی خود تعریف کنیم مفهومی بسیار پراهمیت و معتبر باقی می ماند. ما نباید مفهوم انقلاب را به معنای «یک یورش بزرگ که همه چیز را برای همیشه حل و فصل می کند» بپذیریم و این تخیل را در سر پیروانیم که پس از بریدن سرهایی چند، پیروز خواهیم شد. از دیدگاه مارکس، مفهوم انقلاب - مفهومی که در بسیاری از آثار او آشکارا بیان شده است - «انقلاب اجتماعی» بود. بنظر او، تفاوت بزرگ میان انقلابات گذشته و «انقلاب اجتماعی» سوسیالیستی اینست که آن انقلابها در اساس خصلت سیاسی داشتند. به این معنا که افراد (پرسنل) حکومت کننده عوض می شدند و اکثریت قاطع مردم را در موقعیت زیردست و تابعیت ساختاری باقی می گذاشتند. در این زمینه است که موضوع «نمودهای شخصی سرمایه» باز هم باید مورد توجه قرار گیرد. دست زدن به یک «یورش بزرگ» برای زیر و رو کردن یک وضع و شکستن سرهایی کم یا بیش، کاری نسبتا آسان است؛ و همه ی اینها در قلمرو سیاسی صورت می گیرد. این است آنچه تا همین اواخر از مفهوم انقلاب برداشت می شد. اکنون، در اثر تجربیات تلخ می دانیم که این عمل، کار آسانی نیست. پیش رفتن از این طریق کافی نیست. بنابراین باید برگردیم به آنچه مارکس درباره ی «انقلاب اجتماعی» می گفت. باید تاکید کنم که مفهوم انقلاب اجتماعی به این صورت، در اصل متعلق به مارکس هم نیست. این، مفهومی است که بابوف^۱ مبتکر آن بود؛ جنبشی که برمی گردد به سالهای پرتلاطم پس از انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه. بابوف و گروه او متهم به «توطئه» شدند و خود او در آن هنگام اعدام شد. واقعیت این است که

او تلاش داشت «جامعه ی برابری»^۱ بوجود آورد. این مفهوم در سالهای دهه ی ۱۸۳۰ و حین انقلاب ۱۸۴۸ دوباره پدیدار گردید. در چنین دوران پرجنب و جوش انقلابی، نظریه ی «انقلاب اجتماعی» در مرکز توجه پیشروترین نیروهای انقلابی قرار داشت و مارکس بدرستی آنرا پذیرا شد.

در یک دگرسانی اجتماعی ریشه ای - صحبت ما درباره ی انقلاب اجتماعی است - تغییر نمی تواند به افراد و اشخاصی محدود گردد و از اینرو انقلاب باید حقیقتا اجتماعی، فراگیر و همه جانبه باشد. به این معنا که تغییر و دگرگونی و شیوه ی نوین کنترل و گرداندن سوخت و ساز اجتماعی باید بر همه ی بخشهای جامعه اثر گذارد و در آنها نافذ باشد. با این برداشت است که مفهوم انقلاب معتبر می ماند؛ انقلابی که نه فقط ریشه کن می کند، بلکه بیش از پیش معتبر می ماند؛ انقلابی که نه فقط ریشه کن می کند، بلکه می کارد. ریشه کن کردن به همان اندازه بخشی از این فرآیند است که چه چیزی بجای آنچه ریشه کن شده، کاشته می شود. مارکس در جایی می گوید، رادیکال (ریشه ای) به معنای «درک موضوع از ریشه و بنیان آن است» [رفتن به ریشه ی قضایا]. اینست معنای واقعی رادیکال بودن. این موضوع در مورد انقلاب نیز معتبر است؛ درست به مفهومی که قبلا اشاره شد یعنی از ریشه کندن، و چیزی بجای آن کاشتن. بسیاری از چیزهایی که امروز ریشه دوانده اند، در آینده، از طریق یک فرآیند دگرگونی انقلابی پرتلاش و در حال جریان - یا اگر دوست داشته باشید «مداوم» - باید ریشه کن گردد. اما، زمینی که این عمل در آن انجام می شود نمی تواند خالی رها شود. شما باید بجای آنچه ریشه کن کرده اید چیزی بکارید که بتواند ریشه ی عمیق بدواند. مارکس هنگام صحبت درباره ی نظم اجتماعی سرمایه، اصطلاح «نظام ارگانیک» را بکار می برد. در مقدمه ی چاپ فارسی «فراسوی سرمایه» نقل قولی از او آورده ام که در آنجا این اصطلاح بکار می رود. نظام سرمایه ای که ما در آن بسر می بریم نظامی است ارگانیک (اندامواره ای)، هر بخش آن بخشهای دیگر را پشتیبانی می کند و تحکیم می بخشد. این نوع پشتیبانی

متقابل^۱ بخشهای مختلف از یکدیگر است که مسئله ی دگرسانی انقلابی را پیچیده و مشکل می کند. شما اگر بخواهید نظام ارگانیک سرمایه را براندازید باید نظام ارگانیک دیگری جایگزین آن کنید؛ نظامی که بخشهای مختلف آن از کل نظام پشتیبانی می کند چرا که هر یک از بخشها، متقابلاً پشتیبان دیگری است. چنین است که نظام نوین ماندنی می شود، می تواند استوار بماند، رشد کند، و با موفقیت در جهت تامین نیازهای همه ی اعضای جامعه حرکت کند. پس، آشکار است که «انقلاب» نمی تواند صرفاً به معنای «براندازی» باشد. هر آنچه می تواند برانداخته شود، تنها می تواند بخشی کاملاً جزئی و فرعی از یک انقلاب اجتماعی باشد. انواع شناخته شده و تاریخی سرمایه داری می توانند برانداخته شوند - و در زمینه های محدودی این کار صورت گرفته است - اما خود سرمایه نمی تواند «برانداخته شود». سرمایه باید ریشه کن شود، آنهم به مفهومی که در بالا گفته شد، و چیز دیگری باید بجای آن کاشته شود. دولت سرمایه داری نیز به همان ترتیب می تواند برانداخته شود. اما، همین که دولت سرمایه داری را برانداختید، خود مسئله را از میان نبرده اید چرا که نفس دولت^۲ را برینداخته اید. به این دلیل است که مارکس صحبت از «زوال و پژمردگی دولت» می کند؛ و این مفهومی است از بنیان متفاوت [یا برانداختن]. افزون بر آن، پردردسرتترین مسئله در مورد وظیفه ی دگرسانی انقلابی اینست که نفس کار^۳، نمی تواند «برانداخته شود». شما چگونه می توانید کار را بعنوان یکی از سه ستون نظام سرمایه - همراه با سرمایه و دولت - «براندازید»؟ چرا که کار پایه ی بازتولید اجتماعی است. افسانه سازیهای پرشماری، بویژه در چند دهه ی اخیر بوده است مبنی بر اینکه «انقلاب اطلاعاتی» برای همیشه ما را از دست کار راحت خواهد کرد و از آن پس، خوش و خرم در «جامعه ی پسا صنعتی» خواهیم زیست. دودمان نظریه ی تبدیل کار به یک تفریح (بازی) ابرمی گردد به شیلر. بازتولید اخیر این نظریه توسط مجیزگویان سرمایه اما، یک ریشخند تمام عیار از آن ساخته است. شما کارمزدی را می توانید با یک فرمان لغو

1- Recieprocal Support

2- State as such

3- Labour as such

کنید. این کار اما، بهیچ رو مسئله ی رهایی کار را حل نمی کند؛ مسئله ای که تنها با خود - رهایی^۱ تولید کنندگان همبسته قابل تصور است. کار



انسان به مثابه فعالیت سازنده، همیشه شرط مطلق فرآیند بازتولید باقی خواهد ماند. شالوده ی طبیعی هستی افراد، خود طبیعت است که باید بطور عقلانی و خلاق بوسیله ی فعالیت سازنده ی انسانها مهار گردد - نه اینکه به شکل غیرمسئولانه و مخرب زیر سیطره ی ضرورتهای نابخراذانه، هدردهنده و ویرانگر گسترش سرمایه کشیده شود. سوخت و ساز اجتماعی، دربرگیرنده ی تبادلهای متقابل و لازم میان خود افراد و میان جمع افراد و طبیعت سرکش است. حتی همان نظریه ی اصلی و اصیل قرن ۱۸ درباره کار

1- Self-emancipation

بعنوان تفریح، جدا از آرمانی ساختن طبیعت نبود: بواسطه ی جهل در مورد طبیعت یا انکار سرکش بودن الزامی آن. پاسخ دفاعی اخیر مجیزگویان سرمایه اما، با توجه به شواهد عظیم موجود در مورد تخریب مہارنپذیر طبیعت توسط سرمایه، تخریبی که تبلیغ کنندگان چنین تئوریہایی، نابکارانه نادیده می گیرند، باور نکردنی است. شما کتابها و مقالاتی را که در دو سه دهه ی اخیر درباره ی باصطلاح «جامعه ی پسا صنعتی» نوشته شد، باید خوانده باشید. این دیگر چه معجون لعنتی ای است! «پسا صنعتی»^۱؟ بشر تا زمانی که به زندگی خود ادامه می دهد باید کارگر سازنده^۲ بماند؛ باید شرایطی را بوجود آورد که در آن، نه تنها زندگی انسان امکانپذیر می گردد بلکه از جهت برآوردن آرمانهای انسانی غنی تر می شود. چنین امری نیز تنها از رهگذر فعالیت سازنده^۳ به پررؤفاترین مفهوم کلمه قابل تصور است. ما همیشه صنعتگرا و سازنده^۴ خواهیم بود. درست برخلاف افسانه سازی تبلیغاتی چاکرانه مبنی بر اینکه «انقلاب اطلاعاتی» هر گونه کار صنعتی را بطور کلی زائد خواهد ساخت، قهرمانان مدیحه سرای نظام سرمایه بنا به خصلت خود، همزمان با تبلیغ درباره ی بهشت «پسا صنعتی»، قویا پیشنهاد می کردند که صنایع دودزا و آلوده کننده به هند، چین، به فیلیپین، یا به امریکای لاتین منتقل شوند. بنابراین صنایع دودزا و آلوده کننده باید از «سرمایه داری پیشرفته»ی غرب برداشته شود! اما همین «سکانداران صنایع» کارخانجات مسموم کننده ی یونیون کاریاید^۵ را در کجا قرار دادند؟ در بوپال هندوستان با پیامدهای فاجعه بار آن که موجب مرگ هزاران انسان و کوری و ناقص شدن تعداد بیشمار دیگری از مردم گردید. آیا این رویدادها، جامعه را «پسا صنعتی» می کند؟ بهیچ وجه. اینگونه «انتقال صنعت» تنها به معنای آنست که غرب سرمایه داری، لباسهای کثیف و آلوده ی خود را به بخشهای «عقب مانده»ی جهان - باصطلاح «جهان سوم» - منتقل می کند. نظریه پردازان و تبلیغات چپی های نظام، بطور همزمان در نهایت ریاکاری تاکید

1- Post Industrial

2- industrious

3- industry

4- industrial

5- Union Carbide

می کنند که این انتقالاتها به معنای «مدرنیزاسیون» طبق الگوی امریکاست که در اثر آن مردم در همه جای دنیا، در جامعه ای پراتومبیل، ثروتمند و خوشبخت خواهند زیست. انقلاب بسیار ضروری آینده به معنای تغییر بنیانی همه ی این چیزهاست. با برانداختن صرف هیچ چیز حل نخواهد شد. برانداختن و الغاء برخی نهادها در شرایط تاریخی ویژه، بعنوان گام نخست لازم است. برای برداشتن یک نوع افراد (پرسنل) و ممکن ساختن ظهور چیزی تازه، فعالیتهای سیاسی رادیکال لازم است. هدف اما، باید یک فرآیند عمیق و مداوم دگرسانی اجتماعی باشد. و به این معنا، مفهوم انقلاب، مطلقا اساسی باقی می ماند.

نقد: گفته می شود که کارگران غرب، با تشکیل اتحادیه، کوشش دارند مارکس خود را به شرایط کار در جهان امروز تطبیق دهند. شکایات و مبارزه ی آنان فراتر از فعالیتهای محدود برای دولت رفاه، مزد بیشتر و غیره نمی رود. در شرق از سوی دیگر به دلیل دیکتاتوری، فشارهای اقتصادی واپس مانده و نبود دانش تئوریک، هدف جنبشهای اجتماعی نه تنها زندگی بهتر، بلکه برانداختن نظام سرمایه ی خودشان نیز هست. جهانی شدن و خصوصی سازی، فرصتهایی برای مبارزه علیه سرمایه داری بوجود آورده است. بنظر می رسد که جنبش رادیکال، از شرق آغاز گردد، نه از غرب. نظر شما چیست؟

مزاروش: راستش فکر می کنم ابتدا باید واقعیتها را بررسی کنیم. در آنصورت درمی یابیم که برخی چیزهایی که گفتید درست است، اما بشرط یک جرح و تعدیل تاریخی در آنها. به این معنا که آنچه بیان کردید منعکس کننده ی شرایط دو یا سه دهه ی پیش است و هر چه کمتر در مورد وضع امروز صدق می کند. اگر شما به بعضی از خواستهای اساسی جنبش کارگری در کشورهای سرمایه داری غرب مانند فرانسه و ایتالیا دقت کنید، خواهید دید که نمی توان آنها را صرفا خواستهای اضافه دستمزد خواند. بطور مثال خواست ۳۵ ساعت کار در هفته بدون کاهش دستمزد را درنظر بگیرید؛ خواستی که از سوی دولت فرانسه به کارگران داده شده است. اکنون

در فرانسه قانونی وجود دارد - که قرار است از سال ۲۰۰۱ - ۲۰۰۰ پیاده شود - که طبق آن ساعات کار هفتگی به ۳۵ ساعت کاهش خواهد یافت. این، خواستی از نوع تقاضای اضافه دستمزد نیست. این امر، دارد در ایتالیا هم اتفاق می افتد. در آنجا فشار زیادی برای تحقق این هدف وجود دارد. شاید بتوانیم نقل قولی از یکی از رهبران جنبش کارگری ایتالیا، فاوستو برتینوتی^۱ درباره ی ۳۵ ساعت کار پیدا کنیم. او می بایست به پرسش یک خواننده ی زن روزنامه ی Rifondazione پاسخ می گفت. می دانید که شرایط زنان کارگر در تمام کشورهای سرمایه داری بدتر از وضع مردان است. (البته این شرایط برای مردان هم آنچنان درخشان نیست) پرسش او چنین بود: «اگر در نتیجه ی ۳۵ ساعت در هفته، ساعات بیشتری برای خودمان در اختیار داشته باشیم، با این ساعات اضافی چکار باید بکنیم؟»

جواب برتینوتی چنین است:

«هنگامی که ما می گوئیم موضوع نه تنها مربوط به اهداف اتحادیه ای بلکه مربوط به تمدن است منظور ما دقیقا آن افقهایی است که در پرسش شما مطرح شده است: موضوع بسیار پراهمیت وقت و رابطه ی میان زمان کار^۲ و اوقات زندگی^۳. اولاً می دانیم، از مارکس یاد گرفته ایم، که ربودن زمان کار دیگری، در مرحله ی معینی از تکامل تاریخی، تبدیل به زیربنایی بسیار شرم آور برای تولید، ثروت و سازماندهی جامعه می شود. بعلاوه، می دانیم که مبارزه علیه استثمار، تنها می تواند همراه با مبارزه علیه از خودبیگانگی باشد، با آن در هم آمیخته گردد و از نزدیک با آن در رابطه باشد. به سخن دیگر مبارزه علیه آن مکانیسمی که عمیقاً در سرشت و درون این سرمایه داری قرار دارد؛ مکانیسمی که نه تنها ثمره ی "کار زنده" را از دست کارگر می رباید بلکه موجب از خود بیگانگی، رفتن به کژراهه و تنظیم سرکوبگرانه اوقات زندگی می گردد. با این مفهوم ۳۵ ساعت کار، علاوه بر آنکه می تواند سرآغاز دستاوردهایی از نقطه نظر شغلی باشد، هدف آن معطوف به امر ارتقاء و بهبود زندگی انسانها است: و یا اگر بخواهیم اصطلاح سیاسی و

غیرمشروط آنرا بکار بریم، هدف آن بوجود آوردن خودمختاری در صرف وقت است. زیرا هیچ دگرگونی واقعی اجتماعی بوجود نخواهد آمد مگر آنکه یک پروژه ی خودمختاری جمعی در شیوه ی صرف زمان کار و اوقات زندگی وجود داشته باشد. منظور یک پروژه ی واقعی است؛ پروژه ای که فقط یک فرضیه ی طرح شده از بیرون سوژه ی اجتماعی و انسان فاعل و اندیشنده نباشد. این یک چالش بزرگ برای سیاست و حزب ما خواهد بود.»

در اینجاست که می توانید مشاهده کنید، مبارزه برای ۳۵ ساعت کار تنها یک «خواست اتحادیه ای» نیست. این خواست، کل نظام و بازتولید سوخت و ساز اجتماعی را به چالش می خواهد و بنابراین خطا خواهد بود اگر آنرا یک «خواست اتحادیه ای» صرف بنامیم. این حرف شما درست است که در کشورهای سرمایه داری پیشرفته برای مدتی طولانی افق دید جنبش کارگری، از خواستهای اقتصادی فراتر نمی رفت. چنین سمتگیری محدود و تنگی دیگر قابل دوام نیست. این بحث ما را به موضوع امکان سوسیالیسم برمی گرداند. جنبش کارگری اکنون زیرفشار، بسویی سوق داده می شود که ناچار است مسئله ی زمان کار و اوقات زندگی را مطرح کند. کاهش زمان کار تا حد کمی فقط یک خواست اضافه دستمزد است. کارگران اما، تنها خواهان بهبود دستمزدهاشان نیستند. این، حقیقت دارد که آنها می گویند «ما نمی خواهیم آنچه را هم اکنون داریم از دست بدهیم». منطق عینی اوضاع اما، اینست که آنها بهر حال آنچه را هم اکنون دارند از دست می دهند، آنهم به دلایل دیگر. زیرا یکی از چیزهای مهم از دست رفته، ضمن تحولات ۳۰ سال اخیر سرمایه داری آن چیزی است که من آنرا «مساوی شدن رو به پایین نرخ افتراقی استثمار»^۱ می خوانم. طبقه ی کارگر در کشورهای سرمایه داری غرب به مدتی طولانی، از مزایای «نرخ افتراقی استثمار» بهره مند بودند. شرایط زندگی و کار آنها بی اندازه بهتر از کارگران «کشورهای عقب مانده»^۲ با اصطلاح «جهان سوم» بود. (جهان سوم مفهومی است که من همیشه بعنوان یک تبلیغ سودجویانه ی سرمایه داری غرب بسا آن مخالف بوده ام. چرا که

«جهان سوم» بخش جدایی ناپذیر جهان واحد عمیقاً بهم وابسته ای است با پیوندهای عمیق و متقابل (در حال حاضر ما شاهد وخیم شدن اوضاع در همه جا هستیم. «مساوی شدن رو به پایین»^۱ حتی در پیشرفته ترین کشورهای سرمایه داری نیز مشهود است. در حال حاضر کارگران رویارو با وضعی هستند که شرایط بنیادی هستی زندگی آنها را مورد تهدید قرار می دهد، چرا که بیکاری در همه جا در حال گسترش است. مبارزه علیه بیکاری نمی تواند بعنوان مذاکره بر سر مزد تلقی گردد. مدت‌های طولانی از آن دوره، یعنی اوج گسترش دوران اقتصادی کینزی گذشته است که همیشه با وجود «بیکاری جزئی» آنطور [که شما گفتید] برخورد کرد. بنابراین، کارگران حتی در پیشرفته ترین کشورهای سرمایه داری باید با این چالش رویرو شوند. این حرف شما البته صحیح است که شرایط در شرق بطور غیرقابل مقایسه ای بدتر است. تاکید بر این مسئله اما مهم است که کشورهای مورد بحث بخش جدایی ناپذیری از نظام «کل سرمایه ی اجتماعی» و «مجموعه ی کار» هستند. هر آنچه در یک بخش روی دهد بر شرایط جایی دیگر اثر خواهد گذاشت. شرایط بازار کار در همه جا از جمله در کشورهای سرمایه داری غرب، رو به وخامت است؛ در کانادا به همان اندازه ی ایالات متحده یا انگلیس، آلمان، فرانسه و ایتالیا. فشار در حال تشدید است؛ و باید اضافه کنم که این وضع به معنای تغییر الزامی سمگیری در جنبش طبقه ی کارگر در غرب خواهد بود. اگر تاریخ جنبش طبقه ی کارگر در قرن بیستم را بررسی کنیم، درمی یابیم که یکی از بزرگترین تراژدیهای تاریخ، تقسیم طبقه ی کارگر بصورت دو به اصطلاح جناح یعنی «بازوی صنعتی» و «بازوی سیاسی» جدا از هم بود که اولی اتحادیه های کارگری و دومی احزاب سیاسی را دربرمی گرفت. این جدایی منجر به محدودیت شدید - حتی می شود گفت به اختگی - جنبش کارگری شد و فعالیتهای آنها به چارچوب تنگی محدود کرد. احزاب سیاسی کارشان محدود به اینست که: مردمی که قرار است اینها نمایندگی کنند، هر چهار سال

1- Downward equalization

یکبارشانس آنها دارند تکه ای کاغذ در صندوق رای اندازند و بدین ترتیب قدرت تصمیم گیری را از خود سلب کرده و به آنهایی واگذار کنند که به پارلمان راه پیدا می کنند. آنچه در مورد تغییر و تحولات جاری اهمیت دارد اینست که بنا به ضرورت، خود جنبش اتحادیه ای («جناح صنعتی») بطور مستقیم سیاسی می شود. چنین چیزی در برخی کشورهای سرمایه داری اروپایی (بویژه فرانسه و ایتالیا) و نیز در ژاپن، آغاز شده است. و اطمینان دارم که در آینده ای نه چندان دور، در کانادا و امریکا نیز اتفاق خواهد افتاد. اینها شروط و جرح و تعدیلهایی است که من به پرسش شما خواهم افزود. اوضاع و احوال، زیر تاثیر قانون گرایی تکامل سرمایه به مساوی سازی رو به پایین نرخ افتراقی استثمار در عصر بحران ساختاری خود نظام سرمایه و نه سرمایه داری به تنهایی، بطور چشمگیری در حال تغییر بوده و هست. منظور مرا می دانید. من این موضوع را مفصلاً در «فراسوی سرمایه» شکافته ام. در چنین شرایطی دیگر ممکن نیست انسانها را در حال گرفتاری تسلیم طلبانه نگه داشت. می توانم معدنچیان انگلیس را که دست به اعتصاب یکساله زدند یادآور شوم. این اعتصاب برای افزایش دستمزد نبود. تحمل یکسال تمام سختی، مشقت، فقر، تبعیض، خصومت و سرکوب دولت بخاطر افزایش ۱۰، ۲۰ یا حتی ۵۰ دلار در هفته، در حالی که حین مبارزه ی خود، حتی از نظر مالی هم خیلی بیش از این مبالغ از دست می دادند، قابل تصور نیست. کارگران معدن انگلیس سرانجام از طریق عمل مشترک دولت - و متأسفانه همانگونه که قبلاً هم اشاره کردم، حزب کارگر، حزبی که قرار است «بازوی سیاسی» آنها باشد - شکست داده شد. اما چه بر سر نیروی کارگران معدن انگلیس رفت؟ در آغاز اعتصاب، شمار آنان ۱۵۰۰۰ نفر بود؛ امروز این شمار به ۱۰۰۰۰ کاهش یافته است! اینست واقعیت اوضاع. اینست آنچه کارگران می بایست علیه آن می جنگیدند: نابودی تعداد آنها و تبدیل شهرها و قصبات معدنی به برهوت بیکاری. چنین است که اکنون شمار هر چه بیشتری از کارگران کشورهای پیشرفته ی سرمایه داری نیز ناچارند راه کارگران معدن انگلیس را درپیش گیرند. من می توانم مورد دیگری را هم نام ببرم: کارگران بندرگاههای لیورپول که نه یکسال بلکه به مدت دو سال و نیم

متحمل شدیدترین سختیها حین اعتصاب خود شدند. این نوع فعالیت، این نوع مبارزه، که هم مبارزه‌ی صنعتی و هم سیاسی است، در چارچوب تنگ «اهداف اتحادیه‌ای» اصلاً قابل تصور نیست. نقد: از قبول مصاحبه با ما متشکریم. آیا مایلید چیزی برای خوانندگان فارسی زبان به مطالب بالا اضافه کنید؟

مزاروش: تنها می‌توانم خواهان پیروزی همه‌ی شما در تلاش و مبارزه‌ی مشترکتان در راه یک دگرگونی اجتماعی بنیانی باشم، دگرگونی‌ای که همه‌ی ما سخت به آن نیاز داریم. و اطمینان دارم که شما به آن سمت حرکت می‌کنید.

ماه مه ۱۹۹۸

گفتگو: م. کشاورز

ترجمه به فارسی: مرتضی محیط

مازیار بهروز

حکومت اسلامی و بحران مرجعیت در ایران

از قرن نوزدهم میلادی تاکنون جوامع اسلامی بدیل‌های گوناگونی جهت مقابله با تسلط غرب، این دشمن بنظر شکست ناپذیر، عرضه نموده‌اند. از ملی‌گرایی تا سوسیالیسم و رجعت به اسلام به عنوان نمونه‌هایی گوناگون برای دستیابی به یک بدیل مانا در مقابل این سلطه می‌توان نام برد. در حالیکه خاورمیانه خود را برای گذار به قرن بیستم آماده می‌کند، باور به ایجاد جامعه‌ای متکی به شریعت و سنت، بعبارتی حکومت اسلامی، دارای قدمت بیشتر و محتملاً تنها چالش جدی در مقابل معضل «سلطه»‌ی غرب از طرف این گونه جوامع تلقی می‌شود. از اواخر قرن نوزدهم جنبشهای اسلامی در اشکال گوناگونی، از افکار سید جمال الدین اسدآبادی (افغانی) و جنبش اخوان المسلمین گرفته تا جنبشهای مسلحانه‌ی اسلامی بعد از جنگ جهانی دوم، خود را عرضه نموده‌اند.

کلیه‌ی تعابیری که از «حکومت اسلامی» تاکنون بعمل آمده، همگی در برخی ارزشهای بنیادی وجه اشتراک دارند (۱) این وجه اشتراک عبارتند از:

اول: دولت اسلامی استوار بر احکام شریعت است.

دوم: حق قانونگذاری اصولاً نه با انسان بلکه با خداست.

سوم: حق بشر در قانونگذاری توسط شریعت محدود می‌شود.

چهارم: در چارچوب بالا، حداقل تفاوت بین حکومت اسلامی و دموکراسی‌های نوین در آن است که در دومی شهروندان عامل تدوین قوانین هستند.

قابل تاکید است که تفاوت‌های بسیاری بین جنبش‌های اسلامی بر اساس طبقه بندی‌های قومی و گوناگونی فرهنگی وجود دارد، لیکن همانگونه که بوضوح مشاهده می‌گردد، انگاره‌های بنیادین فوق‌الذکر اگر نه در تمام این جنبش‌ها، دست کم در بیشتر آنها مشترک است. این جنبش‌ها در دوران جدید بدرجات گوناگون نقش‌های رویارویی در مقابل دنیای نوین را ایفا نموده‌اند. معجزه در اکثر موارد کوشش آنها در پابرجا نمودن قدرت دولتی با شکست مواجه شده است. آنجایی هم که این جنبش‌ها به موفقیت‌هایی نایل آمده‌اند، واقعیات حکمروایی آنها را مجبور به تغییر مواضع و روش‌های رویارویی سنتی، علی‌الخصوص نسبت به حامیانی که در این فرآیند قدرت یابی به آنها یاری رسانده‌اند، می‌گرداند. تنها نمونه‌هایی که موفق به برپایی حکومت در این اواخر شده‌اند، جمهوری اسلامی ایران، مجاهدین افغانستان (و حکومت طالبان) و رژیم فعلی در سودان هستند. جمهوری اسلامی تنها دولت مذهبی مبتنی بر شریعت شیعه متقدم‌ترین و پابرجاترین این سه نمونه است. بنابراین جمهوری اسلامی نمونه‌ای مناسبی است برای آنکه عملکرد و گستره‌ی بازنگری در جزمیت‌ها، ارزش‌ها و نهادهای پیش از رسیدن به قدرت را در یک دولت اسلامی مشاهده نمود.

از این رو این نوشته بر آن است که:

اول، با تکیه بر متن قانون اساسی جمهوری اسلامی، نوشته‌های بنیانگذار آن آیت‌الله العظمی خمینی و دیگر منابع در دسترس، برداشتی کلی از شیوه‌ی تفکر سیاستمداران این رژیم در رابطه با مفهوم حکومت اسلامی نزد آنها را بدست دهد؛

دوم، نشان دهد که در راستای تحکیم مبانی خود، چگونه این حکومت در تخالف با اصل مرجعیت برآمده و مجبور به بازنگری در اساسی‌ترین اصول و نهادهای سنتی خود گردیده است، حتی اصولی که در بوجود آوردن این قدرت و قرن‌ها در دنیوی کردن آن نقش اساسی ایفا نموده‌اند.

تاریخچه

تشیع شاخه‌ای از تفکر اسلامی است که بعنوان اقلیت در مقابل تسنن در

مقام اکثریت، از اوایل پیدایش اسلام در قرن هفتم میلادی تاکنون وجود داشته است. مسئله‌ی خلافت و جانشینی پیامبر اسلام (متوفی ۶۳۲ میلادی) محوری‌ترین اختلاف بین شیعه و سنی است. تسنن بر این عقیده است که جانشین خلافت از میان معتمدترین اعضای جامعه‌ی مسلمین و بر مبنای توافق جمعی باید انتخاب شود، حال آنکه تشیع بر رهبری علی، داماد و پسر عم پیغمبر اسلام پای می‌فشارد. هر دو گروه بعد ها به شاخه‌ها و تفاسیر گوناگونی منشعب شده‌اند. با آنکه در برخی از مقاطع تاریخی شیعیان موفق به ایجاد حکومت‌هایی از آن خود نیز شده‌اند، ولی همواره بعنوان اقلیت در جهان اسلام باقی مانده‌اند.

مذهب شیعه‌ی اثنی عشری یا دوازده امامی، که در این مقاله خصوصاً مد نظر است، بگونه‌ای نهادین، برخوردی تضادمند به مقوله‌ی حکومت غیر دینی دارد. بر اساس این بینش امام دوازدهم یا رهبر جامعه‌ی مسلمین، بعد از علی و ده امام بعد از او، که در قرن نهم میلادی از انتظار غایب گردید، در روز رستاخیز جهت گسترش عدل و داد بر روی زمین، بر همگان ظاهر می‌گردد. لذا تا ظهور مهدی یا ولی عصر همه‌ی اشکال حکومتی اصولاً غیر مشروع و در بهترین شرایط قابل تحمل ولی غیر مجاز هستند (۲). در این میان علمای شیعه، در غیاب مهدی خود را نزدیکترین گروه اجتماعی به مفاهیم حقیقت و عدل منظور داشتند. چنانکه یکی از پژوهندگان بوضوح بیان می‌دارد: «در شرایطی که جانشینی و قدرت قانونی بعد از پیغمبر در کره‌ی ارض حضور ندارد هرگونه ادعای جایگزینی این قدرت در صورت عدم ارائه و اجرای قوانین به نیابت از امام غایب فی نفسه غیر قانونی خواهد بود» (۳). این معضل بظاهر غیر قابل حل علمای شیعه را در مواجهه با مسئله‌ی دولت در موقعیت خاصی قرار داده است. در حقیقت علمای شیعه خود را واسطه میان ولی عصر و جامعه‌ی مسلمین و لذا رهبر اخلاقی جامعه محسوب می‌دارند.

معجزه دین‌مداران شیعه بدون دسترسی به نیروهای سرکوبگر، یعنی ارتش، مجبور به ایجاد گونه‌ای حکومت شدند که نه به جایگاه دینی «مشروعیت دولت» خویش صدمه زنند و نه دولت را در موقعیت متضاد با خواست و

تعیانات علما قرار دهند. در طول زمان رابطه‌ی دولت و علما با وجود لحظات تنش‌زا به تعادلی کارساز رسیده بود که تا سال ۱۹۷۹ ادامه یافت. در نتیجه‌ی این تعادل آموزه‌ی سنتی و غالب بر علما مجبور به ایفای نقشی اجتماعی گردید که بدون مشروعیت دادن به دولت از لحاظ نظری، بلحاظ عملی با آن وارد مناسبات و ارتباط گردد.

شیعه‌ی دوازده امامی زمانی اهمیت و وجهه یافت که در سال ۱۵۰۱ میلادی دولت تازه تاسیس صفویه آنرا بعنوان مذهب رسمی امپراطوری خود اعلام نمود و دست به نوآیینی جمعیت زد. در طول قرون هفده و هیجده فقه شیعه به دو مکتب اخباری و اصولی تقسیم شد. برآمد مبارزه بین این دو نحله مستحکم گردیدن موقعیت علما در جامعه و در مقابل دولت بود. بدون وارد شدن در جزئیات اختلاف بین این دو مکتب چنین می‌توان بیان داشت که اخباریون اهمیت کمتری برای نقش علما در امور فقهی قایل بوده و تفاسیر آزادانه فقها را مجاز نمی‌دانستند. بالعکس اصولیون نقش علما را در حل معضلات پیچیده‌ی فقهی جایز و اساسی می‌شمردند. از نظر اصولیون فقها می‌بایست در حل مسایل روزمره‌ی امت و تفسیر آزادانه‌ی امور فقهی و مشکلات معنوی جامعه نقش فعال داشته باشند. با پیروزی مکتب اصولی بر اخباری در آغاز قرن نوزدهم این مکتب فقهی در تمام مراکز اصلی تشیع برتری یافت (۴) و این تفوق نتایج و پیامدهایی بلند مدت از خود بجای گذاشت. به اعتقاد یکی از محققین «پیدایش انقلاب در ایران و یا حداقل در شکلی که این انقلاب بخود گرفت، اشکال رهبری حکومت که هنوز از آن بهره‌مند است، ... را بدون پیروزی مکتب اصولی در قرن هیجدهم نمی‌توان متصور بود.» (۵)

پیروزی اصولیون در سحرگاه وحدت ایران تحت حکومت قاجاریه پدیدار شد. در دوره‌ی حکومت قاجاریه (۱۷۹۵-۱۹۲۵) رابطه‌ی علما و دولت شکل مشخص تری بخود گرفت. قاجار هیچگاه نتوانستند دولت قدرتمندی بوجود آورند لذا کنترل آنها بر حوزه‌ی علما بمراتب ضعیفتر از دولت قدرتمند صفوی بود. هم در این دوران فترت حکومت بود که علمای شیعه دعوی رهبری معنوی جامعه را سر داده، استقلال خود را در مقابل دولت قاجار اعلام نموده

و به نهاد مرجعیت شکل بخشیدند. رابطه‌ی علما و دولت را در این دوره می‌توان ملغمه‌ای از همگامی، همسازی و خصومت عریان انگاشت. صدور فتوای گوناگون جهاد از طرف علما حربه‌ی بسیار موثری جهت حمایت مردم از دولت قاجار در خلال دو جنگ ایران و روس در سالهای ۱۸۱۳ و ۱۸۲۸، که به شکست ایران و از دست دادن کامل قفقاز انجامید، بود. همچنین در جنبش بابیه در دو دهه‌ی ۵۰-۱۸۴۰ که جنبشی در جهت تضعیف دولت و کاهش نفوذ علما بود نیز مشارکت فعال علما و دولت را در دفع آن بخوبی می‌توان مشاهده نمود. برخی از علمای عالیرتبه نیز تبدیل به زمینداران بزرگ و از نزدیکان دربار قاجار گردیدند. با این وجود در برخی مواقع نیز این دو قدرت در مقابل یکدیگر صف آرای می‌نمودند. جنبش تنباکو در ۹۱-۱۸۹۰ و جنبش مشروطیت بسال ۱۹۰۶ نمونه‌هایی از رویارویی عریان گروهی از بلندپایگان مذهبی با سیاستهای قاجار می‌باشند. قابل تذکر است که در دوران قاجار شاهد نفوذ قدرتهای استعماری، ورود رفرم‌های تجددخواهانه و نیز جنبشهای اجتماعی که به انقلاب مشروطیت در سال ۱۸۰۶ منجر گردید، هستیم. کلیه‌ی این عوامل تأثیرات خاص خود را در مناسبات بین دولت و جامعه‌ی علمای شیعه داشته‌اند.

نهاد مرجعیت

همانگونه که پیشتر دیدیم گسترش نقش روحانیت شیعه بر مبنای لزوم وجود میانجی بین ولی عصر و امت شیعه، تا ظهور ولی، بنا نهاده شده است. فقه مکتب اصولی شکل مشخص تری از سلسله مراتب را برای علمای شیعه به ارمغان آورد. بر مبنای این سلسله مراتب بود که نهاد مرجعیت قدم به عرصه وجود نهاد. طلبه در پایین ترین رده‌ی این سلسله مراتب، شاگردی است معمولی در یکی از مدارس مذهبی. هر طلبه موظف است چند سالی را در کلاسهای جمعی از مدرسین معتبر شاگردی کرده و با نوشتن رساله‌ی خود به مقام اجتهاد برسد. اجتهاد بالاترین درجه در سلسله مراتب علمای شیعه است؛ چیزی معادل درجه‌ی دکترا (PHD) در قیاس با دانشگاههای جدید.

در سالهای اخیر طلابی را که موفق به کسب درجه ی اجتهاد شده اند، به القابی چون حجت الاسلام مفتخر نموده و از آن رو مجتهدین را آیت الله ملقب می دارند. به روایتی: «مجتهدین به رهبریت جامعه راه یافتند و این جایگاه مهمی جهت نفوذ آنها در امور اجتماعی و سیاسی جامعه بود.» (۶) هنگامیکه طلبه به مرتبه ی اجتهاد رسید امکان فقاقت، قضاوت، تدریس در حوزه ها، رسیدگی و نظارت بر فعالیت مجتهدین آینده و حل مسایل روزمره و پیچیده پیروان برای او فراهم می گردد. این مقررات یا فتاوی معمولاً اموری اجباری نیستند.

در هر برهه از زمان از میان این مجتهدین تعدادی از معتبرترین آنها به مقام مرجعیت نایل می آیند. مرجع، که در دوران اخیر به او عنوان آیت الله العظمی داده شده است، نقش تعیین کننده ای در زندگی پیروان شیعه دارد. مرجع کسی است که پیروان یا مقلدین او جهت احکام روزمره و پیچیده ی دینی به او اقتدا می کنند. به روایتی «فتاوی یک مرجع برای مقلدین او اجباری و بالاتر از دیگر فتاوی است.» (۷) مراجع تقلید عموماً در حوزه های علمیه، که سنتاً در نزدیکی اماکن مقدس شیعیان واقع هستند، مشغول تدریس اند. در هر دوره امکان وجود چندین مرجع در جهان شیعه وجود دارد که هر کدام هواداران خاص محلی خود را رهبری می کنند. گاه نیز مرجعی مورد وفاق همگان قرار می گیرد که او را مرجع کل و یا مرجع اعلم می نامند. برخی منابع تعداد ۹ تن از این مراجع اعلم را از قرن نوزدهم تاکنون ذکر نموده اند که آخرین آنها حسین بروجردی متوفی به سال بوده است (۸). معیناً حوزه ی فعالیت مرجع کل نیز بستگی به دانشپژوهی و اعتبار او در میان دیگر مراجع و میزان منابع مالی اش دارد. لازم به تذکر است که فتاوی صادره از طرف یک مرجع نمی تواند از طریق مراجع دیگر نقض گردد هر چند که آن مرجع اعلم باشد. هرگاه دو مرجع فتوایی کاملاً مخالف با یکدیگر صادر نمایند، این با مقلدین است که از هرکدام از این دو فتوا پیروی نمایند. (در واقع پاسخ جمهوری اسلامی در مقابل جامعه ی جهانی در مورد عدم توانایی نقض فتاوی قتل سلمان رشدی از طرف آیت الله العظمی خمینی، از مقوله ی همین سنت است.)

نهاد مرجعیت در قرن نوزدهم شکل گرفت و تبدیل به بخش جدایی ناپذیر سلسله مراتب علمای شیعه گردید. مرجع بعنوان رابطه بین ولی عصر و امت نقشی کلیدی در دنیای تشیع ایفا می نماید. تعدد مراجع تقلید و وجود این واقعیت که حتی مرجع اعلم نیز از قدرت اجرایی خاصی برخوردار نیست خود نشاندهنده ی غیر متمرکز بودن و تعدد مراکز قدرت در این سلسله مراتب است. همین امر تاریخاً سبب گردیده که دنیای شیعه بتواند در اقلیمیایی با اختلافات نژادی، زبان، فرهنگ و علیرغم فقدان وسایل ارتباط جمعی مدرن، اوضاع خود را سامان دهد. با توجه به گنگی هایی که در پروسه ی ترفیع یک مجتهد به مقام مرجعیت وجود دارد لیکن می توان مشخصه هایی را برای این امر برشمرد. بر طبق برخی منابع علمای شیعه بر ۶ خصوصیت در یک مجتهد تاکید دارند:

برای مرجع شدن یک مجتهد، او باید مذکر، بالغ، عاقل، با ایمان، عادل و حلال زاده باشد (۹). هرچند برخی از این مشخصه ها مثل جنسیت و سن، مقولات روشن و واضحی هستند لیکن دیگر مشخصه ها از نظر کسی که درجه ی ایمان یا عدل را ارزیابی می کند اموری اعتباری هستند. بهر رو تایید یک مجتهد از طرف یک یا چند مرجع پشتوانه ای است جهت مقبولیت او از طرف مقلدین. لذا نقش پیروان منفرد در این ترفیع اهمیت می یابد، و از آنجا، مسایلی چون ریاضت شاخص انتخاب نبوده بلکه اموری چون تعداد شاگردان تحت سرپرستی، مقدار وجوهات خمس و زکات و بالاخره تعداد افرادی که مایل به تقلید از او خواهند بود میزانهای انتخاب مرجع می باشند. در این معادله اراده ی آزاد مقلد در انتخاب و تقلید از یک مرجع ستون فقرات این سیستم را تشکیل می دهد. این رابطه در طول تاریخ خود از طرف هیچ منبعی تبدیل به یک حکم یا قانون نگردیده است. (تمایل جمهوری اسلامی به دست اندازی در این روند، که در ذیل به تفصیل بدان اشاره خواهد شد، ریشه ی اصلی بحران مرجعت در ایران است.)

انقلاب ایران و دولت اسلامی

در انقلاب سال ۱۳۵۷ ایران تخاصم تاریخی علمای شیعه و حکومت دنیوی به

انجام رسید. تحت رهبری روح الله خمینی که از مرتبه ی آیت الله های عظمای محسوب می شد، رژیم شاهنشاهی سرنگون و اولین دولت دینمدار شیعی بجای آن قرار گرفت. «ولایت فقیه» مفهوم و هسته ی اصلی این رژیم نوظهور بود. بنابر این مفهوم، بهترین نوع حکومت تا ظهور ولی عصر آن است که امور دولت در رابطه با قوانین شرع از طرف فقیه نظارت و محافظت گردد. ولی فقیه بفرز سه قوه ی مجریه، مقننه و قضاییه، اجرای قوانین و مقررات دینی را ضمانت نموده و در عین حال عامل توازن در جامعه نیز خواهد بود. طرح و بسط این نظریه بنا به آموزه ی تشیع نه مفهومی جدید و نه امری غیر منطقی بود. بهر رو اگر «قدرت اینجهانی» ذاتا غیر مشروع است و علما حافظان واقعی جامعه تا ظهور مهدی هستند، پس چرا علما در دولت حکم نرانند و قدرت اینجهانی را با حوزه های مذهبی یک کاسه نکنند؟ البته همانطور که قبلا توضیح داده شد این مفهوم در بحثهای قرن نوزدهم شیعیان نیز وجود داشت لیکن تمایل غالب آن بود که علما رهبر اخلاقی اجتماعی باقی بمانند و جز در مواردی خاص در امور سیاست مشارکت نکنند.

در دوران جدید خمینی را می توان اولین کسی دانست که در مورد مفهوم حکومت ولایت فقیه، در اوایل دهه ی هفتاد نظراتی ارائه داد. وی در دوران تبعید در نجف عراق کوشید تا معضل «شرکت مستقیم علما در سیاست» و مفهوم «صیانت دولت توسط علما» را حل نماید. در حالیکه دیگر مراجع به مسئله ی شرکت علما در سیاست و دولت پاسخ منفی داده بودند، او دو هفته از وقت کلاسهای خود را صرف پاسخگویی به این امور نمود و اعلام داشت که علما قانونی ترین محافظان سیاست هستند (۱۰) سخنرانیهایی او که اصول نظری جمهوری اسلامی آینده را پایه گذاری کرد، تجسم دیده ها و مقولات گوناگونی بود که از طرف بسیاری از پیروان او قبول و اجرا گردید. قانون اساسی جمهوری اسلامی به سال ۱۹۷۹ میلادی شکل مشخصی به مفهوم ولایت فقیه داد. مطابق این قانون ولی فقیه (از این پس رهبر) مرجعی است که از طرف مردم بعنوان رهبر سیاسی و مذهبی شایسته پذیرفته شده باشد. در حقیقت گنجانیدن مقام مرجعیت در قانون اساسی نشان دهنده ی اهمیتی است که نویسندگان آن برای نفوذ مذهبی ای که نهاد مرجعیت با خود حمل

می کند، قایل بوده اند. خمینی رهبر بلامنازع انقلاب اسلامی و یکی از مراجع جامعه ی تشیع بود. مقام او بعنوان رهبر جمهوری اسلامی منوط به دو امر، مخالفت سرسختانه با رژیم پادشاهی و موقعیت او بعنوان مرجع تقلید بود. قدرت و وظایف رهبر را قانون اساسی جمهوری اسلامی چنین تعریف نموده است:

- ۱- انتصاب اعضای شورای نگهبان
- ۲- انصاب رییس دیوان قضایی کشور
- ۳- انصاب فرمانده ی کل قوا
- ۴- تایید رییس جمهور انتخابی مردم

در صورت مرگ رهبر مجلس خبرگان که اعضای آن منتخب مردم هستند می توانند رهبری را از میان مراجع موجود انتخاب نمایند. هرگاه فردی به تنهایی شایستگی این مقام را نداشت با انتخاب جمعی از مراجع شورای رهبری تشکیل خواهد گردید (۱۱)

مفهوم ولایت فقیه از روزهای نخست پیدایش آن با مشکلات عدیده ای در جامعه ی تشیع روبرو بود. محبوبیت و نفوذ خمینی تا هنگامیکه زنده بود بر این مشکلات فایق آمد. در آغاز انقلاب علاوه بر خمینی ۵ مرجع دیگر در جهان تشیع وجود داشت. محمد کاظم شریعتمداری، محمدرضا گلپایگانی، شهاب الدین مرعشی نجفی، حسن قمی طباطبایی و ابوالقاسم خویی در نجف عراق.

خویی به سنت علمای شیعه مبنی بر دوری از سیاست و کفایت به رهبری روحانی مردم وفادار بود و در حالیکه مرجع کل نبود از چنان قدرت و محبوبیتی برخوردار بود که از نظر بسیاری، مقامی بالاتر از مراجع دیگر داشت. بهر رو علاوه بر پرهیز از سیاست، مقیم نجف بود و از حوزه ی فعالیت جمهوری اسلامی دور و اصولا نظر مساعدی هم با جمهوری اسلامی نداشت، لذا نمی توانست تاثیر مستقیمی بر مسایل دوران داشته باشد. از پنج مرجع باقیمانده خمینی مقام ولی فقیه را بدست آورد و طباطبایی بخاطر مخالفتش با خود مسئله ی ولایت فقیه در منزل خود در مشهد تحت نظر خاموش گردید. نجفی و گلپایگانی نیز نظر مثبتی به مقوله ی ولایت فقیه

نداشتند و چون از سنت دوری از سیاست پیروی می کردند بنوعی با جمهوری اسلامی دمساز شدند. فقط شریعتمداری بود که راه مخالفت با جمهوری اسلامی را برگزید و در این راه نیز با شکست روبرو شد. او در حالیکه بنحوی شدید از طرف جمهوری اسلامی مورد توهین قرار گرفت در سال ۱۹۸۳ و تحت بازداشت در منزل خویش درگذشت. تا هنگامیکه خمینی زنده بود جمهوری اسلامی شاهد چالشهای ناچیزی از طرف دیگر مراجع بود. در سال ۱۹۸۸ خمینی بعنوان رهبر و مرجع جمهوری اسلامی با صدور فتوایی موضع رهبر - مرجع را نسبت به دیگر مراجع مستحکم نمود. او در باب حدود و ثغور قدرت دولت اسلامی مفهوم جدیدی از قدرت مطلقه ی ولایت فقیه را عرضه نمود که بر مبنای آن قدرت دولت و حکومت اسلامی بالاتر از قوانین شرع قرار می گرفت. (۱۲)

همانگونه که قبلاً اشاره شد در انگاره ی سنتی تشیع در مورد تقابل علمای شیعه و حکومت دنیوی حداقل بصورت نظری اصل بر آن بود که قوانین شرع بر حکومت ارجحیت دارند؛ و واضح است که قوانین شرع در حوزه ی قدرت علما و بر مبنای نهاد مرجعیت استوار می باشند. اکنون خمینی مقرر می داشت که چون دولت اسلامی توسط «مرجع راهبر» هدایت می گردد لذا فتاوی صادره از طرف مرجع - رهبر بر دیگر فتاوی مراجع سنتی ارجحیت دارد. در حقیقت این گسترش قدرت چیزی کمتر از یک انقلاب در تفکر شیعی نبود. او بارها و بارها این فتوا را تکرار نمود که قدرت مرجع - رهبر در یک حکومت اسلامی و رای قوانین شرع بوده و فتاوی رهبر می تواند نافی فتوای دیگر مراجع باشد. بدینگونه تقابل سنتی بین دولت اینجهانی و علمای شیعه با برقراری نظام جمهوری اسلامی زایل گردید. حال جمهوری اسلامی می رفت تا از نهادهای که خالق آن بود خلع ید نماید.

بحران مرجعیت

تا زمانیکه خمینی زنده بود با تکیه بر محبوبیت و شان خود در میان مردم و با کمک مقام ولایت و فتاوی ولایت مطلقه از دولت اسلامی حمایت می نمود.

دولتمردان جمهوری اسلامی نیز در ازای آن، مقام او و موجودیت دولت اسلامی را ضمانت می نمودند. با فوت او در ژوئن ۱۹۸۹ مشکلات عدیده ای برای جانشینان او پدید آمد.

عدم توانایی مجلس خبرگان، که از اصل ولایت فقیه حمایت می نماید، در انتخاب جانشینی از میان مراجع موجود معضل محوری بحران مرجعیت را می ساخت. این بدان معنا بود که دولت اسلامی در تناقض با یکی از ارکان سیاسی سلسله مراتب علمای شیعه قرار گرفته است. جهت بهبود این وضعیت حامیان ولایت فقیه (که هیچکدام آنها از مراجع نبودند) در ژوئن ۱۹۸۹ قانون اساسی را تغییر داده و شرط مرجعیت رهبری را از میان برداشتند. سپس مجلس خبرگان حجت الاسلام علی خامنه ای را به عنوان رهبر جمهوری اسلامی برگزید. کاملاً آشکار است که انتخاب خامنه ای که بزودی به مقام آیت الهی ارتقا یافت و اجتهاد او مورد اختلاف است، کاملاً سیاسی بود. عدم وجود مرجعی مورد قبول حکومت برای جایگزینی ولی فقیه سبب گردید که آیت الله العظمی محمد علی اراکی را - که پیر مدرسی صد ساله و صلاحیت او به عنوان مرجع در بهترین شرایط شک برانگیز بود - به این مقام برگزید.

این گزینش که توسط اقشار متوسط و پایینی روحانیت، که اکنون در دوران بعد از خمینی سردمدار نظام بودند، انجام گرفت، بوضوح انتخابی هدفمند برای یافتن زمانی مناسب تر بود. بروشنی می توان دید که پس از فوت بنیانگذار نظام نهاد ولایت فقیه با جدا شدن از نهاد مرجعیت دستخوش تغییر اساسی شد. با وجود اینکه اراکی با فراخواندن مقلدین خود به راه خمینی همیاری خود را با حکومت به اثبات رساند لیکن هنوز این واقعیت وجود داشت که رهبر جدید (خامنه ای) فاقد قدرت مرجعیت جهت صدور فتوا بود. اراکی هنگامی به مقام مرجعیت منصوب گردید که دولت اسلامی نظری مساعد به گلپایگانی و نجفی داشت و خویی و طباطبایی به کلی با بی اعتنائی حکومت روبرو بودند. با مرگ نجفی و خویی و گلپایگانی و بالاخره اراکی، در سال ۱۹۹۴ این دوران گذار بسر آمد. بعد از مرگ خویی در سال ۱۹۹۲ جمهوری اسلامی گلپایگانی را به عنوان مرجع کل برگزید. با مرگ او

در دسامبر سال ۱۹۹۳ و بدنبال آن با مرگ اراکی در در دسامبر ۱۹۹۴ دوران جدیدی از بحران مرجعیت آغاز گردید که نشان داد جمهوری اسلامی هنوز آمادگی کافی برای مقابله با این بحران را ندارد.

با از میان رفتن نسل قدیمی تر مراجع نسل جدیدی از آنها در ایران و عراق وارد کازار مرجعیت شدند. میرمحمد روحانی در قم، علی حسین سیستانی در نجف، حسینعلی منتظری و طباطبایی در قم از جمله این آیات عظام بودند (۱۴). به این اسامی علی خامنه ای را نیز باید افزود که از سوی روحانیت حاکم به عنوان مرجع قابل قبول عرضه شد (۱۵). در میان مجتهدین فوق الذکر طباطبایی و سیستانی و روحانی هیچیک نظر خوشی به مفهوم ولایت فقیه نداشتند. طباطبایی که در منزل خود در حال بازداشت است و تقریباً هیچگونه تماسی با مقلدین و حامیان خود از اولین روزهای انقلاب نداشته است و مشهد مرکز فعالیت او که در جوار مزار امام هشتم شیعیان واقع است از شهر قم که مرکز اصلی فعالیت روحانیت ایران گردیده، اهمیت کمتری یافته است. اینها عوامل موثری در کاهش اهمیت طباطبایی بشمار می آیند. روحانی که یک آذربایجانی ایرانی است و محققاً صالحترین مرجع برای این مقام بنظر می رسد تحت فشار بسیار بوده و حتی پیشنهاد ترک وطن نیز به او شده است (۱۶).

سیستانی شاگرد خوبی بود و جانشین مسلم او. وی ساکن نجف عراق است و به عنوان جانشین خوبی هوادارانی در عراق و حتی در لبنان نیز بدست آورده است (۱۷) او مانند خوبی طرفدار مکتب قدیمی تشیع و مخالف نظریه ی حکومت روحانیون بود. این هر سه مرجع یاد شده از طرف روحانیت حاکم قابل قبول نبوده و مقام آنها به عنوان مرجع چالشی جدی برای دولت اسلامی بود که بدون مرجع مانده بود.

مورد حسینعلی منتظری پیچیده ترین این موارد می باشد. او شاگرد خمینی و یکی از مخالفان رژیم شاهنشاهی بود و از طرفداران ولایت فقیه محسوب می شد و بین سالهای ۱۹۸۵ تا ۱۹۸۹ جانشین خمینی به حساب می آمد. منتظری قربانی جناح بندی های درون قدرت گردید و در ماه مارس ۱۹۸۹ مورد غضب خمینی قرار گرفت. زمانی که او هنوز جانشین رهبر محسوب

می شد، مطبوعات وی را با عنوان آیت الله العظمی مورد خطاب قرار می دادند ولی به هنگام عزل وی خمینی وی را با عنوان پایین تری مورد خطاب قرار داد و بدینوسیله مرجعیت او را مورد تردید قرار داد.

با درگذشت اکثر مراجع کهنسال مسئله ی مقام منتظری بعنوان مرجع و آینده ی سیاسی او پیش رو قرار گرفت. پس از خلع او از مقام جانشین رهبری توسط خمینی، منتظری دوباره به قم بازگشت و مشغول تدریس شد و مادامی که خمینی زنده بود از هرگونه فعالیت سیاسی دست کشید. بعد از مرگ خمینی نیز گهگاه اعتراضات و انتقاداتی نسبت به سیاستهای جمهوری اسلامی ابراز می نمود. چنین بنظر می رسد که حتی پس از خلع از جانشینی ولایت، منتظری مقام خود را به عنوان مرجع در میان بسیاری از هواداران جمهوری اسلامی از دست نداده باشد. زمانی یکی از اعضای مجلس اعلام نمود که بیش از صد نماینده مقلد منتظری می باشند. همچنین در سال ۱۹۸۹ منتظری فعالانه نفوذ خود را در حلقه ی روزافزون شاگردان خود قوی تر نموده است. با وجود آنکه دولت اسلامی تمهیدات بسیاری به کار برده است تا نظر مردم را نسبت به مرجعیت او متزلزل گرداند لیکن بنظر می رسد که بر صلاحیت مرجعیت او خدشه ای وارد نگردیده و شاید تنها مرجعی است که با حفظ مواضع انتقادی خود نسبت به جمهوری اسلامی طرفدار ولایت فقیه می باشد. گرچه جراید رسمی دولت همواره به او حمله نموده و ماموران امنیتی فعالیتهای او را محدود می نمایند ولی محبوبیت منتظری رو به افزایش است. اخیراً بیست تن از مجتهدین بلند مرتبه که طرفدار ولایت فقیه می باشند نامه ای در حمایت از منتظری انتشار داده مبنی بر آنکه اگرچه آیت الله خمینی او را از جانشینی ولایت خلع نموده است ولی مقام او به عنوان مرجع در بین هواداران ولایت فقیه از بین نرفته است (۱۸). از میان امضا کنندگان این نامه چهره هایی چون آیت الله عبدالکریم موسوی تبریزی، مهدوی کنی و توسلی رییس سابق دفتر خمینی دیده می شوند.

اما این عمل نیز کمکی به بهبود رابطه ی جمهوری اسلامی و منتظری ننمود و او همواره از طرف کسانی که در این خلعت شریک بودند با بی حرمتی

روبرو گردید. بازگشت او به عنوان مهره ای سیاسی حامل خطراتی جدی برای بسیاری از دست اندرکاران رژیم خواهد بود. در دسامبر ۱۹۹۴ هیچیک از مراجع از نظر جمهوری اسلامی نه قابل قبول بودند و نه تمایلی به پذیرش آنها وجود داشت. جهت یافتن راه حل، جمهوری اسلامی دست به عملی بی سابقه زد و آن دخالت در فرآیند گزینش مقام مرجعیت بود. عملی که برای اولین بار از طرف دولت بر ضد نهاد مرجعیت انجام می گرفت. همانطور که قبلاً ذکر شد برای حل مشکل جمهوری اسلامی اقدام به ارتقای خامنه ای به مقام مرجعیت نمود. عملی بنظر ناممکن که با سکوت خامنه ای مواجه شد ولی وسایل ارتباط جمعی و رهبری جمهوری اسلامی به شکل گسترده ای به تبلیغ آن پرداختند. این سیاست با سه مشکل اساسی روبرو بود و در نهایت نیز با شکست روبرو شد. اول انتخاب خامنه ای به عنوان رهبر از ابتدا یک عمل سیاسی بود و اعتبار او به عنوان مجتهد نامشخص است. زیرا معلوم نیست که او خود رساله اش را نوشته باشد. دوم، اگر هم او مجتهد می بود نیز ارتقای یک شبه ای او به مقام مرجعیت، آن هم از طریق دستگاه تبلیغاتی حکومت خود مخالف با فرآیند قوام یافتن یک مجتهد از درون حوزه های علمیه بود. سوم، کل مفهوم تعیین تکلیف امر مرجعیت از طرف حکومت خود مخالف با انتخاب آزاد مرجع از طرف مقلدین می باشد. ترفیع عجولانه ای خامنه ای از طرف حکومت (که اکنون وسایل ارتباط جمعی از او به عنوان رهبر جمهوری اسلامی، انقلاب اسلامی و مسلمین جهان یاد می کنند) در عمل به موقعیت او صدمه زد. زیرا ارتقای او با نادیده گرفتن واجدین شرایط مشروع تر هیچگونه مفری برای عقب نشینی بجای نگذاشت، در حالی که خامنه ای در این ماجرا سکوت اختیار نمود لیکن شخصیتهایی چون محمد یزدی رئیس قوه قضاییه اظهار داشتند که در جمهوری اسلامی ولی فقیه و مرجع یکی است و لاغیر (۱۹). او همچنین عنصر جدیدی را در شرایط انتخاب مرجع وارد نمود که تفاوتی ریشه ای با سنتهای تشیع داشت. یزدی در رابطه با مورد خامنه ای اظهار می نماید که در یک حکومت اسلامی اعتبار سیاسی فرد واجد شرایط مرجعیت (یعنی دانش و صلاحیت سیاسی) بر ملاکهای سنتی این نهاد ارجحیت دارند. این بدان معنی است که مجتهد فقط

به اعتبار صلاحیت سیاسی اش می تواند مرجع شود. فرآیندی که بوضوح در تضاد با سنت مرجعیت است؛ و از آن فراتر با این برخورد یزدی نشان می دهد که رهبریت مذهبی جمهوری اسلامی تا چه اندازه از سنت انتخاب مرجع فاصله گرفته است و درست در همین جاست که این کوشش با شکست روبرو می شود و آن هنگامی نمایان می گردد که بطور مثال در یک نظرخواهی غیر رسمی از مراکز شیعی نشان داده شده است که این عمل از نظر علما غیر قابل قبول است.

جهت یافتن راه حل و کوشش برای گونه ای اعمال نفوذ رهبریت جمهوری اسلامی به اقداماتی دست زده است. اول، مقدمات عقب نشینی خامنه ای را با رد پیشنهاد مرجعیت در ایران (با این بهانه که او مسئولیتهای سنگین دیگری دارد) و قبول مرجعیت خارج از ایران از طرف او مهیا می نماید (۲۰). تقبل مرجعیت شیعیان خارج از ایران نه سابقه ای در سنت داشت و نه در دنیای تشیع. مرجعیت در دوران جدید می تواند امری فراملی باشد. یک مرجع در ایران مثلاً می تواند مقلدینی در لبنان یا پاکستان داشته باشد. لذا مرزهای ملی مسئله ای در بحران مرجعیت و صلاحیت مقام او بوجود نمی آورد. دوم، برای کم اهمیت جلوه دادن لیست نامزدهای مرجعیت، گروهی از علمای هوادار جمهوری اسلامی نام شش مجتهد را که اسامی هیچیک از مجتهدین فوق الذکر در آن نبود به عنوان نامزدهای با صلاحیت پیشنهاد نمودند. خامنه ای اظهار می نماید که صدها مجتهد صلاحیت دار برای مقام مرجعیت وجود دارد. به نظر نمی رسد که این تدبیر تاثیری در منحرف نمودن اذهان امت از مراجع فوق الذکر داشته باشد. سوم و شاید مهمترین برآمد بحران مرجعیت در ایران، درک جمهوری اسلامی از کشاکش بین احکام رهبریت و احکام یک مرجع می باشد. همانطور که اشاره شد مطابق فتوای خمینی در سال ۱۹۸۸ فتاوی صادر شده توسط رهبر - مرجع بر فتوای دیگر مراجع ارجحیت دارد. لذا آیت الله مشکینی رئیس جدید مجلس خبرگان چنین اظهار می دارد که فتوای خامنه ای (یک غیر مرجع) بر فتوای دیگر مراجع ارجح است (۲۱).

نتیجه گیری

آنچه تاکنون ذکر شد نشان دهنده ی فرآیند تغییرات در مفهوم حکومت اسلامی از نظر تشیع حاکم بر ایران است. بعلاوه در کمی بیشتر از هفده سال تحولات ذکر شده چنان تغییرات ژرفی در علما در تقابل با حکومت بوجود آمده که وقوع آن در دوره ی حکومت دولتی دنیوی نا متصور است. به هر تقدیر با آنکه بنظر می رسد با تحت اختیار گرفتن قیومیت حکومت، هدف حاکمان جمهوری اسلامی حل تضاد سنن بین دولت دنیوی و علمای شیعه بوده است معبداً مفهوم ولایت فقیه از طرف اқشار پایین و متوسط علما به عنوان رکن اصلی دولت پذیرفته شده است و علمای بلند پایه (یعنی مراجع) جعلگی در مقابل دولت اسلامی جنبه گیری نموده اند. به عبارت دیگر مراجع شیعه در مقابل حکومتی ایستاده اند که به وسیله ی مردانی اداره می شود که صلاحیت خود را نه در ارکان دین بلکه در اعتبارات سیاسی و انقلابی می یابند. هنگامیکه چهره های غالب در میان دولتمردان جمهوری اسلامی خود از اعضای جامعه ی علما هستند و این حقیقت که این مردان از اқشار پایینی و میانی این جامعه بوده و تاکید آنها بر صلاحیت های سیاسی و نه مذهبی می باشد، خود نشان دهنده ی آن است که فرآیند نیمه دنیوی شدن حکومت در پیش روست. نهاد مرجعیت از قرن نوزدهم بخش جدایی ناپذیر سلسله مراتب مذهبی علمای شیعه بوده است. این نهاد سپس تبدیل به اهرمی برای ارتقای خمینی به مقام رهبریت انقلاب شد و او خود تغییراتی بنیادی در آن بوجود آورد. جدا شدن نهاد مرجعیت از مفهوم حکومت اسلامی موجب تحولاتی در فکر تشیع و سیاستهای جمهوری اسلامی گردید. دشمنی آشکار مراجع نیز این بحران را عمیق تر می سازد.

تحولات ذکر شده در بالا دو مشکل سیاسی بلند مدت برای جمهوری اسلامی پدید آورده است. اول گسترش کارزار بین نهاد مرجعیت و حکومت. با آنکه دیگر مشکلات غیر قابل حل جمهوری اسلامی (خصوصاً مسایل اقتصادی) امکان رویگردانی پیروان تشیع را بسوی روشهای سنتی مراکز مذهبی (مراجع) محتمل تر می گردانید، چنین چرخشی سبب بروز کارزاری سیاسی

بین دولت و نهاد مرجعیت می گردد. نتیجه ی چنین رودررویی ای تشدید مشکل مشروعیت حکومت اسلامی بعد از خمینی خواهد شد. در حال حاضر گروههای بالایی سلسله مراتب علما تحت لوای مفاهیم سنتی مرجعیت که همانا غیر قانونی بودن دولت در غیاب ولی عصر بوده، در حرکت می باشند. دوم، هرچند که دولت اسلامی سعی در قبولاندن این مفهوم دارد که عملکرد او مستقل از سلسله مراتب علما کارساز است لیکن بخوبی می داند که حیات او وابسته به فتوایهای مذهبی مشروع می باشد. صندوق فتوایهای مذهبی از طرف یک غیر مرجع نه عملی و قابل قبول و نه حتی قابل اجراست، مگر آنکه قدرت قهری حکومت بکار گرفته شود که در این صورت حکومت باید حاضر به تقبل پی آمدهای آن باشد.

ترجمه ی: حسین همایونفر

* متن فوق از منبع زیر برگرفته شده است:

Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, Vol. XVI No. 21 (1996)

* ترجمه فارسی با تایید نویسنده اندکی تلخیص شده است. (مترجم)

یادداشت ها:

- ۱- برای آشنایی با وجوه تشابه و تمایز بین جنبشهای اسلامی نگاه کنید به:
John Esposito, ed.; *Voices of Resurgent Islam*, New York, Oxford University Press, 1983.
2. Hamis Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press 1969, Ch. I
3. Hamid Algar, *The Roots of the Islamic Revolution*, London, the Open Press 1983, 11.
- ۴- عبدالهادی حائری: تشیع و مشروطیت در ایران، انتشارات امیرکبیر، ص ۸۴. برای اطلاع بیشتر از اختلاف اصولی - اخباری نگاه کنید به:
Juan Cole; "Shi'i Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780: The Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered" in *Islamic Studies*, Vol XVIII, No. Winter 1985.
- ۵- الگار: ریشه های انقلاب اسلامی، ص ۱۸.
- ۶- الگار: دین و حکومت، ص ۶. برای اطلاع بیشتر در این زمینه نگاه کنید به:
Ahmad Kazemi Moussavi; "The Establishment of the Position of Majai'yyat-i Taqlid in the Twelver-Shi'i Community" in *Islamic Studies*, Vol. XVIII, No., Winter 1985.
- ۷- منبع ۶، ص ۸.
- ۸- منبع ۴، ص ۸۳.
- ۹- منبع ۶، ص ۸.
10. Michael Fisher, "Imam Khomeini: Four Levels of Understanding", in Esposito, op. cit, 156-7.
- ۱۱- برای اطلاع بیشتر در مورد قانون اساسی جمهوری اسلامی و تغییرات آن بعد از وفات خمینی نگاه کنید به:
Mohsen Milani; "Shi'ism and State in the Constitution of the Islamic Republic of Iran", in Samih K. Farsiun and Mehrdad Mashayekji, ed.; *Iran: Political Culture in the Islamic Republic*, London and New York, Routledge 1992, 133-160.

- ۱۲- برای اطلاع از فتواهای خمینی در این مورد نگاه کنید به: کیهان (تهران)، ۷ ژانویه ۱۹۸۸.
- ۱۳- ایران تایمز، ۱۹ ژوئن ۱۹۸۹.
- ۱۴- این نامها در اجتماعات مذهبی مطرح شدند. نگاه کنید به: ایران تایمز، دسامبر ۱۹۹۴.
- ۱۵- گروهی از مقامات جمهوری اسلامی و ۱۵۰ تن از اعضای مجلس آقای خامنه ای را به عنوان مرجع معرفی نمودند، نگاه کنید به: ایران تایمز، ۹ دسامبر ۱۹۹۴.
- ۱۶- این خبر در نشریه ی عربی زبان چاپ لندن، الشرق الاوسط به چاپ رسید و ترجمه ی آن در ایران تایمز، ۱۰ فوریه ۱۹۹۵. آقای روحانی در سال ۱۹۹۷ درگذشت.
- ۱۷- شیخ فضل الله مجتهد و رهبر تندروی حزب الله لبنان از آقای سیستانی به عنوان قابل ترین مرجع نام برده است. نگاه کنید به ایران تایمز، ۷ فوریه ۱۹۹۵.
- ۱۸- خبر وجود این نامه اول بار توسط الشرق الاوسط گزارش شد. نگاه کنید به: ایران تایمز، ۱۷ فوریه ۱۹۹۵.
- ۱۹- ایران تایمز، ۱۶ دسامبر ۱۹۹۴.
- ۲۰- ایران تایمز، ۲۳ دسامبر ۱۹۹۴.
- ۲۱- ایران تایمز، ۲ دسامبر ۱۹۹۴.

و مفیدی حول مباحث مارکسیستی بوده اند. اما، بهر رو «نقد» اجازه داده است تا اگر کسی دلبسته ی طرح مباحثی در قلمرو اندیشه ی مارکسیستی است بتواند نظرات خود را به رویت دیگران برساند. و این را باید مدیون تلاشهای والامنش بود. وی خود در «نقد» کم قلم می زند. با اینکه او در گذشته نشان داده که تمایل قوی ای در طرح مسائل و نکاتی نو در باب مارکسیسم دارد، ولی احتمالاً به این خاطر که کسی گمان نبرد او «نقد» را برای طرح نظریات خود دایر نموده از نوشتن برای آن یا درج مقالات خود در آن اجتناب می ورزد.

با این همه والامنش به تازگی در «نقد» مقاله ای را در باب ماهیت مارکسیسم بچاپ رسانده است. این مقاله با عنوان «مارکسیسم ها و نقد» سعی دارد نشان دهد که «مارکسیسم نه علم است نه فلسفه» بلکه یک نقد است. در این رابطه نویسنده اشاره می کند که اگر قرار بود آموزه ی مارکسیسم را به حکمی ایجابی یا توضیحی معین درباره ی وضعیت جهان کاهش دهیم می بایست بسیار پیشتر از این منسوخ بودن آنرا پذیرفته بودیم. سیر تحولات اجتماعی و تحقیقات علمی گوناگون نادرستی بسیاری از فرضیه ها و احکام مارکسیسم را نشان داده اند و با این حال مارکسیسم امروز جذاب و جالب جلوه می کند. والامنش تلاشهای مارکسیستهای نظیر لنین و منتقدان مارکسیسم، کسانی نظیر پوپر، را در نسبت دادن جوهر یا ماهیتی معین به مارکسیسم غلط و خطرناک می داند. بنظر او در این فرآیند مارکسیسم به احکامی ایجابی تقلیل پیدا می کند که اگر کسی ابطال آنها را ثابت کند ابطال اصل نظریه را ثابت کرده است. در حالیکه عملاً مارکسیسم بیش از آنکه توضیح معینی برای امور باشد، نگرشی معین به امور و عملکرد انسانها در جهان است. این نگرش نواقص و مشکلات را می بیند و نه اصل پدیده ها را، و کلیت پدیده ها را نیز تا آنجا مورد ملاحظه قرار می دهد که بتواند به نواقص و مشکلات آنها احاطه ی نظر پیدا کند.

والامنش بر نکته ی درست و جالبی انگشت می گذارد. مارکسیسم با سرزندگی و پویایی خارق العاده ی خود نشان داده است که چیزی بیشتر از مجموعه ی احکام و توضیحات معینی راجع به جهان است. مارکسیسم، در آنجا

نقد غیر انتقادی

نگاهی انتقادی به مقاله ی «مارکسیسم ها و نقد»

ش والامنش

مارکسیسم نظری در ایران جریانی قوی و پویا نیست. روشنفکران چپ ایران بطور معمول بیشتر مشغول سازماندهی امر مبارزه ی انقلابی بوده اند تا مشغول تامل حول مبانی مواضع خود یا مبانی مبارزه ی انقلابی. از اوان انقلاب مشروطیت تا کنون روشنفکران چپ همواره در میدانهای مبارزه حاضر بوده اند، اما اثری ماندگار از خود برجای نگذاشته اند. آثار آنها در زمینه ی کار نظری بطور عمده بازگویی سطحی آموزه های مارکسیستهای شرقی، لنین، پلخانف و استالین بوده است. این در حالی است که حداقل در طی چند دهه ی بعد از جنگ جهانی دوم روشنفکران غیرسوسیالیستی نظیر کسروی، آل احمد و شریعتی آثاری بیاد ماندنی و بدیع (نسبت به شرایط ایران) از خود بجای گذاشته اند.

گمان می رفت شکست جنبش چپ انقلابی در دهه ی بعد از انقلاب ۵۷، در تلفیق با شکست قطعی «سوسیالیسم واقعا موجود» در اواخر دهه ی ۸۰، بسیاری از روشنفکران چپ را به بازاندیشی مبانی فکری خود سوق دهد. اما این امر روی نداده است. در این میان تنها افراد معدودی آنهم گهگاه، به تامل حول مبانی و اصول مارکسیسم می پردازند. یکی از اینگونه افراد و کسی که شاید بیشتر از دیگران در این مورد جدیت از خود نشان می دهد، ش. والامنش ویراستار نشریه «نقد» است. نشریه ی «نقد» نه چندان شناخته شده است و نه حتی می توان گفت که صفحات ۲۴ شماره ی آن قلمرو بحثهای پویا

که بصورت خلاق اندیشیده شده یعنی در غرب، شکلی از نگرش و تفکر را پایه گذاشته که در محدوده ی آن از لوکاچ و کرش گرفته تا هابرماس و جیمسون توانسته اند در حوزه های گوناگونی چون نظریه ی ادبی، اجتماعی و فلسفه ی نظری و عملی فعال باشند.

معینا والامنش در سه مورد گرفتار اشتباه می شود. توجه هر چه بیشتر او به این سه مسئله می تواند به او کمک کند تا در آتیه بحث درست تر و سرزنده تری را راجع به مارکسیسم ارائه دهد. اول اینکه شکل و ساختار مقاله ی او شباهت کمی به بحثهای روشنفکران مارکسیست (غربی) دارد. والامنش بجای طرح مستقیم اصل بحث خود و انکشاف آن، ابتدا از نقد دیگران و دید دیگران نسبت به ماهیت مارکسیسم شروع می کند و سپس در انتها در دو یا سه پاراگراف نظریات خود را مطرح می سازد. در صفحات آغازین بحث خواننده حیران این نکته است که نویسنده چه مطلبی را می خواهد بگوید و چرا اینهمه درباره ی درک متفکرین مختلف و لنین درباره ی مارکسیسم اظهار نظر می کند. مشکل زمانی جدی تر می شود که هنگامی که نویسنده به اصل بحث خود می رسد از توضیح آن سرباز می زند و مقاله را به ناگهان به اتمام می رساند. خواننده انتظار دارد که اگر نویسنده بقول ریچارد رورتی فکر می کند «درست اینجا جایی است که می خارد» بخاراندن خود ادامه دهد. ولی نویسنده از این کار سرباز می زند. اینکه مارکسیسم نقد است و نه فلسفه یا علم، حکمی است که احتیاج به توضیح دارد، اما این توضیح در مقاله ی والامنش غایب است.

دوم، با اینکه والامنش بحث خود را باز نمی کند ولی مشخص است که بین فلسفه و نقد تفاوت قائل است که در فلسفه ی غربی، فلسفه لااقل در رگه ی سقراطی - افلاطونی و سپس کانتی خود چیزی جز نقد نبوده است. فلسفه ی کانتی، که مبانی فکری مارکس از طریق هگل به آنجا برمی گردد، در اساس نقد قوه ی تفکر، تصمیم گیری، تخیل و داوری انسان است. مشخص است که والامنش می خواهد بگوید مارکسیسم نه تنها فلسفه به معنای سنتی ماقبل کانتی آن نیست بلکه به معنای کانتی آن که عبارت از نقد مجرد باشد نیز نیست. ولی حتی در اینمورد نیز می توان گفت که مارکسیسم از آنجا که

کلی ترین و بارزترین و ریشه ای ترین امور را مورد بررسی قرار می دهد فلسفه است و نه تاملی علمی یا عملی محض.

والامنش همچنین توضیح نمی دهد که مارکسیسم چگونه نقدی است. اگر او در اینمورد به نقد کانتی اشاره می کرد مجبور بود به چنین توضیحی بپردازد، اما چون بحث فلسفه را بسرعت بکنار می گذارد به آنسو کشانده نمی شود. مارکسیسم نقد نظری کانتی را، با گذراندن آن از انتقاد هگلی، از موضعی عملی در جهان واقع برخورداری می سازد. نقد مارکس نقدی مادی - عملی است؛ از موضع یک جنبش اجتماعی و از یک موقعیت خاص اجتماعی تاریخی (که مارکس آن را عینی و جهانشمول جلوه می دهد) ساختار معین اجتماعی و سیاسی ای را مورد نقد قرار می دهد. در این فرآیند نقد گسترده و عمیق می شود و سرتاسر پیکره ی فعالیت ذهنی و مادی انسانها را دربرمی گیرد ولی باز این نقد نقدی است استوار بر مواضع و موقعیتهای عملی مشخص. این نکته، بهرحال، یا از دید والامنش پنهان می ماند یا آنقدر برای او اهمیت پیدا نمی کند که مورد اشاره قرار گیرد.

سوم، والامنش تا حدی خود در گودالی می افتد که دیگران برای مارکسیسم و متفکران مارکسیسم کنده اند. او نیز به ذکر حکمی در مورد مارکسیسم بسنده می کند. اینکه مارکسیسم نقد است و نه فلسفه یا علم هیچ نکته ی مشخصی را ثابت نمی کند مگر اینکه به نموده های عینی این نقد اشاره کرد و تا حدی آنرا بطور عملی بکار بست. مارکسیسم تا زمانی مارکسیسم است که آنرا همچون وسیله ی نقد یک دستگاه فکری (بطور مثال مارکسیسم تابحال موجود) یا نظم اجتماعی بکار گرفت. اما والامنش به مارکسیسم بدینگونه برخورد نمی کند. او بدان همچون دستگاه بسته و یک پدیده ی معین می نگرد. به همین خاطر نیز سعی می کند به تعریفی معین از آن دست یابد. نقد مارکسیسم یا کاربرد مارکسیسم بصورت یک وسیله ی نقد برای او آنقدر مهم نیست که رسیدن به درک مشخصی از آن.

در کل، مارکسیسم برخلاف دیگر جریانها و گرایشهای فلسفی تاریخی همزمانی خود را با ما حفظ نموده است. مارکسیسم امروز بیشتر یک جریان پویا و زنده و با کاربرد عملی است تا یک جریان فکری متعلق به سده ی

زمین لرزه در قعر دریا سخنها تمامی ز امواج

نقدی بر مقوله ی «دمکراسی رادیکال» نزد م. محمودیان

انسانها فقط با داده های عینی وضعیت موجود و واقعیتها گذران نمی کنند، اتوپی ها بخشی از زندگی و دلمشغولی آنان را می سازند. منظور از اتوپی درخواستهایی است که تا کنون مبدل به واقعیت نشده اند و می توانند در پیمایش فعالیتهای انسانی، جامه ی عمل بخود بپوشانند. اتوپی ها خود دو نوعند: گونه ای که بهر صورت منطقی و عقلی و عملی غیرقابل تحقق اند. (مثلا بهشت اسلامی) و نوعی که بر حسب وضعیتهای معتبر جامعه ی معین طرح و وضع گردیده اند و قادرند از نظر منطقی و عقلی چشم اندازی را طرح نمایند که امکان دستیابی به آنها محتمل می سازند. درست است که انسانها در برابر خود مشکلاتی را قرار می دهند که قادر به حلشان هستند ولی برای آینده بعد از حل این معضلات طرحها و برنامه هایی را ارائه می دهند که بایستی جایگزین مشکلات کنونی شوند. به دیگر بیان انسانها در اقدام به حل موانع مشخص در جامعه ای معین، آن امکانات تجربیدی را مطرح می سازند که نه تنها بلحاظ منطقی متضمن تضادی اصولی نبوده بلکه با قوانین علمی نیز منطبق باشند ولی عملاً شرایط تحقق بخشیدن به آن امکان تجربیدی، هنوز وجود ندارد و دقیقاً در فراگرد حل مشکل اجتماعی است که این امکان تجربیدی می تواند دقایق تحقق خود را به مرحله ی عمل رساند. یکی از این اتوپی های قابل تحقق، دمکراسی رادیکال است. یعنی آن صورت از دمکراسی که انسانها (دموس) خود تعیین کننده ی سرنوشت خود گردند. این دمکراسی از این نظر اتوپی است که هنوز در هیچ کجا عملی نگردیده است و دال بر این است که انسانها باید با نقد مشکلات جوامع کنونی سرمایه

نوزدهم. از اینرو نیز بسیاری از اوقات نموده های امروزین آنها می خوانیم و در تحلیل هایمان بکار می بندیم. مارکسیسم مطرح برای ما، امروز، مارکسیسم پری اندرسون، هابرماس، اوفه، والرشتاین و برنر است و نه مارکسیسم آنتی دورینگ، خانواده ی مقدس و حتی تا حدی کاپیتال. در تحول و پویایی خود چیزی بیش از یک دستگاه فکری بسته و یک پدیده ی معین فکری است. برغم تلاشهای صد و اندی ساله ی مارکسیستهای غربی در انکشاف آن و زدودن آن از نواقص و مسائل کهنه است که دیگر مارکسیسم بطور عمده یک نحوه ی نگرش و یک وسیله ی نقد مادی - عملی است و تهی از رسوبات متحجر و کهنه.

والامنش بدرستی بر علم نبودن مارکسیسم پای می فشارد. کسانی که در یک نحوه ی نگرش انتقادی ثبات و یقین علم را می جویند بگذار بدنبال احکام اثباتی جامعه شناسی پوزیتیویستی یا اصول ثابت دین بروند. مارکسیسم شیوه ی نگرشی است که تنها در بکار گرفته شدن عملی معنا پیدا می کنند. والامنش همچنان در اشاره اش به اینکه مارکسیسم فلسفه نیست نیز تا حد معینی محق است، زیرا مارکسیسم به معنای سنتی و محدود کلمه یک فلسفه نیست. تاکید او بر اینکه این جریان فکری یک نقد است نکته ای است که در ایران، جایی که مردم و روشنفکران از هر جریان فکری و از جمله مارکسیسم انتظار ارائه ی یک توضیح و تحلیل نهایی امور دارند، اهمیت فوق العاده ای دارد. در این فرآیند والامنش خود در بکار بستن تحلیلهای خود پیشقدم نمی شود و بحث خود را در حد یک اعلام موضع باقی می گذارد. اما ما می توانیم امیدوار باشیم که با بحثهایی چون بحث او راه بررسی انتقادی مارکسیسم در ایران گشوده شود.

و تمام عواملی که می باید رابطه ی مابین ایندو را تعیین کنند عمدتاً خدمتگذار کراتوس هستند: کناهای اساسی در اتصال دموس و کراتوس، متعدد و بسیارند و از آنجایی که آقای محمودیان در مقاله ی مزبور به سه عامل آزادی، برابری و برادری اشاره کرده است، منم بحث عمده ام را بر روی این سه عامل متمرکز می کنم. اما قبلاً باید به این نکته اشاره کنم که در جوامع کنونی سرمایه داری سه قاعده تعیین کننده ی سرشت روابط تولیدی و مناسبات بین انسانها، قواعدی که اساساً ساختارهای اقتدارمنشانه و تعیین کننده دارند، ولی عملکردشان در جوامع پیشرفته ی سرمایه داری، در عمده ترین جهات، توسط تحمیق و یا تلقین است:

۱ - قاعده ی توانش (Leistung-Faculty): کوشش و تقلا در رقابت با دیگران برای فراتر و بالا رفتن از آنها و پوشیده نگاه داشتن ترسها و ضعفها، ناطمینانها و ناتوانیها تا انسانها در بازار، شانس بهتری بدست آورند. از اینرو بازار تعیین کننده ی زندگی است و ثمره ی این تقلا و کوشش در جدایی و نهادن مرز بین انسانها معنا می یابد.

۲ - قاعده ی پاداش (Honorierung): هر چه کوشش و تقلا در رقابت با دیگران بیشتر باشد، تعداد پاداش و مزایا بالاتر است. عمده ترین عامل پاداش پول است که روابط بین انسانها و مراوده ی آنان را با همدیگر تعیین می کند. درواقع مقوله ی پاداش که در پول تجسم فیزیکی بخود می گیرد بیان قدرت، اشباع و آسایش برای صاحبان آن است. می توان مدعی شد که در جوامع سرمایه داری هر کس دارای قیمتی است و این وجهی از ایدئولوژی واقعی کنونی سرمایه داری است. هر آنچه را که نتوان با پول خرید (احساسات، عشق، صداقت و غیره) برای جوامع مدرن بی ارزش و از اینرو عواملی مزاحمند.

۳ - قاعده ی تخریب (Zerstörung): از آنجایی که هر کس با اصطلاح توانش بیشتری ارائه دهد، میبایست بیشتر پاداش گیرد، بدین ترتیب باید بتواند خود را از جمیع جهات تخریب کند. این قواعد که بر حسب «خودشیفتگی - من» نهادی شده اند، ایجاد کننده ی ساختارهایی هستند که بر مدار فردگرایی و پرستیژیابی، با کوششی غیرانسانی برای اعتباربخشی و تسلط

داری و طرح براندازی آن - امری که قادر به آن می باشند - برنامه ای از دمکراسی ارائه دهند که از لحاظ منطقی متقاعد کننده باشد و از طریق آن انسانها درک کنند که جانشین دمکراسی کنونی در آینده، کدام شکل از دمکراسی خواهد بود. این دمکراسی ضرورتاً می باید دارای آن طرحها و برنامه هایی باشد که نافی موانع انکشاف جامعه به مراحل بالاتری اند، یعنی درواقع مانعی در ترفیع مقام انسان در تعیین سرنوشت خود هستند.

آقای محمد رفیع محمودیان در نقد شماره ۲۳ و کتاب دیگرش بنام «دمکراسی رادیکال» (۱) درباره ی تمایز دمکراسی رادیکال با دمکراسیهای کنونی نظراتی را طرح کرده اند که درخور تعمق اند و من خواهم کوشید در ادامه ی این نوشته به بعضی از آنها پاسخ گویم.

اگر بپذیریم که دمکراسی شکلی از سازماندهی سیاسی مردم است و این شکل از سازماندهی مستلزم نوعی حکومت است، آنوقت می بایستی قبول کنیم عمده ی روابط سیاسی بین انسانها، مناسباتی مابین حکومتگران و حکومت شوندگان است. از نظر لغوی، دو واژه ی «دموس» و «کراتوس» آمیخته بهم اند، ولی در واقعیت امر عوامل متعددی می باید در جامعه ب جریان افتند تا این آمیختگی انجام پذیر شود. در تبیین روابط دمکراسی نه تنها تشخیص کناهای درگیر در این مناسبات بس مهم و سخت مشکل اند، بلکه تعیین و تبیین دموس و کراتوس نیز آسان بنظر نمی رسد. درحالیکه دموس مشتمل بر جمیع انسانها و یا بخشی از آنان است، کراتوس نهادی است که آنان می سازند. درحالیکه دموس سوژه ی شناسا (Subjekt) است و در رابطه با موضوع شناسایی (Objekt)، کراتوس طرح و برنامه می دهد، کراتوس خود نه تنها موضوع شناسایی بلکه آفریده ی دموس است. علاوه بر آن، این سوژه ی شناسا درباره ی شرایط هستی و زندگی اش طرحهایی می دهد (تئوری) و بر محمل ساختارها، زندگانی اش را گذران می کند (پراتیک). بنابراین، هر نهاد، از جمله کراتوس، بعد از آفرینش نسبت به سازندگانش خارجی شده و واقعیت عینی بخود می گیرد و می تواند در شرایطی سوژه ی شناسا یعنی دموس را تابع خود سازد. اشکال مختلف دمکراسی در جوامع مدرن آنچنان بهم چفت و بست شده اند که دموس را به تابعی از کراتوس مبدل ساخته اند

فرد بر دیگران معنی می یابد، یعنی گرایی از زندگی که عمدا تسلط بسمت خارج، یعنی طبیعت و دیگران را همراه دارد.

دقیقا دستاورد عظیم مارکس در نقد روابط سرمایه داری و دموکراسی آن بیانگر این واقعیت است که اهم این مناسبات، مناسباتی با واسطه اند و از میان تمام استعدادها و نبردهای انسانی آن بخش برای جامعه ی سرمایه داری قابل قبول است که بتوان آنرا شمارش کرد. بنابراین هر دموکراسی رادیکال باید برای پایان دادن به بیگانگی و شی شدگی انسان و ترفیع مقام و شان وی طرح برنامه کند.

موضوع اساسی در تولید کالایی جوامع سرمایه داری در واقع پوشیده شدن روابط بین تولید کنندگان توسط روابط بین دارندگان محصولاتست. بدین رو که دارندگان محصولات در بازار نه بعنوان دارندگان، بلکه بعنوان تولید کنندگان محصول ظاهر می شوند. استقلال انواع گوناگون کار در واقع مخفی کننده ی وابستگی متقابل تولید کنندگان است و همین وابستگی است که حدود استقلال روندهای تولید را نفی کرده و آنرا در حوزه ی عمل قانون ارزش قرار می دهد. از آنجایی که هر تقسیم کار اجتماعی، بیگانگی یکی از اشکال مالکیت است، این تقسیم کار اجتماعی در بازار، بر حسب جبر کور اقتصادی انجام می پذیرد و هر چه پرتوان تر، روابط اقتصادی و حقوقی مالکیت را مخفی می کند. و اجازه نمی دهد که دموس تعیین کننده ی این روابط شود. بدین سبب ما با دو وجه از مفهوم مالکیت روبرو می شویم: یکی مالکیت بعنوان پیشفرض کار، بصورت رابطه ی بلا فصل انسان با طبیعت و آن دیگر، مالکیت بصورت تحقق یافته و بالفعل آن که نتیجه ی عمل انسان، عمل تکمیلی اش بر روی طبیعت است. در هر دو حالت مالکیت عبارتست از رابطه ی تولید کننده با شرایط طبیعی تولید و حیات او. از اینرو وظیفه ی اساسی دموکراسی رادیکال نقد آن ایدئولوژی است که دموس را تابع کراتوس می کند و مناسبات انسانها را بمانند مناسبات بین اشیاء درمی آورد. وظیفه ی دموکراسی رادیکال است که به انسان چشم اندازی را در آینده نشان دهد که در آن جایی برای استثمار نیست. بایستی توجه نمود که استثمار فقط یک مقوله ی اقتصادی نیست، بلکه تمام مناسبات سیاسی، اخلاقی، اجتماعی،

فرهنگی و روحی انسانها را تعیین می کند و اساسا عاملی است که مانع واقعی در برافراشتن همبستگی و برابری و آزادی است. لذا دموکراسی رادیکال با تغییر شرایط اقتصادی جامعه همواره می باید آن شعور اجتماعی را تولید و بازتولید کند که نقطه ی پایانی بر حاکمیت تابوها گذارده و آگاهی انسان را در مرکز داده های خود قرار دهد و می پذیرد که انسان تعیین کننده است.

درباره ی برابری

« بموازات سرمایه و تخصص، پول جنبه ی سوم زندگی اقتصادی جدید است.»
(پل ساموئلسون - اقتصاد جلد اول)

آقای محمودیان معتقد است «نابرابریهای اقتصادی و اجتماعی، وابستگیهای اجتماعی را موجب می شود» (نقد، ص ۷۹) و یا اینکه «افراد نابرابر بیشتر دارای احساس تفوق یا وابستگی و حقارت و یا تنفر به یکدیگر هستند تا دارای احساس نزدیکی و اخوت» (همانجا) وی در تعریف برابری می نویسد: «برابری بهره مندی یکسان از ثروت، قدرت و امکانات اجتماعی موجود معنی می دهد. در جامعه ای برابری برقرار است که اعضاء آن بتوانند با دارا بودن سابقه، شغلها، میزان تحصیلات و دیدگاههای مختلف از امکانات کمابیش مساوی اقتصادی و اجتماعی برای پیشبرد اهداف برخوردار باشند. این بدین معنی است که در چنین جامعه ای همه به یک اندازه حق استفاده از امکانات موجود را دارند. با اینحال چون امکانات اقتصادی و اجتماعی گوناگون هستند و هر کسی ممکن است بخشی از آنها را مهم بحساب آورد، برابری، تساوی تقریبی اقتصادی و اجتماعی بدست می آید و نه تساوی مطلق» (نقد، ص ۷۵) من در نقد نظرات آقای محمودیان بخصوص به مسئله ی استفاده از امکانات که همچون رشته ای اساسی در تمام مقاله ی ایشان بچشم می خورد، مکرر مراجعه خواهم کرد و نشان خواهم داد که منظور ایشان از امکانات استفاده از آن در واقع توجیه قاعده ی رقابت است.

نخست باید پرسید منظور از تساوی تقریبی اقتصادی و اجتماعی چیست و بر حسب کدام معیار می توان مقدار این تقریب را اندازه گیری کرد؟

دورکهایم در اوایل قرن، ابراز نمود که انسانها بهرحال سهمی از ثروت اجتماعی را بخود اختصاص می دهند، آنچه را که برای مردم بایستی تعیین نمود، سهم ببری آنان در قدرت است. نظریه ی برابری آقای محمودیان درباره ی قدرت، اندیشه ی دورکهایم را زنده می کند. در یک دمکراسی رادیکال، موضوع قدرت از اهمیت خاصی برخوردار است. معنای دوگانه ی قدرت متاسفانه باعث کژفهمی ها و بد فهمی های بسیاری شده است. قدرت از یکسو به معنی تسلط است، یعنی بخشی از اعضای جامعه اراده شان را به دیگران تحمیل می کنند و مشروعیت قدرت را یا از طریق بکار گرفتن زور (سرکوب) و یا از راه باورهای مردم (ایدئولوژی) و یا حتی بخاطر اکثریت آراشان می توانند توجیه کنند. شکل دیگر قدرت توان (Potenz) است که من آنرا اتوریته ی مثبت (اقتدارگرایی مثبت) می نامم؛ و مراد حالتی از نابرابری در بین اعضای جامعه است. و افرادی که در سطح بالاتری نسبت به دیگران قرار دارند، کوشا هستند تا دیگران را همطراز خود گردانند (مثلا رابطه ی معلم و شاگرد). روشن است که این صورت از قدرت، تفاوت ماهوی با شکل دیگر آن یعنی تسلط دارد و عمدتا در یک دمکراسی رادیکال این صورت قدرت است که زمینه ساز همکاری مردم می شود تا احترام متقابل و حق تعیین سرنوشت مردم بدست خودشان امکانپذیر شود. لذا تفاوت شغلها و دانش، نبایستی توجیه گر مسئله ی تسلط و یا استفاده ی بیشتری از امکانات موجود شود، زیرا شغلها حین دمکراسی هم یا بر حسب علوم طبیعی تقسیم شده اند (مهندسی، پزشکی و غیره) و اساس رابطه ی بین دارندگان این مشاغل با دیگر مردم بر حسب توان انجام پذیر است و یا مشاغلی اند اجتماعی و از آنجایی که در تعیین سرنوشت اجتماعی، تمام مردم شرکت دارند، نمی تواند تسلط معنی پیدا کند. لذا پیش شرط تکامل جامعه به دمکراسی رادیکال منوط است به کار بستن تمام محملهای لازم در پیوند دادن افراد بیکدیگر است و هر عامل انشقاق و تفکیک (استثمار و رقابت) نبایستی در این دمکراسی نقشی داشته باشند. طبیعی است که در دمکراسی رادیکال هنوز عامل زور موجود است که توسط جمیع مردم شریک در سرنوشت انسان علیه کسانی بکار گرفته می شود که خواهان بازگشت جامعه

بدوران استثمارگری آن هستند. زمانی که این گروه از مردم به قهر متوسل شوند آنگاه از زور علیه خیل گروههایی می باید بهره جست و فقط در این زمینه، زور بایستی برای مردمی که در تعیین سرنوشتشان دخیل اند، روشن و آشکار باشد. آنان باید بدانند که قهر، مامای جامعه است و هیچگاه لله ی جامعه نخواهد شد. زیرا این مردم بدرستی بایستی درک کنند که قهر هیچ چیز جدیدی را بوجود نخواهد آورد - تنها به آن معضلات و مشکلاتی جواب می گوید که زمینه ی آن در اجتماع بوجود آمده است - و آفریننده ی چیز جدیدی هم نخواهد بود.

آقای محمودیان در تعریف از برابری می گویند که برابری استفاده ی یکسان از ثروت است و برابری با تساوی تقریب و نه با تساوی مطلق حاصل می شود. آنچه مربوط به بهره مندی یکسان از ثروت معنی می دهد، فقط در یک حالت قابل تصور است و آنهم یکسان سازی انسانها ()، اتویی ای که هیچگاه عملی نیست و لذا طرح آن در دمکراسی رادیکال بی معنی است. از اینرو در یک دمکراسی رادیکال بهره مندی یکسان از ثروت غیرممکن است. از طرف دیگر می بایست که موضع مان را نسبت به برابری مطلق روشن سازیم. یکی از دستاوردهای عظیم بورژوازی در مبارزه با استبداد مطلق، دفاع از برابری حقوقی انسانها بود و بدین خاطر مخالف هر گونه تبعیض سیاسی، دسته ای، حرفه ای و غیره بود و زمانی که بورژوازی عنان قدرت را بکف آورد، این خواسته ها را عملی کرد؛ یعنی شهروندان در مقابل قانون برابر شدند. آنچه مربوط به این دستاورد می شود آنست که با آنکه شهروندان از نظر قانونی دارای حقوقی برابر هستند، ولی چون تجارت آزاد و بازار آزاد، نهاد اساسی این جوامع را سازماندهی می کنند، نابرابری اقتصادی را امری مطلوب ارزیابی کردند، لذا مسئله ی رقابت که نابرابری را دامن می زند، امری مطلوب ارزیابی گردید. از طرفی دیگر بورژوازی، شهروندان را به مثابه موجوداتی مجرد، که هر کدام بدنبال نفع خود وارد بازار می شوند، تلقی کرد و مدعی شد که چون امکان رقابت برای همه موجود است، هر کس می تواند از امکانات قانونی آن بهره مند گردد. اما بازار به مثابه یک واقعیت عینی، شالوده ساز این امکان است. بی نظیر بودن دستاورد مارکس در مقابله

با این ترهات و ایدئولوژی بورژوازی آنجاست که می نویسد: «انسان موجودی مجرد نیست که خارج از جهان نشسته باشد. انسان همان جهان انسانی، دولت و جامعه است.» (مقدمه به نقد فلسفه ی حق هگل) بنا به استدلال مارکس، اولاً رقابت و بازاری که سازنده ی شعور انسانها می شوند و به مثابه انتزاعاتی در جامعه عملکرد آنان طور نیست که انسانها را تابع خود می سازند؛ ثانیاً کسانی که قدرت بیشتری در بازار دارند (مقدار سرمایه، نفوذ سیاسی و غیره) می توانند از این امکان بمراتب بیشتر استفاده برند، لذا ابتدا بساکن، رقابت همراه با یک نابرابریست؛ دیگر آنکه رقابت عاملی در جدایی و انشقاق انسانها به طبقات و گروههای نامتجانس اجتماعی می شود. بنظر مارکس در یک دمکراسی رادیکال مردم نه تنها از لحاظ حقوقی در برابر قانون، بلکه می باید در مقابل مالکیت نیز برابر شوند و اصل برابری آنگاه مطلق نبود که هیچ انسانی قادر نشود انسان دیگری را موضوع مقاصد خود قرار دهد، یعنی پایان استثمار. در این جامعه از آنجایی که نیروی کار دیگر بفروش نمی رسد، وضعیت مزدبران در آن جامعه نسبت به جامعه ی سرمایه داری، تغییر کیفی پیدا کرده است. مزد در چنین جامعه ای نه بیان فروش نیروی کار، بلکه نماینده ی کار است. (در مقاله ی «خانه از پای بست ویران است» به این مسائل پاسخ گفته ام)

بدین خاطر نقطه ی حرکت مارکس همیشه دمکراسی رادیکال بوده است. او معتقد است که اشکال مختلف دمکراسی بورژوازی و در مرکز آن دولت، همیشه قدرتی فراتر از مردم می شود. مارکس دمکراسی بورژوازی را توطئه ی آنان نمی خواند، بلکه آنرا نتیجه ی ضعف مردم می داند که در تقابل بین دموکراسی و کراتوس، این توازن همیشه به نفع کراتوس حل و فصل می شود و دمکراسی رادیکال دقیقاً می باید این توازن معکوس را بنفع مردم تغییر دهد. لذا تمام عواملی که این معکوس بودن را امکانپذیر می سازند (استثمار، رقابت، فردگرایی و غیره) که تماماً مستور کننده ی روابط بین انسانها، بایستی مورد نقد قرار گیرند تا در دمکراسی رادیکال، تعیین سرنوشت انسانها بدست خودشان امکانپذیر شود.

آیا دمکراسی رادیکال آقای محمودیان می تواند واقعا در اصول با دمکراسی

های کنونی، تفاوت کیفی داشته باشد؟ آقای محمودیان می نویسد: «برابری مطلق حتی آرمان مطلوب نیز نیست. بهره مندی از ثروت، امکانات و قدرت اجتماعی اگر ارتباطی با میزان سرمایه گذاری افراد - از نظر وقت و انرژی نداشته باشد، ساختار اجتماعی را مبتلا به کژ و انحراف خواهد کرد.» (ص ۷۵) دو قاعده ی توانش و پاداش در این گفته ی آقای محمودیان آشکارا سر به آسمان می کشند. آقای محمودیان تمام موانع عینی موجود در دمکراسی های مدرن که عاملی در عدم تعیین سرنوشت مردم اند را مجدداً در دمکراسی رادیکالش بر مسند قدرت، و رتق و فتق امور می نشاند. بنظر وی هرگاه برابری مطلق ایجاد شود «به منزله ی این خواهد بود که بازدهی فعالیتها هیچ ارتباطی با خود فعالیت نداشته باشند. (قاعده ی توانش را روشنتر نمی توان بیان کرد. بیگی) عدالت با تطابق بهره ی کار، با وقت و توانایی که به انجام آن اختصاص می یابد، قربانی اصل تحقق فرضی برابری مطلق است.» (ص ۷۸) در قرآن آمده است که بنده ی مفلوک به دو دلیل با ثروتمند برابر نیست؛ اولاً ثروتمند بیضه ی اسلام است. دوماً، برگزیده ی خدا و در دمکراسی رادیکال آقای محمودیان عدم نابرابری انسانها در فعالیت، بکار انداختن درست پس اندازها برای سرمایه گذاری، رقابت برای بدست آوردن حداکثر احترام اجتماعی و رسیدن به مقامهای بالاتر اجتماعی بگونه ای است که دلیل مخالفتش را با دمکراسی های نوین زیر پرده ای از ابهام قرار می دهد و روشن نمی شود بکدام دلیل به این نتیجه می رسند. «افراد نابرابر بیشتر دارای احساس تفوق یا وابستگی و حقارت و یا تنفر به یکدیگر هستند.» (ص ۷۹)

آقای محمودیان برای جلوگیری از انحراف و کژپویی جامعه طرحی را برای دمکراسی رادیکالش ارائه می دهد که واقعا در جوامع مدرن کنونی به اجراء درآمده است. چون سرمایه داران یعنی افراد موفق و شرکاء در یک دمکراسی رادیکال، بخاطر کاهش ثروت و قدرت و منزلت اجتماعی شان می توانند چوب لای چرخ سیستم آموزشی، اقتصادی و غیره بگذارند و چرخهای مملکتی را از چرخش بازدارند، بایستی در آن دمکراسی نیز برای این مشکل چاره ای یافت. پاسخ آقای محمودیان این است که «وضعیت مطلق هیچ گروه اجتماعی،

بخصوص وضعیت پایین ترین لایه های اجتماعی (از نظر ثروت، قدرت و منزلت اجتماعی) بدتر از آنچه هست، نشود. بدین معنی که بهبودی وضع نسبی آنها نسبت به دیگر گروههای اجتماعی نباید به بهای بهتر شدن وضع کلی و مطلق آنها و دیگر گروههای اجتماعی باشد. اگر بهر رو وضعیت آنها بدتر شد، آنگاه باید روند استقرار برابری را متوقف ساخت، آنرا مورد بازبینی قرار داد و تنها در صورت یافتن استراتژی نویی که منجر به افزایش میزان کل ثروت و امکانات جامعه و میزان مطلق ثروت و امکانات لایه های پایینی شود، آنرا ادامه داد.» (ص ۷۸) سخنان نویسنده درواقع بیان مشخص یک دموکراسی مختلط است که تضادهای آنتاگونیستی را، یک ضرورت برای تعادل بشمار می آورد. در این دموکراسی هر گروه از نظر ثروت و قدرت و منزلت اجتماعی، دارای موقعیت خاصی است و این عوامل نباید وضعیت هر گروه را بدتر کند. از طرفی دیگر معتقدند که در دموکراسی رادیکال سیاست، هویت مستقلش را از دست می دهد و به محمل اراده ی توده ها تبدیل می شود. در جای دیگر از او می خوانیم که طوری این برابری «عمق و معنا دارد که دو نابرابر را به یکدیگر پیوند می دهد و کارفرما و کارگر، مالک و مستاجر، معلم و شاگرد را برای بدست آوردن خواسته های معینی متحد می کند.» (ص ۸۱) اما در واقعیت امر چه اتفاقی روی می دهد؟ زمانیکه مستاجر نتواند به موجرش اجازه ی ماهانه را بپردازد، موجر یعنی یک سر تقابل در نابرابری، کاسه و کوزه ی مستاجر را به خیابان پرتاب می کند. یا زمانی که کارگری بخود اجازه دهد در سرنوشت توزیع کالاها و سرمایه دخالت کند، نابرابر دیگر یعنی سرمایه دار، او را از کارخانه اخراج می کند. دقیقاً این مالک، موجر و سرمایه ی انباشته شده در اختیار سرمایه دار است که به آنها اجازه می دهد که در رتق و فتق آن امور، بخودشان متکی شوند و نه تمام مردم، ثانیاً دقیقاً همین ملک و سرمایه است که برای آنان منزلت، قدرت و احترام اجتماعی معینی را بوجود می آورد.

آقای محمودیان معتقد است که «برابری مطلق ساختار اجتماعی را به کثی می کشاند.» در یک بحران سرمایه داری، زمانی که گرایش نرخ نزولی سود از قره به فعل درآمده است، مدیحه سرایان تنها راه چاره ی خارج شدن از بحران

را در تقلیل و یا راکدگذاشتن دستمزدها می دانند. آقای محمودیان نیز در رابطه با برابری، زمانی که بن بست می رسد، همین نسخه را می نویسد. و به مارکس ایراد می گیرد که «استنباط او از برابری تخیلی و زیاده از حد آرمانخواهانه است. ما چنین درکی را تخیلی می دانیم زیرا نیازهای انسان را بیش از آنچه مارکس حدس می زد، قابل انکشاف می دانیم. ما می دانیم که هیچ جامعه ای نمی تواند نیازهای گوناگون انسان را پاسخگو باشد. برابری تنها می تواند در سطوح نیازهای اساسی انسان پیاده شود.» (همانجا، ص ۹۲)

نویسنده به دموکراسی به مثابه یک شکل سیاسی همیشه پایدار بین انسانها (حکومتگران و حکومت شوندگان) پای بند است، خلط بحث کرده و مسئله ی نیازها را که از نظر مارکس به جامعه ای دیگر و بدون حکومت مربوط است، وارد مقاله اش نموده است. منظور مارکس از نیاز، نیازهایی واقعی است که می توان آنها را از نظر عینی تبیین و تعیین نمود و زمانی این عمل امکانپذیر است که انسان خود تعیین کننده ی سرنوشت اش باشد. طبیعی است که از نظر ذهنی هیچگونه مرزی برای نیازها نیست و دقیقاً چندین سال بعد فروید به همان نتایجی می رسد که مارکس قبلاً برآورد کرده بود. فروید نیازهای ذهنی انسان را که نتوان برای آن مرزی قائل شد و یا از لحاظ عینی مشخص کرد، تحت واژه ی میل جمع بندی کرد و همانند مارکس نیازهای واقعی را به مثابه عاملی عینی ارزیابی نمود. بهر جهت در یک دموکراسی رادیکال از نظر مارکس می توان نیازهای عینی را بر حسب داده های واقعی تعیین کرد. زیرا زمانی که انسانها بدانند که واقعیت مادی و غیرمادی که جامعه می تواند در یک مقطع معین، برای آنان تولید کند، آنوقت بر حسب چنین واقعیتی است که نیازهای واقعی شان را ارضاء می کنند و هر آنچه که ورای این داده های عینی قرار گیرد را به قلمرو میل می سپارند و حتی می دانند که آن میل بعلت نبودن شرایط مادی نمی تواند ارضاء شود. طبیعی است که میلها برای چنین انسانهایی دارای دو شق گوناگون است. بخشی از میلها در قلمرو امکان تجریدی قرار می گیرند و جامعه با انکشاف نیروهای تولیدش قادر است به آن میل جواب گوید و لذا آن میل در مرحله ی بعدی،

یک نیاز می شود، ولی بخشی از امیال انسانی هیچگاه قابل ارضاء نیست و همیشه در همان حوزه ی میل باقی خواهند ماند. اینکه این امیال در آن جامعه چگونه می تواند باشد برای ما مهم نیست ولی می دانیم که مخیله ی انسان آنچنان است که به یک چنین امیالی می تواند بیانیدیشد. ولی یک انسان عاقل که تعیین کننده ی سرنوشت زندگی اش شده است و براحتی از واقعیات مادی و غیرمادی جامعه اطلاع دارد، هیچگاه این امیال را به مثابه نیازهایی که می توانند روزی برآورده شوند، ارزیابی نمی کند. شاید این امیال بتوانند بخشی از تفریح و سرگرمی و یا بازی فکری انسانها باشند.

آقای محمودیان معترف است که هیچ جامعه ای نمی تواند به تمام نیازهای انسان پاسخگو باشد و تنها نیازهای اساسی را جامعه می تواند ارضاء نماید. اما او دقیقاً روشن نمی کند که نیازهای اساسی کدامند؟ تا آنجا که به مارکس مربوط بود، هر آنچه را که بدان عشق می ورزیم، بایستی بصورت یک نیاز ابراز کنیم و این نشانگر طبع پویای آدمی است. نیاز در درجه ی اول، نیاز انسان به ابراز توانمندیهای خود در جهان بوده و نه استفاده از جهان، به منزله ارضاء ضرورت جسمی خویش (تفاوت بین فلسفه ی بودن و داشتن بخوبی بیان شده است). بدین خاطر در مرکز بررسیهای او در تدوین جامعه ای با دمکراسی رادیکال، عشق قرار دارد. عشق به معنای پیوند پویای انسان با طبیعت، با هموعان و خودش است. عشق معادل آنچه زندگی واقعی است، بیان می شود. در ارتباط با طبیعت بیرونی مارکس معتقد است که نمی توان از طبیعت بی بند و بار برداشت و بدان نیافزود. رابطه با طبیعت باید رابطه ای انسانی شود. بنظر او در جهان سرمایه داری هر کس بر آنست که نیازی تازه در دیگری خلق کند (مسئله ی عرضه در بازار - بیگی) تا او را به فداکاری وادارد، تا او را به وابستگی تازه ای بکشاند و بگونه ای تازه از لذت بفریبد و از این طریق به ادبار اقتصادی سوق دهد، لذا هر گاه نیاز نتواند استدلال انسانی را شکوفا کند و انکشاف دهد، جای خالی آنرا حرص، طمع و آز و حسادت و غیره گرفته و بصورت یک نیاز بروز می کند. از اینرو هر محصول تازه قبل از آنکه مراده ی انسانی را برآورده سازد، خود امکان تازه ای از فریب و تجاوز متقابل است. انسانی که دچار نیازهای بیگانه ای شده،

موجودی ذاتا و جسمنا انسانی شده است. اگر رابطه ی انسان با طبیعت و اشیاء ساخته شده، انسانی نشود، انسان در میان آنان گم می شود و آنگاه این اشیاء هستند که تعیین کننده ی اهداف و نیازهای او می شوند. مارکس در رابطه با طبیعت خرد انسانی می گوید که انسانها توسط سائقه ها یا انفعالات بحرکت درمی آیند، ولی این عوامل می باید در انسان بصورت پویا و محرک و فعال باشند. درباره ی ماهیت سائقه ها می گوید که آنان توانمندی هایی در انسانند که در تلاش رسیدن به هدفهای خود هستند و فقط تنش زدایی آن، از نظر انسان مورد نظر نبوده، بلکه شیوه ها و روشهایی هم که انسان برای تنش زدایی بکار می گیرد عمده است، یعنی ارتباط. اگر فقط تنش زدایی این سائقه ها برای انسان عمده شود، آنوقت هنوز درجه ی آزادی انسان در شناخت ضرورت باقی مانده و نه رهایی از قید و بند آن. لذا مارکس معتقد است که شنیدن، دیدن، خوردن و احساس کردن انسانها مانند حیوان نیست، بلکه آنها بایستی در فعالیت خودشان چنان باشند که استعدادهای انسانی را ابراز دارند. از اینرو مارکس با معرف مخالف نیست بلکه آنرا در حد انسانی اش قبول دارد. هرگاه جامعه نیاز کاذب ایجاد کند، انسان را فلج می کند. از نظر مارکس فقر و ثروت، تجمل و امساک متضاد هم نیستند، بلکه معادل یکدیگرند. اگر اشیاء نتوانند صورت انسانی بخود بگیرند و این اشیاء در ابراز توانمندیهای انسانی بصورت یک نیاز مورد توجه واقع نشوند، آنزمان فقر و ثروت، تجمل و امساک شکل مادی بخود گرفته و مکمل یکدیگر می شوند، کسی باید قناعت کند و دیگران اسراف. مارکس می گوید برای یک انسان گرسنه (به مفهوم تلویحی این واژه توجه شود) فقط رفع گرسنگی مهم است و صورت انسانی غذا برای او مفهوم ندارد. پس انسانی که نیازهای کاذب نسبت به اشیاء دارد فکر می کند با داشتن آن اشیاء قادر است نیازهایش را ارضاء کند، درواقع انسانی است که دچار فقر فرهنگی است. چنین انسانی نمی تواند با این اندیشه از بهترین زیباییهای طبیعت لذت برد زیرا لذت برای او زمانی معنی دارد که صرف داشتن، عملی گردد. چنین انسانی از نظر زیباشناسی، یعنی یکی از نیازهای انسانی کمبود اساسی دارد.

در جای دیگر مارکس در توضیح مسئله‌ی نیاز در جامعه‌ی سرمایه‌داری اصل انتزاع را به دادگاه عقل و منطق می‌کشد و در مقابله با انتزاعات متعدد در جامعه‌ی سرمایه‌داری (سرمایه، دولت و غیره) اصل پیوند را مطرح می‌کند. برای او در جامعه‌ی آرمانی اش اصل پیوند تعیین‌کننده‌ی مناسبات بین انسانهاست و انتزاعات، اگر موجود باشند، می‌باید در خدمت تبیین اصل پیوند قرار گیرند. در حالی که در جامعه‌ی سرمایه‌داری هر کس بدنبال نفع خود است، بنظر او تمایل اساسی در پیوند انسانها، عشق است. این عشق در سه مورد طبیعت، رابطه با انسانهای دیگر و فردیت بروز میکند. برای مارکس انسانها هیچگاه بصورت مجرد وجود ندارند و همیشه در رابطه‌ی فعال با یکدیگرند که می‌توانند استعدادهای خود را بروز دهند. اشیاء و روابط و غیره، خود محملهای لازم عینی برای بروز این استعدادها هستند. انسانها باید تمام انفعالاتشان را در رابطه با دیگر خواسته‌هایشان ارضاء نمایند. هر گاه ما انفعالاتمان را جدا از خواسته‌های دیگرمان پاسخ گوئیم، این انفعال خصلت انتزاعی بخود گرفته و بصورت یک نیروی بیگانه عمل می‌کند. رقابت انتزاعی است که دقیقا نه تنها خواسته‌های افراد را از هم مجزا می‌سازد بلکه در هر رقابت فرد به یک و یا فقط چند خواسته‌ی جدا از هم می‌خواهد پاسخ گوید و از اینرو چنین انسانی فلج شده است. او می‌گوید اگر در پی نفوذ در دیگران هستیم باید استعداد انگیزش و ایجاد رغبت و شوق را در دیگران برانگیزیم و هریک از روابط انسانها باید مظهری مشخص و انسانی بخودگیرد. لذا با تمام ایدئولوژیهای که نفع انسانی را بدون توجه نسبت به طبیعت و افراد دیگر در مرکز خود دارند، می‌باید به مبارزه پرداخت. باید با رقابت بعنوان مثال بدین خاطر به مبارزه برخاست که طبع انسانی را فلج می‌سازد و با ثروت زمانی که به بخل و حسد و طمع برسد باید آشکارا به جنگ پرداخت، زیرا احساساتی را در انسانها برمی‌انگیزد که جزو طبع اولیه‌ی او نبوده و این جامعه است که این احساسات را در انسان ایجاد نموده است و لذا چنین ثروتی نمی‌تواند احترام متقابل را ایجاد کند. احترام متقابل زمانی امکانپذیر است که عامل اخلاقی، یک هنجار فرهنگی شود و هر گونه ثروت در خدمت رفع یک نیاز واقعی انسان و بروز

توانمندیهای او قرار گیرد. آنوقت دیگر نمی‌توان روند برابری را بر حسب آنکه وضعیت مطلق انسانها از نظر ثروت به بن بست رسیده، متوقف ساخت، بلکه انسان بدین اندیشه باید رسیده باشد که اگر ثروت در مرکز برابری اجتماعی قرار گیرد و نه انسانها، روند برابری حتما به اشکال برخورد خواهد خورد.

در مورد عشق فرد نسبت بخود مارکس بر آن است عشق بخود یک نیاز واقعی انسان است، زمانی که هر فرد در هر تغییر و تحول که در جهان روی می‌دهد، بصورت فردی برای خود درآید و بدین معنا در این تغییر و تحولات، فرد تعیین‌های خود را بخود پذیرفته و این تغییرات را دقایق تحقق بروز توانمندیها و استعدادهای خودش بگرداند. او از جمله افراد نادری است که گفت انسانها در روند تکامل با دو موضوع طبیعت و جامعه رویرو میشوند و برای خلاصی از سلطه‌ی این دو نیرو است که سعی می‌کنند آندو را مقهور خود سازند. در مبارزات اجتماعی برای آنکه فرد از جزئیت جامعه خلاصی یابد و به فردیت برسد، بر عامل اساسی که سد راه تکامل فردیت است، یعنی مالکیت، انگشت می‌گذارد و سعی می‌کند این عامل را در تسلط خود درآورد. این امر در سرمایه‌داری به اوج خود می‌رسد و فردگرایی یکی از ایدئولوژیهای اساسی جامعه‌ی سرمایه‌داری، از بدو پیدایش تا کنون است. در دمکراسی رادیکال او یعنی سوسیالیسم مارکس، دیگر برای اینگونه مسائل مکانی نیست و فردیت انسانی از طریق تکامل آن امکانپذیر می‌شود، یعنی با شرکت فعال در مبادلات اجتماعی، در همکاری با دیگران و مناسبات نوینی که شالوده‌ای برای رشد فردیت اند و عاملی اساسی برای تسلط بر بیگانگی اند. کلید فهم این مناسبات نوین فعالیت پویای انسانی است. این فعالیت نه به منظور انجام عمل و یا انجام وظیفه و یا اشتغال به کاری معنا می‌یابد بلکه منظور آن فعالیت عملی خلاق و خودانگیخته‌ی انسانی است که در هر فعالیت عشق انسانی را می‌باید در رابطه با مناسبات جدید، تولید و بازتولید کند. بنابراین در چنین دمکراسی رادیکالی نمی‌توانند عوامل انشقاق دهنده‌ی انسانی چیزی جز رقابت و سرمایه محلی از اعراب داشته باشند. حال اگر اندیشه اینگونه «تنگ و محدود» است بایستی بانگ برآورد زنده باد

اندیشه ای چنین «تنگ و محدود».

در باب برادری

در باب برادری آقای محمودیان می نویسد: «برادری در قاموس سیاسی معاصر همبستگی خوانده می شود» (ص ۷۲) و این حس «همبستگی با ادغام کلیه ی افراد در جامعه و برسمیت شناختن حقوق یکسان مساوی برای افراد بدست می آید که بر مبنای احترام متقابل است» (ص ۷۱) این «احساس، وابستگی مستقیم بیکدیگر دارد تا احساس مجرد شفقت نسبت به درد و ملایمت دیگر انسانها» (ص ۷۲) و از آنجایی که در جوامع کنونی حس همبستگی عمیق و گسترده نیست باید برای تعمیق و تعمیم آن، دمکراسی رادیکال بنا کرد.

پس وظیفه ی طرفداران دمکراسی رادیکال در جوامع کنونی نقد و رفع تمام آن موانع و سدهایی است که از برپایی و تعمیق یافتن چنین همبستگی ای ممانعت بعمل می آورد. بعنوان مثال یکی از این عناصر در محدود کردن حس همبستگی عمیق بین انسانها مسئله ی ملیت است و دقیقاً نقد چنین احساسی است که می تواند در فردای پیروزی دمکراسی رادیکال تمام زمینه های لازم برای گذار به یک گردهمایی نوین یعنی انترناسیونالیسم را جواب گوید. ملیت در سطح بین المللی عاملی در انشقاق انسانها است. در سطح کشور نیز سرمایه در چارچوب نفع طبقاتی، انسانها را از یکدیگر منفک میسازد. بقول مارکس همکاری در جوامع سرمایه داری، زمانی امکانپذیر میشود که کارگر نیروی کارش را بفروشد. لذا موضوع همبستگی از لحاظ ذهنی مانند نقشه ی سرمایه دار است که خارج از همبستگی قرار دارد و در عمل تبدیل به فرامین سرمایه میشود. از اینرو در چنین جوامعی موضوع هدایت جامعه یک اصل میشود و این اصل میباید در یک دمکراسی رادیکال به اصل تعیین سرنوشت یعنی پیشروی تغییر پذیرد. بنابراین هر آنچه در جوامع کنونی میتواند عایقی بین مردم و کراتوس باشد و بصورت ایدئولوژی نقش مردم را ثانوی کند، باید موردنقد قرارگیرد. درمورد همبستگی زن و مرد مارکس معتقد است که جامعه ای که زن را فقط برای کامجویی مردان قبول

دارد مردان را شدیداً دچار انحطاط نموده است زیرا مرد فقط بخاطر خود زندگی می کند و خود را نوار هستی می پندارد، ازاینرو هر آنچه همبستگی انسانی را دچار تشویش سازد از نظر او منتفی است. مارکس می نویسد: «اجازه دهید به بیان قبلی مبنی بر اینکه رابطه ی انسان با خویش ابتدا از طریق رابطه اش با سایر انسانها تحقق و عینیت می یابد برگردیم. اگر رابطه ی انسان با محصول کارش - کار عینیت یافته اش - رابطه با شی بیگانه، دشمن قدرتمند و مستقل از او باشد این رابطه بطریقی است که انسان بیگانه، دشمن قدرتمند دیگری که مستقل از اوست، صاحب آن شی است، اگر در رابطه با فعالیتش آزاد نباشد، رابطه اش با آن به مثابه فعالیتی است بنده وار، فعالیتی تحت انقیاد و اجبار یوغ شخصی دیگر» (۲) آقای محمودیان معتقد است «همبستگی مورد نظر مارکس بیشتر همبستگی متکی به منافع اجتماعی و فعالیت در دو حوزه ی کار و مبارزه ی سیاسی و لذا استنباط او از آزادی و برادری تنگ و محدود است» (ص ۹۲) پیش از این گفتیم که استثمار فقط یک رابطه ی اقتصادی نیست، بلکه تعیین کننده ی مناسبات اساسی انسان در تمام زمینه های حقوقی، اخلاقی، هنری، فلسفی، روحی و غیره میباشد. سازنده ی اخلاق فردی است و نحوه ی تفکر فرد و جمع را بنا می دارد. زمانی که استثمار در جامعه ی موجود جاریست، درست وظیفه سیاست دفاع از آن و آفرینش چارچوبهای لازم برای قوام آن است. حقوق آنرا قانونی می کند و اخلاق بعنوان یک عامل کنترل که طبیعتاً ضمانت قانونی ندارد ولی ضمانت روحی آن بر مراتب خطرناکتر است، می باید از نظر روانی استثمار را توجیه کند. از مارکس در رابطه با کمونیسم خام می خوانیم «این کمونیسم خام سیمایی دوگانه دارد؛ از سویی هدف خود را مالکیت خصوصی اعلام می کند و از سوی دیگر به تعمیم آن می پردازد و هر چه را که مالکیت پذیر نباشد، نابود میکنند. قریحه و ذوق را با اعمال قهر از بین میبرد و تنها هدف حیات را مالکیت بیواسطه ی مادی می شمارد. نقش مزدوری را برنمیاندازد که به همگان گسترش میدهد. رابطه ی مالکیت خصوصی گسسته نمیشود بلکه به شکل رابطه ی مالکیت عمومی باجهان «چیزها» ادامه مییابد. سرانجام مالکیت خصوصی همگانی و عمومی بشکل حیوانی به هموردی با

مالکیت خصوصی برمی خیزد. از آنجایی که این مالکیت نافی شخصیت انسانی در تمام زمینه هاست، بنابراین نتیجه ی منطقی مالکیت خصوصی است. اگر بدقت نگوییم می توانیم در پس رشک همگانی که بر جامعه سلطه گسترده، آزمندی ای را ببینیم که بوجهی دیگر حاکمیت خویش را می جوید. برداشت همگان از مالکیت خصوصی آمیخته با حسد است... حسد گوهر حقیقت را می زداید کمونیسم نابهنگام حسد همگانی را ارمغان می آورد. جهان و تمدن و فرهنگ را به انتزاع نفی می کند و انسان را به موجود بینوای قانعی بدل می کند که نه تنها خواسته هایش تعالی نیافته بلکه به یک سادگی غیرطبیعی دچار شده است. اشتراک در کار و در برابری دشمن است. دستمزدی که سرمایه دار همگانی - جامعه - از سرمایه ی اشتراکی می پردازد. بدین سان کار و سرمایه دو سوی یک رابطه را تشکیل می دهند که بر همه ی جامعه سایه می گسترد. کار وضعیتی است که بر همگان تحمیل شده و سرمایه ثروت همگانی و قدرت برسمیت شناخته شده ی اجتماع است.»

(۳) سوسیالیسم خام که وجوح مشترک زیادی با سوسیالیسم واقعا موجود دارد از اینرو مورد انتقاد مارکس قرار می گیرد که این سوسیالیسم با این بند و بستها عاملی در تقید انسانها است. مارکس با سوسیالیسم خام بخاطر آنکه کشنده ی ذوق و قریحه، فرهنگ و غیره است دست و پنجه نرم می کند. و آقای محمودیان این دیدگاه را «تنگ و محدود» قلمداد می کند. عجیب است که آقای محمودیان حوزه ی کار را از مبارزه ی سیاسی جدا می کند و روشن نمی سازد که آیا مبارزه ی سیاسی بخشی از کار انسانی هست یا نه؟ کار از نظر مارکس خلق یک جهان تازه است، خودآفرینی، بازآفرینی جهان و دیگران. کار مرکز فعالیت انسانی است. زندگی جز فعالیت و کار چیز دیگری نیست. انسانها در آفرینش جهان نوین اندیشه هایشان را خارجیت (Externalisation) می بخشند. این تفکرات زمانی که واقعیت عینی یافتند، بصورت موضوعات خارجی در مقابل انسان قرار می گیرند و سازنده ی تفکر او می شوند و دقیقا در رابطه با درونی کردن (Internalisation) محصولات کار است که می تواند فراورده های کار انسانی، بصورت عاملی بیگانه علیه انسان بجریان افتد. کار آغاز زندگی، سرچشمه ی خلاق زندگی و

عامل پیشروی و تغییر و تحول زندگی انسانی است و زندگی تماما در کار معنا می یابد. اما این کار می تواند عامل بیگانگی انسانها از همدیگر، از خود و یا از طبیعت شود و بدین رو در رابطه با همبستگی، عامل اساسی ای که جامعه را رو به انشقاق می کشاند، بیگانگی انسان است. از مارکس می خوانیم «بیگانگی فقط می تواند در روابط واقعی عمل با انسانهای دیگر پدید آید؛ و واسطه ای که از طریق بیگانگی رخ می نماید، واسطه ای فعال است. بنابراین از طریق کار بیگانه شده نه تنها انسان رابطه اش را با محمول و عمل تولید به مثابه [رابطه با] قدرتی بیگانه و متخاصم با خود بوجود می آورد، بلکه رابطه ی سایر انسانها را با تولید و محصول تولیدش، و نیز رابطه ی میان خود و سایر انسانها را هم ایجاد می کند... او با بیگانه کردن فعالیت خود از خویش، فعالیتی را که از آن خودش نیست به فردی غریبه تقدیم می کند» (۴) «یک موجود وقتی خود را موجودی مستقل تلقی می کند که متکی بخود باشد و تنها زمانی متکی بخود است که هستی خویش را بخود مدیون باشد. انسانی که به لطف دیگری زندگی می کند خود را موجودی وابسته می پندارد. اما هنگامی کاملا به لطف شخص دیگر زندگی می کنم که نه فقط حفظ حیاتم، بلکه آفرینش حیاتم را به او مدیون باشم. وقتی او منشاء حیات من باشد، اگر زندگی ام آفریده ی خودم نباشد ضرورتا منشایی خارج از خویش خواهد داشت، از اینرو ایده ی آفرینش را مشکل می توان از آگاهی عمومی بیرون راند.» (۵) «کار بیگانه شده ابتدا زندگی نوعی و زندگی فردی را بیگانه می کند و سپس زندگی فردی را بصورت مجردش به صرف شکل بیگانه و تجریدی زندگی نوعی تبدیل می کند.» (۶) بدین رو هر آنچه را که اساس همبستگی اجتماعی را بر بیگانگی قرار می دهد و رابطه ی انسانها را بر این مدار توجیه نماید می باید در دمکراسی رادیکال به زیاله دان تاریخ سپرد. دمکراسی رادیکال آنزمان معنی دارد که رادیکال باشد و «رادیکال بودن یعنی دست بردن به ریشه ی مسائل است و برای انسان ریشه ی خود انسان است.» (۷) و در مرکز این ریشه یابی کار انسانی قرار دارد. در رابطه ی آزادی

آقای محمودیان در مورد آزادی می نویسد: «آزادی را امروز به معنای آزادی

انسان در رقم زدن به سرنوشت خویش، برگزیدن شیوه ی زندگی دلخواه خویش و فرا افکندن آینده ی خویش می دانیم. انسان در جامعه ای آزاد است که در آن از قید و بندهای سنت، ارزشهای داده شده مورد بررسی و سوال قرار نگرفته در روابط غیر مشروع و داده شده خبری نیست.» (ص ۷۰) دقیقاً یکی از این عوامل غیرمشروع و سنت شده که مورد بررسی و سوال قرار نمی گیرد، همانا مالکیت خصوصی است که نه تنها شیوه ی زندگی انسانها را بدون میل اکثریت آنها رقم می زند، بلکه به مثابه عاملی ارزشهای غیرمشروع را قانونی قلمداد می سازد و سبب بیگانگی و استثمار انسان از انسان است. آقای محمودیان سپس می نویسد: «در مجموع آزادی عبارتست از مجموعه حقوق و امکاناتی که اعضاء یک جامعه برای یکدیگر نه بصورت امکانات مادی، بلکه بصورت امکان استفاده از فرصتها قائل می شوند.» (ص ۷۲) بعبارت دیگر اگر انسانها در برابر قانون برابرند و جامعه بطور یکسان برای آنان امکان استفاده از فرصتها را بوجود آورده است، پس انسانها می توانند از این فرصت یعنی رقابت در استفاده از امکانات دست بکار شوند! و درست این ایدئولوژی بورژوازی است که رقابت را عملی دمکراتیک جا میزنند تا بتواند گناه کسانی را که از این فرصتها استفاده کرده اند، بگردن خود آنان بیاندازد. در چنین جامعه ای مبارزه ی طبقاتی حی و حاضر است و نمی توان در آن به یک آزادی واقعی رسید. پیش شرط دیگر آزادی، عدالت اجتماعی یا همان برابری است، اما در چنین جامعه ای استثمار نقش اصلی را ایفا می کند. در دمکراسی رادیکال جامعه، آزادی عینی واقعی آن یک امر عینی و مادی شده است و مسئله، امکان استفاده از فرصتها نیست، بلکه این فرصتها همیشه در جامعه موجودند و همیشه برای انسانها قابل دسترسی اند. تنها این فرد است که در رابطه با این واقعیت عینی، امکان و فرصت انتخاب برای خودش را دارد و امکان انتخاب به معنای بهره مندی از واقعیت عینی است که شالوده ساز جامعه بوده و عمل امکان را زیر سوال نمی برد. برعکس در یک جامعه ی سرمایه داری که این امکانات همیشه در بازار و در فرصتهای مختلف حاصل می شود و همیشه موجود نیست. بقول مارکس استقلال و آزادی بر خودآفرینی استوارند و خودآفرینی در جایی که شرایط

آزاد کار موجود است، عشق واقعی انسان را به طبیعت، به هنر و خودش تولید و تجدید تولید می کند. از اینرو چون امکان استفاده از شرایط یک واقعیت مادی شده است، هیچگاه به حسد، بخل و آز و طمع نمی کشد. زیرا انسان در تعیین سرنوشتش دخالت فعال دارد.

۵ آگوست ۹۸

یادداشت ها:

- ۱ - تا جایی که نقل قولها از نقد شماره ی ۲۳ و یا کتاب دیگر ایشان بنام دمکراسی رادیکال است در کنار اقوال ماخذ را ذکر کرده ام.
- ۲ - مارکس؛ دستنوشته های اقتصادی - فلسفی، فارسی، ص ۶۵.
- ۳ - به نقل از فراسوی زنجیرهای پندار، اریش فروم، صص ۷۰ و ۷۱.
- ۴ - منبع ۲، ص ۶۵.
- ۵ - همانجا، ص ۹۸.
- ۶ - همانجا، ص ۶۸.
- ۷ - مارکس؛ نقد فلسفه ی حقوق هگل.

یاد می آورند. زمانیکه نظامهای نوع فاشیستی به قدرت می رسند این کتاب همیشه در لیست کوتاه کتابهایی است که باید سوزانده شوند. هنگامی که مردم رویای مقاومت در سر دارند (حتی اگر کمونیست نباشند و یا حتی اگر به کمونیستها بی اعتماد باشند) مانیفست آهنگی است برای رویاهایشان. طپش آغازین و پایانی آنرا دریابید. جمله ی آغازین «شبحی بر اروپا سایه افکنده است - شبح کمونیسم». جمله ی پایانی «پرولتاریا چیزی ندارد که از دست بدهد جز زنجیرهایش ولی جهانی را بدست خواهد آورد. کارگران جهان متحد شوید!» شما چه فرانسه را دوست داشته باشید و چه دوست نداشته باشید، وقتی که گروه موسیقی در کافه ی ریک در [فیلم] کازابلانکا سرود ملی فرانسه، مارسیز، را سر می دهد، بی اختیار به پا می خیزید و با سرود همراهی می کنید.

ولی هنوز مردم تحصیل کرده ی امروز، حتی آنهاییکه گرایشهای چپی دارند بطور حیرت آوری از محتویات این کتاب بی اطلاعند. سالها از مردم پرسیده ام که راجع به محتویات این کتاب چه فکر می کنند. متداول ترین جوابها چنین اند: ۱- کتابچه ای آرمان پرورانه (یا اتوپیا) درباره ی اینکه چگونه می توان جامعه ای بدون پول یا مالکیت را اداره کرد و یا ۲- کتابچه ای ماکیاولیستی در مورد اینکه چگونه می توان حکومت کمونیستی ای بوجود آورد و آنرا در قدرت حفظ کرد. بنظر نمی رسد که کمونیستها شناخت بهتری از این کتاب نسبت به غیر کمونیستها داشته باشند. ابتدا از این مسئله متعجب بودم. ولی بعدها متوجه شدم که این تصادفی نیست. تعلیم کلاسیک کمونیستی، تعلیمی تلمودی^۱ یعنی بر اساس مطالعه ی تفسیرها با شکی پنهان از نوشته های مقدس اولیه بود. در میان یهودیان ارتدکس انجیل مانند فیلمی برای بزرگسالان می ماند که یک طلبه ی دینی تنها زمانی اجازه ی دیدن آنرا دارد که سالها تعلیمات تلمودی را پشت سر گذاشته باشد، تا اطمینان حاصل شود عکس العمل وی ارتدکس خواهد بود. همینطور تا سال ۱۹۵۶ یک کارآموز در مدرسه ی حزبی کار تعلیم را با استالین شروع

Marshall Berman

Unchained Melody

آوای زنجیرناشدنی

بهترین داستانی که تاکنون در مورد مانیفست کمونیست شنیده ام از هانز مورگنتا^۱ نظریه پرداز بزرگ روابط بین الملل است که در سال ۱۹۸۰ درگذشت. اوایل سالهای هفتاد در دانشگاه CUNY نیویورک بود و او خاطرات دوران کودکی اش را در ایالت بایرن [در آلمان] قبل از جنگ جهانی اول تعریف می کرد. پدرش در یکی از محلات کارگری گویورگ^۲ پزشک بود و خیلی از اوقات برای معاینه ی خانگی بیماران پسرش را به همراه می برد. بسیاری از بیمارانش از بیماری سل در حال مرگ بودند. از هیچ پزشکی کاری ساخته نبود جز تدارک پایانی شایسته. وقتی پدرش آخرین خواسته ها را پرس و جو می کرد، خیلی از کارگران تقاضا می کردند که با مانیفست بخاک سپرده شوند. ملتسمانه می خواستند که او مراقب باشد که کشیش پنهانی انجیل را بجای آن نگذارد.

بهار امسال [۱۹۹۸] مانیفست ۱۵۰ ساله شد (۱) در این یک قرن و نیم، بعد از انجیل، مانیفست پرخواننده ترین کتاب دنیا شناخته شده است. اریک هابزیام^۴ در مقدمه ی زیبایش به چاپ جدید و زیبای انتشارات ورسو^۳ تاریخی مختصر از تاثیر این کتاب بدست می دهد. چکیده ی آن چنین است. در هر کجای جهان که بلوایی ایجاد می شود این کتاب اهمیت پیدا می کند و زمانیکه آنها از آسیاب می افتد این کتاب فراموش می شود و هر بار که بلوا از سر گرفته می شود، آنهایی که کتاب را فراموش کرده بودند بار دیگر آن را به

می کرد، بعد اردشادکننده ی کبیر لنین، به تعلیمات وی اضافه می شد، سپس با کمی تردید انگلس به او معرفی می شد و در آخر (و آنهم فقط برای آنهایی که از لحاظ امنیتی مورد قبول بودند) مارکس معرفی می گشت. حال آن امنیت رخت بر بسته است. در مدت فقط چند سال، پیکره ها و شکوهمندی مارکس از میدانهای عمومی ناپدید شدند، بسیاری از خیابانها و پارکهایی که نام او را بر خود داشتند حالا به اسم دیگرانند. تمامی اینها به چه معنی است؟ برای برخی، مانند موعظه خوانان صبحهای یکشنبه، فروپاشی شوروی به سادگی اعتقادات همیشگی آنها را تایید کرد. یکی از روسای قدیمی من در دانشگاه C.C.N.Y لب کلام را مختصرا چنین بیان کرد. «۱۹۸۹ ثابت می کند که دروس مارکسیستی بی مصرف شده اند.» ولی زوایای دیگری نیز برای نگاه به تاریخ وجود دارد. آنچه بعد از ۱۹۱۷ بر سر مارکس آمد یک فاجعه بود: این فاجعه مانند موهبتی برای متفکرین بوده است. پس ما باید خوش آمد گوی آن برای مارکس باشیم. با فرود آمدن مارکس از اوجی رویایی و همسطح شدن وی با ما شاید بتوان فراگرفت که مارکس واقعا چه چیزی را می آموزد. اول، در کمال شگفتی و در حالی که انتظارش نمی رود او آنچنان به ستایش سرمایه داری برمی آید که انسان را به ترس می اندازد: در بخشهای آغازین مانیفست هنگام برشمردن فرآیندهای شکلگیری ساختار مادی توسط نظام سرمایه داری و مسایل عاطفی ای که همراه آن است، مارکس حس غوطه ور شدن در چیزی رازگونه و خارق العاده را تداعی می کند:

«بورژوازی ... آنچنان نیروهای تولیدی پدید آورده است که از لحاظ کمیت و عظمت بالاتر از آن چیزی است که همه ی نسلهای گذشته جمعا بوجود آورده اند. رام ساختن قوای طبیعت، تولید ماشینی، بکار بردن شیمی در صنایع و کشاورزی، کشتیرانی و راه آهن، تلگراف برقی، مزروع ساختن یک سلسله از بخشهای جهان، قابل کشتیرانی کردن رودها، پیدایش توده هایی از جمعیت که گویی از اعماق زمین می جوشند - کدامیک از اعصار گذشته می توانستند

حدس بزنند که در بطن کار اجتماعی یک چنین نیرویی مکنون است؟ (۲)

یا در صفحه ای پیشتر راجع به یک پویایی ذاتی که هم معنوی است و هم مادی چنین می گوید:

«بورژوازی بدون ایجاد تحولات دائمی در افزارهای تولید و بنابراین بدون انقلابی کردن مناسبات تولید و همچنین مجموع مناسبات اجتماعی نمی تواند وجود داشته باشد، ... تحولات لاینقطع در تولید، تزلزل بلا انقطاع کلیه ی اوضاع و احوال اجتماعی و عدم اطمینان دائمی و جنبش همیشگی، دوران بورژوازی را از کلیه ی ادوار سابق مشخص می سازد. کلیه ی مناسبات خشکیده و زنگ زده، همه ی آن تصورات و نظریات مقدس و کهنسالی که در التزام خویش داشتند، محو می گردند و آنچه که تازه ساخته شده، پیش از آنکه جانی بگیرد کهنه شده است، آنچه جامد است در این فضا ذوب می گردد. آنچه که مقدس است از قدس خود عاری می شود و سرانجام انسانها ناگزیر می شوند به وضع زندگی و روابط متقابل ی خویش با دیدگانی هشیار بنگرند.» (۳)

بخشهای زیادی از قسمت اول «بورژواها و پرولتاریا» حاوی نمونه های متعددی از این گونه خصیصه ی دراماتیک است. با این حال بنظر می رسد که بسیاری از خوانندگان آنها را نادیده می گیرند. ولی معاصرین مارکس چنین نکردند، چند تن از یاران رادیکال وی چون پرودن و باکونین این برداشت مثبت وی از سرمایه داری را بعنوان خیانتی به قربانیانش تلقی کردند. این اتهام امروزه همچنان بگوش می رسد و نیاز به پاسخی جدی دارد. مارکس از سرمایه داری نفرت دارد ولی در عین حال فکر می کند که دست آوردهای فراوانی نیز به همراه آورده است، چه مادی و چه معنوی، و بجای انحصاری شدن لذت این دست آوردها در میان اقلیت طبقه ی حاکمه، خواهان تقسیم آن در

میان همگان است. این با خشم تام گرایان افراطی که مشخصه‌ی رادیکالهایی است که خواهان نابودی هر آنچه سرمایه داریست، متفاوت است. برخی از آنان مانند پرودن فقط از دوران مدرن نفرت دارند. آنها رویای عصر طلایی و دوران روستایی را در سر دارند که هر کسی به خوشی در مکان خویش قرار داشت (و مکان زنان پشت سر مردان بود) برای دیگر رادیکالها از نویسنده‌ی «کتاب تجلی» گرفته تا بمب گذار موسوم به Una bomber (۴) مسئله از این حد هم فراتر می رود و تبدیل به خشم از واقعیت و حیات انسانی می شود. این نوع خشم رستاخیزی احساسی از ارضای آتی ولی بی‌مقدار بدست می دهد. چشم انداز مارکس اما بسیار پیچیده تر و باریک بین تر از این هاست و پذیرش آن برای آنها یک رشد نیافته اند آسان نیست. مارکس اولین کمونیستی نیست که خلاقیت سرمایه داری را تحسین می کند. این برداشت را می توان نزد بعضی از سوسیالیستهای آلمانگرای قبل از وی مانند سن سیمون و روبرت اوئن نیز یافت. ولی مارکس اولین کسی است که با خلق سبکی از نگارش این خلاقیت خطرناک سرمایه داری را حیات می بخشد. سبک وی در مانیفست نوعی توضیح نماد حالات و حرکات است. هر پاراگراف آن چون موج دریا ما را در بر می گیرد، به لرزش درمی آورد و آغشته به افکار رها می سازد. این نثر شتابی بی امان برمی انگیزد، بدون راهنما و نقشه، انباشته ها و لایه های تمام چیزها، ایده ها، تجربیات، تمامی مرزها را می شکنند و به جلو ره می سپرد. فهرست نقش بسیار عمده ای در سبک مارکس بازی می کند، همچنان که برای معاصرین وی چون دیکنز و ویتمن بوده است، اما بخشی از افسون مانیفست از احساس ما برمی آید که این فهرست ها هرگز انتهایی ندارند و همچنان برای حال و آینده باز هستند و می توانیم آنها را از تجربیات و ایده های خود پر کنیم. اما بنظر می رسد که موارد این انباشته ها اغلب در تضاد با هم باشند و این انبوه می تواند یکسره از هم بپاشد. مارکس این احساس را به خواننده می دهد که سوار بر بزرگترین و سریعترین قطار قرن نوزدهم از صعب العبورترین و خطرناکترین مسیرها، با نور باشکوهی در پهنه ای بدون جاده به جلو می راند. یکی از ویژگیهای سرمایه داری مدرن را که مارکس بیش از همه تحسین می کند افق

جهانی و بافت جهانشمول آن است. امروزه خیلی ها در مورد اقتصاد جهانی صحبت می کنند آنطور که گویی پدیده ای است نوظهور. مانیفست گستره ی این همیشه بودگی را یادآوری می کند:

«نیاز به یک بازار دائم الاتوسعه برای فروش کالاهای خود، بورژوازی را به همه ی جای کره ی زمین می کشاند. همه جا باید رسوخ کند، همه جا ساکن شود، با همه جا رابطه برقرار کند. بورژوازی از طریق بهره کشی از بازار جهانی به تولید و مصرف همه ی کشورها جنبه ی جهان وطنی داد و علیرغم آه و اسف فراوان مرتجعین، صنایع را از قالب ملی بیرون کشید. رشته های صنایع سالخورده ی ملی از میان رفته و هر روز نیز در حال از میان رفتن است. جای آنها را رشته های نوین صنایع که رواجشان برای کلیه ملل متمدن امری حیاتی است می گیرد. رشته هایی که مواد خامش دیگر در درون کشور نیست، بلکه از دورترین مناطق کره ی زمین فراهم می شود، رشته هایی که محصول کارخانه هایش نه تنها در کشوری معین، بلکه در همه ی دنیا به مصرف می رسد. بهای ارزان کالاهای بورژوازی همان توپخانه ی سنگینی است که با آن هرگونه دیوارچینی را درهم می کوبد و لجوجانه ترین کینه های وحشیان نسبت به بیگانگان را وادار به تسلیم می سازد. وی ملتها را ناگزیر می کند که اگر نخواهند نابود شوند شیوه ی تولید بورژوازی را بپذیرند و آنچه را که به اصطلاح تمدن نام دارد نزد خود رواج دهند، بدین معنی که آنها نیز بورژوا شوند. خلاصه آنکه جهانی همشکل و همانند خویش می آفریند.» (۵)

این گستره ی جهانی طنزی تاریخی را به نمایش تماشایی می گذارد. این بورژواها در جاه طلبی های خود حالتی بسیار عادی دارند و لی همین سودجویی پیوسته شان همان ساختار متغیر و نالاستوار و افقی بیکران را به آنان تحمیل می کند؛ مثل قهرمان گوته، فاوست، همچون دون ژوان و چاپلند

هارولد. آنها ممکن است فقط راجع به یک چیز فکر کنند، ولی همین تمرکز یک جانبه به وسیعترین یکپارچگی ها می انجامد. دید سطحی آنها اساسی ترین تغییرات را بروز می دهد، فعالیت اقتصادی آرامشان همچون بمبی هرگونه جامعه ی انسانی را، از ابتدایی ترین قبایل گرفته تا اتحاد جماهیر شوروی قدرتمند، درهم می ریزد. مارکس از بهای انسانی پیشرفت سرمایه داری آزرده بود، ولی همیشه باور داشت که این دست آورد افق جهانی خلق شده زیربنای سوسیالیسم است. فراخوان بزرگ به اتحاد در خاتمه ی مانیفست را بخاطر آوریم که خطاب به «کارگران جهان» است. نمایش فراگیر حیاتی، ظاهر شدن اولین فرهنگ جهانی بود. هنگامیکه ارتباطات جمعی در حال شکلگیری است، نوشته های مارکس از آن بعنوان «ادبیات جهانی» نام برده است. من فکر می کنم که بحق است این ایده امروز در پایان این قرن «فرهنگ جهانی» خوانده شود. مانیفست نشان می دهد که این فرهنگ چگونه از بازار جهانی خودرو سرچشمه می گیرد:

«بجای نیازمندیهای سابق که با محصولات صنعتی محلی ارضاء می گردند، اینک حوایج نوین بروز می کند که برای ارضای آنها محصول ممالک دوردست و اقالیم گوناگون لازم است. جای عزلت جویی ملی و محلی کهن و اکتفا به محصولات تولیدی خودی را رفت و آمد و ارتباط همه جانبه و وابستگی همه جانبه ملل با یکدیگر می گیرد. وضع در مورد تولید معنویات نیز همانند وضع در مورد تولید مادیات است. ثمرات فعالیت معنوی ملل جداگانه به ملک مشترکی مبدل می گردد... و از ادبیات گوناگون ملی و محلی یک ادبیات جهانی ساخته می شود.» (۶)

این دید از فرهنگ جهانی چندین ایده ی پیچیده را به همراه می آورد. نخست گسترده کردن نیازهای انسانی: بازار رو به فزون جهانشمول بیکباره نیاز همگان را بسط و شکل می دهد. مارکس به ریزه کاریهای این موضوع نمیپردازد، ولی از ما می خواهد که معنای آنرا در مورد خوراک، پوشاک، مذهب،

موسیقی، عشق و حتی در مورد خصوصی ترین خیالها و رویاها و یا نمودهای عمومی مان تصویر کنیم. سپس، ایده ی فرهنگ به مثابه «مالکیت عموم» در بازار جهانی: هر چیز خلق شده ای توسط هر کسی در هر کجا می تواند در اختیار هر کسی در همه جای دنیا قرار گیرد. کارسالاران برای ساختن پول به نشر کتاب می پردازند، نمایش و کنسرت ارائه می دهند، هنرهای تجسمی را به نمایش می گذارند و در قرن حاضر برای فیلم، رادیو، تلویزیون و کامپیوتر سخت افزار و نرم افزار بوجود می آورند. معینا در اینجا نیز مانند دیگر اوقات تاریخ از میان انگشتان صاحبانش می گریزد، تا فقرا به فرهنگ دست پیدا کنند؛ به یک ایده، به یک تصویر شاعرانه، به نوایی دلنشین، به افلاطون، به شکسپیر، به روح رودخانه ی نگرو (که مارکس شیفته ی آن بود ۷۸)، حتی اگر نمی توانند صاحب آن باشند. فرهنگ افکار عموم را از ایده پر می کند. فرهنگ مدرن مثل یک «مالکیت عمومی» به ما کمک می کند تا تصویر کنیم که چگونه مردم همه ی عالم روزی می توانند تمامی منابع جهان را شریک شوند.

این بینشی است از فرهنگ که بندرت به بحث گذاشته شده است، ولی یکی از امیدوارکننده ترین و گسترده ترین موضوعاتی است که مارکس درباره ی آن نوشته است. در عصر ما پیشرفت فیلم، تلویزیون، ویدئو و کامپیوتر، زبان تصویری جهانی ای را بوجود آورده که ایده ی فرهنگ جهانی و طیش جهان را از میان بهترین کتب و موسیقیها از هر زمان دیگر به انسان نزدیک تر کرده است. این خبری است خوش. خبر بد آن است که چگونه بیشتر آثار چپ در مورد فرهنگ به سرانجامی تلخ رسیده اند. گاهی اینطور وانمود می شود که گویی فرهنگ فاقد هرگونه ارزش و محتواست و فقط سازمان دیگری است برای استثمار و ستمگری. مواقع دیگر بنظر می رسد که گویی افکار مردم بجز آنچه سرمایه در آن نهاده است، ظرفی است تهی. چند مقاله در مورد مباحث «دیسکورس هژمونیک - ضد هژمونیک» بخوانید، یا سعی کنید که بخوانید. طوریکه این حضرات می نویسند مثل این است که دنیا از آنان پیشی گرفته است.

اما اگر سرمایه داری از خیلی جهات یک پیروزی است، پس ایراد کار

کجاست؟ پس چه ارزشی دارد که سراسر زندگی را در مخالفت با آن گذرانند؟ در قرن بیستم، جنبشهای مارکسیستی در سرتاسر جهان حول مبحث پرورده شده در کاپیتال مارکس تمرکز داشته اند که کارگران در جوامع بورژوازی فقیر شده اند و یا بوده اند. حال می توان گفت زمان و مکانی بوده است که در آن رد چنین ادعایی نامعقول بود، در مکان و زمان دیگری (مثل ایالات متحده و اروپای غربی در دهه ی پنجاه و شصت، وقتی که من جوان بودم) که این ادعا خیلی سطحی بود، اقتصاددانان مارکسیست دست به چرخشهای دیالکتیکی عجیبی می زدند تا اعداد و ارقام را بیرون بکشند. ولی اشکال این بحث این بود که مسئله تجربه ی انسانی را به مسئله ی اعداد تبدیل می کرد: مارکسیسم را به آنجا کشانید که کاملاً مثل سرمایه داری بیندیشد و سخن براند. مانیفست گهگاهی مدعی روایاتی اینچنین می شود. بنظر من این بیشتر دادخواستی است قاطع، که حقانیت دارد، حتی در اوج شکوفایی اقتصادی، یعنی زمانی که بورژوازی و ثناگویانش غرق در رضایت اند. این دادخواست، بینش مارکس است از جامعه ی مدرن بورژوا: که انسانها را مجبور می سازد عواطف خود را نسبت به یکدیگر منجمد سازند تا با این دنیای سرد انطباق یابند. روند جامعه ی بورژوایی «پیوندهای رنگارنگ فئودالی را بیرحمانه از هم گسست و بین آدمیان هیچ پیوندی جز پیوند نفع شخصی و "نقدینه" بی عاطفگی باقی نگذاشت» هرگونه ارزش عاطفی را در آبهای یخ زده ی حسابدگری خودپرستانه ی خویش غرق ساخت» (۸) این روند «قابلیت شخصی انسان را به ارزش مبادله ای مبدل ساخت» هرگونه سنت تاریخی و هنجار آزادی را بهم ریخت «و فقط آزادی عاری از وجدان تجارت را برقرار نمود». بدترین چیز در مورد سرمایه داری این است که بالاچار انسانها را برای زنده ماندن بی رحم می سازد. در مدت ۱۵۰ سال، ما شاهد ادبیاتی بوده ایم که بیرحمی بورژوازی را دراماتیزه کرده است، طبقه ای که بیش از همه با بیرحمی کنار می آید، احتمال موفقیتش هم بیشتر است. اما همین نیروهای اجتماعی به اعضا ی این گروه وسیع که مارکس آنها را «طبقه ی کارگر مدرن» می نامد فشار می آورد. این طبقه از هویتی اشتباه رنج برده است. بسیاری از خوانندگان همیشه این تصور را دارند که

«طبقه ی کارگر» فقط یعنی کارگران کارخانه یا کارگران صنعتی یا کارگران یدی یا یقه آبی ها یا کارگران محروم. سپس همین خوانندگان متوجه تغییر طبیعت نیروی کار در نیم قرن اخیر می شوند که: کارگران یقه سفید، تحصیل کرده، مشغول در بخش خدمات، از اعضای طبقه ی متوسط یا نزدیک به آن رو به ازدیاد هستند؛ و چنین نتیجه می گیرند که امید برای طبقه ی کارگر واهی است و مرگ عامل آگاه [یا سوژه] را اعلام می دارند. مارکس فکر نمی کرد که طبقه ی کارگر در حال اضمحلال بود: در تمام کشورها آنها «اکثریتی گسترده» شده بودند و یا در حال شدن بودند. ازدیاد تعدادشان آنها را قادر می ساخت که «برندگان جنگ دموکراسی» شوند. حساب سیاسی او بر اساس مفهومی هم ساده و هم جامع بود:

«طبقه ی کارگر معاصر... رشد می یابد. اینان تنها زمانی می توانند زندگی کنند که کاری بدست آورند و فقط هنگامی می توانند کاری بدست آورند که کارشان بر سرمایه بیفزاید. این کارگران که مجبورند فرد فرد خود را بفروش رسانند، کالایی هستند مانند هر کالای دیگر، و به همین جهت نیز دستخوش کلیه ی حوادث رقابت و نوسانات بازارند.» (۹)

عامل تعیین کننده ی کارگران در کارخانه کار یدی کردن یا فقیر بودن نیست. تمام این عوامل می توانند با نوسانات عرضه و تقاضا، تکنولوژی و سیاست تغییر کنند. واقعیت تعیین کننده نیاز به فروش کار به سرمایه برای زندگی است، نیازی که شخصیت فروش را شکل می دهد. - به خودتان در آینه بنگرید و بیاندیشید «من چه چیزی برای فروش دارم؟» - وحشت و اضطرابی بی پایان که حتی اگر امروز موقعیت مناسبی دارید، فردا ممکن است که چنین نباشد، آن بازار متغیر شما را بی ارزش اعلام می کند (چنانچه با خیلی ها چنین کرده است) بطوریکه خود را چه از نظر جسمی و چه از نظر معنوی بی خانمان و در سرما می یابید. شاهکار قرن بیستم، مرگ فروشنده^۱ اثر آرتور میلر، این ترس ویرانگر را که ممکن است بیان کننده ی

شرایط اکثریت افراد طبقه ی کارگر در دوران مدرن باشد بخوبی زنده می کند. تمام سنت اگزیستانسیالیست این موقعیت را با عمق و زیبایی عظیمی دراماتیزه می کند که هنوز بطور عجیب و غریبی تجسم نیافته است. خیال پردازان این نظریه شاید بتوانند از مانیفست که این اضطراب مدرن را نشان می دهد، بیاموزند.

گستره ی عظیمی از مردم طبقه ی کارگر را تشکیل می دهد و اینرا نمی دانند. خیلی ها مردمی هستند که ساختمانهای عظیم اداری مرکز شهر را پر ازدحام می کنند. لباسهای فاخر می پوشند و به خانه هایی زیبا باز میگردند. زیرا که تقاضا برای نیروی کار آنان در حال حاضر بسیار زیاد است و اوضاع خوبی دارند. آنها ممکن است با خشنودی خود را با صاحبان سرمایه هم هويت بدانند و کوچکترین تصویری از این امر نداشته باشند که منافع آنها چقدر محتمل و فرار است. آنها ممکن است کشف نکرده باشند که واقعا چه کسانی هستند و به گجا تعلق دارند تا زمانیکه بیکار یا اخراج شوند، بی مهارت^۱ تشخیص داده شوند، یا کارشان به دیگران واگذار شود^۲، (بسیار جالب است که بسیاری از این کلمات خردکننده خیلی جدید هستند). و کارگرانی که فاقد مدرک، لباس فاخر و دفتر خصوصی هستند در قوطی های مکعبی محل کارشان ممکن است متوجه این واقعیت نباشند که خیلی از افرادی که بر آنها ریاست می کنند واقعا هم طبقه ی خودشان هستند. ولی سازماندهی و سازماندهندگان به همین منظور هستند.

گروهی که هويت طبقاتی - کارگری آنها برای مارکس بسیار اهمیت داشت و خود او نیز به آن تعلق داشت روشنفکران بودند.

بورژوازی انواع فعالیتهایی را که این هنگام حرمتی داشتند و بدانها با خوفي زاهدانه می نگریستند، از هاله ی مقدس خویش محروم کرد. پزشک و وکیل و کشیش و شاعر و دانشمند را به مزدوران جیره خوار مبدل ساخت (۱۰)

مارکس نمی گوید که در جامعه ی بورژوازی این فعالیتها معنا یا ارزش انسانی خود را از دست می دهد. اگر چیزی باشد، آنها پر معنی تر و با ارزش تر از هر زمان دیگراند. ولی تنها طریقی که مردم می توانند این آزادی را داشته باشند که کشفی کنند یا جانی را نجات دهند یا شاعرانه جهانی را روشن کنند، که از طریق کارگران برای سرمایه است - برای شرکتیهای دارویی، استودیوهای فیلم سازی، هیئت های آموزشی، سیاستمداران، بیمه های درمانی و غیره - و استفاده ی سرمایه از خلاقیت و مهارتشان برای انباشت سرمایه. این بدان معناست که روشنفکران نه تنها تحت همان فشار روحی هستند که به تمامی کارگران مدرن وارد می آید، بلکه فضای ترسناک مختص به خود را نیز دارا می باشند. هر چه بیشتر به کارشان اهمیت می دهند و می خواهند که معنایی داشته باشد، بیشتر خود را در جدال با برنامه ریزان می بینند و هر چه بیشتر در این مسیر حرکت می کنند احتمال سقوطشان بیشتر است. این فشار دائمی ممکن است که به آنها بینش ویژه ای از نیاز به اتحاد کارگران دهد. ولی آیا کارگران متحد آزادیهای روشنفکری و هنری را بهتر از سرمایه داران ارج خواهند نهاد؟ این سوال مطرح است، یک زمانی در قرن بیست و یکم، کارگران در نقطه ای از جهان قدرت را بدست خواهند گرفت و آنوقت خواهیم دید.

مارکس طبقه ی کارگر مدرن را اجتماعی گسترده و جهانی در شرف تکوین می بیند. چنین امکان گسترده ای است که به تاریخ سازماندهی ابدیت و جذابیتی دایم می دهد. مسیر ایجاد اتحادیه ها تنها مقوله ای از سیاستهای گروه های ذینفع نیست بلکه امری است حیاتی از چیزی که لسینگ^۱ آنرا «آموزش نژاد بشر» می نامد. و این فقط آموزشی نیست بلکه ضروری است: مسیری که انسانها چه بطور فردی و چه بطور جمعی جوهر خود را کشف می کنند. در این روند شناخت آنها متوجه این موضوع می شوند که یکدیگر را برای خودیافتگی احتیاج دارند. آنها این نکته را درخواهند یافت، زیرا جامعه ی بورژوازی کارگران را برای بقا در این خیز همیشگی مجبور به

هوشیاری می‌کند. مارکس می‌داند که آنها ذره ذره آنها را جذب خواهند کرد. (نویسنده‌ی مانیفست در کنار خشمش بعنوان یک شورشگر، همچنان انتظاری دراز مدت، بازتابنده و رشد یابنده را منعکس می‌کند). همبستگی فداکاری شخصی نیست بلکه رضایتی فردی است. آموختن از خودگذشتگی برای دیگر کارگران که ممکن است صدا و سیمایی خیلی متفاوت با شما داشته باشند ولی در باطن با شما یکی هستند، به هر مرد یا زنی جایگاهی را در دنیا می‌دهد که در آن مکانی برای وحشت نیست.

این بخش حیاتی نگرشی اخلاقی است که در مانیفست مشخص شده است. اما بعد اخلاقی دیگری نیز وجود دارد که اگر چه خود را به طریق دیگری بروز می‌دهد، ولی از نظر انسانی به همان درجه اهمیت دارد. در یکی از لحظات پر ارج کتاب مارکس می‌گوید انقلاب، طبقات و مبارزه‌ی طبقاتی را به اتمام خواهد رسانید و امکان لذت بردن از «مجموعه‌ای را پدید می‌آید که در آن پیشرفت آزادانه‌ی هر فرد شرط پیشرفت آزادانه‌ی همگان است». اینجا مارکس کمونیسم را طریقی برای خوشبختی مردم تصویر می‌کند. اولین نمود این خوشبختی «پیشرفت» است و آن تجربه‌ای است که به سادگی خود را تکرار نمی‌کند، بلکه روندی از تغییر و رشد را طی می‌کند. این مدلی از خوشبختی جدید (مدرن) است و از طریق رشد دائم اقتصاد بورژوایی خود را می‌شناساند.

اما جامعه‌ی بورژوازی با آنکه آدمی را قادر به بالندگی می‌کند، اما اجبار به بالندگی‌ای مطابق نیاز بازار دارد: آنچه قابل فروش است تولید می‌شود و آنچه قابل فروش نیست یا فروشانده می‌شود و یا اصلاً بوجود نمی‌آید. مارکس، برخلاف این نمونه‌ی اجباری و پیچیده، برای «بالندگی آزاد» پیکار می‌کند، بالندگی‌ای که در آن فرد توان کنترل دارد.

در زمانیکه چنین حماقت یا بیرحمی‌ای خود را لیبرالیسم می‌نامد (یعنی: ما برای بهبود وضع خود، شما و فرزندانتان را با لگد از قلمرو آسایش دور می‌کنیم) سهم است که ببینیم مارکس با بهترین لیبرال همعصر خود جان استوارت میل چقدر زمینه‌ی مشترک دارد. میل مثل مارکس «بالندگی آزاد» فردی را بعنوان یک ارزش اساسی انسان تشخیص داد. همچون مارکس وی

معتقد بود که مدرنیزاسیون این را برای همه ممکن ساخت. وی با گذر عمر متقاعد شد که مدرنیزاسیون به شکل سرمایه‌داری با عرضه کردن - رقابت مهلک، سلطه‌ی طبقاتی، تطابق اجتماعی و بیرحمی - سد است بر بهترین توانایی‌هایش. وی در سالهای آخر عمرش اعلام کرد که سوسیالیست شده است. بطور کنایی، وجه اشتراک سوسیالیسم و لیبرالیسم می‌تواند مسئله‌ی بردگی برای هر دوی آنها باشد. چه می‌شود اگر بعد از همه‌ی این احوال آقای کورتز^۱ نمرده باشد؟ بعبارت دیگر چه می‌شود اگر «بالندگی آزاد» بطور واقعی اعماق وحشت را از طبیعت انسان بیرون کشد؟ داستایفسکی، نیچه و فروید ما را مجبور کردند که با این وحشت روبرو شویم و به ما هشدار دادند که این وحشت دائمی است. در جواب، هم مارکس و هم میل ممکن است بگویند تا زمانیکه ما بر این خفت و تسلط اجتماعی فایز نشده ایم، نمی‌توان گفت که این وحشت ذات طبیعت بشر است و یا اینکه با ایجاد شرایط مناسبی می‌توان آنها برطرف کرد. روند رسیدن به آنجا - جایکه روسکولنیکف^۲ در خیابان «د» نپوسد اسویدریگایلوف^۳ در جلد هزاران جسم و روح نباشد - تلاشی است که کاری به اندازه کافی مستمر و جدی برای همه‌ی ما خواهد بود.

دهه‌ی نود با تخریب جمعی پیکره‌های مارکس آغاز شد. عصر «پست مدرن» بود: قرار نبود که ما به ایده‌های بزرگ نیاز داشته باشیم. در پایان دهه‌ی ۹۰ خود را در یک جامعه‌ی جهانی فعال می‌یابیم که بوسیله‌ی فشردگی، مهارت زدایی و هراس متحد شده است؛ همانگونه که پیرمرد گفته بود. بناگهان چهره‌ی سمبلیک بسیار قانع کننده‌تر از چهره‌ی کنایی جلوه‌گر می‌شود، حضور آن ریش کلاسیک، بی‌خدا همچون پیامبری اولوالعزم، درست سر وقت برای هزاره‌ی بعدی بازگشته است. در طلوع قرن بیستم، کارگرانی بودند که می‌خواستند با مانیفست کمونیست بمیرند. در طلوع قرن بیست و یکم، شاید حتی بیشتر باشند آنهایی که بخواهند با آن زندگی کنند.

ترجمه: ن. س. ناجی

* متن فوق از نشریه ی آمریکایی The Nation شماره ی مورخ ۱۱ ماه مه ۱۹۹۸ گرفته شده است.

یادداشت ها:

- ۱- تا جاییکه ما اطلاع داریم مانیفست کمونیست به فارسی برای اولین بار در سال ۱۹۵۱ میلادی (۱۳۳۰ هجری) توسط اداره ی انتشارات زبانهای خارجی در مسکو منتشر شد. تا قبل از آن بخشهایی از مانیفست در جزوه ها و نشریات جداگانه ای توسط کمونیستهای ایران انتشار یافته بود. اولین بار روزنامه ی توفان، که نشر آن را فرخی یزدی شاعر معروف انقلابی بعهده داشت، در فاصله ی سالهای ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۳ بخشهایی از مانیفست را به فارسی منتشر کرد. در سال ۱۹۷۲ از طرف اداره ی نشریات «مردم» در پکن بر اساس متن فارسی چاپ ۱۹۵۱ و در مقایسه با متن آلمانی و با اصلاحاتی چند مانیفست دوباره به فارسی ترجمه، تنظیم و چاپ شد. در سالهای بعد از انقلاب ترجمه ی دیگری توسط رضا براهنی ارایه شد - م
- ۲- ص ۴۲، فارسی، چاپ پکن.
- ۳- ص ۳۹، فارسی، چاپ پکن.
- ۴- بمب گذار موسوم به Una Bomber استاد ریاضیات دانشگاه برکلی، کالیفرنیا در چند دهه ی پیش از زندگی شهری و کارش دست کشید و در کلبه ای سکنی گزید. وی تک نفره با ارسال بمبهای پستی کمر قتل صاحبان، مدیران و دست اندرکاران صنعت در آمریکا را بست. در اثر انفجار بمبهای او تاکنون چندین نفر کشته و ناقص العضو شده اند. وی در جزوه ای با عنوان «مانیفست» تکنولوژی را دشمن بشر ارزیابی کرده است. وی هم اکنون در یکی از زندانهای ایالتی کالیفرنیا بسر می برد. - م
- ۵- ص ۴۱، فارسی، چاپ پکن.
- ۶- ص ۴۰، فارسی، چاپ پکن.
- ۷- رودخانه ی Negro در آمریکای جنوبی.
- ۸- ص ۳۸، فارسی، چاپ پکن.
- ۹- ص ۴۵، فارسی، چاپ پکن.
- ۱۰- ص ۳۹، فارسی، چاپ پکن.

ن. س. ناجی

گزارشی از دومین کنگره ی بین المللی مارکس

شبحی بر اروپا سایه افکنده است، شبح مارکس. شاید با این چنین جمله ی دیرآشنایی بتوان جو حاکم بر دومین کنگره ی بین المللی مارکس را به فشرده ترین زبان گزارش کرد.

در ادامه ی اولین کنگره ی بین المللی مارکس که در سپتامبر ۱۹۹۵ در پاریس برگزار شد، اینبار نیز برای بار دوم از تاریخ ۳۰ سپتامبر تا ۳ اکتبر ۱۹۹۸ بیش از ۵۰۰ پژوهشگر با شرکت و همکاری بیش از ۱۰۰ مجله، نشریه و مرکز تحقیقاتی از اقصی نقاط دنیا، به ابتکار نشریه ی فرانسوی «مارکس اکتوئل» در پاریس گرد هم آمدند (۱) هدف از این دیدار تحلیل اوضاع جاری جهان، بررسی دگرگونیهای جامعه ی معاصر و ارائه ی چشم اندازهای نوین رهایی بود.

روز اول مراسم افتتاحیه در دانشگاه سوربن از ساعت ۶ تا ۱۱ شب برگزار شد. پس از نام نویسی (ورودیه با درنظر گرفتن بودجه ی شرکت کنندگان برای هر نفر یا هر گروه ۱۰ دلار - معادل ۷۰ فرانک -، یا رایگان بود) و اعلام برنامه ها، مراسم با سخنرانی دکتر روبرت برنر (Robert Brenner) از دانشگاه اوس آنجلس (UCLA) تحت عنوان بحران جهانی (The Global Turbulence) بزبان انگلیسی که همزمان به فرانسه ترجمه می شد، پایان یافت. در سه روز دیگر مباحث در ساختمان دانشگاه شماره ی ۱۰ پاریس، نانتر (Nanterre)، از ساعت ۹ صبح آغاز و بطور رسمی تا ۸ شب ادامه داشت، اما مباحث کناری تا پاسی از شب در هر گوشه و کنار، پای میز غذا، در قطار، خوابگاهها و ... ادامه می یافت. مباحث در پهنه ای از قلمروهای مهم علوم

اجتماعی و تاریخی یعنی درک همه جانبه ی حیات فکری آنطور که در هر رشته ای وجود دارد، با مقتضیات، مشروعیتهای و اصولش جریان پیدا می کرد. بطور کلی مباحث در رشته های مهمی از علوم اجتماعی و تخصصی مثل فلسفه، حقوق، اقتصاد، تاریخ، جامعه شناسی، علوم سیاسی، فرهنگی و مسئله ی زبان برنامه ریزی شده بود.

مباحث به زبانهای فرانسه، انگلیسی و آلمانی ارائه و برخی همزمان و زنده ترجمه می شد. هیئتی مرکب از ۳ نفر یا بیشتر اداره ی هر جلسه را بعهده داشتند. هر فرد به مدت ۲۰ الی ۳۰ دقیقه مبحثی را که از پیش کتبا ارائه شده بود (متن کامل مباحث در سالن نشریات کنگره موجود بود) باز می کرد و سپس زمانی به سوال و جواب و بحث آزاد اختصاص داده می شد. تنوع مباحث و محدودیت زمانی باعث می شد که خیلی از جلسات مورد علاقه در حوزه های مختلف در یک زمان برگزار شوند و انسان را با افسوس از دست دادن یک بحث دچار کنجبار با خود می کرد.

در دورانی که تجربه ی تلخ شکست و یاس چنان بر اذهان سایه افکنده است که تنها راه «معقول» را تسلیم در برابر نظام سرمایه داری و شرایط حاضر برمی نماید، گردهم آیی چهره های گوناگون از آرژانتین، مکزیک، ایران، ایرلند، ایالات متحده ی آمریکا، کانادا، فرانسه، آلمان، اتریش، انگلستان، یونان، چین، روسیه، کره جنوبی، دانمارک، کلمبیا، ایتالیا، اسکاتلند، برزیل، بلژیک و ... ارائه ی کرانه هایی نوین از چشم انداز اندیشه، شور و شک و اطمینان، آنچنان انرژی ای را تولید می کرد که آدمی را به آینده ی بشر امیدوار می ساخت. چرا که رهایی از تمدن جهانی سرمایه داری و آفرینش تمدنی دیگر، تمدنی که هنوز پا به عرصه ی وجود ننهاده را ممکن و قابل تصور می کرد.

در این رابطه عده ای افکار مارکس را نقدی جاندار از سرمایه داری، گنجینه ای زنده، پویا و قابل رجوع می دانستند. با این برداشت سعی بر آن داشتند تا با بکار گرفتن افکار و روش مارکس بعنوان تئوری جامعه شناسانه ی انقلاب اجتماعی به بسط و گسترش آن در عرصه های امروزی بپردازند. عده ای دیگر از افکار مارکس بعنوان مارکسیسم، یا مارکسیسم - لنینیسم (و یا دیگر

پسوند ها) بعنوان یک سیستم و چهارچوب مشخص و معین استفاده می کردند. مسلماً این چنین طیف گسترده ای از نظرات خود به خلاقیت ذهن و اندیشه دامن می زند و می تواند زمینه ساز رسمی ریشه دار برای تکرار آراء گردد تا از دگم شدن افکار جلوگیری کند. اما شاید تنها کسانی که مسایل را از نزدیک دنبال می کنند می توانستند از لابلای مباحث و استفاده ی سخنگویان از واژه ها و تعبیر معین به عمق تفاوت این دو گرایش پی ببرند. ظاهراً کنفرانس هنوز از آن سطح بلوغ برخوردار نبود که تفاوت ظریف و در عین حال عمیق این دو گرایش را بروز دهد (۲) این مهم احتمالاً می تواند در کنفرانسهای آینده شکل بگیرد.

«برای کسانی که به تغییر جهان و خروج از چهارچوب سرمایه داری می اندیشند و این اندیشه و کردار را برای بشریت سرنوشت ساز می دانند، پرداختن و کنکاش در آثار مارکس و گنجینه ی غنی دستاوردهای نظری و عملی مارکسیسم و جنبش کارگری و کمونیستی و نقد و آموختن از آنها ... دارای اهمیتی درجه اول است.» (۳) اما از تمامی نشریاتی که به فارسی قلم می زنند و انجمنها و احزابی که مرکز یا دفتری هم در اروپا و یا حتی در پاریس دارند (جز رفقای «اندیشه و پیکار») هیچ خبر و یا نشانی در این کارزار تئوریک نبود! تنها برخی از آنان با کرشمه ی قلمی اینچنین گردهم آیی هایی را «سوسیال دمکرات» و یا «آکادمیسین» های شکست خورده می انگارند و وجدان خود را از «شر» مسئولیت برخوردی نقادانه رها کرده و به مبارزه ی خویش سرگرم می شوند. شاید باز منتظر سیلی دیگری از واقعیتهای خشن و بی رحم زندگی مادی هستند تا از اغمای ایدئولوژیک خویش بدرآیند. شاید آنگاه تشخیص دهند که تنها با روش روشنگرانه، ستیزه جویانه و نقاد مارکس است که می توان از او فراتر رفت و آنرا بسط و تعمیم داد و تحقق بخشید.

یادداشت‌ها:

- ۱- برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به «نقد» شماره ۲۱.
- ۲- این مشاهده بر اساس شرکت ما در محدوده مباحث ارائه و یا ترجمه شده به انگلیسی است.
- ۳- از پیشگفتار جلد دوم ترجمه ی «کنگره ی بین المللی مارکس»، از انتشارات «اندیشه و پیکار».

مقالات منتشره در ۲۴ شماره ی «نقد»

۱- تالیفات

ش. ولامنش	توصیف، تبیین، نقد	نقد ۱
امیر هاشمی	ویرعینیت و ارزشگذاری در علوم اجتماعی	نقد ۱
ش. والامنش	شالوده های ماتریالیسم پراتیکی مارکس	نقد ۲
ش. والامنش	نقد به روایت آقای ایرج آذرین	نقد ۲
امیر بانی	مقدمه ای به بررسی مبانی	
	ایدئولوژیک انقلاب ایران	نقد ۳
ش. والامنش	نقد اسطوره ی کمونیسم کارگری	نقد ۳
ماندانا هندسی	یادداشتی پیرامون کتاب «ازدواج موقت در ایران»	نقد ۳
ش. والامنش	بحران تئوری و بحران چشم انداز تاریخی	نقد ۴
کوروش کاویانی	رویگردانی روشنفکران از آرمان رهایی	نقد ۴
فرشته انتشاری	مفهوم عقلانیت در جامعه شناسی ماکس وبر	نقد ۴
ش. والامنش	نقد مبانی نظری توهم سیاسی	نقد ۵
خسرو الوندی	تاریخ مذهب به روایت آقای دکتر گابریل	نقد ۵
فرهاد واقف	واکنش ارتجاعی در برابر تغییر جامعه	نقد ۵
ش. والامنش	ملاحظات پیرامون فروپاشی جوامع نوع شوروی	نقد ۶
حمید هاشمی	گفتاری در روانشناسی توده ها	نقد ۶
آزاده. ت	نقش اقبال متوسط جدید در انقلاب ایران	نقد ۷
کیوان آزر	مارکسیسم روسی و بحران چپ	نقد ۶
	انترناسیونال دوم و بلشویسم (۱)	نقد ۷
	ملاحظات پیرامون انقلاب روسیه (۲)	نقد ۸

کیوان آزر	مسئله‌ی عین و ذهن (۳)	نقد ۱۰
ش. والامنش	نظریه و عقیده	نقد ۸
حمید حمید	آیا مارکسیسم مرده است؟	نقد ۹
ش. والامنش	روشنفکر کیست؟	نقد ۹
حمید حمید	مقوله تبیین در روش شناسی تاریخی مارکس	نقد ۱۰
محمود بیگی	علل بحران در سرمایه داری	نقد ۱۰
حمید حمید	تاملی تئوریک درباره‌ی مختصات جامعه شناسی ایران در دو قرن نوزده و بیست	نقد ۱۱
ش. والامنش	ماهیت سیاسی حقیقت	نقد ۱۱
مهرداد درویش پور	خشونت و قدرت	نقد ۱۱
ش. والامنش	رشد و بیکاری	نقد ۱۲
حمید حمید	درباب سرشت تاویلی مارکسیسم	نقد ۱۲
محمود بیگی	توهم رشد و دمکراسی از طریق بازار	نقد ۱۲
حمید حمید	نهاد دینی و ژولیدگی فرهنگی	نقد ۱۳
ش. والامنش	کار مولد و نامولد	نقد ۱۳
محمد رفیع محمودیان	حوزه‌های عمومی و فرستنده‌های رادیویی محلی	نقد ۱۳
حمید حمید	مفهوم تحول تاریخی در آموزه‌ی مارکس	نقد ۱۴
ش. والامنش	آخرین ساعت سینیور	نقد ۱۴
م. محمودیان	تجدد، تجددگرایی و متجددگردانی	نقد ۱۴
حمید حمید	فقر پوپریسم	نقد ۱۵
م. محمودیان	تک بودگی در مقابل دیالوگ	نقد ۱۵
ش. والامنش	واژه‌های آلمانی در کتاب «مدرنیته»	نقد ۱۵
ش. والامنش	معمای تبیین	نقد ۱۶
بهرام جناب	مقدمه‌ای بر پیش شرطهای معرفتشناسی	نقد ۱۶
حمید حمید	تبویب سه عنصر بنساختی در تفکر مارکس	نقد ۱۶
م. محمودیان	فلسفه چیست؟	نقد ۱۶
محمود بیگی	خانه از پای بست ویران است	نقد ۱۶

حمید حمید	بسیط الحقیقه کل الاشیاء :	
ش. والامنش	قول ملاصدرا و نقد شیخیه	نقد ۱۷
حمید حمید	نقدی بر معیار ابطال پذیری پوپر	نقد ۱۷
م. محمودیان	دیباچه بر فلسفه‌ی سیاسی هگل	نقد ۱۸
حمید حمید	از اعتدال تا مراقبت: همپایی خودبادیگری	نقد ۱۸
م. محمودیان	منطق علم پوپر: کثریها و منابع تاریخی	نقد ۱۹
حمید حمید	جایگاه اخلاق در جهان معاصر	نقد ۱۹
حمید حمید	ماندگارها و ناستوارها در «فلسفه‌ی نقد» کانت	نقد ۱۹
شاهرخ حقیقی	نیچه، چشم انداز باوری و پسامدرنیسم	نقد ۲۰
حمید حمید	مکتب فرانکفورت و یورگن هابرماس:	
م. محمودیان	نگرش عقلی سازی و رهایی	نقد ۲۰
حمید حمید	یقین، شک و فلسفه	نقد ۲۰
ش. والامنش	هابرماس و نگرش عقلی سازی و رهایی	نقد ۲۱
حمید حمید	ساختمان «پدیدارشناسی» هگل	نقد ۲۱
م. محمودیان	«نگرش سه جهان» مارکس	نقد ۲۲
حمید حمید	فروپاشی کلیت	نقد ۲۲
م. محمودیان	کلیات طرح بازخوانی مارکس	نقد ۲۳
حمید حمید	سوسیالیسم و دمکراسی رادیکال	نقد ۲۳
م. محمودیان	اصول دیالکتیک و نقد روابط مالکیت	
م. رازی	کوششی در تبیین جانمایه‌ی «مانیفست»	نقد ۲۴
م. محمودیان	شبح کمونیسم	نقد ۲۴
مرتضی محیط	مانیفست در ۱۵۰ سالگی	نقد ۲۴
م. محمودیان	به مناسبت صد و پنجاهمین سال انتشار «بیانیه‌ی مانیفست»	نقد ۲۴
ش. والامنش	یک سند تاریخی پس از یکصد و پنجاه سال	نقد ۲۴
ش. والامنش	مارکسیسم و نقد	نقد ۲۴

۲- ترجمه ها

کارل لویت	ماکس وبر و کارل مارکس	نقد ۱ و ۲
مترجمان	رضا سلحشور و امیر هاشمی	
ماکس هورکهایمر	تئوری سنتی و تئوری انتقادی	نقد ۱
مترجم	رضا سلحشور	
کارل مارکس	تزهایی درباره ی فویرباخ	نقد ۲
مترجم	رضا سلحشور	
ری باسکار	ماتریالیسم	نقد ۲
مترجم	کمال خسروی	
کارل کرش	چرا یک مارکسیست هستم	نقد ۲
مترجم	رضا سلحشور	
جولیت میچل	مروری بر بیست سال فمینیسم	نقد ۳
مترجم	ماندانا هندسی	
روبرت کورتس	گورکنان حقیقی سرمایه داری	نقد ۳
مترجم	تازه امروز متولد می شوند	
هربرت مارکوزه	نظریه ی سائق و آزادی	نقد ۳
مترجم	امیر هاشمی	
یورگن هابرماس	نقش فلسفه در مارکسیسم	نقد ۴
مترجم	حمید هاشمی	
ولفگانگ شلوختر	پارادکس عقلانیت: بحثی در باب رابطه ی اخلاق و جهان	نقد ۴ و ۵
مترجم	نادر احمدی	
هربرت مارکوزه	ایده ی ترقی در پرتو روانکاوی	نقد ۴
مترجم	حمید هاشمی	
توماس م. جینات	استفاده مارکس از استعاره های مذهبی	نقد ۵
مترجم	کمال خسروی	

ماکس هورکهایمر	نقش اجتماعی فلسفه	نقد ۵
مترجم	رضا سلحشور	
آنتونیو گرامشی	شنکگیری روشنفکران	نقد ۵
مترجم	فرامرز	
گفتگو با هابرماس	دیالکتیک عقلایی شدن	نقد ۶
مترجم	امیر هاشمی	
ماکس پلانک	درباره ماهیت آزادی اراده	نقد ۶
مترجم	رضا سلحشور	
رودلفو بانفی	مسئله ها و مسئله نماها نزد مارکس	نقد ۶
مترجم	رضا سلحشور	
گفتگوی هابرماس		
با مارکوزه:	تئوری و سیاست	نقد ۷ و ۸
مترجمان	امیر هاشمی، کیسو صالحی و رضا سلحشور	
دانیل گه رن	معرفی یک آثارش نیست	نقد ۷
مترجم	میلاد	
ولین	انقلاب ناشناخته	نقد ۷
مترجم	میلاد	
میخائیلو مارکوویچ	اتیک به متان به مقوله بنیادی تئوری شناخت	نقد ۸
مترجم	رضا سلحشور	
ربرت کورتس	شنکست سیاست توسعه در شرق و	نقد ۹
مترجم	جهان سوم	
اسکار نکت	فقر دمکراسی بورژوازی در آلمان	نقد ۹
مترجمان	امیر هاشمی و رضا سلحشور	
ربرت دانیکو	پوپر و مکتب فرانکفورت	نقد ۹ و ۱۰
مترجم	پندار دگرگونی	
للیو باسو	جامعه و دولت در تئوری مارکس	نقد ۱۰
مترجم	رضا سلحشور	

ارنست بلوخ	مارکس به مثابه اندیشنده/انقلاب	نقد ۱۰
مترجم	امیر هاشمی	
دوستالر ژیل	ارزش و قیمت در تئوری مارکسیستی	نقد ۱۱
مترجم	امید برومند	
رومن رسدلسکی	نکاتی درباره روش مارکس در کاپیتال	نقد ۱۱
مترجم	امیر هاشمی	
میخائیلو مارکوویچ مقوله انقلاب		نقد ۱۱
مترجم	رضا سلحشور	
ماکس هورکهایمر	فلسفه و تئوری انتقادی	نقد ۱۲
مترجم	رضا سلحشور	
کارل کوزیک	اخلاق دیالکتیک و دیالکتیک اخلاق	نقد ۱۲
مترجم	رضا سلحشور	
روبرت بوش	رساناس معجزه آسای آنتونیو گرامشی	نقد ۱۲ و ۱۴
مترجم	مرتضی کیلانی	
هانری لوفر	مارکسیسم و جامعه شناسی	نقد ۱۳
مترجم	رضا سلحشور	
توماس آسپوئر	خرد پاسخ است، پرسش چه بود؟	نقد ۱۳
مترجم	رضا سلحشور	
هربرت مارکوزه	آزادی و ضرورت	نقد ۱۴
مترجم	رضا سلحشور	
یورگن هابرماس	شرایط انقلاب در نظامهای اجتماعی سرمایه داری متاخر	نقد ۱۴
مترجم	رضا سلحشور	
میخائیل باختین	روش شناسی در علوم انسانی	نقد ۱۵
مترجم	کیمرث نگهدار	
ژاک پیده	نئو مارکسیسم ها	نقد ۱۵
مترجم	کوروش کاویانی	
کلاوس اوفه	سرمایه داری متاخر	

نقد ۱۵	کوئشنی در تبیین یک مفهوم	مرتضی کیلانی	مترجم
نقد ۱۷	شناخت شناسی تحلیلی و دیالکتیک	ش. والامنش	یورگن هابرماس
نقد ۱۷	مارکسیسم و فمینیسم	مریم فرمند	هربرت مارکوزه
نقد ۱۸	پسامارکسیسم و پرستش کار	ش. والامنش	ربرت کورتس
نقد ۱۹	اسطوره زدایی از مارکسیسم	ش. والامنش	ربرت کورتس و ارنست لوهوف
نقد ۱۹	تصاویر علوم از جهان	ش. والامنش	توماس کوهن
نقدهای ۲۱، ۲۰ و ۲۲	بحث فلسفی پیرامون مارکس و مارکسیسم		یورگن هابرماس
نقد ۲۰	مفهوم طبیعت نزد گرامشی	حسین همایونفر	بندتو فونتانا
نقد ۲۱	تزهایی در نشانه شناسی فرهنگ روسی	کیمرث نگهدار	یوری لوتمان
نقد ۲۲	مارکس جلوتر از زمان ما	حمید وارسته	اودو وینکل
نقد ۲۳	مارکسیسم همچون علم مشروعیت	ش. والامنش	اسکار نکت
نقد ۲۳	تئوری و پراتیک	مریم فرمند	هربرت مارکوزه