



- * الماس رهبری و بدهکاری مردم (علی شریعتی ۳)
- * نگاهی دوباره به مسأله وابستگی اقتصادی
- * اندیشهء مارکسی در آزمون تاریخ
- * جامعه‌شناسی شهری از دیدگاه ماکس وبر
- * معرفی و نقد خمینی ایسم
- * آشنایی با کتاب

مرات خاوری

الماس رهبری و بدهکاری مردم

نقدی بر کتاب امت و امامت

بیشگفتار

در مقاله "خمینه و تحول تاریخی تشیع" (اختردفتر اول بهار ۱۳۶۳) مطلبی طرح شد، و سپس به تفصیل در کتاب "نگرشی بنیادین به نظریات اصولیون" (اردیبهشت ماه ۱۳۶۴) مورد بحث قرار گرفت که عبارت از آن بود که مکتب اصولی که هم‌اکنون در ایران و عراق بر حوزه‌های علمیه حکومت تامه و بلامنازع دارد، از مؤسسات و مخترعات اخیره علمای تشیع بوده، و بنیانش نه در بگانه تاریخ اسلام، در مکه یا مدینه، بل در یکی دوسده پیش از این، و در

بلاد عراق عرب ریخته شده است. هدف بنیانگذاران این بنا، تمهید تقریب در میان دو مذهب ناسازگار اسلام، یعنی تشیع و تسنن، و تدوین تئوری وحدت عالم اسلامی بوده است.

در آن مقوله، نظری که در دو نوشته فوق الذکر بدان اشاره شد این نکته یا دآوری شده بود که "ولایت فقیه"، اساس فرضیه حکومت را در "فقه اهل تسنن" تشکیل می‌داده، و چون برخلاف سنیان، اهل تشیع، تشریف حکومت را ویژه و خاص امام شمرده و وی را پوشیده در پس پرده غیبت تا مهیا کبری می‌انگاشتند لاجرم "ولایت فقیه" یا "فرض حکومت" را در دوران غیبت، غصب مقام امام تلقی نموده، از آن احتراز می‌جستند، ضمن آنکه این معنی را حمل بر عدم ضرورت و لزوم نفس حکومت در دوران غیبت نمی‌کردند، و در هر حال وجود یک حکومت غاصب، خواه عادل خواه جائز، را برای تنظیم نظام اجتماع و ممانعت از هرج و مرج و تقویم شرع و اجرای احکام و حدود و تنبیه مجرمین و تنبیه غافلین و غیره... قابل اجتناب ارزیابی می‌کردند. و همچنان که در وجیزه^۶ مجمل "نقدی بر تشیع تا ریخی" (اختر، دفتر دوم، بهار ۱۳۶۴) تذکر داده شده بود، فقهای شیعه مسلک همیشه آحاد مردم را در هر عصر و زمان به اطاعت از سلطان وقت فرا میخواندند و آنان را از افسارگسیختگی و بی‌قانونی منع می‌نمودند. گرچه خود هرگز بر سر حکومت با مدعیان به ستیزه و نزاع برنخاستند، و به ولایت روحانی خویشان، بسنده کردند.

با آغاز دوران غیبت کبری (۱۵ شعبان سال ۳۲۹ هجری) با اجتهاد به اجماع علمای تشیع منسده اعلام گردید، آخرین محدث مجتهد شیعی که در آن دوران می‌زیست "کلینی" می‌باشد، و بنا بر آنچه از امام زمان در کتاب اصول کافی نقل شده است، امام غایب پیش از غیبت کبری مقلدان خویش را به عمل مبتنی بر اخبار و روایات دعوت کرد و حیطه مسئولیت فقهای شیعه را منحصر به نقل روایات نمود.

شیعیان بر اساس اعتقاد به اخبار و روایات می‌پنداشتند که در سال ۱۲۶۴ هجری قمری یعنی پس از سپری شدن یک دوره هزاره، امام غایب از سرنو ظهور خواهد کرد، و کتاب جدید و دین جدیدی خواهد آورد که ناسخ آن و نه

مبطل) دین حق محمدی است. آخوند ملامحمدباقر مجلسی در "بحار الانوار" کتاب غیبت، خبری بدین صورت نقل می‌کند: "يُرْجَعُ مَا مُبَكِّتًا بِجَدِيدٍ وَدِينٍ جَدِيدٍ". همین آخوند ملامحمدباقر مجلسی ظهورا ما مزمان را متصل به سلسله صفویه می‌دانست و تاریخ آنرا ۱۲۶۴ هـ.ق (که بلحاظ اصول جفری معادل با جمله مشهور و معروف "يَا ظُهُورَ الْحَقِّ" است) می‌شمرد. چون پس از جعل تاریخ، قاجاریان خود را از اولاد و احفاد صفویان شمردند، وعده ظهور را موقوف به عصر خویش دانستند، به ناگاه آخوند ملامحمدباقر بهیبهانی در سده دوازدهم هجری قمری در شهر نجف، بنای فرضیه جدیدی در فرهنگ سیاسی-مذهبی تشیع نهاد، و سخنی نووی سابقه را مطرح نمود.

"آخوند ملامحمدباقر بهیبهانی که به دلیل تجدید بنای اندیشه اصولیه ملقب به 'مجدد' شده بود، در ضرورت ظهورا ما مزمان در تاریخ معین، شک و تکشیک نموده و علم به زمان ظهور را خاص پروردگار دانست و از طریق چنین استدلالی که از ساعت ظهور هیچ کس جز خدا، حتی خود ا ما مزمان اطلاعی ندارد آئین احمدی را دینی نسخ ناپذیر خوانده، و به افتتاح مجدد باقر منسده و غیر مفتوحه "اجتهاد" همت گماشت.

این فقیه شیعه که ناگهان با نظریات بدیعه خویش به پیکره فرسوده تشیع لرزه عظیمی وارد نموده بود، همه جوانب فرهنگ شیعه، علی الخصوص فلسفه سیاسی آنرا دستخوش تحول و دگرگونی اساسی نمود.

شیعیان تا این زمان بدان دلیل از سوی سنیان، "رافضی" و بی دین خوانده می‌شدند، که در دوران غیبت امام، همه حکومت‌ها را در یک راستای غصبیت قرار میدادند، اطاعت از هر حاکمی را علی السویه می‌شمردند، ولی پس از بهیبهانی، جهان شیعه به دو مکتب اخباری و اصولی منقسم گشت.

— اخباریون هرگونه تفسیری از اخبار و روایات را بر خود حرام و عمل به ظاهر آنها را واجب می‌دانستند و نسخ این احکام را در عهد امام شمرده و خود را منتظر ظهور وی می‌پنداشتند.

— اصولیون بر عکس وعده ظهور امام را بر طاق نسیان و فراموشی سپرده می‌کوشیدند امور را در دست اجتهاد خویش گیرند و مردم را به "حکومت فقیه" یا "ولایت فقیهان" دعوت نمایند.

میان اصولیون و اخباریون در عراق و ایران برخوردهای سختی در گرفت. چون همه حوزه های سنتی در ید قدرت اخباریون بود فتحعلی شاه قاجار بنا بر صوابدید سفیران کشورهای غربی و صلاحدید مشاوران داخلی خویش بنام "مدرسه فقهیه فیضیه" را در قم پی افکند و یکسره علمای اخباری را از دربار خویش راند و

جایشان را به اصولیون بخشید . به یمن یکمذ هزار تومان هزینه‌ای که این شاه قاجار به بسط مکتب اصولی در ایران اختصاص داد ، رفته رفته مجتهدان اصولی در جذب طلبه های جدید توفیق یافته و کم کم ستاره مکتب اخباری رو در افول نهاد .
 آخوند ملا باقر بهبهانی شاگردانی چند اصولی تربیت کرد که مکتب جدید - التاسیس را در عرصه سیاست وارد کرده و با ردودن حشو و روایند آن راهی جدید بار نمودند . مهمترین این شاگردان " شیخ مرتضی انصاری " صاحب " مکاسب " است که دو شاگرد به جهان اسلام عرضه نمود : یکی شیخ احمد احسائی و دیگری سیدجمال اسدآبادی .

۱ - شیخ احمد احسائی پنجاه سال رودتر از سید جمال به اخذ درجه اجتهاد از دست شیخ مرتضی نایل گشت و ترك حوزه نجف گفت و راهی سفری دورو دراز به اقصی نقاط هندو ایران و خلیج فارس گردید . وی واضع مکتب جدیدی در جهان نشیع است . مکتب وی جامع نظریات ملاصدرا و رموز اشراقی و علوم باطنی شیعه می باشد . از آن روکه فلسفه ملاصدرا خود جامع دو حریان فکری عظیم جهان اندیشه یعنی مکتب مشاء و مکتب اشراق است ، نظریات شیخ حمد به جذب اندیشمندان و فیلسوفان و متفلسفان و منکلمان و فقیهان نایل آمد . وی نظریه غیبت تاچه امام را مردود شمرد و در راستای نظر اصولیون حضور امام را با گوشت و پوست بر روی عرصه زمین بعنوان حجت خداوند - در تفسیر *لَا تَخْلُوا لَارْضَ عَنْ حَاجَةِ اللَّهِ* - رکن رابع جهان نبینی تشیع دانست . بدین رو بردوی ارکان تشیع چهار و شامل ، توحید ، نبوت ، معاد و رکن رابع - یعنی حضور همیشگی امام در زمین و نه ظهور وی در زمان خاص - می باشد . با این حال وی در راستای نظریات باطنیه و اسماعیلیه در باب ظهور امام ، قائل به هفت رور هفته شد و روز شنبه را زمان ظهور امام به قدرت تاچه و در رکن رابع ناطق شمرد و شش رور هفته را دوران صمت و سکوت رکن رابع دانست . بدین رو او میان دو ظهور ناطق ، دو شش روز در رفت و برگشت رجوعیه نوعیه قرار داد که برابر با دوازده و محاط در چهارده می گردید . وی با طرد نظریه غیبت زمان ظهور امام حاضر صامت را به لباس امام غایب ناطق ، موکول به سال ۱۲۶۲ ه . ق . نمود و در این باب کتابهای چندی نکاشت . جریان فکری شیخ احمد احسائی - که در گذار خود با تیغ تکفیر ملایان اصولی قشری در باب چگونگی معاد با هیکل هورقلیائی در عوالم اسوار هورخشی . روبروشده بود ، پس از وی در حوزه درس سید کاظم رشتی ادامه یافت . از سید کاظم رشتی سه جریان پا به وجود گذاشت :

الف - دو جریان که در اصول و فروع یکسان و تنها در مدعیان رهبری اختلاف داشتند و به مکتب شیخی معروف شدند . مکتب شیخی در تبریز و کرمان براریکه قدرت نشست و عنان ارشاد از دست بسیاری از اصولیون در ربود . چنان که حتی ملا -

ستارخان انجامید . این جریان بزرگ هرگز نتوانست بخواسته های خود یعنی اسقاط
استبداد مذهب - سلطنت دست یابد و این امر معلول دخالت مستقیم " سید جمال -
افغانی " معروف بود .

البته رمای که باب دعوت خویش را به دین باسح جدید آشکار نمود ، خیل
عظیمی از علمای اخباری بوی اعتقاد آورده و به دین او گرویدند . عده کثیری از افراد
حروف " حی " مانند " یحیی دارابی " از اخباریون بنا بر صاحب جاه و مقام بودند .
باقتل و سرکوب فرقه بابیه و خاموشی فتنه باب ، از اخباریون نیز اثری چندان بر -
جای نماند . بها پس از کودتای رضاخان وضعف عظیم حوزه های علمیه ، جریان
نوینی پا به وجود نهاد که دنباله اخباریه بود و مذهب را برکنار از سیاست می -
خواست و ظهور امام را موکل به شیوع فساد در زمین می شمرد . این جریان توسط
رضاشاه و سپس محمدرضاشاه پشتیبانی شد . یکی از علل بالا گرفتن ناگهانی کار
بروردی پیوستگی ! و به این جریان بود . از علمای کنونی گلپایگانی - مفتی اعظم -
و پیروان شیخ محمود حلبی یعنی تمامی جریان " حجیته " در این خط فکری قرار دارند
تعارض آن با خط " ولایت فقیه " در آن است که خمیسی در تبعیت از آراء بهبهایی ،
شیخ مرندی انصاری و سید جمال افغانی و هم چنین به تبعیت از نیشابوری و علمای
اهل سنن عباسی است . در دست علمای مذهب و فقیهان اسلام می خواهد و به غضب
مقام امام می پردازد !!

۲ - سید جمال الدین ساداتی افغانی دومین شاگرد معتبر و نامدار شیخ -
مرندی انصاری ، از آن رو شهرت دارد که برای نخستین بار نظریه " وحدت عالم -
اسلامی " را مطرح کرده است . با توجه به آن که نظریات اصولیون کوچکترین
اختلافی با تئوری حکومت سیان نداشت مورد نائید جریان های مختلف قرار گرفت و
بگونه ای شد که میان علمای شیعه و سنی ترقی برجای بماند . در آن زمان کشورهای
اروپائی طرح انقراض امپراتوری عثمانی را می ریختند و در همان حال برای آن که در
برابر روسیه سد وحدت و مقاومتی بنا نمایند در پی از میان بردن اختلاف جهان
تشیع و سنن و وحدت عالم اسلامی بودند . سید جمال افغانی دقیقاً " با همین رسالت
میان کشورهای اسلامی به رفت و آمد پرداخت و درست در زمانی که متفکران
بنامی چون " شیخ احمد روحی " و " میرزا آقاخان کرمانی " و " فتحعلی آخوندزاده "
اساس بدیخنی ایرانیان را ناشی از جهل مردم به سبب غلبه اسلام می دانستند و زوال
دین را رفع مانع اساسی برفی و " پروفه " می شمردند ، سید جمال به افتتاح دوباره
باب اجتهاد بر اصولیون رنگ تازه ای بخشید و اظهار داشت که از این طریق می -
سوان اسلام را از صورت مانع ترقی خارج کرده و آن را از طریق اجتهاد با تحول
سازخی جوامع تطبیق داد . وی نخست دهر " بنایان آراد " را در قاهره گشود و

پس آنگاه جهت جلوگیری از حمایت پاشای عثمانی از " مهدی سودانی " فاتح خرطوم و قاهره و شکننده سپاه استعماری انگلیس به استانبول سفر نمود، سپس در ایران به جستجوی انقلابیون همت گماشت تا نظر آنان را از انقلاب ضد اسلامی معطوف به رفم اسلامی کند . اودرتهران با حاج سیاح محلاتی و دیگران گفتگو نمود و آنان را محور سخنرانی خودکرد و سپس دراستانبول احمد روحی و میرزا آقاخان و آخوندزاده را متقاعد کرد که برای پروقره مملکت کافی است تا شاه درآن " فراموشخانه ها " بگشاید و مانع انقلاب بابیان گردد . از آن رو که سیدجمال ، این چهره مرموزشرق ، نخستین کسی است که برای ابقای اسلام سخن از تطبیق اسلام با تحول جامعه گفته (نظریه ای که پس از او توسط محمد عبده و رشید رضا و اقبال لاهوری مورد نظر و تبلیغ قرار گرفته) امروزه ، همه خواستاران عظمت اسلامی وی را پیشرو خود می دانند ، از مطهری و خمینی گرفته که جریان های آزادیخواهانه شرق را دریک سده اخیر با سید جمال آغاز می کنند ، تا شریعتی که فکر " اسلام اجتهادی " و مکتب " انقلابی اسلام " را به سید جمال نسبت می دهد ! حال آن که درحقیقت ، این افکار سیدجمال و ادبائی چون محمد عبده و کواکبی و رشید رضا و سید قطب و دیگران نیست که نخستین جرعه افکار آزادیخواهی و تجدد طلبی را در دل های " مسلمانان " زده است . بل برعکس ، کلیه حرکت های انقلابی یک سده پیشین در کشورهای مسلمان ، علیه استبداد مذهبی بوده و " قطع شجره خبیثه استبدادیه " شعارکارشان بشمار میرفته ولی این جریانات انقلابی توسط یک حرکت ر فرمیستی مذهبی " اصولی " توسط اشخاص فوق الذکر به بیراهه کشانده شد و سرانجام به تحکیم اساس مذهب انجامید ! قانون اساسی مشروطیت ایران که اساسا " آزادیخواهانه و ضد استبداد مذهبی بود ، با تمهیدات گوناگون سرانجام قدرت شرعی مراجع تقلید را به خاتم قانون مهور گردانید و آنان را به حکم قانون برتر از قوه مقننه قرار داد !

البته در این نکته تردیدی نیست که اسلام شیعی بضرورت زمانه و در گریز از انهدام یک تحول اساسی را متحمل گردید . این تحول که ناشی از پایان قدرت اخباریون و پیدایش مکتب اصولیون بود به اختلاف چند ده قرنه شیعه و سنی نیز پایان داد و وحدت عالم اسلام را ممکن ساخت . در پناه این تحول بود که خط خشک اندیش و قشر گرای اخباری جای خود را به دیدگاه " عقل گرایانه " اصولی سپرد .

با توجه به وابستگی های مسلم و تردیدنا پذیر بنیان گذار تروحدت عالم اسلامی ، یعنی اصولی بزرگ " سیدجمال اسدآبادی افغانی " به اتحادیه جهانی بنیان آزا می توان پذیرفت که اسلامی که از یک سده پیش در حوزة های علمیه رواج یافته ، دیدگاهی است " اصولی " ، با حرکت از خاستگاه برخی وابستگیها ی

در مصرار دل جنبش "بنایان آراد" که توسط سیدجمال بنا نهاد شده بود، جریان "اخوان المسلمین" پایه عرصه وجودیها دکدهبانیاش "حسن بنا" ی معروف بود. شباهت های چشمگیرایدئولوژیک میان شعارهای محوری "اخوان المسلمین" در مصرو "فدائیان اسلام" در ایران حکایت از بارور شدن نطفه ای دارد که توسط سیدجمال در کشورهای اسلامی کاشته شد. (درین مورد رجوع کنید به کتاب معتبر "باریگرانقلاب شرق، جمال الدین افغانی"، نوشته مهرا بامیری با مقدمه محقق دانشمند "ابراهیم عفا یی"، چاپ شرق، ایان ماده ۱۳۴۵. تهران. نویسنده در این کتاب باانتشار اسنادعیرقابله انکار، تاریخچه تاسیس فریمیسیکن خانه رادردو ران قاجار در ایران به شرح کشیده و سپس، تحولات زندگی سیدجمال را از ابتدا تا انتها بررسی کرده است. مضافه این کتاب کمک زیادی به فهم نکات تاریک تاریخ اخیر ایران میسما ید)

مکتب اخباری فاقد کوچکترین پشتوانه منطقی بود و به همین روی، حکم باجودی و اعدام آن از آغاز تولدش که معارن اسنادیاب اجتها دبود، صادر شده بود، ورمیننه غنای حویث را با خود حمل میکرد و پایان عصر خود را عقارن با ظهور امام زمان و نسخ آئین محمد عیسمرد. البته، هرچند که مکتب اخباری نه توسط امام، بل به واسطه مکتب اصولی از میدان به در شد، ولی در مراحل جای خود را به جانشینی داد که عوض "نقل بر" عقل "و به جای منقولات بر معقولات تکیه داشت. این ویژگی باین مکتب اجازه اطباق با تحولات اجتماعی و شرایط گوناگون سیاسی را داد. چنان که در هر عصری، مجتهدان قادر شده ادبانتقاد ارگدشته بگویند "آنچه اکنون بنا ما سلام درجا مع پیاده شده، نا درست بوده و اسلام آن نیست که دیگران شناخته اند". افتتاح مجددیاب اجتها دسبب آن شده که اسلام بمقتضای زمان، گاهی سوسیا لیست ترا ز سوسیا لیسم و گاهی کاپیتالیست ترا ز کاپیتالیسم گردد. با این حال و در همه موارد، مجتهدان، دریس فتاوی گوناگون، هدف واحدی را دنبال کرده اند. هدفی که اصولش از مرزبنازها و احتیاجات داخلی جوامع مسلمان درمیگذرد.

نقد کتاب امت و امامت

سخن ما اینبار بر سر نقد کتاب "امت و امامت" علی شریعتی است. وی در این نوشته بدو مقوله اساسی و مهم - و در عین حال در ارتباط با پیشگفتار ما اشاره میکند.

۱- وی با دفاع از نظریات اصولیون سفد عقیده اخباریون پرداخته میگوید:

"فلسفه تاریخ تشیع، در دوران عیب کبرای امام غایب است و مسئولیت تدبیر امور رهبری احتماعوسیا سب مردم را مسعیما بدست ندارد، اما به هر حال، ابس

مسئولیت را باید کسی یا کسانی ، غیر از امام بعهدہ داشته باشند و حتی حضرت - امیر صریحا " می گوید " هر قومی ناچار باید امیری داشته باشد پاک یا ناپاک " زیرا اسلام در هیچ دوره ای آنارشیسم مطلق را نمی تواند توجیه کند و این که در برخی اذهان کرده اند که در دوره غیبت - که دوره ما باشد - تظاهرات مردم زمان مسئولیت حکومت از شیعیان برداشته شده است و شیعه فقط کارش نشستن و انتظار کشیدن است و پرداختن به خود ، این نظریه را قدرتهایی بنام تشیع ساخته اند . که از سلب مسئولیت اجتماعی مردم و پرهیز از دخالت در سیاست و اندیشیدن متعهدانه به سرنوشت جامعه سود می برده اند ، زیرا حکومت بر مردمی که به حکومت کاری ندارند مثل سواری بر مرکبی است که به سوار کار کاری ندارد ، راحت و امن . . . و بی درد سر " (ص ۱۴۱ امت و امامت)

" این نظریه تعبیر دیگری است از نظریه تفکیک سیاست از روحانیت ، که فکر نمی کنم کسی با روح اسلام آشنایی داشته باشد و از دنیا هم بی خیر نباشد و نداند که اولاً این نظر از اسلام نیست و نداند که از کجاست و چرا طرح شده است و چرا گروهي هم آن را پذیرفته اند " (۱۳۵ هـ . ک)

" اگر ما بینش مذهبی خویش را با منطق امروزیمان هماهنگ نکنیم و اسلام متحرک و متعهد و مثبت را ، آنچنان که بوده است ، شناسیم ، با حمله های پی - گیر و نیرومند امواج و حتی توفانهای بنیان کن اجتماعی و اعتقادی و اخلاقی و مکتب های فکری و فلسفی این عصر که از همه طرف بشدت دارد به نسل جدید و روشنفکر هجوم می آورد ، احتمال این هست که در دوسه نسل دیگر بسیاری از اعتقادات خویش را از دست بدهیم و نسلهای آینده . . . دیگر برایشان اسلام حقیقی و خرافی فرق نکند " (۱۰ هـ . ک)

و آنگاه راه حل این قضیه را در رجوع به نظریات اصولیون که با پیشتازی فکری سید جمال اسدآبادی آغاز شده معرفی می کند :

" در میان روشنفکران اصیل جامعه ما - نه . . . روشنفکران " تصنیفی " و نه روشنفکران " ترجمه ای " - سالهاست که ضرورت چنین نهضتی احساس می شود و این فکر چندان توسعه یافته است که امروز حتی صاحبان سنت گرای منیر و محراب نیز از اصلاح دین و تغییر روش تبلیغ و انحراف و انحطاط فکر مذهبی و مسخ شدن چهره اسلام دم می زنند و از این که باید با زمان پیش رفت و جوانها را دریافت ، از روزگار سید جمال و محمد عبده و کواکبی ورشید رضا و همفکرانشان - که این شعار در جامعه های اسلامی عنوان شد - تا امروز ، در لحظه لحظه زندگی ما ، هر سختی که پیش آمده ، این نیاز نیرومندتر شده است و احساس فوریت تصفیه فکر مذهبی و اصلاح مذهبمان ، شدیدتر ، تا بتوانیم به اسلام اولیه و بان سرچشمه های

نخستین و زلال اعتقادات مذهبی خودمان بازگردیم ، که در اسلام ، هرگز اصلاح مذهبی بمعنی تجدید نظر در مذهب نبوده ، بلکه " بازگشت به اسلام راستین " و شناخت حقیقی روح واقعی اسلام نخستین بوده است " (ص ۹ هـ . ک) .

در اینجا اشاره‌ای کوتاه باین نکته بسنده است که نظریات سید جمال و پیروانش " بازگشت به اسلام راستین " و " شناخت حقیقی روح واقعی اسلام نخستین " نبوده ، چراکه آئین محمدی زاده در غرقاب جاهلیت تودرتوی کویر لوت و برهنه عربستان با تجدید نظری اندک در پاره‌ای از ارزشهای ماقبل تاریخی مانند لعان و رجم " سنگسار " و حقوق زن می باشد و هرگز با بیخ شعبده سامری کردار یا معجزه موسی وار قابل انطباق با تحول تاریخی جوامع نیست . پیداست که یا باید از کلیت قرآن دست کشید و جوانها را دریافت و یا باید برای آینده جوانها فاتحه خواند و با احکام حد و تعزیر و قصاص و رجم و کتک زدن زن و ... عمل کرد . نکته در آن است که هر بار که مردم به شریعتمداران گفته‌اند : " مارا بخیر تو امید نیست شرمرسان " ناگهان بطریقی اسلام قابل تطبیق با زمانه زمینیان رنجور شده است (مثل امروز که ناکهان ملکه انگلستان نیز سید قریشی زاده از آب درمی آید) و نکته دیگر این که نظریات اصولیون - سید جمال و دیگران - به صدر اسلام راجع نیست ، بل اجتهادی در مقابل نص و راجع به بهیسانی و انصاری و ... می باشد . از اینرو آنجا که می گوید عدم دخالت در سیاست را قدرتهایی بنام تشیع ساخته اند ، درحقیقت معکوس دیدن یا نشان دادن قضیه است . چراکه درحقیقت این نظریه وحدت دین و سیاست است که قدرتهایی بنام تشیع ساخته‌اند !! و نه نظریه عدم دخالت در سیاست را ، چنان که ما در مقاله " خمینی و تحول تاریخی تشیع " شرح داده ایم . وی می افزاید :

" از زمان سید جمال الدین اسدآبادی - یعنی صد سال پیش - متوجه شدیم که اسلام نه آن است که هست و دریافتیم که در ذهن مایساری از اصول اعتقادی ما و بسیاری از شعایر و عقاید ما ، یا مبهم است - مثل آنچه اکنون هست - یا مخلوط است با عناصر خارجی و یا اصلاً " مجهول است و اصلاً " خودش نیست " . (ص ۲۰ هـ . ک)

درواقع هم چنان که شریعتی خود معترف است فکر تجدید نظر در این نکته - که اسلام بذات خود ندارد عیبی ، هر عیب که هست در مسلمانی ماست - بیش از یکصد سال نیست که سبب بوجود آمدن مکتب جدید اسلام شیعی - یعنی اسلام اصولی - شده است . مکتبی که وحدت تشیع و تسنن یعنی " وحدت عالم اسلامی " را نیز حکیم و تضمین می کند .

" بهر حال درین صد سال ، هر همه معتقد شدیم که ما مسلمانان نیازمند به يك اصلاح عمیق ، و درست طرز فکر مذهبی هستیم و نیازمند به احیای اسلام و

بازگشت به سرچشمه زلالی که چهارده قرن از آن دور شده‌ایم " (ص ۲۰ ه ک) .
نکته باریک آن که در یک سده پیش همه متفکران و اصلاح طلبان ، جامعه ایران را
نیازمند به یک اصلاح عمیق می دیدند و نه اسلام را ! ولی دقیقاً " چون این اصلاح
عمیق اجتماعی ممکن نبود مگر به قیمت دست کشیدن از اصول دین مبین ، لاجرم
عده‌ای به دادر " اسلام مظلوم " رسیدند تا بایک عمل جراحی دقیق ، یک " اصلاح عمیق "
در اسلام کنند و مانع انهدام آن گردند و بالاخره رفته رفته مساله اصلاح اجتماعی
فراموش شد و جای خود را به اصلاح مذهبی داد و امروزه برگشتن ایران - و شاید
نیمی از جهان را - به چهارده قرن پیش مشاهده می نمایم .

۲ - در بخش دوم در حاشیه کتاب ، شریعتی جوهر فکری اش را بیان می کند
وی تلویحاً " تبیین می نماید که هر چند فکر تصحیح اسلام سنتی ، صد سالی است که از
پس سید جمال در ایران و جهان اسلام جاری شده - و لاجرم اگر وی این فکر را مطرح
می کند بدعت نگذارده - ولی هیچ یک از متفکران و مصلحان مسلمان یا مسلمان نما
قادر به انجام آنچه باید نشده‌اند . در حقیقت آنچه کلیت اندیشه شریعتی را قابل
دفاع می نماید و میان او دیگران خط فاصل سترگی رسم می کند ، آن است که دیگران
فقط به بقای اسلام اندیشیده‌اند ، آنهم بهرقیمتی ، حال آن که شریعتی در تلاش آن
است که با بهره گیری از جریان جتری در ضمیر ناخود آگاه مردم سنتی ایران -
جریان موسوم به اسلام - زمینه فکری یک اصلاح اجتماعی مخفی وجود آورد . از طرف
او خلاصه کنیم ، آمیزش مارکسیسم با حدیث های اسلامی برای نجات اسلام نیست ،
بلکه برای نجات " جامعه مسلمان است که در خطر نفوذ سوسیالیسم و کاپیتالیسم
قرار دارد " . (اسلام شناسی ص ۳) او می خواهد با اشتراك در لفظ (اسلام)
معنی جدیدی را در ذهن مسلمانان وارد نماید . جوهر سخن : او میخواهد یک دین
جدید بیاورد ! مانند همان دین جدیدی که قرار بود امام زمان در سال ۱۲۶۴ ه . ق
بیاورد ، و با آن دین و با کتاب جدید خویش ، دین محمد و قرآن را نسخ کند . در
این باره وی چنین می گوید :

" این که گفته می شود امام زمان کتاب و دین جدیدی می آورد ، بهمین معنی
است یعنی اسلام و قرآن را با همان معانی و مفاهیم که در صدر اسلام داشت . مگر
همین الان اگر کسی قرآن را مستقلاً در حوزه های دینی ما مطرح کند ، کار تازه ای
نکرده است ؟ و اگر از اسلام راستین سخن بگوید ، از دین تازه ای سخن نگفته است ؟
(ص ۳۰ ه ک) .

در این پاره نقل شده از کتاب " امت و امامت " شریعتی صریحاً " پرده از جوهر
فکر خویش برمی گیرد . او در جای جای این کتاب تکرار می کند که امام زمان . در
جامعه ایران ، روشنفکر مسئول و برخاسته از عمق جامعه و آشنا با نیازهای آن

ست . او خود را امام زمان می داند و رسالتش را طرح قرآن و اسلام بنوعی دیگر می شمرد . پیداست که او چون از اسلام راستین یا از اسلام هزار و چهار صد سال پیش سخن می گوید تنها بهانه ابودر و مقداد را جستجو می کند تا بگوید سوسیالیسم در عمق دعوت محمد وجود داشته و در طول تاریخ بر آن و نکار طبقات نشسته است . او می خواهد دین جدید بیاورد . اسلام جدید و تفسیر جدید از قرآن و کتاب و برای این کار همه " جدیدها " را به " قدیم ها " منتسب می کند تا مگر از تیغ تکفیر ملایان حرفه ای در امان بماند . ولی مگر ممکن است .

" آنچه من می گویم مسلماً تازه است " (ص ۲۷ ه ک)

" در بازار در انداخته اند که من شیعه نیستم و در دانشگاه که من سوسیالیست نیستم (در حالی که) اولین اثر من ابودر غفاری خداپرست سوسیالیست ، نام دارد " (ص ۹ ه ک) .

" هدف این بود که در میان عصبی ها ، مخالف تشیع علی معرفی شوم و در میان روشنفکرها ، مخالف سوسیالیسم علمی " (ص ۷ ه ک) . حتی او را " جامعه - شناس غرب زده " و " وهابی مآب " (ه ص ه ک) می خوانند و برای مبارزه با افکارش " دوره " تشکیل می دهند و صفحه پرمی کنند . و این همه از سر آن است که ملایان او را دشمن خود شمرده اند و سخنان او را اشتراك در لفظ و اختلاف در معنا می یابند و خطر جدیدی برای دکان خویش بشمار می آورند . خمینی در همان زمان گفته بود : " به دکتر شریعتی پیام داده ام که از این حرفها نزند ، وقتش نیست " .

باتوجه به دومورد بالا . نتیجه ای که از طرح این مقدمه بدست می آید می توان درین چند جمله خلاصه کرد : علی شریعتی بر سر آن بود که بایک انقلاب عظیم فکری يك انقلاب عظیم اجتماعی بوجود آورد . وی ماسد همه متفکران و مصلحان غیر مذهبی . اسلام - همه دین ها را بطور کلی - سدره ترقی و تحول جامعه ایران و جامعه های بشری - می دانست . ولی تفاوتش با سایر مصلحان و متفکران غیر مذهبی و نیز با مذهبیان غیر روشنفکر در آن بود که با آگاهی از پتانسیل عظیم اسلام و نفوذ آن در اعماق ضمیرهای با خود آگاه مردم ایران ، وی بر سر آن بود که زمینه های يك تحول فکری وسیع - و سوسیالیستی - را بانام اسلام و با پنهان - شدن در پس پرده مظلومیت علی و حسین و ابودر و مقداد و . . . در گوش شنودگان فرو کند و اسلام آن را بحول بخشد و تغییر دهد و با آن کار هم " مانع اسلامی " را از میان بردارد و هم توان خفته مردم برای يك انقلاب اجتماعی عظیم علیه رژیم پهلوی و بسوی يك افق سوسیالیستی فعال نماید . وی در آن زمان - در دوران خفای شاه ، رژیم پهلوی را مانع اساسی تحول فکری و اجتماعی و عامل پوسیدگی

ارزشهای جامعه و سبب رشد جریان های سنتی حرافی زاده در جو خفقان - می شمرد
 و می خواست با نیروی " اسلام " به جنگ آن برود . در آن زمان نیروهای چپ می -
 کوشیدند با ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم بمقابله با رژیم شاه پردازند و مجاهدین
 نیز با ترکیبی از آرمانهای سوسیالیستی با ایده های آرمانشهر اسلامی . وی بیش از
 همه به دعوت شریعتی لنینیک گفته شد زیرا وی دعوت علنی - و نه مخفیانه یا سازمانی
 - کرد و بیش از دیگران به زبان مردم سخن گفت . او بر سر آن بود که با نام اسلام
 راه سوسیالیسم را در برابر پای توده مسلمان بگشاید و در این میان وظیفه روشنفکران

را امامت " امت " مسلمان و رسالت هدایت مردم بر آورده بود این نحوه دعوت به -
 اسلام خود بکارگرفتن شمشیر دولبه ای بود . چنان که ما در مقاله " تشیع علی شریعتی "
 (اختر دفتر دوم) ملاحظه نمودیم ، چون شریعتی همه سوسیالیسم را در گفتار خود
 منسوب به صدر اسلام می کرد ، در یک موقعیت تاریخی ویژه - و در زمانی که او
 دیگر در میان شواهداران فراوانش نبود - مردم مسلمان و نیز روشنفکران " شریعتیه "
 به دنبال امام خمینی براه افتادند چرا که می پنداشتند او هم پیرو همان سوسیالیسم
 ابوذر مآبانه است . در صدق اندیشه شریعتی جای تردید نیست ولی شیوه او ، با
 رعایت تمام جوانب ، در معرض همان نقادی هایی است که ما پیش از این در دفترهای
 ۲ و ۳ اختر انجام داده ایم . اکنون با آگاهی مجمل از استراتژی دعوت شریعتی ،
 می توان به نقد نظریات وی در کتاب " امت و امامت " پرداخت .

مختصری درباره تئوری امامت در اندیشه شیعی

بخش اول : طرح مسئله :

" اعتراف می کنم که پیش ازین آنچه درباره امامت و ارزش و اصالت امام و
 اعتقاد به امام می شنیدم و در کتب شیعه می خواندم همه برایم مبهم بود . بشدت
 مبهم بود . به طوری که هیچ وقت حاضر نشدم در باب امامت حرف بزنم یا چیزی
 بنویسم : زیرا برایم روشن نبود . نمی توانستم همضم کنم بنهم یعنی چه " (ص ۲۶
 کتاب امت و امامت) .

گفتم که نزد شیعیان از زمان تدوین اندیشه یا ایدئولوژی تشیع که به قرن سوم
 هجری می رسد ، تا دوران افول مکتب ، خباری ، یعنی مدت هزار و اندی سال ، اصول
 دین عبارت از " توحید ، نبوت ، معاد ، عدل و امامت " بود . درباره توحید و
 نبوت و معاد میان شیعه و سنی - جهان اسلام - جدلی درنگرفت . ولی در باب
 عدل و امامت وضع دیگرگونه بود (۱) - علما و اهل تسنن . بطور کلی و یکپارچه

صفت عدل را برای خداوند نمی پذیرند ضمن آن که مفهوم ظلم را نیز از صفات ذاتی و صفات آثاری او منسوب می دانند. نزد **آئین**، خداوند عین قدرت است و هرچه خواست می کند و بدین رو قدرت او محاط در هیچ حیظه‌ای — حتی عدل — و اجرای آن مشروط به هیچ شرطی نیست. بدین رو هرچه کند عین " عدل " و عین " صواب " است، هرچند که با معیارهای " عدل " که برای بشر معین کرده انطباق نداشته باشد. همین علما — متغزله — معتقدند که اگر اجرای قدرت خداوند در مجراهای خاصی صورت می گیرد که گهگاه در بردارنده منافع بندگان است، نه از سر " عدل " الهی، بل از جهت صفت " رحمانیت " اوست. در عین حال به گمان اینان خداوند ناچار و مجبور نیست که نسبت به همه " رحیم " و " رحمان " باشد، بل ترحم وی به بندگانش بیز موقوف به اراده و مشیت اوست، و باز هم عدلی. در این باب در کار نیست (شهرستانی، الملل و النحل) . برعکس پاره‌ای دیگر صفت رحمت را نزد خداوند یکی از صفات آثاریه می شمردند که دارای دوشی عام و خاص (رحمانیت و رحیمیت) است و جزاین صفت، " عدالت " رانیز برای خداوند قائلند. خلاصه سخن آن که، سنیان یابکلی منکر عدلند و با آن را در نفس " توحید " الهی مکمون می دانند و بدین رو اعتقاد به " عدل " را از اصول دین یا " مذهب " نمی شمردند.

در باب امامت نیز نظرایشان با شعیه متفاوت است، آنان بر این باورند که پیامبر اسلام محل وحی و الهام، و مبداء قوه اجرائیه و واسطه قوه تقنینیه بوده است. رحلت وی باب تقینب الهی را مسدود نمود و امر را به اجتهاد یا شوراموکول کرده است. بدین رو آنان معتقد به جانشین " معنوی " برای وی نیستند و پس از او وظیفه خلفای اش را، وظیفه های " شرعی " و " دنیوی " شمرده و امور " بساطنی " و " اخروی " را حمل به ایمان قلبی مومنان می کنند و آن را خارج از حیظه قدرت خلیفه الرسول می شمردند.

بدین رو نزد آنان چنان معمول است که پس از محمد، امر خلافت و ریاست که معادل واژه امامت است و دال بر تنظیم روابط اجتماعی مسلمانان بنا بر قوانین شرع و عرف می باشد به شورا یا به اجتهاد یا به وصایت منتهی شده است. خود از این جهت است که نزد آنان از پس عدل، امامت بیز از اصول دین حذف شده است.

۲ — برعکس نزد شیعیان، عدل و امامت دو مکمل اصول دین اسلام می باشند. نخست باید دانست که در باب " عدل " سخن شیعیان مبتنی بر مقدمات دیگر و به نتایج دیگری بیز می انجامد. گذشته از اعتقاد به صفت عدالت الهی و این که صفات خداوند نه اضافه بر ذات وی بلکه عین ذات او می باشند. شیعیان صفت عدل را به خاص خداوند، بل صفت مشترك میان خدا و ولی او می شمردند. مستند آنان آبه‌ای از قرآن است که بر اساس آن خداوند از پس ابتلاشات سخت و امتحان های

طاقت فرسا ، ابراهیم را به " امامت ناس " معرفی می نماید . وی از خداوند مقام " امام امت " را برای فرزندان خویش نیز خواستار می شود . خداوند می پذیرد ولی امامت زمین را خاص فرزندان عادل ابراهیم می شمرد :

" إِنْ أَنْتَلَىٰ اِبْرَاهِيمَ رَبِّي بِكَلِمَاتِ فَاتَحْتَنِيَّ عَالِ اِنِّي بِعَاثِلِكَ لِلنَّاسِ اِئِمَّةً . تَكَلَّمَنِي . تَرَبَّيْتَنِي ؟ قَالَ لَا يَكُنْ عَبْدِي ، اِنَّا لَنَظَائِرُ الْمَيِّتِينَ " (۱۲۴ بقره) و خدا چون ابراهیم را به آزمایشهای آزمون

و او از آن میانه موتی و سربلند بیرون آمد ، خدا او را گفت که من تو را " امام " مردم نموده ام ، گفت فرزندانم نیز امام می شوند ، گفت نه اگر ظالم باشند . متکلمان شیعه و صرفیان برین عقیده اند که ولایت دایره محیط نبوت و رسالت و

مرتبه اولوالعزمی و درنهایت مقام امامت است . بدینرو ولایت مرتبه ای عام و امامت رتبه ای اخص یا خاص الخاص می باشد . به دیگر سخن هر امامی اولوانعزم ، رسول نبی و ولی هست اما هر ولی ، نبی یا رسول یا امام یا . . . نمی باشد . چون امامت

برترین مقام میان آدمیان است برای نیل به آن باید علاوه بر سایر صفات ضروری ، لزوماً از خاندان ابراهیم و فردی در کمال " عدل " وجود داشته باشد . شیعیان از

این رو عدل و امامت را از اصول دین و مذهب خود می شمردند چون در واقع عدل مقدمه امامت و امامت ذوالمقدمه عدل است . و این هر دو ، در حقیقت دو روی یک سکه

می باشند . حاصل استنتاج شیعیان از آیه های پیش گفته آن است که اگر چه رسالت می تواند به اراده الهی موقوف شود و تقنین توانین جدید معطل بماند ، ولی

" امامت " مردم که ظهور صفت " هدایت " الهی است ، امری تعطیل ناپذیر است از این رو ، از پس محمد اگر چه باب رسالت مسدود گردید اما در " امامت " باز -

مانده و جانشین بر حق محمد جز " امام الارض " شخص دیگری نمی تواند باشد . و اما این " امام الارض " کیست ؟ پیداست که وی نمی تواند جز از شجره ابراهیم

باشد . یعنی فردی از فرزندان اسماعیل یا اسحاق و در صورت اول و لزوماً از خاندان قریش است . از دیگر جانب ، چون برخی از اصحاب محمد که مدعی خلافت

و جانشینی وی نیز بودند - از مهاجرین و نه از انصار که از قریش نبودند - خود از قبيله قریش بودند یعنی فرزندان ابراهیم بشمار می آمدند . شیعه باتکیه بر

صفت " عدل " امام ، تنها يك فرد را از میان صحابه قریشی مهاجر ، لایق مقام جانشینی محمد و " امام الارض " می شمرد و این شخص جز علی کس دیگری نیست

و اما چگونه شیعیان به علی به عنوان شخص عادل مطلق دست می یابند ، بحثی جداگانه است که با علوم غریبه چون جفر و علم الحروف مرتبط می شود که از بحث

ما خارج است و به تندی از سر آن می گذریم و تنها به اشاره ای بسنده می کنیم . باطنیه که مزدکیان و بنیانگذار اندیشه تشیع اند و معروفترینشان جابر جعفی

و از تابعین و بتولی از اصحاب است و در باب عقاید وی جدلی فراوان میان شیعیان

وسیان درگرفته است . درباره انحصار عدل در " علی " و پیوستگی ولایت علی با محمد و تداوم هدایت الهی از پس محمد در علی و در نتیجه لزوم امامت مطلق علی ، به تفسیر حروفی آیه ای از قرآن می پردازد . آن آیه چنین است : " وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا " (و زمین به نور رب زمین روشنائی گرفت) وی " رَبُّ الْأَرْضِ " ، را " امام — الارض " می داند و چون کلمه " رب " معادل ۲۰۲ و برابر کلمه " محمدعلی " است در نتیجه وی مقام " امامت الارض " را خاص " محمدعلی " و نه " محمد " و " علی " (به تنهایی) می شمرد . درین باب نیز به حدیثی منسوب به پیامبر تمسک می جوید که وحدت تامه جسمانی و روحانی علی و محمد را می نمایاند : " يَا عَلِيُّ لِحَمَمِكَ وَرَبِّ لِحَمِيمٍ دَمَكُ مِنْ دَمِي ، أَنَا وَعَلِيٌّ مِنْ شَجَرَةٍ وَسَائِرُ النَّاسِ مِنْ شَجَرَةٍ أُخْرَى . يَا عَلِيُّ أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى الْإِنْبِيَاءِ لَأَنِّي بَعْدِي . اللَّهُمَّ وَالِ مِنْ وَالِ الْأَمَةِ وَعَادِمِنْ عَادَاهُ . " (ای علی ، گوشت جسم تو گوشت جسم من و خون تو از خون من است . من و علی از درختی و سایر مردمان از درخت دیگریند و) بدین صورت معنای آیه فوق راوی — اشراق نور ولایت " محمدعلی " در بستر " امامت " جهت هدایت مردمان به سوی منزلگه مقصودی شمرد و وصیت محمد را در باره علی تنها اعلام و اعلان ولایت علویه و نه ابداع آن می داند .

چون از خلاصه عقیده شیعیان در باب امامت و عدل آگاه شدیم ، مشاهده می کنیم که با توجه به جوهر مفهوم " ولایت علویه " که عین " ولایت تکوینی " است نحوه اعتقاد شیعیان نسبت به امامت فاعله شکر فی با مکان امامت در جهان — بینی مسلمانان سنی مذهب و دیگران دارد .

امام نزد شیعیان از هر مقامی بالاتر است . دامنه اعتقاد به جوهر " ولایت علویه " معتقدان این مذهب را به مرتبه غلات می رساند . غالبان کسانی هستند که علی را عین الهی مظهر کمال ظهور الله می دانند . (من نگویم علی خدا باشد — از خدا لیک کی جدا باشد) یا (اسد الله در وجود آمد — در پس پرده هر چه بود آمد) زیرا که در این باره سخن نمی گوئیم و به دنباله مطلب می پردازیم .

چون شیعیان امام را در مرتبه خدایی میدانند (نزد باطنیان و غالبان . علی در مرتبه مابین محمد و سلمان است یعنی سلمان ، جبرئیل زمان و محضر وحی بود ، علی واسطه این افاضه و محدر مرتبه تنزیلی آن قرار داشته است) خویش را در برابر او " كَأَلَمِيَّتٍ فِي الْيَدِ الْعَسَالِ " یعنی چون مرده ای در دست و اختیار مرده شوی ، می — شمردند . یعنی حق زندگی و مرکب مومنان بدست امام است چرا که وی از نفوس خود آدمیان ، بر آدمیان حق بیشتری دارد . کمترین مرتبه تشبیه آن است که امام را " شبان " و مردمان را گله گو سپندان و شیطان را گرگ آدمخوار بشماریم . بدیگر بیان : در جهان بینی مستنی بر اصل " ولایت " ، افراد انسانی ، به طور فردی هیچ

اعتباری ندارند و تنهادر جمع " امت مسلمان " ارزش وجودی می یابند در این صورت بیز ارزش وجودی شان از حد کوسپندی تجاوز می نماید .



در دمکراسی ، هر فرد انسانی ، تنها به اعتبار این که انسان است ، ارزشمندست و دارای حق می باشد . حق بیان ، حق انتخاب ، حق تعبیر و در یک جمله اظهار وجود در دمکراسی ، فرد ، بطور فردی ارزشمندست و نه به اعتبار انحلال در جمع . وجود جمع نیست که به افراد اعتبار می دهد بلکه برعکس آحاد انسانی ، جامعه خویش را با همه اختلافات درونی ارزشدار می کنند .

مشخص است که اگر جدول ارزشهای انسانی را در دیدگاه دمکراسی و در دیدگاه " امامت " در کنار یکدیگر نهیم ، تعارض بل تضاد و حشتناکی را ملاحظه می کنیم . پیداست که این دو دیدگاه بایکدیگر قابل جمع نیستند . امکان ندارد که کسی معتقد به دمکراسی باشد و در عین حال ، اصل امامت را نیز از صمیم قلب بپذیرد .

این چنین یک شیعه راستین که در ضمن مدتی در مغرب زمین بوده و مزایای دمکراسی را مشاهده کرده ، چیزی چون خوره درونش را می خورد که چگونه می توان میان این امر (دمکراسی و امامت) را جمع کرد و این را بایکدیگر اثتلاف داد . البته این مشکل تنها یک شیعه معتقد و " دمکراسی زده " نیست بل مشکل همه کسانی است که اعتقادهای رسوب کرده در ضمیرشان بطور ساده با هر چیزی دیگر برخورد نمی کند . بهر روی شریعتی دیرزمانی در دل خود در تنهایی خویش کوشیده تا دمکراسی و امامت را با هم تلفیق دهد . ولی " آنچه که در این مورد (امامت) می خواندم و می شنیدم با منطق امروز (دمکراسی و منطق دمکراتیک منظور است) و بینش اجتماعی و حتی روح آزادیخواهی و انسان دوستی سازگار نبود " (ص ۲۶ ه . ک) .

در واقع وی درین جملات از کوشش بی حاصل خویش سخن می راند . واضح است که بهیچ طریق نمی توان این دو امر متضاد را بایکدیگر تلفیق داد یا حتی نزدیک کرد . تنهاییک راه می ماند باید انتخاب کرد ! یا باید بمراحت " امامت " که آدمیان را " خیل کوسپندان " می شمارد محکوم کرد و از آن دست کشید و به دمکراسی رو کرد و کوشید تا با تشریح نقطه ضعف های آن در صدد تکامل دمکراسی برآمد و یا باید عطای دمکراسی را به لقایش بخشید و بر تمامی اصل امامت مهر صحنه نهاد و در این صورت عیب ها و نقطه ضعف های دمکراسی را بر سر درو بزرگ کرد و در جهت تحقیر آن برآمد . در یک کلام ، یک انسان " ایدئولوژیک " نمی تواند خارج از چار دیواری آید - ثولوژی خود اعتقاد دیگری داشته باشد . هر چه می بیند و می شنود باید بشکلی در این کادر بگنجد یا کنار رود . برای گنجاندن در درون کادر مزبور نیز انسان ایدئولوژیک دست به تغییر شکل و تغییر جوهر مطالب می تواند بزند تا با ایدئولوژی اش مطابق

گردد و با اصطلاح با آن جور در بیاید و اگر نشد باید آن را تخریب و منهدم کند و این همه به - جهت دفاع از برتری ایدئولوژی پذیرفته وی است . شریعتی نیز با دمکراسی خدا حافظی کرده و امامت را برگزیده است . در واقع میحث " امت و امامت " روشن کردن تکلیف درون شریعتی با " دمکراسی " در برابر شنوندگانش است . بی تردید وی در این بحث نه با جمع شنوندگان که با خویش صحبت می کند و شنوندگانش نه مخاطب سخنان وی بل شاهدان اویند . شاهد تسویه حساب او با خودش . وی سخن خود را چنین آغاز می کند :

" آنچه درین مورد (امامت) می خواندم و می شنیدم با منطق امروز و بینش اجتماعی و حتی روح آزادیخواهی و انساندوستی سازگار نبود . تا این که يك مرتبه مثل يك كشف ، يك مکاشفه ، دریچه ای بسوی يك دنیای کاملاً تازه که برائیم بیگانگی مطلق داشت ، در برابرم گشوده شد . با توجهی به مدت تحقیق در باره امت و امامت بود که این دریچه باز شد و به دنیایی تازه راه یافتم . آنگاه دیدم که مسأله ، " امامت " که از طریق فلسفی و کلامی برایم قابل پذیرش نبود ، با دید علمی جامعه - شناسی سیاسی ، چنان شکوه و عمق و عظمت و ضرورت حیاتی و اجتماعی و انسانی پیدا کرد که هرگز هیچ مسئله ای در برابر من تا این اندازه قدرت و قاطعیت نداشته است " (ص ۲۶ و ۲۷ ه . ک)

در حقیقت " این كشف که برآستی نوعی الهام بود و گونه ای توفیق " (همان ص ۵۰ ه . ک) پیدا کرد و راه حل مسئله است . شریعتی از يك سو موفق شد لزوم " امامت " را در رابطه با " امت " ب - ونه جامعه - اثبات نماید ، و از دیگر سو ، توفیق یافته که در ضمیر خویش " مقام تاریخی " دمکراسی را نیز معین کند و بدین رو بدون این که با تهمت هایی از قبیل بی بندوباری و لیبرالیسم و ... ناچار به طرد صد در صد آن باشد آن را به مرحله ای خاص و تاحدی دست نیافتنی موقوف نماید . از اینروست که می گوید :

" آنچه من می گویم مسلماً " تازه هست . اگر چه ممکن است درست هم باشد " (همان صفحه ۵۰ ه . ک)

تازگی سخن وی از دو بابت است ، یکی تبیین چهارچوب " امت " است و بیان تمایزهای آن با " جامعه " و دیگری اثبات این نکته که محمل " امامت " ، امت است و محمل " دمکراسی " جامعه .

اول البته جامعه هارا به دو دسته تقسیم می کند :

۱ - جامعه های پیشرفته ۲ - جامعه های عقب مانده

آنگاه به قول شاندل (جامعه شناس گمنام غربی) استناد کرده و می گوید :

" دمکراسی در يك جامعه عقب مانده و ناآگاه که به رهبری انقلابی و هدایت شونده نیاز دارد، دشمن دمکراسی است " . (ص ۱۹۸ ه . ک) .

و نتیجه می گیرد که یک جامعه عقب افتاده باید ابتدا یک مرحله تاریخی خاص را پشت سر نهد تا به مرتبه دموکراسی نایل گردد. وی نحوه این گذار را، در تبدیل جامعه به امت و تغییر غایت حکومت از " اداره " به " انقلاب " می داند (ص ۱۹۶ - ۱۹۷ ۱۹۸ هـ . ک) وی حتی در تاریخ اسلام ، شورا را پس از مرگ محمد ، نوعی دموکراسی زودرس می شمرد که دشمن نهاد دموکراسی بوده است . وی در تداوم رسالت محمد امامت علی را می بیند که وصایت ، بدان هویت می پخشد . وی می گوید :

" وصایت فلسفه سیاسی یک اقدام مشخص انقلابی است به عنوان ادامه رسالت اجتماعی ، بنیانگذار نهضت فکری و اجتماعی و به عنوان یک بنای انقلابی در رژیم امامت که مسئولیتش تکمیل رسالت جامعه سازی رهبران انقلاب است طی چند نسل ، تا هنگامی که جامعه بتواند روی پای خود بایستد و پس از " خاتمیت امامت یا دوران وصایت (دوران مشخص سازندگی انقلابی) دوران بیعت و شورا و اجتماع یا دموکراسی آغاز می شود که شکل نامحدود و همیشگی دعاوی رهبری جامعه است . " (ص ۱۹۶ هـ کتاب) .

پیداست که نزد وی ، بدون گذار از جامعه به دوران " امت ، امامت " نمی توان به " شورا " و دموکراسی نایل شد . و حتی اگر " شورای دموکراتیکی " نیز در میان این گذار پدید آید ، تا کتیکی ، موقتی و بدون اعتبار استراتژیکی است ، و اگر خدای ناکرده دوام بیاورد ، سیر تاریخ را تغییر می دهد و راه را برد دموکراسی و امامت هردومی - بندد ، چنان که در تاریخ اسلام چنین شد .

" اگر پس از پیشبرد وصایت و رهبری انقلابی عمل شده بود ، پس از دوران امامت شورا و دیگر هم داشتیم (ص ۱۹۸ هـ ک) .

این بود که مردم پس از پیامبر ، هم از رهبری انقلابی وصایت و امامت مجزوم شدند و هم از رهبری دموکراتیک بیعت و شورا . و در نتیجه " تاریخ سیرش برخلاف آنچه اسلام طرح کرده بود ، ادامه یافت " (ص ۱۹۸ هـ ک)

در واقع برای این که آحاد انسانی بتوانند همه با هم و هماهنگ با هم بسوی یک مقصد مشترک ، در یک راه واحد و تحت قیمومیت یک رهبری واحد شرکت کنند باید قبلاً " فردیتشان " " در هویت جمعی " منحل شده باشد . به بیان دیگر باید تفاوت آداب ، عادات ، اخلاق ، منش و روشهای افراد انسانی - آن " مجتمع - متحرک " - در کوره گداخته یک " ایدئولوژی " پرحرارت سوخته و ذوب شده و رسک باخته باشد و معیارهای سنجش این ایدئولوژی جای همه چیز را در وجود آن افراد انسانی گرفته باشد . از این مشخص می شود که تفاوت جامعه با امت در آن است که افراد یک جامعه را روابط اجتماعی بهم پیوند می دهد ، بدون آن که این روابط امور نفسانی و روانی ، و فرهنگ فردی و خانوادگی این افراد را تحت الشعاع خود

قرار دهد، حال آن که سیمای اتصال پیوندهای آحاد يك امت به یکدیگر يك اید لو -
لوژی قوی و " برتر " است که تحت اشعه استیلای خود همه چیز رامحو و رنگ باخته
می کند و این ایدئولوژی جای همه چیز را می گیرد . امت و آیدال و امام و راه همه و همه
توسط ایدئولوژی تعریف می شوند و مفهوم می یابند .

علی شریعتی این ایدئولوژی را اسلام می داند :

" این جامعه، ویژه اسلام است که در آن ، اسلام بعنوان مذهب و مکتب ، این راه و
قبله را نشان می دهد " (ص ۳۷ - ه . ک) .

البته پس از آن که فرد یکسره در مکتب اسلام مستحیل گردید و سپس ، از پس این فنا
بمثابه تبلور ارزشهای آن مکتب و بنام امام ، سرازیر آید و در آن ، خود بدرجهای می -
رسد که فعل و قول و حرکات و سکنات و مشی و سکون و حضر و سفرش یکسره اسوه و نشانه
راه و قاعده مکتب و فروغ مذهب می گردد . بدین روی امام در مقامی است که فقط
مسئول در برابر خداوند است و نه پاسخگو در برابر امت . وی مجموعه قدرتهای الهی
و انسانی را نمایندگی کرده و در برابر وی افرادی قرار دارند که ازممانی که عضو امت
می گردند :

" در برابر رهبری جامعه ، متعهد و تسلیم می شوند . البته تسلیمی که خود
آزادانه اختیار کرده اند " (ص ۳۷ ه . ک) .

از نظر وی امت یعنی :

" جامعه انسانی ای که همه افرادی که در يك هدف مشترك اندگرمه آمده اند تا
بر اساس يك " رهبری مشترك " بسوی ایدآل خویش حرکت کنند . پس در امت
خویشاوندی افراد انسانی عبارتست از اعتقاد و اشتراك در يك رهبری واحد ، در
جامعه ای که افرادش . . . متعهدند که در این راه به طرف قبله مشترك حرکت کنند و
این جامعه دارای يك رهبر آگاه مورد اتفاق همه است " (ص ۳۷ ه . ک) .

از این توصیف بدوی چنین می گردد که امامت یعنی " رهبری مشترك " و
" رهبری واحد " و " يك رهبر آگاه " بر مجموعه ای از افراد انسانی که متعهد به -
اطاعت بی چون و چرا از اویند . این امام نقطه پیوند همه افراد جامعه ای است که
به سبب پیوندشان با امام ، امت را بوجود می آورند . در حقیقت امام تبلور مجموعه
ارزش های يك ایدئولوژی است که غایت اولای آن هدایت انسان در مسیر شکوفایی
قوای وی است در مسیری که حتی مرگد نیز آن را متوقف نمی کند . این چنین امامی
که ابتدا بصورت نماینده ارزش های ایدئولوژی و تبلور آن ارزشها در نزد افراد امت
مطرح شده بود . این بار بصورت منبع ایدئولوژی و بانی اجزاء و ذرات کتاب و آئین
در برابر امت چهره از خود و امینهاید . وی بمثابه يك مقام غیر مسئول در برابر امت
در هر لحظه می تواند بك سره ایدئولوژی موجود را نفی و افراد تسلیم امت را وادار

به پذیرش ارزش های ایدئولوژی جدید بنماید . از آنجا که لگام امور ایدئولوژیک درید اختیار وی است ، می تواند به اراده خود مجموعه ایدئولوژی یا بخشی از آن را تغییر دهد ، تحول بخشد ، نفی نماید یا جهش دهد . هدف امامت تحول جامعه است . تحول بخشی به جامعه عقب افتاده و انقلابی آن بجلو . بدین رو ابتدا امامت بمثابه نوعی " حکومت خاص دوران گذار " توسط علی شریعتی مطرح می شود ولی درحقیقت این چنین نیست .

برای تبیین این مطلب بحث را از تحلیل مساله امامت آغاز میکنیم :

وظیفه امام :

" امام پیشوای انقلابی و اسوه حسنه ، نه مأمور به اداره جامعه است و نه به کنار برنده پولتیک . وی باسیاست " جامعه راهبری " می کند . " سیاست در معنی لغوی اش تربیت کردن اسب وحشی است ، بنابراین اصل تغییر و تربیت و تکامل در سیاست مطرح است " (ص ۴۰-۴۱ همان کتاب)

چنین حکومتی وظیفه دارد که مردم را از وضع روحی ، اخلاقی ، فکری ، اجتماعی ای که اکنون دارند به وضع روحی ، اخلاقی ، فکری و اجتماعی که ندارند و باید داشته باشند - منتقل کند :

" این حکومت (بطور کلی) دونوع فلسفه و مسئولیت دارد : یا باید تعهد رهبری تربیت مردم را به بهترین شکل و بر اساس يك مکتب تعهدکننده معلم و رهبر مردم است سیاست) و یا مدیر جامعه است و نگهبان و حافظ (پلتیک) ! یا " مصلح " است و یا خدمتگزار . با اندکی دقت متوجه می شویم که این دو اصطلاح را که سطحی و بی دقت بطور مترادف بکار می بریم مترادف نیستند بلکه باهم چنین تفاوت می یابند و حتی در حدتناقض . خدمت کمک به فرد است در " بودن " و اصلاح کم به فرد است در " شدن " (ص ۴۰ - ۴۱ ه ک)

" یعنی فلسفه سیاسی در شکل امامت و در معنی امامتی اش - عبارت است : از مبتنی کردن اصل حکومت بر اساس پیشرفت و تغییر و تکامل هر چه سریعتر جامعه ولو درین سرعت و راندن بسوی کمال افرادی هم احساس راحتی و آسایش نکنند ، یا افرادی چند باشند که زندگی را کدو آسوده معمولی را نیز از آن حرکت و تکامل بیشتر بیسندند یا اصولاً " نپسندند ، که اگر چنین افرادی بودند ، رایشان مقامی نخواهد یافت " که امامت هدفش را بر اساس پسند عوام یا منافع خواص انتخاب نمی کند ، بلکه بر اساس رسالت و هدف و " آنچه که بایست باشد " می گزیند ! و نه بر اساس " مصلحت " که بر اساس " حقیقت " ، کدام حقیقت ؟ حقیقتی که ایدئولوژی و مکتبی که افراد بدان معتقدند نشان داده است " (ص ۴۳ ه ک)

در این نوشتار شریعتی تقدم ایدئولوژی را بر رای افراد ، خواست انسانها ،

پسند عوام ، منافع خاص ر ۰۰۰ تبیین می نماید . از آنجا که میان امام و ایدئولوژی مبتنی بر امامت وحدتی فی الجمله برقرار است . لاجرم امام تنها بعنوان " مجری " ایدئولوژی مزبور مطرح نمی شود بلکه از آن روکه وی درحقیقت تجسد و تجسم و تبلور آن ایدئولوژی است ، خواست و اراده او عین ایدئولوژی بشمار می آید و دیدیگر بیان و منبع تشریح محسوب می گردد . اینجاست که اراده و خواست يك فرد - بنام امام - بر همه چیز و همه کس ، آن هم بطور مطلق ، غلبه و برتری پیدامی کند . همین ویژگی سبب می شود که پذیرش يك فرد با هژمونی بی چون و چرا و بی حدود مرزوی بعنوان امام نخستین شرط ورود و باقی ماندن در امت بشمار آید .

امام هدایت کننده جامعه بسوی صلاح و رستگاری و فلاح و پیروزی است . وی همچون خدمتگزاران جامعه که در يك سیستم رای گیری دمکراتیک برگزیده شده اند ، در پی اداره جامعه ! نیست بل می کوشد تا در حوال زمان ، جامعه را از شرایط موجود به شرایط مطلوب ، به جبر و زور و به رغم خواست آحاد جامعه ، حرکت دهد . از این - جاست که شریعتی اصرار می کند که

" امامت هدفش را بر اساس پسند عوام (یعنی مردم ، توده های مردم) یا منافع خاص (یعنی طبقات مرفه) انتخاب نمی کند "

در سیستم امامت ، آزادی و دمکراسی جایی نمی تواند داشته باشد ، چرا که به تصریح شریعتی :

" آزادی ایدآل نیست ، وسیله ای لازم برای تحقق ایدآل است " (هـ . ک ، هـ . ص)
 و در توضیح ایدآل مزبور که در ارتباط با هدف رسالت و امامت امام است می گوید :
 " هدف ، املت نه بر اساس مصلحت ، که بر اساس حقیقت است . . . حقیقتی که ایدئولوژی و مکتبی که افراد بآن معتقدند نشان داده است "

سخن در اینجا بر سر يك حقیقت ایدئولوژیک است ، حقیقتی که افراد غیر معتقد باید تر بنیان افراد معتقد به آن حقیقت شود . و پیداست که مقصود از افراد معتقد " رهبری عام " یا حزب پیشتاز است که در پی امام یا " رهبری خاص " قرار دارد و ارتباطی با " عوام و خواص جامعه " ندارد . از همین جاست که اصل " فدا " مفهوم خاص خود را می یابد :

از آنجا که در قانونمندی امت ، آحاد جامعه فرداً فاقد ارزش اند و تنها بعنوان بدنه و پیکره يك کل مسجّم و با عنبار حرکت و تحول آن کل واحد ، تحول می پذیرند . لاجرم ناچارند که جبراً " سعادت آنی و اراده و اختیار و ایدآلهای خود را زیر استیلاي امام . " فدا " و " قربانی " مصالح امت . خواست امام و برتری ایدئولوژی سماسد . " اراده " ، " انتخاب " ، " اطاعت جبری و تسلیم بدون پرسش می - کردد . چون حیثیت بربك " مبرونه اند بربك " اطلاعی می گردد . در نتیجه جر

حکم و فتوای امام ، مظهر و تجسد ایدئولوژی ، حقیقت دیگری نمی تواند وجود داشته باشد و اگر حکم و قانون و اصل و اسلسی باشد که خارج از چارچوب فتوای امام قرار گیرد ، به مهرباطل ، ابطال می گردد .

چون امت بوجود آمد و افراد در آن فدا شدند ، اصل پرسش و استیضاح از دولت - پایه و مایه دموکراسی - مطلقا " از عرضه گیتی رخت برمی بندد و افراد امت ناچارند که هر خطای واضح و بی تردید صادره شده از محدر امامت رانیز حمل بر نادانی خویش بنمایند و مثلا " بگویند : " بعدا " ارزش این کار معلوم خواهد شد و ما اکنون آن رانمی فهمیم " به بیان دیگر نوعی تلاش استخمار در جهت خود فریبی و مسخ افراد ، پیوند های امیان را میان نشان استوار ترمی سازد . و اگر بفرض محال به ذهن یکی از امیان فکری یا انتقادی خطور کرد ، وی از بیم احتساب محتسب ، جرات ابراز آن را به - نزدیکترین کسان خود - که قربانیان امتند - نخواهد داشت . در این سیستم تملق و چاپلوسی و مدافعه از امام - به وی گزارشهایی از پائین می رسد - رواج مطلق و کامل می یابد و این نوع دستگاه علی رغم ظاهر پرطمطراق خود - به سبب حکومت فردی - به فساد و گندیدگی میل می کند . بانابودی احساسات و عواطف و نفسانیات در فرد فرد آحاد امت ، انسانهای امی ، عکس برگردانهای یک دیگر و وظایف آن " امام گو " ی بی شخصیت می گردند . البته بکمان علی شریعتی این ویژگی از حسنات امت است : " افراد امت - از هر رنگ و خون و خاک و نژاد - یک گونه می دیدند و ایمانی همسان دارند و در عین حال در یک رهبری مشترک اجتماعی ، تعهد دارند که بسوی تکامل حرکت کنند ، جامعه را به تکامل ببرند نه بسعادت ، که پیشتر گفتیم میان دواصل " به خوش گذراندن " و " به کمال گذشتن " ، امت طریق دوم را برمیگزیند " (ص ۶۲ ه ک) .

ولی آیا حقیقا " این " امت " است که چنین چیزی را می گزیند یا برعکس این امام و حزب و پیشتاز است که پس از سیطره بر مرکز قدرت در جامعه ، خود را واید - ثولوژی خود را به جامعه تحمیل می کند و " به هر قیمت ممکن " آن را به سمتی نا - معلوم به حرکت درمی آورد و به بهانه تکامل امت های بعدی ، امت خویش را قربانی و فدای نماید ؟ " رهبری امت (امامت) متعهد نیست که مطابق ذوق و پسند و سلیقه افراد عمل کند و تعهد ندارد که تنها خوشی و شادی و برخورداری در حد اعلا به افراد جامعه اش ببخشد . بلکه می خواهد و متعهد است که در مستقیم ترین راه ها ، با بیشترین سرعت و صحیح ترین حرکت ، جامعه را بسوی تکامل رهبری کند ، حتی اگر این تکامل به تیمت رنج فراوان افراد باشد . بدین ترتیب " امامت " عبارت میشود از " رسالت سنگین رهبر شدن جامعه " و " فرد " ، " از آنچه هست به سوی " آنچه باید باشد " ، به هر قیمت ممکن ! " (ص ۶۳ - ۶۲ ه ک) یعنی به قیمت ریختن خون مدها شرار نرد معترض و مخالف با سینم امامت سعی

به قیمت فرستادن افراد به زندانها و تبعیدگاهها و " اردوگاههای کار اجباری " .
یعنی به قیمت انهدام و نابودی بلافاصله کلیه متفکران و آزادی خواهان و دانشمندان
عصر که نخستین مخالفان با چنین سیستم دشتاکی هستند، یعنی به قیمت نابود
کردن اصالت فردی انسان . یعنی به قیمت قربانی کردن آزادی و سلامتی آزادیخواهان
یعنی انسان را به مبدل به گوسفند کردن و قربانی نمودن این گوسفند بر سر سفره رهبری!
اتفاقاً " خودشریعتی در تشبیه انسان امی به گوسفند شباندار و در تشابه انسان غیر
امی به گوسفند گله گم کرده می گوید :

" امام صادق ۰۰۰۰ درباره امامت و اهمیت و ارزش اصل بزرگد رهبری در اسلام مثال
می زند : انسانی که امام خود را نمی شناسد بمانند گوسفندی است که شبان خود را
گم کرده باشد، این انسان اگر خدا پرست هم باشد . اگر موحد و مسلمان هم باشد و اگر
بدقت همه اصول اسلامی را بشناسد و باور داشته باشد و بهمه احکام آن عمل کند اما در
زندگی ، امامش را نشناسد مانند گوسفندی است که گله خود را گم کرده باشد . این
گوسفند آواره است . مدت ها شب ها در روزها در صحرا و دشتها و چراگاهها و مزرعه های
بیگانه باید سرگردان و آواره بگردد تا به گله دیگری برخورد و مدتی خود را در این گله
مشغول دارد و تحت رهبری چوپانی درآید . (ولی بعد متأسفانه) ببیند این چوپان
اورا به چراگاهی بیگانه و دهی بیگانه کشانده است و پس از مدتی بیدار شود و ببیند
که این شبان ، شبان او نیست و این گله ، گله او نیست و سپس از آنها جدا شود و در
پی گله خود و شبان خود سر به صحراها و بیابانها نهد . سردرگم و راه گم کرده تا باز
به چوپانی دیگر و گله ای دیگر برسد . پس از مدتی که فریب گله تازه و چوپان تازه را می
خورد ، باز در بناگاه احساس می کند که این گله ، گله او نیست و این چوپان ، چوپان
او نیست و اورا به سرزمین و خانه خود هدایت نخواهد کرد . و باز مایوسانه از این گله
و چوپان برمی گردد و آواره و پیریشان در بیابانهای وحشت و صحراهای نومیدی و بیگانه
به دنبال گله خود و شبان خود سرگردان است تا ۰۰۰ بالاخره به کام گرگ می افتد "

(ص ۷۳ - ۷۲ ه . ک) .

از این مثال ، جوهر ارزش انسان در تئوری امامت در مدنظر قرار می گیرد .
انسان در هر حال نسبت به امام گوسفندی بیش نیست . ولی یا این گوسفند عاقل و
امام شناس است که خوشا بحالش یا گوسفند نادان و امام ناشناس است که سرانجام
کارش با چنگ و دندان کرکد نابکار است . آیا از این مثال دقتیتر هم می شود ؟ !
البته تفسیری که از شریعتی در مورد وظیفه " امام " - سیاست - آورده ایم
مکمل این مثال امام صادق است . چون در آن نوشتار شریعتی امام را سیاستمدار و نه
پرولی تی سین می شناسد، در معنی سیاست هم می گوید :

" کلمه سیاست در لغت بمعنای تربیت اسب و بمعنای رنج دادن و رنج بردن یا

تصفیه و تزکیه و رام کردن و آماده کردن يك موجود است برای هدفی که این موجود
برایش ساخته شده و وجود یافته است " (ص)

از چنین تفسیرهایی چنین برمی آید که نزد معتقدان به " تئوری امامت " ،
" جامعه " در بردارنده آحاد انسانی نیست بل طویله ایست که در آن پاره‌ای بزومیش
و خیلی قاطر و یا بوگرد هم آمده‌اند تا در این بساط دامداری ، امام شبان با ترکه
سیاست و عصای ولایت و تحمیل رنج و مشقت فراوان آنان رابه راه آورد و راه برد .
ولی این امام خود کیست ؟ چگونه می شود که در میان مشتی اسب و گوسفند یکی
شکل آنان ناگهان شبان و انسان از کار درآید ؟

هیات امام : شریعتی در وجود امام يك ابر مرد ، يك شخصیت مافوق و يسك
قهرمان جستجو می کند و می گوید :
" پیشوایی عبارتست از :

اعتقاد افراد انسانی بفردی که شاه است و رهبری است و می تواند آنها را از وضع
بدی که دارند بهدفی که آرزو می کنند ، ببرد . و از اینجا است که افراد انسانی در
یک دوره و یک سرزمین ، متوجه شخصیتی میشوند و آن شخصیت ، هیات قهرمان یا
رهبری سیاسی را می یابند و معتقد میشوند که با توسل با او پیروی از او ،
می تواند نندبه هدفشان برسند " (ص ۵۹ ه.ک)

در این بخش از گفتار ، نقض غرض صریحی بچشم می خورد و آن اینکه چون
فرض قضیه بر آن است که گوسفند و اسب ، میل به آزادی و عصیان داشته و ضمناً
فاقد شعور و تشخیص امام است ، مسألهء انتخاب امام از عهدهء وی ساقط است
و در حقیقت این امام است که با ید خود را بمرکز قدرت برساند .

در حالی که ، شریعتی در اینجا از مسألهء انتخاب و گزینش امام - یعنی
قهرمانی که وجود دارد ، ولی در مسند قدرت نیست و باید توسط مردم در مسند
قدرت قرار گیرد - گفتگو می کند .

البته ، شریعتی در هر حال امام را مانند قهرمان گشتی کج ، فی نفسه و
نندبه اعتباراً انتخاب خلق الله ، " امام " می شناسد :

" در اینجا ، این رهبر ، چه واقعاً و حقیقتاً حکومت و سرنوشت جامعه را به دست
داشته باشد و چه نداشته باشد ، قهرمان مورد اطاعت و اعتقاد گروهی از افراد
انسانی است .

در اینجا قهرمان و پیشوا ، اصولاً نقش پیشوایی دارد " (ص ۶۵ ه.ک)
" عملاً ، قهرمان است که پیشواست . . . که چه حکومت یافته باشد و چه نباشد . . .
هدفش بدست آوردن زمام سرنوشت مردم است و گذردادنشان از وضع بدی - که
دارند به وضع بهتری که آرزو می کنند " (ص ۶۶ ه.ک)

"اما عبارت اریک موجود انسانی که وجودش، روح و اخلاق و شیوه زندگی اش به ما انسانها نشان می‌دهد که چگونه باید بود و چگونه باید زیست... در وجود وی، یک ایدئولوژی عینیت و واقعیت و تجسم واقعی دارد. یعنی در او ارزشها، و ایده‌ها و نیکی‌ها و مسئولیتها، گوشت و پوست و خون شده اند و زندگی می‌کنند" (ص ۹۲ ه.ک)

"اما ما انسانی است که انسانها همواره در طلب شناختن و نیا زمند داشتنش بوده‌اند. در طول تاریخ زندگی، و چون نمی‌افتند یا نداشتند، در ذهنشان تصور می‌کرده‌اند" (ص ۱۰۷ ه.ک)

"... یک نابغه، یک پارسا... یک قهرمان انقلابی و ملی و حتی یک قهرمان ورزش و زیبایی اندام، وزن، عمر، طول قد... ایده و صفات جزء ذات اوست. نه به انتخاب تعیین می‌شود و تحقق پیدا می‌کند و نه با انتخاب و نه کاندیدا شدن در باره اش معنی پیدا می‌کند. اگر منصوب بشود یا نشود، اگر انتخاب بشود، اگر طرف مردم، یا نشود، و یا هر دو بشود، و یا هیچکدام نشود، این شخص نابغه است، ولو هیچیک از مردم دنیا به نبوغ او پی نبرده باشد و هیچ فردی یا هیچ مقامی او را تایید نکرده باشد و او را با این مقام منصوب نکرده باشد... بنا بر این امامت یک حق ذاتی است، نه ناشی از ماهیت شخص که منشاء آن خود ما است نه عامل خارجی "انتخاب" و نه "انتخاب"، منصوب بشود یا نشود، منتخب مردم باشد، یا نباشد، اما هست، چرا که دارای این فضایل است...

... قهرمان زیبایی اندام یا قدرت با روکسی نیست که در یک مسابقه رسمی، هیات ژوری او را تعیین کرده باشد، یا در المپیک برنده شده باشد، یا سازمان تربیت بدنی برایش ابلاغ رسمی صادر کرده باشد و یا مردم یک مملکت، یا یک قاره، یا همه جهان در یک انتخابات رسمی با و رای داده باشند و او از همه بیشتر رای آورده باشد، بلکه کسی است که از همه، اندامش بر ازنده تر و با زویش کوبنده تر باشد، و لو مردم به جهل یک هیکل نتراشیده نخراشیده را انتخاب کنند و بر او اجماع کنند...

... در این مورد مسأله "اعطای حق" به شخص است، و یا "تعیین شخص" به این مقام. اما در آن مورد "علامت شخص" بعنوان این حق است و "تشخیص این حق" در شخص. تا اینجا روشن شد که اساسا ملاکهای مختلف تعیین - از آنها که در جوامع بشری و در نظامهای سیاسی مختلف عمل شده و میشود - در تعیین امامت با امامت هیچکدام صادق نیست. زیرا، امامت به تعیین نیست بلکه آنچه در مورد او مطرح است مسأله تشخیص است. یعنی مردم که منشاء قدرت در دموکراسی هستند رابطان با امام، رابطه مردم با حکومت نیست، بلکه رابطه شان با امام،

رابطه مردم است با واقعیت. مردم تعیین کننده نیستند، تشخیص دهنده اند.
(ص ۱۲۵-۱۲۷. ه. ک.)

"... بحث از انتخاب و اکثریت آراء در اینجا (نبوت و امامت) بی معنی است. اینجا مسأله‌ای که قابل طرح است، شناخت و عدم شناخت، ایمان و انکار، تصدیق و تکذیب است" (ص ۱۲۷ ه. ک.)

"... بودن امام، امامت است، آنچنان که پیغمبری در پیغمبر و نبوغ در نبوغ و کمیا بی و گرانبهای و زیبایی‌های انحصاری در الماس. آنچه که اکنون مطرح است این که مردم:

۱- بطور کلی از نظر علمی الماس را بشناسند و ارزشهای آنرا دریا بند.
۲- بوجود عینی الماس که هست پی برند، آنرا بجویند و بیا بند و بفهمند که این است

۳- آن را از گوشه انزوایی بردارند و در رنگین انگشتی (حکومت) بنشانند.
در اینجا تعیین و نصب و انتخاب الماس به الماس بودن نیست، به رنگین انگشتی نشان دادن است" (ص ۱۲۸-۱۲۹. ه. ک.)

ما نام این مقاله را که تحلیل "مقوله امامت" در دیدگاه شریعتی است: "الماس رهبری و بدهکاری مردم" نهاده ایم. این نامگذاری در حله اول بی ربط به نظر میرسد، ولی با کاوش در ژرفای دیدگاه شریعتی، اجزای تفکرش یکایک استخراج گشته و بجای خود قرار می‌گیرند و آنگاه وجه تسمیه "الماس رهبری" و مردم بدهکار آشکارا می‌گردد.

آقای دکتر، نخست، مردم را گوسفندان غافل ارزیابی کرده که در معرض چنگ و دندان گرگانند و نیز آنها را اسبان سرکش و توسنان بی‌لگام خوانده که تنها به یمن تازیانه امامت، سمندان خوش خرام می‌گردند و با چنین توصیف‌هایی تکلیف آنان را و تکلیف دمرکراسی را روشن نموده است.

ثانیا، امام و الماس و رهبری و امامت را امری والا و بالاتر از هر نوع اراده آدمی بطور فردی و اجتماعی می‌شمرد.

ثالثا و علیرغم این دواصل، گوسفندان توسن خوی جفت افکن غافل را که همیشه خدا، چرسان یا خراشیدگان و... را با رای آزادیه جای قهرمان زیبایی اندام بر می‌گزینند، موظف میدارد که جمع شوند، بجوبند و الماس را، از میان خرمهرگان بیا بند، بشویند و بر سر چشم نهند، و سپس... مفهوم علمی آن را بفهمند و... سر آخر هم، بر رنگین انگشتی اش بنشانند.

صرف نظر از تعارضهای بیشمار که در این دیدگاه نهفته است، علی شریعتی به نحوی از انحاء، خلاق را خیل بدهکاران در برابر مقام امامت می‌شمارد.

تکلیف اما ما با این مردم غافل چیست؟ جز آن که دستگیر کشد و بد رو ربه آنها این نکته را بقبولاند که: "چه بخواهید، چه نخواهید، من اما شما هستم، و به زور و به عنف، و به هر قیمت که تمام شود، شما را از "سعادت" به "کمال" - کمال ایده - ثولوژیک، آن هم ایده ثولوژی خاص اما ما - رهبری می‌کنم، چه بروید، و چه نه" و مردم نیز باید عنق به طوع عطا و قلا ده اطاعت تو بنهند.

خود از همین جا ست که قهر در چارچوب تفکر شریعتی ضرورت می‌یابد. از آن جا که اما ما با مشتی گوسپند سروکار دارد که غالباً، و اغلب، فریب شبان‌ریا - کار را می‌خورند و خویش را طعمه گرگان می‌کنند، که "إِنِّي أَخَافُ لِنَا كَلَهَ الْذُئْبُ" از آنان نمی‌توان انتظار داشت که میان لعل و خزف قائل به تفکیک و تمایزی شوند. پس چاره‌ی با زنی ما ند جز آنکه خودوی آستین عزم با لاند و کمر همت بر بندد و گامی پیش‌گذازد و حزبی پیش‌تا زامتقین و مومنان و معتقدان پی‌ریزد و قهرا مرکز قدرت و دستگاره حکومت و دولت مرکزی را تصرف کند و رژیم‌ما مت را ذیل‌نگین حکومت فردی خویش طراحی کند و با غلاظ و شداد، قوانین ایدئولوژیک را در جا مع‌پیا ده نماید، و مخالفان خویش را به خزنه دوزخ سپارد و به کام مرگشان گسیل دارد "وَلَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ... وَلَهَا شَهِيْقٌ وَزَفِيْرٌ".

البته نباید اشتباه کرد، "اما ما به هیچ روی موظف با نجام‌چنین کاری نیست، بلکه "حق" تحقق‌چنین سیستم و نظام کمال‌انتظامی را دارد..... زیرا اما ما ده‌ساختن عرش حکومت و بساط سلطنت و گستردن فرش دولت زیر اقدام اما ما، وظیفه مردم است و بس.

"... اینجانبان باید از اما ما مت‌سخن بگویم. بلکه از وظیفه مردم در تشخیص اما ما و مسئولیتی که در قبال این تشخیص پیدا می‌کنند" (ص ۱۳۰. ه.ک).

اما از آنجا که مردم، ناسپاسانی و وظیفه‌نشناسند، لاجرم اما ما باید تندخو و ترشرو، سیاستی سخت‌درپیش‌گیرد:

"... اکنون که اما ما مدارای خصوصیات انسانی بر تراست که باید رهنمون، و راهنما و سرمشق انسان قرار گیرد، و قرار می‌گیرد - و این حق از حقیقت وی سرچشمه می‌گیرد - در آشنایی مردم با این خصوصیات و با تشخیص این شخصیت، خدا یا پیغمبر با ید دخالت کند؟ یا نه؟ با ید سرنوشت مردم را در برابر اما ما به دست [دمکراسی] و آراء خود مردم بگذارد؟... " (ص ۱۳۰. ه.ک).

پس شریعتی لزوم و ماییت پیغمبر در مورد معرفی اما ما را مطرح می‌کند، و اما ما را احق الناس و اولیترین مردم برای دستیابی به حکومت و حکمرانی بر مردم می‌شمرد.

تفاوت میان حکومت و اما ما مت:

"... من تنها وقتی که می توانم میان خلافت به معنی حکومت و امامت به معنی انسان ما فوق و نمونه متعالی و تجسم عینی مکتب و انسان تمام و مستول دامه رسالت پیغمبر تفاوت قابل باشم، تنها در این است که حکومت یک مسئولیتنا محدود در تاریخ است و امامت مسئولیتی محدود و مقصود از محدودیت، محدودیت زمانی و انسانی است. یعنی امامت مقید به شخص امام است و محدود به زمان حضور شخص امام... در حالی که حکومت یک نهاد (انستیتوسیون) دائمی و مستمر و همه جا ئی درجا معه است." (ص ۱۴۳ ه.ک.)

"... امام در کنارت قدرت اجرایی نیست. هم پیمان و هم پیوند با دولت نیست. نوعی همسازی با سیاست حاکم ندارد. و خود مسئولیت مستقیم سیاسی جامعه را داراست و رهبری مستقیم اقتصاد، ارتش، فرهنگ، سیاست خارجی و اداره امور داخلی جامعه با اوست. یعنی امام هم رئیس دولت است (سیاستمدار) و هم رئیس حکومت و (هم) رهبر جامعه، و هم پیشوایی فکری و رهنمونی و هدایت با اوست." (ص ۱۴۵ ه.ک.)

"اگر در حضور امام، کس دیگری را بخلافت برگزیدند... امامی که خانه نشین است و امامت نمی کند، مثل قهرمان جهان است که یک پهلوان پنبه را بجای او، قهرمان جهانی لقب داده اند و نشان و سکوی افتخار و حقوق ویژه" (ص ۱۴۸ ه.ک.)

تردید نیست که در جامعه شناسی سیاسی نخستین بار علی شریعتی از امامت سخن رانده است. سیمای رژیم امامت سایه تاریک یک هیولای بی شاخ و دم را در ذهن جلوه گراخته و خوف انگیزانه هر ذهن آزاد و ذهن آزادی را می آزارد. و مردم را زبیم شنیدن آوازش انگشت برگوش نهاد از هوش میروند، که

"يَجْعَلُونَ أَمْثَلَهُمْ فِي دَانِهِمْ حَذَرَ الْمَوْتِ".

در گفتار خویش شریعتی اصرار دارد تا بقبول ندهد که امامت موقوف و متکی به انتخاب مردم نیست بلکه آراء خلق جهان - اگر بر امامت امام و زعامت تام و تمام و اتفاق نکنند - پیشیزی ارزش ندارد:

"اگر همه عرب، حتی همه مردم جهان در یک انتخابات کاملاً آزاد، در سال ده هجری می آمدند و به محمد، طلحه، اسود، مسیلمه، رای می دادند، و مسیلمه اکثریت نزدیک به اتفاق آراء را می آورد و محمد یک رای هم نداشت، دمکرات ترین روشن فکر لیبرال امروز هم از من توقع ندارد که من برای همه این آراء پیشیزی ارزش قائل باشم" (ص ۱۲۸ ه.ک.)

امام قدرت مطلق العنان و سلطان زمین و زمان است. وی هم رئیس دولت (رئیس جمهوری شاه)، هم رئیس حکومت (نخست وزیر) هم رهبر جامعه (پدر معنوی) و هم پیشوای فکری است. روح استالین و هیتلر شاد! مردم نیز

موظف و مجبورند که تن به ترک سعادت دهند تا "امت" (و نه مردم) در درازنا و طول تاریخ به کمال برسد.

"... اگر اصل را در یک نظام اجتماعی و رهبری سیاسی بر "پیشرفت" و "رهبری" یک جامعه متوقف و ناآگاه بگذاریم، در اینجا اعتنا کردن و ملاک قرار دادن پسندورای یک فرد این جامعه، مانع رهبری و پیشرفت نخواهد بود... اصل را در سیاست و حکومت اگر بردوشعار "رهبری و پیشرفت" یعنی تغییر انقلابی مردم قرار دهیم، آن وقت انتخاب این رهبری به وسیله افراد همین جامعه، امکان ندارد." (ص ۱۵۷ ه.ک)

"... حکومتی که با آراء مردم یا اکثر آراء مردم انتخاب می شود، حافظ آرا اکثر مردم خواهد بود" (۱۵۹ ه.ک)

"... بهترین انتخاب رهبر، پیشوا و نظام رهبری بی شک با یدبه وسیله کسانی که بهترین رهبری را می شناسند صورت گیرد و آیا اکثریت مردم هیچ جامعه ای، تاکنون توانسته اند بهترین نوع رهبری انسان را تشخیص دهند؟ در همه مراحل، جامعه های بدوی، جامعه های نیمه وحشی، جامعه های تاریخی و حتی جامعه های بعد از انقلاب کبیر در متن اروپا، کدام جامعه شناس می تواند بگوید و ثابت کند (!!!) که اکثریت مردم می توانند از میان این میلیونها مردمی که هستند و از سایر چهره های که بعنوان چهره های مشهور سیاسی مطرحند، بهترین رهبر را تشخیص بدهند (!؟) و بدانند که بهترین راه کمال و راه رهبری این جامعه کدام است؟ اما، اگر گروهی از افراد روشن در یک جامعه ای قرار بگیرند، و با وضع کنونی آن جامعه مخالف باشند و آرزو مند تغییر و تحول سریع و انقلابی، در بینش جامعه، ذوق جامعه، اعتقادات جامعه، و سنتهای موجود در این جامعه باشند، اینها از طرف مردم اکثریت نخواهند داشت. کسانی اکثریت خواهند داشت که حافظ وضع موجود باشند. بنا بر این حکومتی که با آراء مردم، یا آراء اکثر مردم انتخاب میشود، حافظ آراء اکثر مردم خواهد بود" (۱۵۸-۱۵۹ ه.ک)

به بیان دیگر، چون دمکراسی عبارت از شرکت آحاد مردم در تعیین سر-نوشت خویش است و در رژیم مبتنی بر دمکراسی حق بیان و ابراز عقیده و... برای هر کس (حتی اگر در اقلیت هم باشد) تضمین شده است، و از آنجا که نه تنها مردم، بلکه هیچ جامعه شناس تحصیل کرده ای نیز نمی تواند بگوید آیا این یا آن کسی که با اکثریت آراء (که با آزادی و در روز روشن به صندوق ریخته شده) برگزیده شده است آیا اصلح لناس برای مقام رهبری هست یا نه، و از آنجا که...

همیشه طرح بین نوع سئوالات متافیزیکی و غیر علمی مثل فردا یا باران می آید، یا باران نمی آید، و هیچ کس نمی تواند ندبگوید فلان کس بهترین فرد برای تصدی فلان منصب هست یا نیست و...، مقدمه ای است برای مصا دره به مطلوب و گرفتار یک نتیجه غلط و غیر علمی که از اول در ذهن گوینده آن سخن نقش بسته است، پس بایده طور کلی پذیرفت که "نهاد دمکراسی" با اصل تحول جامعه منافات دارد، و مفید نیست، و بایده آن را بوسید و کننا رگذاشت!! **فَأَعْتَبُوا يَا أُولَئِهَا الْبَصَارَ** و اگر در کشورهای اروپایی این نهاد پیا ده شده و جامعه را در چارچوب قوانین خود تحول بخشیده و به جلورانده است، در شرق و به ویژه در ایران بایده هر کیفیت که شده، مانع تحقق آن شد، تا جامعه ترقی کند!!

"... اگر مبنای حکومت انسان را بر سعادت آرا مورا کد و احساس بی قیدی (!!) افراد انسانی و "حفظ سنن موجود" قرار بدهیم... بی شک بهترین حکومت، حکومتی است که بوسیله همه افراد موجود و آراء موجود آن جامعه انتخاب شده است" (ص ۱۶۰ ه.ک)

"... این حکومت... همه هدفش این است که آراء مردم را برای خود نگهدارد." (ص ۱۶۱ ه.ک)

"... آیا چه کسی می تواند آراء اکثریت مردم را برای خود نگهدارد؟ بی شک کسی که بزبان همه مردم حرف بزند و به پسند همه مردم کار کند و به راهی که همه مردم میروند برود و به آنچه همه مردم به آن معتقدند و بر آن راه می روند معتقد باشد و برود" (ص ۱۶۱ ه.ک)

پس از توالی و تناوب این صغراها و کبرها، چنین نتیجه ای استنتاج می شود:

"... بنا بر این اصل حکومت دمکراسی - برخلاف این تقدس شورانگیزی که این کلمه دارد - با اصل تغییر و پیشرفت انقلابی و رهبری فکری مغایر است." (ص ۱۶۲ ه.ک)

این جمله، جمع بندی تمام کتاب امت و امامت، بل سراسر اندیشه، و دیدگاه شریعتی نسبت به انسان، رهبری و دمکراسی است.

وی به صراحت از تفایر دمکراسی و امامت سخن می راند و حرف حق میزند دمکراسی واقعا با امامت مغایر است به دلایل زیر:

۱- نهاد امامت جامعه انسانی را به صورت هرمی مجسم می کند که در رأس آن، امام، و در قاعده آن، توده مردم قرار دارد.

اما م با ب فیض عالم مر به عالم خلق است . همه چیز از مصدر او فیضان می-
یا بدو به طریق شکست منشوری نور ، به تمام ارکان و اجزاء هرم مزبور منتقل می
گردد .

اما مدرم مقام عقل مستفاد قرار دارد ، که به طور مستقیم و بی واسطه از مصدر
عقل فعال که عقل اول است (عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ) کسب
فیوضات ربانی و بوارق روحانی و اشعات و لمعات الهی می کند و آنچه را که
وجهه ربوبیت او مازافق اعلائی عقل اول می گیرد ، وجهه عبدانی او در میان
عباد الله تقسیم خواهد کرد .

عقل اول را ندبر عقل دوم
ماهی از سرگنده گرددنی زدم
الف) : نقطه اعظم ، که مقام است در فرود خویش تا به قاعده هرم سلسله
مراتبی را در پیش دارد :

ب) : مرحله اول آن "حزب امام" یا "حزب الله" یا "امامت عام" یا نیروی پیش
تاز و به زبان تئولوژیک و کلامی "هیات خیرگان" یا اهل خیره" است .

ج) : مرحله تالی ، نمایندگان اما مندکها و امرا و راه همراه فتاوی خیرگان
- که بالجمله در حکم قانونند - در مجاری ناسوتی خود به جریان می اندازند .

د) (مرحله بعدی ، مجریان قوانین مزبورند که احکام دریا فتی را در جا معه به
منصه ظهور و مرحله اجرا در می آورند .

ه) : مرحله دیگر ، همعرض با مرحله سوم است و خاص مقام قضا می باشد و این مقام
از آن فقهاء و را سخنان فی العلم است که ملکه قضا را از اجتهاد خویش و نه جعل
جا عمل به دست می آورند .

و) : همعرض با مرحله چهارم است و خاص آن قضاة می باشد که قوه قضائیه را نه
از ولایت خود ، بل به سبب جعل جا عمل که امام یا اهل خیره اند کسب می نمایند .

ز) : مرحله آخری که مقام هفتم است بدنه جا معه شامل آحاد مردم و طبقات و
اقشار گوناگونند که به رغم همه اختلافات طبقاتی و تفاوتهای صنفی و قشری
بالجمله مطیعان بیچون و چرای احکام سلسله مراتب مزبور و مقلدان ائمه
عام و امام خاص هستند .

کل این هرم "امت" است ، و این هفت طبقه سلسله مراتب درونی آن را
سامان می دهند ، به گونه ای که قاعده هرم ، در حکم "جوهر غاسقه" بوده ، ظلمت
اندر ظلمت است و در مرز ظلمت نیت عدمی و ظلومیت جهولی قرار دارد ، و به نور
ولایت امام که در راه هرم واقع است و از مشکات متخلخل ارکان این هرم بروز
و ظهور میکند ، به عالم ضیاء و روشنی میل مینماید .

با توجه به این مجمل غیر معضل ، می توان با زتاب جوهر فلسفه "نور -

ظلمت را در نظام "امت امامت" شریعتی با زشناخت .

۲- درواری عقل مستفاد امام، عقل فعال الوهیت خداوند قرار داد و از این رو، اصل در نظام امامت، تشریح امور جزئی در چارچوب ثابت احکام کلی شرع محمدی است .

توده مردم، نفوسی متنفسند که در قید نیازهای نفسانی خویش قرار داشته و عقلشان در مرحله کودکی و طفولیت خود متوقف گشته و از پیشرفت باز مانده است و خود از این روست که توده مردم در مقام مجانبین و دیوانگان، تنها دارندگان حقوق تمتعیه تلقی میشوند، و به سبب فقدان حق تصمیم گیری نسبت به خیر و شر امور خویش و صلاح و فساد مسائل مبتلابهشان، لزوماً باید تحت ولایت امام بزمیند و اتخاذ تصمیم در باب آئینده تاریخی- اخروی خویش را حق وی بشناسند، و دم برنیاورند .

خمینی نیز در کتاب "ولایت فقیه - حکومت اسلامی" نظیر همین صفرها و کبراه را مقدمه استنتاج خویش قرار داده بود و چنین نتیجه گیری کرده بود که امام مورسول از نوری زاده شده اند که از انوار ذیل اظلال عرش است، و مردمان همه از جواهر دیگری بوجود آمده اند، و مسلم است که چون امام مردم، از دو گوهر باشند، یکی دارای قدرت مطلقه و دیگری در ردیف دیوانگان و جن دگان قرار می گیرد .

اعتقاد به گوهر مندی و فرهمندی امام، موجب آن است که خودش منبع و صدر قدرت انگاشته شود، و این امر اساس و بنیان دمکراسی را، که منبع همه قدرتها را مردم می شناسد، مخدوش می سازد .

باری، چون کسی معتقد به امام و امامت باشد، ناچار است که میان اصل دمکراسی و اصل امامت، را به هم آورد و ایندورا با یکدیگر تقریب بلکه الصاق نماید و چون دوا مرنقیض با یکدیگر قابل جمع نیستند، به ناگزیر با یکی را به نفع دیگری، کنار نهد و به طاق نسیان و محاق فراموشی سپارد .

علی شریعتی نیز در کتاب امامت و امامت خود همین کار را انجام داده و با اصل دمکراسی برغم تقدس و شورا نگیزی آن یکسره خدا حافظی کرده است . و امام، چون امامت بعنوان اصل پذیرفته شد، بیدرنگ انسان از مقام انسانیت به مقام چهارپایان یا پائینتر از آنان سقوط میکند، و به گوسفندی علفخوار و بره ای مطیع و بی اعتبار تبدیل میشود .

البته، شریعتی از لزوم امامت جهت تغییر دادن مقام آدمی سخن می راند و میگوید ما می باید با شدت آدمیان را ز عالم چارپایی و آنعامی، به مقام انسانی تعالی دهد. ولی از آنجا که آدمیان بسبب اختلاف گوهر وجودی

تان هرگز همنا و همپای امام نمی‌نوند، ار این رودر همه قرون و اعصار ناچار
بد، نابها جبار در پی امام طی طریق کسه، و بریان حال بگوید:
از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود زنها را ز این بیابان زین راه بی‌نهایت .
امامت رژیم دوران گذار؟!

"... اگر در یک جامعه، رهبری سیاسی، بر اساس یک ایدئولوژی مشخص، و بر
شعار دگرگونی آراء و افکار منحنط و سنتهای پوسیده استوار است، رهبری نمی
تواند خودزاده آراء عوام و تعیین شده پسند عموم و برآمده از متن توده
منحنط باشد. بنا بر این، در اینجا مساله‌ای که مطرح است، مرحله خاصی از
تحول یک جامعه است که با دمکراسی سازگار نیست" (ص ۱۶۲ ک.۵).

در معادله فوق، شریعتی فرض قضیه را بر کور باطنی مردم (= عوام)، و
انحطاط نوده‌ها، قرار داد، و زنجیر گشته که چون از دمدربی ارزش، امر ارزش
میدوگرانها نمی‌نود. ندما در سود، لاجرم برگزیده نوده‌ها، نماینده انحطاط
و پهل آزار است و نیز جهل و انحطاط آزار را با بی‌دگی می‌کند. و بالاجبار
می‌تواند آزار را از وضع موجود به وضع مطلوب ارتقاء دهد. البته ناگفتنیست
گذاشت که عرض دکتورشریعتی از "وضع مطلوب"، جامعه‌ای منطبق با آرمانهای
دهنی و خیالی خودا و است، نه جهانی موجود و نلموس در عالم خارج.

تاکنون در این کتاب، و در همه حمله‌ها و کلیه استنتاجهایی که ما از
قول دکتورشریعتی نقل کرده‌ایم مشاهده نمودیم که ایشان اصولا امامت
را اربیح و بنیاد دمکراسی نا سازگار می‌شناسد. حال آن که در این منقوله
احیره، شریعتی برای بار نخست امامت بعنوان رژیم حاکم بر جامعه "در
مرحله خاصی از تحول آن جامعه که با دمکراسی سازگار نیست" سخن می‌گوید.
پاره‌هایی از منقدین اندیشه شریعتی پیدا شده بود که مگر رژیم امامت، نزد
شریعتی حمل بر رژیم دوران گذار می‌نمود (فرا مرر "بیژن حکمت"، جنبش توده
بی مذهبی و بر پایه اسلامی "کاوش" دفترهای تئوریک - سیاسی، شماره ۸،
آذرماه ۱۳۵۷ ص ۴۷) و با برویژگی دوران گذار، امامت سرانجام جای خود
را به نظامی دمکراتیک خواهد سپرد، و مستندشان نیز همین جمله منقوله
در فوق از دکتورشریعتی بود. البته، تحلیلی که مقاله فوق در نشریه کاوش
ارما هیت توده‌یی - مذهبی جنبش انقلابی ضد استبداد ایران شاهی به دست می-
داد، یکی از نابترین تحلیلهای آن دوره است، و اگر در خصوص دوران
امامت نیز تحلیلی معایر با جوهر اندیشه شریعتی بدست داده شده، آرزو
است که شریعتی بسیار با قصه سخن را ندهد است. و تنها راه بدام ناقص

اندیشه شریعتی نیفتاد، استخراج جوهر نظریات وی از خلال کل آثار او و
پر داختن به آن، و کنار نهادن حشور و ائد مغتلف و متضاد و متناقص است و این
تلاشی است که ما می‌کوشیم به انجامش توفیق یا بیم.

به هر روی، سخن بر سر آن بود که آقا حقیقتاً می‌توان پذیرفت که شریعتی
به "امامت"، تنها به عنوان دوران ناپایدار و در گذار "ترانزیسیون" می‌نگرد؟!
پاسخ ما به این سؤال چنین است. به هیچ وجه! ودلائیل خود را از خلال سخنان
دکتر شریعتی بر خواهیم شمرد.

۱- تقسیم دمکراسی

"... مساله دیگری که در اینجا مطرح است، دو دمکراسی است دمکراسی آزادی
دمکراسی متعهد یا هدایت شده.

"... دمکراسی غیر متعهد، حکومت آزادی است که تنها با رای مردم روی کار می
آید و تعهدی جز آنچه که مردم با همین سنن و با همین خصوصیات می‌خواهند،
ندارد.

دمکراسی متعهد، حکومت گروهی است که بر اساس یک برنامه انقلابی مرفی
که افراد را، بینش افراد را، زبان و فرهنگ مردم را، روابط اجتماعی و سطح
زندگی مردم را و شکل جامعه را می‌خواهد دگرگون کند و به بهترین شکل براند
برای این کار یک ایده تلوژی دارد. یک مکتب فکری مشخص دارد. یک برنامه
ریزی دقیق دارد. هدفش این نیست که یکا یک این مردم را یشان و سلیقه‌شان
متوجه او شود. هدفش این است که جامعه را به مقام و درجه‌ی برساند که بر
اساس این مکتب به طرف این مقصد متعالی حرکت بکند و هدفها یا انقلابیش را
تحقق دهد.

اگر مردمی هستند که با این راه معتقد نیستند، فتنه‌ها زورایشان موجب رکود
و فساد جامعه است و... اگر شکل‌های اجتماعی‌یی وجود دارد و سنتها بی‌است که
انسان را اراکدنگاه می‌دارد، باید آن سنت‌ها را از بین برد. باید آن طرز فکر
را محکوم کرد و با ایده‌ها که شکل شده از قلوبهای متحجر خودش را
بشود.

این دمکراسی متعهد است. رهبری متعهد است، که جامعه را نه بر اساس سنت
های جامعه، بلکه بر اساس برنامه انقلابی خودش، به طرف هدف غایی فکری
و اجتماعی مرفی براند" (ص ۱۷۹ - ۱۸۰ ه.ک). تاکیدها همه‌ا زما است.

نزد لنین این دمکراسی متعهد، "دیکتاتوری پرولتاریا" یا دیکتات -
توری حزب پیشتر "بنمایندگی از سوی پرولتاریا" نامدارد.

می‌توان گفت که دکترا ترستی اصول تدوین خطوط دوران گذار از وضع موجود به وضع مطلوب را یکسره از کتاب "چه باید کرد" و سایر نوشته‌های لنین اخذ نموده است و چنانکه پیداست این دوران دارای خصوصیات زیر است :

الف - دمکراسی متعهد، حکومت یک گروه است .
ب - این گروه یک ایدئولوژی "انقلابی" را قبلاً تدوین نموده است .
پ - این گروه یک برنامه عمل بموازات ایدئولوژی مزبور طرحریزی کرده
ت - حرکت این گروه درجا معه، جهت براندازی نظام حاکم و تصرف دستگاه دولت است .

ث - هدف از این حرکت، تحول دادن به جا معه به طور جهش وار و انقلابی، و بر اساس رهبری از بالا به پایین (خلاف روابط دمکراتیک) می‌باشد .

ج - نظام تک حزبی و دیکتاتور منش مزبور هرگونه مخالفت، ممانعت، اختلاف عقیده، گوناگونی سلیقه و... را به رکود و سستی و فساد و تحجر و ارتجاع و... متهم کرده و با شدت آن را سرکوب می‌نماید. به همین دلیل طوعاً و تریاً بلنداً زواژه‌های مفرد و مرکب عجیب و غریب در زیربغل دارد، و برای هرکسی، هرگروهی، هر صنفی، هر دسته‌ای، عنوانی می‌تراشد و برجسی می‌زند، و فقط از طریق این حقه کثیف بسیاری از متفکرین را منفعل، و جمعی از مخالفین را خانه نشین می‌کند و سرآخرا گرهیج یک از این واژه‌ها موءثرواقع نشد، در زندان را می‌گشاید، و خیل خلائق را به اغلال و سلاسل می‌بندد "خُدُوهُ فَغَلَوَهُ فَإِذَا الْجَحِيمُ عَلَوَهُ"

چ - این گروه، متعهد است که بدون توجه به خواستها و انتخابهای مردم، نهال انقلاب را با رورسارد، و جا معه را بسوی هدف غایی فکری و اجتماعی، مثل درشکه، پیش براند.

"... این گروه متعهدند - ولو مدهبی هم نباشند، متعهدند - که سرنوشت انقلاب را به دمکراسی رای‌های بی‌ارزش و خریداری شده، وبا زیجهء جهل و خرافه و غرض، و انگذارند. متعهدند که انقلاب را پیاپی ده کنند، رهبری کنند، و به هدف هدایت کنند" (ص ۱۸۱ ه.ک) تاکیدها همه جا از ما است .

و در باره "تعهد می‌گوید :

"... متعهداً ز نظر جا معشناسی می‌گویم. از نظر جا معشناسی سیاسی. این گروه متکی به کسب رای اکثریت افراد نیست. متعهد به تحقق ایده‌ها و عقاید و افکار و تعبیر در مسیر فکری افراد، در روابط اجتماعی و تکامل فرهنگی و صنعتی و رسد عمل انقلابی بر اساس ایده‌ئولوژی خویش است" (ص ۱۸۲ ه.ک) تاکید از ما .

سخن از ایده نولوژی این بار تازه و جدید و امری بدیع نیست. شریعتی در طرح مساله اما مت و تکیه ۱۶ و برای این نکته که ما مخلصی را با معا بی راه ایده نولوژی خویش منطبق می کند، و هرگونه مانعی را در سر راه این کار با خسونت هر چه تمام تر بر می دارد، با همه انقلابیون متعهد و غیر مذهبی یا مذهبی دیگر، همنا و ویک صدا شده است. وی لزوم تکوین یک حزب انقلابی، یک مکتب انقلابی را بر اساس یک ایده نولوژی انقلابی با زگومی کند و آنرا ضرورتی عام تر از اما مت به مفهوم خاصی که در فلسفه سیاسی و کلام شیعه مطرح بوده، تبیین میکند "رهبری سیاسی این گروه متعهد [یعنی آنچه معادل "اما مت خاص" می شود، که در یک مدار بالاتر از رهبری و اما مت عام، یعنی گروه پیشتاز، قرار دارد] وقتی سرنوشت جا مع را بدست میگیرد، تمام هدفش آن است که جا مع را بر اساس مکتب انقلابی خویش پیرو راند. نظام اجتماعی را آنچنانکه ایدئولوژیش اقتضاء دارد، تجدید بنا کند و فرهنگ و اخلاق و عقاید و آراء مردم را به شکل انقلابی تغییر دهد. حتی علیرغم شماره آراء " (ص ۱۸۲. ه. ک) تا کیدازماست.

درین مرحله از تاریخ یک جا مع مفروضه، همه چیز قربانی برتری ایده نولوژی گروه انقلابی میشود.

حقیقت آنست که در جوامع قطبی شده، تضادهای طبقاتی به درجه بی می رسند که جا مع را آتستن انقلاب می کنند.

در چنین شرایطی، از گوشه و کنار، گروه هایی جا مع عاصی ترین و مبارز ترین و شجاعترین جوانان و آدمیان بیا می خیزند و راه چاره بی می جویند. اصل بر آن است که بدون یک ایده نولوژی انقلابی نمی توان انقلاب کرد. پس ایده نولوژیی دست و پا می کنند، و سپس، در کوتاه زمانی... همه چیز فراموش می شود. غایت جنبش، مقهور سطوت ایده نولوژی می شود، و از این لحظه به بعد، به عوض آن که ایده نولوژی در خدمت انقلاب و هدف باشد... خود مبدل به هدف غایی و مقدس می گردد، و رای همه چیز مستقر می شود، خدای زوی زمین شده و قربانیان بی شمار می طلبید.

رهبر هر گروه انقلابی، خود را تبلور ایده نولوژی و مکتب خاص گروه خود می شمرد، و منبع قانون و مجالی الهامات ربانی و جامع سیاست و کیاست می گردد و...

"... بنا بر این، رهبری سیاسی این گروه متعهد، تمام هدفش آنست که جا مع را بر اساس مکتب انقلابی خود پیرو راند" (ص ۱۸۲. ه. ک)

تا اینجا مشخص شد که شریعتی مقصودش از دوران گذار، یک دوران خاص با مبدائی مشخص در تاریخ یک جامعه ولی با انتهای نامعلوم و متداوم است. وی به هر حال جامعه را منحنی و آرا نشان را با زیجهء خرافات می‌انگارد، و با صراحتی هر چه تمام تر گروه پیش‌تازان ما را انقلاب را بر حدمیدار د که زمانه ما را در گروهای بی‌ارزش قرار دهد.

ولی، سئوالی که در اینجا مطرح است آن که چرا و چگونه شخصی، یا گروهی، می‌تواند به خود این حق و این اجازت را بدهد که خیل خلائق را قربانی ایده و طرح ذهنی خویش نماید.

چگونه می‌توان این اصل را پذیرفت که میلیونها افراد آدمی باید عکس-برگردان خطوط با اساس یا بی‌اساس مکتبی شوند که عمر و وزید ساخت و پرداخته اند و نامش را "ایده نولوژی رها بی‌بخش" نهاده اند. و آن گهی چون همه ایده-نولوژی‌های در صحنه، اعم از ما ر کسبیم یا اسلام، مشروعیت خود را از مدینهء هزار سال پیش یا آرماتشهر هزار سال بعد و خیالی می‌گیرند، امری که خود با اصل تحول و تغییر منافات تا مه دارد، آیا بهترین است که به جای قبول لزوم برقراری یک حکومت ایده نولوژیک، آزادی مردم را در اعلام آراء خود و حق تعیین سرنوشت و آینده شان بپذیریم و قبول کنیم که در یک شرایط دمکراتیک، هرگاه بنا بر مقتضیات تحولی جامعه، قوانین جدیدی لازم‌التقنین شوند، اگر از ایده آزاد و کارساز مردم، این قوانین را به منصف ظهور و اجرا در آورده، هرگز رکود و ایستایی و وقفه بروز نمی‌کند؟

علی شریعتی غافل از این نکته است که رکود و فساد نه ناشی از دمکراسی بل معلول ظلمت استبداد، و تیرگی اختناق دیکتاتوری است. یعنی در وضعی جامعه دوچار رکود و فساد می‌گردد که آحاد آن قادر به آراء خود نباشند، و نوک سرنیزه، ایده نولوژی بر گلوی آنان استوار باشد. پیدا است که مردم هیچ زمان طالب چنین جور و ظلمی نبوده و نیستند، و اگر کسی را برگزینند، برای نجات از این انحطاط است و نه استغراق بیشتر درین لجهء لجن عفن. هر آن که بوی فلاح و رستگاری و امید صلاح و بهبودی ورهائی از یوع سرکوب حکومت دیکتاتوری و استبدادی به مشام مردم برسد، نماینده‌یی که بر می‌گزینند، نماینده آرزوها و خواستها و آرماتنهاست، و نه انحطاط و گندیدگی‌شان. شریعتی چون میان نولوژی و فلسفه و جامعه‌شناسی و لنینیسم و... التقاط، بل اختلاط کرده، به دام بی‌حاصل گویی افتاده است. وی وجود عفونت و گندیدگی در جوامع تحت ستم دیکتاتوری و عقب مانده و توسعه نیافته را، ناشی از سیستم اختناق نمی‌داند، بلکه در تلاش آن است که به گونه‌ای ناخود

آنگاه آنرا به "عوام بودن مردم و انحطاط توده" منتسب نماید، و آنگاه این استنتاج نادرست را با اصل ارزشمند بودن اما موالات و بر مردم اسب صفت در تئولوژی شیعه مخلوط میکنند و ناگاه، سرا حزب پیشتا زلنین بدر می‌کند. آنگاه این نیروی پیشتا حزبی را با "امامت الارض" در قرآن و در فرهنگ تشیع یکی انگاشته و آنها ددمکراسی را بی اعتبار و رای مردم را بی مقدار می‌انگارند.

"... چرا به ددمکراسی در این مرحله اعتنا ننماید کرد، بلکه با یدیه رهبری شایسته تر، یا رهبری انقلابی تکیه نمود؟

برای اینکه هنوز آراء مردم نمی‌توانند شایسته‌ترین را انتخاب کند، و هنوز توده منحط، رهبری شایسته را نمی‌تواند تشخیص دهد" (ص ۱۸۲-۱۸۳ ک) تاکید زیر کلمات از ما ست.

بنا بر این سخن از یک جا معهه منحط و عقب افتاده است، و یک رژیم انقلابی و صاحب‌ایه تئولوژی مترقی. آری شریعتی، انحطاط و عقب افتادگی را جزء لاینفک جزای توده مردم می‌شمرد و از اینرو آنان را نیازمند به قیومیت شیطان و پیوستگی دامپرووران ارزیابی می‌نماید. وی معلول را بجای علت می‌شناند و دنبال درمان غلط می‌گردد و سرمه‌های را به جای شهنش آفرین بگف گرفته می‌گوید: "تجویز کرده‌ایم و مداوا مقرر است".

... به همان اندازه که پیروزی سیاسی انقلاب سریع است، پرورش فکری، یا ساختمان انقلابی جا معهه به یک دوران طولانی نیازمند است. لنین می‌گفت: "نیم قرن"، و انقلاب فرهنگی چین معتقد است که: "همیشه"..... تفکیکی که استالین میان سوسیالیسم و کمونیسم بعنوان دو مرحله جدا و متعاقب هم قائل شد، همین است که پس از انقلاب بلشویکی چندین نسل با یدکار انقلابی کرد تا پس از مرحله سوسیالیسم، وارد مرحله نهایی کمونیسم شد.

در حالیکه رژیم انقلابی که در سال ۱۹۱۷ روی کار آمد رژیم کمونیسم بود، نظام سیاسی که با ید رسالت بنای انقلابی کمونیسم را درین مرحله انتقالی تعهد کند، ددمکراسی نیست، بلکه "دیکتاتوری پرولتاریا" است" (ص ۱۸۲-۱۸۳ هک)

علی شریعتی همچون بنیان انقلاب فرهنگی چین معتقد است که دوران گذار، یک دوران همیشگی و بسرنیامدنی است. دورانی که در آن همیشه و در هر حال، جا معهه در حال گذار از وضع موجود به وضع مطلوب است و انتهای این راه خداست، یعنی بی‌نهایت. یعنی وقتی جا معهه مسجیل در هر مات سد و در دنبال اما مپا به راه تحول انقلابی نهاد، تا ابدالدهر "مَا دَمَّتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ" راه می‌رود و به هیچ نهایتی نیز نایل نمی‌آید.

می رود می گوید :

کس ندانست که منزلگه مقصود کجاست این قدر هست که بانگ جرسی می آید البته در تمام طول این مدت بی کرانه، جا معه ذیل سیطرهٔ اما مبه سر می

برد :

"رژیمهای انقلابی جدید، هرگز سرنوشت انقلاب را پس از پیروزی سیاسی، که بسیار سطحی و مقدماتی است به دست لرزان دمکراسی نمی سپارند و بآراء اکثریتی که هنوز رای ندارند (!) واگردارند هنوز ارتجاعی است (!) تکیه نمی کنند زیرا یک قبیله، یک شخص است و یک "رای"! بقیه همه "راس" اند! و دمکراسی، نمی تواند بین "رای" (= آدم) و "راس" (گا و والاغ) فرق بگذارد، و جا معه شناسی سیاسی، جایی سراغ ندارد که شمارهٔ راسها و رایها مساوی باشد. حتی در غرب امروز، و پس از دو قرن که از انقلاب فرانسه می گذرد" (ص ۱۸۴ ه.ک.)

دیکتاتوری مصلحین، دمکراسی متعهد زمان گذار از انحطاط به ناکجا آباد است در بستر زمانی نامعلوم.

"... رهبران انقلاب و بنیانگذار مکتب حق ندارند به موقعیتهای سریعی که بدست آورده، مغرور شود و انقلاب را از خطر مصون بیندازد. حق ندارد سرنوشت مردم و مسئولیت نهضت را بحال خودرها کند و به رهبری پس از مرگ خویش نیندیشد. و نیز حق ندارد دوچار وسوسهٔ لیبرالیسم غربی شود و انقلاب را در چنین جا معیی به دمکراسی "راس"ها، بسپارد و نهضت را و مکتب و... در معرض توطئه های سیاسی... و خیمه شب بازیهای جناحها و... قرار دهد و به جهل تودهٔ عوام مقلد منحنط و بنده واری که "رای" شان را به یک سواری خوردن یا یک شکم آب گوشت، بهر که بانی شود، اهدا می کند، و اینها تازه غیر از آراء "اسیرگوسفندی" است... و غیر از این آراء، آراء آبگوستی و این آراء اسیرگوسفندی، نوع سوم، آراء افسوس شده ها و استحما رزده هاست" (ص ۱۸۶ ه.ک.)

اکنون بر خواننده معلوم شد، که وقتی شریعتی دمکراسی را به دو شعبه تقسیم می کند "دمکراسی آزاد" و "دمکراسی هدایت شده" مقصودش، دمکراسی راسها یا دمکراسی آبگوستی، و دیکتاتوری متقین است. یعنی وی اصولا و در اساس به هیچ نوع دمکراسی، اعم از صوری و واقعی باور ندارد، چرا که بمردم جز به چشم جلال عوام و مقلدان کالانعام و منحطان غلام و بنده وار نمی نگرد.

پس مسح می شود که حتی به نظر مرحوم شریعتی کودکانه می آید اگر کسی اسنظار می داند که اما می بیا بدو همه با همی بگوید، انقلابی توده یی برآه بیدارد، رژیم را سرگون کند، و آنگاه خودش به قم برود و دعا بخواند و...

توده‌ها جا هل عوام مقلد بنده و آرا بگوشت خوار گو سپند کردار اسیر استحمارا به دست سیاستمداران هفت خط حرفه‌ی از همه رنگ بدهد. شریعتی اگر بود تا امام جا نشینی برای خودش تعیین نمی‌کرد، آسوده نمی‌نشست، چون آینده انقلاب و نهضت در خطر بود.

آری امام، باید انقلاب را در پی پیروزی پاس دارد و با مشعل فروزان آن آتش در حریر مکرسی زند و جلوی هر نوع تفکر مخالفی را بگیرد، کتابسوزان، راه بیندازد، قفل بردارم مطبوعات بزند، بگیرد و ببندد تا نسل انقلاب را از کلاسهای درس دوره ابتدایی به جبهه‌های نبرد حق علیه باطل بکشانند.

چون نسل انقلاب پرورده شد، جا معه دیگر جای خود را به امت داده است و امت دیگر آن توسن پمپوش نیست بل سمندی خوش خرام و نیک لگام در برابر امام خویش است.

دامنه تسری قدرت امام

"امت جا معهای است که در هیچ سرزمینی ساکن نیست (عدم مرزهای جغرافیایی) امت عبارت است از جا معی که افرادش تحت یک رهبری بزرگ و متعالی، مسئولیت پیشرفت و کمال فرد و جا مع را، با خون و اعتقاد و حیات خود لمس می‌کنند و متعهدند که زندگی را نه "بودن" به شکل راحت، بلکه "رفتن" به سوی بی‌نهایت، تلقی کنند و بسوی کمال مطلق، دنیا، مطلق، خود آگاهی مطلق، کشف و خلق مداوم ارزشهای متعالی، نماندن در هیچ منزلی و شکلی و قالبی، و شدن و همیشه شدن تکاملی انسان و هجرت و همیشه هجرت از آنجا که هستیم و از آنچه که هستیم، و شکفتن همیشه استعداد های نهفته در عمق فطرت آدمی و شکوفایی در همه ابعاد گوناگون بشری و با لآخره:

۱- در جهت کمال های مطلق شدن

۲- بسوی ارزشهای متعالی رفتن

و این است معنی عمیق و انقلابی این دوشعاری که تا هر جا فهمیدن ما دامنه دارد، دامنه دار است... ما به خاطر خدا ایم و بسوی او بازمی‌گردیم. خدا یعنی چه یعنی کمال مطلق، ابدیت و خلود، و علم و خلاقیت و آگاهی... مطلق بی‌حد و مرز و نهایت...

خدا یک جا یگانه ثابت نیست و از مرز خاصی آغا ز نمی‌شود و ذات محدودی ندارد... مجموعاً یعنی در جهت کمال و زیبایی و ارزشهای مطلق پیشرفت و تکامل یافتن. جهت تکامل کجاست؟ خدا، تا خدا یعنی چه؟ تا ابدیت، تا مطلق. یعنی تکامل لایتناهی. رفتن بی‌توقف، امت، یک جا مع، در حال شدن و رفتن ابدی است.

و اما مت، رژیم می است که امت را در این راه هدایت می کند و راه می برد" (۴۴-۴۵ هک)

در اینجا به تصریح، علی شریعتی بر دو نکته انگشت نهاده است، یکی آن که "گذار" امت یک گذار از نهایت به بی نهایت و از محدود به نامحدود در زمانی نامحدود، همیشگی و بی پایان است، و دوم این که امت رژیم همیشگی، پایان نایافتنی، و جاودانه باید به شما آید.

می دانیم که لنین در کتاب "دولت و انقلاب" خود، پس از تشریح موشکافانه وظیفه دولت در دوران انتقال و گذار، معتقد است آن هم بنا بر درستی و از سر خطا - که چون دولت، مناسبات نوین کمونستی را بر سراسر جامعه مفروضه، مستولی ساخت، علت وجودیش را از دست داده، و از میان می رود، یا خود را برای همیشه از میان می برد. برعکس، علی شریعتی، رژیم ما مت را رژیم همیشگی می شمارد که وظیفه اش چون راه بردن آرا به جا معده در بستر همیشگی زمان است، هیچگاه از میان نمی رود، و در هیچ سرمنزلی جا معده خسته از حرکت را وانمی هلد جا معده در گذار حالت پرسیان خسته و راهبان دل شکسته بودایی را پیدا می کند که از پرسه سالیان دراز خویش هیچ طرفی نبسته و به هیچ گوشه ملحق و متصل نگشته اند.

این گذار، همچنین با تعریفی که ما رکس از دوران ترانزیسیون بدست می دهد، نیز مطابق نمی باشد. نزد ما رکس گذار به دورانی اطلاق می شود که طی آن مناسبات تولیدی کهن و زمان سرآمده به تدریج جای خود را به مناسبات تولیدی و روابط نوین اجتماعی می دهند. نزد ما رکس جا معده برای عبور از یک شیوه تولیدی غالب به وجه تولیدی غالب دیگر ناچار است که برزخ یک دوران انتقالی را پشت سر نهد. در طول این دوران تحول، مناسبات اجتماعی، به موارد تحول روابط تولیدی و متناسب با تحول نیروهای تولیدی و معرفت ناظر بر این نیروها تحول می پذیرد.

برعکس شریعتی معتقد است که مناسبات اجتماعی و... تنها به سبب رهبری و هدایت از بالا آنهم به نحوی جبارانه و "به هر قیمت ممکن" تغییر می یابند، این ویژگی اگر چند دیدگاه شریعتی را با نظریه لنینی درباره تئوری حزب پیشتر متما به می نماید، اما یک تفاوت اصلی مانع وحدت تا مه این دو نظریه می شود.

ز دلنشین گذار، دورانی است با حدود مرز مشخص، که عبارت است از عبور جا معده از مناسبات سرمایه دارانه به مناسبات "سوسیالیستی-کمونستی"، - اگر جسد، لنین در نوشته فلسفی خود ما سیریا لیسم و امپریو کریتیسیم، سخن از حرکت اجراء و آحاد عالم وجود به سوی یگانگی و مطلق شدن میراند، ولی این

مقوله نزدوی در قلمرو خاصی متفاوت با تحولات اجتماعی و گذار از مناسبات تولیدی کهن به مناسبات تولیدی نوین مورد بحث قرار گرفته است. بر عکس، شریعتی قلمرو هستی و حرکت موجودات را در بستر گسترده عالم وجود، با گذار به منزله یک مقوله اجتماعی یکی گرفته، و لاجرم دوران انتقال را دورانی دانسته که در آن جامعه از هروضع موجود ممکن به وضع مطلوب آتی در حال گذشت و سلوک و عبور است.

شریعتی توده مردم را در پی امام به سوی خدا می برد، و خود خدا را نیز به حرکت همیشگی، و خلل ناپذیر معنی می نماید.

"جهت تکامل کجاست؟ خدا. تا خدا یعنی چه؟ تا ابدیت. تا مطلق. یعنی تکامل لایتناهی. رفتن بی توقف. امت یک جا معه در حال رفتن و شدن ابدی است" (۴۴-۴۵ ه.ک)

و در جای دیگر می افزاید:

"پس از تز دیکتاتوری پرولتاریا، برای دوران نسبتاً طولانی، بنای انقلابی جامعه جدید، در ربع قرن اخیر... تز دمکراسی هدایت شده یا متعهد، حکومت یک حزبی به رهبری انقلابی و حتی انتخاب مادام العمر رهبران انقلاب (پیشنها شده در کنفرانس باندونگ و عمل شده در باره سوکارنو و تیتو) به جای لیبرالیسم و دمکراسی آزاد غربی - که پیش از این برای همه روشنفکران ایده آلی شور - انگیز بود، رواج یافت، باین عنوان که دمکراسی در عصر انقلاب، انقلاب را به سقوط ناگهانی یا انحراف داخلی و احیای قانون جاهلیت ضد انقلابی می کشاند و باین عنوان که رهبری سیاسی باید در طول دوران سازندگی انقلابی و استقلال قطعی و عمیق ملت و نیل به درجه خود آگاهی و رشد سیاسی جامعه در انحصار رهبری انقلاب باقی بماند و از بالاترین شود و راه بر سیاستمداران حرفه ای بسته ماند... تا وقتی که عوامل مخرب و فساد انگیز ریشه کن شود... مغز شویی بشود، روابط اجتماعی پاک گردد، مزاج جامعه سالم و نیرومند شود و در برابر عوامل استضعاف گرد داخلی و خطرات خارجی قدرت فکری و اجتماعی دفاعی پیدا کند، و تا وقتی که شماره رای ها به شماره راسها برسد و در آنجا همه مردم حق تشخیص رهبری سیاسی و اجتماعی خودشان را داشته باشند..... تا آن موقع باید رهبری معین و غیر قابل تغییر و نوسان با دامه رهبری در نسل های بعد متعهد باشد و سرنوشت جامعه و آینده آنجا معه را به دمکراسی "راسها" نسپارد تا جامعه به مرحله ای برسد که شایسته حکومت دمکراسی رای ها شود. اگر قبول کنیم که در این مرحله خاص از زندگی اجتماعی و دوران انقلاب

تاریخی، دمکراسی و آزادی بی‌قید و شرط فردی دشمن دمکراسی و آزادی واقعی انسانهاست، برعکس باید قبول کنیم که برای رسیدن جا معه به مرحله واقعی دمکراسی رایها، گروهی که جا معه جدید را آغاز نموده اند و نهضتی انقلابی و ایدئولوژیک را برپا کرده اند و جا معه انسانی تازه ای بر اساس مکتبی تازه بنیاد کرده اند... باید تا آنگاه که جا معه شایستگی حکومت حقیقی دمکراسی را پیدا کند، رهبری مادی و معنوی و سیاسی و ایدئولوژیک جا معه را در دست خود نگا هدارند... و رهبری جا معه را به شیوه "اعل ز" رهبری (اما مت) انقلابی"، و نه "حکومت دمکراتیک" بایدا دادا مه دهند" (۱۸۹-۱۹۱ هک)

چنین شیوهٔ مرضیه حفظ قدرت در دست یک گروه، یا یک حزب خاص، در بسیاری از کشورهای جهان سوم رایج است و از ژنرال پینوشه و سوها رتوو... موبوته گرفته تا کنت کائوندا و معمر القذافی و حافظ اسد و عدام حسین، تا خمینی و کاسترو و کیم ایل سونگ و... همه و همه بنا ما انقلاب و پیشرفت و رستگاری، دعا را از روزگار مردم بر آورده اند. دکتر علی شریعتی، در میان ما نماند تا تحول این سیستم را در کره شمالی به چشم ببیند که رهبر، برای "ادا مه و حفظ انقلاب" با اتکاء به فلسفه "چوپه"، فرزند خود را هم به ولایت عهدی برگزیده و مصدر را مور کرده تا خدای نکرده انقلاب چشم زخمی نبیند و، از مسیر خود منحرف نگردد، و مزاج جا معه پاک بماند...

پایان سخن

سخن ما در بارهٔ علی شریعتی سخت به درازا کشید و شاید تا حدی نیز ملال آور گشت. البته باید دانست که اگر در تحلیل منقدی نسبت به اندیشه شریعتی نوعی طی فراز نشیب رویت می‌گردد و شکلی از تعارض ملحوظ نظر می‌افتد، خود از آن روست که وی گام به گام با شریعتی پیش رفته و فکرا و را در نقد خود تعقیب نموده و آراء او را از غث و سمین به رشته تحلیل و نقد در آورده و آراء و که مجموعه افکار شریعتی از تعارضهای قابل توجهی برخوردار است خط نقد آراء وی نیز بر کنارا از این تعارضات نتواند بود.

صرف نظر از این نکته، لازم به یاد آوری است که ما در هر سه وجیزه گذشته، خود در باره نقد آثار شریعتی متذکر گشتیم که دیدگاه دکتر شریعتی نماینده یک "جریان فکری التقاطی" به "أتم معنای کلام است. من باب مثال اگر این کتاب "اما مت" را یک مورد نظر و مذاقه قرار دهیم، عدم تفکیک رهبری در

تئولوژی و تئوزوفی تشیع به طور خاص و در اسلام به طور اعم را از یک سو، با تئوری حزب پیش‌تازندگان و دمکراسی متعهد نزد تئوری دبره و «چه گوارا» را از سوی دیگر مشاهده مینماییم.

شریعتی مسائل جامعه‌شناسی سیاسی را در امر امت جستجو می‌کند، ولی در همین جستجو، ناخواسته، ناگهان مسحور اشعه عظمت "علی" امام اول می‌گردد و پیشوایی او را که پا در قعر فرش و شان بر فراز عرش دارد، به مثابه اساسی و بنیان اصلی وارد تئوری حزب و گروه پیش‌تاز می‌نماید، و سر آخر، کتابش با وصیت و وصایت محمد در باره امامت علی و شورای سقیفه، و از بین رفتن "انقلاب اسلامی" و "دمکراسی اسلامی" (!) پایان می‌گیرد.

خواننده شریعتی، در پایان مطالعه آثار او نمی‌فهمد در کجا زمین و زمان واقع شده است، چون در درون آن، همه چیز یافت می‌شود. از تشبیه مردم کوچه و بازار به انسانهای نئاندرتال، تا نظریات محمد عبده و سید جمال افغانی و کنفرانس باندونگ و نظریات شاندل و آراء سارتر و مارتین بزرگوار تا حدیث حضرت صادق و قول امام باقر و جملات قصار استالین و نظریات لنین و ماکس وبر و هزاران نام دیگر. باید گفت "هُؤُلَاءِ أَسْمَاءُ سَمِیْتُمْ هَا" یعنی اینها همه نامهای خالی است که پشت سر هم ردیف شده اند و سبب حیرت شنونده و سردرگمی خواننده می‌شوند. این گستردگی پیش از آنکه دال بر وسعت نظر و کثرت معلومات نویسنده باشد، دلالت بر پراکندگی سخن و آشفتگی اندیشه و بی‌ارتباطی و گسستگی خط فکری او دارد. کتاب "امت و امامت" فاقد استخوان بندی صحیح و علمی و طرح‌ریزی دقیق و طبقه‌بندی شده است. مثلاً، در مورد دمکراسی چندین گونه سخن و نظریه ابراز شده، تا سرانجام به انواع متعدد و غیر متعهد منقسم گشته و سپس در تشریح هر یک از این دوازده قلمرو جدی به مقوله "طنز و هزل" دمکراسی اسیرگوسفندی و "آزادآبگوشی" وارد می‌شویم. و قس علی‌ذلک.

پاره‌یی بر آنند که شریعتی فرصت لازم را برای تمفیه فکر و تسویه مکتب و تبیین خطوط یک ایدئولوژی منجم بدست نیاورد، تا از این مجموعه مملو از تناقض، یک ایدئولوژی زنده و محکم "كَأَنَّهُمْ بَنِيَانٌ مَّرْصُومٌ" استخراج نماید. (مجید شریف). "تجدید عهد با شریعتی" مجموعه مقالات، بدون تاریخ (البته به زعم اینان، و دیگر هواداران و پیروان شریعتی همیشه این امکان موجود است که عناصراً دقیق و پیروان راستین و آگاه شریعتی دست به چنین تلاشی زنند، و کارنا تمام "معلم" را به انجام رسانند. لیک ما بر چنین باوری نیستیم. شریعتی، پیش از انقلاب ضد سلطنتی، ضد استبدادی نقشی انکارناپذیر

در تنویر افکار و نسیبیه غافلین و تنزیه متنبنیسی ایفا کرد. این امر پیش از آن که مدیون ارزش علمی و تحلیل صحیح شریعتی از اوضاع و احوال جامعه و آئینده باشد، معلول شرایط خاص جامعه ایران بود. خود از همین روست که اندیشه وی، پس از مرگش سخت رنگ باخت. هر چند مجموعه آثار او برای چندمین بار به زیور طبع آراسته شدند، و جزء پرفروشترین کتب منتشره در ایران به شمار میروند. و هر چند که جریان های فکری متفاوتی خود را وابسته به آن می شمردند: چون "آرمان مستضعفان"، "فرقان"، "کانون ابلاغ اندیشه های شریعتی"، ارشاد، خندق... و اگر چه هر روز "نام تازه ای باین نامهای موجود اضافه می گردد... (مانند "آفا" که به عنوان اتحاد "آرمان مستضعفین - فرقان - ارشاد" علام موجودیت کرده) ولی دیگر این کتب و این تلاشها، قادر به جذب روشنفکران و دانشجویان و متفکران و... نیست. چون اکنون ما در سال ۱۳۶۶ خورشیدی تنفس می کنیم، نه بسال ۱۳۵۶ یعنی ده سال را پشت سر نهاده ایم و نیز یک انقلاب عظیم اجتماعی را به عنوان تجربه همه نظریات از پیش موجود در کولبار تجربه خویش بدوش می کشیم، و می بینیم که به قول خود "معلم شهید" جامعه خسته ایران هوای جدیدی برای تنفس می خواهد.

هواداران شریعتی با دیدن آنکه اگر دیروز، وسعت حرفهای شریعتی - که یک تفسیر بسیار موع و "فراخ" از اسلام بدست می داد، تا حدی که لنین و چکوا را نیز همتا و همپای ابودرومیشم تمار در درون آن قرار می گرفتند - موجب شده حیل روشنفکران و دانشجویان سرازیر قبای "آقا" در برابر او شوند امروزه نیز تلاش بر سر استخراج "تئوری سازمان انقلابی" از نظریات شریعتی می توان آنان را با دیکتاتورترین عناصر موجود در جنبش ضد خفقان کنونی ایران، همسو، هم جهت و همراه گردانند. اکنون شریعتی در میان نیست تا به تجدید نظر اساسی در خطوط فکری خویش بپردازد، و دستاورد انقلاب ایران را کارمایه خود قرار دهد. شاگردان معلم نیز از اصرار بر سر راه او، جز "شهید - ماژری" به نتیجه دیگری نخواهند رسید.

آنان باید بپذیرند که با دفاع از افکار شریعتی با "دمکراسی" و با ناموس فطرت انسانی که آزادی و آزادی است دشمنی خواهند کرد، و با دشمنان حریت بنی آدم، دوستی، و درین صورت، مشکل بتوانند در میان توده مردم جایی برای خود حراز نمایند.

در زمان شاه، مردم برای کسب آزادی سیاسی، و مشارکت در حق تعیین سرنوشت خویش به پا خواستند، و اگر شریعتی رهبری آنها را به دست می گرفت آنان را از آرا دیهای اجتماعی سیریکسره محروم می ساخت، همجانبه که در دوران خمینی،

آنچه در ایران یافت ناشدنی است و مردم در آرزویش ملتتهبند، "آزادی فردی و اجتماعی و سیاسی" است.

امروزه در ایران یک حکومت ایدئولوژیک بر سر کار است با ادعای اسلام و ذیل رهبری امام. اکنون چه جای آنکه کسی بگوید، این اسلام، اسلام راستین و محمدی نیست و این امام، امام دروغین است. اما راستین من، و اسلام راستین هم ایدئولوژی من است... تا آنچه را که شریعتی ترسیم کرده، تحقق بخشد، و اجرا نماید، والی الابدفا تحه برای آزادی و دمکراسی بخواند.

به هر روی، امروزه که زشتی حکومت ایدئولوژیک و فردی و دیکتاتوری و خفقان اهل خبره و متقین و "دمکراسی متعهد" و غیره،... فساد و پوسیدگی خود را به وضوح به ثبوت رسانده، و حتی صدر هیات رئیسه اتحاد جماهیر شوروی نیز فساد و پوسیدگی سیستم مبتنی بر دمکراسی متعهد و دیکتاتوری پرولتاریا را وانموده است، به دادن به هرگونه نظریات ضد دمکراتیک، و یا تخطئه آزادی و دمکراسی، به هر شکل و بهانه، اشتباهی نا بخشودنی است.

امروزه در جهان، بیش از هر روز دیگری "دمکراسی" به عنوان ارجمندترین دستاورد بشری ارزش یافته و آرمان آنی همهء جوامع عقب مانده و زیر سلطه و سرکوب شده گشته است، ضمن آنکه از دیگر سو، حکومت های ایدئولوژیک نیز چهره مخوف و محتوای ترسناک خویش را در چهره رگوشهء جهان به معرض قضاوت عموم مردم گذاشته اند.

دقت درین مطلب از آن روست که ما را به این نتیجه رهنمون می گردند که آنچه مردم ایران را از رژیمهای حاکم بر آن همیشه منجز کرده و میکند همان سیاست سرکوب و خفقانست، حال این خفقان در هر جهتی اعمال شود، جامعاً و جزئاً به عقب براند، در هر صورت مقبول طبع مردم نمی تواند بشود. به دیگر سخن، جهت اجرای سیاست خفقان را آزادی کش نیست که مردم را بیزار از خود می کند، بلکه نفس آزادی کشی و خفقان، سبب کراهت سیستم می گردد، و درین معنی میان آراء آن معلم شهید و این پیر مرد "هنوز در صحنه" تفاوتی دیده نمی شود:

مرید پیرمغانم، زمن مرنج ای شیخ چرا که وعده تو کردی و او بجای آورد.

قبل از خاتمه

در مقاله ای که در صفحات شورای نشریهء مجاهد (شماره ۲۷۶ سال هفتم، جمعه ۲۷ دیماه ۱۳۶۴) به امضای محمد علی توحیدی وزیر عنوان "دربارهء مرحوم دکتر شریعتی - برخی مدعیان - مواضع مجاهدین" انتشار یافته، نکات زیر

۱- "از نظر ایده‌ئولوژیک و تا آنجا که به مواضع مجاهدین خلق ایران مربوط می شود، هر محقق بیطرفی میتواند در شنا سایی موضع مجاهدین - از همان سال ۴۴ که این سازمان تاسیس شده - بروشنی و وضوح دریا بدکه اندیشه، مجاهدین ، نقطه، پایا ن کیفی بر همه، برداشتها و تفاسیر طبقاتی از اسلام در تاریخ معاصر است".

۲- "مسعود رجوی به هنگام مشخص کردن حدود و ثغور بنای عقیدتی مجاهدین ، و تبیین کامل العیار مرزبندیهای آن با سایر مکاتب و بالابردن طاق عقیدتی ما ، بر همه، اسلامها و اسلامشناسهایی که در "راست" ما رکسیسم واقع میشوند ، بخاطر آمیختگیها و التقاطات اسثما ریشان مهر "ابطال" زد و توحید ناب را از انواع توحیدهای بیمحتوای شرک آمیز ... باز شناخت . وی با تا کید بر تئوری تکامل عمومی، در چارچوب تبیین توحیدی وجود، که سمت و سوی حرکت تاریخ را نیز از پیش معین میسارد، محقق و اعلام نمود که مبتنی بر دیناً میزم و میبای عیسی تحولات اجتماعی، تنها آن اسلامی حقیقی، ابراهیمی، محمدی و علوی است که روی محور انقلاب و ترقی در بالاترین نقطه قرار داشته باشد. والا در مسیر ترقی و تکامل، هیچ آینده، تاریخی برای آن متصور نیست".

۳- "بنا یستی مرحوم شریعتی با متفکران و روشنفکران و سخنوران نظیر او را از نظر تاریخی و در مقام مقایسه و یا احابا از او به، تقابل با مجاهدین بر- رسی نمود و انتظارات عبر واقع بینانه از آنها داشت. کما اینکه مرحوم شریعتی خود بر هرگز داعیه، رهبری یک جنبش انقلابی با سازمان مسلح پیشتر از انقلاب را نداشت و خود را به در تقابل با مجاهدین، که خود را رسالنده، پیام وار نظر سیاسی بر مُمَد و مؤیدان شان میسورد".

۴- "فعالیتهای ارزنده، مبارزاتی و روشنگرانه و ضدا رتجاعی او (شریعتی) در آن شرایط مکمل مبارزه، انقلابی مسلحانه بود... مهمترین افتخار و نقطه قوت شریعتی در عرصه، مبارزاتی! این بود که در کنار فعالیتهای علمی! اش ار مبارزه، انقلابی مسلحانه حمایت می کرد و در برابر رژیم مسفور آریا مهری ، و آخوندهای ارتجاعی (و بفول خودش صفوی) قویا با یداری نه خرج می داد".

۵- "اعلیت کسانی که در آن سالها به حوره، فعالیتهای مبارزاتی آرزور می گریسند، پوسته ها و سحرانی های دکتر شریعتی را فی الواقع نماب به یک کار فرهنگی پشت جبهه ای در رابطه با مجاهدین تلقی می کردند".

در نوشته، مزبور به تنها مطلبی که اشاره نشده، تحلیل ویژه، علی شریعتی از مساله، "امت و امامت" است. ما در این بررسی مشاهده نمودیم که شریعتی

برسر آن است تا لزوم یک "هسته" یا "سازمان" یا به قول خودش "حزب پیشتاز انقلابی" را که تبلور یک ایدئولوژی انقلابی است مطرح نماید. حزبی که وظیفه اش امر اما مت مردم در راستای خط انقلاب و اسقاط انواع و اقسام جور و ستم استحماری و استضعافی است. شاید علی شریعتی اگر فرصت میکرد خود نیز به مخفی کاری می پرداخت و به عویس سخنانی و بردن اندیشه اش به میان توده ها، دست به تاسیسی یک هسته انقلابی میزد و تئوری خود را در عمل میآزمود. ولی به هر حال چنانکه نوشته^۱ او به ما نشان داده است، مبنای تشکیلاتی که وی از آن برای رهبری توده ها سخن می گفت، بر محور اما مت دور میزند.

در نشریه^۲ مجاهدشماره ۲۸۳ سال هفتم، جمعه ۹ اسفندماه ۱۳۶۴ نوشته ای از مسعود رجوی به چاپ رسیده که عبارت از یک سخنرانی است که وی بمناسبت بزرگداشت و سپاسگزاری از چهارمین سالگرد حماسه^۳ اشرف و موسی در "اوزسور" و "آز" ایراد نموده بود.

در این نوشته ما چنین می خوانیم:

"فی الواقع در پی انقلاب ایدئولوژیک درونی، در خط مشی مبارزاتی، یعنی در استراتژی و در تاکتیکهای ما هم انقلابی ایجاد شد که شرح آن مفصل است. اما | ز نظر تشکیلاتی:

– انقلاب درونی و ایدئولوژیک ما نندکوره ای محک زننده و تطهیرکننده، تکانه ها و جوش و خروش ایدئولوژیکی نابی در داخل سازمان مایا کرد، که هنوز هم ادامه دارد. باین معنی که در اثر... ارتقاء تشکیلاتی، در اعضای سازمان هم تغییر و دگرگونی کیفی ایجاد کرد. فی الواقع در این زمینه هم بل یک جهش و یک انقلاب مواجه بودیم.

یک نکته^۴ اساسی در امر تشکیلات بخصوص در برابر همه^۵ آنها بی گناه ادعای دموکراسی نداشتیم که این است که طی این انقلاب درونی، با توجه به تجارب و عملکرد گذشته کار و مکالمات با همکاران در احزاب سنتی – اعم از چپ و راست – بیش از پیش بر ما روشن شد که بر اساس اصول ایده شولژیکی خودمان، انتخاب رهبری در داخل سازمانی در کم و کیف مجاهدین (یعنی نه فقط مجاهدین، بل هر سازمان دیگری در هر جای دنیا، که کم و کیف مجاهدین را داشته باشد. م.خ) با بده طور مستقیم، بلاواسطه و ناگهانی، و اختیار کلیه^۶ اعضا توسط فرد صورت بگیرد. از نظر ایدئولوژیک، این حرف بسیار انگیزنده و ناب و پرمعنایی است. نوصیحا گویم که علی العموم در سازمانها و احزاب... علی العموم کمیته های در پائین ترین سطوح باید باشد، که به ترتیب کمیته های بالاتر را انتخاب می کنند... با یک کمیته^۷ مرکزی...

فی المثل کمیته، مرکزی هم دفتر سیاسی را انتخاب میکنند و سرانجام یک دبیر کل (یا هر عنوان دیگر) ولی ما بر اساس اصول عقیدتی خودمان، از انتخاب چند درجه‌ای رهبری، بیش از پیش پرهیز می‌کنیم. باین معنی که در چارچوب ایدئولوژی انقلابی و توحیدی مجاهدین، هر کس، هر مرد، هر عضو سازمان، خود بایستی مستقیماً در شناخت و انتخاب آگاهانه و مطلقاً مختارانه رهبری، اجتهاد کند. و این کاری نیست که بتوان آنرا بصورت چند درجه‌ای دیگران واگذار کرد. یعنی مثلاً شما می‌بایستی در زندگی من و مریم، از تمام وجوه تحقیقات بکنید. خودتان روی پای خودتان. با هر جستجویی، مستقیماً و نه این که مثل برخی احزاب، شما کسی را انتخاب بکنید و آن فرد کسی را انتخاب کند، و او دیگری را انتخاب کند که باز او برود، بندوبستی کند و بالاخره شما هم خبر نداشته باشید که چه شد. نه، انتخاب رهبری، انتخاب مستقیم و بلاواسطه توسط هر فرد است... از آثار انقلاب درونی یک تغییر جدی دیگر در سلسله مراتب و تقسیم کار درونی سازمان بود. باین معنی که دفتر سیاسی و کمیته مرکزی، از این پس در ارگان واحدی که "هیأت اجرایی سازمان مجاهدین خلق ایران" است ادغام میشود... اما آن رهبری، که جهت انتخاب مستقیم..... طبیعتاً، وجه مشخصه اش، وجه عقیدتی و ایدئولوژیک است، که در راس رهبری دستجمعی سازمان - به معنای رهبری عام - قرار دارد.

با مقایسه دو نوشته مزبور، متوجه میشویم که در عرض کمتر از دو ماه از دیماه تا اسفندماه، از مقاله توحیدی تا مقاله رجوی - سازمان مجاهدین، در امر رهبری و نظام تشکیلاتی، یک تغییر جهش و از پشت سر نهاده اند. یعنی از نظام تشکیلاتی طراز لنینی، جدا شده و خود را با تئوری امامت در اندیشه معلم شهید دکتر علی شریعتی وفق داده اند.

ناچار، باید پذیرفت که بنا بر اصل "الْفُضْلُ لِلْمُتَقَدِّمِ" اگر تا دیماه ۱۳۶۴ مجاهدین خود را در طاق بالاتری نسبت به شریعتی مشاهده مینمودند، از اسفندماه، پیروی ایدئولوژیکی وی را، در نظام امامت یکسره پذیرا گشته و مساله امامت (رهبری خاص) را که در ارتباط با تسلیم آگاهانه فرد فرد اعضا امامت (= سازمان) است، پذیرفته اند.

حال اگر نوشته‌ها و سخنرانیه‌های دکتر شریعتی، و بطور کلی نظریات او را به عنوان یک کار فرهنگی پشت جبهه‌ای در رابطه با مجاهدین ارزیابی کنیم، ناچار، تحول کنونی مجاهدین را با بدوئی جهش ایدئولوژیک به پشت جبهه خط مشی سازمان مجاهدین خلق از آغاز تا سپس تا اسفندماه ۱۳۶۴ خورشیدی به‌سما آوریم.

نگاهی دوباره به مساله وابستگی اقتصادی

از يك دهه قبل ، همراه با افول تدریجی جریان های فکری موسوم به "وابسته‌گرا" (مدافع نظریه وابستگی) ، کوشش های وسیعی بمنظور بی اعتبار کردن مفهوم وابستگی اقتصادی (بطور کلی) صورت می گیرد . این کوشش ها اگر به نفعی کامل مفهوم وابستگی اقتصادی و راندن یکسره آن به حوزه بحث های متافیزیکی نیانجامد ، دستکم به فروکاستن آن به مفاهیم کم اهمیت تری مانند " بهم وابستگی " ، "ارتباط متقابل " و یا " همکاری اقتصادی " یاری می رساند . مقاله " وابستگی و مسئله رشد اقتصادی کشورهای جهان سوم " (اختر ، دفتر سوم . بهار ۱۳۶۵) را می توان بازتابی از این کوشش هادرمیان روشنفکران ایرانی دانست . این خود واکنشی است در برابر دیدگا ههای ساده گرایانه ای که می کوشند علت همه مشکلات جامعه ایران را در وابستگی و حل همه این مشکلات را در پایان وابستگی خلاصه کنند .

این نوشته کوششی است در نقد مقاله بالا " وابستگی و مسئله رشد ... " در اینجا برآنیم تا ضمن باز نمودن نارسایی ها و ناهماهنگی های مقاله مورد نظر ، عدم تناسب منطقی میان نظرات نویسنده و نتیجه گیری کلی وی یعنی نفی وابستگی اقتصادی را نشان دهیم . قبل از پرداختن به مقاله یاد آوری چند نکته نظری بدون فایده نیست باین سبب نوشته حاضر را به دو بخش تقسیم می کنیم . در بخش نخست به توضیح این نکات و در بخش دوم به بررسی مشخص مقاله خواهیم پرداخت .

الف — یادآوری چند نکته نظری :

مطلب را با تعریفی اروابستگی اقتصادی آغاز می کنیم . وابستگی اقتصادی به شکل عام یعنی " وابسته بودن يك اقتصاد به متفیری خارج از خود " (۱) . براین مبنا همه اقتصاد های موجود در جهان به درجه های مختلف وبه شکل های گوناگون به یکدیگر ویا به يك کل (اقتصاد جهانی) وابسته اند . اما ، باتوجه به نابرابری همه جانبه اقتصادها و تاثیرات متفاوت وابستگی بر سر نوشت آن ها ، چنین تعریفی از وابستگی دین مطلب را بخوبی ادانمی کند . از اینرو وابستگی اقتصادی غالبا " به — عنوان رابطه ای یکسویه و یا نابرابر میان دو اقتصاد تعریف می شود . مانند وابستگی اقتصاد های توسعه نیافته به اقتصادهای توسعه یافته . وابستگی اقتصادی بر عکس هنگامی که بر پایه ای برابر یا تقریبا " برابر قرار گیرد " بهم وابستگی " و هرگاه باتمایل و اراده متقابل نیز همراه باشد " همکاری اقتصادی " نامیده می شود . مورد آخر ، وابستگی اقتصادهای توسعه یافته را به یکدیگر تبیین می کند .

باین ترتیب ، مفهوم وابستگی اقتصادی با میانجی مفهوم نابرابری به مفاهیم دیگری مانند تسلط اقتصادی و امپریالیسم از سویی و توسعه و توسعه نیافتگی از سوی دیگر پیوند می خورد . وابستگی (اقتصادی ، ۰۰۰) در هر يك از این مفاهیم از دیدگاه خاصی مورد بررسی قرار می گیرد . " نظریه وابستگی " محل برخورد این مفاهیم و محل تلفیق و ادغام آن ها در مفهومی " فراگیر " ، " پویا " و " تاریخی " از وابستگی است . پرداختن به مفهوم وابستگی اقتصادی بنا بر این نیازمند شکافتن یکایک مفاهیم بالا و تعیین جایگاه و موقعیت این مفهوم در هر يك از آن هاست .

نظریه تسلط اقتصادی در دهه پنجاه توسط فرانسوا پرو اندمادان فرانسوی و به منظور تجدید نظر در نظریه امپریالیسم و نظریه تجارت خارجی (نئو کلاسیک) تدوین شد . در اینجا دبایسم نابرابری و عملکردهای آن — در روابط میان واحدهای اقتصادی و اقتصادهای ملی — اساس تحلیل از پدیده وابستگی است (۲) . این نظریه برخلاف غالب نظریه های امپریالیسم که در آن ها توضیح دو پدیده تسلط اقتصادی و استثمار جدا از یکدیگر تقریبا " ناممکن است ، برای تبیین خویش الزاما " از مفاهیمی مانند " استثمار " ، " انگیزه " و " قدرت سیاسی " یاری نمی گیرد . در اینجا ، هر واحد اقتصادی (نگاه ، دولت ، ملت) به اعتبار " بعد " قدرت انجام مذاکره " ویا " سرشت فعالیت خویش " دارای قدرت تاثیر گذاری و تاثیر پذیری متفاوتی است . در هر یک از فرانسوی *Universaliste* می خوانیم :

" مفهوم تسلط اقتصادی از مفاهیم امپریالیسم و استثمار سوراخ می رود . در اینجا تاثیر کد واحدهای بررکد و با واحد بهای گونه ای با خواسته و شبه مکانیکی — سرمایه اغیار بعد و فعالیت خویش — بر واحدهای دیگر می گذارند در مد نظر قرار

دارد. يك کشور بدون آن که الزاما " امپریالیست باشد می تواند از نظر اقتصادی کشوری مسلط باشد، حال آن که کشور امپریالیست الزاما " کشوری مسلط است " . (۳) . باتوجه به این مطلب ، فرانسوا پرو همچنین در برابر نظریه تجارت خارجی (نئوکلاسیک) که به اعتبار آن تقسیم کار خود بخودی جهانی حداکثر سود را برای یکایک ملت ها به ارمغان می آورد ، نکات زیر را خاطر نشان می سازد :

— هرملت مجموعه ای سازمان یافته از فعالیت های اقتصادی (کشاورزی صنعتی و ۰۰۰) است که محتوا ، بعد و بهم پیوستگی این فعالیت ها ، توازن پرداخت ها و توان مقاومت آن را در برابر خارج معین می کند .

— هرملت آمیزه ای است از گروه های اقتصادی و مالی که می کوشند تا حدامکان بر سایر گروه ها (در داخل و خارج) تاثیر بگذارند .

— هرملت آمیزه ای است از قطب های توسعه که دامنه تاثیر گذاری و تاثیر پذیری آن ها به خارج از مرزهای ملی سرایت می کند .

— هرملت دارای ارزی قوی (مسلط) و یا ضعیف (نپذیرفتنی و یا بجز حمت پذیرفتنی در بازار جهانی) است .

از مجموعه این مطالب این نتیجه عاید می شود: هیچ کشوری از تاثیر گذاری و تاثیر پذیری برکنار نمی ماند. بنابراین ، وابستگی (و استقلال) مفهومی است نسبی که تنها در رابطه با شکل کلی ، درجه و ژرفای آن قابل سنجش و بررسی است . (۴) در نظریه امپریالیسم (مارکسیستی) و نظریه وابستگی ، محور تحلیل اساسا " بر بنیان دیگری قرار دارد . در اینجا برخلاف نظریه تسلط اقتصادی ، انباشت سرمایه و مبارزه طبقاتی در جوامع صنعتی پیشرفته (نظریه امپریالیسم) و انباشت جهانی و تاثیرات ویران گر آن بر توسعه مناطق پیرامونی (نظریه وابستگی) اساس تحلیل از وضعیت وابستگی است .

نظریه امپریالیسم در اصل از دو نظر مارکس در تبیین نقش تجارت خارجی در جوامع سرمایه داری پیشرفته — پاسخ به مشکل مازاد تولید و کمبود مصرف و مقابله با گرایش نزولی نرخ سود — مایه می گیرد . این نظرات بعدها به ترتیب توسط روزا لوگزامبورگ و لنین در دوائر مشهور " انباشت سرمایه " و " امپریالیسم مرحله عالی سرمایه داری " بسط داده می شود: آثاری که به عنوان آثار پایه گذار نظریه امپریالیسم شهرت می یابند . تاکید عمده در اثر اول بر صدور کالا و در اثر دوم بر صدور سرمایه است . واردات مواد اولیه و صدور کالاهای صنعتی در هر دو حالت اساس رابطه کشورهای امپریالیستی و کشور جای تحت سلطه را تشکیل می دهد . نظریه امپریالیسم در این مرحله اساسا " بر تحولات اجتماعی و اقتصادی جوامع صنعتی پیشرفته نظارت دارد . بررسی مستقیم و بنیانی جوامع پیرامونی در این جا چندان

مورد توجه نظریه پردازان امپریالیسم قرار ندارد. اینان ضمن افشاء نقش غارتگر سرمایه انحصاری غالباً " به نقش مثبت آن در فروپاشی روابط کهن و تسریع رشد نیروهای مولده در جوامع عقب مانده تاکید می کنند. (موضوعی که درست مورد مخالفت نظریه پردازان وابستگی است)

در سال های پنجاه ، همزمان با آزادی سیاسی ملت های تحت استعمار و پیدایش خطوط تازه ای در روابط اقتصادی جهانی و گشایش بحث های نو درباره توسعه و وابستگی ، کوشش هایی نیز از سوی اقتصاد دانان مارکسیست برای تجدید بنای نظریه امپریالیسم صورت می گیرد . اثر مشهور پل باران " اقتصاد سیاسی رشد " و اثر مشترک وی و پل سوئیزی " سرمایه داری انحصاری " گام های نخستین در این راه بشمار می آیند ، این آثار که به عبارتی ستز جدیدی از نظریات روزا لوگزامبورگ و لنین بدست می دهند ، نقطه آغاز پیدایش و تحول نظریه های جدید امپریالیسم و نظریه های جدید وابستگی است .

نظریه های وابستگی خودبه دی ، سه ، چهار و تا پنج مرحله تقسیم می شوند (۱۵) . جدت فکری آن ها در فرایین شدن به نوعی رابطه بین وابستگی و توسعه نیافتگی و توسعه نامطلوب است . با این حال ، این رابطه و دورنمای کلی توسعه در بزرگ آن ها چگونه می متفاوت تعیین می شود . مارکسیست ها این نظریه ها را بطور کلی رد و بسته قلمداد می کنند . نظریه های قدیم وابستگی (غیر طبقاتی) و نظریه های جدید وابستگی (طبقاتی) نظریه های قدیم وابستگی به وابستگی عمده " از زاویه تجارت خارجی (مبادله نام برابر) و یا الگوی کلی توسعه (دیگمانکی ساخت جامعه و وابستگی محرضی ۱۰۰ می . گردان این نحوه نگرش همواره مورد انقاد اقتصاد دانان مارکسیست قرار گرفته است . کریستیان پالوا C. Palleux اقتصاد دان مارکسیست فرانسوی و نظریه پرداز جدید امپریالیسم (اقتصاد جهانی) ، در افشاء این نظریه ها و نظریه تسلط اقتصادی چنین می نویسد :

" نظریه تسلط و نظریه وابستگی هرگاه ریشه در ساختار طبقاتی - طبقات امپریالیستی در مرکز و مشتری های پیرامونی آن ها - نداشته باشند ، فریفتاری ای ایدئولوژیکی بیش نیستند . در مرکز ، نظریه تسلط - فرانسوا پرو - برای این واقعیت که تسلط بر ساختار طبقاتی و بر سرمایه مالی بین المللی تکیه دارند نقاب می کشد . در پیرامون ، نظریه وابستگی با توجه یک شبه مبارزه ضد امپریالیستی در واقع به حکیم شیره تولید سرمایه داری نظردوخته است " (۶) .

نظریه های غیر طبقاتی وابستگی - پره بیش ، سوکل ، سورتا دی ، ۰۰۰ در یک جمله پالوا چنین خلاصه می شود :

" منرویل از طریق تشدید عدم تعادل در تجارت خارجی . آمریکای جنوبی را

استثمار می کند " (۷)

نظریه پردازان قدیم وابستگی در آغاز عمدتاً " کارشناسان " کمیسیون اقتصادی آمریکای لاتین " C.E.P.A.L. بودند که بدور راثول پره بیش R. Prebish ، اقتصاددان برجسته آمریکای جنوبی ، گردآمده بودند. اینان ضمن افشای رابطه نابرابر مبادلاتی میان مرکز و پیرامون و مخالفت با نظریه تخصصی شدن اقتصادها بر مبنای عوامل تولید (صنایع در مرکز ، کشاورزی در پیرامون) ، همواره به تشویق سرمایه گذاری خارجی در پیرامون و گسترش صنایع در این مناطق می - پرداختند . پیشنهاد آنان برای توسعه کشورهای پیرامونی ، سیاست "جانشین سازی واردات " بود . بر این مبنای بایست صنایع را در این کشورها منطبق با نیازهای بازار داخلی سازمان داد و دامنه ایین بازار را نیز گسترانید . در سالهای شصت به - دنبال شکست این سیاست در پایان دادن به مشکلات این جوامع ، چرخش نوینی در بحث های وابستگی بوجود آمد . در برابر اقتصاددانان " اصلاح طلب " که وابستگی خارجی را عامل اصلی بازدارنده سیاست های توسعه می پنداشتند ، اقتصاد دانان " انقلابی " یا نظریه پردازان جدید وابستگی پدیدار شدند . اینان با هرگونه ساخت نظری که به نحوی از انحاء به تحکیم الگوی توسعه موجود کمک می کرد ، مخالفت می کردند .

نظریه های جدید وابستگی ، بر مبارزه طبقاتی و تضادهای جهانی انباشت و تاثیرات ویران گر آن بفرایند رشد نیروهای مولده در کشورهای پیرامونی ، پای می فشارند . شباهت (و تلفیق) این نظریه ها با پارهای از نظریه های جدید امپریالیسم تاحدی است که آن ها را در مجموع نظریه یا نظریه های " نئو امپریالیسم " می - نامند . پل باران و پل سوئیزی (پیشگامان نظریه جدید امپریالیسم) و سمیرامین (نظریه پرداز اقتصاد جهانی) از سوی دیگر غالباً " در کنار گوندر فرانک قرار گرفته و بنام نظریه پردازان جدید وابستگی شهرت یافته اند . به اعتقاد کریستان - پالوا ، تحقیقات پل باران و گوندر فرانک مشخصاً " و تحقیقات نظریه پردازان جدید امپریالیسم در غرب و نظریه پردازان جدید وابستگی در کشورهای توسعه نیافته بطور کلی ، دوروی يك پدیده یعنی امپریالیسم جدید را نمایان می سازند :

"بینشی کامل از امپریالیسم تنها با دوبرخورد به آن ممکن است . یکی از درون شیوه تولید سرمایه داری و دیگری با بررسی توسعه نیافتگی . از اینرو تحقیقات پل باران و گوندر فرانک کامل کننده یکدیگر است . این تحقیقات دوروی پدیده امپریالیسم - امپریالیسم به عنوان پاسخ به تضادهای شیوه تولید سرمایه داری و امپریالیسم به عنوان آفریننده توسعه نیافتگی - را تبیین می کنند " (۸)

به نظر پالوا ، گرچه هم باران و هم فرانک به هر دوروی پدیده توجه دارند ، اما

هریک تنها ارارویه خاص خویش به آن می نگرد . درحالیکه درتحلیل باران تسلط اقتصادی همواره درپروسه تشکیل اررش اضافی نمودار می شود ، درتحلیل فرا نك استثمار مستقیما " کلید درك تمامی تضادهای توسعه و توسعه نیافتگی است . در حال ، درنزد مردم و اقتصاددان ، تسلط و استثمار باعث اختلال درسرعت رشد نیروهای مولده درکشورهای پیرامونی می شود .

سیمرامین نیز مانند فرانك ، چنانکه نویسنده مقاله "وابستگی و . . ." به آن اشاره می کند ، به دو نوع الگوی سرمایه داری قائل است . یکی سرمایه داری پیشرفته (مرکزی) و دیگری سرمایه داری عقب مانده (پیرامونی) . او نیز به نوبه خود بر تاثیرات نامطلوب نفوذ سرمایه های مرکزی درپیرامون تاکید می کند . به نظر وی ، تسلط این سرمایه ها بر مکانیسم های انباشت درجوامع پیرامونی ، رشد همه جانبه سرمایه داری نوعی را در این جوامع با محدودیت های اساسی مواجه می سازد برای اطمینان ویژگی های سرمایه داری پیرامونی به گونه زیر تبیین می شوند :

— الگوی سرمایه داری به پیرامون از خارج و از طریق تسلط سیاسی اعمال می شود . روابط پیش سرمایه داری در آنجا در نتیجه ، بجای فروپاشی ، دگرگون شده و بیشتر به نیازهای انباشت در مرکز پاسخ می دهند .

— اختلاف های طبقاتی در پیرامون کمتر صورت اشتلاف های درونی و بیشتر صورت اشتلاف های بیرونی (میان سرمایه انحصاری و متحدان پیرامونی آن) را دارا است . — روابط خارجی در پیرامون بجای پیروی از منطق دروسی توسعه ، بر آن فرمان می رانند و راستا و سرعت آن را تعیین می کنند . (۹)

به نظر امین ، میان مرکز و پیرامون تضادی آشفتنی ناپذیر وجود دارد . جوامع پیرامونی تنها با گسست از سیستم جهانی (مرکز — پیرامون) و رهایی از انقیاد آن و نائل شدن به توسعه خود مرکز (" تسلط ملی بر پروسه انباشت ") می توانند شرایط پیشرفت خویش را فراهم کنند . (۱۰)

مفهوم وابستگی اقتصادی به این ترتیب با سه مفهوم تسلط اقتصادی ، امپریالیسم و توسعه نیافتگی (و با مال با نظریه وابستگی) عمیقا " پیوند می خورد . نقد آن نیز از اینرو درگرو نقد این مفاهیم سه گانه است . دربخش دوم این نوشته ، ضمن بررسی مشخص مقاله " وابستگی و . . ." ، نشان خواهیم داد که نویسنده تاچه حد از برخورد به این مفاهیم و در نتیجه از برخورد به مسائل اساسی مورد اختلاف غافل می ماند .

ب — بررسی مقاله " وابستگی و . . ." :

نویسنده بحث خویش را با تعریفی از مفهوم وابستگی سیاسی آغاز می کند . این بخش از مقاله تماما " به توضیح تاریخی دوران استعمار یعنی گسترش

تجارت جهانی (انباشت آغازین) ، تحول سرمایه داری تجاری به سرمایه داری صنعتی ، جنگ های استعماری و تقسیم جهان به مناطق تحت نفوذ و سرانجام مبارزات رهایی بخش و آزادی سیاسی ملت های دربند ، اختصاص دارد . این مطالب به خودی خود موضوع مورد اختلاف ما و نویسندگان را در این نوشته تشکیل نمی دهد ، بنابراین از پرداختن به آن هادرمی گذریم .

نویسنده پس از این توضیح تاریخی ، باتکیه بر این امر که وابستگی اقتصادی همواره توسط قدرت سیاسی اعمال شده است و نباید آن را به کشورهای استقلال یافته امروزه تعمیم داد ، با طرح پرسش و پاسخ زیرین مفهوم وابستگی اقتصادی را به نقد می کشد : " کشوری که از نظر سیاسی دارای استقلال بوده و دارای حق حاکمیت ملی به - معنای واقعی کلمه است بچه نحو می تواند از لحاظ اقتصادی وابسته تلقی شود ؟ کشور الف چرا باید نظام اقتصادی خود را طوری سازمان دهد که منافع کشور ب را تامین کند ؟ " . پاسخ منطقی از نظر وی چنین است :

" بدو طریق می توان این وابستگی را تبیین کرد . نخست آنکه کشور الف استقلال صوری دارد ، قدرت حاکمه آن دست نشانده کشور ب است . توضیح دوم این است که کشور الف و ب را اجزایی از یک کل (سرمایه داری جهانی - امپریالیسم) بدانیم بطوریکه عملکرد آن ب نفع ب و به ضرر الف باشد " . او پس آنگاه به خواننده القاء می کند که توضیح نخست نادرست است زیرا با فرض قضیه یعنی " حق حاکمیت ملی به معنای واقعی کلمه " در تناقض است و فزون بر این بیشتر بر وجه سیاسی وابستگی تاکید دارد و الزاما " نظریه اقتصادی خاصی را نمی توان از آن استنتاج نمود . توضیح دوم نیز نادرست است زیرا به دریافت هایی از نظریه امپریالیسم و نظریه وابستگی می انجامد .

در مورد نخست ، نحوه تنظیم پرسش و پاسخ اصولا " جایی برای گفتگو باقی نمی گذارد . زیرا پیش فرض و پاسخ به قضیه بطور خود بخود یکدیگر را نفی می کنند . در مورد دوم ، برای خواننده به درستی روشن نمی شود ایراد توضیح در کجاست ؟ خواننده تنها در صفحه های بعد ، پس از خواندن انتقادهای نویسنده به جنبه هایی از اندیشه گوندرفرانک ، سمیرامین و فورتادو ، تازه به حدود کلی اختلاف پی می برد اما هرگز کاملا " بروی معلوم نمی شود این انتقادها متوجه چیست ؟ متوجه نظریه امپریالیسم ؟ نظریه وابستگی ؟ دریافت هایی از این دو ؟ و یا جنبه هایی از آن ها ؟ بعلاوه ، روش طرح موضوع به طریق بالا (منطقی) باروش طرح آن در بخش نخست مقاله (تاریخی) در تناقض آشکار است . نویسنده ، در این لحظه از مقاله در واقع در برابر یک انتخاب اساسی قرار دارد ، نگاهداری یکپارچگی منطقی مقاله و یا نفی کامل مفهوم وابستگی (اقتصادی) . او ظاهرا " تسلیم اسباب دوم می شود

این انتخاب میان بخش نخست مقاله و ادامه آن گسستی منطقی ایجاد می کند .
 در بخش نخست می خوانیم : " اقتصاد جوامع تحت استعمار رابه این اعتبار که توسط قدرت های استعماری (کشورهای متروپل) و بمنظور تامین منافع خاص خود سازمان می یابد ، می توان اقتصادوايستنه دانست " و یا " استقلال سیاسی مستعمره هابه معنی جدایی مطلق آن ها بخصوص از لحاظ اقتصاد و از قدرت های استعماری سابق نیست " . و باز " بحث استقلال بصورتی که امروزه مطرح می شود . . . ریشه در مسئله استعمار دارد " . منتها ، نویسنده بجای نتیجه گیری تاریخی — منطقی از این مطالب بهتر می بیند وابستگی رابه مکانیسم هایی مانند " روی کار آوردن دولت های موافق " ، " رژیم های دست نشانده و فاسد " ، " مسائل از این دست یعنی آشکارترین شکل وابستگی سیاسی فروبکاهد . او باشگفتی از خود می پرسد : " کشور الف چرا باید نظام اقتصادی خود را طوری سازمان دهد که منافع کشور ب را تمامین کند ؟ " . او — ارامش می کند — که در واقع سخن بر سر آن نیست که کشور الف نظام اقتصادی خود را به نفع کشور ب سازمان می دهد و یا نمی دهد ، بلکه سخن بر سر آن است که این نظام — بنابه گفته خود نویسنده — از پیش و در طول يك دوره تاریخی (استعماری) بنفع کشور ب سازمان یافته است . در واقعیت امر ، در لحظه استقلال سیاسی ، کشور الف عملاً " درهمه زمینه های اجتماعی ، اقتصادی ، سیاسی ، فرهنگی ، علمی و فنی در شرایطی قرار دارد که وابستگی همه جانبه آنرا تامت ها بدنبال خواهد داشت (صرف نظر از دست نشانده بودن و یادست نشانده بودن رژیم ها) . در این مورد نظر فرانسوا پرو بسیار گویاست :

" استقلال جمهوری های نوزای آفریقایی فرانسوی زبان نباید به عنوان يك عمل لحظه ای بلکه همچون يك روند بشمار آید . گرچه این استقلال از نظر زمانی همچون لحظه ای در تاریخ به ثبت می رسد ، اما تنها در طول يك دوره تاریخی شکوفامی شود . . . نه استعمار ونه توسعه نیافتگی ، هیچکدام در مدت چند سال ناپدید نمی شود " (۱۱)
 اگر نویسنده بجای حرکت از " حاکمیت ملی بمعنای واقعی کلمه " از توضیح تاریخی خویش در بخش نخست مقاله حرکت می کرد ، شاید به نتیجه — گیری بالا نزدیک می شد . اما وی میان تداوم منطقی مقاله و نفی مفهوم وابستگی (اقتصادی ، . . .) ، دومی را برمی گریند .

در ادامه مقاله همچنین به تناقضات دیگری برمی خوریم . نویسنده بدون توجه به گوناگونی بحث وابستگی و وجود نظریه های مختلف و برداشت های متعددی که از هر يك از آن ها می شود . عناصری از نظرات گوندرفرانك . سمیرامین و فورتادو را

بدون توضیح تفاوت آن‌ها اختیار کرده و در کل به استثنایاتی می‌رسد که چندان قابل توجه نیست. درجایی در تبیین نظرات فرانک و امین می‌گوید: «...! تنها راه ممکن برای توسعه عبارت است از بریدن کامل ابزار را جهانی و تامین خودکفایی مطلق از طریق انقلاب سوسیالیستی». در جای دیگر به نقل از فورتادومی آورد: «...کنترل تکنولوژی امروزه مهمترین پایه ساختار قدرت در روابط بین‌المللی را تشکیل می‌دهد. مبارزه علیه وابستگی عبارتست از مبارزه برای خنثی کردن آثار ناشی از این منبع که در اختیار کشورهای مرکزی است». پس آنگاه در نقد کلی این نظرات چنین می‌نویسد: «تصور اینکه تکنولوژی در سطح جهان در انحصار قدرت مرکزی خاصی است تصور غلطی است. ما منکر جریان تمرکز تولید و سرمایه در سطح جهان نیستیم. اما این تمرکز بمعنی پیدایش تراست واحد جهانی و یا فوق امپریالیسم کائوتسکی نیست...».

معلوم نیست نویسنده چگونه با حرکت از نظرات بالا به تراست واحد جهانی و یا فوق امپریالیسم کائوتسکی می‌رسد؟ بعلاوه، در اینکه امین راه حل‌هایی مانند «خودکفایی مطلق از طریق انقلاب سوسیالیستی» را تنها راه توسعه اعلام کند جای بسی درنگ است (فرانک شاید) و اولاً اقل در آخرین کتاب خویش *Decconnection* با چنین دیدگاهی آشکارا معامله می‌گیرد. البته، بلاگوش، رزرنمای اندیشه وی می‌تواند به نتایج مشابه‌ای دست یافت، اما با انواع حیل‌هایی ظری می‌کوشد موضوع را پیچیده‌تر نشان دهد. مثلاً در همین مورد «انقلاب سوسیالیستی»، او گاه گاه مفهیمی مانند «انقلاب دموکراتیک» و یا «گسست از بازار جهانی و تسلط علی بر پروسه انباشت» را بجای آن می‌نشانسد و در صورت لزوم به تفاوت آن‌ها نیز اشاره می‌کند. در مورد تکنولوژی، وی با وجود تاکید بر اهمیت توسعه تکنولوژی ملی، از ضرورت وارد کردن آن نیز غافل نمی‌ماند. بنابراین، این، برخورد به نظرات وی نیازمند دقت بیشتری است. حال فرض کنیم نظرات فرانک، امین و فورتادو بر پایه‌ای باشد که نویسنده می‌انگارد. شباهت میان این نظرات و نظرات کائوتسکی در کجاست؟ آیا کائوتسکی توسعه نیافتگی را از گسترش روابط سرمایه داری و انتقال تکنولوژی پیشرفته به کشورهای عقب مانده، استنتاج می‌کند؟ آیا به اعتقاد وی (مانند فورتادو)، انحصار تکنولوژی توسط کشورهای مرکزی و یا شرکت‌های چند ملیتی اثرات نامطلوب بر توسعه کشورهای پیرامونی بر جای می‌گذارد؟ و یا برعکس، آیا اعتقاد به این امر (فورتادو)، الزاماً به معنی اعتقاد به پیدایش تراست واحد جهانی و یا فوق امپریالیسم کائوتسکی است؟ به نظر شارل آلبر می‌شاله *Ch. A. Michalet*، اقتصاددان فرانسوی، نظرات نزدیک به نظر کائوتسکی در باب فعالیت شرکت‌های چند ملیتی، به فعالیت

این شرکت ها به دیده ستایش می نگرند . حال آنکه به اعتقاد نویسنده :

" طرفداران نظریه وابستگی نظر خوشی نسبت به تکنولوژی پیشرفتهی دنیای صنعتی و شرکت های چند ملیتی ... ندارند " . و باز بنابه گفته همین اقتصاددان ، میان نزدیک ترین این نظرات - هیمر *S. Hymer* - به نظر کائوتسکی و نظرات امین شکافی ژرف وجود دارد . برای هیمر ، شرکت های چند ملیتی و برای امین بازار جهانی ، محل ادغام اقتصادی جهان بشمار می آید (۱۲) .

انتقاد محوری مقاله به نظریه های وابستگی در واقعیت امر به موضوع زیرین محدود می شود : " ... طرفداران افراطی نظریه وابستگی ... به دوسوع الگوی سرمایه داری قائلند ، یکی پیشرفته (مرکز) و دیگری عقب مانده (پیرامون) " . به اعتقاد نویسنده ، این تصور دوگانه از نظام سرمایه داری بمعنی عدم توجه به دیالکتیک حاکم بر آن است . نظام سرمایه داری مبتنی بر بازار و دینامیسم آن ناشی از سوداست - جستجوی سود هرچه بیشتر موجب تشویق سرمایه داران به انباشت و توسعه تولید می گردد . مشکل عمده در اینجا تنها سرعت رشد نیروهای مولده است . این مشکل رانیز می توان با " تدابیر اقتصادی - اجتماعی و بخصوص برنامه ریزی دولتی " ، برطرف نمود .

نویسنده سپس خاطر نشان می کند : " در اینکه کشورهای جهان سوم وابسته باشند یا آزاد ، دیکتاتوری بر آن ها حاکم باشد یا دموکراسی ، اهمیت درجه اول را در رابطه با کسب سود ندارد . سرمایه داری استراتژی خود را بر اساس وضع موجود تنظیم می کند . پراگماتیسم مهمترین اصل رفتاری سرمایه داری است " . با این وجود در جای دیگر می خوانیم : " رژیم های دست نشانده و فاسد ممکن است با سوء استفاده از اختیارات خود این منابع قدرت (بازارها ، منابع طبیعی و نیروی کار) را در جهت تامین منافع بیگانگان و ضد منافع ملی بکار گیرند " (پیرانتز و تاکید از ماست) . او در پایان به تاریخ کشورهای صنعتی پیشرفته اشاره می کند . به نظر وی ، وابستگی نه تنها موجب عقب ماندگی این کشورها نشده است ، بلکه همواره باعث توسعه هرچه بیشتر آن ها نیز گشته است . او همچنین در برابر این ادعا که توسعه کشورهای اروپایی بخاطر قرار گرفتن آن ها در مرکز بوده است ، این پرسش را مطرح می کند : " در این صورت توسعه اقتصادی کشورهای پیرامونی نظیر آمریکای شمالی ... ، ژاپن ، و استرالیا و زلاند نو (...) را چگونه می توان توضیح داد ؟ " .

به اعتقاد ما ، سخن راندن از تاریخ به این گونه ، حمل بر نوعی بی احتیاطی از جانب نویسنده است . با قرار دادن جمله " تاریخ ... گواه بر نادرستی تزه های وابستگی است " در برابر پژوهش های ژرف تاریخی گویدر فرانک در اثبات

همین تژها ، چه چیر رامی توان ثابت کرد ؟ جز این که تاریخ به خودی خود گواه بر چیزی نیست ؟ جز این که دریافت های متفاوت از تاریخ می تواند مبنای تائید ، رد و یا اختلاف نظر در درستی و یا نادرستی این یا آن نظریه باشد ؟ بعلاوه ، با توجه به این که در نزد نظریه پردازان وابستگی ، تمایز نهادن میان دوللگوی سرمایه داری ، یکی پیشرفته (مرکز) و دیگری عقب مانده (پیرامون) و رابطه متقابل این دو الگو (تسلط و وابستگی) ، اساس تحلیل از پدیده توسعه و توسعه نیافتگی است ، اشاره به تجربه تاریخی یکی از دو الگو بدین رابطه با دیگری - آن هم الگوی پیشرفته - چه کمکی به پیشبرد بحث می کند ؟ بهمین ترتیب ، قرار دادن کشورهای آمریکای شمالی ، ژاپن ، استرالیا و زلاندنو در زمره کشورهای پیرامونی (در گذشته) و نتیجه گیری کلی از آن بردال بر امکان توسعه کشور های پیرامونی ، جر بی توجهی به موضوع مورد اختلاف چه معنایی می تواند داشته باشد ؟ روشن است که منظور نظریه پردازان وابستگی و یا نظریه پردازان نزدیک به آن ها از پیرامون - بویژه در نیمه دوم قرن بیستم - وضعیت کاملاً دیگری است . بگر این که بخوانیم بجای بحث درباره نظریه های وابستگی ، درباره تعریف پیرامون به بحث بپردازیم ؟ این دیگر موضوع جداگانه ایست .

در رابطه با بدهکاری های کشورهای جهان سوم (که یک روزی به " ویدئو " می نویسند) . . . اگر سخن گفتن درباره وابستگی در این زمینه مورد داشته باشد درست در جهت عکس است . . . این بدهی های سنگین بر خلاف تصور رایج ، می تواند وسیله شانتاژ موثری در دست کشورهای توسعه نیافته باشد . " گرچه سخن نویسنده در این مورد بکلی به دور از حقیقت نیست ، با این حال یک چنین یک جانبه نگری پرسش کهن زیر را بخاطر می آورد . با لآخره کدامیک به دیگری وابسته است ، برده به ارباب یا ارباب به برده ؟ است به سوارکار یا سوارکار به اسب ؟ ریرا ارباب بدون برده و سوارکار بدون اسب نمی توانند به عنوان ارباب و سوارکار ادامه وجود دهند . به نظر ما تصور این که این بدهکاری ها بتوانند " شانتاژ موثری " در دست کشورهای جهان سوم باشند ، تنها معنی دیدن درخت و ندیدن جنگل است .

از مجموعه این مطالب نتیجه زیر عاید نویسنده می شود : " وابستگی اقتصادی در واقع هیچگاه تعریف خاصی و مشخصی نداشته است . تمامی مشکلات را می توان با این مفهوم متافیزیکی توضیح داد و خیال خود را راحت کرد . " عدم تناسب منطقی میان مطالب عنوان شده و چنین نتیجه گیری کلی ای بیار به توضیح بیشتری ندارد . فزون بر این - معلوم نیست تحلیل نویسنده دقیقاً " بر چه پایه ای قرار دارد : بر مطلق سود و پیراگماتیسم رفتاری سرمایه داری امروزر اوضاع دیکتاتوری یا دموکراسی . آزادی با وابستگی) ؟ بر اخلاق سیاسی دست اندرکاران

حکومت‌ها (دست‌نشانده بودن و فاسد بودن و یا عدم دست‌نشانده‌گی و عدم فسلدان‌ها)؟
 و یا بالاخره برسیاست‌های درست اجتماعی - اقتصادی و برنامه ریزی دولتی ؟ در
 مورد آخر ، در صورت تعمیق بحث و وفادار ماندن به یکپارچگی منطقی آن ، خواه نا-
 خواه به آنچه نویسنده " شعبده بازی در مورد مفاهیم رشد و توسعه " می‌نامد و می
 خواهد که آنرا کنار بگذاریم ، کشانده خواهیم شد . در این مورد مشخص مواضع نظری
 ما و نویسنده کاملاً " از یکدیگر متمایز می‌شود . برای ما ، تمایز نهادن میان دو
 مفهوم رشد و توسعه نقطه آغاز بحث و کلید درک مسئله توسعه و توسعه نیافتگی و
 همچنین مسئله وابستگی است . برای نویسنده بعکس ، این تمایز جز " شعبده بازی"
 معنای دیگری ندارد . در نزد وی ، اطلاق واژه " شعبده بازی " به این تمایز ، ظاهراً "
 بخودی خود معادل اثبات نظری نادرست بودن چنین تمایزی است . در هر حال ، از
 این پس روال بحث بر دو پایه کاملاً " متفاوت قرار می‌گیرد . دومقاله شماره قبل اختر
 یعنی مقاله " وابستگی و ۰۰۰ " و مقاله " فرانسوا پرو و فلسفه توسعه نو " ، نمونه
 مشخص چنین تفاوتی است .



هدف از این نوشته گذشته از انتقاد به چهارچوب کلی مقاله " وابستگی و ۰۰۰ "
 کوششی است در جهت دامن زدن به یک بحث کلی و بنیادین در رابطه بامسئله وابستگی
 (اقتصادی ، و ۰۰۰) . وابستگی اقتصادی برای ما اصولاً " به صورت یک مسئله
problématique مطرح است و نه به صورت یک حقیقت مطلق . این
 مسئله تنهایی از مسائل چندگانه جوامع توسعه نیافته است . به نظر ما موضع —
 گیری شتابزده در این امر نه کمکی به حل این مسئله خواهد کرد و نه کمکی به فهم آن
 از این رو کوشیدیم تا حد امکان ، با پرهیز از موضع‌گیری قطعی راه را برای بحث
 هرچه بیشتر در این زمینه باز بگذاریم .

- 1-P.Guillaumont,Economie du sous-développement ,Paris,PUF,1985,tome1,P.287.
- 2-F.Perroux," Esquisse d'une théorie de l'économie dominante ",in E.A.,N°23,1948.
- 3-Encyclopédia universalis,tome 6,P.344.
- 4-F.Perroux,Indépendance de la nation et interdépendance des nations,Paris,Aubier Montaigne ,1969.
- 5-P.Pollea,Les théories de la dépendance,Paris, 1981,mémoire D.E.A.,PP.79.80.
- 6-C.Palloix,Economie mondiale capitaliste,Paris, Maspéros,1971,tome 2,P.182.
- 7-ibid.
- 8-C.Palloix," Impérialisme de K.Marx à A.G.Frank" ,in l'Impérialisme,colloque d'Alger,21.22 mars 1969,Alger,SNED,1970,P.122.
- 9-S.Amin,"Développement autocentré,autonomie collective et ordre économique international nouveau. Quelques réflexions",in l'accumulation dépendante, Paris,Anthropos,1978.
- 10-S.Amin,La déconnexion,Paris,La Découverte,1985.
- 11-F.Perroux,L'économie des jeunes nations,Paris, PUF,1962,P.46.
- 12-CH.A.Michalet,Le capitalisme mondial,Paris,PUF, 1976,PP.101.102.

اندیشهء مارکسی در آزمون تاریخ

نشستی با ژ - بوامنو G. Boismenu

ژ - بوامنو : نوشته های شما بگستردهگی روی مسایل مربوط به سوسیالیسم و گذار به سوسیالیسم متمرکز شده است . در نخستین آنها برنامه در کانون بحث جای داشته و پیشبرد برنامه ریزی سوسیالیستی به رشد نیروهای تولیدی پیوند خورده است . با کتاب محاسبه اقتصادی و شکل های مالکیت گمان می رود که در این راستا دگرگونی رخ داده بگونه ای که نخست بر انقلابی کردن روابط اجتماعی پافشاری می - شود . سرانجام کتاب شما درباره ی شرایط تاریخی دگرگشت *transformation* اتحاد شوروی ، نبرد طبقاتی را برجسته می کند . آیا می توانید این دگرگونی های موضوعی را دیررسی گذار به سوسیالیسم روشن کرده و مشخص نمائید .

شارل بتلهایم : برداشت نخستین من از سوسیالیسم متأثر از ایده هایی بود که انقلاب اکتبر می نامد . آنجا انجام گرفت ، در نتیجه کاملاً " درست نیست که گفته شود " برنامه " در کانون اشتغالهای فکری من قرار گرفته بود ، گرچه جای بسیار مهمی داشت . ولی من در آغاز به وجود یک شرط سیاسی چون پیش درآمدی پرنش برنامه در پویش سوی سوسیالیسم باور داشتم ، یعنی وجود قبلی یک انقلاب پولاتاریائی که الکوی آن برای من انقلاب اکتبر بود . ازدید من پیگیری این انقلاب را حزبی تضمین می کرد که جنبش انقلابی را رهبری کرده و سپس استخوانبندی نهادهای سیاسی و اقتصادی را سامان دهد . چنین غربی الهامبخش برنامه و راستای توسعه اجتماعی

می بود . وانگهی در اندیشه من چنین انقلابی در کشورهای کم توسعه یافته - مانند روسیه - بسیار آسانتر هستی می یافت و طبعا " خواهان رشد نیروهای تولیدی برای دستیابی کشور به سوسیالیسم بود . من این ایده را پذیرفته بودم که ساختمان پایه های مادی سوسیالیسم " ضروری و برنامه ، ابزار ساختمان این " پایه های مادی " است و هدف حزب راهبر همانا دگرگونی مجموع روابط اجتماعی است . در آغاز سالهای ۱۹۳۰ برداشت من همان برداشت رهبران شوروی بود ، از دید ایشان هنگامی که حزب بقدرت می رسد بازیگر اصلی می گردد . حزب با از بین بردن منابع دستی ، تجارت و صنعت خصوصی - که تا سالهای سی در کنار یک بخش دولتی مهم می زیست - بر انگیزنده ی دگرگشت ساختارهای اجتماعی تولید در کشاورزی و صنعت بود . گسترش صنعت دولتی و جمعی کردن دهکده ها ، " دویایه ی اجتماعی " رشدی سوسیالیستی بشمار می رفت و برنامه عنصری بود که هماهنگی دگرگشت های اقتصادی و اجتماعی و سیاسی را ممکن می ساخت . چنین بود پنداشتی که من داشتم در کارهای ناب اقتصادی امپئمننا " برنامه در کانون اشتغال های فکری من جای داشت ، اما برنامه این جای را در ساختار اجتماعی و سیاسی ای پر میکرد که حزبی در پی ساختمان سوسیالیسم در قدرت باشد .

بنابراین برنامه تنها یک ابزار بوده و پیرو ساختاری است که از آن فراتر می رود . در آن دوره من نقش حزب را با نقشی که مارکس برای پرولتاریا قایل بود یکسان می گفتم : حزب مسئولیت ساختن جامعه ی بی طبقه ای را که سوسیالیسم نخستین پله و کمونیست فرجامش بود بدوش می گرفت . هدف برنامه باری رسانی به دگرگشت روابط اجتماعی و تضمین برآوردن بیش از پیش نیازهای توده ها و کاهش پیاپی زمان کار بود و این آخری یکی از شرط های شرکت مردم در زندگی همگانی به شمار می آمد . اقامت من در سال ۱۹۲۶ در اتحاد شوروی بخشی از بینش مرا به امور دگرگون می کند . در واقع آنچه از واقعیت شوروی می بینم با آنچه انتظار داشتم بسیار متفاوت است ، البته این نه در مورد سطح زندگی مردم - زیرا دچار پندار بافی نبودم و می دانستم که روسیه کشور فقیری است که از انقلاب و جنگ آسب فراوان دیده بود - بلکه آنچه مرا تکان داد دیدن کشوری بود که در آن تفاوت اجتماعی بشکلی نوین و بگونه های آشکار بازسازی می شد . طبقه ای ممتاز ، از تمامی امکن های بهره جوئی از زندگی برخوردار بود در حالی که توده بزرگ مردم در شرایط فقیرانه ای می زیست . در سال ۱۹۲۶ در شهر مسکو بخشی از کارگران در بیفوله های واقعی بسر می بردند و بهمین سان در کارگاههای ساختمانی کارگران بدون برخورداری از هیچ گونه آسایشی در کلبه های چوبی زندگی می کردند که در آنجا نخت ها روی هم تلنبار شده بود . بدبگونه دیدم که لایه های ممتاز از تمامی امنیاریها خانه های

بیلاقی ، اتومبیل با راننده و غیره ۰۰۰) برخوردار است . از سوی دیگر بسیار زود از جو پلیسی ، دستگیری ها و ترس ناشی از آن آگاه شدم . در کل ، کنفرمیسی سخت و محدود ، و ترس از بیان عقیده های امیل چیره بود . پیش از سخن گفتن در برابر دیگران ، افراد برای اثبات این که آنچه می گویند " واقعی " است دورانديشانه نقل قولهایی از " متن های مقدس " می آوردند . این ها برایم بسیار نومید کننده بود ولی در آن دوره از این واقعیت چنین نتیجه گیری نکردم که يك جامعه ی طبقاتی نوین بر پا شده است . کم و بیش این ایده ی تروتسکیستی را پذیرفتم که اتحاد شوروی يك " دولت کارگری تباه " است که در آن يك دیوانسا لاری مواضع کلیدی را در دست گرفته است لیکن چنین می پنداشتم که این دیوانسا لاری تنها با ساختمان سوسیالیسم می تواند این مواضع را حفظ کند . بدینگونه در یکی از تضادهای تروتسکیسم گیر کردم : هم شوادار جامعه های مانند جامعه ی شوروی بودم و هم از شکل های دیوانسا لارانه اش انتقاد می کردم .

نخستین کتابم درباره ی برنامه ریزی در شوروی این تضادها را بازمی تابد . من همه ی ضعف هایی که در سطح برنامه ریزی به سبب وجود يك نظام سلسله مراتبی و دیوانسا لارانه و هم چنین به سبب کمبود آزادی هریدامی گشت نشان دادم . این کمبود آزادی سرانجام به مدیران بنگاهها اجازه می داد که برخی از فعالیت های خویش را پنهان ساخته و بخشی از تولید را برابند ، زیرا هیچکس دل آن نداشت که با آنها در افتد ، تهدید موجود ، تهدید گد - پ - او (پلیس سیاسی) بود ، برعکس افشاگری يك کارگر ساده موجب هراس ایشان نمی شد زیرا این کارگر از دستگیر شدن - پیش از آن که این افشاگری به سطح بسیتا " بالائی رسیده و اثر بخشد - می - ترسید . من می گفتم که تمامی این ها به برنامه زیان می رساند زیرا در واقع هرمدیر بنگاه مطابق میلش کار خود را پیش برده و ترازنامه های کم و بیش درستی را فراهم می آورد و برنامه همراه با بسیاری کژروی ها - نسبت به آنچه روی کاغذ پیشبینی شده بود - در مجموع بانجام می رسد . چنین بود بینشی که در آن دوره از برنامه - ریزی شوروی داشتم . من این بینش را زمان درازی نگه داشتم و پس از پیروزی اتحاد - شوروی برناریسم حتا گرایش به آرایش آن نیز در من پیدا شد .

از نگاه اروپا ، با وجود نقشی که اتحاد شوروی در نخستین مرحله (چنگد) همراه با بازی ها در تقسیم لهستان بازی کرده بود ، تصویر شوروی زدگی *sovietisme* پس از یورش نازی ها بان کشور و بویژه پس از استالین گراد هنگامی که ضد یورش ارتش شوروی گسرنش یافت آراسته شد . پیروزی اتحاد شوروی در بهبود پنداشتی که من از سوسیالیسم در اتحاد شوروی ساخته بودم سهم داشت ، هم چنین حیثیت شخصی اسایر بر سست به سال ۱۹۳۶ افزایش یافته بود . وانگهی این امر بازتابی بود

از آگاهی بر " آشتی " بخش بزرگی از خلق روس بارژیم ، درحالی که در سال ۱۹۳۶ با وجود جو پلیسی احساس می شود که در بخش نامنواز مردم يك ناخرسندی واقعی وجود دارد ، اما در جریان جنگ و پس از جنگ بخش بزرگی از مردم بگونه‌ای یگانه پشت رژیم قرار گرفتند .

هنگامی که در سال ۱۹۵۲ به اتحاد شوروی بازگشتم این دگرگونی حس می شد با وجود آن که هنوز در محیط های روشنفکری نابودی ها و پاکسازی رخ میداد . این جریان از سال ۱۹۴۶ آغاز شده بود و نشان می داد که رژیم واقعا پایه‌ی مردمی اش را استوار نساخته و سیاست پلیسی سرکوبگرانه‌اش را از سرگرفته است . هم چنین بیش از پیش گرایش های کنفرمیستی پدیدار می گشت ، به ویژه در تئاتر هیچ چیز دگرگون نشده بود : همان نمایشنامه های سال ۱۹۳۶ با همان صحنه آرایبی ها ، همان بازی ها و همان صحنه گردانی ها اجرا می شد و بیشتر همی این ها بدوران پیش از انقلاب باز می گشت . من در کمبود آفرینندگی هنری و فرهنگی نشانه های محافظه کاری ژرفی را دیدم که آن را به " از ریخت افتادگی دیوانسالارانه " رژیم نسبت می دادم .

در همین سالها از چکسلواکی و لهستان دیدن کردم . در آنجا جامعه هایی را که سوسیالیستی می دانستم با کمبودهایی همانند سوسیالیسم شوروی دیدم البته هم - چنین با تفاوت هایی چند . برای نمونه ، بنظر می رسید که در چکسلواکی طبقه کارگر نقش مهمتری - نسبت به اتحاد شوروی - بازی می کرد ، يك سنت سنديکایی هنوز زنده وجود داشت که سبب می شد سنديکاها تسمه های ساده انتقال قدرت نباشند . در لهستان روشنفکران آگاهی نسبت به اهمیت حق بیان و انتقاد را نگهداشته و این حق را با برخی محدودیت ها و دورانیدیشی ها بکار می گرفتند . هم چنین اندیشه در آنجا مانند شوروی بشدت بسته نبود . اسکار لانکه O. Lange و میخائیل کاله کی M. Kaleri اندیشه اقتصادی

و اجتماعی اصیلی را نمایندگی می کردند که با هوشیاری تواسائی گفتی مطالب سویی را داشت با علم باین که نیاید خیلی با " نابوهای " رسمی در افناد . دیدن این ها این امید را بمن بخشید که جنبشی آفریننده می تواند در این بخش از جهان که اتحاد شوروی را " اگلوئی " خویش - البته نه همانند " الکوئی " مطلق - قرار داده همراه با گرایش های ویژه‌ای که می خواست نشان شخصیت خود را بر توسعه اجتماعی بزند ، گسترش یابد .

در سال ۱۹۵۸ از چین دیدن کردم . در آنجا جامعه‌ای یافتم که در ظاهر - نسبت به اتحاد شوروی - بیشتر بر برابری مبتنی بود و در برخورد با مسایل روشی آفریننده تر داشت . در همین سال ۱۹۵۸ جنبش کمون های خلثی به چیر

ساختار روستایی کاملاً اصیلی - نسبت به اتحاد شوروی - می بخشید و به نظر می رسید این جنبش به کادر های واقعی روستایی اتکا دارد در حالی که جمعی کردن بگونه‌ی شوروی به بیاری کادرهای شهری که به روستاها گسیل شده بودند انجام پذیرفت کادرهایی که به فرمانروایان خودکامه کوچکی تبدیل شدند . افزودن برای قدرت هایی که کمون های خلقی دارا بودند و برخورداری آنها از امکان گسترش فعالیت های صنعتی (آنچه برای کلخوزهای شوروی فذغن بود) چهره دیگری به سوسیالیسم می بخشید . چنین می اندیشیدم که این چهره بیشتر حامل آینده است تا سوسیالیسم شوروی که بگونه‌ی هراسناکی سنگواره ای ، کنفورمیست و نا - توان از نوآفرینی واقعی بود .

برخوردهای من با چین در سالهای شمت مرا بر آن داشت که معنای دولتی کردن وسایل تولید را از خود بیرسم زیرا در چین ، دولتی کردن نقش کمتری از شوروی بازی می کرد ، در واقع کمون های خلقی که ارکان های دولتی نبودند تا هفتاد درصد مردم را در خود گرد آوردند . تحلیل روابط اجتماعی مرا به جداسازی میان اجتماعی کردن و دولتی کردن رهنمون شد . وانگهی دریافتم که در نظر مارکس و انگلس ، بنیانگذاران " سوسیالیسم علمی " ، مالکیت دولتی چنان نقش قاطعی ندارد که مارکسیسم لنینیسم - انگونه که بدست استالین فرموله شده - بدان می بخشد. چنین نتیجه گرفتم که برابر با تحلیل مارکس روابط تولید تنها هنگامی براستی زیر و رو می شود که تولید کنندگان خود در فرآیند تولید و در تقسیم کار و به کارگیری وسایل تولید و غیره نقش چیره‌ای داشته باشند . این نقش شرط ضروری سوسیالیسم است در حالی که دولتی کردن بگونه‌ی شوروی سبب واگذاری نقش مسلط به کارمندان و دیوانسالاری می گردد . از سال ۱۹۶۴ من این بحث را گسترش داده و به ویژه در کتاب محاسبه اقتصادی و شکل های مالکیت بر آن پای فشردم : برای دگرگونی روابط تولید ، دگرگونی شکل های مالکیت کافی نیست برای این که دگرگونی روابط تولید راهی سوسیالیسم بگشاید لازم است که یک دگرگونی انقلابی در روابط اجتماعی انجام گیرد که تولید کنندگان را در موضع مسلط جای دهد . از سال ۱۹۶۶ من بینم که با گسترش انقلاب فرهنگی در چین تحلیل هایم تأیید می شود . این انقلاب نقش مدیران گمارده شده از سوی دولت را به پرسش می کشد در اس کارخانها کمیته های انقلابی برگزیده شده از سوی کارگران را می نشانند کمیته های همسانی در سطح شهرها و روستاها و غیره سامان میگرد . از دیدگاه من انقلاب فرهنگی بیروزی نظریه های مارکس بود این انقلاب مداخله ی نوده های رحمنکت را در مجموعه‌ی زندگی اقتصادی و اجتماعی برانگیخت هم چنین این مداخله ، یک دیواسالاری سرکوبگر و محافظه کار را از پست های فرماندهی راند .

بنابراین محاسبه اقتصادی و شکل‌های مالکیت کتابی است که برخی بحث‌های انقلاب فرهنگی را داراست یا گسترش می‌دهد. در این کتاب به علت‌های این امر می‌پردازم که در اتحاد شوروی و در چین با وجود این که شکل ارزش نقش اقتصادی بنیانی بازی می‌کند محاسبه با پول به جای محاسبه با رمان کار ادامه می‌یابد. من این وضعیت را (که وضعیتی نیست که مارکس هنگام گفتگواز سوسیالیسم پیش - بینی کرده باشد) با این واقعیت که تولیدکنندگان در چنبره‌ی روابط دستمزدی و کالائی گرفتارند روشن می‌سازم. وجود این روابط ریشه در جدائی واحدهای تولیدی از یکدیگر دارد. در واقعیت این واحدها بگونه‌ای نسبتاً "مستقل کار می‌کنند زیرا فعالیت‌هایشان زیر تسلط قطعی برنامه اقتصادی نیست. به سبب کمبود این تسلط، روابط کالائی و محاسبه پولی خود را نحلیل می‌کند. همزمان می‌خواهم نشان دهم که تنها دگرگونی‌های اجتماعی ریشه‌ای، گذرا از محاسبه با پول به محاسبه با زمان کار را ممکن می‌گرداند.

گونه‌ای که من در سال ۱۹۶۰ با موری نگر و هم‌چنین کتاب محاسبه اقتصادی و شکل‌های مالکیت ریر تاثیر تجربه‌ی من در کوبا نیز قرار داشت. بدعت حکومت انقلابی در سال ۱۹۶۰ به کوبا رفتم و در نخستین تلاش‌های برسانه‌ریزی شرکت جستم. بدینگونه توانستم شاهد چگونگی تحول فضای ایدئولوژیک و سیاسی کوبا باشم. در آغاز توده‌های زحمتکش کوبائی از آزادی بیانی گسترده‌ای برخوردار بودند و از این دست‌آورد بهره می‌جستند بدون این که این آزادی اثری واقعی بر تصمیم‌گیری‌های اقتصادی و سیاسی داشته باشد. قدرت از سوی جنبش ۲۶ ژوئیه به رهبری فیدل کاسترو اعمال می‌شد. این جنبش که دستگاه نظامی چندین هزار نفره‌ای در اختیار داشت با برخورداری از پشتیبانی توده‌ها یک دیکتاتوری فاسد را سرکون کرده بود. با این حال در آغاز، جنبش ۲۶ ژوئیه کشور را واقعا "در چنگد خود نداشت و آزادی ابتکار گسترده‌ای که بویژه کادریهای جنبش از آن بهره‌مند بودند از اینجا بر می‌خاست. در طول چند سال دیدم که این جامعه دیوانسالارانه می‌شود. من کلمه‌ی "دیوانسالارانه" را باین سبب بکار می‌برم که در نخستین ارزیابی، آنچه رخداد نشان می‌دهد، یعنی افزایش سبادهای دیوانسالارانه‌ای که بیشتر کادریهایشان از حزب کمونیست سابق کوبا P.S.P. می‌آمدند. این حزب کم‌کم نخستین نقش‌های حقیقی را در دستگاهها و به در پیش صحنه‌ی سیاسی که فیدل و برادرش رائول و نزدیکانشان همواره آن را پر می‌کردند ابعده گرفت. کادریهای P.S.P. افرادی شایسته و از کادریهای شوروی بسیار بازنه بودند با این حال اساس برداشت‌های استالینی را حذب کرده و تمامی تلاش خود را بر کار می‌گرفتند تا سازمان اقتصادی و اجتماعی را تابع دستگاه اقتصادی شدیدا "سامان‌بانه‌ای کنند که خود در

آن نقش مهمی داشتند و زیر فرمان مدیران با اقتدار بنگاهها که بیش از پیش الگوی شوروی را تقلید می کردند ، قرار دهند . سرانجام این الگو از سال ۱۹۶۷ خود رابه کوبا تحمیل کرد ، پس من به همکاری خود با برنامه ریزی اقتصادی کوباپایان بخشیدم و بدون اینکه یکباره قطع رابطه کنم ، موضعی اقتصادی گرفتم . در سال ۱۹۷۱ آشکارا روابطم را قطع کردم هنگامی که روزنامه های کوبا رنه دومون *R. Dumont* و ک . س . کارول *K.S. Karol* را متهم کردند که " مامور سازمان سیا " هستند ، دریافتیم که چنین گسستی ناگزیر گشته است . من این دونفر را می شناختم و می دانستم این اتهام پوچ است . در این رویداد من بازپیدائی روش های کهنه ای استالینی را در کوبا دیدم . این روش ها مبتنی بود بر انگد عامل امپریالیسم زدن به کسانی که آشکارا بخود اجازه ای انتقاد از تصمیم های رهبران و دگرگشت های اجتماعی را می دادند . در واقع از میانه سال های ۱۹۶۰ در کوبا تشکیل لایه های ممتازی دیده می شود که دارائی های کشور را بباد می دهد و با به - خاموشی فروکاستن بیش از پیش توده های زحمتکش ، با خود پسندی عمل می کند .

تجربه های سالهای ۶۰ - ۱۹۳۰ مرا واداشت که پیگیری نبرد طبقاتی در فردای يك انقلاب را بپریش بکشانم . من باین تشخیص رسیدم که يك انقلاب مانند انقلاب ۱۹۱۷ یا انقلاب کوبا و یا هر انقلاب دیگری با يك ضربه عمای سحرآمیز طبقات را نابود نمی کند بلکه اینها با بخودگیری شکل های نوین زندگی خود را پی می گیرند . در نخستین آزمایش کوشیدم این اندیشه را درباره ی انقلاب کوبا بکار گیرم . کتابی درباره ی این انقلاب نگاشتم اما آن را منتشر نساختم زیرا در حین تفکر دریافتیم که تجربه ی اتحاد شوروی بیشتر شایان توجه است باین سبب که دوران در ازی را در بر گرفته و امیل تر است (در حالی که در جریان سالهای ۱۹۶۰ تجربه ی کوبا تبدیل به کپی تجربه ی اتحاد شوروی شده بود) . در سال ۱۹۶۸ من پژوهش درباره ی انقلاب بلشویکی و پیاآمدهایش را آغازیدم . این کار به بکارش چهارجلد نبردهای طبقاتی در شوروی انجامید که آخرین جلد آن در سال ۱۹۸۳ نشر یافت .

هنگام بکارش جلد یکم من زیر تاثیر تحول وضعیت در چین (دستکم زیرتاثیر برداشت خویش از این تحول) و تحلیل های چینی ها درباره ی اتحاد شوروی بودم . این تحلیل ها بازگشت سرمایه داری به اتحاد شوروی را نتیجه می گرفتند . برابر تحلیل های آنان این بازگشت سرمایه داری نتیجه ی کودتای خروشف در سال ۱۹۵۶ بود یعنی هنگامی که وی بارد مرده ریگداستالین و به " پلشتی " آلودن "خاطره" ی این رهبر بزرگ ، بقدرت رسیدن بک بورژواری نویی را ممکن ساخت . این آخرین نتیجه گیری را نتوانستم بپذیرم زیرا روسیه را از سال ۱۹۳۶ می شناختم وازدیدم آنچه در دوران خروشف در اتحاد شوروی رخ داد سرانجام تحولی بسیار پیچیده نر ار

آن بود که چینی ها شرح می دادند . من ملاحظه می کردم که خروشف در فرآیندی از پیش روشن و آشکار مداخله کرده بود : افشاگری های وی از اردوگاه های سرکوب ، و آزاد سازی شمار بسیاری از تبعید شدگان در دید من همچون عنصرهایی از یک دمکراتیزه شدن ممکن جامعه شوروی جلوه کرد ، پنداری که به تنهایی ناپدید گردید . در پایان سالهای ۱۹۶۰ تحلیل روابط تولید موجود در اتحاد شوروی مرا با این نتیجه گیری راهبر شد که این روابط شکل ویژه ای از روابط سرمایه داری است و نه روابط تولیدی نوین . با واری تاریخ انقلاب بلشویکی با این نتیجه رسیدم که این انقلاب اساساً " انقلابی از بالا " بوده است یعنی انقلابی هستی یافته بوسیله قدرت دولتی .

با این همه ، در نخستین جلد های نبرد های طبقاتی در شوروی من هنوز بروشنی مجموعه شناسه های انقلاب اکتبر را نمی بینم و می پذیرم که توده ها در این انقلاب نقشی اساسی بازی کرده و فرمانبردار ارگان های قدرت نشدند . بنابراین فکر می کردم که از لحظه معینی است که توذها با این فرمانبرداری کردن می نهند و این در حالیست که طبقه حاکم نوینی شکل می گیرد .

در کل ، من در دو جلد نخستین چنین ملاحظه می کنم که طبقه نوین در جریان دوره استالین - یعنی از سالهای ۱۹۳۰ - شکل می گیرد هنگامی که برتری بهریشی گسترده به سرکوب و تبعید و غیره دست می یازد . چنین می اندیشیدم که انقلاب اکتبر ، " انقلابی پرولتاریائی " است که طبقه کارگر را بقدرت رساند پس این طبقه بوسیله طبقه نوینی که بر پایه مالکیت دولتی سامان یافت از قدرت بزیر کشیده شد ، این طبقه نوین در دوران سالهای ۱۹۳۰ - ۱۹۱۸ شکل گرفته و در جریان سالهای ۱۹۳۰ قدرت را بکف می آورد . خروشف آن هنگام که با آوای بلند به بیان آنچه همه می دانستند پرداخت - یعنی این که دوران استالینی دوران سرکوب و دخالت فوق العاده مطلق پلیس بوده - بگونه ای غیر مستقیم پذیرفت که اوضاع چنین بوده است (مطمئناً بدون سخن گفتن از طبقه) . اما آنچه خروشف طبعاً " نگفت این است که در جریان همین دوران در شوروی یک طبقه ای ممتاز شکل گرفت (که در ابتدا من آن را " بورژوازی دولتی " نامیدم) .

نخست با کار بیشتر درباره ای سالهای پس از بقدرت رسیدن خروشف و سپس درباره ای دوران برژنف می بینم که عنصرهای پیوستگی با گذشته استالینی بر عنصرهای گسست از آن بگونه ای گسترده می چربد . همه امتیازهای طبقه ی حاکم نوین نگهداری شده و بهسازی نظام آموزشی عملاً " رها گردیده است . " فضای باز فرهنگی " - که با انتشار کتابهای الکساندر سولژنی تسین Soljenitsyne و اوکه نیا گنزبورگ و دیگران در شوروی آغاز

کردید و دیدی واقع بین تر و سخت تر از واقعیت شوروی را نشان می داد - ناپدید می شود - همراه با از بین رفتن این " فضای باز " به معیارهای شدت استالینی بازگشت می شود (بدون اعاده حیثیت از استالین) و بجز استثناهایی کمیاب ، هر اندیشه ای اصیلی تحت پیگرد قرار می گیرد . بنابراین می بینیم که طبقه ی نوین - که من هنوز با موشکافی کرانه هایش را مشخص نکرده بودم - با استواری مستقر شده است سرانجام این قضیه این پرسش را برای من پیش آورد که خود انقلاب کبیر چه بوده است ؟

ژ - بوا منو : طرح کتاب تان ، نبردهای طبقاتی در شوروی ، دقیقا " متوجه درک شرایط تباهی يك انقلاب پرولتاریائی است . در آن این نظر وجود دارد که گسستی جریان را از راه اصلی به کژ راهه می کشد . شما در نخستین جلد های نوشته تان این نقطه ی گسست را حدود سالهای ۱۹۳۰ می دانید . دو جلد پایانی این نوشته با اعلام این که انقلاب اکتبر از بنیان نه يك انقلاب سوسیالیستی بلکه انقلابی سرمایه دارانه از گونه ای ویژه بوده است ، به پایان می رسد . این قضیه آیا پذیرش این نکته نیست که مشکل نخست بد طرح شده بود ؟

شارل بتلهایم : خودکار مرا واداشت تا نخستین قرائت خود را زیر پرش برم ، این قرائت بسیار " کلاسیک " مانده بود و کمابیش همان دریاقت تروتسکیسم و بسیاری از مخالفان رژیم استالینی بود که به استالین چون کسی که يك نظام پلیسی به وجود آورده بود ، می نگریستند . ولی هنگامی که از نزدیک به انقلاب اکتبر نگریستم این واقعیت مرا شگفت زده کرد : بلشویک ها با یورش به کاخ زمستانی بر دومین کنکره شوراها که می بایست بزودی تشکیل شود و قدرت شورایی را اعلام کند پیشی گرفتند . اگر بلشویک های گذاشتند که رویدادها سیر عادی خود را بگذرانند ، قدرت نوین بوسیله پایه اعلام کردید . با گرفتن کاخ زمستانی در ۲۵ اکتبر حزب بلشویک خود را همچون بنیانگذار انقلاب جا می زند و انقلابی را که در حال رسیدن بود " غضب " می کند . این انقلاب با جنبش مردمی گسترده ای پیوند خورده بود که در آن بلشویک ها و مشویک ها (پیوسته به شوراها) و هم چنین سوسیالیست های انقلابی شرکت داشتند . انقلاب اکتبر که بدست بلشویک ها هستی یافت در واقع يك یورش نظامی بود که بوسیله گاردهای سرخ و واحدهایی از ارتش که به بلشویک ها پیوسته بودند انجام گرفت : این ابتکار زیر پای جنبش شورایی را خالی کرد و به برپائی حکومتی انجامید که کاملا " از سوی کمیته حزب بلشویک گمارده شده بود . هنگامی که کنکره شوراها کرد آمد جر صحه گذاشتن بر حکومت برپا شده از سوی حزب بلشویک کاری نمی توانست کرد . جنبش بزرگ مردمی ای که تا این اندازه گسترده شده بود خیلی تند ناکزیر از بیروی از شعارهایی شد که حزب بلشویک همچون " بنیانگذار انقلاب " و تنها

" دارنده‌ی راه حل‌های وقت‌چی " و آگاه ار راه رسیدن به سوسیالیسم پیش می‌کشید . هر چه با گفته های رهبران حزب بلشویک خوانایی نداشت محکوم شدنی و از دیدایشان بیان " گرایش های بورژوازی " یا " خرده بورژوازی " با جوهر " ضد انقلابی " بود . بشمار آوردن این پدیده (که من رفته رفته بآن آگاهی یافتم) مرابداوری دیگری نسبت بانقلاب اکتبررساند ، یعنی این انقلاب آن لحظه‌ای نبود که به توده های کارگر و دهقان اجازه داد که بی پروا وارد صحنه‌ی سیاسی شوند بلکه درست لحظه‌ای بود این توده ها در حال وارد شدن به صحنه ی سیاسی بودند و حزب بلشویک آنها را کنار زد تا بر موضع های رهبری چنگ اندازد . حزب بلشویک با این باور صمیمانه که کنش اش تنها وسیله‌ی تضمین پویش بسوی سوسیالیسم است دست بکار شد . بحث ما بر سر ذهنیت بلشویک ها نیست ولی اینان با دست یازی به چنین کنشی جنبش توده‌ای را در لحظه ی جهش خویش از بن بر انداختند و شوراها به تندی راه فنا پی بردند . هنگامی که برخی نوشته های لنین را بازخوانی کنیم دیده می شود که وی در سال ۱۹۱۹ پذیرفته بود که نه " یک دیکتاتوری راستین پرولتاریائی " بلکه " دیکتاتوری پرولتاریا " وجود دارد ، خودوی می افزاید : " دستگاه دولتی ما یک دستگاه واقعی شورایی بیست این همان دستگاه تزاری است که برگ سرخ آغشته شده " . باین ترتیب ایس وجود برخی روابط سیاسی واقعی را می پذیرد ولی آن را تا به پایان دنبال نمی کند . برآستی هنگامی که گفته شد عملاً " دیکتاتوری پرولتاریا وجود ندارد ، باید سرشت انقلاب اکتبر را زیر پرش کشید . لنین این کار را نمی - کند زیرا می پذیرد که این حزب بلشویک است که دیکتاتوری را بر و برای پرولتاریا اعمال می کند با این پندار که در راستای منافع این طبقه عمل می کند . این جا گسستی بایکی از ایده های مارکس یعنی رهایی کارگران بدست خود کارگران بچشم می خورد .

برپایه ی این بازخوانی رویدادها (بارخواستی که با پژوهش های تاریخی مارکس - فرو M. Ferro تقویت شده بسود : مارکس و بایگاسی های شوراها در سال های ۱۹۱۸ - ۱۹۱۷ را بررسیده ، نشان می دهد که چکوبد بلشویک ها خرده خرده همه چیز را بدست گرفتند) به دو بکته رهنمون شدم : نخست زیر پرش بردن پنداشت " کلاسیک " حاکمیت سیاسی طبقه‌ی کارگر در فردای انقلاب اکتبر و سپس ملاحظه‌ای پیدایش یک طبقه‌ی حاکم نویی که دگرگونی در روابط تولید پدید بیآورد (بنا بر این روابط ، سرمایه داران برجای می ماند) . این طبقه‌ی حاکم نویی رفته رفته در دوران پس از انقلاب اکتبر سامان می گیرد و طبقه سرمایه دار نویی است که مالکیتش جمعی است بر آنچه اریطر " حقوقی " از آن دولت است را بگونه‌ای جمعی در اختیار دارد . این طبقه نویی سرمایه داری در بر دبر ای قدرت شکل می گیرد .

بسیار این طبقه را اساسهایی از نظر ذهنی انقلابی می سازد که خود شما "ار
 اوضاع بهره‌مند نمی‌گردند ، ولی خیلی رود عنصرهای خالما "جاه طلب در آن وارد
 می شوند . عنصرهایی که ارتقاء شان بسوی پست های قدرت از سویی با
 خنلت بیش از پیش کنفورمیستی نمایی گفتارهای عمومی و از سوی دیگر با عدم
 امکان بروز روز افزون ناهمداستانی آشکار با گفته های رهبران ، آسان شده بود .
 این روند دستیابی به موقعیت های پرمسئولیت را برای آن دسته از کسان که به
 بازگویی " آنچه پیش از این پذیرفته شده " سرخوش اند ، آسان می کند ، بنا بر -
 این اینان آماده ترین کسان برای سرخم کردن در برابر هر تصمیمی هستند تا به
 موقعیت ویژه سیاسی یا اداری شان آسیبی نرسد . باین ترتیب زایش طبقه ی نوین
 برپایه ی هسته ی رهبری بلشویکی ، دستگاه حزبی و پیوستگان باین دستگاه شکل
 می گیرد .

دراصل رهبری بلشویکی و پشتیبانانش فکر می کنند که در زایش گونه های جامعه
 در پیوند با پیش بینی های مارکس سهیم اند نه در پیدایش ساختار اقتصادی و اجتماعی ای
 که رفته رفته در شوروی جان گرفت . چنین ساختاری نتیجه ی یک فرآیند عینی ، کنش
 نیروهای گوناگون اجتماعی و تاثیرهای ریاسبار برخی نظریه های اتوپیک خود مارکس
 است . طبقه ی حاکم نوین در روند ساختمان خویش و با دستیابی به قدرت از خلال
 دستگاههای گوناگون حزب ، دولت و اقتصاد ، به وسایل اساسی تولید دولتی شده یا
 " جمعی شده " دست اندازی می کند . این طبقه بر کاربرد مازاد اقتصاد اعمال -
 نفوذ کند . این طبقه ی نوین آنچه را که من در وهله نخست " بورژوازی دولتی "
 نامیدم ، تشکیل می دهد . امروز بنظرم درست تر می آید که از " بورژوازی حزبی "
 سخن گفت زیرا باید این طبقه را از طبقه های همانند که در برخی کشورهای دارا ی
 بخش دولتی مهم هویدا می شود جدا کرد (با این ترقی که حزب - در مقایسه با
 شوروی - نقشی بآن اندازه مرکزی ندارد) . در اتحاد شوروی و در کشورهایی که
 الگوی شوروی همچون " ساختمان سوسیالیسم " بآنها تحمیل شده ، با حضور گونه ی
 بسیار ویژه ای از اقتصاد سرمایه داری روبرو هستیم . در این گونه سرمایه داری شمار روز -
 افزونی از کارگران در چنبره ی روابط دستمزدی گرفتار و فرمانبردار نظام " استبداد
 کارخانه ای " اند . کارگران در وضعیت وابستگی کامل قرار دارند و به دربارہ ی
 تولید ونه دربارہ ی دستمزد خویش هیچ سواندگفت زیرا سدیکاهاکاملا " از سوی
 حزب کنترل می شود و رهبران سدیکایی جری طبقه ی حاکم اند . در دل این طبقه ی
 حاکم آنهایی که در واقع کاربرد وسایل تولید و مازاد اقتصادی را درست دارند
 فراکسیون ای از طبقه ی حاکم را می سازند و نماینده آنچه می توان " سرمایه داری
 خری " نامید . هستند . بدینسان " بورژوازی حزبی " لایه ی منار گسرنده ای

است و آنهایی که بگونه‌ای مستقیم و وسایل تولید را در دست دارند و آنهایی که دستگاه‌های گوناگون اجتماعی را رهبری می‌کنند ، مانند سندیکاهای یا انجمن نویسندگان ، هنرمندان و غیره ، دربر می‌گیرد . این بورژوازی لایه اجتماعی ای رامی سازد که از طریق بیرون کشیدن ارزش اضافی و بهره‌کشی از کارگران می‌ریزد و " مشروعیتش " را از این امر بدست می‌آورد که کارکردهایش با احکام حزبی که ادعای نمایندگی " طبقه کارگر " را دارد ، هماهنگ است . بدینسان می‌توان گفت حزب بگونه‌ای زهدان طبقه‌ی حاکم است و این طبقه از خلال آن رشد می‌کند . پایه‌ی مادی هستی این طبقه بهره‌کشی از کارگران تولید کننده است ولی شناسه‌ی اصلی اش این است که چنین بهره‌کشی ای مبتنی بر مالکیت سرمایه‌دارانه خصوصی وسایل تولید نبوده بلکه بر مالکیت دولتی یا شبه جمعی (مانند کالخوزها) استوار است .

ژ - بوا منو : شما دگرگونی‌های اجتماعی چین را از نزدیک دنبال کرده‌اید ، تفسیر شما از تاریخ در سطح تئوریک و سیاسی ، چه تاثیری از آنها پذیرفته است ؟ شارل بتلهایم : پیش از این برخی سویه‌های تاثیری را که تجربه‌ی چین ، برخی نوشته‌های مائوتسه‌تنگ و رهبران " انقلاب فرهنگی " بر من داشت ، روشن ساختم . نو و پشتیبانانش به افشای نظری پرداختند که بنا بر آن " دگرگونی شکل‌های لکیت - از راه دولتی کردن - برای پیدایش سوسیالیسم کافی است " . این نکته با نتیجه‌گیری‌های ویژه‌ی من همخوانی داشت . بنا بر این هنگامی که مائو و نزدیکان فکری اش اعلام داشتند که می‌توان بنگاه‌های دولتی با " نشار سوسیالیستی " داشت که در واقعیت بنگاه‌های سرمایه‌داری اند ، من نمی‌توانستم با آنان همداستان نباشم .

از دید تئوریک ، این موضعگیری‌ها بسیار مهم بودند و مهم می‌ماسد گرچه خود پرسش انگیزاند . ریرا سرانجام به هیچگونه تغییر اساسی و طولانی روابط اجتماعی حاکم بر چین نیانجامیدند . مطمئنا " از بهار سال ۱۹۶۶ شاهد کوششی برای برکناری هواداران شکل‌های حاکمیت و بهره‌کشی از نوع شوروی هستیم ، با این حال این کوشش خیلی زود متوقف می‌شود ، واقعیتی که تصمیم‌های سهمین‌کنگره (آوریل ۱۹۶۹) و دهمین‌کنگره (اوت ۱۹۷۳) حزب کمونیست چین آن را تایید می‌کند . در واقع از سال ۱۹۶۸ پراتیک حزب کمونیست سبب به گفتارهای مائوتسه‌ننگ در حال عقب نشینی است . بدین ترتیب شعار " حزب باید همه چیز را رهبری کند " دوباره هویدا می‌گردد . حنا هنگام رسیده بودن مائو چرخشی رخ داد که روشن ساختن تمامی علت‌های کوبا کوسر دشوار است . یکی از این علت‌ها ، ایستادگی بسیار بیرومند دستگاه حزبی بود که از موضع قدرت بهره‌حسنه و برداستی از بنیان

استالینی داشت ، بدین ترتیب این دستکاه با دودلی از شعارهای انقلاب فرهنگی پیروی کرده در دهمین کنگره با سارشی روبرو هستیم بین مخالفان مائو — به ویژه تنگ‌هسیائو پینگ (که پس از رانده شدن از قدرت ، دوباره بازگشته بود) — و کسانی که سپس "گروه چهار نفره" نامیده شدند . این گروه در دفتر سیاسی بر جای می ماندند و بایشان مسئولیت های ایدئولوژیکی واگذار می گردد ولی به مسئولیت های عملی دسترسی ندارند . همزمان فعالیت کمیته های انقلابی زاده ای انقلاب فرهنگی کاسته شده و کمیته های حزبی دوباره برپا می گردند .

انقلاب فرهنگی حتا در هنگام رنده شدن مائوتسه تنگ شکست خورده بود ، دستکم اگر آماج های بنیانی ای را در نظر آوریم که این انقلاب می پنداشت باید به آنها دستیاب .

مشکلی که اندکی پیش طرح کردم اینجا پدیدار می گردد . در واقع آرمایش واقعیت های تاریخی نشان می دهد که "شکست انقلاب فرهنگی" تنها نتیجه ایستادگی ای که در برابرش پدید آمد ، نبود . بگونه ای ژرفتر این شکست نتیجه ای برخی از برداشت های خود مائو در رابطه با "پیگیری انقلاب" بود که همچون جنبشی زیر رهبری حزب فهمیده شده بود . افزون بر این در روند انقلاب فرهنگی مائو و بیشتر از وی "گروه چهار نفره" استالینیستی نویسنده ، روشنفکر ستیزی ، کارکردگی و پراتیک های سیاسی سرکوبگرانه ای را دامن زدند که بشدت به رشد اقتصادی و اجتماعی چین آسیب رسانده کسند . ایستادگی در برابر برخی از دگرگونی ها که در سال ۱۹۶۶ پدیدار و به تندی ناپدید شد از اسباب بر می خیزد .

هنگامی که در سال ۱۹۷۶ مائو می میرد همه ی شرایط فراهم است تا تکان هایی که حرب در سالهای ۶۷ — ۱۹۶۶ بر خود دیده بود و در واقع چیزی جز تکان نبود قطعاً زنده شود: دستگیری و محاکمه "گروه چهار نفره" ، بنامد چنین رویدی است . از این پس با بازگشت بسیار تند رهبران گذشته روبرو مییم یعنی کسانی که در آغاز انقلاب فرهنگی از بست های رهبری بزیر کشیده شده بودند . این یعنی پیروزی برداشتی بسیار خودکامانه از نقش رهبری حرب و چشم پوشی از کمون های خلقی .

سهولت ردایش کمون های خلقی از نفشه ی اجتماعی — سیاسی چین خودپرسش انگیر است . این امر نشان می دهد که ریشه این نهاد آچنان که پنداشته می شد رزب نبوده است . زیرا نمی توان باین راحتی و افغینی را که نوده ها براسنی به آن پیوسه ناسد باید ساخت . می توان فکر کرد که کادرهای کمون های خلقی کرچه از میان بوده ها برخاسه بودند اما از آنها گسسته و تبدیل به فرما سروایان خود — کامه ی محلی شده بودند و سرانجام دهندان از رهایی از شرایط سرپرستی و بازگشت دوباره به استقلال خوش حسود شدند . وانگهی پس از آغاز سالهای ۱۹۸۰

نتیجه های تولیدی بازگشت به بهره برداری خصوصی زمین منفی بنظر نمی رسد :
تولید کشاورزی به تندی افزایش می یابد ولی هراس من از این است که تفاوت یابی
اجتماعی در دهکده های چین شتاب گیرد .

سویهی دیگر توسعهی سیاست حزب کمونیست چین یعنی رابطه با سرمایه داری
جهانی نیز پرسش انگیز است . می گویم پرسش انگیز زیرا کشوری مانند چین
برای برخورداری از آخرین شناخت های تکنیکی و علمی مطلقا " نیازمند گشایش
بسوی جهان است ؛ مسلما " این کشور نمی توانست انسان که بین سالهای ۱۹۴۹
تا ۷۸ - ۱۹۷۷ در را بروی خود بسته بود ، برجای ماند . چنین گشایشی ناگزیر
بود اما می توان گستره ی این گشایش را بپرسش کشید . آیا با برپایی " منطقه های
اقتصادی آزاد " و واگذاری " امتیاز " به سرمایه ی بیگانه ، بزودی شاهد پیدایش
دوباره گونه های سرمایه داری کمپرادور نخواهیم بود ؟ من پاسخی از پیش آماده
برای این گونه پرسش ها ندارم و فکر می کنم این امر بستگی به توانایی رهبران
چین به ایستادگی در برابر پیشروی سرمایه بیگانه دارد ولی بهر روی مطمئنا این سرمایه
نقش غیر قابل چشم پوشی ای در اقتصاد چین بازی خواهد کرد .

باتوجه به تجربه ی چین ، ویت نام ، کامبوج و غیره در کسب گرایش من باین اندیشه
است که ایده ی یک انقلاب ریشه ای در جهان سوم ، یعنی انقلابی که زایاننده ی روابط
اجتماعی کاملا " نوینی باشد ایده ای اوتوپیک است . جنبش انقلابی الهام گرفته
اندیشه های لنین و استالین در طول بیش از پنجاه سال با این ایده زیست ولی همه
چیز نشان دهنده ی این است که انقلاب های جهان سوم سرانجام به شکل های دیکتاتوری
بسیار متمرکز و به برچیدن آزادی های بنیانی توده ها - آزادی بیان ، آزادی
سازماندهی خویش و آزادی نوآوری - می انجامد . من بیش از پیش چنین می اندیشم
(آنچنان که مارکس می اندیشید) که تنها در بیش رفته ترین کشورها - از نظر اقتصادی -
نیروهای اجتماعی و سیاسی ای می توانند رشد یابند که آفرینش شرایط ضروری برای
پیدایش شکل های اجتماعی نوین را ممکن گردانند ، درباره ی آنها ما چیز زیادی نمی
دانیم ولی مطمئنا " می باید بسیار متفاوت از شکل هایی باشند که شاهد زایش شان
در جهان سوم بوده ایم ، تا به آزادی بیشتر و رهایی اجتماعی بیانجامند .

ژ - بوا منو : پس از یادآوری تحلیل های اساسی و مرحله هایی که آنها را جدایی
سازد ، می توان پرسید آیا سرانجام برخی عقیده های بنیانی وجود دارند که
الهام بخش تفکر شما درباره ی دگرگشت های جامعه ها بوده اند ؟

شارل بتلهایم : مطمئنا " بلی . آن عقیده ی بنیانی که مجموعه ی اندیشه ها و
تحلیل های مراجان می بخشد این است که نبردهای اجتماعی موتور تاریخ اند و
نبردهای طبقاتی در جایی که واقعا " طبقه ها بمعنای دقیق واژه وجود دارند : می گویم

"بردهای اجتماعی" زیرا اگر در مانیفست حزب کمونیست مارکس از "تبردهای طبقاتی" همچون مونیورناریخ سخن می گوید در واقع، مثلاً "هنگامی که از روم باستان نام می برد، به برد بله بی بی هادز برابر با تریسی ها و بدهکاران در برابر بستانکاران و غیره اشاره می کند. این مقوله های اجتماعی طبقه بمعنای دقیق واژه نیستند. من عبارت "نیروهای اجتماعی" را بر طبقه های اجتماعی برتر می شمارم. طبقه ها به معنایی که حتی خود مارکس در نیرومندترین تحلیل نهایش به این واژه بخشیده تنها در شرایط معینی هویدا می گردند یعنی هنگامی که رابطه ها با وسایل تولید بدقت مشخص شود و هم چنین این رابطه ها بتوانند بیوستگی مخالف های طبقاتی را سامان دهند تاریخ نشان می دهد که نبره های اجتماعی ای وجود دارند که با توزیع وسایل تولید مستقیماً "وفورا" پیوند نمی خورند. بنابراین در دوران های گوناگون نبردهای اجتماعی موتور تاریخ اند. این قضیه یکی از عقیده های ژرف من است.

عقیده دیگری این است که از این نبردها می تواند جهانی دیگرگونه و بهتر - نسبت به آنچه مامی شاسیم - پدید آید اما فوراً "بگویم که این تنها یک امکان است. برعکس برخی از نوشته های مارکس من فکر نمی کنم که تاریخ غایتی داده از پیش داشته باشد یا تاریخ با کربره جامعه ای بی طبقه به کمونیسم و فراوانی بیانجامد. از دیدگاه من ایده مبتنی بر این "غایت" خود او توپیک است.

بر این باورم که می توان جهان را دیگرگون کرد و می توان آن را در راستای بهتری تغییر داد اما این یک امکان است نه یک "ضرورت". بینا فزایم که شرایط بر دبرای جهانی بهتر در این یا آن کشور همیشه پیچیده و گوناگون است بنابراین "الکویی" که یکبار برای همیشه تعیین کرد دریافت نمی شود. افزودن برای در هر بردی امکان تکست هست و این شکست الزاماً "شاشی از نیروهای اجتماعی گذشته نیست؛ تنگنای اجتماعی بوسی که از یک دگرگشت ریشه ای راده می شود خود می تواند پدید آورده و نیروهای اجتماعی ای باشد که قدرت و رهبری اتحادی را با انحصار خویش در آورده و به بردها پایایی بخشد کاملاً" متفاوت از آنچه آغاز کنندگان این بردها پیش بینی کرده بودند. تاریخ و انفع راهی نیست که بتوان در آن همیشه پیش رفت، پیشرفت ها و پسرفت ها هر دو وجود دارند. افزون بر این تاریخ "پایان نمی پذیرد"، هر گرمی کم تا هنگامی که بشریت هست تضادهایم خواهند بود. بی آن که بخواهم از مائوئیسم تکدیك "مراد اندیشه" بسازم؛ از دید من عامیت تضاد، که وی بر آن پای می نشاند. گزاره ای است که واقعیت جهان را - هم اجتماعی و هم فیزیکی - بازمی ناید.

بدین ترتیب چنین می یابیم که نبردها همیشه خواهند بود. در این نبردها اسماژئونندگان در برخی لحظه های می تواند بپا خیزند و در شرایط بهتری بزبیدند اما

همواره تهدید پیرفت نبر وجود خواهد داشت .

یکی دیگر از عقیده های من این است که هر پیشرفت بنیادی در وضعیت توده های زحمتکش تنهایی تواند با کنش آگاهانه ی خود این توده ها بدست آید . بنابراین تئوری ای که مبتنی بر وجود " پیشاهنگی " است که یگانه دارنده ی دانائی و حقیقت شناخت قانون های تاریخ بوده و بر این پایه با خود کامگی فرمان دهد که چه باید کرد از دید من تنهایی تواند به شکل های نوینی از سلطه بیانجامد . بنام این باصطلاح " دانایی " ، که در انحصار این پیشاهنگ است ، شاهد برپائی تمامی ابزارهای سلطه بر توده ها و شکل های نوینی از بهره کشی خواهیم بود . این شکل های نوینی بسیار بدتر از شکل های پیشین باشند حتا اگر " برنگ سرخ آغشته " باشند ، زیرا ایده ی " انحصار حقیقت " چیز فوق العاده خطرناکی است : چنین ایده های تمامی کسانی را که دارنده ی این انحصار پنداشته نمی شوند بخاموشی واداشته و آنان را به پذیرش آنچه این باصطلاح " دارندگان " انحصار حقیقت می گویند وامی دارد . افزون بر این اگر این دارندگان از دستگاہی پلیسی برای یافتن و " براه راست " آوری - آنچه آن که می گویند " بازآموزی " - دیگر اندیشان برخوردار باشد شاهد زایش جامعه ای خواهیم بود که حتا به شرایط پیشرفت اجتماعی پشت می کند . چنین نظری را من از تجربه ی پنجاه سال گذشته بدست آورده ام .

دو نکته را بیافزایم : نخستین مربوط به نقش دمکراسی است : از دید من دمکراسی رزقی بنیادین است که باید از آن دفاع کرد . لیکن این موضعگیری اصولی نباید به نا بینائی بیانجامد . در واقع باید فهمید که حتا کارکرد دمکراسی می تواند به دیکتاتوری بیانجامد : هیتلر بر پایه " انتخابات آزاد " بقدرت رسید . اینجاست واقعیت و مشکلی که باید نسبت به آن آگاه و هوشیار بود .

نکته دوم مربوط به نقشی است که بحلیل انتقادی از نظم موجود در فرآیند درگشت آن به نظمی دیگر بازی می کند . غالباً " این نقش اساسی است باین معنا که یک " پیشاهنگ " قطعاً می تواند به پیشرفت اجتماعی یاری رساند . پس آنچه من محکوم می کنم نه وجود تئوری های نوینی است که می توانند به تئوری های اجتماعی کمک کنند و نه موضعگیری " پیشاهنگ " ایشان در مورد واقعیت . بلکه نهادی شدن این " پیشاهنگ " در یک نیروی سیاسی است که خود را بر فراز توده ها جای داده و ادعای میکرده کردن آنچه توده ها باید فکر کنند داشته باشد .

ژ - بوا منو : شامی گوئید که راههای درگشت اجتماعی ای که آر دیدگاه غایت - جویانه ی مارکس الهام گرفته هستی بنیدیرفته اند از سوی دیگر جنبش های رهایی اجتماعی غالباً " به شکل های نوینی سرکوب انجامیده اند . باین ترتیب آیا بانجا رسیده ایم که در بنبردهای آزادی بخش یاد برندهای انقلابی هسته های جامعه ای ارولی

Lawell را ببینم؟ آیا بدین ترتیب تسلیم به بدبینی توجیه نمی شود؟

شارل بتنهائیم: این پرسش باید پیش کشیده شود و پاسخ من منفی است. من به وجود غایتی - بمعنای یک تعیین از پیش - باور ندارم. چنین باوری پذیرش تری غایت جویانه و این پنداشت خواهد بود که سردهای انقلابی بجای این که "ضرورتاً" به سوسیالیسم بیانجامند "ضرورتاً" به نظام های پلیسی، ارولی و غیره خواهند انجامید. باور ندارم که تقدیری این گونه و در این راستا وجود داشته باشد فکرمی کنم که اگر موردهایی از این نوع رویداده است بدلیل فراهم آمدن عنصرهای بسیاری است و من برای نظر فراهم آمدن پای می فشرم. فکرمی کنم که هرگز توضیح ساده ای از رویدادهای تاریخی وجود ندارد. این رویدادها همواره زمینه ای پیچیده دارند و فرآورده ای همگرایی عامل های فراوانی هستند: تنها به شمار آوردن این پیچیدگی، امکان پیش نهادن یک توضیح جدی تاریخی را فراهم می آورد.

برای نمونه گفتن این که تئوری های مارکس و لنین جامعه ی شوروی را با خصلت های سرکوبگرانه اش آفرید یا از سرگیری - حتا به بودیافته ی - این تئوری ها بوسیله مائو به همین سان یک جامعه ی سرکوبگرانه و پلیسی آفرید از دیدگاه من ایده آلیستی است (ریرادراین مورد مانند بسیاری از موردهای دیگر، من به برداشت ماتریالیستی مارکس وفادارم). اگر در روسیه و چین این تئوری ها به رایش جامعه های بشدت سرکوبگرانه یاری رسانده است. چنین جامعه هایی فرآورده ای عامل های دیگری هستند. در میان این عامل های نوان از عقب ماندگی اقتصادی و تکنیکی این کشورها و اراده ی گروه های رهبری کننده به جبران این عقب ماندگی با پیشرفت اجباری - و برای انجام این کار، تحمیل نظمی خشک و سربازخانه ای - نامبرد. اتفاقاً نیست که مارکس می گوید: اگر بخواهیم سو سوسیالیسم را برپایه ی فقر بنا نهیم چیزی جز "سوسیالیسم سربازخانه ای" برپا نخواهیم کرد. در کشورهای با اصطلاح "سوسیالیستی" تلاش برای رشد بسیار تند نیروهای تولید - برای "رسیدن و پیشی گرفتن" از کشورهای سرمایه داری صنعتی - به بهای جوخه بندی مردم تمام شده است. وانگهی شاهد فرآیندهمسانی حتا در نبود ایدئولوژی با اصطلاح "مارکسیستی" هستیم.

یادآوری این نکته بیهوده نیست که مارکس به هیچ وجه با برپائی رژیم های پلیسی و سرکوبگرانه همداستان نبود. وی هوادار آزادی بیان و عقیده ها بود و چنین می اندیشید که تنها از خلال گفت و شنودهای آزاد می توان پیشرفت - بنا بر این گونه رژیم پلیسی هیچ پیوندی با اندیشه ی مارکس ندارد حتا اگر سوان از این یا آن جمله ی وی برای توجیه آنچه رخ داده است بهره برداری کرد. شایان دفت است که در کتوری مائو الجرایر - که دعوی مارکسیست بودن نداشته و ادعای سوسیالیسمی ناروشن دارد - شکل های بسیار خودکامانه ای مانند حزب یگانه.

سندیکاهای نرمانبرداز از حرب . نبود آزادی مطبوعات و آزادی سازمانیابی و بیان
 و غیره . پذیرفته می شود . کرایش هایی در این راستا در شمار دیگری از کشورهای
 جهان سوم بسیار نیرومند هستند . بدینسان شاهد زایش شکل های سیاسی ای هستیم
 که گروه های رهبری کننده یا لایه ها و طبقه های رهبری کننده از خلال آنها می -
 کوشند تانیروهای تولید را با پیشرفت اجباری به پیش رانند . این جریان گاهی
 کامیاب می شود ولی به دراز مدت . با خرد کردن تلاش های آفریننده و امکان های
 انتقاد و غیره جامعه ای سخت و بی حس و ناتوان از نوآوری واقعی پدید آورده می -
 شود . این امر به رکود و افزایش پدیده های مصاد و بازار سیاه و غیره می انجامد .
 این اندیشه که در نهایت از خلال نظام های دیکتاتور مآب تندتر بسوی پیشرفت
 اقتصادی خواهیم رفت پنداری بیش نیست .

چنین قضیه ای مشکلی در برابر جنبش های آزادی بخش ملی می نهد . از دیدمن
 این جنبش ها عنصری بیبسی در ببرد علیه سلطه ای امپریالیستی است ، چه
 امپریالیسم آمریکا یا شوروی و چه خرده امپریالیست ها (مانند آنچه وینام به هندو
 چین تحمیل می کند) . جنبش های آزادی بخش ملی برای مردمان ستمدیده ای که
 ستمگری را نمی پذیرند ضروری است . اما برای برپا شدن امیدهای کسانی که برای
 آزادی علی خویش می رزمند ضروری است که این تملاج هایی که توانایی رسیدن به
 آنها را ندارند در برابر خویش نهند ، مانند " ساختمان فوری جامعه ای کاملاً نوین"
 این آماجی است اتوپیک - ریرادگرگویی های ژرف مبارمدرمانند - که نوده ها جر
 بگونه ای بسیار لحظه ای در آن سهم نیستند . پیگیری پندار آماجی به
 برپایی نظمی سرکوبگرانه و مداخله ی خرده بیبانه در زندگی روزمره ی کسان می -
 انجامد و چنین امری با دمکراسی داسارکار است ا و بدون دمکراسی هیچ پیشرفت
 اجتماعی ممکن نیست ا و به براری خودکشور می انجامد . بر سر ای از مدت زمانی
 پیشرفت اقتصادی باری ایستند و کرایش به رکود چیره می گردد . شایان توجه نریں
 نمونه ، روسیه است . در درازای حدود بیبانه سال این کشور رشد اقتصادی قطعی ای را
 هستی بخشانند . ولی پس از سالهای شمت دارای نرخ رشدی است که کرایش وار به
 صفر نزدیک می شود . امروزه اتحاد شوروی در میان مشکلات بزرگی دست و پامی زند و
 هیچ چیز نمایانگر این نیست که توانایی بیرون آمدن از آنها را داشته باشد .
 چکبده ی سخنام دو نکته ی زیرین است : از سویی جنبش های آزادی بخش ملی
 برای آزادی مردمان زیر سلطه ای امپریالیسم . جنبش هایی بنیانی اند ولی از سوی
 دیگر آنها تنها هنگامی به آزادی واقعی خواهند انجامید که آماجهای دستیافتنی
 در برابر خویش نهند .

ژ - بوا منو هنگامی که - فن از جامعه های - رمایه داری پیسرنند و انقلاب در

این کشورها بمبار می آید ضرورتاً " به نقش پرولتاریا اندیشیده می شود . هنگامی که شمدارسال ۱۹۷۹ درشریه *Partis Pris* درباره‌ی این جامعه هاسخن می - گویند نقش پرولتاریا را بساں بیرویی انقلابی به پرش می کشید . شما به این ایده که پرولتاریا نیروی رهایی بخش انسان هاست بدگمانید . شمامی گویند : حق داریم که از انقلاب پرولتاریائی همچون " افسانه‌ای *mythe* محافظه کارانه " سخن گوئیم . برداشت شما از این گفته چیست ؟

شارل بتلهایم : نخست اگر جامعه های صنعتی پیشرفته را در نظرگیریم بسیار چیزها می بینیم که با پیش بینی های مارکس در تضادند . مارکس پیش بینی کرده بود که شمار طبقه ی کارگر بیش از پیش افزایش می یابد و سرانجام این طبقه اکثریت خواهد شد . هنگامی که تحول ایالات متحد ، آلمان یا فرانسه را بیآزماییم می بینیم که طبقه کارگر از نظر شماره افزایش نیافته بلکه برعکس گرایش به کاهش دارد . بنابراین وی دیگر آن نیروی بالنده ای نیست که توانست این چنان در سده ی نوزدهم پدیدار گردد .

از سوی دیگر این طبقه بجای این که بیش از پیش یکانه گردد بیش از پیش از هم جداتده است . گوناگونی شرایط زیست بین کارگران بسیار ماهر - که به خرده - بورژوازی بسیار نزدیک هستند - و کارگران آزموده و کارگران ساده بسیار بزرگ است و خواسته های آنان همسویی ندارد . سرمایه داری نه یکانگی بالنده ی طبقه ی کارگر بلکه جدائی بیش از پیش وی را آفریده است . بنابراین حساب کردن روی طبقه کارگر بسان نیرویی بالنده و یکانگی بخش جنبش انقلابی ، چیزی جز خود فریبی درباره ی عامل انقلاب نیست . ادامه ی بی کران این خود فریبی همآوایی با افسانه ی محافظه - کارانه ی است که به تکرار بحرطویل های کهنه و گفته هایی از این گونه می انجامد : طبقه کارگر وارد صحنه خواهد شد " گذشته ی لعنتی " را خواهد زدود و غیره . حتا اگر این هاتنها یک رشته کفتار باشد مانعی درکنش مجموعه بیروهای اجتماعی ای که می توانند خواهان دگرگونی واقعی نظم موجود باشند ایجاد می کند .

با وجود همه ی پندارهایی که جنبش ماه مه ۱۹۶۸ در خود داشت این جنبش بیان شورش ژرف لایه های بسیار گوناگون (مردم) علیه شکل های از خود بیگانگی جامعه ی سرمایه داری بود . این از خودبیگانگی نه تنها طبقه ی کارگر بلکه لایه های بسیار گسترده ای از مردم را دربر می گیرد . مهم به جنبش آوردن تمامی این لایه هاست اما در این مورد نیز اندیشیدن به آنچه این جنبش می تواند باشد ضروری است .

از خلال انقلاب اکتبر وهم چنین از خلال تفسیری که مارکس از کمون پاریس در هماره هکام کرده بود (و غالباً " برآموش می شود که مارکس از این تفسیر در نوشته های

بعدی خودبرکشته است) (۱) گرایش وجودداشت و هنوز هم وجود دارد که انقلاب را همچون عملی لحظه‌ای ، " شب باشکوه " و " رویدادی " درمی یابد که با آن " جهان از پایه دیگرگون خواهد شد " زیرا " گذشته را خواهیم زدود " و غیره . چنین دیدگاهی از کنار آنچه واقعا " انقلاب اجتماعی است می گذرد . انقلاب اجتماعی تنها یک رویداد نیست بلکه فرآیندی است که در طول زمان رشد می یابد مائو همین موضوع را بگونه‌ای بیان می کند : انقلاب سوسیالیستی انقلابی است که نبردی بی گسست را می طلبد . آنچه از دید من نادرست است ایده‌ای است که برمبنای آن راه افتادن این فرآیند نخست با دستیابی بقدرت آغاز می شود ، در این قضیه گونه‌ای تقدم امر سیاسی دیده می شود که بلطف آن یک " لحظه صفر " (تصاحب قدرت) هستی می یابد و سپس از این لحظه به بعد از خلال نبردهای کم و بیش بیش طولانی پیش خواهیم رفت ولی در راهی که از پیش تعیین شده است . چنین ایده‌ای بسیار محافظه کارانه است و باین می انجامد که به انتظار پختگی نیروها برای انقلاب بنشینیم زیرا پیش از آن هیچ دگرگونی اجتماعی ، برپائی روابط اجتماعی واقعا " نوینی را ممکن نمی سازد .

باری اگر به دگرگشت های اجتماعی در جهان - گذار از برده داری به نظام فئودالی گذار از نظام فئودالی به نظام سرمایه داری - بیا نیشیم دیده می شود که این دگرگشتها رطول سده ها هستی یافته اند . در اینجا انقلاب های اجتماعی ای دیده می شوند که بتنی بر هیچ انقلاب سیاسی نیستند . این انقلاب ها در پیوند با نرآیندهایی هستند که در خود پیکر اجتماع ایجاد شده اند . فکر می کنم که شاید فرآیندهایی از این گونه خواهند توانست روابط بهره کشی و سلطه سرمایه داری را از بین برده و زایاننده ی روابط اجتماعی نوینی گردند . می توان چنین اندیشید که در این فرآیندها کسترش

۱ - مارکس در نامه ای در تاریخ ۲۲ فوریه ۱۸۸۱ به نیوکنکوس F.D.Nieuwenkus (یکی از رهبران اتفاق سوسیال دمکراتی هلند) درباره ی کمون پاریس می نویسد که این کمون " تنها خیزش شهری واقع در شرایط استثنایسی بود (و) اکثریت کمون به هیچ وجه سوسیالیست نبوده و نمی توانست باشد . با این همه با کمی خردمندی کمون می توانست به سازی با ورسای - تنها امر قابل تحقق - دست یابد " . بنگرید به

Cf. Marx-Engels Werke, Tome 35, Dietz, Verlag, Berlin, 1967. p. 160
 چند خط پائین تر می افزاید: " پیش ائت آموزه‌های doctrinaire و ناگزیرانه تکننی برنامه عمل یک انقلاب آینده تنها سبب انحراف نبرد کنونی می شود " . p. 161

خودگردانی . کثوپراتیوها . شکل های کوباگون خودسازماندهی توده ها و غیره خواهند توانست پیآیی و در ژرفا ، بافت روابط اجتماعی کنونی را دگرگون کرده و به هزاران گونه روابط اجتماعی نوینی بیآفرینند . این روابط در طول زمان و رفته رفته گسترش یابند و جانشین روابط کنونی خواهند شد . ضروری میدانم از دیدگاهی که همزمان فاجعه کر و " لحظه بین " است چشم پوشیده شود زیرا چنین دیدگاهی به تجربه های تاریخی پشت می کند . تمامی دگرگونی های بزرگ تاریخی نه در " يك لحظه " بلکه در طول زمان بانجام رسیده اند . باید این طول زمان را بشمار آورد . برای عمل کردن باید جامعه را " معاینه " کرد و یگرایش های بالنده در آن و به تمامی آنچه بالقوه نوشت : توجه نمود . سخن بر سر پیش نهادن نسخه های آماده نیست که در سر این یا آن اوتوپییست شکل گرفته باشد بلکه همانا ملاحظه های آنچه در جامعه های واقعی در تکاپوست برای دریافت آن چیزی است که پیشرفته و آزادکننده می نماید و باید به رشد و گسترش آن همت گماشت .

جامعه یا اقتصاد را که بدینگونه سامان خواهد گرفت ، شاید بتوان " سوسیالیستی " نامید ولی با احتمال زیاد این جامعه نتیجه یك انقلاب " لحظه ای " خواهد بود . شاید در لحظه ای ویژه ای پایداری نیروهای کهن آنچنان بعدی بخودگیرد که مداخله ی سیاسی خشنی را ناگزیر سازد اما بگونه ای عام تر آیند يك انقلاب اجتماعی بدینسان رخ نمی دهد . در بیشتر موردها يك نظام اجتماعی در آن - چنان شرایطی جانشین دیگری می شود که طبقه های حاکم کهن کم کم هرگونه نیروی پایداری را از دست می دهند . فکر می کنم که نشان دادن انقلاب (کبیر) فرانسه هم چون " انقلاب بورژوائی " هم درست و هم نادرست است . دگرگشت جامعه ی فرانسه به جامعه ای بورژوائی ، پیش از سال ۱۷۸۹ آغاز شده بود و انقلاب های ۱۷۸۹ و ۱۷۹۳ لحظه های تنش استثنایی بودند که پیشروی سرمایه داری فرانسه را تند کردند . این دو انقلاب به بنای پارسیسم و سپس به بازگشت سلطنت یاری رساندند که خوشآیند بورژوازی نبود ، اگر بورژوازی توانایی " مانور دادن " داشت بیگمان می توانست استوارتر و تندتر در موضع های رهبری جای گیرد ، امری که با انقلاب ۱۷۸۹ انجام نداد . از سوی دیگر انگلستان که تکان های بزرگ سیاسی مانند رویدادهای ۱۷۸۹ و ۱۷۹۳ را بخود ندید ، پیشتر از دگرگشت سرمایه دارانه ی جهان شد ، چیزی که در مورد فرانسه پیش نیامد . " الگوی " خیالی انقلاب فرانسه بسان " الکوموتیو - تاریخ " ، بگونه ای مکانیکی در برنامه ی " انقلاب پرولتاریائی " بکار گرفته شد و حزب بلشویک کوشید از این " الگو " پیروی کند ، سپس از خلال انترناسیونال سوم به دیگر انقلاب ها و دگرگشتهای اجتماعی نیز برپایه ی الگوی انقلاب های نخست سیاسی اندیشیده شد که با نتیجه هایش هم آشنا هستیم . برعکس اگر به مارکس بازگردیم می

بینیم که ازدیدار و انقلاب های سیاسی از بنیان رخدادهایی با برد محدود هستند .
مطمئنا " نوشته های متضادی از وی یافت می شود (بویژه نوشته هایی که وی در آن ها
بدون آوردن دلیل از " ضرورت " يك " دیکتاتوری پرولتاریا " سخن می گوید) اما
ژرف ترین خط اندیشه مارکس بر این است که انقلاب اجتماعی فرآیندی است
خواهان زمان .

ژ - بوا منو : با توجه به ترازنامه ای که شما از تجربه های تاریخی بدست می -
دهید آیا اندیشه ی سوسیالیسم بمنزله ی سلطه تولیدکنندگان بر شرایط و نتیجه های
فعالیت هایشان هنوز معنایی دارد ؟ اگر بلی راستاهای رهنماینده ای که می توانند
تکیه گاه چنین پروژه های باشند کدامند ؟

شارل بتلهایم : به باور من ، خودواژه ی سوسیالیسم بویژه ارزشی جنبش انگیز
دارد . اما آنچه به نام این واژه در پراتیک تاریخی پدیدار شد به هیچ رو پیوندی با آن
گونه جامعه ای که مارکس - هنگام سخن گفتن از سوسیالیسم - پیش بینی کرده بود ،
ندارد . آیا این با آن معناست که همه ی اندیشه ی مارکس باید رها گردد ؟ از دید
من نه . برابر با آنچه تحلیل های مارکس پیش بینی کرده بود اقتصاد سرمایه داری
و شکل های اجتماعی و سیاسی بسیار گوناگونی که با آنها درمی آمیزد در بحرانی
رُف اند . ممکن است از این بحران دیریا زود به شکل هایی که مانمی توانیم پیش -
بنی کنیم ، گونه ی نوینی از اقتصاد و جامعه زاییده گردد . تاریخ بسیار پیچیده تر
پریچ وخم تراز " پیش بینی ها " یا پروژه هایی است که ما توان پیش کشیدن شان
را داریم . هم چنین پایداری طبقه های ممتاز بسیار پیچیده تر و گونه گون تر از آن است
که بتوان اندیشید . فکر می کنم در شرایطی که نبردهای اجتماعی یکی از موتورهای
تاریخ است مجموعه ی لایه های اجتماعی ای که زیر سلطه ی سرمایه هستند احتمالا "
به آنجا خواهند رسید که شکل های بسیار گوناگون ، زایاننده ی روابط اجتماعی
نوینی باشند ، به نظر ممکن می آید (نمی گویم حتمی زیرا آینده همواره نامتحمّل
است) که دگرگونی های ژرف اجتماعی در پی دگرگشتهایی که در محل های کار ، در
شرایط زیست و در نهادها و پراتیک های سیاسی پدید می آید سامان پذیرند .
بدینسان ممکن است اقتصاد و جامعه ی نوینی پدیدار گردد که کاملا " حق داریم آن ها
را " سوسیالیستی " بنامیم - برای جدا کردن آن ها از شکل های اقتصادی و سیاسی
کنونی - حتا اگر این شکل ها دارای همه ی نشانه هایی که مارکس برای سوسیالیسم
انگاشته بود ، نباشند .

می خواهم بویژه از دیدگاهی انسانی بگویم که ایده ی اقتصاد و جامعه ای که در
آن پول کاملا " ناپدید شود بنظر ایده ای اوتوپیستی می آید . مارکس سوسیالیسم
اتوپیک را بانتقاد کشید ولی فکر می کنم پروژه ی يك اقتصاد پیچیده بدون پول یکی از

پس مانده های این سوسیالیسم است . در نمی یابم چگونه ممکن خواهد شد که در نبود پول بتوان آزادی گزینش مصرف کنندگان را در جامعه های ما ، نگهداشت (مطمئناً گنجایش پنداشتن امرنو با افاق آنچه در برابر ماست ، محدود می شود) . بنظرمی - آید که اربین رفتن پول برپایی دستگاه اداری بخش کا لاهارا بدنبال خواهد داشت . بدین ترتیب نظامی سرکوبگر زاده خواهد شد و امکان ربایش و بر خوداری از پاداش ها و غیره برای کسانی که در بالای این دستگاه جای دارند ، فراهم خواهد بود . اگر بخواهیم از تسلط اعضای دستگاه سیاسی - اداری بخش فرآورده ها جلوگیری ، از دیدگاهی انسانی ، وجود ابزار غیر شخصی نظام پولی بسان وسیله دسترسی به کالاهای و خدمات ناکزیر بنظر می رسد . این بدین معناست که يك جامعهی " سوسیالیستی " - اگر روزی هستی یابد - با احتمال زیاد ناکزیر از پذیرش وجود روابط کالایی و پولی خواهد بود یعنی آشکارا ، بخش درآمدها باید با پول انجام گیرد و شکل های دستمزدی وجود خواهند داشت . با این همه می توان اندیشید که سازمان اقتصادی و سیاسی دگرگشت همایی کافی بخود پذیرد تا احداث در این شکل دستمزدی ، روابط اجتماعی دیگری - که روابط استبدادی نخواهند بود - بتوانند گسترش یابند برای نمونه : از خلال خودگردانی ، رشد کنوپراتیوها ، وجود سازمان های سدیکایی مستقل از قدرت . بنابراین می توان پنداشت که روابط اجتماعی نوینی بوجود آیند که روابط دستمزدی را از درونمایه ی استبدادی که در اقتصاد سرمایه داری دارند تهی کنند .

ژ - بوا منو : در جلد نخست و بویژه در جلد دوم کتاب **نبردهای طبقاتی در شوروی** شما بین مارکسیسم تاریخی " سامان یافته و مارکسیسم انقلابی تفاوت می - گذارید . این مارکسیسم انقلابی - تئوریک که پایه هایش به وسیله مارکس وانگس نهاده شده - آمیزه ای است از هسته های از شناخت های علمی و عنخترهایی که می - تواند به ساختن يك " سیستم " بیانجامد . در کارکنونی تان بر کمبودهای اندیشه ی مارکسی و هم چنین بر ضعف های " سیستم هایی " که بر این پایه بنا شده اند ، انگشت می گذارید . از این پس برای مارکسیسم در زمینه ی دریافت واقعیت ، چه جایگاهی قائلید ؟

شارل بتلهایم : امروز با قاطعیت می گویم که ایده ی يك " مارکسیسم انقلابی " توهمی بیش نبوده است . توهمی در پیوند با نقش تاریخی ای که من برای لیونیسم و مائوئیسم - همچون آخرین شکل های یافته شده از مارکسیسم انقلابی - قائل بودم . تاریخ چند دهه ی اخیر و آنچه از تاریخ گذشته ترمی آموریم - هنگامی که از برخی سوهم ها دست شوییم - ماست می کند که این شکل های مارکسیسم (و هم چنین مائوئیسم) برآورنده ی امدهایی که خودشان پروراندند ، نبودند . امید داشتم که

علیرغم آفرینش دولتی بسیار متمرکز و حرب یکانه و غیره درگام نخست ، اندیشه‌ی مارکسیستی مائوئیستی راهی را یافته باشد که سرنگوی ساختارهای سرکوبگرانه رامکن سازد ، امری که احتمالاً " آغاز راه یک‌رهایی واقعی اجتماعی می‌توانست بود . تجربه ، محدودیت‌های این مارکسیسم و خللت توهم‌گونه‌ی برچسب " مارکسیسم انقلابی " - را که من می‌پنداشتم می‌توان بآن چسباند - نشان داد . یادآوری این شوخی مارکس که گفت " من مارکسیست نیستم " بیهوده نیست . منظور وی ناهمداستانی با کسانی بود که ادعای برپایی یک سیستم کمابیش کامل ازگفته‌های وی داشتند ، سیستمی که بتوان نتیجه‌های متعددی از آن استنتاج کرد . او توانست از پیش هرسیستمی را که ادعای " مارکسیست " بودن داشته باشد ، رد کند زیرا اندیشه‌ی وی با وجود این که گاهی نمای یک سیستم را بخود می‌گیرد در واقع اندیشه‌ی پیچیده و متضادی است .

مطمئناً " مارکس هرگز تضادهایی را که در نوشتارهایش می‌یابیم ، تایید نکرد تضادهایی که در بردارنده‌ی عنصرهای اوتوپیک نیز هست ، برعکس وی اتهام اوتوپیسیم *utopisme* را رد و کوشش کرد (بدون کامیابی) نشان دهد که همه‌ی فرمولبندی‌هایش " بطور علمی موجه " اند .

باید افزود که وجود این عنصرهای اوتوپیک و متضاد در اندیشه‌ی مارکس ، مینه‌ای را فراهم آورد که بر روی آن مارکسیسم‌های گوناگونی ساخته شده‌اند بویژه ارکسیسم‌هایی که همچون ایدئولوژی توجیه‌گر در خدمت نظام‌های اجتماعی و سیاسی ستمگر بکار گرفته می‌شوند .

در واقع آنچه در اندیشه‌ی مارکس بنیانی است - و باین خاطر من خود را به مارکس ونه به مارکسیسم منتسب می‌دانم - روش انتقادی ای است که مارکس در تفکر خویش درباره‌ی دگرگشت‌های اجتماعی یا درباره‌ی جامعه‌های موجود بکاربرد یعنی کوشش برای یافتن روابط واقعی ای که زیر شکل‌های حقوقی ، زیر شکل‌های گفتاری یا زیر شکل‌های ایدئولوژیک و غیره پنهان اند . این روش انتقادی یکی از دست‌آورد‌های بنیانی مارکس است گرچه وی دست‌آورد‌های دیگری هم دارد . بدینسان فکر می‌کنم که بخش بزرگی از تحلیل مارکسی شیوه تولید سرمایه داری ، شکل‌های انباشت ، تضادهای انباشت و هم چنین تئوری بحران‌های وی و غیره در بنیان با اعتبار دارد ، بشرط جزمی نبودن و بشمار آوردن واقعیت‌های نوینی که پس از نوشته شدن متن‌های مارکس پدیدار گردیده‌اند . از دید من نوشته‌های بنیانی تحلیلی مارکس استوارترین نقطه حرکت‌هایی هستند که در دست داریم و از اندیشه‌ی اجتماعی سده‌ی سوزدهم به ارث مانده‌اند . مارکس همواره یکی از سرچشمه‌های تفکر انتقادی امروز است اما ضروری است که گفته‌های وی به سبب جامع و کامل تبدیل نگردد .

ژ - بوا مو : در کتابی که اکنون آماده می کنید از تاریخ سده بیستم نتیجه -
گیری هایی می نمائید که می کوشند از تصویرهای گذشته رها شوند ، اصلی ترین این
منبجده گیری ها کدامند ؟

شارل بتلهايم : کمی بیشتر در خلال گفته هایم درباره ی برخی از این نتیجه -
گیری ها سخن گفتم اما شایسته است که در پایان اشاره ای بآنها بنمایم . نخستین
نتیجه گیری آنست که تاریخ فقط دارای يك راستا نیست . ناتوانی برخی شکل ها ی
معرفی اندیشه ی مارکس - که بوسیله ی استالین تا حد کاربکاتور رسید - عبارت
بود از درك تاریخ همچون كفار از " مرحله های " ناگزیر : برده داری ، جامعه ی
فئودالی ، جامعه ی بورژوایی . تاریخ يك راستا ندارد و بطرزی پیچیده می پوید .
همانطور که تحلیل جامعه های آفریقایی یا جامعه های بومیان آمریکایی نشان می -
دهد شکل های اجتماعی کاملا " دیگرگونه ای وجود دارند که مطلقا " درچنین تصویری
نمی گنجد . نکته دیگری که روی آن پای می فشارم اینست که هیچ واقعیت اجتماعی
می تواند به يك " هسته ی اقتصادی " ادعای فروکاسته شود . ایده ی چنین " هسته ی
اقتصادی " واقعیت اجتماعی یکی از تزه های " ماتریالیسم تاریخی " است که بنظر
من با تاریخ گذشته و کنونی نسخ شده است . این تزی اعلام شده و اثبات نشده است
هنگامی که مارکس می گوید " راز تمامی ساختمان جامعه در رابطه ی بین تولید -
کننده ی مستقیم و دارنده ی ابزارهای تولید قرار دارد " دیدگاهی یگانه جو *moniste*
وساده گیرانه از رشد روابط اجتماعی را بیان می دارد . جنبش اجتماعی از يك سری
دگرگشت ها ساخته می شود که پی در پی بر روابط ایدئولوژیکی ، روابط سیاسی ،
روابط حقوقی و روابط اقتصادی اثر می نهد . مارکس که در واقع می کوشید
تا پیچیدگی امر واقعی را بفهمد در برخی لحظه ها از این پیچیدگی روی بر تافت و تزی
را پیش کشید که بر پایه ی آن روابط اقتصادی بین انسان ها زهدان همه ی روابط دیگر
است . همانطور که اندکی پیش گفتم هیچ چیز چنین تزی را تایید نمی کند .
برشالوده ی *base* همین روابط اقتصادی سرمایه داری کشورهایمانند فرانسه و
انگلستان و ایالات متحد و سپس در دوران اخیر اتحاد شوروی و کشورهای که راه
شوروی را دنبال کردند ، روساختارهای *Superstructure* ایدئولوژیک
و سیاسی کاملا " متفاوتی برپا شده اند .

برخلاف گفته ی مارکس، يك تاریخ ایدئولوژی وجود دارد . هر مجموعه ی اجتماعی ،
هر گروهی که بگونه ای تاریخی بشکل ملت سامان یافته ، دارای تاریخ ایدئولوژیک
خوبش و ارزش هایی است که به آنها پای بند است ، اینرا سبب می شوند تا افرادی
سخاظر شان بکشد و خود را بکشتن دهند . چنین ارزشی هایی تنها رابطه ای دور با

روابط اقتصادی مستقیم دارند . این ارزشی ها مطمئنا ریراثر کنش روابط اقتصادی در معرض دگرگشت هایی قرار می گیرند اما پیوندی استوار بین روابط اقتصادی و روابط ایدئولوژیکی و سیاسی وجود ندارد . بر عکس ، این روابط ایدئولوژیکی و سیاسی گاهی یکنونه ای ریشه ای بر روابط اقتصادی اثر می گذارند و می توانند حتا کم و بیش کنش روابط اقتصادی موجود را سد کنند . این نیز یکی از نتیجه گیری های تفکر کنونی من است . بنابراین برای این ایده که واقعیت همواره پیچیده و ویژه است پای می فشارم ، واقعیتی که به هیچ " هسته " ای فروکاسته نمی شود .

نتیجه گیری دیگر من این است (با بازگشتی بمارکس) که باید مراقب جدایی دقیق میان واقعیت اجتماعی و گفتارهایی که درباره ی آن پیش می نهند ، بود . این گفتارها بیشتر گرایش به پوشاندن روابط واقعی دارند . آشکارترین نمونه ی این فریفتاری - اگر به گفتارها بسنده کنیم - گفتارهای " انقلابی " کشورهای باصطلاح سوسیالیست است . چنین گفتارهایی کوشش در پنهان ساختن وجود جامعه های نوین سرکوبگر و استثمار دارند . تنها تحلیل روابط واقعی است که آشکار کردن فرآیندهای استثمار و سرکوب را - که بابرندگی اعمال می شوند - ممکن می سازد . گفتاری که ایدئولوگ های يك جامعه درباره ی آن جامعه پیش می نهند ارزشی در حد شانه های بیرونی بیماری دارد و معنایش مستقیما " روشن نیست ، برای آشکار کردن آنچه پنهان است باید از این گفتار کشف رمز کرد .

بیشتر مارکسیسم ها - من این واژه را بحالت جمع بکار می برم زیرا مارکسیسم های بسیاری وجود دارد - برخلاف مارکس گرایش به پنهان ساختن وجه انتقادی اندیشه ی مارکس داشته اند . سرانجام چنین می پندارم که با جدایی میان آنچه در کار مارکس جنبه ی توهمی دارد (زیرا این جنبه موجود است) و آنچه بر عکس دیدگاهی است جدی و مطمئن - که اندیشیدن درباره ی جنبش اجتماعی آن را ایجاب کرده بود - باید از برخی تم های بینانی مارکس دوباره حرکت نمود .

پاریس مه ۱۹۸۵

گفتگوی بالا از گاهنامه ی زیرین بفارسی برگردانده شده است :

LES TEMPS MODERNES, Nov. 1985, No. 412, pp. 620-651

ستار آفرینا

جامعه شناسی شهری زدیدگاه "ماکس وبر"

ماکس وبر (۱۹۲۰ - ۱۸۶۴) یکی از جامعه شناسان بزرگ قرن اخیر است و جامعه شناسی امروز بطرز چشمگیری متأثر از افکار اوست . ولی تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد ، تاکنون اثری از او به فارسی برگردانده نشده و در میان روشنفکران ایرانی مورد نقد و بررسی قرار نگرفته است . باید یادآوری نمود تنها دو اثر درباره جامعه - شناسی ماکس وبر بفارسی یافت می شود . (۱) همانگونه که ریمون آرون در " مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی " پیشنهاد می کند شاید بتوان آثار ماکس وبر را به چهار دسته تقسیم نمود : ۱ - پژوهش های روش شناختی ، اقتصادی و فلسفی . که بویژه در مجموعه ای تحت عنوان " مقالاتی درباره نظریه ، علم " گردآوری شده اند . ۲ - پژوهش در زمینه جامعه شناسی دین . که در این زمینه از جمله باید کتاب مشهور " اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری " نام برد . ۳ - نوشته های تاریخی مانند پژوهش درباره " روابط تولیدی در کشاورزی عهد باستان " و یا " علل اجتماعی انحطاط تمدن باستان " ۴ - پژوهش در زمینه جامعه شناسی عمومی که در این باره باید از " اقتصاد و جامعه " نام برد . آنچه در این مقاله کوتاه مورد نظر من است نشان دادن نگرش جامعه شناسی شهری ماکس وبر می باشد . این نوشته کوتاه متکی است بر اثر مهم ماکس وبر " درباره شهر " (۲) ، که خود بخشی از " اقتصاد و جامعه " بوده و بین سالهای ۱۹۱۸ - ۱۹۱۰ به نگارش درآمده است . نوآوری ماکس وبر در زمینه جامعه شناسی شهری

اینستکه اودرسالهای ۱۹۰۰ شهرایمثابه یک پدیده ویک کلیت سیاسی تحلیل می‌کند. اومی کوشددراین تحلیل شهر قرون وسطائی را ازجنبه های گوناگون بررسی کند واگر چه بعد تاریخی این تحلیل امری آشکار است ولی قبل از هرچیز یک تحلیل جامعه - شناسی بشمار می‌آید

متد مارکس وبر

قبل از طرح بحث اصلی ، ذکر نکاتی درباره روش ومتد ماکس وبر لازم بنظر می‌رسد بدیده ماکس وبر جامعه شناسی نمی‌تواند به دستگاه کاملی از قوانین اجتماعی رسیده ، سیستم همه جانبه‌ای از احکام ارائه داده وجدول مسدود وقطعی قوانین بنیادی راترسیم کند . زیرا از نظراوتوضیح جهان وجامعه بر اساس یک مقوله ویایک داده یگانه میسر نیست وشناخت کامل وقطعی ، امری عمیقا " امکان ناپذیر است . نتیجه‌گیری قطعی دردانش ناممکن وهر نتیجه‌گیری خود ، موقتی وقسمی است . به همین خاطر ماکس وبر در زمینه فلسفه تاریخ به مخالفت علیه هگل ومارکس برمی‌خیزد . از نظراوزمانی که مارکس ادعای " توضیح قطعی واقعیت " رادارد دستخوش متافیزیک می‌شود زیرا جهان چنان پیچیده است که توضیح آنرا نمی‌توان به یک عامل ویاعلت فروکاست . ناممکن است که بتوان رویدادهای جهان را با مثلا " عنصر اقتصادویا مذهب توضیح داده به قول مرلوپونتی : " پدیدارشناسی وبر مانند پدیدارشناسی هگل ، سیستماتیک نیست و به دانش مطلق نمی‌انجامد " (۳) وبر با سیستم بسته‌ائی از مقوله‌ها که واقعیت رادر تنگنا قرار داده ومیفشارد سرچنگد دارد . او بر آنست که جامعه شناسی می‌تواند توضیح قسمی واقعیت های اجتماعی که آنها نیز بنوبه خود بخشی از واقعیت اند باشد . وبر می‌نویسد : " هراثر علمی کامل معنای دیگری ندارد جز اینکه پرسش های جدید مطرح سازد و خود بطلبد که پشت سر گذاشته شده و کهنه شود . . . مانمی‌توانیم کاری انجام دهیم بی توجه به این امر که کسان دیگری از ما جلوتر خواهند رفت " (۴)

آرون در توضیح اندیشه وبر می‌نویسد : " شناخت در کلیه زمینه‌ها ، خواه علوم طبیعی وخواه علوم فرهنگی ، نوعی تسخیر قلمرو واقعیت است که هیچگاه به پایان خود نمی‌رسد . علم هدانا شدن علم است . در کل تحلیل ، همواره امکان فراتر رفتن وجود دارد و پژوهش رادرجهت دوبینهایت همواره می‌توان جلوتر برد " (۵) جامعه - شناسی بنوبه خود نیز دیدی محدود دارد وقادر نیست شناختی کامل ارائه نماید و بالطبع نمی‌تواند چگونگی آینده رانیز تعیین نماید . علوم تاریخی یاجامعه‌شناسی ناظر بر پدیده های مشاهده شدنی هستند و هدف آنها نه دستیابی به حقایق ذاتی (فی نفسه) ، بلکه هدف آنها کشف واقعیتی معین یعنی رفتار بشری است . همان گونه که آرون می‌گوید : " ماکس وبر . . . جامعه شناسی را علم رفتار بشری ، به عنوان رفتاری اجتماعی ، میدانند " (۶) بدیده وبر جامعه شناسی به قابل بهم کردن

نرهنك و دستكاه باورها و رفتار جامعه بسنده نمى كند. جامعه شناسى همچنين در پي
آنست تا چگونگى رويداها و علل آنها را روشن سازد. به عبارت ديگر جامعه شناسى
علاوه بر تعبير تفهمى به تبیین علمى نيز مى پردازد و مى كوشد تا علت و سیر تاریخی
معینى كه رویداد شخمى را موجب شده تعیین كند.

با توجه به آنچه تا كنون بیان شد از نظر ماكس وبر جامعه شناسى نوعى ساختمان
ذهنى است كه هدفش معقول كردن هستى هاى بشرى است. پدیده هاى كوناگون هستى
مبهم و تاریك اند، انسان و اجتماع سرشار از ابهام و تاریكى است و جامعه شناس
كوشش در روشن ساختن آنها دارد. هدف جامعه شناس معقول در روشن ساختن موضوع مورد
مطالعه اش مى باشد. باید زندگی آدمیان را كه چه بسا برای خود آنان شفاف نباشد
شفاف ساخت و معنای آنها آشكارتر نمود. جامعه شناس در پیچیدگى و ابهام نرومى
رودتا معنای روشنى یافته و آنرا بنمایاند. در این بررسی هر جامعه شناس متد معینى
را اتخاذ مى كند و از نظر ماكس وبر این متدهمانا *متدانواع عالی methode*
idealtypique است. همانگونه كه مریولونتی مى گوید انواع عالی را
نباید بمثابه كلید تاریخ در نظر گرفت آنها فقط تکیه گاهى برای تشخیص شكاف میان
فكر و واقعیت بشمار مى آیند.

متدانواع عالی یعنی به نمونه ساختن و انگشت نهادن بر برخی از خصلت ها،
یعنى نوعى بازسازى پرداخت یافته، ذهنى و یا بیرون كشیدن خطوط بارز نوعى.
واقعیت، امرى آمیخته و مبهم است، برای درك واقعیت باید با فكر روشن به سراغ
آن رفت، در این رابطه باید بر برخی از خصلت ها انگشت گذاشت و آنها را پررنگ
نمود تا مطلب بصورت روشنى دریافت شود. انواع در واقعیت به هم آمیخته اند لیکن
مى توان به بازسازى ذهنى غیر واقعى دست زد و نمونه سازى را راه درك واقعیت قرار
داد. بازسازى انواع يك وسیله است، وسیله اى برای درك واقعیت پیچیده. "طبعاً"
این بازسازى ذهنى در واقعیت وجود ندارد لیکن روندى ذهنى در خدمت امر واقعى است
از نظر وبر در زمینه تاریخى، سرمایه داری در غرب و شهر غربى، رویداهاى منحصر بفرد
و بیانگر بازسازى نوع عالی اند و نوع عالی عبارت از بازسازى معقول يك واقعیت
تاریخى كلى و خاص است. كلى از آنجهت كه مثلاً اصطلاح سرمایه داری معرف مجموعه
يك نظام اقتصادى است، خاص از آنجهت كه سرمایه داری فقط در جوامع غربى نوین به
نحو كاملی نحقی یافته است.

ماكس وبر متد فوق را در پژوهش جامعه شناختى مربوط به شهر بكار مى كیرد. او با
توجه به شناخت وسیعی كه دارد به شیوه، تطبیقى عمل کرده و نمونه هاى كوناگون،
شهر در غرب و شرق را مورد بر خورد قرار میدهد. او بر اساس متدانواع عالی بر ویژگی
يك شهر انگشت گذاشته و نمونه ساری مى كند. وبر در نوشته "در باره شهر"، شهرها

رابطه و طبقه بندی نمونه‌هایی عمومی اقتصادی و سیاسی تقسیم می‌کند و سپس این دو طبقه رابه نمونه های شهری پنجگانه تقسیم بندی می نماید . و بر خود تاکید دارد که این پنج نمونه در واقعیت در یکدیگر آمیخته اند ، منتهای مراتب هر شهر ویژگی بارزی از خود بروز می دهد و به این لحاظ این ویژگی خصلت آن شهر را تعیین می‌کند . البته در بخش مربوط به هر شهر نمونه ، شهرهای نمونه‌ای کوچکتری عنوان می‌گردد که برای طولانی نشدن مطلب به آن پرداختن نمی شود . بعلاوه فراموش نباید کرد که بر اساس این متد می توان شهرهای نمونه‌ای دیگری مطرح ساخت لیکن آنچه اهمیت دارد توجه به اصل متداوست .

هدف اصلی ماکس وبر در اثر " درباره شهر " بررسی شهر قرون وسطائی در غرب و اثبات بدیع بودن آن است . از نظر او پیدایش شهر غربی بر اساس منطق تمدن غرب استوار بوده و تنها در بستر این تاریخ و در رابطه بار شد طبقه بورژوازی و بالاخره در پرتو نقش مثبت مسیحیت میسر گردیده است . او میخواهد نشان دهد که پیدایش و تکامل شهر غربی در پیوند با اقدامات سیاسی - اجتماعی و در رابطه با مبارزات آزادی خواهی و دموکراسی خواهی در غرب می باشد . از نقطه نظر و بر این تحولات نیز به نوبه خود اتفاقی نبوده بلکه با گذشته تاریخی معینی ارتباط مستقیم بر قرار می‌کند .

اندیشه تعقلی یونان کهن ، قانونگذاری روم باستان و پروتستانتیسم در اروپا جزائی مهم از ویژگی این گذشته تاریخی بشمار می آیند و این گذشته با چنین خصوصیات بستر تکوینی رویدادهای بعدی بود . اندیشه تعقلی یونان به نتایج متناسب خود در تمدن غرب منجر شد ، حال آنکه يك اندیشه لاهی نمی توانست به - چنین ثمراتی منتهی گردد . ریمون آرون می نویسد در نبردهای ماراتن و سالامین به - راستی اگر پارس ها بر یونانی ها پیروز میشدند سیر تاریخ غرب به کجا می انجامید ؟ او میگوید : " در صورت پیروزی پارس ها ، پیشرفت اندیشه عقلانی ، که سهم عمده ، فرهنگ یونانی در کار مشترک بشریت است ، خفه میشد . در این معنای توان گفت که نبرد ماراتن ، به عنوان تضمین کننده استقلال شهرهای یونانی ، یکی از علل ضروری فرهنگ عقلانی بوده است " (۷) مطلب از این قرار است که در یونان آن موقع نطفه های فرهنگ و مذهبی متفاوت از آنچه در چهار چوب شهرهای یونانی شکفته شده وجود داشت و مذهبی از نوع مذهب دیونوسوس و نزدیک به مذاهب شرقی در حال بسط یافتن بودند . در چنین شرایطی در صورتیکه پاریس ها پیروز میشدند فرهنگ مذهبی آنان با این نقطه های مذهبی پیوند خورده و سمت و سوی دیگری به جامعه یونان کهن می داد . ماکس وبر در این باره می نویسد : " نبرد ماراتن تصمیم گیری میان دو امکان بود : از يك سو امکان گسترش يك فرهنگ الاهی - مذهبی که نطفه هایش را در اسرار و سروشها می باسیم (۸) ۰۰۰۱ . از سوی دیگر پیروزی دهی آزاد یونانی که معطوف به بهره‌مند

شدن از نعمات این جهان بود و ارزشهای فرهنگی یی به مادادکه هنوزهم از مواهب آن برخورداریم . " (۹)

از دیدگاه ماکس وبر اندیشه عقلانی و ویژگی برجسته پارس هان بود و در صورت پیروزی آنان و در نتیجه تسلط فرهنگ الاهی - مذهبی ، غرب مسیری دیگری در پیش می گرفت ، لیکن پیروزی یونانی هادر جنگ تحقق چنین امری راناممکن ساخت . اندیشه عقلانی کهن به ارزشهای فرهنگی متناسب خود انجامید و مبارزات آزادی خواهی در راستای دفاع از شخصیت فردی و حقوق بورژواها و شکل گیری شهری که ملهم از چنین منافعی بود از جمله ، این ارزشهای باشند . از نظر وبر شهر غربی زاده تاریخ و تمدن غرب است و به این لحاظ پدیده ای منحصر بفرود بدیع بشمار می آید .

شهر و انواع آن :

ماکس وبر در ابتدا تعریفی عمومی از شهری دهد و از جنبه قضائی ، سیاسی و اقتصادی به بررسی آن می پردازد . البته این تعریف عمومی هنوز بیان تعریف مشخص شهر غربی قرون وسطائی و بدیع بودن آن نیست . این تعریف عمومی در مورد بسیاری از شهرها چه در شرق و چه در غرب صدق می کند .

در تعریف عمومی شهر ، ماکس وبر آنست که از نظر قضائی شهر بمثابه مکانی مرکب از تمرکز مسکن و اجتماع آدمیان بشمار می آید . در این مورد معیار کمی یعنی تعداد بسیار فراوان و واحدهای مسکونی مطرح است ، ولی روشن است که این امر معیاری تعیین کننده نیست . از نظر سیاسی از یک شهر بمثابه مرکز اداری یعنی جائیکه نمایندگان قدرت مرکزی دارای عملکرد های *functions* سیاسی گوناگونی اند (پلیس ، دادگستری و ...) بشمار می آید و از سوی دیگر شهر بمثابه مکانی شدیدا " نظامی که در آن قوای ارتشی مستقر هستند ، ارزیابی میشود . از نظر اقتصادی شهر همچون مکانی است که در آن بازار وجود دارد و داد و ستد بازرگانی انجام میگیرد به دادوستدی که گاه به گاه و موقتی نیست بلکه جنبه دائمی دارد . شهر مکانی است که در آن فعالیت صنعتی و صنایع دستی وجود دارد و مجموعه ای از حرفه ها و شغل های گوناگون در آن یافت میشود . بازار کانون اقتصادی شهر بشمار آمده و شهر بیانگریک مجتمع بازرگانی است .

پس از این تعریف عمومی شهر قرون وسطائی ماکس وبر به طبقه بندی نمونه های شهری پرداخت : شهرهای اقتصادی و شهرهای سیاسی . از نقطه نظر اقتصادی سه نوع شهر وجود دارد : ۱ - شهر مصرف ، ۲ - شهر تجارت ، ۳ - شهر تولید . و از نقطه نظر سیاسی دو نوع شهر وجود دارد : ۱ - شهر استحكامات و ارتش ، ۲ - شهر دژ و بازار .

شهر مصرف : مشخصه شهر مصرف اینستکه بازار و شغل هاتنها بر اساس تامین

نیازمندیهای ساکنان شهر سازمان یافته‌اند، ساکنانی که قدرت خریدشان مشروط به بهره مالکانه و حقوق دولتی است. • پکن نمونه شهر کارکنان دولتی است و مسکو نمونه شهری است متکی به بهره مالکانه. • شهرمصرف شهری است که قدرت خرید مصرف کنندگان اصلی، تعیین کننده سطح فعالیت بازرگانان بوده و در آن درآمد غیر شهری و یا حقوق دولتمردان سیاسی منبع اصلی مخارج می باشد.

شهر تجارت: این شهر با شهر مصرف متفاوت است. در این شهر قدرت خرید و ظرفیت مالیاتی متکی بر بهره برداری اقتصادی خودشهر است. • بنگاههای صادراتی و حمل و نقل به بهره برداری و فعالیت بازرگانی اتکادارند. درآمدهای ناشی از بهره برداریهای کوچک از بازار محلی بدست می آید و برعکس آنچه مربوط به تجارت بزرگ است درآمد و منفعت از خارج از شهر ناشی میشود. در این زمینه لندن، پاریس و برلن نمونه های برجسته ای را می سازند.

شهر تولید: چنین شهری یا یک شهر صنعتی مانند اسن و یا شهری مانند شهر ایتالیا، زمان رنسانس است. در چنین شهرهائی ساکنان نه تنها برپایه امکانات موجود در شهر بلکه بعلاوه بر اساس توسعه، تولید و تجارت زندگی می کنند. • رشد تولید، رشد جمعیت است و افزایش قدرت خرید افراد ناشی از فابریک، مانوفاکتور صنایع خانگی است. • فراموش نباید کرد که این مراکز تولیدی نیازهای قلمرو خارج شهر را نیز تامین می کنند. • باید یادآوری نمود که قسمت بزرگی از مصرف کنندگان صلی بازار محلی را کارخانه داران تشکیل میدهند. شهر تولید، نمونه مدرن شهر بشمار می آید، زیرا اکنون رشد صنعت و سرمایه می باشد و تکامل سرمایه داری راه - نحو برجسته ای در خود می نمایاند.

شهر استحكامات و ارتش: شهر در عهد باستان و قرون وسطی نوعی استحكامات و مکان استوار ارتش بشمار می آید و از نقطه نظر سیاسی و اداری بحثابه مقر مقامات دولتی است. • چنین شهری در همه نقاط وجود نداشته است و لسی بایند متذکر شد که چنین شهری در شرق (مانند اکباتان و پرسپولیس) و در عهد باستان (شهرهای یونانی) و حتی در قرون وسطی در اروپا، وجود داشته است. • در مقابل خطرات و تهدیدات دائم جنگی، استحكامات نظامی برپا میشد و بطور مدام قوای نظامی در داخل شهر استقرار می یافت. • طبعاً این استحكامات قصر و دیوار اطراف شهر جزو مفهوم شهر - بره حساب می آمدند و شهرنشین تنها کسی بود که در درون دیوارهای شهر زندگی می کرد. کسی که خارج از این محدوده قرار داشت نردی بیگانه تلقی می گردید. این شهر به شاهویا اغدر اسیون نمود الهائی که در آن زندگی میکردند متعلق بود و سربازان در مقابل انجام وظیفه یا از دستمزد نقدی برخوردار میشدند و یا مقداری زمین به آنها تعلق

می گرفت .

شهر دژ و بازار : درباره چنین شهری باید گفت که عنصر اقتصادی به همان اندازه‌ای اهمیت دارد که عنصر سیاسی . فعالیت اقتصادی در خدمت دربار پادشاه و یا ارتش است و از آنجاکه در چنین شهری هم بازار و هم مقر ارتش وجود داشته است امنیت دو جانبه ای حاکم بود . از یکسو صلح تجاری ، صلح برای داد و ستد که توسط شاه و یا ارباب تضمین شده بود و از سوی دیگر صلح نظامی زیرا قلعه نظامی قدرتمندی در شهر موجود بود . در واقع چنین شهری هم محل گردنمائی ارتش و بورژواها بود و هم مکانی برای بازار و فعالیت بازرگانی بشمار میرفت . با توجه به امنیت سیاسی نظامی ، صنعتگران نیازمندیهای اربابان و ارتش را برآورده می ساختند و در مقابل ، قدرت مصرف قوای جنگی به جلب بیش از پیش بازرگانان می انجامید . ناگفته نماند که اربابان در حفظ این وضع ذینفع بودند زیرا بازرگانان و صنعتگران به آنان مالیات می پرداختند و یا در سرمایه گذاری اینان شریک بودند . در واقع باید از همزیستی دو گروه بنیادی اجتماعی و دو عملکرد نظامی و اقتصادی صحبت کرد .

با توجه به آنچه بیان شد متوجه می گردیم که در مورد شهرهای اقتصادی آنچه از نظر وبر اهمیت دارند نوع و طبیعت رابطه‌ای است که میان ساکنین و فعالیت اقتصادی برقرار میشود . حال آنکه در مورد شهرهای سیاسی ، مهم اهمیت قوای نظامی و قدرت جنگی آنهاست .

از دیدگاه وبر نظراتی که در فوق مطرح شد هنوز ویژگی شهری غربی را بیان نمی‌کند و این مفاهیم روشن نمی‌سازند که چرا شهر غربی بدیع است . به همین جهت در بخش بعدی بدیع بودن شهر غربی موضوع اصلی بشمار می‌آید .

بدیع بودن شهر غربی

ماکس وبر در بررسی شهر غربی قرون وسطی اصطلاح " کمون *Commune* " را بکار می‌برد و قصد او آنست تا بدین ترتیب معنای شهر بورژوازی را مشخص سازد و بدیع بودن آن را اثبات نماید . وبر می‌نویسد : " اجتماع شهری ، بمفهوم واقعی کلمه ، تنباً در غرب است که بمثابه پدیده‌ای برجسته مطرح میشود " (۱۰) بدون شك در سایر نقاط جهان اجتماع شهری وجود داشته است . لیکن اجتماع پیشرفته شهری ، اجتماعی که در نوع خود بینظیر و نشانه تمدن صنعت و سرمایه باشد ، اجتماع شهری غربی است . در واقع تشکیل کمون یا شهر غربی نه تنها مشروط بوجود اجتماعات شهری ای بود که وجه مشخصه صنعتی و تجاری وجه مشخصه اصلی اشان بود ، بلکه به علاوه کمون مشخصات پنجگانه بدیعی را یکجا با خود داشت : ۱- استحکامات و برج و باروی نظامی ، ۲- بازار . ۳- دادگاه مخصوص و یا حداقل قانون ویژه خود ، ۴- احادیه ها و سارماهای مناسب . ۵- خردمختاری و اتوسفالی (۱۱) و موسسات

اداری که با مشارکت شهروندان فعالیت می کنند .

در اینجایا تعریف مشخصی شهر غربی مواجه می باشیم . بر اساس درك جامعه شناختی وبرکمون مجموعه‌ی مشخصات فوق را در بردارد . شهرهای دیگر این مشخصه با آن مشخصه ویا برخی مشخصات را داشته‌اند ، لیکن کمون شهرت کامل یافته‌ای است که مجموعه مشخصات فوق را در خود جمع دارد و در نتیجه شکل بدیعی از شهر را ارائه می - کند .

ماکس وبر تاکید بر آن دارد که وجه مشخصه سیاسی این شهر آنستکه نظام ویژه‌ی بر آن حاکم است " نظام بورژواها " (۱۲) امری که در مورد شهر آسیائی صحت ندارد . در چنین دوره‌ای شهرهای آسیائی از قانون و حقوق قضائی برخوردار نبوده و شهروندان از امتیازات قانونی بی بهره بودند . این شهرها بجز در موارد نادری که دادگاههای مخصوص راستثنائی برپا میشد ، اساسا " فاقد دادگاه مستقل ، و تحت کنترل شهروندان بوده‌اند . اداره امور بطور مستقل و توسط شهروندان انجام نمی گرفته است . در چین ویا روسیه کسی که در شهر زندگی میکرد هنوز به تبار و ستائی محل تولدش وابسته و در واقع دهقانی بود که در شهر می زیست و یا در هند کسی که در شهر زندگی می کرد عضو کاست خود بود ، و بمعنای دیگر این افراد در مناسبات شهری بنه نوراگانیک ادغام نشده بودند . در ژاپن حقوق شهروندی وجود نداشت و افراد در اداره مورمدنی شرکت نداشتند . حال آنکه در اروپای قرون وسطی خودمختاری ساکنان شهر - بمثابه مکان بزرگی که در آن صنعت و تجارت وجود دارد - و شرکت شهروندان در امور اداری بسیار اساسی و پراهمیت بوده در روستای چین فدراسیون ریش سفیدان در تمامی امور قدرت مطلقه داشت ، اتحادیه روستائی در هند از حق قضائی بزرگی برخوردار بود ، " میر " یا سازمان روستائی در روسیه از خودمختاری بزرگی در مقابل بوروکراسی الکساندر سوم برخوردار بود ، در تمام خاور میانه ریش سفیدان و یاروسای قبایل اداره - کنندگان و مدافعان حقوق در محل خود بودند . لیکن این امتیازات حقوقی از آن ساکنان شهرها نبود و در هیچ يك از این کشورها سازمانهای شهری خودمختار که شهروندان را نمایندگی کند وجود نداشت و کارگزاران منتخب که نماینده اراده و خواست شهروندان باشند یافت نمی شد . در واقع روابط خونی و طایفه‌ای و فتوئالی به روابط بورژوایی تبدیل نشده بود ، شهرنشین از حقوق و آزادی خاص خویش برخوردار نبود و فرد به شخصیت فردی بورژوایی خود دست نیافته بود . و به همین لحاظ و برمی گوئید در هیچ يك از این کشورها " مفهوم بورژوا " و " جامعه شهری " (۱۳) به صورتی که در غرب وجود داشت ، موجود نبود .

از دیگر خصوصیات " نظام بورژواها " وجود حق مالکیت است . در شهر قرون وسطائی غربی ، حقوق افراد در این زمینه امر مهمی بشمار می رود . در این شهر حق

خرید و فروش و مالکیت بدون هیچگونه مالیات و خراج امکانپذیر است . در شهر غربی آزادی در امر مالکیت وجود دارد و هر کس می تواند بطور آزادانه دست به معامله بزند و بی آنکه فشارهای فئودالی بر او وارد آید برای کسب ثروت و اندوختن سرمایه فعالیت کند . در روستای غربی زمین دهقان در مالکیت فئودال قرار داشت و این زمین وابسته به یک جماعت روستائی بود جال آنکه در شهر قیدی در امر مالکیت وجود نداشت .

در قرون وسطی در آسیای صغیره و خاور و در شهر تجمعی بود از مهاجران و گردهمائی عناصری که از خارج شهر آمده اند . شهر ساختار مستحکم و جا افتاده ای نداشت و طبقه بندی اجتماعی جنبه ثابتی بخود نمی گرفت و بعلاوه شهر جزء سرزمین یک فئودال به حساب می آمد و فاقد هویت قضائی جداگانه بود . این واقعیت نتایج معینی در موقعیت یک شهر نشین بوجود می آورد ، او از آزادی عمل و حقوق مستقل برخوردار نبود و خرید و فروش در امر مالکیت ناممکن بود .

اساساً " از دوران روم باستان مرد آزاد و غیر آزاد در صنعتگری و تجارت کوچک در کنار یکدیگر همزیستی داشتند و امکان خرید ، آزادی ، فعالیت اقتصادی را تحرک می بخشید . ترفیع رتبه اجتماعی و پیشرفت فردی - از بندگی تا آزادی - بشکرانه پولی که از طریق فعالیت اقتصادی کسب میشد امکان پذیر بود . در شهر قرون وسطائی غربی این امکانات بمراتب بیشتر بود . شهر غربی یک بازار فعال بود و این امر اجازه میداد تا افراد از طریق راه تجارت و منتعگری پول بدست آورند . این شهر مرکز فعالیت اقتصادی بورژوازی بود و بورژوازی شهری بطرز بسیار آگاهانندای سیاست اجتماعی پیشرفت را دنبال میکرد و افراد را بطریق کوناگون به پیشرفت فردی در عرصه اجتماعی ترغیب می نمود . سرف قادر بود به شهر بیاید و در آنجا شریک و متمند شود بی آنکه فشار بورژوازی متحمل گردد و بی ارباب بتواند اوز را به روستا کتاند و از او خراج بستاند . شهر از روستا جدا شده و هنگامیکه سرف به شهر می آید ارباب بسرعت حق خود را نسبت به او از دست میدهد . بنده و یاسرب خود را می رهند و بدین ترتیب فرد زیر سلطه از تحت قدرت ارباب بیرون می آید و در روند بورژوازی شهری قرار می گیرد . به همین خاطر بود که می گفتند : " هوای شهر آدمهارا آزادی می کند . " در شهر تفاوت حقوقی از بین رفته و فقدان آزادی جای خود را به وجود آزادی میداد . بورژوازی بود که از روستا بریده و خود را از اسارت فئودال آزاد ساخته بود . بورژوازی بود که حقوق فئودال را منقض کرده و حقوق جدیدی از آن خود کرده بود . به همین لحاظ ماکس وبر بر آنست که بورژوازی بطرز انقلابی حتی را که متعلق به فئودال بود متصرف شد . او می نویسد : " این تصرف بزرگترین نوآوری انقلابی شهرهای قرون وسطائی غرب نسبت به دیگر شهرها بود " (۱۴)

یکی دیگر از خصوصیات شهر غربی این بود که شهروند در ضمن یک سرباز و فرد

نظامی بود. در شرق به لحاظ شرایط اجتماعی اقتصادی معین، آبیاری امری حیاتی بشمار آمده و این امر به ایجاد دیوانسالاری پادشاهی نیرومندی منجر می‌گردد. این دیوانسالاری که در ابتدا دامرآبیاری را تنظیم و اداره می‌کرد در تکامل خود به کل اداره امور کشانده شد و افسران و سربازان ارتش که توسط شاه سازمان یافته بودند به پایه اساسی قدرت او تبدیل شدند. در چنین وضعیتی سرباز وابسته به شاه بود و قادر نبود با اتکاء به امکانات خود بجنگد و شهرنشین نیز قدرت نظامی جهت دفاع از خود نداشت. در این اوضاع جامعه سیاسی متشکل از شهرنشینان مستقل نمی‌توانست به وجود آید زیرا قدرت شاهی قدرت نظامی مسلط بود و شهرنشینان فردنظامی بشمار نمی‌آمد.

در غرب تحول بصورت دیگری است. موقعیت رئیس ارتش وابسته به خواست و اراده سربازان است. قدرت سیاسی او متکی بر سربازانی است که خود اطاعت را پذیرفته‌اند. رئیس نظامی نسبت به تک‌تک آنان نیرومند است، لیکن در مقابل نیروی متحد آنان فاقد قدرت است. در غرب هر شهرنشین خود سرباز است و عنصر نظامی به شمار می‌آید و در چنین حالی شکل‌گیری قدرت نظامی بورکراتیک امری ناممکن بشمار می‌آید، زیرا شهرنشینان از خود مختاری نظامی برخوردار می‌باشند و هر بورژوا سرباز ز هست. به این لحاظ کمون می‌تواند دفاع نظامی خود را سازمان دهد و مستقل از ارتش سیاسی مرکزی عمل کند. کمون با بودجه نظامی مستقل و امکانات تسلیحاتی مستقل علیه فئودال و قدرت پادشاهی مبارزه می‌کند.

از دیگر خصوصیات برجسته شهر غربی وجود اتحادیه‌های رسمی بورژواهاست. این اتحادیه‌ها ارگانهای خاص بورژواها بشمار می‌آیند. بورژواها از حقوق شخصی و برابر برخوردار بوده و در این اتحادیه‌ها عضویت دارند. این اتحادیه‌ها، اتحادیه برادری می‌باشند و از نمادهای آئینی و کیش خاص خود برخوردارند. آنها اتحادیه‌ها را برادران می‌دانند و می‌دارند و می‌کوشند تا همبستگی میان شهرنشینان را بیش از پیش تحکیم نمایند. این اتحادیه‌های شهری، ثروت و زمین در اختیار خود دارند، و آنها را اداره می‌کنند، سیستم مالی و بودجه مستقل دارند و دارای هویت سیاسی اند.

در واقع برخلاف شهرهای آسیائی، از جمله ویژه گیهای مشترک شهرهای غرب در قرون وسطی اینست که برای شهروندان آزاد اجبارات عجیب مذهبی و تابوهای فکری آنگونه که در کاست‌ها و قبیله‌ها دیده می‌شود موجود نیست. کاست هندی مقدس و بیانگر یک نسبت عمیق می‌باشد که نباید آنرا تغییر داد. چنین کاستی در خود فرو رفته و پیوند خود را با بیرون قطع کرده است. افرادی که در یک شهر هندی به سر می‌برند به لحاظ سازمان‌بندی درونی کاست، مناسبات خویشاوندی و خونی حاکم بر آن و رسوم مربوط به کیش اجداد قادر نیستند درهم آمیخته و مثلاً "با هم غذا بخورند".

پیوندافرادنه به اعتبار شهرنشینی آنان ، بلکه به اعتبار هم کاستی اشان می باشد . در صورتیکه شهرهای غربی در واقع بمثابه کنفدراسیونهای از شهروندان تلقی می شوند . این شهروندان نه بعنوان گروههای خاص مذهبی ، کاستی ، قبیله ای و غیره بلکه بمثابه اجزاء دارای مالکیت در چنین کنفدراسیون های واقعبیت وجودی پیدامی کنند . از نظر ماکس وبر در غرب قیددمار تابوها و نیز عملکردهای افسانه ای و شکفت سارمانهای طایفه ای مانند توت میسم ، کیش اجداد ، تقسیم بندی کاستی و غیره وجود نداشت . این پدیده ها مانع توسعه روند برادری و ایجاد ارگان منفی واحد میشدند ، این پدیده فاسدی در مقابل همبستگی مدنی و سیاسی بودند و اجازه نمیداندر روند پررژوایی بوجود آید و مسیر تکاملی خود را بپیماید .

عامل دیگری که در توسعه مناسبات مدنی جدید نقش حساسی بازی می کند همبستگی می باشد . از نظر وبر مسیحت هنگامی به مذهب مردمان اروپا تبدیل میشود که قبود افسانه ای و عجیب و تابوهای مختلف در این منطقه یا ضعیف بودند و یا بطور کلی وجود نداشتند و در چنین شرایطی ورود مسیحیت ، خلعت مذهبی و مقدس روابط قبیله ای را بی اعتبار ساخته و به آنها ضربه می زند . مسیحت جنبه مقدس خانواده را حذف کرد و جامعه مسیحی نه اتحاد مقدس خانواده ها ، بلکه اتحادی از افراد بشمار می آمد . در حالیکه اسلام قادر نشد بطور واقعی سازمان روستائی خانوادگی و مناسبات قبیله ای را از بین ببرد . اسلام مذهب ارتشی مهاجم که به قبایل کوناگون وابسته بود باقی ماند . بدیده و براخلاق پروتستان بر قدرتهای سنتی جامعه ضربه زده و رشد مناسبات اجتماعی نوین را هموار می سازد این اخلاق افراد را از بند تابوهای کهنه رها نموده و روحیه تولید ثروت را در آنان پرورش میدهد (۱۵) در شهرهای غربی به خصوص شهرهای شمالی ، شهرنشین بعنوان فرد وارد بورژوازی می شد ، مناسبات قبیله ای بر رفتار اجتماعی و اخلاقی چنین فردی سنگینی نمی کرد و شخصیت و ارزش او به اعتبار قبیله اجداد و خانواده اش نبود . او بعنوان فرد ، سرکنند مربوط به آئین بورژوازی را ادامی کرد و به عنوان یک فرد به جنبه بورژوازی می پیوست . پیش از آن که منشاء خانوادگی او در بورژوا شدنش به حساب آید ، کیفیت او بمثابه عضوی از اتحادیه محلی شهر موقعیت او را تعیین میکرد . در واقع مناسبات نزدیک و برادرانه میان بورژواها جای مناسبات کهن را گرفته بود و شهر غربی در بستر این مناسبات بورژوازی پیش از پیش شکل گرفت . به زبان دیگر شکل گیری شهر غربی همان شکل گیری مناسبات اجتماعی جدید است .

سخن آخر : شهر و دمکراسی

باتوجه به آنچه تا کنون بیان شد شهر غربی در قرون وسطی تنها از نقطه نظر انحصاری جایگاه صنعت و تجارت نبود . تنها از نقطه نظر سیاسی دژ و استحکامات

نظامی بشمار نمی آمد، تنها از نقطه نظر قضائی مرکز قوه قضائی و دادگستری نبود، شهر غربی علاوه بر تمام این جنبه ها، در ضمن اتحادیه برادری افراد بورژوازی بود که برای اهداف مشترک خود سوگند یاد کرده بودند. افرادی با حقوق برابر برای به تصرف درآوردن زمین های شهری، افرادی با امتیازات خاص و حق انحصار در بازار، افرادی با قدرت شرکت در دادگاه شهری و با موقعیت مالیاتی و نظامی ویژه، افرادی با تعهدات و وظایف مشخص یک شهروند بورژوازی و بالاخره افرادی که مشروعیت خود را از طریق اقدامات غیرقانونی و در نتیجه بطرز انقلابی از چنگال فئودالها و قدرت سیاسی آنان بیرون کشیده اند. آنان نیروی طبقاتی جدیدی را به نمایش می گذارند و از همبستگی پر-توانی برخوردارند. البته نباید فراموش کرد که بدیده ماکس وبر وجود اتحادیه برادری بورژواها بیابان نمی مبارزه نمی توانست باشد. این اتحاد اگر از یکسو رفتار شهروند را آئین مندمی ساخت و همزیستی نیروهای گوناگون را میسر می نمود از سوی دیگر اختلافات رانفی نکرده و به مخدوش کردن مرزهای نمی پرداخت. بقول استفان ژوناس S. JONAS: " اتحادیه برادری، مبارزه طبقاتی را حذف نمی کرد، بلکه مناسبات اجتماعی شهری خاصی که ویرانرا " اتحادی " مبتنی بر سازش و یا توافق و یاهما هنگی می خواند، تسهیل می نمود." (۱۶)

بورژواها با کسب آزادی خود، آزادی را نمایندگی می کنند، آزادی در حقوق، آزادی در دادوستد و آزادی در بهره برداری اقتصادی. شهرآنان با منافع آنان سامان یافته است. این شهر، شهر سرمایه داری، شهر مناسبات بورژوازی و شهری است در نوع خود بی نظیر و تنها در غرب تولد یافته است. در جای دیگری نمی توان شهری یافت که مجموعه مشخصات ذکر شده را در برداشته باشد و به همین خاطر شهر غربی منحصر بفرداست.

از نظر بر شهر گهواره تمدن غرب است. مکانی است که در آن مشروعیت جدیدی شکل می گیرد و همزیستی نیروهای مختلف میسر میشود. شهر به تولد سرمایه داری مدد می رساند و نقش مشخصی در تکوین بورژوازی و خودمختاری بخشیدن به فعالیت اقتصادی نسبت به سیاست و مذهب ایفا می کند. فعالیت اقتصادی در شهر جنبه عقلانی مشخصی پیدا کرده و این امر اجازه میدهد تا طی یک روند بورژوازی ظهور یافته و به مرور به مثابه یک عامل جمعی خود را تحمیل کند. شهر قرزن و سطائی با تمام مشخصاتش برای ماکس وبر نقطه حرکت روند پیشرفت عقلانیت است یعنی از یکسو تقسیم وظایف دقیقتر و تخصص شدیدتر بوجود آورده و از سوی دیگر فعالیت بشری را مرکول به کار و روشنفکری بیشتر و تفکر تئوریک شدیدتر ساخته است. بورژوازی یکی از عوامل اساسی رشد عقلانیت در غرب است، بورژواها آزادی نردی را به تصرف درآوردند و مبارزه جو هستند و رفتار و فعالیت اقتصادی عقلانی و کارسیسمانیک جهت کسب

سود. عامل تسلط مناسبات اجتماعی جدید بشمار می آیند. اهداف دمکراتیک آنان و دینامیسم طبقاتی شان به پس راندن مناسبات سیاسی کهنه انجامید. و دمکراسی نتیجه تلاش نیروهای جدیدی است که در محنه سیاسی - اقتصادی جامعه مبارزه فعالی را به پیش می برند. شهر خود را از قلمرو پادشاه و فئودال جدا ساخته و استقلال بدست می آورد، بورژوازی نیز با عملکرد غیرقانونی خرد قانون و دمکراسی خود را مطرح می سازد زیرا جز در این چهارچوب ادامه حیات برایش ممکن نیست. دمکراسی در شهر غربی امراتفاقی نیست. این دمکراسی در بستر چنین تاریخی و در پیوند با چنین مناسباتی شکل می گیرد. از نظر ماکس وبر شدن شهر، شدن شخصیت بورژوا، شدن نظام بورژوائی و بزآمد دمکراسی، در یکدیگر آمیخته اند و بدیع بودن شهر غربی همان بدیع بودن دمکراسی است.



بدون شك نمی توان نظرات و متدلوژی ماکس وبر را مورد انتقاد قرار نداد و بر کاستی های آن انگشت نکداشت، زیرا همانگونه که خود وی می گوید در اثر علمی باید پرسش های جدید مطرح سازد. بعنوان نمونه می توان پرسش نمود به چه لحاظ تحلیل جامعه شناختی شهر به قرن شانزدهم و اوایل قرن هفدهم محدود می ماند و به تحول شهر در دوران بعدی پرداخته نمی شود؟ به این خاطر آیا نمی توان نگرش او را در این زمینه نگرشی نستالژیک تلقی کرد. نگرشی که ایده آل و مدل خود را در عظمت های گذشته جستجویی کند و نسبت به آخرین تحولات و اشکال نوین زندگی توجه اساسی نشان نمی دهد. آیا عدم پرداخت لارم به شهر مدرن در نمونه سازی های ارائه شده تاییدی بر این امر نیست؟ تحلیل و بردن نقطه ای متوقف می شود که انقلاب صنعتی آغاز شده و تحولات صنعتی چهره شهر را دستخوش دگرگونی نموده است. و بر عمیقاً " به شهر مورد مطالعه اش دلبنده است و انقلاب صنعتی این شهر را در معرض ویرانی قرار داد. ولی بهر حال نباید فراموش کرد که ماکس وبر و زیمل (۱۷)، این دو جامعه شناس آلمانی، کسانی بودند که تفکر و تحقیق درباره پدیده شهری را بمثابه یک عرصه مستقل جامعه شناسی کشودند و جامعه شناسان متعددی منجمله جامعه شناسان آمریکائی را تحت تاثیر خود قرار دادند.

بهر حال مشکل بتوان در زمینه جامعه شناسی شهری ابراز نظر نمود و نسبت به ماکس وبر طرفداران نظریه اش بی اعتنا باقی ماند.

1-"Les étapes de la pensée sociologique", Raymond Aron,

Ed. Gallimard, Paris, 1967.

این اثر توسط باقر پرهام تحت عنوان " مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی " بفارسی ترجمه شده و " سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی " آنرا منتشر ساخته است . در این اثر دویختش مربوط به اندیشه ماکس وبر یافت می شود .

"Max Weber", Julien Freund, Ed. PUF Paris 1969.

این اثر توسط عبدالحسین نیک گهر تحت عنوان " جامعه شناسی ماکس وبر " ترجمه شده و توسط انتشارات " نیکان " انتشار یافته است .

2-"La ville", Max Weber, Ed. Aubier, Paris, 1982

3-"Les aventures de la dialectique", Maurice MERLEAU PONTY

Gallimard, Paris 1955

4-"Le Savant et le politique", Max Weber, Ed. 10-18, Paris 1959.

۵ - " مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی " ، ع ۲۱۴

۶ - همانجا ص ۲۲۳

۷ - همانجا ص ۲۲۷

۸ - منظور از اسرار و سرورش نا همانا اشاره به مراسم و معتقدات معبدها و نهاد -

های مذهبی یونان قدیم است .

9-"Essais sur la théorie de la Science" Max Weber, Ed; Plon

Paris, 1965.

10-"La ville", P. 37.

۱۱ - "Autocephalie" بیانگر مجموعه، موسسات قادی منی خودمختار

می باشد .

12-"La Ville", P. 33

۱۳ - همانجا ع ۴۱

۱۴ - همانجا ص ۵۲

۱۵ - در این زمینه می توان به اثر مهم ماکس وبر رجوع کرد :

"L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme" Ed. Plon,

Paris, 1964.

16-"Figures de la ville, autour de Max Weber", Aubier, Paris

17-George Simmel. 1858-1918,

جامعه شناس معروف آلمانی .

معرفی و نقد "خمینی ایسم"

در آخرین شماره "نظم نوین" (دفتر هفتم، شهریور ماه ۱۳۶۴)، مقاله‌ای به قلم ف. صنعتکار، زیرعنوان "خمینی ایسم"، آمده است که برخلاف توضیحات رایج انقلاب ایران - تئوری "سرقت"، "انحراف"، "توهم"، "دست بیگانه" و غیره - می‌کوشد تا برآمدن استبداد و ارتجاع مذهبی و پیروزی آن را از زمینه‌های فکری و اجتماعی جنبش توده‌ای استنتاج کند. این تنها دیدگاه عقلی در بررسی انقلاب ایران است. بنابراین صرفنظر از درجه توفیق نویسنده در چنین بررسی و استنتاجی، گشودن در بحث و نقد می‌تواند ما را به برداشتن گامی هرچند کوتاه در تبیین انقلاب یاری دهد. مقاله شامل یک مقدمه و سه بخش است که در آن "خمینی ایسم" چون ایدئولوژی، جنبش و دولت بررسی شده است. (*).

نویسنده، مقاله خود را با نقد "تحلیل طبقاتی" می‌آغازد:
 "کوشش‌های مختلفی که از جانب مارکسیست‌ها در تحلیل طبقاتی از انقلاب و دولت خمینی انجام یافته اکثراً با شکست مواجه شده است. نه تئوری بورژوازی کلریکال، نه ارگان سازش بورژوازی، نه حکومت خرده بورژوازی سنتی و نه دولت وابسته، هیچکدام موفقیتی در ارائه تحلیل دقیق از پدیده خمینی ایسم نداشته‌اند. در این گونه تحلیل‌ها، عملکرد ایدئولوژی معمولاً "در حیطه تقلیل گرایانه باقی مانده و تحلیل‌های "طبقاتی"، نارسائی‌های متعدد و یا ساده‌گرائی رایج را پیوسته با خود همراه آورده است."

در تقابل با دیدگاه تقلیل گرایانه "تحلیل طبقاتی"، نویسنده دیدگاه گرامشی را در تبیین سیاست و جنبش‌های سیاسی برمی‌گزیند و آن را چنین بیان می‌دارد:

"آنتونیو گرامشی شاید از اولین مارکسیست‌هایی بود که با چنین تقلیل‌گرائی به مخالفت برخاست. او معتقد بود که موضوعات سیاسی را نمی‌توان با طبقات اجتماعی همانند شمرد. بلکه سیاست عبارت از نیت جمعی است که مشخصاً پیروی از قوانین خاص خود می‌نماید. این قوانین بیان سیاسی سیستم هژمونی است که به وسیله ایدئولوژی بوجود می‌آید. بنابراین مسائل طبقاتی که در سطح اقتصادی وجود دارند لزوماً در عرصه سیاست کپی و بازتولید نمی‌شوند و بجای آن مقولات "بین طبقه‌ای" بوجود می‌آیند."

بنظر نویسنده گرامشی "پایه‌های تئوریک لازم برای طرح مقوله هژمونی که ماوراء عملکرد انحصاری طبقاتی قرار می‌گیرد را به دست داد. او هژمونی را

(*). بحث آخر به دفتر آینده "نظم نوین" حواله داده شده است.

پیوند ایدئولوژیک عناصر تشکیل دهنده بلوک قدرت قلمداد نمود .
اما اینکه چنین پیوندی (که بواسطه ایدئولوژی بوجود آمده) چرا و چگونه
تحقق می‌یابد، یعنی چگونه اتحاد واقعی ایدئولوژیک بین گروه‌های مختلف بوجود
می‌آید، مسئله‌ای است که نسبت به شرایط مشخص هر جامعه فرق می‌کند ."

کاربرد این مقدمات فکری در تبیین انقلاب ایران، نویسنده را به نتایج زیر
می‌رساند :

"... پیوند ایدئولوژیکی که میلیون‌ها نفر از طبقات و گروه‌های اجتماعی
مختلف را در جنبش اخیر ایران به حرکت درآورد، نتیجه ادغام چند دیسکورس
(*) در یک بسیج ایدئولوژیک بود ."

"..... خواست همگانی و نظم گفتاری همه‌گیر که باعث بسیج ایدئولوژیک
شد، منافع طبقه خاصی را در بر نمی‌گرفت. خواست همگانی با وجود فرهنگی ویژه
که مذهب فقط جزئی از آن بود موجب حرکت جمعی شد. جنبش تاریخی که فقط
توسط انسان‌های کلکتیو (جمعی) صورت گرفت، زمینه‌ساز وحدت فرهنگی - اجتماعی
شد که بواسطه آن طیف گسترده‌ای از خواست‌های پراکنده با اهداف مختلف، به
یکدیگر جوش خورده و هدف واحدی را بوجود آوردند. این وحدت بر اساس درک
یکسان از پدیده‌ها، که در مقاطع خاص تاریخی بصورت جنبش پراز احساسات و همه
گیر جلوه می‌کند، بوجود آمد. در این حرکت، مقولهٔ زبان که بصورت راهپیمائی،
تجمع، شعارهای همه‌گیر بیان می‌شد نقش عمده‌ای در بوجود آوردن محیط سیاسی
حد بدون سازماندهی قبلی داشت. ایدئولوژی جنبش از تغییر شکل یافتن
ایدئولوژی قبلی و بواسطه بهم پیوستن چند دیسکورس خاصی بوجود آمد ."

در این معرفی و نقد کوتاه، هدف ما بررسی مقدمات فکری نویسنده - بصورتی
که اینجا بیان گردیده - نیست. ازینرو دیدگاه گرامشی و تفسیر صنعتکار را از آن
مورد بررسی قرار نمی‌دهیم. پرسش اینست که کاربرد چنین دیدگاهی تا چه اندازه
روشنگر زمینهٔ اجتماعی و فکری انقلاب ایران است و تا چه حد پیوستگی منطقی
تئوری در بررسی موضوع محفوظ می‌ماند.

× × ×

در بخش اول مقاله، نویسنده به بررسی "خمینی‌ایسم" می‌پردازد که بنا بر
مقدمه، محصول چندین گرایش فکری - یا کلام و مقال - است. او این
ایدئولوژی را که مایه‌های آن در گرایش‌های چپ، ناسیونالیستی (ملی) و اسلامی
پراکنده است، "پوپولیسم" (مردم‌گرایی) می‌نامد و آن را بیان "عکس‌العمل علیه
تغییرات اقتصادی" می‌خواند.

"این ایدئولوژی (مردم‌کرا) از نظام‌های گفتاری مختلفی که تحت تأثیر
عوامل مذهبی، فرهنگی، سیاسی و بین‌المللی قرار داشتند، شکل گرفته بود. بعضی
ریشهٔ تاریخی - فرهنگی کهنی داشته و پاره‌ای نیز برای جنبش جدید بودند."

(*) دیسکورس که به فارسی آن را به نظام گفتاری - بصیرت اجتماعی - شکل‌بندی
گفتاری کلام، مقال و... ترجمه کرده‌اند، مفهومی فراتر از لغات ترجمه شده
دارا می‌باشد. دیسکورس به معنی بجرید ارتباط سخنی و نوشتنی است که به
وسیلهٔ آنها معانی به دیگران منتقل می‌شود. (نظم نویسنده ص ۶۸)

سپس نویسنده این نظام‌های گفتاری را به پنج دسته تقسیم می‌کند:

۱- گفتار "جهان سومی": "دیسکورس جهان سومی که بطور عمده بیان پروژه "ضد وابستگی" است. این دیسکورس به اشکال گوناگون مغبونیت ملی، مانند: خروج ارزش اضافی - خروج مواد خام (غارت ثروت ملی)، وابسته بودن دولت و دستگاه سیاسی (نوکرهای آمریکا و یا انگلیس)، وابسته بودن تکنولوژیک، غیرواقعی بودن صنایع مونتاژ، از بین رفتن تولیدات سنتی (روغن نباتی بجای روغن کرمانشاهی)، و از همه مهم‌تر اینکه سرمایه‌داری غرب بخصوص آمریکا سر نخ تمام جریانات و تحولات جامعه را در دست دارد، معترض بود."

۲- گفتار "عدالتخواهی - ضد دیکتاتوری". در زمینه چنين عنوانی نویسنده مطلبی بیان نمی‌کند جز اینکه عدالتخواهی به علت استبداد، همیشه دارای بعد سیاسی بوده است. نه چرایی، که حتی چگونگی این عدالتخواهی نیز بازگفته نمی‌شود. فزون بر این، گفتار یا پیکار "ضد دیکتاتوری" در واژگان سیاسی معمولاً مترادف با گفتار و پیکار دموکراتیک است. وگرنه درافتادن - در حرف یا در عمل - با حاکم مستبد وقت، هرقدر هم که انگیزه‌ای عدالتخواهانه داشته باشد، گفتار و پیکار ضد دیکتاتوری خوانده نمی‌شود. باری، زیرعنوان بالا، "شهادت طلبی" و "فناخواهی" چون یکی از سویه‌های گفتارهای رایج در جامعه ذکر می‌گردد.

گفتارهای مذهبی، ضد یهودی و بهایی و ضد زن، شناخته شده‌تر از آنست که بازگفت آن در اینجا بایسته باشد.

تا اینجا نویسنده سویه‌های گوناگون افکاری را که در جامعه پراکنده است برمی‌شمرد و زیرعنوان‌های معینی دسته بندی می‌کند. این افکار یا گفتارها، بازتاب "خواست همگانی" و بیان "عکس العمل علیه تغییرات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی ناشی از سرمایه‌داری صنعتی و گسترش شهرنشینی" (ص ۷۰) است. "بسیج ایدئولوژیک" با ادغام چند گفتاری که ذکر شد آغاز می‌گردد:

"بسیج ایدئولوژیک" اما، به تنهایی نمی‌توانست به نیروهای مادی تبدیل گردد. شرایط دیگری باید بوجود می‌آمد که بسیج و تهییج توده‌ای را آغاز نماید. این شرایط را "دشمن خارجی" و یا "خطر دشمن خارجی" البته باز هم در گفتار |
تأمین نمود. (ص ۸۷)

جان کلام اینکه خمینی‌ایسم بازتاب افکار خود ما ایرانیان بود و در توضیح آن بیهوده نه باید دنبال "کمر بند سبز" و "کنفرانس گوادلوپ" رفت و نه خمینی را به "سرقه" این انقلاب متهم نمود.

اگر از میان گرایش‌های مختلف چپ، ناسیونالیستی و اسلامی که هر سه مایه همگونی داشتند، اسلام پیروز شد، علت آن "ناتوانی ایدئولوژیکی چپ و ناسیونالیسم" (ص ۷۷) از یکسو و "برنری قدرت دنیوی نیروهای اجتماعی پذیرای مذهب" (ص ۷۷)، از سوی دیگر است.

صرفنظر از دیدگاه‌ها و نزهایی که نویسنده ضمن بازگفت گرایش‌های موجود طرح کرده است، ارزش مقاله در اینست که نویسنده برای بررسی انقلاب، خواننده را متوجه فرهنگ سیاسی و جنبش اجتماعی می‌کند. مشخص کردن حوزه تحلیل، خود گام نخستین در تحلیل است. ولی از نظر تئوریک نمی‌توان باز، اندیشه مجردی

چون "خواست همگانی" را جایگزین اندیشه مجرد طبقات کرد و ثبت واقعیت را - که کار آسانی نیست و برای عناصر چپ بویژه، مستلزم برداشتن شیشه کبود ایدئولوژیست - بجای توضیح آن گرفت. چون دست آخر به این گزاره می‌رسیم که مردم چنین می‌خواستند و چنین شد!

نوشته صنعتکار، در زمینه ثبت واقعیت نیز یکسویه است و گرایش‌های آزادیخواهانه‌ای که در انقلاب وجود داشت بازنمی‌نگارد. حتی به خطا برخورد گرایش ملی‌ها به اصلاحات ارضی و کسترش سرمایه‌داری را با برخوردگرائی‌های چپ و مذهبی "همسان" می‌شمرد. می‌نویسد:

"در زمان شاه تبیین تئوریک این تضادها | منظور تضادهای ناشی از رشد سرمایه‌داری و اصلاحات ارضی است | و راه حل‌های ارائه شده در تئوری‌های مختلف چپ ناسیونالیستی و اسلامی همسان بود منتهی هریک زبان خاص خود را بکار می‌بردند." (ص ۷۰)

نویسنده چون نمونه‌های از این برداشت همسان، نقل قول زیر را به دست می‌دهد:

"انقلاب سیاه شاه که آن را به دروغ سفید نامید، جز برای به یغما و غارت بردن همه ثروت‌های ملی و طبیعی، تاراج مواد خام و ذخائر و معادن کشور، سرآوردن میهن بصورت بازار مصرف کالاهای غربی و انبار مواد خام مصرفی امپریالیست‌های متجاوز و چپاولگر و جلوگیری از صنعتی شدن کشور، چیز دیگری نبود و دست‌آوردی جز عقب نگاه داشتن جامعه ایران به اربابان، نیاورد."

واقعیت اینست که برخورد جبهه ملی با اصلاحات ارضی، از بن، با برخورد "چپ نو" و بخشی از گرایش‌های مذهبی تفاوت داشت. شعار جبهه در آن روزگار "اصلاحات آری - دیکتاتوری نه" بود. در طیف چپ نیز حزب توده روی "جوانب عینی مثبت" این اصلاحات انگشت می‌گذاشت و حتی گروه مارکسیستی "جریان" یا دست‌کم بخشی از آن، با تبیین ویژه خود، حمایت از این اصلاحات را می‌طلبید. شاید یکی از علل منفرد ماندن شورش ۱۵ خرداد نیز همین بود که احزاب و گروه‌هایی که آرایش و گروه بندی‌های اجتماعی - سیاسی پیشین جامعه را باز می‌تافتند، با جنبش مذهبی یک‌زبان نبودند و دید مشابهی نداشتند.

تشابهات فکری و کلامی که در مقاله از آن سخن می‌رود، محصول برش معینی از تاریخ سیاسی ایران - آغاز دهه چهل تا اواخر دهه پنجاه - است.

در این نوشته اساساً از گرایش لیبرال و دموکراتیک در انقلاب ایران سخنی در میان نیست و نه چون کلام و نه چون محرک جنبش سیاسی، بحساب آورده می‌شود. حال آنکه تمایلات و پرسش‌های دموکراتیک، بویژه در آغاز جنبش، نقش مهمی داشت و سپس نیز باعث شکافتن گرایش‌ها و گسستن انجادهای سیاسی شد. چرا این واقعیت از دیدگاه نویسندگان فرومی‌ماند؟ زیرا او اساساً "جامعه و انقلاب را از دیدگاه فروپاشی روابط سنتی و واکنش در برابر گسترش روابط اجتماعی تولید سرمایه‌داری می‌نگرد. گرچه جای جای به "لزوم گسستن بایه‌های قدر" اشاره می‌کند ولی تضاد شکل استبدادی دولت را با گسترش روابط تولید سرمایه‌داری ریز بررسی نمی‌کشد و بارباب آن را در معارضها و گفتارهای اجماعی بازمی‌نماید.

حال آنکه نخواستگی روابط سرمایه‌داری در ایران، بررسی این هر دو سویه را بایسته می‌سازد.

رازی (*) در سال ۱۳۵۶ این روش را چنین بازمی‌گوید:

"فروپاشی زمینه کهن برابر با برآمدن پیکارهای نوین طبقاتی نیست، مایه‌های آن را بدست می‌دهد. برنشستن سرمایه‌داری نیز نخست، باز چیزی جز استخوان‌بندی آرایش نوین طبقاتی را بدست نمی‌دهد، زیرا نخست، چیزی نیست جز گردش سرمایه‌داری به آنچنان فرایندی اجتماعی که از سوی فروپاشی گرایش وار پیوندهای پیش سرمایه‌داری را به همراه دارد و از سوی دیگر واگستگان از این پیوندها سرانجام در گروه‌های ویژه آن، جا و هستی اجتماعی می‌یابند. پیکار گسترده و شکفته طبقاتی تازه، چندی پس از برنشستن سرمایه‌داری، به دنبال شکفتن و شکافتن توان‌های درونی آن، بدست می‌آید. و ایران امروز تازه در آغاز برنشستن سرمایه‌داری جای دارد. از اینرو هنوز پیکارهای آن باید از دو دیدگاه، زیر بررسی کشیده شود، یکی فروپاشی زمینه کهن و دیگری دستامد زمینه نوین. دستامد زمینه نوین نخست استخوان‌بندی آرایش نوین طبقاتی را پدید می‌آورد. این استوار بر دستامد جایگاه‌هایی است که روزانه باز فرآورده می‌شود. بازتاب این جایگاه‌ها درونسر روندی پیچیده است که در آن گروه‌های اجتماعی به برابرنهادگی جایگاه‌های خویش آگاه می‌شوند و پیکار طبقاتی خوانا با زمینه به رخداد درمی‌آید. این بازتاب بایسته و پیشنهاده پیکار شکفته طبقاتی است. پس پیکار طبقاتی سویی تاریخفرهنگی دارد که در رخداد خویش نه بی‌میانجی به شالوده اقتصادی، همانا به نمای اندیشگون و سیاسی پیشیافته دست می‌برد و از آن مایه می‌گیرد. این دستبردن و مایه گرفتن از پیشتاریخ لایه‌یی که آن را انجام می‌دهد روشن‌کردنی است و نه به وارونه، زیرا همواره با برخاستن کردار و برخوردهای روزانه به میانجی نمای اندیشگون به آگاهی و اندیشه، انگیزه و پیشداشت سیاسی روبرویم و نه به وارونه. پس نمای سیاسی، کرچه برخاسته از شالوده اقتصادی است، در همه سایه روشن‌های خویش با زمینه طبقاتی نمی‌خواند، سویی تاریخفرهنگی دارد که گاه بدان چهری رازآمیخته می‌دهد. از اینرو بررسی باید پیوسته دو روند را دنبال کند که جدا از هم می‌نماید و گاه جدا از هم می‌پوید: یکی پویش برونسرتبقات، دیگری نمای اندیشگون و سیاسی. جدایی این دو استوار بر بستگی‌هایی است که در آن طبقات پهنه هنوز چهرهای اندیشگون خویش را نیافریده است. پیوند برخی از سویه‌های نما با برخی از روندهای پویش پیکار طبقاتی همچون توان درون آنها نهفته است. رخدادشان وابسته به بستگی‌هایی است که باید هر بار جداگانه بررسی و روشن گردد."

صنعتکار با گزینش نکرشی یکسویه، گفتار و پیکار دموکراتیک را در پهنه تحلیل نمی‌آورد و تعارض آن را با گرایش واپسگرا و سرنوشت چنین تعارضی را در مسیر انقلاب پی نمی‌گیرد. در نتیجه پیروزی خمینی چون نتیجه پیکار سیاسی گرایش‌های متفاوتی که در انقلاب ایران وجود داشت دریافت و نموده نمی‌شود. یکی از علل این کاستی، برخورد نیمه‌کاره به مفهوم "تحلیل طبقاتی" است. آنچه در آغاز مقاله مورد انتقاد نویسنده است، در وهله اول تقلیل یا فروکاستن ایدئولوژی‌ها به طبقات اجتماعی است. ولی چنین می‌نماید که "علی‌الاصول" او

(*) رازی، پیکار دموکراتیک، دفترهای تئوریک سیاسی کاوش، شماره ۶، اسفند

۱۳۵۶، ص ۲۶.

نه تنها با این گزاره که "کلیه ایدئولوژی‌ها دارای منشاء طبقاتی است" مخالف نیست، بلکه تمام مسائل اجتماعی را نیز مسئله طبقاتی می‌داند منتهی با طرح چنین نظری "به مثابه ابزار تحلیل" مخالف است. چرا؟ "زیرا سایر مسائل اجتماعی نادیده گرفته شده و یا بدانها کم بها داده می‌شود!"

در همین چند خط، مشکل تئوریک نویسنده نمودار می‌گردد. چه اگر مقوله "طبقاتی بودن ایدئولوژی و مسائل اجتماعی را نتوان چون ابزار تحلیل برای بررسی پدیده‌های سیاسی بکار برد، دیگر مقام و منزلت چنین مقولاتی در دانش سیاسی چیست؟ اگر "تمام مسائل اجتماعی مسئله طبقاتی است" دیگر مسئله‌ای خارج از زمینه طبقاتی وجود ندارد یا "نادیده گرفته" شود و اگر مسائلی اجتماعی خارج از زمینه طبقاتی است، گزاره "حسین اساسا" نادرست است و چون نادرست است، چون ابزار تحلیل نیز نمی‌تواند بکار برده شود.

نقد "تحلیل طبقاتی" تنها براساس نقلی‌گرایی آن، وجود طبقات را در بررسی سیاسی مفروض می‌گیرد و سپس چون بین پدیده‌های مورد بررسی و طبقات "روی کاغذ" رابطه‌ای نمی‌بیند، برای توضیح مطلب به استقلال ایدئولوژی، سیاست و غیره پناه می‌برد.

اشکال اساسی تحلیل‌های طبقاتی چپ ایران، از دیرباز، به سهوا فروکاستن نمای اندیشگون جامعه به طبقات، همانا مفروض گرفتن طبقات ناموجود است این "تحلیل"ها جای آثار از کاوش روابط اجتماعی تولید و سپس بررسی روند پیدایش و شدن طبقات، یکباره با سنجش ساده از طبقات "سده" می‌آغازند و آنچه را در ذهن خود طبقه‌بندی کرده‌اند، بجای طبقه‌بندی اجتماعی می‌گیرند. از اینرو به آنها روند واقعی پیدایش طبقات را در نمی‌یابند، همانا از تبیین بازناب این روند برای فکری و ذهنی جامعه نیز ناتوان می‌مانند.

صنعتکاران نمای اندیشگون جامعه می‌آغازد و چون به حق رابطه‌ای بین کلام‌های رایج و طبقات مفروض نمی‌بیند، "تحلیل طبقاتی" را کنار می‌گذارد و "خواست همگانی" و "بسیج ایدئولوژیک" را محرک جنبش واقعی می‌انگارد تا اینجا، تحلیل دست‌کم پیوستگی و منطق خود را حفظ می‌کند. حتی اگر ایراد بگیریم که گوهر اجتماعی این گفتارها و "درک یکسان از پدیده‌ها" در هستی اجتماعی انسان‌ها ریشه دارد، خواهد گفت که زمینه این افکار، گسترش سرمایه‌داری و شهر نشینی و عکس‌العمل در برابر آنست. این حرف گرچه مجرد است ولی نادرست نیست.

ولی در بخش دوم مقاله که به بررسی "حسینی‌ایسم بد مثابه جنبش" اختصاص دارد، ناگهان بورژوازی، خرده بورژوازی سنتی و طبقه کارگر وارد عرصه تحلیل می‌شوند. بحران ساختاری پروسه انباشت، بحران سرمایه مالی، افت نرخ اشتغال و افزایش هزینه زندگی همه دست به دست هم می‌دهند تا طبقات مختلف جامعه را به ترتیب به صحنه پیکار آورند.

"مبارزه با گرانفروشی، تعیین نرخ فرآورده‌ها، انیکت روی اجناس... موجب تشدید تضاد درون طبقه‌ی بورژوازی شد" (ص ۸۸)

"بالا رفتن هزینه زندگی و سیاست انقباضی اقتصادی، رودرار همه طبقه متوسط جدید، روشنفکران و خرده بورژوازی سنتی را تحت تأثیر قرار داد و این اقشار بتدریج بصورت اپوریسیون ساکت شروع به شکل‌گیری نمودند" (ص ۸۸)

ولی ظاهراً این محرک‌های اقتصادی در وضع طبقه کارگر بی‌تأثیر است، چه کارگران خیلی دیر به صحنه مبارزه می‌آیند و اعتصابات از ابتدا، با جهت‌گیری سیاسی آغاز می‌شود. (ص ۹۲)

نویسنده تأکید می‌کند که "شرکت طبقه کارگر ایران در انقلاب، از دو ویژگی برخوردار بود، یکی دیر آمدن به صحنه مبارزه و دوم رادیکالیسم سیاسی طبقه." (ص ۹۱)

ولی کارگران در مجموع فاقد آگاهی طبقاتی بودند و بجز کارمندان و کارگران صنعت نفت که "هشیاری طبقاتی‌اشان دنیا را به حسرت واداشت" (ص ۹۴)، دیگران خود را متعلق به طبقه خاصی با منافع مشترک نمی‌دانستند. (ص ۹۳)

گرچه همین چند گزاره کافیت تا شرکت کارگران را چون طبقه در انقلاب ایران، زیر پرسش کشد ولی نویسنده بی‌توجه به آنچه خود نگاشته است، به این نتیجه می‌رسد که "طبقه کارگر که با حرکت سیاسی شگرف خود در صحنه حاضر شده بود، بعلت وجود نداشتن دیسکورس سوسیالیستی نتوانست از جو میانجی خاص انقلاب استفاده کند." (ص ۹۵)

واقعیت اینست که کارگران تا جایی که از خود "رادیکالیسم سیاسی" نشان دادند، این رادیکالیسم، "رادیکالیسم سیاسی طبقه" نبود و دنباله‌روی کارگران را از جنبش و شعارهای گرایش رادیکال - مذهبی به نمایش می‌گذاشت. برعکس، پیش کشیدن شعارهای صنفی و اقتصادی همگانه، گامی در جهت شکل‌گیری منافع متمایز طبقه و آگاهی بر این منافع بود.

نویسنده می‌افزاید: "مارکسیسم ارتدکس، آگاهی طبقاتی را همان آموزش تدریجی گذراندن مراحل خاصی از "مبارزه طبقاتی" می‌داند که پرولتاریا بدون رشد "قابل ملاحظه" نیروهای مولد بدان دسترسی پیدا نمی‌کند. اما تاریخ انقلابات یکصد ساله تاکنون عکس این مسئله را ثابت کرده است. و آن اینکه در مقاطع تاریخی خاصی، زمینه‌های مادی (medium) انقلابی در جوامع عقب مانده بوجود می‌آید که پرولتاریا آگاهی و شعور انقلابی را از آن طریق کسب می‌کند".

تاکنون ندیده‌ایم مارکسیسم ارتدکسی مخالف این نظر باشد که دوران‌های جوشش و انقلاب سیاسی، باعث تسریع روند آگاهی همه مردم منجمله کارگران می‌گردد، و کسب آگاهی را فقط به طی مراحل خاصی محدود کند. ولی ظاهراً مقصود نویسنده این نیست. او دوران‌های انقلابی را در تقابل با شرایط خاص مبارزه طبقاتی قرار می‌دهد و به زبان ساده، بر این عقیده است که کارگران بدون اینکه در برش‌های آرام زندگی سیاسی، در جریان مبارزه اقتصادی و سیاسی و سازمان‌یابی سرتاسری، خصوصیات یک طبقه اجتماعی را بدست آورند، در زمان انقلاب - بقول معروف - یکسبه ره صد ساله می‌روند و نه تنها آگاهی طبقاتی و شعور انقلابی که قدرت دولتی را نیز بدست می‌آورند. اشاره به "تاریخ انقلابات یکصد ساله" درست مؤید این معناست. اگر نویسنده اندکی به سرنوشت انقلاب‌های صد سال اخیر - روسیه، چین، کوبا، ویتنام - می‌اندیشید و بویژه به موقعیت کارگران در این کشورها عنایت می‌کرد، با چنین جرائی "تاریخ انقلابات یکصد ساله" را شاهد مدعای خود نمی‌آورد.

این تاریخ برعکس بنظر ما نشان می‌دهد، آگاهی نازلی که طی انقلاب سیاسی بدست می‌آید بهیچوجه برای تحول سوسیالیستی جامعه کافی نیست و اگر حزبی، متکی بر این آگاهی و بر این کارگران، قدرت سیاسی را بدست گیرد ناگزیر نظام

استثماري و استبدادي ديکري برپا خواهد خاست. استواري و تداوم دموکراسي بر زمينه سرمايه‌داري، شرط لازم شکل گيري طبقات و آگاهي بر امکانات واقعي تحول سوسياليستي جامعه است. اگر سوسياليسم، گسترش آزادي‌هاي دستامده در جامعه سرمايه‌داري و تعميم آن به حوزه توليد اجتماعي است، مسلماً "دموکراسي و طي" مراحل خاصي از مبارزه بر اين زمينه پيشنهادهمايست که از آن چشم نمي‌توان پوشيد. از اين ديده‌گاه، "دموکراسي دوران گذر" يعني آزادي‌هاي عملي دوران انقلاب نمي‌تواند جايزين يک دموکراسي نهادي گردد.

صنعتکار در اين زمينه هنوز گرفتار ديده‌گاه سنتي است. از ينيرو با اينکه مي‌کوشد وضع متفاوت کارگران و نوخاستگي سرمايه‌داري و رابطه اين دورا با آگاهي و شعور برخاسته از آن، نشان دهد باز دست آخر مي‌رسد به: حرکت سياسي شگرف کارگران و فقدان "ديسکورس سوسياليستي". (قديم ترها مي‌گفتيم حزب پيشاهنگ) بنظر او در انقلاب ايران جنبش خود انگيخته کارگري مانند "انقلابات يکصد ساله" وجود داشت. در ساير انقلاب‌ها وجود حزب و ناگزير "ديسکورس سوسياليستي" به جنبش کارگري جهت داد. ولي در ايران فقدان کلام سوسياليستي باعث شد تا طبقه کارگر نتواند از "جو خاص انقلاب استفاده کند". سازمان‌هاي چپ با گرايش "مردم‌گراي خود، جنبش را به دنباله روي از خميني کشيدند." بدين ترتيب بين يک طبقه کارگر مفروض، که گويا جنبش سياسي متمايزي را آغازيده بود، و مردم‌گرايي سازمان‌هاي چپ، که باعث شکست اين جنبش گرديد، پيوندی برقرار نمي‌گردد. اگر نويسنده به ضرورت منطقي چنين پيوندی مي‌اندشيد و از "عکس‌العمل نسبت به سرمايه‌داري" مفهوم مشخصي مي‌ساخت، بسادگي مي‌ديد که اين واکنش در روند پيدائش طبقه کارگر نيز وجود دارد و، هم در گرايش کارگران به عدالت اسلامي و شرکت با متمايز آنان در جنبش توده‌اي و هم در گفتار سازمان‌هاي چپ، ترجمان سياسي خود را مي‌يابد.

اين گسست گفتار سياسي - ايدئولوژيک از زمينه و جنبش اجتماعي، اساساً همان گسست بخش نخستين مقاله از بخش دوم آنست. گفتارها از يکسو، يکجا به واکنش نسبت به سرمايه‌داري فروکاسته مي‌شود و از سوي ديگر گروه‌هاي اجتماعي واقعي يا مفروضي، با محرک‌هاي اقتصادي، به صحنه پيکار مي‌آيند و بي‌ميانجي خواست‌هاي سياسي راديکال را پيش مي‌کشند. ولي دانسته نمي‌شود چرا و با کدام ميانجي‌ها اين خواست‌هاي اقتصادي با گفتارهاي مناسب پيوند مي‌خورند؟ مثلاً چرا کارگران يا کارمندان که براي افزايش دستمزد اعتصاب کرده‌اند - درست زماني که خواست‌هاي صنفی آنان برآورده مي‌شود - خواهان خروج شاه از کشور مي‌گردند؟ بنظر مي‌رسد که تفسير نويسنده از تئوري گرامشي، و ويژگي انقلاب ايران، او را از تبیین پيوند گفتارها و جنبش اجتماعي بازداشته است. در آغاز مقاله ديديم که نويسنده از ديده‌گاه گرامشي، رويدادهای سياسي را پيرو قوانين خاصي مي‌شمرد که "بيان سياسي سيستم همژموني است که بوسيله ايدئولوژي بوجود مي‌آيد". ولي براي گرامشي "سيستم همژموني" فقط زاده ايدئولوژي نيست. به گفته او "اگر همژموني اخلاقي - سياسي است، نمي‌تواند در عين حال اقتصادي باشد و زمينه و اساس آن، کارکرد گروه راهبر در بخش اصلي فعاليت اقتصادي است" (*).

(*) Gramsci, Notte sul Machiavelli, in: Portelli, Gramsci et le Bloc Historique, PUF, 1972, P.72

اما مشکل اینجاست که نه بورژوازی و نه کارگران، هیچکدام چون طبقه متمایز اجتماعی زمینه گفتار هژمونیک در انقلاب ایران نبودند و گفتارهای غالب بیش از همه موقعیت و آرزوهای تهیدستان و لایه‌های گذرا در جامعه رابازمی‌تافت. اگر می‌خواهیم از نظریات گرامشی در تبیین انقلاب ایران استفاده کنیم باید اساساً این نکته را در نظر داشته باشیم که در ایران، اصولاً "جامعه هنوز نتوانسته بود یک "بلوک تاریخی" تشکیل دهد. به این معنی که پیوند ارگانیکی بین زمینه اقتصادی و "روبنای ایدئولوژیک" بوجود نیامده بود. در نتیجه هنگام انقلاب نیز با بحران سیستم هژمونیک، افول یک طبقه و برآمدن طبقه دیگری، مواجه نبودیم. ایران جامعه‌ای "در حال گذر" بود که راه "انباشت سرآغازین" سرمایه را می‌پیمود. یکی از ویژگی‌های این زمینه، تقارن و شتاب جریان سلب مالکیت از مولدین و برنشستن شیوه تولید سرمایه‌داری است. از این دیدگاه است که می‌توان جریان گذر و پیدایش گروه‌بندی‌های اجتماعی و درعین حال تعارض‌هایی که از این زمینه بر می‌خیزد را زیر بررسی کشید.

آشنایی با کتاب

به تازگی "اسناد بنیادی حقوق بشر" از سوی "دفتر هماهنگی جامعه‌های دفاع از حقوق بشر در ایران" منتشر شده است. این کتاب اعلامیه و میثاق‌های زیرین را در بردارد:

- ۱- اعلامیه جهانی حقوق بشر. ۲- میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی.
- ۳- میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی-اجتماعی و مدنی.

دفتر هماهنگی در پیشگفتاری که برای این اسناد نگاشته، ضمن اشاره‌ای کوتاه به تاریخچه و چگونگی پیدایش "اعلامیه جهانی حقوق بشر" و میثاق‌های پایانش بوضعیت حقوق بشر در ایران نیز بی‌توجه نمانده است. در بخشی از این پیشگفتار چنین مینویسد:

"ایران بعنوان یکی از اعضای سازمان ملل متحد، هم‌ا اعلامیه جهانی حقوق بشر را امضاء کرده، و هم‌به میثاق‌های بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، و اجتماعی و فرهنگی ملحق شده و این مجموعه، نه فقط در بعد بین‌المللی به عنوان منابع حقوق بشر و میثاق الزام دولت ایران با اصول و موازین یادشده در این مجموعه، تلقی میشود، بلکه در قلمرو ملی نیز با توجه باین که هم‌ا اعلامیه حقوق بشر و هم میثاق‌ها به تصویب قوه قانونگذاری ایران رسیده است بعنوان منابع حقوق اساسی مردم ایران در زمینه‌های: مدنی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بشمار می‌آید. حقوقی که با استمرار از سوی ارباب حکومت پایمال شده و احترام به حیثیت و آزادی و حقوق انسان، برای ملت ستمدیده ایران حالت خواب و خیال به خود گرفته و چون قرون گذشته، همچنان در چنبره استبداد و ظلم و خودکامگی و تجا و زوبی قانونی اسیر و گرفتار است."

"دفتر هماهنگی" انگیزه‌اش را در انتشار چنین مجموعه‌ای، مبارزه در راستای بالابردن سطح آگاهی مردم و آشنایی ایشان با حقوق خویش ذکر می‌کند و یکی از علل مهم شکست جنبش آزادیخواهان و دادخواهان، مردم ایران را دستکم از یک سده پیش باین سو، عقب ماندگی فرهنگی و ناآشنایی با حقوق انسانی، مدنی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی خویش میدانند.

در شر ایطی که نیروها هوا دارتوتالیتا ریسماواستبداد "ا علامیه جها نی
حقوق بترومیثا قها" را از هر سو آماج حملات خود قرار داده اند - آخرین نمونه
اینگونه حملات را میتوان در سخنرانیهای "پنجمین کنفرانس اندیشه اسلامی"
که از هشتم تا بازدهم بهمن ماه ۱۳۶۵ در تهران برگزار گردید، بروشنی دید -
خواندن اسناد بنیادی حقوق بشر و ژرفنگری در آنها ضرور است. برای دریافت
این کتاب میتوان با این نشانی تماس گرفت .

PO.BOX 752 D.1000 Berlin 15 WEST GERMANY

AKHTAR

C/O M. Seyed

B.P.106 75763

Paris cedex 16

اختر: دفتر چهارم
پائیز - زمستان ۶۵
به: